

dianoia

MC:2
133.343

Boros János

A DEMOKRÁCIA
FILOZÓFIÁJA

jelenkor

SZK
Szechenyi Könyvtár

Boros János Pécssett született 1954-ben. Vegyészmérnöki diplomát szerzett a Veszprémi Egyetemen 1978-ban. A KISZ-ből való kilépése (1975) miatt nem doktorálhatott. Mérnökként dolgozott, majd a Pázmány Péter Tudományegyetem jogelődjén filozófiát és teológiát tanult. 1982 és 1987 között a svájci Fribourg egyetemén tanult filozófiát, ahol 1986-ban filozófiai licenciátust, 1987-ben pedig filozófiai doktorátust szerzett. Poszt-doktoriális kutatásokat folytatott Franciaországban, Németországban és az Amerikai Egyesült Államokban. 1990 óta a Pécsi Tudományegyetemen tanít filozófiát. 1998-ban habilitált a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetemen. 1998-ban a müncheni egyetem vendégprofesszora. 2000-ben megszerezte a Magyar Tudományos Akadémia doktora címet.

Ez a könyv
a Felsőoktatási Pályázatok Irodája,
a Nemzeti Kulturális Alap
és a Magyar Könyv Alaptvány
támogatásával jelent meg

Boros János

A demokrácia filozófiája

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

Boros János

A demokrácia filozófiája

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár



Dianoia

Jelenkor Kiadó

Pécs, 2000

Sorozatszerkesztő
BOROS JÁNOS

© Boros János 2000

OSZK

MC 133.343:2

Országos Könyvtár



2001

Kiadja a Jelenkor Kiadó Kft.
Pécssett

Elnök Böszörményi Zoltán

Felelős kiadó a Kft. ügyvezetője

A szedés a Jelenkor Kiadónál készült

Szerkesztette Csordás Gábor

A borítót Esterházy Gitta tervezte

Megjelent 21 ív terjedelemben, Times betűvel szedve

Nyomta a Molnár Nyomda és Kiadó Kft. Pécssett

ISBN 963 676 186 8

ISSN 1218-4977

E könyv címében a „demokrácia” nem mint a filozófia tárgya, hanem mint alanya jelenik meg. Alapkérdése, hogy a demokrácia igényel-e egy sajátos, új gondolkodásmódot. Az amerikai pragmatikusok segítségével itt megfogalmazott válasz az, hogy *igen*.

Kutatásaim során az alábbi támogatásokat kaptam, melyeket itt is szeretnék megköszönni:

This work was supported by the following foundations and grants:

American Council of Learned Societies (ACLS), Grant No. 602000006, New York, 1994-95

Konferenz der Deutschen Akademien der Wissenschaften, Mainz, 1995

OSI/HESP, Grant No. 728/1997, Prága, 1997

OTKA T 025272, Budapest, 1997-2001

Széchenyi Professzori Ösztöndíj, Oktatási Minisztérium, Budapest, 1999-2002

CEU SEP (Special Extension Programmes), Budapest, 2000

Collegium Budapest

OSZK
Országos Széchényi Könyvtár

Bevezetés

Európai demokrácia, posztacionális konstelláció, amerikai alkotmány

„Azt hiszem, mindannyian olyan civilizált országban szeretnék élni, amely kozmopolita módon megnyílik és óvatosan együttműködve betagozódik más nemzetek közé. Mindannyian olyan emberekkel szeretnék egy országban élni, akik hozzászoktak, hogy tiszteletben tartásuk a másik ember sajátosságait, az egyes ember autonómiáját és a sokféleséget – a regionális, az etnikai és a vallási sokféleséget.”

Jürgen Habermas¹

Feltehetőleg sokan vágyanak egy a Habermas által leírt civilizált országra, sőt kontinensre. Szeretnék, ha Európa országai megnyílnának egymás felé, együttműködnének, és közös politikai világot, megkockáztatom, közös politikai nemzetet, Európa politikai nemzetét alkotnák. Az európaiakat ezen a politika felől meghatározott kontinensen az jellemezné, hogy egymás eltérő kulturális, nyelvi, etnikai és vallási sokféleségét tiszteletben tartanák.

Az előszóban Európa politikai nemzeté válásának néhány aspektusát tárgyalom. Európai szükségszerűségekről, majd az amerikai alkotmány néhány Európa számára is érvényes összefüggéséről írok. Ez a kontinens a világtörténelem legellentmondásosabb földrésze. Hozzá kötődnek a nyugatinak nevezett kultúra csodái Platón filozófiájától Mozart zenéjéig, a kvantumfizikáig, és az emberiség legnagyobb gátlói a holocaustig és a Guláig. Európában születtek az emberiség legnagyobb, „leghaladóbb” eszméi, a demokrácia, az emberi jogok, a

¹ Habermas, J., „Es gibt doch Alternativen”, *Die Zeit*, 42. 1998. október 8. 12-15, 15. „Ich glaube, wir alle möchten in einem zivilen Land leben, das sich kosmopolitisch öffnet und behutsam-kooperativ in den Kreis der anderen Nationen einfügt. Wir alle möchten unter Landsleuten leben, die daran gewöhnt sind, die Eigenart des Fremden, die Autonomie des einzelnen und die Vielfalt zu respektieren – die regionale, die ethnische und die religiöse Vielfalt.”

tolerancia fogalmai, sőt, maga a „haladás” is. De Európában dúltak a legpusztítóbb háborúk is, a legkegyetlenebb népirtások.² Annak az Európának a megerősítése és stabilizálása mellett szeretnék érvelni, amelyről Milan Kundera azt mondta: „A tolerancia képzeletbeli birodalma a modern Európával született, ez Európa igazi képe – vagy legalábbis álmunk Európáról, olyan álmom, melyet bár gyakran elárultak, mégis elég erős ahhoz, hogy valamennyiünket egyesítsen messze a kis európai kontinensen túlterjedő testvériségben.”³

Az európai testvériség-eszmét ugyan számtalanszor sárba taposták, ám most eljött annak az ideje, hogy létrehozhatjuk és létrehozzuk azt a politikai Európát, mely alkotmányos módon megvalósítja Európa legjobb eszméit. Nem hiszem, hogy e kérdéssel kapcsolatban a nehézségek és a belőle fakadó szkepszis („europesszimizmus”, „euroszklerózis”) hangúlyozása lenne az elsőrendű feladat. Víziókra, eszmékre van szükségünk, hogy hozzáláthassunk annak vizsgálatához, mi segíti, mi akadályozhatja elképzeléseink megvalósítását. Ha Európa történetére vagy akár egyes mai jelenségeire tekintünk, akkor persze könnyen szkeptikusak lehetünk. De ha a még előttünk álló jövőre gondolunk, akkor szabadon engedhetjük legjobb vágyainkat és fantáziánkat, és egy olyan Európa *eszméi* tervét vázolhatjuk föl, amelynek *praktikus és pragmatikus* megvalósítását ma kell elkezdeni, és amelyben mi magunk talán már nem fogunk lakni, de amilyent utódainknak szeretnénk.⁴

Jürgen Habermas a *Zeit*-nak adott interjújában kiemeli, hogy napjainkban a nemzeti államok és kormányok cselekvési lehetősége jelentősen csökkent.⁵ Az állam ugyanis a mind ellenőrizhetlenebbé váló, országhatárokon átnyúló gazdaságot egyre kevésbé tudja saját adóforrásaként kezelni és az adóbevételeket hatékonyan felhasználni.

2 Tzvetan Todorov szerint a történelem legkegyetlenebb népirtása nem Európában, hanem Amerikában történt, az indiánok elpusztításával. De ne felejtsük, az amerikai bevándorlók is európaiak voltak, és a népirtás szörnyűség, akárhol történik is.

3 Milan Kundera, *A regény művészete*, idézi R. Rorty, *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*, Pécs, Jelenkor, 1994, 7.

4 Egyes kutatók szerint a világ egységesülése egy világgállammá feltartóztathatatlan. Egy angol kutató „számításai” szerint a világgállam 2750-re realitás lesz. Számításait világtörténeti trendekre építi. Kiszámította, hogy az emberiség paleolitikummal kezdődő történetének 99,8 százalékát autonóm család- és falustrukturákban töltötte. Háromezer évvel ezelőtt hozzávetőleg 600 000 független közösség élt a földön, míg mára az államok száma (ENSZ tagok) kétszáz alatt van. (Az adatokhoz vö. L. Kühnhardt, „Europa in den Kräftefeldern des 21. Jahrhunderts”, *Neue Zürcher Zeitung*, 1999. január 29. 5.) Ha a világtörténelmi trendek feltartóztathatatlanok, megkérdőjelehetjük, mi értelme az automatikus egységesüléssel kapcsolatos irdatlan szellemi, gazdasági és politikai erőfeszítéseknek. A válasz azt hiszem az, hogy nem mindegy, milyen értékek, milyen kulturális és civilizatorikus összefüggések szerint fog kialakulni az új világ.

5 A következő bekezdésben ennek a cikknek a gondolatmenetét követem.

Habermas szerint föl kell tenni a kérdést, hogy vajon a komoly és hatékony nemzeti politikának Európában le kell-e köszönnie a színpadról, avagy meg fogja találni új formáit és érvényesülésmódjait. Ezzel föltevődik a kérdés, lehetséges-e demokratikusan legitimált politikai hatalom a nemzetállamon túl. *Die postnationale Konstellation* (A poszt nacionális konstelláció) című új könyvében azt javasolja, hogy a szociális államot nemzetek fölötti szinten alkossák újra.⁶ Világkormány nélküli világbelpolitikát kellene létrehozni, ám ehhez először egy politikailag cselekvőképes Európára lenne szükség. Ehhez az első lépés az euro bevezetése, ám ez fölveti az európai központi bank szerepének, továbbá a nemzetek közti adó-, gazdaság-, költségvetési és szociálpolitika összehangolásának kérdését. Európa gazdaságának és népességének mérete (az USA lakosságának másfélszerese) és a kulturális, civilizatorikus, nyelvi diverzitások azonban szinte lehetetlené teszik Európa gazdaságpolitikai értelemben vett „korporatív” egyesítését. A gazdaságpolitika és az újraelosztás csak akkor lesz hatékony, ha nem egyszerűen Brüsszelből irányítják, hanem ha az egyes régiók azt demokratikusan törvényesítik. Annak ellenére, hogy a nemzetállamok és nemzeti nyelvek még sokáig fenn fognak maradni, és újra meg újra előtérbe fogják helyezni saját érdeküket, a világ gazdasági és világpolitikai versenyfutás rá fogja kényszeríteni Európát az egységesülésre, a közös és egységes akarat kinyilvánítására és keresztülvitelére. Az 1990-es évek jugoszláviai krízise megmutatta, hogy Európa képtelen a világ színpadán egységesen föllépni, és Amerikának kell politikával és katonasággal beavatkoznia ahhoz, hogy megszűnjék az öldöklés, alig egy-másfél órányi repülőút távolságra Európa nagy gazdasági, pénzügyi, politikai és kulturális központjaitól. Már rövid távon közös fellépésre, közös és egységesített európai kül- és védelmi politikára van szükség, melyen – mint Joschka Fischer többször hangsúlyozta – már dolgoznak a nyugati külügyminiszterek.⁷ Amerika nem akar egyetlen közkatonát sem a Rigómezőn elveszíteni, és ha nem akarják, hogy kontinensük fél évszázadonként puskaporos hordóként egy szikrától rettegjen, akkor komolyan kell venniük közös felelősségüket. Az új évezred küszöbén eljött az ideje, hogy Európa végre határozottságot mutasson, ne csak egy kereskedelmi és fogyasztói klub benyomását keltse, hanem bizonyítsa, ismeri értékeit és ezen értékek körül kíván szerveződni.

Habermas fölvezolja azt a politikai eszmét, amelyet szerinte meg

6 A fejezetcímben szereplő „poszt nacionális konstelláció” fogalmát Habermas könyvcíméből veszem.

7 Vö. pl. „Ein Realo sieht die Welt. Zeit-Chefredakteur Roger de Weck im Gespräch mit Bundesaußenminister Joschka Fischer”, *Die Zeit*, 1998. november 12. 3-6.

kellene valósítani: „Egy európai szövetségi állam, vagyis egy európai alkotmány mellett vagyok. Ugyanakkor az ilyen, egyelőre csak a rajzasztalon létező intézmények legfeljebb csak elindítani tudják azon folyamatokat, amelyek nélkül maguk is aléptímeny nélkül maradnának. Egy közös politikai kultúrát nem lehet egyik napról a másikra előállítani és nem is jön létre magától, a gazdasági összefüggések hatására. De akarhatunk egy európai alkotmányt és egy európai pártrendszert. A nemzeti határokon túlmutató egyesületek, kezdeményezések és polgári mozgalmak, egy európai méretű polgári társadalom akkor fejlődhetne ki, ha sikerülne egy európai nyilvánosságot kialakítani. Ez az érzékeny pont. De ennek az érzékeny pontnak egyáltalán nem kell ... a nyelvek sokfélesége miatt kudarcot vallania. Hiszen a skandináv országokban vagy Hollandiában az iskolarendszer gondoskodik a népesség kétnyelvűségéről. Miért kell az angolnak – mint a közös második első nyelvnek – a nagy nemzetek nárcizmusa miatt kudarcot vallania?”⁸ Nem kellene kudarcot vallania, és főként nem az egyes népek önszeretete miatt: a hamis önszeretet könnyen a mindenáron elkülönülésre törekvő népek nagyon is gyors felmorzsolódását eredményezheti. Az egyes népek egyedüli lehetősége a globalizációs világban a kettős kultúra, a kettős nyelv – egy első nyelv, amit a konyhában és a költői felolvasásokon beszélnek, és egy második nyelv, amellyel az adminisztrációt és a tudományos ügyeket intézik, ahogy ezt az említett országok már gyakorolják –, egyfajta Európai Egyesült Államok két hivatalos nyelvvel, egy közös angol és egy helyi regionális nyelvvel.

Itt önkéntelenül is fölmerül az Amerikai Egyesült Államok példája, ahol persze Európától eltérő módon teremtették meg az egységet mint egynyelvűséget, hiszen merőben mások voltak a gazdasági, etnikai viszonyok. De Európában vannak kétnyelvű modellek, az említettek mellett Svájc, ahol egyébként nem a többségi német, hanem a kisebbségi francia nyelvet beszéli mindenki, de ahol minden népcsoport nyelve hivatalos államnyelv. Az Amerikai Egyesült Államok félszáz államának politikai egysége természetesen nem másolható a soknyelvű és hagyományosan gondolkodó, számtalan kulturális, nyelvi régiót magában foglaló Európában, de vannak az Európa legjobb politikai

8 Habermas, *id. mű.*, 14. – kiemelés tőlem. Európa vezető értelmiségijeinél természetesen kialakult már valami olyasmi, amit nyilvánosságnak, közös tudatnak nevezhetünk. A *Frankfurter Allgemeine Zeitung* újságírója, Jürg Altwegg szerint egy ilyen közös tudat kifejeződésének kell tartanunk azt, amikor Bernard-Henri Lévy 1998 végén bejárta Németországot és élményeiről a *Le Monde*-ban tudósított, mely írást a *Frankfurter Allgemeine Zeitung* is közölt. Vö. J. Altwegg, „Na gut. Bernard-Henri Lévy bei uns”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1999. február 17. 45, továbbá B.-H. Lévy, „Ein paar Versuche, in Deutschland spazierenzugehen”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1999. február 17. 50.

eszméire épült amerikai alkotmányos demokráciának olyan előnyös elemei, melyeket érdemes megfontolni a Habermas által is javasolt európai szövetségi állam létrehozásakor. Mielőtt azonban erre kitérnénk, hallgassuk meg Joschka Fischert.

Joschka Fischer 1999. január 12-én a Strassburgi Európa-parlament előtti beszédében – „euróval a zsebében, keleti bővítéssel a szemhatáron” – az „európai alkotmány kérdését” vetette föl.⁹ Ilyen nyíltan még soha nem vetették föl a szövetségi állam kérdését. Joschka Fischer hangsúlyozta, hogy Európa új valósága európai alkotmányt követel, közös akarrattal létrehozott alaptörvényt. Fischer nem a jogi, hanem a tartalmi kérdésekre összpontosított. Az euro bevezetése elsősorban nem gazdasági, hanem szuverén, tehát sajátosan politikai aktus volt. A közös pénzzel Európának saját, közös útja van a jövőben, amely elősegíti, hogy önálló entitásként és szereplőként lépjen föl a világpolitika és világgazdaság színpadán. Az Európai Uniónak még csak részben van politikai alany jellege, de a pénzközösséggel olyan gazdasági és politikai feszültségmezők fognak kialakulni, melyek megrázzák a jelenlegi intézményeket. Miért ne lehetne az EU elnökének arcot és súlyt adni azáltal, hogy a nép közvetlenül választja? Miért ne lehetne a parlamentet képviselőházzá, a minisztertanácsot szenátussá alakítani, az amerikai példa nyomán?¹⁰ Fischer az Unió biztonsági érdekeiről beszélve elsőként a keleti bővítést emelte ki, amely hosszú távon a „jólét, béke és stabilitás garanciája”. Közép- és Kelet-Európa népei segítettek a kontinens megosztottságának felszámolásában, ezért joguk van az uniós tagságra. A geopolitikai realitások nem engednek meg mást, és 1989/90-ben eldőlt már ez a kérdés, most már csak a *hogyan-t* és a *mikor-t kell tárgyalni. Ugyanakkor a Közösség önmagát is megerősíti, amennyiben értékrendjét és civilizációját kelet felé megnyitja. A bővítéssel lehetségessé válna a közös európai válságkezelés ebben a régióban is.* A *Zeit* újságírója (Joachim Fritz-Vannahme) megjegyzi, hogy „ilyen eszméket eddig miniszterek és kormányfők legfeljebb a desszert és a gyomorkeserű között súgtak egymás fülébe – pszt, ne olyan hangosan, a nép hallja. Beszédében Joschka Fischer egy megszokássá vált hamis tapintattal szakított. Az első lépést a másodiknak kell követnie, minden más az előregeedett és túlterhelt intézményekkel való hazardjáték lenne: az Európai Uniót ‘sikerre kárhoztatták’”. A szerződések Európájából az alkotmány Európáját kell létrehozni. Csak ezáltal lesz a fogyasztóból polgár és a tech-

9 Joschka Fischer beszédét a *Zeit* 1999. január 21-i száma foglalta össze (3. o.).

10 A *Zeit* újságírója úgy kommentálja, hogy ez a javaslat a britek, a bajorok és főként a franciák ellenállásán megbukik. Jospin nem véletlenül hangsúlyozta, hogy „figyelembe kell venni a francia nép különös sajátosságait”. De meddig lehet ilyen különvéleményeket fönntartani a megváltozott viszonyok nyomása alatt?

nokratából demokrata. Az euro és Kelet-Európa kikényszerítik az alkotmányt. Az ötvenes években az Európai Közösség által kitűzött célokat – „soha többé háborút Európában”, háború utáni újjáépítés és prosperitás – az EU elérte. A háborúk kontinensén többé nem lehetséges sem politikai, sem katonai értelemben háború. Ez Fischer szerint az európai integráció legnagyobb eredménye. De az integrációt két fő okból tovább kell folytatni: 1. A globalizáció korában még a legerősebb európai nemzetállamok sem tudnak a világgpiaci és világpolitikai porondon saját erejükből érvényesülni. 2. Európa számára a stabilitás exportja a környező világba nemcsak történeti-morális feladat, hanem alapvető érdek is. A preventív válságkezelés mindig jobb, olcsóbb és főként emberibb, mint az akut válságkezelés. Az EU-ban jelenleg a legnagyobb probléma az integráció és a demokrácia. A közvetlen választások lehetőségeit ugyanúgy meg kell vizsgálni, mint a nemzeti parlamentek jobb összeurópai beleszólási jogát. A brüsszeli politikának egész Európa számára átlátszóvá és érthetővé kell válnia. Az egykori frankfurti baloldalból és alternatív színtérről származó külügyminiszternek ironikusan olvassa fejére a *Zeit* riportere: „Az európai lét végülis meghatározza az európai tudatot.”

Ezt a beszédet kétségtelenül még sokáig fogják emlegetni és elemezni. Figyelemre méltó, hogy Joschka Fischer bizonyos amerikai minták átvételét javasolja, olyan mintákét, amelyek persze eredetileg európaiak. Amerika alkotmányozói európai eszméket ültettek át a gyakorlatba akkor, amikor ezeket a vén kontinensen még nem lehetett alkalmazni. De az amerikai alkotmányozók tudatában voltak annak, hogy munkájukat nemcsak az egész emberiség előtt, hanem az egész emberiségért való felelősséggel végzik. Először adatott meg annak a lehetősége a világtörténelemben, hogy szabad és művelt, anyagi jólétben élő polgárok új, „zöldmezős” alkotmányt hozhattak létre. Tudták, ha elbuknak, ha nem tudják az emberiség politikai és filozófiai fejlődésének legjobb eszméit átültetni a gyakorlatba és a konstitúcióba, akkor annak rossz vége lesz az emberiség számára. De küldetéstudattól áthatva volt bátorságuk a nagy európai ideákat lehozni a földre. Az eredmény kétszáz év egyre növekvő prosperitása és a világ minden részéről érkező feltörekvő bevándorlók és integrálódók tömege. Elérkezett annak az ideje, hogy Európa visszafogadja saját eszméit, és fiatalabb testvérétől, a legöregebb modern demokráciától megtanulja azokat a *gyakorlati-jogi* szerkezeteket, eljárásokat, eszközöket, amelyek itt is megteremtik a további *európai* prosperitás lehetőségét.

Itt az ideje tehát, hogy mi, európaiak „visszatanuljunk” saját eszméinket. Kiderült ugyanis, hogy a legjobb európai politikai eszmék kiválóan működnek a gyakorlatban, és meglepő virágzásra, politikai stabi-

litásra vezetnek. Nyilvánvalóvá vált, hogy megfelelő alkotmányozással garantálható az elvileg *igazságos kontinensnyi társadalom*. Az amerikai alkotmányt és pragmatikus eszméit ezért érdemes tanulmányozniuk az európaiaknak – ami Európából eredt, ismét vissza kell honosítaniuk. Eljött az ideje az *europragmatizmusnak*. Európát, szellemi és részben biológiai „szülőanyját”, Amerika számtalanszor megmentette a pusztulástól és a káosztól, elég ha csak a két világháborúra és a délszláv válságra gondolunk. Eljött az ideje, hogy Amerikától eltanuljuk nagyon is európai eredetű politikai gyakorlatát. A mélyben húzódo (geográfiai, pszichikai, nyelvi stb.) törésvonalak kizárólag egy olyan alkotmányos politikai Európában orvosolhatók, amelynek szerkezete és gyakorlata hasonló az amerikai alkotmányhoz. Szükségessé válik tehát az amerikai alkotmány tanulmányozása.

Az amerikai alkotmány nyitánya

Az amerikai alkotmány a következő szavakkal kezdődik: „Mi, az Egyesült Államok népe, annak érdekében, hogy tökéletesebb Egységet létesítsünk, Igazságosságot alkossunk, biztosítsuk a hazai Nyugalmat, gondoskodjunk a közös védelemről, elősegítsük az általános Jólétet, biztosítsuk a Szabadság Áldásait magunknak és Utódainknak, elrendeljük és létrehozuk az Amerikai Egyesült Államok ezen Alkotmányát.”¹¹ Egy európai Egyesült Államok alkotmánya kezdődhetne ugyanezekkel a szavakkal. Ha megfigyeljük ugyanis, itt az európai gondolkodástörténet legjobb fogalmai, ha akarjuk, legjobb eszméi jelennek meg: Egység, Igazságosság, Béke, Jólét, Szabadság. Az amerikai alapító atyák optimisták voltak: az alkotmány első bekezdésében azokat a platóni ideákat sorolják föl, amelyeket a görög filozófus a tudás, a jó élet, a társadalmi béke legvégső biztosítékainak tartott. Olyan fogalmakat, amelyek nélkül nincs jó közös emberi élet. Igen ám, de Platón ezeket az ideákat egy tökéletesebb, nem-földi világba helyezte. Az amerikai alkotmány létrehozói viszont ezeket az ideákat itt a földön kívánták megvalósítani. Azt mondhatjuk, hogy e hatalmas ország politikai megalkotói, konstitútorai elhatározták, hogy megteremtik az elgondolható legjobb világot – itt a földön. Tették ezt európai eszmékkel, Európán kívül. Nem jött el annak az ideje, hogy Európa legjobb eszméit Európában is megvalósítsuk? Az amerikai alkot-

11 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.

mány kétszáz éves sikertörténete önmagában igazolja, hogy Európának egységes, európai eredetű, ám amerikai mintájú alkotmányra lenne szüksége, amely egységet, közös védelmet, nyugalmat, jólétet és igazságosságot garantálna a kontinens lakói számára.

A történelem – segítség és akadály

Európa sokezer éves története egyrészt segítségünk, másrészt akadályunk egy jobb Európa kialakításában. Segítségünk, mert mindazt az eszmét, aminek segítségével létrehozuk az új politikai Európát, Európa filozófia- és gondolkodástörténetéből kell merítenünk. Nem kell tehát *teoretikusan* túlságosan sokat magyarázkodnunk. De akadályunk is egyben, mert Európa régimódi intézményei, nyelvi-kulturális megosztottságai *gyakorlatilag* gátolják az amerikai típusú összeurópai egységesítést. Márpedig nemcsak az euro és a keleti bővítés, de az elektronikus kommunikáció, a légitözeledés és a globalizálódó gazdaság által teremtett új világ összefüggései miatt sincs alternatívája az alkotmányos egységesülésnek.

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

A politikai gondolkodók és az amerikai alkotmány kidolgozói nagyon is tudatában voltak annak, hogy csak akkor lehet esélyük egy minden korábbinál jobb, emberibb, demokratikusabb társadalom kialakítására, ha megtanulják a történelmet, és tanulnak tőle. A történelmi való-

ság nagyobb hatékonysággal először a tizennyolcadik század végének alkotmányozó Amerikájában, és nem majd a komputer-játékokban transzformálódik „virtuális” világgá, amelyben gondolat kísérleteket lehet végezni, és amelynek anyagával társadalmi-politikai modelleket lehet felállítani és tesztelni, mielőtt egy modellt a valóságban is létrehozna. Az amerikai politikai szerkezet létrehozói nagyon is tisztában voltak azzal, hogy hatalmas a felelősségük: a történelem folyamán először volt lehetőség arra, hogy képzett emberek, „tudósok” megtervezzék a társadalom politikai működését, a történelmi tapasztalat segítségével optimalizálva azt. Habermas rajzasztala rendelkezésükre állt anélkül, hogy a „valóság” ellenállt volna terveiknek. Ha az Egyesült Államok térképére nézünk, akkor egyenes vonallal elhatárolt államokat látunk, melyek tudatos tervezés nyomát mutatják. Ugyanez a tervezés történt meg a politikai konstitúció megalkotásakor is. Ez a tervezés azért is egyedülálló, mert épületek, infrastruktúra, intézmények helyett egy kontinensnyi ország politikai szerkezetét, tehát együttélés módját, házi-szabályát, közös otthonteremtési dinamikáját tervezte meg.

A történelmi tudatosság és a tudatos tervezés legjobban az amerikai alkotmányt értelmező cikksorozat, *A föderalista* olvasásával követhető nyomon, mely 1787 októbere és 1788 májusa közt jelent meg New Yorkban.¹² Ezek az írások az elfogadott alkotmányt értelmezik, telve történelmi tudatossággal és felelősségérzettel. Mint Hamilton írja, az amerikai unió léte és alkotmánya bizonyos értelemben az újkori egyetemes történelem legfontosabb politikai kérdése: „Gyakran hangzott el a megjegyzés, hogy magatartása és példája révén alighanem ennek a népnek jutott osztályrészül annak a fontos kérdésnek az eldöntése: vajon az emberi társadalom képes-e *gondolkodás* és választás alapján jó kormányzatot létrehozni, vagy pedig örökre arra van ítélve, hogy politikai berendezkedése a véletlentől és az erőszaktól függjön. ... ha rosszul döntünk, akkor döntésünket joggal tekintenek az emberiség egyetemes balszerencséjének.”¹³ Másutt pedig megjegyzi, „A mi feladatunk, hogy helyreállítsuk az emberi faj becsületét”.¹⁴

Aki saját tevékenységét az egyetemes történelem felől értelmezi, annak az egyetemes történelem által fölvetett kérdésekre is válaszolnia kell. A konstitúció létrehozói nemcsak jól ismerték az antik Görögország és Európa politikai történetét és a politikafilozófia legfontosabb műveit, de hosszas vitákat is folytattak róluk, és az amerikai alkotmányt a „lehető legigazságosabb társadalom” megvalósításának

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

13 Hamilton, *id. mű.* 39. (Kiemelés tőlem.)

14 Hamilton, *id. mű.* 107.

a történelem által feltett kérdésre adott *gyakorlati* válaszként is fölfogták. Nem csodálkozhatunk hát, hogy az alkotmányozók soraiból kikerülő első amerikai elnökök történetileg, jogilag és politikafilozófiaiailag koruk legképzettebb emberei közé tartoztak.

Az amerikai alkotmány (1787) válasz az emberiség addigi történetére és politikai viszontagságaira. Kísérlet egy erős és biztonságos állam létrehozására, „magunk és Utódaink számára”.¹⁵ Az Utódok, így, nagybetűvel: az alkotmány nemcsak a jelennek szól, hanem az utódok számára akar egy tökéletesebb, igazságos, nyugalmas, biztonságos, jólétben élő, szabad országot hátrahagyni. Az alkotmányozók a múltból tanultak, de a jövőnek dolgoztak. A jövő, az Utódok nem kioktatást, nem ideológiát várnak elődeiktől, hanem életeret, egy jó és lakható világot. Az utánunk jövők morált és nem tudást várnak tőlünk elsősorban, ahogy Heller Ágnes hangsúlyozza.¹⁶ Az alkotmány elsősorban a funkcionalitásra, a hatalom korlátozására és kiegyensúlyozására, a politikai hatalomszerzés szabályozott, ellenőrizhető és ideiglenes módjaira és a népakarat ellenőrzött, fékezett és kiegyensúlyozott érvényesítésére összpontosít. Mint Garry Wills megjegyzi, az alkotmány „szövege rövid. Nem magyaráz, csupán felhatalmaz. Nem hirdet doktrínát”.

Minden ideológia helyett: formális demokrácia

Az amerikai alkotmányt értelmező *A föderalista*-ból kiderül, hogy a történelmi tapasztalatokból a konstitúció létrehozói azt a következtetést vonták le, hogy a hatalom egyetlen kézben való összpontosítása zsarnoksághoz vezet, még ha e hatalom a nép hatalma vagy a népre hivatkozó, esetleg „demokratikusan” megválasztott kormányzó elnök kezében van is. A politikai hatalmat törvényhozásra, végrehajtásra és bírászkodásra kell osztani, miközben ajánlatos a törvényhozást biztonsági okokból további két részre bontani. Hogy az ideológiai és vallási divatoknak ellenálljon, a philadelphiai alkotmányozó konvenció olyan alkotmányt hozott létre, mely független az eszméktől, az emberi természettől, azoktól a filozófiáktól, melyek eleve vagy kialakultak jónak vagy rossznak tartják az embert. Kant az amerikai alkotmány kidolgozásának évtizedében, 1781-ben adja ki *A tiszta ész kritikáját* és 1788-ban, *A föderalista* megjelenésének évében, *A gyakorlati ész kritikáját*, melyekben az elméleti és gyakorlati ész tartalomtól elvonatkoztatott, „a priori” struktú-

15 Az amerikai alkotmány első mondatához lásd Boros János, *Pragmatikus filozófia*, Pécs, Jelenkor, 1998, 9-10.

16 Heller Ágnes, *Morálfilozófia*, fordította Berényi Gábor, Budapest, Cserépfalvi, 1996, 7. „Kizárólag a gyakorlati tudás, az etika, a morális bölcsesség az, amit örökül kell hagynunk.”

ráját kívánja föltárni. A kritikákban nem az ész megismerő és cselekvő tartalmain, hanem a megismerést és cselekvést lehetővé tevő „formális” szerkezetiségén van a hangsúly. Ezáltal Kant átfogó, minden tudományos, filozófiai és etikai állítást megítélő, e rendszereken „kívül” álló „módszert” dolgoz ki. Az amerikai alkotmány létrehozói előtt valami Kantéhoz hasonló cél lebegett: létrehozni a közös politikai tudat tartalommentes, „politikai a priori” szerkezetét, egy hatalmas ország formális politikai struktúráját, mely semmi egyebet nem tesz, mint megállapítja azokat a szabályokat, melyek szerint a politikai reprezentációt és hatalmat gyakorolni kell.

A keljfeljancsi elv

A formális struktúra mellett Hamilton a következőképpen érvel: „A politikai gondolkodásban csaknem ugyanakkora hiba azt feltételezni, hogy természettől fogva mindenki korrupst, mint azt, hogy mindenki derék ember.”¹⁷ Tehát az embert sem jónak, sem rossznak, sem racionálisnak, sem irracionálisnak nem kell tartani, hanem pusztán azt kell feltételezni, hogy saját érdekeit követi, és a körülményeknek megfelelően „jól” akar élni, és ezt a lehetőséget utódainak, „Utódainak” is biztosítani kívánja. Láthatjuk itt is, mint valamennyi idézett részben, hogy az állítások Európára is állnak. Európa konstitúciója pontosan megfogalmazható ugyanazon elvek szerint, mint az amerikai. Mint Madison megjegyzéséből kiderül, az alkotmányozó „atyák” egy pillanatra sem tápláltak illúziókat az emberi természetről: „A pártoskodás rejtett okai ... bele vannak plántálva az emberi természetbe, és azt látjuk, hogy a polgári társadalom eltérő körülményeinek megfelelően különböző intenzitással, de mindenütt működésbe jönnek.”¹⁸ Ezért az alkotmánynak olyannak kell lennie, amely bármely fajta ember túlsúlyba jutása esetén is megfelelő módon ellensúlyoz, és működési mechanizmusával fenntartja a „jó” társadalmat és az igazságos politikai struktúrát: „A hatalom felosztása különálló ágazatokra, a törvényhozás ellensúlyainak és fékeinek bevezetése, a hivatalukat megfelelő viselkedésüktől függően betöltő bíróságok intézménye, továbbá a nép képvisellete a törvényhozásban maga választotta képviselők által – mindez vagy teljességgel új felfedezés, vagy pedig olyan dolog, ami főként a modern időkben tökéletesedett.”¹⁹ Az amerikai alkotmány egyfajta politikai keljfeljancsi-szisztéma: bármely irányba

17 Hamilton, *id. mű*, 544.

18 Madison, *id. mű*, 93.

19 Hamilton, *id. mű*, 86.

próbálják az egyensúlyt dönteni, működésbe lépnek az ellensúlyok, és visszaáll az egyensúly. E beépített egyensúlyozó dinamika immár több évszázada tartó sikerességét látva, az amerikai alkotmányt számos politikai gondolkodó az emberi történelem egyik legnagyobb vívmányának tartja, mely beépített fékjeivel és ellensúlyaival mindig megfelelő irányba viszi a politikai közösséget.

Annak ellenére, hogy az alkotmány szerzői tudatában voltak, hogy a tömegek irracionális eltévelyedésének megakadályozására nem lehet abszolút racionális garanciákat adni, egy hatalmas területű ország nagyszámú népessége, melyben sok magas színvonalú iskola van, elegendő garanciának tűnik az irracionális eltévelyedések megakadályozására: „Ami pedig azokat a végzetes viszályokat illeti, amelyek bizonyos körülmények között az egész országot vagy annak jelentős részét lángba borítják, és amelyek vagy a kormányintézkedések okozta súlyos elégedetlenségből, vagy valamiféle heveny népi dühkitörés továbbterjedéséből adódnak – nos, ezek kívül esnek a reális számítások köznapi szabályain. Ilyenkor rendszerint forradalom és a birodalom feldarabolása a következmény. Nincs olyan kormányzati forma, amely minden esetben képes elkerülni vagy irányítani az ilyen fejleményeket. Hiú remény, hogy védekezni lehet az emberi előrelátás és óvintézkedések hatókörét túllépő, túlságosan nagy horderejű események ellen, és értelmetlenség volna azért szembehelyezkedni egy kormányzattal, mert képtelen véghezvinni a lehetetlent.”²⁰ Az irracionális fel fordulásra egy olyan soknépű és soknyelvű kontinensen, mint Európa, még kevesebb esély lenne. Egy egységes formális demokratikus alkotmány szellemében és *alatt* egységesülő Európában valószínűleg soha nem fog valamennyi népcsoport egyszerre irracionális és értelmetlen módon fellázadni. Ha válsággócok alakulnak ki, azt a kontinens többi népének együttes és a közös konstitúció demokratikus játékszabályait tiszteletben tartó erőfeszítésével kell megoldani, igazságos békét hozva a viszályos helyekre. Az amerikai unió hatalmas méretei mellett is az volt az egyik érv, hogy ha az kellően nagy, akkor a szisztematikus fölforgatásra vajmi kevés esély van: „Egy nagy közösség szabadságának aláaknázása *időigényes*, a végrehajtásnak érlelődnie kell. A szabadságjogok veszélyeztetéséhez szükséges, nagyobb létszámú hadsereg csak fokozatosan hozható létre; kialakításához nem elég a törvényhozó és a végrehajtó hatalom időleges összejátszása; folyamatos, hosszú ideig tartó összeesküvésre van szükség. Lehetséges az ilyen összejátszás? Lehetséges, hogy kitartanak mellette, hogy végigviszik a képviselőház egymásra következő, kétévenkénti választásokkal természetesen megújított testületeivel? Feltehető-

20 Hamilton, *id. mű*, 139.

e, hogy mindenki, mihelyt elfoglalja helyét a szenátusban vagy a képviselőházban, azon nyomban választói és hazája áruelőjává lesz? Feltehető-e, hogy egyetlen józan ítéletű ember sem akad, aki leleplezi az ilyen szörnyű összeesküvést? Egyetlen olyan bátor és tisztességes ember sem, aki figyelmezteti választóit az őket fenyegető veszedelemre? Ha az ilyen feltevések megalapozottak, akkor bizony befellegzett az átruházott hatalom rendszerének. Akkor az embereknek el kell dönteniük, hogy ismét kezükbe veszik-e mindazokat a jogköröket, amelyeket korábban átadtak, és hogy annyi államra osztják fel az országot, ahány megye van, mivel csak így tudnak személyesen gondoskodni az érdekeikről.”²¹ Az alkotmányos unió melletti érvelés egyik fontos pontja, hogy sem az irracionális tömegőrület, sem a szisztematikus aknamunka nem képes a keljfeljancsit felborítani, a törvényes rendet felszámolni és működésében megakadályozni. Az amerikai alkotmány megteremtői nagyon is tudatában voltak alkotásuk történelmi jelentőségének: „Nem válik-e Amerika népének dicsőségére, hogy – miközben tiszteletben tartja régi idők és más nemzetek nézeteit – nem tiszteli elvakultan azt, ami elavult, nem engedi, hogy a régi szokások és régi nevek iránti elfogult tisztelet úrrá legyen a józan ész diktálta megfontolásokon, a helyzetismeretén, a saját tapasztalatából leszűrt tanulságokon? Az utókor becsülni fogja ezt a férfias gondolkodásmódot, s a világ tisztelettel fog adózni az amerikai színtéren az egyén jogaiért és a közösség boldogulásáért bevezetett számos újítás példájának. Ha az amerikai forradalom vezetői nem tették volna meg azt a lépést, amelyre nem volt precedens, ha nem létesítettek volna olyan kormányzatot, amelynek pontos modellje nem volt ismeretes, akkor az Egyesült Államok népét ma a rossz tanácsok szomorú áldozatai közé sorolnák, s azon kormányformák egyikének terhét nyögné, amelyek elpusztították az emberiség többi részének szabadságát. Amerika szerencséjére, s reméljük, az egész világ szerencséjére, ők új és méltóbb utat választottak. Olyan forradalmat hajtottak végre, amely páratlan az emberi társadalom évkönyveiben. Olyan kormányzatok építményeinek tégláit rakták le, amelyeknek nem voltak mintái széles e világon.”²² Úgy tűnik, az eltelt kétszáz év igazolta az alapítókat és alkotmányukat. Az amerikai alkotmány bebizonyította működőképességét, politikai stabilitást biztosító hatását, és olyan politikai-gazdasági közösséget hozott létre, melybe az utóbbi kétszáz évben egyre több ember kívánt bevándorolni a világ bármely kultúrához tartozó részéből.

21 Hamilton, *id. mű*, 203-204.

22 Madison, *id. mű*, 123.

Jobb jövő konstituálásának vágya

Természetesen az amerikai alkotmány hatásairól számtalan könyvet írtak, és nem egy kérdés mindmáig nyitva marad, amelyeket meg lehetne vizsgálni. Ezek közül egy kérdés különösen figyelemreméltó: nevezetesen, a történelemtől való elfelejtkezetttség. Miután az alkotmány létrehozta a politikai jólműködés feltételeit és miután az alkotmány – annak ellenére, hogy egyetlen történeti vagy filozófiai eseményt vagy elvet sem említ – magában sűríti mindazt, amit a tizen-nyolcadik században tudni lehetett az emberről és a társadalomról, úgy tűnik, mintha szükségét vesztette volna a történelem tanulmányozása. Elsősorban az új amerikai filozófusok vélekedtek úgy, hogy a történelem helyett a jövő felé kell fordulni, és Emerson, Peirce és James nemcsak hogy nem mutattak érdeklődést a történelem és a filozófiatörténet iránt, de időnként ellenségesen is viszonyultak a múlt cselekvésbénító és a jövőtől elfordító hatásához. Mintha az amerikai alkotmány *védelmet* jelentett volna számukra a történelem viszontagságaival szemben: felszámolta a kiszolgáltatottságot, jog- és politikai biztonságot hozott, tervezhető jövőt, cselekvési szabadságot és politikai elnyomásmentességet. Egyfajta „bensőséges otthont” jelentett a zord külvilággal szemben. (Ez a szabadságra és a jogok tiszteletben tartására alapozott politikai rendszerrel való személyes-állampolgári azonosulás gyökere, és nem az, amit Marcuse *Az egydimenziós ember* című művében állít, hogy a kapitalista-elnyomó racionális-technológiai masinéria az elnyomottak tömegeit magába olvasztja és a viszonylagos jólét biztosításával a maga oldalára állítja őket.²³) Több filozófusgenerációnak kellett következnie, hogy a történetiség jelentőségét újra fölismerjék. Ez a generáció, Dewey generációja azonban akkor jelenik meg a tizenkilencedik század utolsó harmadában, amikor már az amerikai alkotmányos egységnek is majd egy évszázados történelme van. Ez a nemzedék azonban nemcsak a történelmet fedezi fel, hanem a filozófiát is új szemmel, „alkotmányos” szemmel kezdi látni: ha az emberiség közösségi gondolkodásának csúcsa az amerikai alkotmány, akkor az tekinthető úgy is, mint amelyben összegződik mindaz, ami a legjobb az emberiségben. Következésképpen az amerikai alkotmányból kiindulva kell a társadalmat, a világot és benne az embert értelmezni. Ezzel a javaslatlalt Dewey, az amerikai demokrácia filozófusa áll elő. Számára a filozófia fő forrása az amerikai alkotmány és a hozzá kapcsolódó társadalmi gyakorlat lesz. Így jön létre az amerikai demokrácia filozófiája, mely e

23 Vö. H. Marcuse, *Az egydimenziós ember*, ford. Józsa Péter, Budapest, Kossuth, 1990.

társadalom világraszóló sikeressége miatt kétségtelenül nemcsak alaposabb vizsgálatra érdemes, hanem annak megfontolására is ösztökélhetne bennünket, hogy az amerikai alkotmány elveivel kellene megalakítani a lehető leghamarabb az Európai Unió új alkotmányát; hogy utódainknak igazságos, biztonságos, szabad és jólétben dinamikusan fejlődő világot hagyassunk hátra.

E könyv témája a demokrácia, pontosabban az a fajta demokratikus gondolkodásmód, amelyet elsősorban Dewey, Rorty és tanítványaik képviselnek. Az ő művekben fejeződik ki leginkább az a gondolkodói attitűd, amelyet teljes egészében áthatnak a demokrácia értékei. Popper úgy vélte, hogy a tudomány logikájának megértésébe „külső” víziókat, például a darwinizmust is bevonhatjuk, és a fejlődéselv alkalmazható az elméletdinamikára, a tudományos elméletek egymásra-következésére, melynek során a valóságot sikeresebben magyarázó tudományos elmélet kerekedik felül.²⁴ Dewey jóval Popper²⁵ és Habermas előtt állít hasonlót, és állítja, hogy a logika felépítéséhez inkább a demokráciára jellemző gondolkodásstruktúrákat (hierarchiák megszüntetése, egyenlőség, uralommentesség stb.) kellene felhasználni. Dewey és Rorty megvannak győződve arról, hogy a filozófia és a gondolkodásmód demokratikussá tételével, az emberek gondolkodásának ilyen irányba való nevelésével erősíthetők a demokratikus társadalom alapjai és egyensúlya.

Ez a könyv Európának szól, Európa azon legjobb eszméiről és ideáiról, amelyeket az európai emberiségnek először Amerikában volt lehetősége, alkalma és bátorsága az alkotmányos együttélés alapjává tenni. Ebben a könyvben Európa legjobb eszméinek gyakorlati visszahonosítását sürgetem azért, hogy Dewey és Rorty műveinek elemzése segítségével kísérletet teszek az európai eredetű amerikai demokratikus gondolkodásmód struktúráinak feltárására: a demokrácia filozófiájának és a filozófia demokráciájának vizsgálatára.

24 A kérdéshez lásd részletesen K. Popper, *Szüntelen keresés. Intellektuális önéletrajz*, ford. Pintér G. Gábor és Pintérné Lederer Vera, Budapest, Áron, 150-155.

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

A demokrácia filozófiája: Dewey

„Dewey és Simon Flexner kivételével alig találtam itt valakit, aki minősíthető vagy a legkevésbé is civilizált lenne.”

Bertrand Russell, 1914-ben

„A Dewey házaspár ... akik liberalizmusuk miatt sokat szenvedtek a háború alatt, ugyanolyanok, mint bárki más – amerikai imperialisták, utálják Angliát ... és nem hajlandók szembesülni semmiféle kellemetlen ténnyel. 1914-ben jobban szerettem Dewey-ékat, mint bárki más amerikai egyetemi embert; most ki nem állhatom őket.”

Bertrand Russell, 1921-ben¹

Az amerikai demokrácia megközelítése

Dewey nemcsak összegzi Emerson, Peirce és William James pragmatizmusát, hanem a „társadalmi” és történeti gondolkodás irányában túl is lép rajtuk. Annak ellenére, hogy a pragmatikusok számára oly középponti szerepet játszó amerikai alkotmány kidolgozói a történelmi példákön okulva alakították ki az Amerikai Egyesült Államok politikai alapító iratát, és dacára annak, hogy a historizmus a tizenkilencedik század filozófiai irányzata, a történeti gondolkodásmód alig érintette a Dewey előtti pragmatikusokat. Emerson számára a történelem kellékei inkább csak díszletek az egyén hősi erőfeszítései számára, és a történelem pusztán az olyan nagy emberek színpadi megjelenésére szolgál, mint Platón, Montaigne, Shakespeare, Napóleon vagy Goethe. Ennek megfelelően a történetíró valójában „néhány erős és elszánt ember” életrajzírója, a filozófus pedig gondolkodásának példamutató erejével és elszántságával maga is a történelem alakítója lehet. James individualisztikus, nagyvárosias szemléletében pedig a történelem és a történeti gondolkodás már nem színpadként, hanem az egyéni erőfeszítések porondján olyan korlátként jelenik meg, amelyet a legkiválóbb egyéneknek

1 Russell, B., *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London-Boston-Sidney, Allen & Unwin, 1986, 8. 133. „With the exception of Dewey and Simon Flexner, I have met hardly a soul who had any quality, and neither of them is in the least civilized.” „The Deweys ... who got in trouble in America during the war for their liberalism, are as bad as anybody – American imperialists, hating England ... and unwilling to face any unpleasant facts.”

kell lerombolniuk vagy kijátszaniuk. Peirce ennél kedvezőbben vélekedik a történeti közösségről, legalábbis a „nagy emberek” közösségéről és a tudósok világáról, felismeri jelentőségét a tudományok és a mindennapi élet szempontjából, megreked azonban a kisebb sejtek, komunitások szintjén, és nem foglalkozik az átfogóbb történeti és társadalmi folyamatokkal. Emerson szubjektivista heroizmusa, James történeti szkepticizmusa és Peirce korlátozott optimizmusa átalakulva megtalálható Dewey-nál is, aki egyszerre hangsúlyozza az egyén erőfeszítéseinek szükségességét, a történelem folyamatos megkérdőjelezésének és szelektív „felszámolásának” követelményét, gondolkodásába és társadalmi elköteleződésébe integrálva továbbviszi elődei jobbára individualisztikus hagyományát, és anélkül, hogy elutasítaná Peirce tudományos kooperációjának elvét,² a filozófiai gondolkodást tágabb történeti és társadalmi kontextusba, „Amerika” immár történelemmel rendelkező összefüggésébe helyezi.

A pragmatizmus historizálódásához szorosan kapcsolódik kifejezett amerikanizálódása, mely Dewey-nál abban az ideológiai feltevésben jelenik meg legerőteljesebben, hogy Amerika politikai és társadalmi létéből filozófiai „kategóriákat”, gondolkodási attitűdöket és fogalmakat „vezethet le”. Dewey azt állítja – és ez történeti gondolkodása megértésének talán legfontosabb kulcsa –, hogy a filozófia görög születése óta, habár paradox módon jobbára öntudatlanul, mindig társadalmi-politikai közegében gyökerezik, kategóriái a társadalom, a szokások, a gazdaság és az uralkodó mítoszok struktúráiból, az azokkal szembeni elutasító, kritikus vagy igazoló attitűdből vezethetők le. Ennek megfelelően egy olyan radikálisan új világ, mint Amerika, a világ „legfiatalabb” országa és egyben első és „legöregebb” modern demokráciája filozófusának természetesen és tudatosan olyan újfajta gondolkodásmódot kell kifejlesztenie, amely struktúrájában leginkább megfelel az egalitáriánus demokráciának. A demokrácia első modernkori országa, Amerika, mint Cornel West megjegyzi, Dewey „hosszú élete során megosztott, mezőgazdasági, vállalkozói kapitalista országból konszolidált, urbánus, ipari, multinacionális kapitalista világhatalom lett. Halálakor az Egyesült

2 Dewey Peirce-hez, az újabkeletű tudományfilozófiákhoz (Bécsi Kör, Kuhn stb.) és a Frankfurti Iskolához hasonlóan, de azokat megelőzve hangsúlyozza a filozófiai közösségen belüli kooperáció jelentőségét. „Az empirikus módszer elfogadása ... lehetővé tesz a filozófiai gondolkodás számára egy olyan konszenzus felé tartó kooperativitást, amely a természettudományok kutatását, jellemzi.” „The adoption of empirical method ... procures for philosophic reflection something of that cooperative tendency toward consensus which marks inquiry in the natural sciences.” Dewey, *The Later Works*, I, 34. Továbbá az igazságot olyan véleménynek tartja, „amelynek az a sorsa, hogy végsősoron valamennyi kutatója megállapodjék benne”. Dewey, *The Later Works*, 12. 345. „[truth is] the opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate”.

Államok a világ leggazdagabb és leghatalmasabb országa volt.”³ E „modern”, az alkotást és a létrehozást előtérbe helyező korszak gondolkodásmódja Dewey szerint a pragmatizmus, melynek filozófiai legitímációját abban a korszakban és annak a korszaknak a sajátjaiban kell keresnünk, amely létrehozta és amelyet kifejez: „ha a modern tendenciáknak igazuk van abban, hogy a művészetet és a *teremtést* helyezik előtérbe, akkor ennek a pozíciónak az implikációit el kell ismerni és végig kell vinni”.⁴ Dewey-nál a modern tendenciák és politikai kifejezőjük, az amerikai alkotmány és demokrácia implikációi, minden egyéb történeti politikai formációhoz viszonyított kiválóságuk nemcsak politikai értelemben aknázható ki, hanem általános filozófia meríthető belőle. Elsősorban *etika*, mivel egy társadalom, melyben az emberek legnagyobb része *jól* érzi magát, etikai értelemben is *jónak tekinthető*, lévén a társadalmi jó közérzet elképzelhetetlen a társadalom legtöbb tagjának „társadalmetikai” értelemben vett *jó* közérzete nélkül, továbbá *metafizika* vagy talán inkább „metafizikai metodológia”, mivel az a társadalom, mely viszonylag, és történelmi perspektívában különösen sikeresen oldja meg ember és természet, ember és ember konfliktusát, „valahol”, „valahogy”, nyilván vizsgálандó és „kutatandó” módon, e viszonyok átfo-gó értelemben vett „metafizikai természetének” megfelelően jár el.⁵ Dewey a demokratikus gondolkodás nagy, újkori, az itt említett értelemben „metafizikus” hőseinek Emersont, Walt Whitmant és Maeterlincket tartja, szerinte ők „talán az egyetlenek, akik ... tudatában voltak annak, hogy a *demokrácia* nem kormányforma, nem is társadalmi hasznosság, hanem az *ember és természettapasztalata metafizikai viszonya*”.⁶ Természet, tapasztalat és metafizika Dewey naturalisztikus demokratizmusának kulcsfogalmai, annak a demokratizmusnak, mely többé nem egy szerinte jobbára elvetendő történeti „fogalomtárral” kívánja magát legitimálni, hanem a modernkori ember természettapasztalatával, mely a természettudományokhoz kapcsolódik, és mely régebbi koroknál közvetlenebbül és erőteljesebben éli meg az ember biológiai

3 West, C., *The American Evasion of Philosophy*, Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1989, 77. „During his long life span, America was transformed from a divided, rural, entrepreneurial capitalist country into a consolidated, urban, industrial, multinational capitalist world power. At his death, the United States was the most wealthy and mighty nation in the world.”

4 Dewey, *The Later Works*, 1. 268. „if modern tendencies are justified in putting art and creation first, then the implications of this position should be avowed and carried through”. (Kiemelés B. J.)

5 A korábban említett Popper a darwinizmust tekinti hasonló értelemben „metafizikának”. Popper, uo.

6 Dewey, „Maeterlinck's Philosophy of Life”, in *The Middle Works*, 6. 123-135. 135. „Emerson, Walt Whitman, and Maeterlinck are ... the only men who have been ... aware that democracy is neither a form of government nor a social expediencey but a metaphysic or the relation of man and his experience to nature.” (Kiemelés B. J.)

és fizikai természetbe való beágyazottságának tényét és e tény emancipatorikus hatásait.

Dewey-nál az amerikaiságra való hivatkozás kétségtelenül nincs állandóan és kifejezetten jelen, és túlzás lenne azt állítani, hogy gondolati kategóriáit és érveit folytonosan és szigorú értelemben egy „demokratiság végső elvből” vagy az amerikai alkotmányból vezetné le, de Sidney Hooknak sincs teljesen igaza, és talán csak a történeti vagy geográfiai távlat hiánya mondatja vele, hogy „az amerikai élet és Dewey gondolkodása közti kapcsolat ... meglehetősen periferiális”⁷. Ugyanakkor Hook is kiemeli, hogy athéni mintára Dewey filozófiájának fő célja egy jó társadalomban a jó élet formáinak és lehetőségeinek keresése: „Dewey számára a filozófia kiemelt funkciója ... az emberi értékek normatív vizsgálata – vagy, egyszerűbben, a jó élet kérdése egy jó társadalomban.”⁸ Hogy persze mi a „jó”, azt nemigen lehet ahistorikusan és társadalmi, nyelvi környezettől függetlenül megállapítani, és nyilván „éppen ez a filozófiai kérdés” – a kérdés, melynek segítségével Dewey naturalisztikus etikájának kritikusai megvetik a lábukat. Mindenesetre az „amerikai jóra” az „inspiratív”⁹ Santayana egy „meghatározását” idézhetjük: „A jó élet elfogadott látomása szerint sok pénzt csinálunk becsületesebb eszközökkel; nagylelkűen elköltjük; barátságosak vagyunk; gyorsan mozgunk; és csizmával a lábunkon halunk meg.”¹⁰ Dewey az ilyen leírások ironikus felhangja – ezekre jobbra nem, vagy akadémikus komolysággal reagál, mint például a Szovjetunióban szerzett élményeiről szóló előadásában – ellenére is úgy véli, és ebben az olyan neopragmatikusok, mint Rorty, majd feltétel nélkül követik,¹¹ hogy e társadalom antiabszolutisztikus, antidualisztikus, kiegyensúlyozó és kiegyenlítő

7 Hook, S., „Introduction”, in Dewey, *The Later Works*, I. viii. „the relation or connection between American life and Dewey’s thought ... is quite peripheral”.

8 Hook, S., id. mű, ix. „The distinctive function of philosophy for Dewey ... is the normative consideration of human values – or, most simply put, the quest for a good life in a good society.”

9 Vö. Dewey, *The Later Works*, 14. 298. „Az hiszem ... [Santayana] filozófiája ... sok olvasónak adta azt, amit én is nyertem tőle, tanítást, bőséges ötletet, belátást hozzá, és azt a fajta ‘inspirációt’, amely képessé tesz az élet feltételeinek könnyebb elviselésére”. „I believe ... [Santayana’s] philosophy ... has given to so many readers that which I myself have derived from it, instruction, wealth of suggestion, added insight, and the kind of ‘inspiration’ that enables one to face the conditions of life more happily.”

10 Santayana, G., *The Genteel Tradition at Bay*, Haskell, Brooklyn, 1977, 14. „The accepted vision of a good life is to make a lot of money by fair means; to spend it generously; to be friendly; to move fast; to die with one’s boots on”.

11 Rorty szívesen idézi Churchill szavait, aki úgy védte meg a demokráciát, „mint a legrosszabb elképzelhető kormányformát, kivéve mindazokat, amelyeket eddig kipróbáltak”. A demokrácia Rorty szerint sem igazolható szigorú logikái vagy filozófiai érvekkel, tehát elvont kritériumokra való utalásokkal, hanem csak azokkal az előnyökkel, amelyekkel valamennyi egyéb politikai formációval szemben rendelke-

gondolkodásmódja a jelenleg *elképzelhető legjobb* társadalmi, etikai és ontológiai, azaz filozófiailag feltárható struktúrákat hordozza, ahol a filozófus feladata éppen ezeknek a struktúráknak a meghatározása, fogalmakba öntése és képviselete. Ernest Gellner megjegyzi, Amerikában éppen azért lehetett sikeres a pragmatizmus, mert az ottani társadalmi környezet nem ismerte „a válságot és a radikális szakadást”, a totalitarizmus különféle formáit, ezért e tanítás nyilvánvalóan nem azoknak szól, akik nem igazán érzik otthon magukat a világban, vagy émelyegnek és szédelegnek benne.¹² Gellner anélkül, hogy itt utalna az alkotmányra, éppen azt a körülményt érzékeli, amelynek feltételrendszeréül az alkotmányt szánták, nevezetesen, hogy ebben az országban az emberek, az „Utódok” mélyreható válságok, radikális szakítások nélkül érzék magukat otthon. E filozófiára talán éppen ezért a „törésnélküliek”, a fiatalok a legfogékonyabbak, azok, akiknek „lelke”, mint Santayana mondja, „kíváncsi és éhes, a létet *a priori* a jó formája szerint látja; életösztöne hordozza a hitet, hogy a legtöbb dolog értékessé válhat, érdekes lesz megnézni vagy megtenni”.¹³ Hiszen annak a világnak az *a priori* szerkezete, melyben él, már történetileg és politikailag a *jó* oldalon és a *jó* oldalán áll.

Ez a közvetlen „tapasztalatra” alapozott társadalmi „értékelmélet”, mely egyébként Dewey demokrácia- és nevelésmélete mögött is meghúzódik, egyszerre „bel- és külpolitika”. Az amerikai alkotmányban és politikai rendszerben rejlő potenciális „moralitást” – tekintve, hogy

zik. Éppen ezért a demokrácia igazolása „körbenforgó”, hiszen igazolásának kifejezésit és érveit magának a demokráciának a szótárából és nyelvéből veszi. Ám a végső igazolás nem is logikai és elméleti, hanem gyakorlati és komparatív, nevezetesen kimerül abban a javaslatban, hogy egyszerűen hasonlítsuk össze a demokráciával együttjáró lehetőségeket és életkörülményeket a totalitáriánus vagy primitív társadalmakéval. Senki, aki megtapasztalta a demokráci életkörülményeit, nem fog semmiféle diktatúrába vagy primitív társadalomba visszavágyani. Vö. Rorty, *Objectivism, Relativism, and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 29. „Winston Churchill ... [defenses democracy] as the worst form of government imaginable, except for all the others which have been tried so far. Such justification is not by reference to a criterion, but by reference to various detailed practical advantages. It is circular only in that the terms of praise used to describe liberal societies will be drawn from the vocabulary of the liberal societies themselves.”

- 12 Gellner, E., „Pragmatism and the Importance of Being Earnest”, in *Pragmatism, Its Sources and Prospects*, Mulnavy, Robert J. and Zeltner, Philip M. (szerk.) Columbia, South Carolina, 1981, 43-65, id. Diggins, J. P., *The Promise of Pragmatism*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, 205. és Gellner, M., „The Last Pragmatist, or the Behaviorist Platonist”, in *Spectacles and Predicaments, Essays in Social Theory*, New York, 1979, id. Diggins, *id. mű.* 235. „The mistake of pragmatism ... is to feel too much at home in the world It knows neither nausea nor vertigo.”
- 13 Santayana, G., *Character and Opinion in the United States*, New York, Norton, 1967, 182. „the young soul, being curious and hungry, views existence *a priori* under the form of the good; its instinct to live implies a faith that most things it can become or see or do will be worth while”.

„Amerika egyetlen még nyitott határa a moralitás”¹⁴ – folyamatosan kutatni kell, keresve az új, demokratikus, felvilágosult, tudományos életformával felmerülő problémákra adható válaszokat. Az e kérdésekre adott társadalmi válaszok formálják a társadalmat és a benne élő embert, és Sidney Hook szerint „mindig azt kell kérdeznünk, és a társadalmat e kérdésre adott válasz alapján kell megítélnünk, hogy: Milyen fajta személyiséget hoz e társadalom létre?”¹⁵ Dewey éppen ennek tudatában tartja filozófiai figyelmének középpontjában a nevelés kérdését, hiszen az amerikai felnövekvő nemzedéket éppúgy meg kell tanítani a demokratikus gondolkodásmódra, mint ahogy a társadalom valamennyi tagjában ébren kell tartani a demokrácia iránti elkötelezettséget.

Dewey-nál, talán nevelési elkötelezettsége okán, soha nem találjuk meg azt a kritikai látószöveget, azt az ironikus hangnemet, amelyet például Santayánál, aki ugyan egyetértett Dewey-val abban, hogy a demokrácia a legjobb elképzelhető politikai formáció, de azzal már kevésbé, hogy magából a demokrácia elvéből vagy az amerikai alkotmányból valamiféle filozófia vagy életforma levezethető lenne, és hogy az amerikai politikai berendezkedés a létezők legjobbika lenne. Santayana úgy véli, hogy a demokrácia csak peremfeltételeket nyújthat az emberi önmegvalósításhoz, amelyet viszont fenyegethet a modern demokrácia politikai rendszeréhez elválaszthatatlanul kapcsolódó, anyagi jólétét és zavartalan „működését” biztosító üzleti világ gépiessége és agresszív légköre, amely hidraként próbálja hatalmába keríteni a magánéletet és a magánjellegű nyelvhasználatot is.

Meglepő módon sem Dewey-nál sem Santayánál nem merül fel a modern demokráciával látszólag szükségszerűen együttjáró kapitalista gazdaság nyílt vagy burkolt kizsákmányoláson alapuló működésének kritikája, annak az illúzióknak a leleplezése, hogy a demokrácia egyenlően szolgálja minden polgár érdekét, vagyis azok a témák, amelyek a Frankfurti Iskola gondolkodóit leginkább foglalkoztatták: a későn jövők és a pénznélküliek, a médiákból vagy a magasabb iskolázásból kiszorultak, a monopóliumokon és a nagy „maffiákon” kívülrekedtek gazdasági alávetettsége, kulturális, nyelvi, életmódbeli és végsősoron politikai kiszolgáltatottsága. Dewey-nál nincs semmiféle nyoma annak, hogy figyelembe venné Schumpeter és Keynes elméleteit, akik a mono-

14 Sidney Hook, Dewey tanítványa és barátja szerint Dewey halála előtt azon hitének adott hangot, hogy a pionírok Amerikájában az egyetlen még nyitott határ, az egyetlen még meghódítandó terület az etikáé, ahol „valamennyi társadalmi problémát morális problémának is kell tekinteni”. Hook, *id. mű.* xx. „Before he [Dewey] died he expressed the belief that the only open frontier left in America was the moral frontier – one in which all social problems must be considered as moral problems too.”

15 Hook, S., „Introduction”, in Dewey, *Later Works*, I. xxi. „We must always ask, and judge a society by its answer, the question, What kind of person is being created?”

polizálódó és „protekcionalizálódó” kapitalista gazdaságon alapuló politikai demokrácia életképességét kérdőjelezi meg.¹⁶ Nem szentel figyelmet a kapitalizmus alapvető funkcionális sajátosságainak, melyek a modern demokrácia gazdasági feltételeit biztosítják (mint a rabszolgaság intézménye a görög demokráciáé), és amelyeket a mindenkori kapitalizmussal kapcsolatban az ismert gazdaságtörténész Fernand Braudel a következőképpen jellemezett: „Szükséges-e hangsúlyoznunk, hogy a kapitalisták, az iszlámban ugyanúgy, mint a kereszténységben, az uralkodó barátjai, az állam szövetségesei vagy kizsákmányolói? Nagyon korán, mindig is, túllépnek a ‘nemzeti’ határokon, idegen vidékek kereskedőivel egyezkednek. Ezer eszközük van a játék saját érdekükben való meghamisítására, a hitelek kezelésével, a jó pénznek a rosszal szembeni termékeny kijátszásával. A jó ezüst- és aranypénzek a nagy tranzakciókba és a Tőke felé áramlanak, a rossz rézpénzek a fizetésekbe, a mindennapi kiadásokba, tehát a Munka felé. Ővék az információ, az intelligencia és a kultúra fensőbbisége. És meg is szerzik mindazt, amit érdemes: a földet, az ingatlanokat, a járadékkötvényeket.”¹⁷ Semmi jel nem mutat arra, hogy a kapitalizmus a modern demokráciákban másként működne, és ily módon pusztá működési elveinek túlbujánzása felforgató potenciáljával ne fenyegetné folytonosan az amerikai politikai alkotmány keljfeljancsiját. A modern demokráciák gazdasági, azaz kapitalista vetületének elhanyagolása a pragmatikus társadalomfilozófia egyik legnagyobb hiánya, melynek következtében könnyen magukra vonják a naivitás vádját, elfelejtkezvén Immanuel Wallerstein híres kijelentéséről, mely szerint „a kapitalizmus a világban való egyenlőtlenség teremtménye”.¹⁸

Ugyanakkor figyelembe kell vennünk, hogy Dewey és Santayana,

- 16 Vö. Schumpeter, J. A., *Capitalism, Socialism and Democracy*, London, Allen & Unwin, 1976, 232-302, továbbá E. Schneider, *Joseph A. Schumpeter*, Tübingen, Mohr, 1970, 53-58. Schumpeter amerikai „áttörése” Dewey utolsó korszakára esik (1930-ban került a Harvard egyetemre tanítani), és ezzel magyarázható, hogy a demokrácia filozófusa nem vett tudomást a demokrácia nála majd harminc évvel fiatalabb közgazdászáról. Schumpeter ugyanakkor már jóval korábban, 1913/14-ben vendégprofesszor volt Dewey egyetemén, a New York-i Columbia Egyetemen, ahol ekkor a 31 éves morvaországi származású osztrák közgazdászt díszdoktori címmel tüntették ki.
- 17 Braudel, F., *Le dynamique du capitalisme*, Paris, Flammarion, 1985, 60-61. „Que ces capitalistes, en Islam comme en Chrétienté, soient les amis du prince, des alliés ou des exploités de l’État, est-il besoin de le dire? Très tôt, depuis toujours, ils dépassent les limites ‘nationales’, s’entendent avec les marchands des places étrangères. Ils ont mille moyens de fausser le jeu en leur faveur, par le maniement du crédit, par le jeu fructueux des bonnes contre les mauvaises monnaies, les bonnes monnaies d’argent et d’or allant vers les grosses transactions, vers le Capital, les mauvaises, de cuivre, vers les petits salaires et paiements quotidiens, donc vers le Travail. Ils ont la supériorité de l’information, de l’intelligence, de la culture. Et ils saisissent autour d’eux ce qui est bon à prendre – la terre, les immeubles, les rentes.”
- 18 Idézi Braudel, *id. mű.*, 97. „le capitalisme est une création de l’inégalité du monde”.

ha más módon és más hangsúlyokkal is, mindketten az amerikai középosztály gondolkodói, egy olyan országban, ahol nem a szegények és a gazdagok, hanem a többé-kevésbé kiegyensúlyozott anyagi biztonságban élő középrétegek adják az ország lakosságának legjelentősebb részét. E középrétegek maguk különböző szinteken és viszonylatokban egyszerre kizsákmányolók és kizsákmányoltak, az amerikai „álmom” hordozói: nincs elvi akadálya, hogy maguk is egyre följebb kerüljenek, egyre inkább „kizsákmányolók” és egyre kevésbé „kizsákmányoltak” legyenek. Ez a remény sokkal inkább a *tényleges* amerikai demokrácia fenntartója és mozgatója, mint a Dewey által sürgetett demokratikus gondolkodásmód és etika.

Santayana a Dewey-korabeli amerikai középosztály közepszerű életét, ahol a középen levő maga egyszerre elnyomó és elnyomott, önmaga ura és szolgája, a következő módon jellemzi: „Iparkodó, szívélyes és sportos életben való részvételre kaptunk meghívást, melyet magunk alakítunk ki és haszonélvezői is mi magunk vagyunk. Az ilyen élet szélein és szüneteiben bőségesen van hely mindenki számára a maga által választott intellektuális ízlések művelésére; az emberek csoportokat alkothatnak az ilyen tevékenységek közös végzésére; klubok, egyházak és iskolák ezrei fognak rendelkezésre állni ... Miért legyünk elégedetlenek? ... Nem elég, hogy minden fiatal professzor számára, aki szereti kutatási tárgyát, nyitva áll a terep, hogy reményekkel telve és extázisban kutassa, amíg nem válik fakóvá, amíg felszíne kis fanyar ellentmondásoktól és perverz problémáktól nem repedezik és töredezik? És ha nem megyünk ilyen messze, nem elég, hogy ugyanazok a tanulmányok az üzlet kellemes utóirataiként szolgálhatnak, bölcs, gazdag és idősödő emberek konzseniális hobbijaként vagy hálósípkájaként? Nem kell a rajongó humanistának mindazonáltal (és nem a pusztaságba) így kiáltania: Legyünk kiegyensúlyozottak, legyünk műveltek, legyünk emelkedettek; ellenőrizzük magunkat, mintha vadak lennénk; fegyelmezzük magunkat, mintha lennének szenvedélyeink; tanuljuk meg minden híres személy nevét és adatait; utazzunk és nézzük meg mindazokat a helyeket, amelyeket a bédekker ajánl; alapítsunk még több múzeumot otthon, és néha távolról jött vendégeinknek megmutatván látogassuk meg azokat; építsünk még több hatalmas könyvtárat, melyekben minden ismert könyv, jó, rossz és közömbös megtalálható, és esetenként írjunk néme-lyikükről kritikát, hogy a közönség legalább hallomásból megtudja, melyik melyik.”¹⁹ Santayana egy közepső és felső társadalmi réteg késői

19 Santayana, G., *The Genteel Tradition at Bay*, Brooklyn, 1977, 14-15. „We are invited to share an industrious, cordial, sporting existence, self-imposed and self-rewarding. There is plenty of room, in the margin and in the pauses of such a life, for the intellectual tastes which anyone may choose to cultivate; people may associate in doing so; there will be clubs, churches, and colleges by the thousand ... Why should anyone be dissatisfied? ... Is it not enough that the field lies open for any young professor in love with his subject to pursue it hopefully and ecstatically, until perhaps it

„kultúrpresszímista” kritikáját adja, amelyet kiegészít nem éppen derűlátó megjegyzésével, hogy a „civilizáció talán egyik hosszú téli korszaka felé közeledik, amely időről időre eluralkodik rajta”.²⁰ Santayana az amerikai demokrácia alapvető belső ellentmondását nem annyira a minden tőke legalapvetőbb működési módjaként megjelenő elidegenítő gazdasági kizsákmányolásban látja, hanem az amerikai összkontinentenyi társadalom felületes kultúrájában, amit már Tocqueville is észrevett, és az amerikaiak gyakorlati érdeklődésével és élethelyzetével magyarázott. Az persze kérdés, hogy a nagy néptömegek kultúrájának modernkori felszínessége új jelenség-e, habár egyik okát kétségtelenül a kulturális értékek azon újkori demitologizálásában kereshetjük, melyet Max Weber *Entzauberung*-nak nevez. Ezt a felületességet egy fél generációval Santayana után Horkheimer már mint „józanságot” vizsgálja, megállapítván, hogy a „személy, amely hobbijának adja át magát, még csak elhithetni sem akarja, hogy annak valami felsőbb igazsághoz lenne köze”.²¹ Santayana, miközben leíró kritikájában messze túljut Dewey-n, és emigráns szemüvegén át nézve azt érzékletesen festi meg az iparkodó, gyorsan, folyamatosan mozgó és sportos amerikai középsztrálya elszomorító *mediokritását*,²² nem jut el a mélyebb, részben a

begins to grow stale, the face of it all cracked and wrinkled with little acrid controversies and perverse problems? And when not pressed so far, is it not enough that the same studies should supply a pleasant postscript to business, a congenial hobby or night-cap for ripe rich elderly people? May not the ardent humanist still cry (and not in the wilderness), Let us be well-balanced, let us be cultivated, let us be high-minded; let us control ourselves, as we were wild; let us chasten ourselves, as if we had passions; let us learn the names and dates of all famous persons; let us travel and see all the pictures that are starred in Baedeker; let us establish till more complete museums at home, and sometimes visit them in order to show them to strangers; let us build still more immense libraries, containing all known books, good, bad, and indifferent, and let us occasionally write reviews of some of them, so that the public, at least by hearsay, may learn which are which.”

- 20 Santayana, G., *Character and Opinion in the United States*, New York, Norton, 1967. „Preface”, o. n. „Civilisation is perhaps approaching one of those long winters that overtake it from time to time.”
- 21 Horkheimer, M., „Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft”, *Gesammelte Schriften*, 6, Frankfurt, S. Fischer, 1991. 57. „Die Person, die sich einem Hobby hingibt, will nicht einmal mehr glauben machen, daß es irgendeine Beziehung zur höchsten Wahrheit hat.”
- 22 Tocqueville megállapítja, hogy Amerikában az értelmi színvonalat egy általános középszerűség (*mitoyenneté*) jellemzi, melynek kialakulását arra a kényszerre vezeti vissza, hogy a fiataloknak korán helyt kellett állniuk a létért és az elemekkel való küzdelemben. Szerinte kevés ország van a világon, ahol arányaiban kevesebb tudatlan és kevesebb tudós lenne. A középszerűséget – ellentétben a későbbi Dewey-val – az egyenlőséggel és a demokráciával is kapcsolatba hozza a következőképpen: „Amerikában kevés gazdag van; majdnem minden amerikainak foglalkozást kell választania. Márpedig minden foglalkozás tanulóéveket föltételez. Az amerikaiak ennélfogva életüknek csak első éveit áldozhatják az értelem általános nevelésére, tizenöt éves korukban megkezdik karrierjüket, így nevelésük gyakran ott fejeződik

gazdaságba és a pszichológiába vezető elemzésekig és ezáltal megoldási javaslatokig sem.

Nem szabad ugyanakkor elfelejtenünk, hogy Santayana erős ironiája hosszú távon és végkifejletében tekint egy olyan új civilizációt, amelynek a legtöbb ember, a bevándorló, fiatal nemzedékek az elején állnak, emberek, akiknek *valahogy* maguknak kellett és kell életformát és megélhetést teremteni, saját kultúrájukat valamilyen szinten „kitalálni” és „felépíteni”. Az ilyen emberek beilleszkedését segíti a pusztán formális követelményekkel fellépő alkotmány, és az amerikai politikai gondolkodást magukévá tevők filozófiája lesz a pragmatizmus. Santayana „európai ihletettségű” kritikája azt a megcáfolhatatlan igazságot sugallja, hogy „hosszú távon mindannyian halottak vagyunk”. A pragmatikusok azonban erre azt válaszolják, hogy tényleges életünk rövid- és középtávú tervek és cselekvések sorozata, ahol mindig valamiféle „vadonban” kell „utat törnünk”, és ehhez az amerikai mechanikus üzleti világ gépezete és gépei igen sok ember egyéni életútja során nyújtanak segítséget, miközben ugyan bizonyos játékszabályok, használati utasítások elfogadását kívánják, amelyeket a kritikus értelmiséginek folyamatosan vizsgálnia és kritizálnia kell, de mégis olyan viszonyokat teremt, amelyekkel kapcsolatban Santayana is elismeri, hogy a „Nagy Üzlet szeretetre méltó szörny, sokkal kedvesebb és ártatlanabb, mint bármi, amit Machiavelli elképzelni tudott, és nem kevésbé bőkezű a kísérletek, a feltalálás és a finomságok támogatásában, mint ahogy azt Bacon kívánhatta”.²³ Santayana – aki európai bevándorlók gyermekeként soha nem vált amerikaivá, csak Amerika olyan „családi barátjává”,²⁴ aki életének utolsó szakaszában Olaszországban telepedett le – a „késő-európai” kultúra felől kritizálja az új, sportos, egyszerre individuális és csapatszellemű Amerikát, melyet még mindig a honfoglalók és úttörők „fölhúzott lendkereke” mozgat, és amely lendületnek köszönhetően százmilliók találtak politikai és gazdasági értelemben kiegyensúlyozott életlehetőséget egy olyan korban, amikor más kontinenseken, beleértve Európát is, százmilliók pusztultak és pusztulnak el háborúkban, táborokban, halálgyárakban, éhínségekben, vagy Zinovjev „sugárzó jövőjének”²⁵ „sugárzó jelenné” vált valóságában.

be, ahol a miénk kezdődik. ... Amerikában közepes színvonalú tudásszint alakult ki.” Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1986, 101-102.

23 Santayana, G., *The Genteel Tradition at Bay*, Brooklyn, 1977, 15-16. „Big Business is an amiable monster, far kinder and more innocent than anything Machiavelli could have anticipated, and no less lavish in its patronage of experiment, invention, and finery than Bacon could have desired.”

24 Santayana, G., *Character and Opinion in the United States*, New York, Norton, 1967, „Preface”, o. n. „America ... I try to understand it, as a family friend.”

25 Zinovjev *L'avenir radieux* [sugárzó jövő] című könyvére utalok itt, amely jóval a csernobili események előtt jelent meg.

Santayana Dewey-hoz hasonlít annyiban, hogy érzékeli, Amerikáról nem lehet a fehér-fekete, igen-nem dualisztikus kategóriái szerint gondolkodni, a hatalmas ország és gazdaság a legkülönbélebb ízlésű és törekvésű embereknek ad olyan szabad életlehetőséget, amilyent sehol máshol a világon nem tudnának elérni, és ugyanígy, a legkülönbélebb ízlésű és törekvésű kutatóknak vagy leíróknak kínál akár teljesen ellentétes előjelű elemzésekhez is anyagot, sokrétűségével és gazdagságával biztosítván, hogy mindenki megtalálhassa előítéleteinek igazolását. Amerika nem hozható egyetlen „tartalmi” értelemben kidolgozott társadalom-, politika- vagy gazdaságelmélet közös nevezőjére sem, egyetlen gazdasági, pénzügyi vagy politikai elmélet sem képes *maradéktalanul* leírni.²⁶ Ezért értelmetlennek tűnik az a próbálkozás, amely egyetlen elmélet vagy egyetlen paradigma segítségével próbálja elmagyarázni az amerikai társadalmi valóságot. Az összetettség mai illusztrációjaként említjük Amerika legnagyobb tagállamát, Kaliforniát, amely 32 millió lakosával 1997-ben túllépte az évi ezer milliárd dollár bruttó nemzeti összterméket, a világ gazdaságának valamennyi új ágazatában vezető és irányadó szereppel rendelkezik, s ha elszakadna Amerikától, a világ hét leggazdagabb országának klubjában felváltaná Kanadát. A világ fiatal technikai értelmiségének java ide gyűlt az utóbbi évtizedekben, olyan vezető és számos tudományban irányadó egyetemek találhatók itt, mint a Stanford és Berkeley. Ugyanakkor, mintegy ezzel ellentétben, a *Golden State* a negyvenkettedik helyen áll Amerika ötven állama közt az egy iskolásgyermekre fordított pénzösszegek tekintetében, és a legnagyobb számítógépgyártó államban a diákok komputerellátottsága a negyvenkilencedik helyen áll az Egyesült Államok ötven tagállama közt.²⁷ Hogyan írható le Kalifornia egyetlen elmélettel? Mint a világ egyik leggazdagabb, legkulturáltabb állama? Vagy mint legzöldebb, legex- és legeocentrikusabb állama? Vagy mint a legszabadabb és leghumánusabb? Nyilvánvalóan bármely „leg” kizárólagos kiemelése torzítana a leírásban. Talán csak az igaz egyértelműen Kaliforniáról, hogy jelenleg az egyik legvitálisabb ország, aminek okait a *Monde* újságírója szerint „valószínűleg a történelemben kell keresni. ... 1849 körül érkezve a Sziklás hegység túloldaláról, egy hosszú kelet-nyugati vándorlás után, az úttörők az utazás végéhez értek: háttal a tengernek, helyben kellett szerencsájüket megcsinálni. ... A 'Határ' című hősköltemény örökösöként Kalifornia továbbra is a lehetőségek földje, az 'amerikai álom' legautentikusabb kifejeződése”,²⁸ és mint ilyen, az egyetlen mondattal

26 Ezt nem ismerte föl Horkheimer Amerika-értelmezéseiben és Marcuse *Egydimenziós ember*-ében, és ebből következnek fatális tévedéseik.

27 Vö. Zecchini, L., „La Californie est de retour”, *Le Monde*, 1996. április 15. 11.

28 Zecchini, uo. „C'est probablement dans l'histoire qu'il faut rechercher les racines de l'extraordinaire vitalité californienne. Lorsqu'ils arrivaient de l'autre côté des Ro-

vagy egyetlen dualisztikus logikájú elmélettel (jó/rossz, igaz/hamis) leírhatatlan Amerika paradigmája. Ha egy gondolkodásmódot kizárólag gyakorlati, pragmatikus és *társadalmi* sikerességén mérnénk le, és igazságkritériumának „gyakorlati beválását” tekintenénk, akkor a pragmatizmus mint e gondolkodásmód filozófiai megjelenése, kétségtelenül az *igazszerű* filozófiák közé lenne sorolható, és Kalifornia mai sorsát az alkotmányozó gyűlés vagy maga Dewey és számos kortársa utópiájának részleges megvalósulásának kellene tekintenünk.

Dewey ugyanis Santayanával szemben sejtette, hogy a történeti perspektívákat figyelembe véve még nem vagyunk annyira későn a civilizációban, mint spanyol származású kollégája sugallta, sőt egyáltalán nem vagyunk későn, legalábbis a kétszázéves Amerikában nem. Amerika Dewey számára a kezdet, amelynek demokráciáját akár így is jellemezhetjük volna: „Ez az az ország, ahol a világ proletárjai Lenin nélkül is egyesültek.” Dewey az önkéntes egyesülés igazolásaképpen a fáradt „európai” kritika helyett azt hangoztatja, hogy a gondolkodók legfőbb feladata az eddigi történelem legjelentősebb vívmánya, az amerikai alkotmány és demokrácia értelmezése és megszilárdítása (ami nem jelenti azt, hogy Dewey ne foglalkozott volna a művészetekkel, sőt maga is ne írt volna költeményeket). Nem szabad elfelejtenünk, hogy Dewey fő műveit a huszadik század két világháború által szaggatott első felében írta, és látva a „barbárság” terjedését, egyedül a demokrácia megerősítésében bízhatott. Tekintettel a század háborúira és totalitarizmusaira, hasznosnak látszik Dewey gondolkodási attitűdjét és ezen belül demokráciafogalmát közelebbről megvizsgálni, nemcsak azért, mert Rorty jelenlegi javaslatai nem kis részben Dewey-től származnak, hanem azért is, mert kétségtelenül az európai kontinensnek is szüksége van olyan gondolkodásmódra, amely az elzárkózást erősítő és ezáltal konfliktusokat generáló tendenciákkal szemben a demokratikus, toleráns egymás mellett élést hangsúlyozza, és amely egy európai föderáció irányába mutathat. Dewey önjelölt misszionáriusi javaslatai éppen „pacifikáló” potenciáljuk és az amerikai demokrácia kétségtelen gazdasági és politikai sikeressége, társadalmi eredményessége miatt nem utasíthatók el az európai „kulturális szupremáciára” való hivatkozással, még az olyan kritikák ellenére sem, mint Santayana amerikai „demokrácia-fenomenológiája”. Dewey gondolkodásmódjában kétségtelenül az amerikai demokrácia és alkotmány filozófiai megjelenését és kidolgozását fedezhetjük föl.

cheuses, vers 1849, au terme d'une longue transhumance d'est en ouest, les pionniers étaient au bout du voyage, dos à la mer, ils devaient faire fortune sur place ... Héritière de l'épopée de la «Frontière», la Californie reste une terre d'opportunités, l'expression la plus authentique du «rêve américain».”

Dewey és a demokrácia

Dewey saját demokráciafogalmát elvileg a világ minden országára alkalmazhatónak és ezért exportálhatónak véli, függetlenül annak politikai történetétől, szerkezetétől és működésmódjától. Ezzel azt sugallja, hogy a formális, de minden tartalmiságtól tartózkodó amerikai konstitúció az egész világon alkalmazható. Az amerikai demokráciafogalom sikeressége érdekében annak megfelelő filozófiát és gondolkodásmódot kíván kialakítani, mégpedig úgy, hogy a demokrácia nem mint következmény, hanem mint feltétel szerepel a gondolkodásban. E kísérlete azt demonstrálja, hogy komolyan vette a tizenkilencedik századi historizmus azon felismerését, mely szerint a társadalmi viszonyok döntő módon meghatározzák a gondolkodásmódot és végsősoron a filozófiát, tehát ily módon az „igazság” fogalmát is. De míg Marx ebből azt a következtetést vonta le, hogy először a társadalmi viszonyokat kell megváltoztatni, azaz egy „jó” társadalmat kell létrehozni, amelyből majd eredni fog az igazságosság világa és az „igaz” filozófia, addig Dewey Emersonhoz hasonlóan meg volt győződve arról, hogy az alkotmányos Amerika már a „jó” oldalon áll, nincs szükség alapvető társadalmi változásokra, pusztán a meglévő demokratikus kereteket és formákat kell megfelelően megérteni és tartalommal megtölteni.²⁹ A társadalmi viszonyok elsődlegességéből, valamint abból a hitből, hogy az amerikai alkotmányos demokráciával az emberiség „formális” politikai küzdelme véget ért és Amerika képviselőiben az emberiség a „jó” oldalra került, következik, hogy Dewey, és később Rorty a történelem és a filozófiatörténet, a „múlt” és a „hagyomány” kutatását többé nem mint egy „felettes instancia” kutatását fogja föl, melynek segítségével megtudnánk, hogy milyen társadalmi hagyományok és milyen gondolkodásmódok alapján kell igazodnunk, minek alapján kell és lehet saját gondolkodásmódunkat, viselkedésünket, intézményeinket és hatalmunkat legitimálnunk, hanem mint olyan kutatást, melynek során a múltat és a filozófiatörténetet annak a demokráciának a gondolkodásmódja felől

²⁹ Amikor Stanley Cavell Dewey gondolkodásmódjáról beszél, akkor ezt a történeti-társadalmi körülményt nem veszi figyelembe. Vö. Cavell, S., *The Claim of Reason*, Oxford, Clarendon Press, New York, Oxford University Press, 1979, 472. „Emerson ismerte magában azt a megosztást, amit materializmusnak és idealizmusnak nevezett (a »transzcendentalizmusban«); ez éppen az a felosztás, mondjuk a »valós« és az »ideális« közt, amelyet egy olyan filozófus, mint John Dewey, meg akart szüntetni, a maga pre-marxista és pre-freudista eszközkészletével.” „Emerson knew in himself a division between what he called Materialism and Idealism (in „Transcendentalism”); it is just such division, say between the „real” and the „ideal”, that a philosopher like John Dewey meant to put a stop to, with his kit of pre-Marxian and pre-Freudian tools.” Cavell fogalmazása pontosabb és megfelelőbb lett volna, ha „nem-marxista” eszközökről beszél, tekintve, hogy Dewey nem Marx előtti, hanem poszt-hegelianus, Marxsal párhuzamos gondolkodó.

kell értékelni, melynek kialakítása a múltnak és a múlt filozófiájának, tehát a történelemnek és a „filozófiatörténetnek” is köszönhető – és ezért hangsúlyozza számtalanszor Rorty, hogy ha a régi filozófiák vagy bármelyik korábbi irányzat, vagy akár a régi gondolkodásmódok és szokások akadályoznak a működő demokrácia további javításában, akkor a történelem, a hagyomány, a filozófiatörténet e szegmenseit ki kell hajítani gondolkodásunkból, cselekedeteink és intézményeink legitimációjából. Arra persze Dewey és Rorty is vigyáznak, hogy ne mondják meg pontosan, a filozófiatörténet mely részét is kellene eltakarítani az útból, hiszen holisztikus szemléletükben mindketten sejtik, hogy valójában „az egész” korábbi „gondolkodás- és mentalitástörténeti” fejlődés vezetett a mai nyugati alkotmányos demokráciák kialakulásához.

A „mai” demokrácia alatt azonban mást kell értenünk „ma”, és mást Dewey korában. Ugyanis ha elolvassuk a korleírásokat, látható, hogy Dewey demokratikus gondolkodása inkább prófétikus, semmint „leíró” volt, inkább arról írt, hogy az alkotmány elvei alapján milyenek kellene lennie Amerikának, semmint arról, milyen volt ténylegesen. Az elvek a jó oldalon voltak, de a gyakorlaton igencsak volt mit javítani egy olyan országban, ahol a gazdasági társulások egyre nagyobb gazdasági és ennél fogva politikai és kulturális dominanciára tettek szert. Kuklick az amerikai egyetemi gondolkodás fejlődését bemutató könyvében a következőképpen írja le a múlt század végének Dewey által ismert Chicagóját: „Dewey 1894 nyarán [harmincöt éves] érkezett Chicagóba, a nagy Pullman-sztrájk idején. Chicagóban minden megtalálható volt, ami egy városra jellemző, és Dewey ottani évei alakították ki elkötelezettségét, ahogy a társadalmi kérdés teljes súlyát megtapasztalta. Az évtized kétezer ember pusztulását okozó tífuszjárvánnyal kezdődött. Amikor három év múlva beütött a kilencvenes évek depressziója, 1893-94 telén a dolgozó lakosság egyharmada munkanélküli volt. A chicagóiak az utcán éheztek és a középületekben találtak menedéket. Még a kilencvenes évek második felének gazdasági fellendülése sem szüntette meg az egészségügyi ellátás hiányosságait, a lakások túltelítettségét, a kiszákmányoló gyermekmunkát, az egészségtelen üzemeket, a silány, bizonytalan, rosszul fizetett munkákat. Az osztálykonfliktus és az ipari erőszak növekedett Chicagóban. ... A közép- és kelet-európai bevándorlók, valamint amerikaiak betelepődése által harcias munkások és radikális ideológiák kerültek a városba. Chicagónak ennek következtében kijutott a forradalmi szocialista és az anarchikus politikából.”³⁰ Nines

30 Kuklick, B., *Churchmen and Philosophers. From Jonathan Edwards to John Dewey*, Yale University Press, New Haven, 1985, 241-242. „Dewey arrived in Chicago in the summer of 1894, during the great Pullman strike. Chicago epitomized urban problems, and Dewey’s years there informed his commitment as he experienced the social question in all its menace. A typhoid epidemic in which two thousand people died had

okunk, hogy ne higgyünk ennek az adatokkal támogatott leírásnak. De hogy ez nem a teljes leírás, és hogy Chicagónak volt egy kedvezőbb arca és jobb híre is, az abból látszik, hogy a város gazdasági fellendülése és iparosítása vonzotta a betelepülőket. Chicago lakossága 1880 és 1890 közt fél millióról több mint egy millióra nőtt, 1900-re pedig elérte az 1,7 milliót.³¹ E fejlődés dinamikájának érzékeléséhez a mai magyarországi perspektívából nézve azt kellene elképzelnünk, hogy Budapest lakossága 1990 és 2000 közt kétféle millióról négy millióra és 2010-ig 6,8 millióra növekedne.

Dewey ebbe az ellentmondásokkal teli, a szó legszorosabb értelmében robbanásszerűen fejlődő városba való megérkezése után így ír feleségének, aki három gyermekükkel hosszabb vakációt tölt Európában: Chicagóban „minden elgondolható megtörténik veled; a város tele van problémákkal, amelyek szinte nyújtják feléd kezüket, hogy segíts rajtuk – vagy taszítsd őket a tóba. Nem gondoltam volna, hogy a dolgok ennyivel tüneményesebbek és tárgyiasabbak lehetnek, mint amilyenek egy vidéki faluban látszanak, egyszerűen beléd döfődnek, ahelyett hogy hagynák, hogy gondolkodj rajtuk. Az első hatás eléggé bénító, az utóhatás viszont élénkítő – legalábbis szubjektíve, és lehet, hogy a káosz csak erre való, és nem arra, hogy ténylegesen foglalkozunk vele. De végül is nem tudsz megszabadulni az érzéstől, hogy létezik ‘módszer’, és ha ezt meg tudnád ragadni, akkor a dolgokat félelmetesen ki lehetne igazítani”, ez a város „anyagot szolgáltat egy új teremtés számára”.³² Dewey a létrehozandó világ, a teremtés lehetősége és a kaotikus lehetőségek lát-

opened the decade. When the depression of the nineties struck three year later, the winter of 1893-94 found one-third of the working population unemployed. Chicagoans starved and slept in the streets and public buildings. Even the economic recovery of the late nineties left the city with poor sanitation, overcrowded housing, exploited child labor, sweatshops, and degrading, hazardous, and low-paid employment. Class conflict and industrial violence thrive in Chicago. ... and Eastern European immigrants, as well as native-born Americans, brought to the city labor militance and radical ideology. Chicago thus had its share of revolutionary socialist and anarchist politics.” Chicago korabeli állapotához vö. még pl. Smith, C., *Urban Disorder and the Shape of Relief, The Great Chicago Fire, the Haymarket Riot, and the Model Town of Pullmann*, Chicago, University of Chicago Press, 1995. valamint Wills, G., „The American Adam”, *The New York Review of Books*, 1997. március 6. 30-33.

31 Vö. Westbrook, R. B., *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, 83.

32 Dewey levelei feleségének, Alice Dewey-nak, 1894-ben, vö. Westbrook, R. B., *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, 84. „In Chicago ... every conceivable thing solicits you; the town seems filled with problems holding out their hands and asking somebody to please solve them – or else dump them in the lake. I had no conception that things could be so much more phenomenal and objective than they are in a country village, and simply stick themselves at you, instead of leaving you to think about them. The first effect is pretty paralyzing, the after effect is stimulating – at least, subjectively so, and maybe that is all chaos is in the world for, and not to be really dealt with. But after all you can't

tán a demokrácia prófétájaként lép föl, aki úgy véli, hogy a demokrácia biztosításával és az új emberi erőforrásokkal új világ és új személyiség lesz kialakítható, amiben a kritikai értelmiségnek és a tudósnak különlegesen fontos szerepe lesz, és ahol ez a kritikai értelmiség maga lesz a demokrácia legfőbb biztosítója. Cornel West éppen ezért Dewey-t „a demokrácia emersoni evangelistájának” tartja, „aki az emberi individualitás és személyiség teljesebb fejlődése követelményének a kritikai értelem fejlődését tartja”.³³ A Dewey által sürgetett új értelmiség már nem valamelyik metafizikai iskolához tartozik, nem az abszolút szellem szolgája, hanem a természet (és a történelem) partnere, aki demokratikus gondolkodásmódjával, a természettel és az emberekkel együttműködve jobb jövőt akar létrehozni. Mikor a hegeli idealizmustól a naturalizmus felé való elmozdulásáról ír Jamesnek, a következőképpen fogalmaz: „Úgy vélem, hogy inkább Jenki vagyok, semmint, ahogy a látszat néha mutatja, 'filozófus'”.³⁴ És a „jenki” Dewey-ban a világ lehető legteljesebb megértésére, kritikai feldolgozására és lehető legjobbá tételére törekszik.

Hobbes és Dewey

Dewey az ideális célok mellett is tudatában van azoknak a *tényleges* „emberközi” viszonyoknak, annak a mások fölötti hatalom (*domination over others*), a rang és a méltóság (*honor and dignity*), illetve a biztonság (*security*) utáni csörtetésnek, amelyek a tizenhetedik század forradalmi idejében Hobbes „leviatanisztikus” szuverenitáselméletét inspirálták. Dewey a következőket írja, anélkül, hogy részletekbe bocsájtkozna: „Az emberek a gyakorlatban mindig szűkösen realisták voltak és brutalitásuk érzelmi és elméleti elfedésére idealizálták a valóságot. ... Az értelem hatalmába vetett hit, az, hogy olyan jövőt tudunk elképzelni, amely a jelenben kívánatos dolgok kivetítése, hogy feltaláljuk ezek megvalósításának eszközeit – ez a mi megváltásunk. Ezt a hitet kell táplálni és kifejezni: nyilvánvalóan kellőképpen

really get rid feeling here that there is a 'method' and if you could only get hold of it things could be so tremendously straightened out ... the city [is] ... material for a new creation.” Dewey egész filozófiája az itt említett módszer keresésének, az új teremtettség gondolkodásmódja „kísérleti” kialakításának tekinthető.

33 West, C., *The American Evasion of Philosophy*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989, 100. „I am suggesting that Dewey is first and foremost an Emersonian evangelist of democracy who views the expansion of critical intelligence as requisite for the more full development of human individuality and personality”.

34 John Dewey William Jamesnek, 1891. május 6. Perry, R. B., *The Thought and Character of William James*, Boston, Little Brown, 1935, 2. 516. „I presume to think that I am more of a Yankee and less of a 'philosopher' than sometimes may appear.”

tág feladat filozófiánk számára.”³⁵ Bizonyos értelemben szándékai ellenére, Dewey a demokrácia idealizálásával maga is részt vesz az általa kifogásolt „érzelmi és elméleti” elfedésben, miközben nem veszi a fáradságot, hogy a gyakorlati „brutalitásokat” elemezze és megoldási javaslatokkal álljon elő. Hobbes, aki saját életében tapasztalta azokat a politikai töréseket és diszkontinuitásokat, melyeket Gellner az amerikaiaknál „hiányol”, az ész kritikus használata (*use of reason*) következményének sokkal inkább a zavargást és a polgárháborút, semmint a Dewey-féle „megváltó erőt” tartja, és nála éppen ezért van szükség az emberek közti megegyezésre és egy politikai hatalomgyakorló szuverenitás (*sovereign*) intézményesítésére.³⁶

Hobbes éles különbséget tesz a méhekhez és hangyákhoz hasonló, Arisztotelész által „politikai teremtményeknek” tartott élőlények természetes közösségi élete és az ember politikai egyezményeken alapuló mesterséges társadalmi és politikai élete közt. Éppen ez utóbbi megegyezési jellegéből és az emberek szerteágazó és ellentétes törekvéseiből adódik annak szükségessége, hogy a társadalmi biztonság és béke érdekében egyezményes akarategyakorlásról, vagyis központi hatalomról gondoskodjanak. Ezzel szemben a naturalista Dewey számára a demokrácia az ember „természetes” állapota, és Hobbes szerződéses társadalomelméletét naturalizált társadalmisággal helyettesíti, mintegy visszahelyezve az embert a méhek és a hangyák természeti, arisztotelészi társadalmiságába. E naturalizálás eredménye, hogy Dewey úgy véli, nem a filozófus feladata a hatalom és az intézmények kérdésével foglalkozni, hiszen ezek a kérdések a demokráciában „természetesen” megoldódnak. Innen ered az a Rorty által is átvett optimista felfogása, mely szerint ha biztosítjuk az embereknek a demokráciát, akkor gondoskodni tudnak magukról és a demokráciáról. Ez a vitatható naturalizáció azonban az „egyedi ember” szférájába utalja a „kritikai társadalomfilozófiát”, egységes, egyetemes emberi természetet tételezve, melyet kifejez és aminek megfelel a demokrácia. Ezek után egyetlen természetes, azaz nyilvános társadalomfilozófia létezik, és ez a demokrácia elve, amely

35 Dewey, *The Middle Works*, 10. 48. „All peoples at all times have been narrowly realistic in practice and have then employed idealization to cover up in sentiment and theory their brutalities. ... Faith in the power of intelligence to imagine a future which is the projection of the desirable in the present, and to invent the instrumentalities of its realization, is our salvation. Ant it is a faith which must be nurtured and made articulate, surely a sufficiently large task for our philosophy.”

36 Hobbes itt említett nézetei a *Leviathan* 17. fejezetében találhatóak. Az említett törések az angol polgárháború és I. Károly király lefejezése. Quentin Skinner új könyvében leírja, hogyan próbált Hobbes a korábbi humanisztikus nyelvvel és annak értékítéleteivel, észhasználatával szakítani és egy szuverenitás-elméletet kidolgozni. Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

minden ember természetének megfelel. A baj ezzel a „hangyaszi” és „méhészeti” érveléssel az, hogy Dewey naturalizációját sem a társadalmi gyakorlat (a társadalmi erőszak, a mindenütt megjelenő korrupció, az oligarchiák és maffiák, az emberek kulturális sokfélesége), sem a társadalomfilozófia fő vonulatainak alakulása nem igazolja. Miután pedig a társadalomfilozófiának a kritika a feladata, amelyet ugyan Dewey is sürget, ám nem következik *természetesen* „természetes” társadalomfelfogásából, Hobbes pesszimista társadalomelméletének hatékonyságával ellentétben Dewey optimista és emersoni feladat kijelölése és tervezete a társadalomtudományokban hatástalan maradt.

West úgy véli, e hatástalanság oka nem annyira a kritika hiánya, mint inkább az, hogy Dewey „kedvelt történeti cselekvői – a középosztály professzionális és reformista elemei – a gondolkodás és cselekvés két erős hullámához kapcsolódtak: ezek a korporatív liberalizmus és a bürokratikus ellenőrzés menedzseri ideológiái, és az osztályharc és a pártszervezés marxi ideológiái. Mindkettő utópikus energiákat és csoportlojalitást hozott létre és konkrét győzelmeket tudott fölmutni.”³⁷ Vagyis a tanult emberek vagy eladták intelligenciájukat és tudásukat egy vállalatnak, vagy radikális társadalomkritikát műveltek, de nem a Dewey-féle demokratikus és alkotmányos öntudatosodás felé haladtak. Ám úgy tűnik, és ezt a kérdést még alig vizsgálták, hogy Dewey hatástalanságának e társadalmi és az említett naturalizációs okokon kívül további mélyebben rejlő teoretikus okai is vannak.

Viszonylag elvont és az ellentéteket dialektikusan összeolvasztó gondolkodásmódja egy Marxéhoz hasonló egyetemes, bár mechanikus történeti vízió híján a történeti, gazdasági és társadalmi folyamatok elemzésére nem mutatkozott alkalmazhatónak. Egy probléma megoldásához, az olyan vizsgálathoz és kritikához, mely egy adott társadalmi, gazdasági, ismeretelméleti vagy morális krízishelyzetből való kijutásra szolgál, ellentétekre van szükség, annak meghatározására, hogy mi az, amit az adott helyzetben „rossznak” találunk, és hogy milyen megoldási lehetőségeket tudunk javasolni. A Dewey-féle egyesítő, kibékítő gondolkodásmód azzal a veszéllyel fenyeget, hogy „metafizikusan” mindent az egy „természeti” valóság részének tekintve a vizsgáló és megoldásokat kereső módszeres gondolkodás kritikai potenciálja „impotenciállá” válik.

37 West, C., *The American Evasion of Philosophy*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989, 107. „Dewey’s culturalism was relatively impotent. Why? Principally because his favored historical agents – the professional and reformist elements of the middle class – were seduced by two strong waves of thought and action, managerial ideologies of corporate liberalism and bureaucratic control, and Marxist ideologies of class struggle and party organization. Both engendered utopian energies and group loyalties and could point to concrete victories.”

Chicago: a káoszról való teremtés

A kritikai szándék hiánya mellett viszont föl kell figyelni arra az elejtett szóra és arra a lelkesedésre, amelyet a fentebb idézett Chicago-leírásban találunk. Dewey ott, ahol mások nyomort, kíméletlen versenyt és kizsákmányolást látnak, teremtésre lelkesítő káoszt érzékel, mely „élénkítő” hatással van rá (máshol egyébként magának a demokrácia fogalmának van rá hasonló hatása). Az az érzése, hogy van módszer a dolgok megjavítására, ám nem állítja, hogy létezne *egyetlen* vagy *egyetemes* módszer. Ha Dewey gondolkodásának eljön az ideje, ha újra föl lehet majd őt vagy gondolkodásmódját fedezni, az akkor lesz, amikor és ha a társadalomtudósok és filozófusok fölismertik, hogy van egy másik útja is „tudományuk” művelésének, mint az objektív, távolságtartó, strukturális és az „eseményeket követő” leírás, a társadalmi valóság utáni „kullogás”, és ez a másik út, mint majd egy generációval később Rorty mondja, a „mérnök” vagy az „üggyvéd” útja, aki nem leírja klienseinek a valóságot, és nem általános törvényeket magyaráz, hanem egy adott problémát jövőorientáltan akar megoldani, kliensei tényleges igényeinek megfelelően. (Ugyanez a gondolkodási attitűd jellemzi egyébként a nem-egyensúlyi termodinamikát is.) A társadalomtudós és a filozófus nem általános formulákat keres, hanem a demokratikus társadalom konkrét problémáinak konkrét megoldásait. Nem a régit kritizálja, hanem új szerkezeteket próbál kigondolni. A módszer nincs előre megírva, nem lehet egyetemesen megtalálni, nem is pottyan az égből, hanem csak egy „érzés” sejteti, hogy a konkrét dolgok konkrét kiigazítására *található* módszer. Pillanatszerű és pontszerűen helyi társadalmi kreativitást sürget átfogó, egyetemes és mindörökké érvényes társadalomelméletek fabrikálása helyett.

Amikor H. S. Thayer azt állítja könyvében, „Dewey arra képes javaslatot tenni, *hogyan* küzdjünk meg a problémákkal és *hogyan* oldjuk meg azokat, de arra nem, hogy megmondja, *mi* legyen a megoldás”,³⁸ akkor erre azt mondhatjuk, „éppen ez az”, Dewey éppen ezt *akarja*. Dewey nem egyetemes problémamegoldó receptet, hanem egyetemes demokratikus attitűdöt szorgalmaz, melyből „magától” következne a konkrét szituáció konkrét megoldásának „receptje”. Thayernek nincs igaza abban, hogy ez Dewey-nál „képesség” kérdése lenne, sokkal inkább filozófiájának és gondolkodásmódjának jellegé-

38 H. S. Thayer, *Meaning and Action, A Critical History of Pragmatism*, Indianapolis, 1968, 182. (Idézi Diggins, *The Promise of Pragmatism*, 1994.) „Dewey is able to suggest *how* problems are to be encountered and resolved but not *what* the solutions are or should be.”

ből ered. Víziója szerint nem lehet semmiféle problémára „végérvényes” megoldást találni, a valóság, a problémák és maguk a megoldások is folyamatként jelennek meg, állandó változásban, s eközben a demokrácia politikai intézményeinek éppen azt kell lehetővé tenniük és biztosítaniuk, hogy ez a változás állandó „jobbá” válás legyen. Thayer a régi metafizikai szétválasztást hiányolja Dewey-nál, a folyamat lényegének vagy céljának (*mi*) és magának a folyamatnak (*hogyan*) az elkülönítését. Dewey viszont kitart amellett, hogy a kettő egy, a cselekvés és célja, a megismerés és a cselekvés egyetlen, szétválaszthatatlan megnyilvánulása az emberi szervezet és a környezet interakciójának. Dewey egyesítő stratégiájával megoldást kínál arra a Platón *Menon*jában tárgyalt és a filozófiát egész története során kísérő paradoxonra, hogy mi van előbb, a probléma vagy megoldása, és, analóg módon, az igazság keresése vagy magának az igazságnak az ismerete. Szerinte a kettő együtt jön létre és együtt tűnik el. Ennek az egységesítő stratégiának azonban megvan az a szépséghibája, hogy hiányzik belőle az elemzésre serkentő potenciál, amely lehetőségként ott feszül minden dualizáló gondolkodásmód mélyén. Nem-dualisztikus gondolkodásmóddal szinte lehetetlenné válik az olyan célszerű emberi cselekvések struktúrájának elemzése, mint például egy ház megépítése, ahol nyilvánvalóan szükségünk van egy előzetes tervre. Dewey erre nyilván azt mondaná, hogy a tervet csak úgy lehet elkészíteni, ha már tudjuk, hogy mire vagyunk képesek, azaz *hogyan* tudunk építkezni, és a terv elkészítése ennek a *hogyan*nak, a házépítés tudásának és képességének a része, a terv ennél fogva az otthont és a természet erőivel szemben védelmet kereső embernek a környezetével való interakciója részeként jelenik meg. Mindezzel persze még nem tudunk házat építeni, a terv elkészítése, a ház megépítése olyan szaktudást igényel, a *hogyan* tudását és a *mit hogyan* tudását, amelyet nem lehet egyszerű egységesítő, a *mi*-t és a *hogyan*-t összemósó stratégiával megmagyarázni vagy elsajátítani. Erre Dewey persze azt válna, hogy a részletek elmagyarázása már a szaktudomány és nem a filozófus feladata. Mire az ellenfél már csak annyit tudna mondani, hogy akkor nem érti, mire jó a filozófia. Dewey erre még azt feleli, hogy a filozófia egyszerűen csak elmagyarázza az ember empirikus világba-ágyazottságát. Rorty viszont itt azt állítja, ha ennyire haszontalan, vessük el a filozófiát. Ám még ő is hozzáteszi, hogy azért őrizzük meg a filozófiai iskolákat, ahol a filozófiatörténet és a nagy filozófusok műveit olvassák, mert a gondolkodás strukturális és processuális történetével való találkozás újabb és újabb elképzeléseket nyújthat problémáink fölismeréséhez, megfogalmazásához és megoldásához. Vagyis hagyjuk meg a filozófiát és a filozófusokat, akik nem

tudják, *mi a célja* kutatásuknak, de legalább azt tudják, hogy *mit* csinálnak, vagyis *hogyan* dolgoznak: értelmezik és olvassák a „nagy” filozófusokat. Mindezzel persze visszajutunk a kérdéshez, hogy mit old meg Dewey naturalizált hegeli vagy darwini nyelvezete. Diggins szerint „nehéz belátni, hogy ez a fajta leírás hogyan magyarázza el pontosan azt, ahogy a társadalomban a problémák keletkeznek”.³⁹ Ezt viszont Dewey soha nem is akarta elmagyarázni.

Dewey társadalomképe és problémaérzékenységének jellege persze nemcsak és elsősorban nem a chicagói nagyvárosi élményekre, hanem arra a demokrácia-tapasztalatra is visszavezethető, amelynek eredetét Dewey fiatalkori kisvárosi életében kell keresni (Burlington, Vermont és Oil City, Pennsylvania), és amelynek tehetetlen statikus-ságáról C. W. Mills megjegyzi, hogy „egy viszonylag homogén közösség – amelyben nincsenek strukturális és hatalmi űrök – nem igazán javítható viták által”.⁴⁰ Pedig Dewey, Mills elképzelésével ellentétben, éppen „viták által”, neveléssel és fokozatos meggyőzéssel akarja dinamizálni és javítani a demokratikus társadalmat, egy kézműves nyugalmával, kitartásával és mívességével, meg van győződve arról, hogy csak egy olyan demokrácia életképes, amely nem felejtkezik meg kisvárosi (athéni és újangliai) eredetéről, és amelynek gondolkodásmódja és elméletei, hatalmi csoportok önlegitimációs stratégiáinak áldozatként, nem vesznek el az elvont strukturális elemzésekben, és amely nem téveszti össze a demokratikus társadalom növekedésével együtt bonyolódó társadalmi struktúrák technikai elemzésének szükségességét az elidegenedett szervezeti „protézisdemokrácia” igénylésével és szükségesként vagy tulajdonképpen demokráciaként való tételezésével, azaz nem tér át egy olyanfajta személytelenített demokráciaelméletre, amilyent például Schumpeter vagy a francia strukturalisták képviseltek. Mégsem lenne helyénvaló például a Dewey-féle demokratikus gondolkodást Schumpeter „más” demokráciaelméletével (*another theory of democracy*) bírálni, mivel Dewey egy gondolkodási attitűdöt követel, és ez nagyon is összefér többek között Schumpeter institucionális felfogásával is.

39 Diggins, J. P., *The Promise of Pragmatism. Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority*, Chicago, University of Chicago Press, 1994. „it is difficult to see how this description explains precisely the way in which problems arise in the social world”.

40 Mills, C. W., *The Sociology of Pragmatism*, New York, Oxford University Press, 1966, 405. „a relatively homogeneous community which does not harbor any chasms of structure and power not thoroughly ameliorative by discussion”.

A modern intézményes és a klasszikus közvetlen demokrácia: Schumpeter és Dewey

Schumpeter elmélete felől nézve úgy tűnhet, hogy Dewey a demokrácia klasszikus elméletét képviseli, mely szerint „a demokratikus módszer intézményes megállapodás, mely elősegíti azokat a politikai döntéseket, amelyek úgy valósítják meg a közös jót, hogy magukkal az emberekkel hozzák meg a döntéseket azáltal, hogy megválasztják azokat az egyedi személyeket, akik azért gyűlnek össze, hogy végrehajtsák akaratát”.⁴¹ Schumpeter szerint ez a fajta közvetlen, kisvárosi demokráciafelfogás föltételezi, hogy létezik egy Közös Jó, amelyben minden ember meg tud egyezni, és akik nem látják ezt, azoknak elhomályosult a látásuk, az értelmük, vagy érdekeik társadalomellenesek. A Közös Jó megállapításából következik, hogy létezik egy Közös Akarat, amely mellett valamennyi értelmes egyed (*reasonable individual*) állást tud foglalni, és ez éppen a közös jólét és boldogság záloga. A társadalom minden tagja tudja, mi a jó és mi a rossz, tevékenyen és felelősséggel részt vesz a „jó” oldalán a politikai életben és a közös ügyek intézésében.

Schumpeter azonban vitatja, hogy lenne egyetlen közös jó, amiben az emberek meg tudnának állapodni. Nem azzal érvel, hogy lennének emberek, akik nem akarnák a közös jót, hanem azzal a klasszikus, nem-naturalisztikus és Dewey által nem hatástalanított argumentummal, hogy mindenkinek más a jó. Persze Dewey-nak, az amerikai demokrácia formális elvét elfogadva, eszébe sem jut, hogy ezzel a kérdéssel még mindig foglalkozni kellene. Az utilitariárista „jó” fogalmának Schumpeter szerinti szűkössége abból a felfogásból következik, hogy racionális érveléssel mindenkit meg lehet győzni a közös jóról, holott a „végső értékek” nem alapozhatók meg racionális érveléssel. Továbbá, folytatja Schumpeter, még ha meg is egyeznének a legnagyobb közös jóban, az egyéni célok, kulturáltsági fokok annyira különbözőek lehetnek, hogy aligha képzelhető el egy közös nagy megegyezés, és főként nem minden egyes kérdésben. Ráadásul, még az egyes személyeken belül sem tekinthetünk homogenitást, hiszen – mint az már a jól dokumentált tizen-nyolcadik század óta egyre nyilvánvalóbb, és Ribot, Freud és Pareto kutatásaival módszeres leírást is kapott – az emberi döntésekben, beleértve a politikaiakat, irracionális tényezők is szerepet játszanak. A közvetlen demokrácia elleni érv Schumpeter szerint a tömegeknek mint tömegek-

41 Schumpeter, J. A., *Capitalism, Socialism and Democracy*, London, Allen, 1976, 250. „the democratic method is that institutional arrangement for arriving at political decisions which realizes the common good by making the people itself decide issues through the election of individuals who are to assemble in order to carry out its will.”

nek az a kiszámíthatatlan viselkedése, amelyet, bár viszonylag szűk empirikus bázisra támaszkodva és az angolszász politikai publikumra kevésbé alkalmazhatóan, Gustave Le Bon írt le *A tömegek lélektana* című munkájában. A tömeg viselkedésének – amely nem a racionális egyedek viselkedésének matematikai összege vagy eredője – racionalitását csökkentik a különböző reklámfogások is, amelyek nem az „észre”, hanem az ember valamely pararacionális érzékére hatnak, ismételtetéssel, paraesztétikai élmények felidézésével stb. Ha mindezeket a racionalitást már az egyén szintjén megkérdőjelező tényezőket a család és a különböző csoportosító és aktivizáló intézmények szintjére integráljuk, majd azt tovább a politikai döntések felé „tereljük”, nyilvánvaló, hogy lehetetlenség az egyénre épített, kisvárosi demokráciát a modern nagylétszámú demokráciákban megvalósítani. Schumpeter szerint a klasszikus demokráciafogalom totális ténytyszerűtlensége ellenére nemcsak azért tarthatta magát mindmáig a nagy demokráciákban is, mert a hatalmon levők nem fáradtak el rá hivatkozni, hanem azért is, mert utilitárius eszméje abban a protestáns keresztény üdvntanban gyökerezik, amely Isten akarata és Isten teremtményei fogalmai helyére könnyedén behelyettesítette a Közös Jó, a Végső Értékek és az emberi egyenlőség eszméjét, ami értő fülekre talált a választópolgároknál. Az európai Schumpeter nem veszi észre, hogy az amerikai demokrácia már megoldotta a jó pluralitásának politikai kérdését, a közvetlen demokrácia fogalma pedig ténylegesen nem több Amerikában egyszerű retorikai fordulatnál.

Schumpeter a közvetlen demokrácia fogalma helyett, több mint száz évvel az amerikai alkotmányozás után, az intézményes demokráciát javasolja, melyet a következőképpen határoz meg: „a demokratikus módszer az az intézményes elrendezés politikai döntések meghozatalára, amelyben egyedek szerzik meg a döntés hatalmát a nép szavazatáért való versengő küzdelemben”.⁴² Schumpeter úgy véli, hogy ezzel a módszerrel nemcsak a társadalom ténytyszerű működésének, az emberi sokféleségnek lehet jobban megfelelni, mint a közvetlen demokráciával, de olyan eljárás módokat (*modus procendendi*) is ki lehet dolgozni, amelyek biztosítják, hogy a demokrácia eszméjével ne lehessen visszaélni. Ez utóbbira azért utal, mert a közvetlen demokrácia eszméjével diktátorok és demagógok gyakran visszaéltek, a nép akaratának nevezve saját egyáltalán nem demokratikus uralmukat. Az intézményes elv jobban eleget tesz annak az általános tapasztalatnak, hogy még a demokráciáknak is szükségük van vezetőkre. Egy struktúrában a vezetők könnyebben elhelyezhetők, helyük előre kijelölhető és nem kell a piactéri

42 Uo. 269. „the democratic method is that institutional arrangement for arriving at political decisions in which individuals acquire the power to decide by means of a competitive struggle for the people's vote”.

hordószónokok legerősebbjére várni, hogy magához ragadja a „nép” által „szentesített” hatalmat.

Az intézményesség a csoportérdekeket is könnyebben figyelembe veszi. Az ilyen előnyökkel rendelkező intézményes rendben a nép feladata, hogy választói szavazatokon keresztül létrehozza a kormányt, pártprogramokra vagy egyetlen vezető személyre szavazva. Schumpeter részletes intézményi leírást ad és gyakorlati érveket hoz demokraciáival együtt, melyet mint elvet ma már csak kevesen kérdőjeleznek meg. A következő meglepőnek is tartható kijelentéssel fejezi be leíró érvelését: „A párt és a gépszerű politikusok léte egyszerűen válasz arra a tényre, hogy a választó tömeg képtelen egyéb cselekedetre, mint fejvesztett menekülésre, és kísérlet arra, hogy a politikai versengést a megfelelő kereskedelmi egyesülésekhez hasonlóan szabályozzák. A pártszervezés és a pártreklámozás pszichotechnikai, a jelszavak és a menetdalok nem járulékok, hanem a politika lényegét képezik. Akárcsak a politikai főnök.”⁴³ És ezzel a kijelentésével az a Schumpeter, akit az intézményes és elidegenedett demokrácia leírójaként tartanak számon és akinek demokráciafelfogása látszólag éppen ellentéte Dewey perszonális és etikai demokráciafogalmának, meglepő módon Dewey kezére játszik. Ugyanis a gyakorló és gyakorlati politika mint az emberi akarat és szabályozott erőszak megjelenése, mint a hatalom megszerzésére és megtartására irányuló nem-intellektuális tevékenység csak akkor nem vezethet a demokráciát veszélyeztető helyzetekhez, ha a politikusok és választóik *személyesen* magukévá teszik és interiorizálják a demokrácia konstitucionalizált eszményét és azt mint cselekvéseik legfőbb vezérlőjét és ellenőreit is elfogadják. A demokratikus állam politikai és állami vezetői, hatóságai és rendőrsége ekkor csak mint a társadalom nagy részét kitevő demokratikusan gondolkodó emberek képviselői és a demokrácia gyakorlatának kivitelezői, illetve e gyakorlat folyamatának ellenőrei jelennének meg.

Éppen ezért Dewey szerint a demokrácia intézményi szerkezetének vizsgálata filozófiai szempontból másodlagos a demokratikus „jelkület” széleskörű kialakításához képest, számára csak a demokráciában élők demokratikus felfogására és kritikus gondolkodására épülő demokrácia lesz életképes. Ezt azért is hangsúlyoznia kell, mert Dewey életében az amerikai állam az alkotmány alapján állva látszólag a schumpeteri elveknek megfelelően jár el, kiépíti nagyhatalmi in-

43 Uo. 283. „Party and machine politicians are simply the response to the fact that the electoral mass is incapable of action other than a stampede, and they constitute an attempt to regulate political competition exactly similar to the corresponding practices of a trade association. The psycho-technics of party management and party advertising, slogans and marching tunes, are not accessories. They are of the essence of politics. So is the political boss.”

tézményeit, és Washington városa építészetileg is birodalmi fővárosi arculatot kap. Aki azonban az amerikai központi állam intézményeinek monstrosizációját látván azt a következtetést vonja le, hogy egy központosított állami apparátus van kialakulóban, mely *öntörvényűen* ellenőrzése alá vonja az élet egyre több területét, és ezért kell a demokráciakutatásnak és a demokráciaelméletnek elsősorban az intézmények kutatására összpontosítania, az téved, és európai, például francia vagy egykori keletnémet és szovjetország sztereotípiáit vetíti Amerikára. Amerika esetében ugyanis nem egyszerűen egy országról, hanem egy olyan kontinensről van szó, ahol az államnak kénytelen kellelten át kell vállalnia bizonyos adminisztratív, védelmi, monetáris, törvényhozói, igazságszolgáltatói feladatokat, és az ország gazdasági súlyából következően az e feladatokra létrejött intézmények „nagy-nak” tűnnek, elsősorban külföldi „megfigyelők” számára. Ez a „nagyság” azonban csak az európai dimenziókhöz képest jelentős. Valójában Amerika demokráciája továbbra is a Dewey által képviselt kisvárosi, provinciális, idillikus demokráciafelfogáson alapul, melynek alapvető és operacionális működési elvei még iskolázatlan polgárai számára is viszonylag könnyen érthetőek. E demokrácia középpontjában az egyéniség alapvető tisztelete, az individuum védelme áll, és néhány egyszerű alapelvét az elemi iskolában viszonylag könnyen meg lehet érteni az emberekkel. Az állam és a jogrend működését és kiegyensúlyozását pedig az alkotmány mechanizmusai garantálják.

Országos Széchényi Könyvtár

Az önmagát kormányzó társadalom fogalma

Dewey erre a kézműves jellegű, a lokális szintek kézivezérlésű közvetlen működésén és működtetésén alapuló demokráciafogalomra építve egészíti ki a konstitucionális és institucionális demokráciaeszmét, és a demokráciát mint minden egyes tagja számára megjelenő *feladatot* fogja fel, mely ezáltal „kreatívvá” válhat. E nézetét „Kreatív demokrácia – Az előttünk álló feladat”⁴⁴ című művében foglalja össze. Mielőtt azonban erre az 1939-ben megjelentetett írásra rátérnénk, nem érdektelen megjegyezni, hogy a filozófus Dewey 1917-ben jelentette meg „A filozófia felgyógyulásának szükségessége”⁴⁵ című írását, amelyben éppen abban az évben szólítja föl filozófuskol-

44 Dewey, „Creative Democracy – The Task Before Us”, in *The Later Works*, 14. 224-230. [Első megjelenés in *John Dewey and the Promise of America*, Progressive Education Booklet No. 14, Columbus, American Education Press, 1939, 12-17.]

45 Dewey, „The Need for a Recovery of Philosophy”, in *The Middle Works*, 10. 3-48. [Első megjelenés in *Creative Intelligence, Essays in the Pragmatic Attitude*, New York, Holt, 1917, 3-69.]

légait legjobb eszméik társadalmi megvalósítására, amikor a világ másik felén más „filozófusok” éppen hozzálátnak egy látszólag hasonló feladat „megvalósításához”. Dewey 1917 után is kitart Marxéra emlékeztető, a hegeli filozófiából származtatható szemlélete mellett, mely szerint a filozófusoknak a világot kell megváltoztatniuk. Az általa javasolt módszer azonban, mint ezt már jeleztem, nem forradalmi, hanem „kisvárosi”, folyamatos, és a nevelésen, az alkotmányos demokrácia gondolkodásmódjának „bensővé tételén” alapul. 1939-ben, amikor a demokratikus gondolkodásmód minden individuumra neveléssel való kiterjesztését javasolja, Európában, a demokratikus gondolkodás születésének helyén, az emberiség történetének legembertelenebb háborúja kezdődik két olyan rendszer közt, melyek, bár eltérő ideológiai megalapozással, az individuum felszámolásával, egyéni kreativitásának teljes elfojtásával, egy nagy ideológia masinériája általi bedarálásával „kísérleteznek”.

Dewey szerint az amerikai demokrácia eredeténél – amelyre új intézményi struktúrák létrehozásakor mindig vissza kell tekintenie – az „önmagát kormányzó társadalom” (*self-governing society*) eszméje áll. Az önmagát kormányzó és alakító társadalom eszméje vezérelte az alkotmányozókat, és e társadalom működését már Tocqueville leírta, aki szerint ez a társadalom ténylegesen a társadalmi „öskáoszából”, a társadalom önszerveződésével alakult ki, minden felső, politikai irányítás vagy bábáskodás nélkül. „A demokrácia ... saját vad ösztöneire volt hagyva”, úgy növekedett, mint az árva gyermek, a társadalom kivetettje. Kiszolgáltatta „hajlamainak és ... átadva ösztöneinek, természetesen [irányt adott] a törvényeknek és meghatározta a kormányzás gyakorlatát, és általában azt a hatalmat, amelyet az ügyekre gyakorolt”.⁴⁶ Persze itt nemcsak az ösztönök, hanem az alkotmányozók rendkívüli politikai érzéke, történeti, gazdasági és politikai műveltsége is döntő szerepet játszott. Tocqueville meggyőzően írja le, hogy miként szervezték meg társadalmi intézményeiket az első újangliai telepek, melyek minden külső kényszer nélkül, szabadon alakíthatták demokratikus törvényeiket: „Újangliában 1650-től a közösségek teljesen és véglegesen meg vannak alkotva. A közösségi individuum körül csoportosultak és erősen ahhoz kapcsolódtak az érdekek, a szenved-

46 Tocqueville, A., *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1986, 43. „La démocratie a donc été abandonnée à ses instincts sauvages; elle a grandi comme ces enfants, privés des soins paternels, qui s'élèvent d'eux-mêmes dans les rues de nos villes, et qui ne connaissent de la société que ses vices et ses misères”, és 51. „j'ai donc essayé de montrer la direction que la démocratie, livrée en Amérique à ses penchants et abandonnée presque sans contrainte à ses instincts, donnait naturellement aux lois, la marche qu'elle imprimait au gouvernement, et en général la puissance qu'elle obtenait sur les affaires”.

délyek, a kötelességek és a jogok. A közösség középpontjában valódi, aktív, teljesen demokratikus és republikánus politikai élet uralkodik. ... A közösség maga nevezi ki valamennyi fajta bíróságát, meghatározza és beszedi önmagától az adókat. Újanglia közösségeiben a képviselőtörvényét nem fogadják el. Athénhoz hasonlóan a nyilvános helyeken és a polgárok általános gyűlésében foglalkoznak a mindenkire érintő ügyekkel." Majd miután leírja az újangliai közösségek szervezeti életét, a szegényekről való gondoskodást, az utak karbantartását, a közösségek regisztrációs rendszerét, a hivatalok kiosztásának módját, kiemeli, hogy miközben a tizenhetedik század Európájában az abszolút királyságok kialakulásának és általános szabadságvesztésnek lehetünk tanúi, Amerikában „az emberi képzelet, természete eredetiségének átengedve, előzmény nélküli törvénykezést improvizált”.⁴⁷ E káoszából kiemelkedő improvizáció – mely mint az amerikai példa mutatja, jóra is vezethet – elismerése és hangsúlyozása rejlik Dewey valamennyi politikafilozófiai elképzelése mögött.

Ez a fajta közösségi társadalom néhány politikai zseni együttes erőfeszítésével, a francia felvilágosodás, az angol parlamentáris és demokratikus közélet tapasztalatainak figyelembevételével alakította ki közös alkotmányát és első intézményrendszerét a tizennyolcadik század végén, egy olyan időben, amikor az Appalache-hegység mentén húzódó határok még nyitottak voltak, amikor még hatalmas föltáratlan területek vártak az úttörőkre. Száz év múlva azonban a nyílt határok már nem „geográfiaiak”, hanem „geológiaiak”, azaz a rendelkezésre álló természeti erőforrások képezik azokat. Amerika „a fizikai lehetőség és meghívás országa” lett.⁴⁸ Az ország történelmi szerencséje, hogy a nyilvánosság szereplői képesek voltak a politikai intézményeket és a jogrendszert a múlt századi robbanásszerű technikai és gazdasági fellendülés igényeihez és követelményeihez igazítani. Gazdasági és technikai mutációk eredményeként a huszadik század közepére a határok persze már nemcsak nem geográfiaiak, de nem is geológiaiak, inkább intellektuálisak és morálisak. Amerika felhasználat-

47 Uo. 86-87. „Dans la Nouvelle-Angleterre, dès 1650, la commune est complètement et définitivement constituée. Autour de l'individualité communale viennent se grouper et s'attacher fortement des intérêts, des passions, des devoirs et des droits. Au sein de la commune on voit régner une vie politique réelle, active, toute démocratique et républicaine. ... La commune nomme ses magistrats de tout genre: elle se taxe; elle répartit et lève l'impôt sur elle même. Dans la commune de la Nouvelle-Angleterre, la loi de la représentation n'est point admise. C'est sur la place publique et dans le sein de l'assemblée générale des citoyens que se traitent, comme à Athènes, les affaires qui touchent à l'intérêt des tous”, és 89. „livrée à l'originalité de sa nature, l'imagination de l'homme y improvisait une législation sans précédent”.

48 Dewey, *The Later Works*, 14. 224. „It was a country of physical opportunity and invitation.”

lan erőforrásainak zömét a huszadik század közepére az emberek képességei és kreativitása adja.⁴⁹ Ez azonban 1939-ben még kihasználatlannak tűnő potenciál.

Az emberi képességeket „felnőtt férfiak és nők tömegeiben találjuk, akiknek nincs munkalehetőségük, és olyan fiatalemberekben és fiatal nőkben, akik zárt ajtókat találnak ott, ahol egykor lehetőség volt”.⁵⁰ Újra arra a kreativitásra volt tehát szükség, amely Amerikát már számos válsághelyezeten akár ugrásszerű változtatásokkal is átsegítette, és Dewey azt sugallja az amerikaiaknak, hogy a demokrácia csak akkor menthető meg, ha a korábbi példákhoz hasonlóan mindenki „magában keresi” és szabadítja föl az erőforrásokat, ha mindenki saját gondolkodásában veszi tudomásul és tetteiben képviseli, „hogy a demokrácia az egyéni élet személyes módja”.⁵¹ Dewey az amerikai demokrácia válságos pillanatában a demokrácia minden egyes polgárának demokratikus gondolkodásmódjára és erőfeszítésére apellál. Ez a társadalom szintjén azt jelenti, hogy az intézményeket újra genetikusan és ne ontologikusan gondolják el, azaz nem mint olyanokat, amelyek ott vannak és engedelmességet, törvények betartását követelik, hanem mint olyanokat, amelyek az emberek cselekvési szükségleteinek és habitusainak kifejeződései, és mint ilyenek, az individuumok közös erőfeszítésével megváltoztathatók: „Ahelyett, hogy saját készségeinket és szokásainkat bizonyos intézményekhez alkalmazkodóként fogjuk föl, meg kell tanulnunk, hogy az intézmények szokásosan jellemző személyes attitűdök kifejeződései, kivetítései és kiterjesztései.”⁵² Vagyis föl kell eleveníteni azt a kreatív-demokratikus attitűdöt, amely az első újangliai közösségek létrejöttéhez, majd az alkotmány megalkotásához vezetett.

Ha elfogadjuk a demokrácia önkormányzó, perszonalisztikus értelmét, melyben Dewey az egyén és a társadalom dualizmusát ugyanúgy felszámolja, mint az ember és a természet, a megismerés alanya és tárgya, a tudás és a cselekvés stb. ellentétpárjait, akkor az ebből adódó demokrácia annyira lesz életképes és önfenntartó, mint amennyire maga az ember az. És ahogy az ember életbenmaradásához nincs szükség külső kényszerítő hatalomra, mert belső törvényei készítetik, hogy táplálék és lakóhely után nézzen, hogy utódairól gondoskodjon, ugyanúgy az

49 Uo. 14. 225. „Unused resources are now human rather than material.”

50 Uo. 14. 225. „They are found in the waste of grown men and women who are without the chance to work, and in the young men and young women who find doors closed where there was once opportunity.”

51 Uo. 14. 226. „we can escape from this external way of thinking only as we realize in thought and act that democracy is a *personal* way of individual life”.

52 Uo. 14. 226. „Instead of thinking of our own dispositions and habits as accommodated to certain institutions, we have to learn to think of the latter as expressions, projections and extensions of habitually dominant personal attitudes.”

önkormányzó, a személyes erőfeszítéseknek önmaga működési feltételeként teret adó és minden egyes emberre számot tartó demokrácia is az elképzelhető legéletképesebb társadalmi formáció lesz. Nyilvánvalóan ugyanaz az eszme jelenik meg itt, amely minden politikai-ideológiai indoktrináció háttere is, mely szerint a „polgár” éppen a lehető legjobb társadalomban él. Dewey azonban feltételezi, hogy az amerikai alkotmányos demokrácia ténylegesen a lehető legjobb az „ember” számára. Az ország utolsó kétszáz évben megtett fejlődése, valamint a tény, hogy az emberek továbbra is inkább be-, semmint kivándorolni akarnak, kétségtelenül Dewey igazát látszanak „empirikusan” alátámasztani.

A bevándorlók nagy száma a legkülönbözőbb kultúrkörökből annak is jele, hogy talán az „ember” mint olyan számára is az amerikai demokratikus viszonyok biztosítják a legmegfelelőbb életlehetőséget. (Ez a kijelentés természetesen nagyon kockázatos, hiszen nehezen tűnik elgondolhatónak, hogy létezne kultúrától, társadalomtól, nyelvtől független „ember” mint olyan, azaz az ember mint kultúrától független lény lényegisége vagy az emberi lényeg kultúrától független meghatározása. Fölvetődhet azonban mégis a kérdés, mi készíten mind a mai napig olyan különböző nyelvekhez, hagyományokhoz és kultúrákhoz tartozó embereket, mint a nyugat-európai, az indiai, a kelet-ázsiai, hogy nagy számban igyekezzenek az amerikai demokráciába bevándorolni. Ha valaki azt mondja, hogy „anyag” előnyök kereséséről van szó, akkor az „anyagiat” valami olyannak kellene tekintenünk, ami közös minden emberben, kultúrától, nyelvtől és hagyománytól függetlenül, és ezzel olyan elemet, közös nevezőt találunk, amely minden emberre érvényesnek tekinthető. Ekkor viszont az a kérdés is fölmerül, hogy az „anyagiat” az ember „természetes” vagy „kulturális” vágyaihoz tartoznak-e, a *cru* vagy a *cuit* tartományába, ahogy Lévi-Strauss mondaná, és hogy elválasztható-e a két tartomány. Ha elválasztható lenne, akkor nem érhető természet és kultúra kapcsolata, és az sem, hogy valaki az „anyag” javakat, például a fizetését miért és miként osztja be élelemre és kulturális javakra stb. Ha viszont a kultúrát és a természetet elválaszthatatlannak tartjuk, akkor a kultúrák közt fennálló tényleges különbségek megértésével kerülünk nehézségbe. Dewey úgy véli, hogy a demokrácia fogalma egyesíti az emberiséget, tehát a természet és a kultúra különbségét is felszámolja, mert azt mindenki, bőre színétől, etnikai származásától és kulturális vagy vallási hovatartozásától függetlenül meg tudja érteni, hogy „minden ember egyenlő”.) Ne felejtjük el, hogy Dewey ezt az állítást egy olyan korban teszi, amikor Európa történetének legvéresebb öldöklése folyik, és a „Kontinensen” a demokráciát pusztulás fenyegeti. Dewey így magyarázza önszabályozó, perszonalista demok-

ratizmusának gyakorlati – és tegyük hozzá, evolutív – előnyeit: „A demokrácia mint személyes, individuális életmód semmiféle alapvetően újat nem tartalmaz. De ha alkalmazzuk, új gyakorlati értelmet ad a régi eszméknek. A gyakorlatban azt jelenti, hogy a demokrácia hatalmas jelenkori ellenségeivel csak úgy lehet sikeresen szembeszállni, ha az egyes emberi lényekben személyes attitűdöket hozunk létre; túl kell lépniük azon az elképzelésen, hogy azt gondoljuk, védelmét bármilyen – katonai vagy polgári – külső eszközzel megalapozhatjuk akkor is, ha ezek az eszközök el vannak választva a személyes karaktert alkotó, mélyen ülő egyéni attitűdöktől.”⁵³ A demokrácia személyessé tétele Dewey-nál odáig megy, hogy nemcsak elméleti ítéleteinkben és gondolkodásunkban, hanem mindennapi tetteinkben és viselkedésünkben is meg kell nyilvánulnia. Nincs demokrácia a társadalom egyedei túlnyomó többségének demokratikus viselkedése nélkül: „A demokrácia életmód, amelyet az emberi természet lehetőségeibe vetett, működő hit irányít. ... Ez a hit alaptalan és jelentés nélküli, ha csak nem egy olyan emberi természet képességeibe vetett hitet jelenti, amely minden emberi lényben megvan, tekintet nélkül fajtájára, színére, nemére, születésére és családjára, anyagi vagy kulturális színvonalára. Ezt a hitet törvénybe lehet iktatni, de papír marad, ha nem ad erőt neki az emberi lények egymás iránti, mindennapi eseményekben és viszonyokban megnyilvánuló attitűdje. Komolytalanságra vezet, ha, miközben a náciizmust leleplezzük türelmetlensége, kegyetlensége és gyűlöletkeltése miatt, mi magunk más személyekhez való viszonyainkban, mindennapi sétáink és beszélgetéseink során faji, bőrszíntől függő vagy más osztály-előítéllettől vezetettjük magunkat ... Az emberi egyenlőségbe vetett demokratikus hit annak hite, hogy minden ember, függetlenül személyes adottságainak mértékétől és fokától, minden emberrel egyenlő lehetőségekre jogosult saját képességeinek kifejlesztése érdekében. ... Annak hite, hogy minden ember képes saját életét irányítani mások kényszerítése vagy beavatkozása nélkül, feltéve, hogy a helyes feltételeket biztosítják.”⁵⁴ Dewey nemcsak az

53 Uo. 14. 226. „Democracy as a personal, an individual, way of life involves nothing fundamentally new. But when applied it puts a new practical meaning in old ideas. Put into effect it signifies that powerful present enemies of democracy can be successfully met only by the creation of personal attitudes in individual human beings; that we must get over our tendency to think that its defense can be found in any external means whatever, whether military or civil, if they are separated from individual attitudes so deepseated as to constitute personal character.”

54 Uo. 14. 226-227. „Democracy is a way of life controlled by a working faith in the possibilities of human nature. ... That belief is without basis and significance save as it means faith in the potentialities of human nature as that nature is exhibited in every human being irrespective of race, color, sex, birth and family, of material or cultural wealth. This faith may be enacted in statutes, but it is only on paper unless it is put in force in the attitudes which human beings display to one another in all the

emberi természetben hisz, hanem abban is, hogy ha az ember „legjobb természetének” megfelelő körülmények közé kerül, akkor értelmesek, azaz demokratikusak lesznek ítéletei és cselekedetei is.⁵⁵

Tocqueville műve az amerikai demokráciáról egészében azt a tételt bizonyítja, hogy az Amerikába vetett hit a legerősebb az ország polgáraiban, és ez szorosan összekapcsolódik a szabadság és a lehetőségek egyenlőségének hitével, amelyek az amerikai demokrácia alapító eszméit képezik. A demokráciába vetett hit szempontjából az egész ország egyetlen oldalon áll, az állam, a kormány és a hivatalok pusztán ennek az egy, közös, mindenki által osztott nagy hitnek a manifesztációi és intézményesülései. Mint Tocqueville mondja, „Egyesült Államok-beli tartózkodásom során semmi nem hatott rám jobban, semmi sem tűnt fel inkább, mint a lehetőségek egyenlősége. Minden nehézség nélkül fedeztem föl azt a csodálatos hatást, amelyet ez az elsőrendű tény a társadalmi működésre gyakorol; a nyilvánosság szellemének irányt, a törvényeknek bizonyos rangsort ad; a kormányzóknak új maximákat és a kormányzottaknak sajátos szokásokat nyújt. ... Hamarosan fölismertem, hogy ugyanez a tény erősen kiterjeszti hatását a politikai erkölcsösségre és a törvényekre is, és hogy nincs kisebb hatalma a civil társadalmon, mint a kormányon: véleményt formál, érzelmeket szül, szokások kialakítására készítet és mindent megváltoztat, amit nem maga hoz létre.”⁵⁶ A

incidents and relations of daily life. To denounce Naziism for intolerance, cruelty and stimulation of hatred amounts to fostering insincerity if, in our personal relations to other persons, if, in our daily walk and conversation, we are moved by racial, color or other class prejudice ... The democratic faith in human equality is belief that every human being, independent of the quantity or range of his personal endowment, has the right to equal opportunity with every other person for development of whatever gifts he has. The democratic belief ... is [a] belief in the capacity of every person to lead his own life free from coercion and imposition by others provided right conditions are supplied.”

55 A demokratikus gondolkodásmód kialakítása és begyakorlása a világ legnagyobb demokráciájában is nyilvánvalóan mindmáig probléma: gondolhatunk akár a hatvanas évek polgárjogi mozgalmaira, akár a tényszerűen mindmáig meglévő szegregációra. Amerikában a toleráns és demokratikus gondolkodásmód begyakorlására olyan szervezeteket alakítottak, mint például *A World of Difference* és az *Anti-Defamation League*. Az amerikai szervezetek újabban Európában is kínálják nevelési- és gyakorlóprogramjaikat. Vö. Goldman, R. B., „Vorurteile bekämpfen und Toleranz einüben”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1999. január 26. 12.

56 Tocqueville, A., *De la Démocratie en Amérique*, I. 37. „Parmi les objets qui, pendant mon séjour aux Etats-Unis, ont attiré mon attention, aucun n'a plus vivement frappé mes regards que l'égalité des conditions. Je découvris sans peine l'influence prodigieuse qu'exerce ce premier fait sur la marche de la société; il donne à l'esprit public une certaine direction, un certain tour aux lois; aux gouvernants des maximes nouvelles, et des habitudes particulières aux gouvernés. ... Bientôt je reconnus que ce même fait étend son influence fort au delà des mœurs politiques et des lois, et qu'il n'obtient pas moins d'empire sur la société civile que sur le gouvernement. Il crée des opinions, fait naître des sentiments, suggère des usages et modifie tout ce qu'il ne produit pas.”

demokrácia és az egyenlő lehetőségek eszméje átjárja az egész társadalmat, minden tagjának gondolkodását, függetlenül attól, hogy az illető a civil társadalom tagja vagy az állam alkalmazottja. Amerikában valójában mindenki a civil társadalom tagja, és történetesen néhányan, akiket erre a civil társadalom önmaga tagjaként felhatalmaz, a politikai hatalmat gyakorolják. Az állam nem szemben áll a civil társadalommal, hanem annak felhatalmazott intézménye, „meghosszabbított” és működőképessé tett karja.

Nem túlságosan nehéz elképzelni, hogy Dewey-nak a Tocqueville által leírt tényen alapuló, gyakran utópikusnak nevezett optimizmusát sokan, a legkülönfélébb pozíciókból kritizálták, és ezen optimizmus strukturális logikáját követve magunk is megfogalmazhatjuk e kritikákat, anélkül, hogy szerzőkre hivatkoznánk. Két ellenvetőt tételezhetünk, a realistát és a metafizikakritikust. A realisták vagy Hobbes követői nyilván azt mondják, hogy ilyen emberi természet nem létezik, a társadalom gyakorlati élete bizonyítja, hogy az ember környezetét és önmagát is elpusztítja, ha szabadon hagyják. A radikális empiristák és metafizikakritikusok azt állíthatják, hogy itt valójában burkolt, de nagyon hatékony hegelianizmusról van szó, mely szerint az abszolút szellem mint „emberi természet” minden emberben megtestesül, vagy naturalizált spinozizmusról, ahol a Természet-Isten ölt minden emberben testet. Ez utóbbiaknak Dewey válaszolhatna azzal, hogy természetmetafizikai világgéppel még a naturalistának is rendelkeznie kell, a realistáknak pedig mondhatná, hogy a demokrácia történetének remélhetőleg az elején járunk, és sok generációnak kell folyamatosan a demokráciában élnie, hogy a „megfelelő” körülmények kialakuljanak. Kétségtelen, hogy ha az idős Dewey gondolkodásában a „demokrácia” fogalma helyére Hegel abszolút szellemét helyettesítenénk, a szöveg többi részét érintetlenül hagyhatnánk. De elvileg hasonló eredményre juthatnánk akkor is, ha az analitikus filozófus „nyelvanalitikai módszer” vagy „logika” vagy „koherencia” fogalmát helyettesítenénk be, már ha az analitikus filozófus tényleg arra törekedne, hogy filozófiája az élet egészét magyarázza vagy értelmezze, ahogy az *megjelenik* az ember számára. Minthogy azonban az analitikus filozófus a termodinamikushoz hasonlóan izolálja és lezárta, extrém körülmények közé, retortába, logikai magasnyomás alá helyezi tárgyát, így az ő esetében nem végezhetjük el az itt jelzett behelyettesítést. De Dewey nem a fönt jelzett módokon válaszol kritikusa-
inak, hanem egyszerűen környezetére hivatkozik, a következőképpen: „Nem kitaláltam ezt a hitet. Környezetemből vettem, amennyiben ezt a környezetet a demokratikus szellem élte”.⁵⁷

57 Dewey, *The Later Works*, 14, 227. „I did not invent this faith. I acquired it from my surroundings as far as those surroundings were animated by the democratic spirit”.

Dewey a demokráciának az ideáloktól való gyakorlati eltérése láttán nem győzi hangsúlyozni, hogy az amerikai demokráciának még mindig behozhatatlan előnyei vannak mindazokkal az országokkal szemben, amelyek bármilyen faji, etnikai, véleménybeli, osztálybeli, vagyonbeli, képzettségbeli okból megkülönböztetik polgáraikat és korlátokat szabnak a szabad nyelvi, társadalmi, szellemi és fizikai „mozgásnak”. A demokráciában az egyetlen korlátot azokkal szemben kell felállítani, akik másokat akarnak korlátozni, a demokrácia polgára és csoportjai számára egyedül a demokratikusan gondolkodó társadalom közös törvényhozása állíthat korlátokat. Ám a demokrácia csak akkor fog ténylegesen működni, ha az emberek maguk is tisztában lesznek a benne rejlő lehetőségekkel, és nem korlátozzák egymást sem pszichológiai, sem egyéb verbális vagy nem verbális eszközökkel. „Minden, ami korlátozza a szabadságot és a kommunikáció teljességét, olyan sorompókat helyez el, amelyek csoportokba és klikkekbe osztják az embereket, egymással szembenálló szektákba és frakciókba, és ezáltal aláaknázzák a demokratikus életmódot. A szabad vélemény, szabad kifejezés és szabad gyülekezés polgári szabadságának pusztá törvényes garanciája nem sokat ér, ha a szabad kommunikáció mindennapjaiban az eszmék, tények, tapasztalatok adásvételét megfojtja a kölcsönös gyanakvás, visszaélés, félelem és gyűlölködés. Ezek a dolgok hatékonyabban rombolják le a demokratikus életmódot, mint a nyílt kényszer.”⁵⁸ Dewey ezzel mintegy válaszol az ellene felhozott vádakra, melyek szerint hangoztatott naturalizmusa mellett demokráciaképe idealisztikus, idillikus, a demokrácia ideáljának megvalósítását sürgeti az egyének szintjén, holott ezek az ideálok legfeljebb a törvényhozás alapját képezhetik, és fölösleges elvárni a társadalom egyes tagjaitól és csoportjaitól, hogy azokat maradéktalanul „bensővé tegyék”. Mint filozófus és egyetemi tanár azonban úgy vélte, hogy az empirikus kutatás és leírás a szociálpszichológusok és a szociológusok, a kompromisszumok kötése pedig a politikusok feladata, neki viszont azokat az eszményeket kell taglalnia, amelyeket az amerikai társadalom széles köreinek gondolkodásmódjában és mindennapi viselkedésében megtalál, továbbá amelyek az alkotmányos demokrácia alapjait képezik. Felfogása szerint az eszméken alapuló törvényes demokratikus keretek biztosítása és a törvényeknek, ha kell, a

58 Uo. 14. 227-228. „everything which bars freedom and fullness of communication sets up barriers that divide human beings into sets and cliques, into antagonistic sects and factions, and thereby undermines the democratic way of life. Merely legal guarantees of the civil liberties of free belief, free expression, free assembly are of little avail if in daily life freedom of communication, the give and take of ideas, facts, experiences, is choked by mutual suspicion, by abuse, by fear and hatred. These things destroy the essential condition of the democratic way of living even more effectually than open coercion”.

végrehajtó szervek által kikényszerített betartatása *mindenkivel* előbb-utóbb az ember legjobb, tehát demokratikus „természetének” fog kedvezni, és mindezt összekötve a demokratikus neveléssel eljutunk egy olyan demokráciához, amelyet éppen tagjainak meggyőződése miatt „autonómnak” és „belülről irányítottnak”, tehát autentikusnak tekinthetünk.

Dewey a demokrácia működési feltételének tartott társadalmi kibékülés legfőbb eszközének jóval Habermas „kommunikatív cselekvésével” előtt a beszélgetést, a diszkussziót tartja – aminek eredeténél kétségtelenül az újangliai telepések demokratikus gyakorlatának Tocqueville által, és az angol demokrácia és demokratikus közélet Habermas által később leírt, tizennyolcadik századi kialakulását kell látnunk⁵⁹ –, ami által lehetővé válik, hogy az elkerülhetetlenül kialakuló konfliktusokat törvényesen védett és szabályozott keretek közt, párbeszéddel oldjuk meg. A demokrácia lehetővé teszi Dewey szerint, hogy a szembenálló felek ne fegyvert használjanak, hanem beszélgessenek, egymástól tanuljanak, és végül mint a sportbeli riválisok, akár barátokká is váljanak. A következőképpen fogalmaz: „A békébe vetett igazi demokratikus hit annak hite, hogy lehetséges beszélgetéseket folytatni, hogy lehetséges az ellentéteket és konfliktusokat együttműködő vállalkozásokként fölfogni, ahol mindkét fél tanulhat azáltal, hogy a másiknak is megadja az önkifejezés jogát, ahelyett, hogy az egyik párt a másikat erőszakos elnyomással legyőznék – olyan elnyomással, amely akkor is erőszak, ha a neveltségessé tétel, a visszaélés, a megfélemlítés pszichológiai eszközeit alkalmazza a másik nyílt börtönbe vetése vagy koncentrációs táborokba zárása helyett. A személyes demokratikus életmód belső sajátossága, hogy a különbségek önkifejezésének esélyt adva működik együtt, mivel hisz abban, hogy a különbség kifejezése nemcsak minden embernek joga, de általa a saját élettapasztalat is gazdagabbá tehető.”⁶⁰ Láthatók itt azok az

59 Vö. Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied–Berlin, 1965 (2. kiad.), 69-78. „Der Modellfall der englischen Entwicklung” fejezet. (Magyarul: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*, ford. Endreffy Zoltán, Budapest, Gondolat, 1971. „Az angol fejlődés modellje”, 86-99.). A hivatkozásoknál a német idézés után zárójelbe teszem a magyar fordítás oldalszámát.

60 Dewey, uo. 14. 228. „A genuinely democratic faith in peace is faith in the possibility of conducting disputes, controversies and conflicts as cooperative undertakings in which both parties learn by giving the other a chance to express itself, instead of having one party conquer by forceful suppression of the other – a suppression which is none the less one of violence when it takes place by psychological means of ridicule, abuse, intimidation, instead of by overt imprisonment or in concentration camps. To cooperate by giving differences a chance to show themselves because of the belief that the expression of difference is not only a right of the other persons but is a means of enriching one’s own life-experience, is inherent in the democratic personal way of life.”

ideális elgondolások, amelyek történeti vonatkozásban Tocqueville-nél, episztemológiai vonatkozásban Peirce-nél, episztemológiai és politikaetikai értelemben pedig Habermasnál is megtalálhatók.

A társadalmi együttélés legfőbb demokratikus célja Dewey szerint a már Hobbes által hangsúlyozott társadalmi béke, amely egyben a nehézfémekből készült fegyverek hőhalálát is maga után vonja. Ez természetesen nem jelenti a társadalmi ellentétek, struktúrák és csoportok egymásbaolvadását és a társadalom szinte végtelen differenciálódásának megszűnését vagy a társadalmi sokféleség halálát. Csak annak tudomásulvételét, hogy hosszú, évezredes (szellem)történeti folyamat eredményeként ma már a nyugati politikai kultúrában a gazdasági, eszmei, ismeretelméleti és metafizikai viadalok megvívásának helye nem a király vagy a diktátor aulája vagy csatamezeje, eszköze pedig nem a hadsereg, hanem a törvényesen biztosított és pacifikált társadalmi nyilvánosság fórumai, a parlamenttől a sajtón át az egyetemekig, kutatóintézetekig és konferenciákig. Ez a nyilvánosság – és erről „demokraciahimnuszaiiban” Dewey ritkán emlékezik meg – az újangliai mellett angol találmány is. Angliában a tizennyolcadik század első feléig, tehát az első amerikai demokratikus struktúrák kialakításával párhuzamosan és jó fél évszázaddal az amerikai alkotmány megfogalmazása előtt, mint Habermas kiemeli, „politikai ellenzék csak úgy volt lehetséges, mint az érdekek erőszakos érvényre juttatásának kísérlete polgárháború vagy fronde formájában; most [a tizennyolcadik században – B. J.] az okoskodó (*räsonnierendes*) közönség közvetítésével, a kormánypárt és az ellenzéki párt közti tartós vita alakját öltötte fel”.⁶¹ Mint Habermas leírja, ezekben az években fejleszti ki Bolingbroke „ellenzékelméletét”, mely szerint „az ellenzék olyan country-partyként jelenik meg, mint amelynek mindig igaza van az ‘influence’ (befolyás) által korrumpált court-partyval szemben”.⁶² A tizennyolcadik század első felében terjednek el Angliában az olyan fogalmak, mint „népérzület”, „közös vélemény”, „a nép általános panasza”, „a közszellem”,⁶³ amelyekre az ellenzék az ud-

61 Habermas, *id. mű.* 75-76. „bis 1742 ... Politische Opposition auf nationaler Ebene war bis dahin als der Versuch einer gewaltsamen Durchsetzung von Interessen in Formen der Fronde und des Bürgerkriegs möglich gewesen; jetzt nahm sie, durch ein räsonnierendes Publikum vermittelt, die Gestalt der Dauerkontroverse zwischen Regierungs- und Oppositionspartei an.” (95)

62 Uo. 76. „Aus dem publizistischen Räsönment dieser dreissiger Jahre [achtzehntes Jahrhundert] stammt denn auch die von Bolingbroke selbst im Zusammenhang seiner pessimistischen Anthropologie entwickelte Theorie der Opposition. Bolingbroke stellt das Verhältnis von private und public interest jetzt dar als das Verhältnis von court und country, von ‘in power’ und ‘out of power’, von pleasure und happiness, passion und reason, die Opposition, als die country-party, erscheint gegenüber der von ‘influence’ korrumpierten court-party immer im Recht.” (96)

63 Uo. 76. „sense of the people”, „common voice”, „the general cry of the people”, „public spirit”.

varral és az udvari párttal szemben mindig hivatkozhatott akkor is, ha ez a hivatkozás a parlamenti demokrácia első századában, a francia forradalom idejéig, általában tényleges politikai következmény nélkül maradt. Dewey demokrácielméletének az amerikai telepes-demokrácia és alkotmányozó eszmeiség mellett kétségtelenül ebben a fokozatosan demokratizálódó tizennyolcadik századi angol közéletben találjuk meg a történeti születési helyét.

Demokrácia, kommunikáció és közvélemény

A tizennyolcadik századi Angliában ismerték föl először, hogy az általános választójoggal működő politikai demokráciákban az rendelkezik a legerősebb „érvekkel”, aki a kommunikatív nyilvánosság minél nagyobb területének befolyásolására és meghódítására képes. A korábbi idők feudalisztikus vagy kapitalisztikus gazdasági, politikai és ideológiai hatalma helyébe a huszadik-huszonegyedik század fordulójára a kommunikáció hatalma lépett, és mint ilyen, elsőrendű kérdéssé, lehetőségévé és egyben fenyegetésévé is válhat a demokráciának. A szabad sajtó őshazájában, Angliában nagyjából egy évszázadra volt szükség ahhoz, hogy ténylegesen kialakuljon a kritikus, szabad sajtó. Angliában a tizenhetedik század végére, az első kabinettkormány (1695-1698) működésével indul el egy olyan fejlődés, amely a politikailag fellépő nyilvánosság szerveződéséhez és a sajtó jelentőségének növekedéséhez vezet.⁶⁴ A sajtó az első időkben még nem volt az ellenzék kezében. A politikai tájkép polarizációjával, a whig-tory hatalomváltásokkal azonban értelemszerűen a sajtó egy része az ellenzék befolyása alá került, és kialakult a nézetek demokratikus polarizálódását és differenciálódását elősegítő sajtópluralizmus, melynek médiuma a mindenkori kormánytól függetlenedni képes „önálló újságírás” volt. A független sajtó szerepének jelentőségére utal, hogy döntő szerepet vállalt a király, a miniszterek, a magasrangú katonák és jogászok visszaéléseinek feltárásában, olyan mértékben, hogy az mind a mai napig a kritikai sajtó számára példaképpül szolgálhat. Mint Habermas megjegyzi, „a nyilvánosság fejlődési fokát ettől fogva a sajtó és az állam közti vita állásán mérik. Ez a vita az egész évszázadon végighúzódik.”⁶⁵ A demokratikus újságírás legmagasabb fokának kétségtelenül azt a fajta értelmiségi újságírást tekinthetjük, amely nem pártérdekek kiszolgálója, hanem a de-

64 A korai nyilvánosság itt következő leírását Habermas idézett művéből veszem (69-78).

65 Habermas, *id. mű.*, 91.

mokratikus alkotmány, törvényesség, a demokratikus elvek és a demokratikus társadalom védelmében működik, és kritikáját nem rendeli alá egyetlen csoport érdekének sem, hanem valamennyi csoport jogos és a demokráciával összeegyeztethető érdekeinek egyaránt megszólalási jogot ad. Ez az az újságírás, amelynek kialakulására és hatékonyságára a fiatal kelet-európai demokráciáknak még valószínűleg évtizedekig várniuk kell. Ennek az értelmiségi, alkotmányos és morális újságírásnak minden hatalomgyakorlóval szembeni attitűdjét Theo Sommer, a hamburgi *Die Zeit* főszerkesztője a következő híressé vált mondatával fejezte ki: „Ők megpróbálják, mi pedig ellenállunk.” Az „ők” mindenféle hatalom birtokosai, akik „félreértik” hatalmukat, a demokráciában lehetséges hatalomgyakorlás módját, másszóval sajátjukénak tartják azt, amit megbízás alapján, kölcsön, rövid időre és a közösség tényleges és nem pusztán retorikában kimerülő szolgálatára kaptak. Miután pedig a hatalomba mint olyanba szinte „bele van kódolva” a vele való visszaélés, ezért a demokratikus társadalomba és tagjaiba bele kell kódolódnia az éberség demokratikus attitűdjének. És ez az a társadalmi éberség, amelynek fenntartását és megerősítését Dewey és Horkheimer kritikai elmélete elsődrendű filozófiai feladatként sürgeti.

Ha ugyanis nem alakul ki minden polgárban és az értelmiségi-morális újságírásban az itt jelzett éberség, ha a társadalom tagjai nem sajátítják el a Dewey által követelt demokratikus gondolkodásmódot, ha nem alakul ki egy demokratikusan rezonáló publikum, másszóval egy mediális és kommunikatív polgárság, akkor a médiákban kommunikatív rabszolgatartó rendszerek, feudalizmusok és kizsákmányoló kommunikatív kapitalizmusok alakulhatnak ki, mint ahogy ennek számos második és harmadik világbeli országban megtalálhatjuk a példáit, és kifinomultabb, nehezebben feltárható formában ott működnek a fejlett demokráciák sajtójában és kommunikációs tereiben is. Ha a társadalmi gondolkodás, és benne minden egyes, vagy legalábbis a lehető legtöbb ember mentalitása nem demokratizálódik abban az értelemben, ahogy azt Dewey szorgalmazza, akkor az elektronikus és látszólag imaginárius kommunikatív térben (amely egyben látszólagosságot sugall a közvetített történeti, politikai és gazdasági értékek kapcsán is) ugyanúgy megjelenhetnek a rabszolgatartók és rabszolgák, királyok, főurak, vazallusok és jobbágyok, kizsákmányoló őskapitalisták, ahogy ezek a történelem folyamán korábban jelentek. A következő időkben azonban a rabszolga, a föld és a manufaktúrák helyett a fénysebességgel terjedő, terelhető, gátakkal eltorlaszolható, megsemmisíthető és mintegy a semmiből létrehozható információ és annak struktúrája lesz a hatalom alapja és médiuma. A kommunikáció

birtokosának vagy királyának, rabszolgatartó cézárának ugyanúgy minden információn rajta lesz a bélyege, mint ahogy az ókor vagy középkor pénzein rajta volt a cézár vagy a király dombormű-képe akkor is, ha a fizetés során nem mindig emlékeztek meg róla. Minden demokráciának szembe kell néznie azzal a veszéllyel, hogy még mielőtt kialakul a vita a nyilvános térben, a nyilvános tér birtoklásának kérdése mindig már valamilyen módon eldőlt – hiszen a nyilvános térről szóló vita feltételezi ezt a teret, melyet már birtokolnak. A pénzverés előtt (bár általa is) már megvan a király. A megismerés előtt (bár általa is) már megvan a megismerő. A nyilvános, demokratikus kommunikáció előtt (bár általa is) megvan a kommunikációs tér birtokosa, ura, létrehozója, manipulátora – és kiszolgáltatottja, fogyasztója, rabszolgája.

A demokrácia jogalkotóinak, védőinek és részeseinek, tehát egy ország valamennyi polgárának, tudomásul kell venniük, hogy a nyilvános tér birtoklása, magántulajdona vagy csoporttulajdona minden vita és minden hatalmi kérdés „transzcendentális” mezeje abban az értelemben, hogy amint Kantnál a megismerő szubjektum az „objektív” tudásban konstitutíve és elválaszthatatlanul benne van, ugyanúgy a társadalmi tér, a médium birtokosa már benne van, már mindig alakítja a nyilvánosság ügyeit és vitáit, konstitutíve, anélkül, hogy észrevehető vagy felismerhető lenne, vagy a „képernyőn” megjelenne. Amint a transzcendentális szubjektum nem ismerhető meg, csak gondolható, ugyanúgy a nyilvános kommunikációs tér birtokosa mint birtokos nem kommunikál, tehát mint birtokos nem vesz részt a demokratikus vitákban. Transzcendentálisan, szellemszerűen, spektrálisan azonban már mindig meghatározóan és döntően jelen van. Ebben az összefüggésben igen jól aktualizálható lenne Marcuse „egydimenziós” beszippantáselmélete, mely szerint a gazdasági-kommunikációs közeg beszippantja a társadalom valamennyi tagját, és elfedi a valóságos birtoklási és elnyomási struktúrákat.

Téved Lyotard, amikor azt állítja, hogy a kognitariátus uralma előtt állunk. A kognitariátus tudása mindig nyilvános és vitatható, a kognitariátus mindig kritikai és megosztott, különféle iskolákhoz, intellektuális hagyományokhoz, vagy inkompatibilis számítógépprogramozási hagyományokhoz tartozik. Ha valakinek az uralma fenyegetheti a demokráciákat, akkor az a transzcendentális kommunikatókraták uralma lenne, a kommunikációs eszközök birtokosaié, azoké, akik anélkül, hogy valóságosan megjelenének, a háttérben állva biztosítják a nyilvánosság terének megjelenését, kiterjedését, hatását és dominanciáját. Dewey hangsúlyozza, hogy „a feltételek ismerete a kommunikáció és a részvétel egyetlen szilárd alapja; minden egyéb

kommunikáció bizonyos személyek más személyek véleményének való alávetését jelenti”.⁶⁶ És ha hozzátesszük, hogy a nyílt kommunikáció a demokrácia feltétele, akkor kézenfekvő a következtetés, hogy „a feltételek ismerete” a demokrácia egyedüli „szilárd alapja”.

A gazdag demokráciákban sok nyilvános tér jön létre: például számos televíziótársaság, melyek rétegtereket, rétegpiactereket hoznak létre, ahova a legkülönbélebb magánérdekek és csoportérdekek áramolhatnak be és alakíthatják az információ fogyasztóinak véleményét, akiknek elvileg a demokrácia öntudatos polgárainak kellene lenniük. Dewey demokratikus követelménye kétségtelenül aktuális: ha a nyilvános tér tulajdonosai a demokrácia és a teljes esélyegyenlőség hívei, tehát a morális demokrácia elkötelezettjei, akkor a nyilvános terek a demokráciát erősíteni és nem aláásni fogják – aláásni abban az értelemben, hogy magukat eleve „demokratikusabbnak”, „egyenlőbbnek”, az anyagi virágzásra és a hatalom birtoklására jogosultabbnak nyilvánítják a társadalom többi tagjánál. Ám az, hogy a Dewey-féle eszmény „működését” még a világ kétségtelenül legelőrehaladottabb demokráciájában is nagyon erős törvényes végrehajtó hatalomnak kell biztosítania, és hogy a biztonságos és demokratikus társadalmi együttélés folyamatosan megoldandó, gyakran *alapvető* kérdéseket vet föl, bizonyítja, hogy Dewey perszonalifikáló ideálvíziója a gyakorlatban még nem valósult meg. És valószínűleg soha nem is fog maradéktalanul megvalósulni, mivel a személyes és csoportérdekek soha nem fognak homogenizálódni, és nem is homogenizálódhatnak, hiszen éppen a Dewey által is hangoztatott személyes különbségeken alapulnak.

A második világháború utáni évtizedek németországi kontextusában Habermas tárgyalja a társadalmi, politikai és gazdasági érdekcsoportok megütközését, és azon reményének ad kifejezést, ami láthatólag minden gazdag demokráciában a konfliktusok megoldásának elsőszámú „motorja”, hogy a társadalom növekvő gazdagságával társadalmi pluralizálódás fog együttjárni, amely lehetetlenné teszi, hogy valamely érdek uralkodóvá váljék. Az anyagi gyarapodás ugyanis megteremtheti annak lehetőségét, hogy a legkülönbélebb érdekcsoportok is úgy láthassák, problémáikat nem egy másik csoport kizorításával tudják megoldani, hiszen belátható időn belül valamennyi csoport érdekeit figyelembe lehet venni. Habermas e gondolatait a hatvanas évek elején veti papírra, amikor még nem vetődik föl sem a környezetszennyeződés, sem a nyersanyag- és energiaforrások, tehát

66 Dewey, *id. mű.* 14. 229. „Knowledge of conditions as they are is the only solid ground for communication and sharing; all other communication means the subjection of some persons to the personal opinion of other persons.”

az anyagi gyarapodás határainak kérdése. Ugyanakkor Habermas túltekint a nemzeti államon, és Kant nyomában járva hangsúlyozza, hogy „az örök békét” az egész világra kiterjedően, „világpolgári rendben” kellene megvalósítani, tehát addig nem számíthatnak a jóléti társadalmak sem békére, amíg az egész emberiség számára nem tudják azokat a problémamegoldó technikákat felkínálni, amelyekkel maguknak szolgálnak.

Mindemellett Habermas nem ad technikai vagy elvi javaslatot a kritikus nyilvánosság és a manipulatív médiák közti konfliktus kezelésére.⁶⁷ Ezt azonban a kérdés iránti különös figyelmére, és nem elnagyolt problémakezelésére vezethetjük vissza. Részletesen elemzi a „közvélemény” (*öffentliche Meinung*) fogalmát, amit a demokráciára ráolvaássszerűen és állandóan hivatkozó Dewey nem tesz meg. Csak egészen ritka esetekben jut eszébe, hogy a *public opinion* kérdésére utaljon, melynek demokratikus „kezelhetősége” számos „metodológiai” nehézséget vet föl, lévén, hogy gyakran meghatározatlan hangulatszerű hajlamként jelenik meg, úgy viselkedik, mint görgőkre szerelt rakomány egy hullámozó tengeren hányódó hajón, problematikus megragadhatósága és meghatározhatósága miatt pedig ugyanúgy vannak államelméleti, intézményi és formális meghatározásai, mint szociálpszichológiai megközelítései.⁶⁸ A közvélemény közelebbi vizsgálatának elmaradása Dewey demokráciaelméletének egyik súlyos mulasztása, ezért kiegészítésre szorul, például olyanra, amilyent Habermas nyújtott.

Habermas közvélemény-analízisében kimutatja a liberális és az intézményes véleményfogalom hiányosságait. A liberális nagyjából Dewey és Rorty demokrácia-felfogásának felel meg, és egy olyan dezintegrált nyilvánosságban értelmezhető, mint amilyen az amerikai, amelynek „belső köreiben nyilvánosságképes és véleményalkotó képviselők” lépnének föl, akik, mint „rezonáló”⁶⁹ publikum a pusztán felkiáltók közt”, megmentenék a demokrácia gyakorlatát.⁷⁰ Ez a fajta felkiáltó publikum, a demokrácia polgárai minden egyéb klasszikus és definiálható érdekesopornál nehezebb helyzetben vannak, hogy érdekeiket, igényeiket és vágyaikat megfogalmazzák: „Érthető, hogy a hangu-

67 Vö. Habermas, *id. mű.*, 247-248. és 254-256.

68 Uo. 258.

69 Uo. 44. A rezonálás (*Räsonment*) fogalmát itt Habermas a „nyilvános rezonálás”, nyilvános tárgyalás, egyezkedés értelmében használja, melyről mint a polgári nyilvánosság tárgyalási módjáról megjegyzi: „Sajátos és történetileg példa nélküli ennek a vitának a közege, a nyilvános rezonálás. Ennek a szónak nyelvhasználatunkban ma is félreérthetetlenül kettős polémikus árnyalata van, az észre való hivatkozás, és egyidejűleg ennek megvető lefokozása kicsinyeskedő szörszálhasogatássá.” (Némileg módosítottam a fordításon.)

70 Uo. 341-42.

latok, homályos vélemények, népszerűsítő nézetek zagyvalékából, ahogyan ezeket a tömegközlelési eszközök elterjesztik, sokkal nehezebben tud kialakulni a közvélemény, mint azoknak a különböző nagy véleményáramlatoknak a vitájából, amelyek a polgári társadalomban viaskodtak egymással. Ennyiben el lehet ismerni, hogy a közvéleménynek ma nehezebb érvényesülnie, mint valaha is.”⁷¹ Habermas megállapítja, hogy ez a fajta demokratikus képviselőlet azért tart különféle csoportrendezvényeket, hogy ott a képviselőletre és véleménynyilvánításra igényt tartó, egyébként is többnyire legjobban informált, legértelmesebb és morálisan legtudatosabb polgárok összegyűlhessenek és véleményüket kicserélve akaratukat érvényesíthessék, illetve képviselőletét delegálhassák. Ez a nyilvánosság megőrzi ugyan a racionalitás lehetőségét, viszont kényszerűen feláldozza a tömeges hozzáférhetőséget és ezáltal az általánosságot. Mint Habermas hangsúlyozza, „eközben a reprezentáció hierarchikus minőségeivé önállósulnak azok a minősítések, amelyeket mint a közönséghez való tartozás szociális kritériumait a magánemberek egykor az áruforgalom és a társadalmi munka szférájában megszerezhettek. Azzal a bázissal már nem lehet számolni: ezt a reprezentációt az adott viszonyok között már nem lehet szociológiailag kielégítően meghatározni.”⁷² A szociológiai meghatározhatatlanság oka – bár ezt nem fejti ki Habermas – nyilvánvalóan e képviselőleti csoportok informális hierarchizáltságában, kávéházi csoportdinamikájában keresendő, amitől a társadalom egészéhez képest szociológiailag megközelíthetetlen és empirikusan kimutathatatlan individuumként viselkedik. Feltehetőleg a mikroszerveződési szempontok elhanyagolásában kell keresnünk – a menedzseri ideológiák és a marxizmus nagyobb sikeresége, valamint az adualisztikus gondolkodás elemzésre való alkalmatlansága mellett – egy további okát annak, hogy Dewey társadalomelmélete és konkrétan demokrácia-elmélete gyakorlatilag, tehát a társadalmi képviselőlet technikai kérdésének megoldása során, a társadalmi kutatásokban és a demokratikus politika alakításában használhatatlannak bizonyult.

A közvélemény meghatározásának másik módja egy olyan szemlélet szerint történik, amely például Schumpeter demokráciaelméletéhez kapcsolható, és amelyet a demokratikus közvélemény intézményi definíciójának nevezhetnénk. Habermas az intézményes demokráciaelmélet két német képviselőjére, Fraenkelre és Leibholzra hivatkozik a közvélemény fogalmának analizisében.⁷³ Fraenkel a közvéle-

71 Hennis, W., „Meinungsforschung und repräsentative Demokratie”, *Recht, und Staat*, 200/201, Tübingen, 1957, 56k. Idézi Habermas, *id. mű*, 341-342.

72 Habermas, *id. mű*, 342.

73 Vö. uo. 342-343.

ményt a parlament uralkodó, a kormány számára kötelező véleményével azonosítja, ami által, mint Habermans összefoglalja, „a közvélemény uralkodik, de nem kormányoz”.⁷⁴ Fraenkel nem oldja meg azt a problémát, hogy sok demokráciában a kormány ugyanazokból a pártokból áll, mint a parlamenti többség, tehát a parlament éppen a hatalommegőrzésre összpontosító pártfegyelem miatt és természetesen gyakran a közvélemény pontos meghatározhatatlansága következtében, végsősoron számos problémafeltérési, problémakidolgozási, alternatívaállítási és döntési helyzetben nem a közvéleményre, hanem saját pártérdekeire lesz tekintettel. Hogy ilyen esetekben, éppen fordítva, mint Fraenkel véli, a többségi pártból álló kormány befolyásolja a parlamenti, saját pártjából álló többséget, az azért is valószínű, mert a választásokon többséget kapott párt vezetői, tehát a párt irányvonalát meghatározó és döntéseit hozó személyek általában a kormányban kapnak helyet. Az intézményi elmélet másik híve, Leibholz pedig azt állítja, hogy a pártok véleménye inkább az aktív tagság véleménye, és nem a szélesebb közönségé, hiszen a társadalom tagjainak többnyire nincs lehetőségük, elsősorban idejük és az információkhoz való hozzáférésük, hogy a napi ügyeket nyomonkövessék és azokról véleményt alkossanak. A politikai gyakorlatban így azt nevezik közvéleménynek, amit a többségi pártok belső köreikben kialakítottak. Habermas, elismerve a két intézményteoretikus leírásának helyességét, azt kifogásolja, hogy mindketten mintegy fölszívják és integrálják az intézményekbe a közvéleményt, amely ezek nélkül artikulálatlan és dezintegrált, ezáltal semlegesítődik, azaz képtelen egységes, a politikai cselekvéshez szükséges elméleti platformot és gyakorlati programot kidolgozni, ami által a közvéleménynek semmiféle önálló politikai működése nem marad. Miközben elfogadja az intézmények tényleges hatását a közvélemény alakítására, elégedetlen azal, hogy a leírás nem ad megoldási javaslatot, miként lehetne egy aktívabb és véleményét a hatalomgyakorlók felé jobban kifejező publikumot kreálni. Az institutionális elméleteknek ugyan kétségtelen előnyük a „liberálisakkal” vagy „közvetlenekkel” szemben, hogy a politikai véleményformálást jobban körülhatárolható és elméletileg pontosabban megragadható és elemezhető (intézményes) egységekhez köti. E „strukturalista” módszertani előny mellett viszont hátránya, hogy megnehezíti a vélemények változásának, az informális, nem-intézményes csatornák véleményképző és döntésbefolyásoló mechanizmusainak fölismerését. A struktúrákat túlságosan is a látható, kipreparálható hivatalos vagy félhivatalos folyamatokhoz és rögzített intézményesültségekhez köti, és nem hagy helyet a társadalom és az

74 Uo. 343.

egyének spontán mozgásainak. A strukturalista leírás azt is képtelen megmagyarázni, hogy a közvélemény tényleges társadalmi kommunikáció vagy csak a médiák egyirányú „besugárzása” által alakul-e ki, és hogy a „köz” véleménye ténylegesen képtelen-e önmaga kommunikatív kialakítására és kifejezésére, avagy pusztán egy a felvilágosodásra és felvilágosításra potenciálisan fogékony tömeg kényszerű médiális besugárzásáról, ezáltal „visszhangosításáról”, információ-befogadóvá kényszerítő integrációjáról, és ezáltal kommunikatív internálásról van-e szó.⁷⁵ A közvélemény meghatározhatatlanságának nehézségeiből, a liberális felfogás artikulálatlanságából és az intézményes fogalom elidegenítő rigiditásából eredően a nyugati demokráciákban empirikus közvéleménykutatással próbálkoztak, amely azonban Habermas szerint igen hamar a közvélemény szociálpszichológiai feloldásához vezet. Ez pedig a közvélemény normatív fogalmának fölszámolását is jelentette, ami korabeli német szociológusok véleménye szerint már a múlt század végén bekövetkezett, amikor a „közvélemény” fogalma „a tömeg formátlan reakciójává” (*formlose Reaktion der Masse*) vagy egyszerű politikai jelszóvá (*Schlagwort*) vált. E századforduló fejedelmében kifejezetten meglepőnek tűnik, hogy Dewey demokratikus víziójából teljességgel hiányzik a közvélemény, a *public opinion* kérdésének tárgyalása, a meghatározási, strukturális és processuális nehézségek fölismerése.

A közvetlen demokratikus és intézményes „közvéleményfogalom” meghatározásának nehézségei és a közvélemény fogalmának

75 Internálás egy személy, csoport, társadalmi szegmens vagy „közvélemény” egészének vagy valamely képességének külső erők általi tudatos vagy nem tudatos korlátozó lehatárolását érthetjük. A szögesdróttal körülzárt koncentrációs táborokba vagy munkatáborokba zárás az internálás legdurvább, legkegyetlenebb, legbrutálisabb és legembertelenebb formája. De létezik egy személy, csoport, néprteg képességeinek, véleményformáló és önartikuláló lehetőségeinek az „internálása” is, amikor valamely képességét nem fejlesztik ki, vagy nem engedik kifejlődni, megnyilatkozni vagy érvényesülni. Ha egy ország elhanyagolja állami iskoláztatását, akkor a társadalom nagy részét kulturálisan internálja, az elvi lehetőségekhez képest szellemi, lelki, kulturális és civilizatorikus mozgásszabadságát *eleve* korlátozza, körülzárja. Egy személyt persze bizonyos képességeiben az átlagnál jobban föl is lehet szabadítani, míg más képességeit a szokásosabbnál is jobban „internálják”. A volt NDK éltsportolónak fizikai mozgásszabadsága nagyobb volt a helyi átlagnál, viszont szellemi és iskolázottsági értelemben általában fokozottan internált állapotban voltak, egyfajta hibernációban. Franciaországban ezekben az években vagyunk tanúi annak, ahogy Párizs munkáskülvárosai, a *banlieu*-k fiatalsága egy teljesen új nyelvet fejleszt ki, melyet a társadalom többi része egyáltalán nem ért. Saját kulturális és nyelvi internálására azzal válaszol, hogy a szabadság új területeit tárja föl, a nyelvi kreativitását, és maga internálja a társadalom egészét a saját szempontjából. Egy országban természetesen nemcsak az oktatás, hanem a médiák is internálhatják a lakosságot, a közlebről meghatározhatatlan „közvéleményt” egy bizonyos „sugárszinten” tartva, „szappanbuborékba” varázsolva, bizonyos információkat megsűrve, átalakítva, „informális” szögesdrótot húzva a „köz” vagy az „információ” köré.

gyakorlati „tehetetlenség” a társadalomkutatók figyelmét már a múlt század végén a „közvélemény” fogalma felől a „tömegpszichológia” felé terelte. A fogalomváltásban nyilvánvalóan nemcsak a pszichológia iránt megnövekedett érdeklődés fejeződik ki, hanem azoknak a nagy embertömegeket magukban foglaló társadalmi rétegeknek a megjelenése és érdek-artikulációja, amelyeket korábban a politikában nem vettek figyelembe. Dewey hivatkozik a múlt századi „tömegpszichológusok”, Tarde és Bryce műveire,⁷⁶ ugyanakkor nincs annak nyoma, hogy valamilyen módon figyelembe vette volna a tömegpszichológia kutatási eredményeit (Tarde-nak pusztán pszichológiai utánzáselméletére hivatkozik⁷⁷), mint ahogy Le Bon munkásságának és Ortega y Gasset ironikus pesszimizmusának sem tulajdonít különö-

76 Mint már Tarde részletesen elemzi, a „tömeg” (*foule*) és a „nyilvánosság” vagy „köz” (*public*) két különböző fogalom. A tömeg szerinte artikulálatlan, összegyűlt ember-sokaság, amely „nem képes egy bizonyos, a hang és a látás határai által kijelölt méretet túllépni anélkül, hogy azonnal szét ne szakadna és képtelenné ne válna közös akciókra, amelyek mindig ugyanazok egyébként, barikádok, paloták fosztogatása, öldöklések, rombolások, tűzvészek”. G. Tarde, *L'opinion et la foule*, Paris, PUF, 1989 (első kiadás 1901.) 36. „une foule ne saurait grossir au-delà d'une certain degré, marqué par les limites de la voix et du regard, sans se fractionner aussitôt ou sans devenir incapable d'une action toujours la même, d'ailleurs, barricades, pillages de palais, massacres, démolitions, incendies.” A „nyilvánosság” vagy a „közösség” viszont nem fizikailag van együtt, hanem bizonyos közös aktivitások, foglalkozás, érdeklődés, szabályozott információcsere és véleményképzés által. „Nyilvánosságról vagy közösségről attól a nehezen meghatározható pillanattól kezdve beszélhetünk, amikor az emberek, akik ugyanazzal a képzettséggel rendelkeznek, túlságosan nagy számúak ahhoz, hogy személyesen ismerhessék egymást, és bizonyos szolidaritást azáltal éreznek egymás iránt, hogy megfelelő gyakorisággal és szabályossággal személytelen kommunikációt folytatnak egymással”. Tarde, *id. mű.*, 36. „Un public spécial ne se dessine qu'à partir du moment, difficile à préciser, où les hommes adonnés aux mêmes études ont été en trop grand nombre pour pouvoir se connaître ainsi personnellement, et n'ont pas senti se nouer entre eux les liens d'une fréquence et d'une régularité suffisantes.” Mára ezek a fogalmak nyilvánvalóan sokkal összetettebbek, mint Tarde és Dewey korában, viszont azóta is érvényes maradt, hogy a demokrácia csak akkor működik helyesen, ha az így értelmezett közösségre és nyilvánosságra tud építeni. Egy országnak annál nagyobb esélye van a demokratizálódásra, minél nagyobb százaléka képzett a lakoságnak a demokrácia kérdéseiben (demokratikus alkotmány, emberi jogok, egyenlő esélyek elve, demokratikus intézmények használata, újságokhoz, televízióhoz, rádióhoz való hozzáférés stb.), azaz minél többen részesül a demokratikus közösségnek, nyilvánosságnak, publikumnak. Az angol nyelvben még egy további megkülönböztetés lehetséges, a *crowd* és a *mass* fogalmai közt, ahol az előbbi inkább „általános” utcai vagy sportpályán összegyűlt tömeget jelenti, míg a *mass* jobbra a munkásosztály szervezett tömegeit. Tarde éppen nyilvánosságfogalma segítségével határolja el gondolkodását és demokratikus attitűdjét a pesszimizista Le Bonétól, aki a tömegek korának eljövetelét jósolja. Tarde szerint a nyilvánosság, az artikulált közösség, a *public* kora következik. Vö. Tarde, *id. mű.*, 38. „Nem tudok tehát egyetérteni egy szigorú íróval, Dr. Le Bonnal, aki szerint korunk 'a tömegek kora'. Inkább a nyilvánosság vagy a nyilvánosságok kora, és ez egészen más”. „Je ne puis donc accorder à un vigoureux écrivain, le Dr Le Bon, que notre âge soit 'l'ère des foules'. Il est l'ère du public ou des publics, ce qui est bien différent.”

77 Vö. Dewey, *The Middle Works*, 7. 234-236.

sebb jelentőséget.⁷⁸ Pedig amit Habermas Tarde kutatásaival kapcsolatban a „tömegvélemény” intézménymentes megragadásáról mond, az Dewey közvetlen demokráciafelfogásának kritikájaként is fölfogható. Habermas a következőket írja: „Mint ‘tömegvéleményt’ – melynek formáját először behatóan Tarde⁷⁹ elemezte – kiemelik a politikai intézmények funkciókapcsolatából, és rögtön meg is fosztják attól a jellegzetességétől, hogy ‘nyilvános’ vélemény; a tömegeken belüli kommunikációs folyamat termékének tekintik, amely nincs is a nyilvános vita elveivel kötve, és amely a politikai uralomra nem is vonatkozik.”⁸⁰

Dewey viszont úgy véli, hogy elégséges a demokrácia habitusára való nevelés, az intézményi kérdések, a tömegpszichológia problémái maguktól elintéződnek. Ezért vitatkozik Walter Lippmann-nal is, aki szerint az amerikai kisvárosi demokrácia jeffersoni közvetlensége után a lakosság növekedése és a gazdaság világméretűvé válása idején nem lehet többé az „önközpontú személyre építeni, aki kicsi, egyedekre bontott közösségekben létezik”, és az „omnikompetens individuuum” helyett fel kell számolni a kormány elméletében a spontán közvéleményre való hivatkozást. Dewey egyetért Lippmann elemzésével, de a demokrácia gépiesedését, személytelenné válását látja előre, ha megvalósulnak Lippmann szervezési javaslatai. Úgy véli, hogy a technikai kérdések megoldása nem pótolja azt, amire a demokráciának leginkább szüksége van, nevezetesen a teljességre törekvő nevelést. „Mivel az alapvető átfogó nevelés egyszerre szükséges és nélkülözhetetlen, ezért akkora kihívás a demokrácia megvalósítása.”⁸¹ Mint az ed-

78 Dewey Ortega y Gasset munkásságával nem foglalkozik. Le Bont több mint harminc kötetes életművében egyetlen egyszer említi lábjegyzetben, ahol a demokráciát ahhoz a viselkedésmóddhoz kapcsolja, amelyet a *public*, a közösségi vagy nyilvános és ésszerű viselkedésmódnak tarthatunk. Dewey elfogadja a tömegpszichológia szerepét a politikai kampányokban, de „a pszichológiai belátás hiányának” nevezi a demokrácia pszichológiájának a tömegpszichológiával való összekeverését. Kitart amellett, hogy a demokráciák az ésszerű gondolkodásra és nem a tömegpszichológiára épülnek, „az egyéni döntésekben a demokrácia pszichológiájának a tömegpszichológiához való hozákapcsolása, amint ezt Le Bon tette, pszichológiai belátás hiányáról tanúskodik. A politikai demokráciában a gondolat túlsúlyát találhatjuk, amint minden megegyezésben vagy intézményben látható. Ez annyit jelent, hogy a gondolat belemerült a szokásba. A tömegben és a csöcselékben a gondolat elmerül a meghatározatlan érzelemben.” Dewey, *The Middle Works*, 14. 45n. „an assimilation like that of Le Bon of the psychology of democracy to the psychology of a crowd in overriding individual judgment shows lack of psychological insight. A political democracy exhibits an overriding of thought like that seen in any convention or institution. That is, thought is submerged in habit. In the crowd and mob, it is submerged in undefined emotion.”

79 G. Tarde, *L'Opinion et la Foule*, Paris, 1901. (Habermas lábjegyzete.)

80 Habermas, *id. mű*, 345.

81 Vö. Dewey, *The Middle Works*, 13. 337-344.

digiekből látható, Dewey demokráciafogalma nem jut túl az elvi és spirituális megfogalmazáson, nem veszi figyelembe kellőképpen kora szociálpszichológiai kutatásait, és ezért a demokrácia politikai intézményeinek létrehozása, valamint a fennálló kritikai megújítása során csak további társadalomszerkezeti és társadalomtechnikai⁸² kutatások után „használható”.⁸³

Dewey elsődrendű érdeke persze csak annyi, hogy a demokrácia mindenkinek ajánlatos attitűdjét, gondolkodásmódját és társadalmi kommunikációs formáit megfogalmazza. Utal arra, hogy amikor ő a párbeszédet javasolja, sokan azzal vádolják, hogy ez morális közhely, amire válasza így hangzik: „Ahhoz, hogy megszabaduljunk attól a szokásunktól, hogy a demokráciát valami intézményesnek vagy külsőnek gondoljuk, és helyett szokásként sajátítsuk el, a demokráciát személyes életmódnak tartva tudomásul kell vennünk, hogy a demokrácia morális eszme, és amennyiben ténnyé válik, morális tény lesz. Tudomásul kell vennünk, hogy a demokrácia csak akkor valóságos, ha ténylegesen az élet közhelye.”⁸⁴ A modern, kommunikációs megértésre épülő demokrácia dewey-i értelemben akkor lesz tényleges és valóságosan működő, ha az élet közhelyei, a kommunikáció terei olyan emberek kezében lesznek, akik elsősorban és főként „kommunikációs demokraták”, azaz akiknek maguknak is fő gondjuk „a feltételek megismerése” és e tudás közvetítése a nyílt publikus térbe.

- 82 Társadalomtechnikán azokat az elsajátítható készségeket értem, amelyek megléte esetén az állampolgár ismeri a társadalom intézményeinek működését, képes azokkal élni, továbbá tudja, miként vegyen részt informális csoportok véleményalkotásában és a véleményeket az intézmények felé hogyan közvetítse, és szükség esetén az intézmények megváltoztatására tett javaslatait a nyilvánosság és az intézmények felé hogyan artikulálja.
- 83 A közvélemény (*public opinion*), a tömegpszichológia (*mass psychology*) és csoportdinamika (*group dynamics*), tömeghírközlés (*mass media*) fogalmainak az 1930-as évektől az 1950-es évek végéig – tehát Dewey halálának évtizedéig – bekövetkezett változásaihoz lásd Habermas, *id. mű.*, 350-359. Habermas kísérletet tesz a közvéleménynek a szociális állam keretei közt működőképes modellje létrehozására. Javaslata szerint a nem-nyilvános vélemény, a félnyilvános csoportvélemények és a hivatalos intézményi vélemények közti átjárhatóság feltételeit kell biztosítani. Bár Habermas nyilvánosságelemzései problémaérzékenyebbek és strukturálisan mélyebbre hatolnak, mint Dewey-éi, végsősoron ő sem tesz konkrét javaslatot arra, hogy a véleményrétegek közti permeabilitást milyen technikákkal lehetne biztosítani.
- 84 Dewey, *The Later Works*, 14. 228-229. „to get rid of the habit of thinking of democracy as something institutional and external and to acquire the habit of treating it as a way of personal life is to realize that democracy is a moral ideal and so far as it becomes a fact is a moral fact. It is to realize that democracy is a reality only as it is indeed a commonplace of living.”

Demokrácia és nem-egyensúlyi gondolkodás

Dewey részvételi, személyes, „egyén felől” szerveződő (és nem „alulról” szerveződő, mert ez a kifejezés még hordozza az osztálytársadalmak uralmi nyelvezetét, és Dewey szerint a demokratikus társadalomnak legjobb, ha nem ismeri vagy nem engedi érvényesülni az alul-fölül dichotómiát) demokráciafogalmával a társadalom valamennyi tagjának személyes demokratizálódását sürgeti, azt, hogy az emberek tegyék magukévá a felvilágosodásnak azt a követelményét, hogy „születésénél fogva mindenki egyenlő”. Dewey optimista szemlélete szerint a demokráciában, ha „magukra hagyjuk” az embereket, maguk veszik kezükbe sorsuk irányítását, és Hobbes minden ellenkező feltételezése, valamint a tömegek viselkedésével kapcsolatos történeti tapasztalatok ellenére szabad, teremtő életet fognak élni. Ennek a szemléletnek persze a már működő amerikai alkotmány az alapja, amit Dewey hajlamos elfelejteni. Nem egy olyan klasszikus vagy törzsi kultúrát ismerünk, ahol az emberek „magukra voltak hagyva”, mégsem alakítottak ki szabad, teremtő életet elősegítő politikai világot. Kreatív, személyes, interiorizált, processzuális és önjavító demokráciafogalmának alapja egy olyan szemlélet, amely megelőlegez és előrejelez egy olyan gondolkodásmódot, amelyet néhány évtizeddel később Prigogine fog a fizikai kémia felfedezéseiből kiindulva kidolgozni: a nem-egyensúlyi és önszervező gondolkodásmódot. E gondolkodásmód szerint a struktúrák nem előzetes minták vagy eszmék alapján jönnek létre, hanem önszerveződéssel, az atomok és molekulák látszólag spontán összekapcsolódásával új törvényszerűségek és új minták jönnek létre, amelyek az összekapcsolódás előtt megjósolhatatlanok lettek volna. Rendszerek alakulnak ki, amelyek nemcsak fönntartják, de javítják is magukat. Nyilvánvalóan egyfajta darwini szemléletű fizikai kémiáról van itt szó, amelynek párját a konnektivista számítógépprogramozási eljárásokban is megtalálhatjuk.

A nem-egyensúlyi gondolkodás szerint a természetben kétféle, úgynevezett konzervatív és úgynevezett disszipatív rendszerekkel találkozhatunk.⁸⁵ A konzervatív rendszerek időinvariánsak, érvényesek rájuk a megmaradási tételek, folyamataik reverzibilisek. A konzervatív rendszergondolkodás eredetét Prigogine Thalészra és Platónra vezeti vissza, és ugyanezen paradigma alá tartoznak például Newton mechanikai törvényei, Leibniz filozófiája, Maxwell elektromágnesesség-tana, vagy akár a kvantummechanika olyan egyszerű atomokra

85 A kétfajta rendszer összehasonlításához és a nem-egyensúlyi gondolkodásmód bemutatásához Prigogine, I., Nicolis, G., *Die Erforschung des Komplexen* (München, Piper, 1987, 71-118.) c. könyvére támaszkodom.

vonatkozó törvényei, amelyek mindennemű erőtéren kívül helyezkednek el. A disszipatív rendszerek viszont idővariánsak, nem érvényesek bennük a megmaradási tételek, és folyamataik irreverzibilisek. Prigogine már Arisztotelésznél fölfedezni véli e rendszerek előfutárát, amikor a Stagiritá föltételezte, hogy a szublunáris dinamikus rendszerek nyugalmi állapotra törekednek. Ezzel ugyanis feltételezte, hogy valami „súrlódás” lefékezi a mozgást. Fourier és Clausius munkái nyomán, az ipari forradalomhoz kapcsolódóan a tizenkilencedik században megnőtt az érdeklődés a nem-egyensúlyi folyamatok és a disszipatív rendszerek iránt. Ugyanakkor a fizikában az irreverzibilitást – amelyet mint a súrlódással járó hővesztéseket, a gőzerőgépek irreverzibilis veszteségeit ismertek – hosszabb ideig értéktelenedésként fogták föl, akkor is, mikor már fölismerték, hogy a biológiai evolúció és maga az individuális *élet* irreverzibilis, nem-egyensúlyi folyamat. E folyamatoknak további példáit adják a kémia irreverzibilis reakciói, a hővezetés és a diffúzió jelenségei. Hosszabb távú működőképességét tekintve a konzervatív, egyensúlyi rendszer időbeli homogenitása miatt képtelen a környezeti változásokra dinamikusan reagálni. A külső változásokkal szemben egy ideig megpróbálja önmagát konzerválni, belső védekező mechanizmusait erősíteni, majd, ha ez nem vezet sikerre, a rendszer szétesik. A nem-egyensúlyi rendszerek viselkedése viszont dinamikusan, „időben heterogén módon” reagál a környezeti változásokra, és erőteljesebb „külső” kihívásoknak is ellen tud állni, legtöbbször természetesen önmaga vagy akár környezetére erőteljes átalakítása árán. E rendszerekben „lokalizált kis 'kitörési kísérleteket' nem 'ütnek agyon' kényszerűen, hanem a rendszer elfogadhatja és még erősítheti is azokat, hogy ezáltal az innováció és a diverzifikáció kiindulópontjai lehessenek.”⁸⁶ E rendszerek életképesebbek, hiszen „az egyensúlyhiány olyan, a nemlinearitásokban rejlő lehetőségeket képes felszínre hozni, amelyek az egyensúlyban vagy annak közelében még 'szunnyadnak’.”⁸⁷ Prigogine és Nicolis, számos kémia-kinetikai, hidrodinamikai és biológiai példa elemzése után, matematikai eljárásokkal alátámasztott „nem-egyensúlyi” modelljüket a társadalmi mobilitás és szerveződés, gazdaságfejlődés és telepü-

86 Prigogine, I., Nicolis, G., *Die Erforschung des Komplexen*, 86. „Nichtgleichgewichtsverhalten [ist] anfällig gegenüber Veränderungen, Lokalisierte kleine 'Ausreißversuche' werden nicht zwangsläufig durch eine sofort einsetzende Gegenreaktion 'niedergeschlagen', vielmehr können sie vom System akzeptiert und sogar verstärkt werden, um so zu Ausgangspunkten von Innovation und Diversifikation zu werden.”

87 Uo. 91. „Man kann daher sagen, das Nichtgleichgewicht lege die in den Nichtlinearitäten verborgenen Möglichkeiten frei, die in oder nahe dem Gleichgewicht noch am 'Schlafen' sind.” – Nemlineáris rendszerek azok, amelyek viselkedése vagy működése nem lineáris függvényvel írható le.

lésfeljesztés eseteire is alkalmazzák, és a következő „dewey-i” következtetést vonják le: „Az itt elfogadott dinamikus modell fő üzenete abban áll, hogy a társadalmak alkalmazkodóképessége legfontosabb kiindulópontja annak, hogy hosszú távon fenn tudjanak maradni, önmagukat képesek legyenek megújítani és eredetét tudjanak létrehozni.”⁸⁸ Dewey világ- és társadalomszemlélete teljes mértékben megelőlegezi Prigogine felismeréseit.

Dewey a tizenkilencedik században kialakult, de tételesen még meg nem fogalmazott nem-egyensúlyi gondolkodás (melyet ő még természetesen nem így nevez) társadalmi, demokratikus alkalmazásáról beszél, arról, hogy a demokrácia életfeltétele az új tapasztalatok kialakítása és az azokhoz való alkalmazkodás. A „demokrácia hit az emberi tapasztalatban, hogy az képes olyan célokat és módszereket létrehozni, amelyek által a rákövetkező tapasztalat rendezett gazdagsága növekszik. A morális és társadalmi hit minden egyéb formája azon az eszmén alapul, hogy a tapasztalatot alá kell vetni egyik vagy másik ponton valamilyen formájú külső ellenőrzésnek; valamilyen 'tekintélynek', amely állítólag a tapasztalat folyamatán kívül létezik. A demokrácia az a hit, hogy a tapasztalat folyamata fontosabb minden egyes elért eredménynél, az elért egyes eredmények végső értéke csak annyi, hogy a továbbmenő folyamat gazdagítására és rendezésére használhatók föl. Miután a tapasztalat folyamata tanító és nevelő hatású lehet, a demokráciába vetett hit megegyezik a tapasztalatba és a nevelésbe vetett hittel.”⁸⁹ Itt jól látható az is, hogyan kapcsolódik össze a demokrácia és az igazság fogalma. A demokrácia mint folyton megújuló társadalom a tudományos és filozófiai igazsághoz is mint átmenetihez, folyton megújulóhoz és javulóhoz viszonyul, amely előreviszi és javítja a társadalmat. Dewey talán sehol nem mondja ki világosabban gondolkodásának alaptételét, nevezetesen, hogy a tapasztalat – amely önmagában és önmaga környezettel való interakciója által lesz rendezett és strukturált – nem vethető alá külső ellenőrzésnek, tekintélynek, minthogy ilyen tapasztalathoz viszo-

88 Uo. 321. „Die Hauptbotschaft des hier befürworteten dynamischen Modells besteht ... darin, daß die Adaptationsfähigkeit von Gesellschaften den wichtigsten Ausgangspunkt dafür bildet, langfristig überleben, sich selbst erneuern und Originäres hervorbringen zu können.”

89 Dewey, *The Later Works*, 14. 229. „democracy is belief in the ability of human experience to generate the aims and methods by which further experience will grow in ordered richness. Every other form of moral and social faith rests upon the idea that experience must be subjected at some point or other to some form of external control; to some 'authority' alleged to exist outside the processes of experience. Democracy is the faith that the process of experience is more important than any special result attained, so that special results achieved are of ultimate value only as they are used to enrich and order the ongoing process. Since the process of experience is capable of being educative, faith in democracy is all one with faith in experience and education.”

nyílt külső nem létezik. Ezért utasítja vissza a tudomány közvetlen gyakorlatától és tapasztalatától elrugaszkodott „filozófiai kutatáslogikákat”. Ez az, amit Derrida a középponti struktúrák fölszámolásának, Davidson pedig a forma-tartalom megkülönböztetés fölszámolásának nevez, és amit *általában vett* demokráciának nevezhetünk. Ez a demokrácia nem-egyensúlyi, soha nincs önmagával megelégedve, a politikai intézmények működését mindig javítani akarja, az emberek közötti kommunikációt egyre inkább meg akarja tisztítani a hatalmi struktúráktól, folyton jobb anyagi körülményeket kíván az embereknek biztosítani, folyton jobb igazságokat keres. A demokrácia e tapasztalata az élet minden területére kiterjed, mert Dewey-nál a demokrácia maga az ember: nem az elnyomó és kizsákmányoló, hanem a szabad és felszabadító ember. Minthogy pedig az elnyomásnak és kizsákmányolásnak gazdasági formáin túl számtalan rejtett formája van a nyelv szerkezetétől a mélypszichéig és az örökölt politikai intézményekig vagy gazdasági termelési módokig, a demokratikus gondolkodásmód soha nem jut egyensúlyra, mindig nem-egyensúlyi, kritikus és javító szándékú. A késői Dewey-t idézve, a „demokrácia feladata mindörökké a szabadabb és emberibb tapasztalat létrehozása, amelyben mindenki osztozik és amelyhez mindenki hozzájárul”.⁹⁰ A demokrácia egy olyan társadalom eszméje, amely állandó önjavító folyamatban van, minden egyes tagját tisztelettel veszi körül, amelynek minden egyes tagja tiszteli az összes többit, és e tisztelet, a kölcsönös tisztelet és elismerés formális kritériuma fölé nem helyeznek semmi egyéb metafizikai, társadalmi, gazdasági, politikai vagy etnikai elvet. A demokrácia elmélete szükségszerűen „nem-strukturalista”, nem-egyensúlyi, dekonstruktív és pragmatikus.

A Dewey demokráciaelvéhez kapcsolódó, a nem-egyensúlyiságot a gyakorlatba átültető nevelésemélet valójában a társadalom olyan megújuló, önjavító és önfejlesztő demokratikus folyamata, melynek belső mintaképző elve és mintaképző elvét képző dinamikája oda vezet, hogy a demokrácia mind befelé, mind kifelé, belső és külső ellenségekkel szemben minden korábbi társadalmi és politikai formánál ellenállóbb és életképesebb lesz. Ez persze nem jelenti azt, hogy ne lennének válságok vagy visszaesések a demokráciák gyakorlatában, mint például a huszadik század első felében, amikor az európai demokráciák eddigi legnagyobb válságukat élték meg. E válságok kapcsán Karl Mannheim hívta föl a figyelmet arra, hogy azok a demokráciák életképesek, amelyek intézményes és spontán működésükben képesek megérteni a megváltozott feltételeket és körülményeket, és képesek ennek megfelelően strukturálisan, jogilag és gazdaságilag át-

90 Uo. 14. 230. „the task of democracy is forever that of creation of a freer and more humane experience in which all share and to which all contribute.”

alakulni. Dewey Mannheim angolul megjelent könyvének recenziójában hangsúlyozza kettejük közös adaptív, dinamikus, edukatív, processzuális és ezáltal működőképes demokráciafogalmát: „Németországban [Mannheim] arra a következtetésre jutott, hogy a politikai demokrácia kifutotta magát, de Angliában megváltoztatta a véleményét. Arra a meggyőződésre jutott, hogy ha a régi társadalmi rend szétbomlását elfogadják, okait megértik és létrehozzák a demokratikus technikákat, akkor a rekonstrukciót végig lehet vinni nem totalitárius módszerrel is.”⁹¹ Valószínűleg ez a demokratikus processzuális és nyílt nevelés legfontosabb célja: hogy olyan polgárokat neveljen, akik értenek a demokratikus technikákhoz, minden körülmények közt kitartanak a demokratikus gondolkodás mellett, és megkeresik a válságok demokratikus, nem-totalitárius és nem-egyensúlyi, fejlődőképes megoldását. A nem-egyensúlyi és processzuális gondolkodásmódnak van ugyanis egy fontos sajátossága, mely ugyanúgy érvényes a fizikai kémiában, a konnektivista paradigmában és a demokráciában, nevezetesen, hogy fejlődőképességének és dinamikájának alapvető feltétele a nyitottság. Zárt rendszer nem, csak nyílt rendszer képes fejlődni, mely környezetével folyamatos interakcióban van. Dewey ezért a demokrácia dinamikus környezeti nyitottságát hangsúlyozza, melynek egyik olvasata szerint a demokrácia fennmaradásának biztosítéka az, ha terjeszkedik a világban, vagyis a demokrácia eszméjének és gyakorlatának misszionáriusaként lép föl.

Országos Széchényi Könyvtár

*Dewey és utódai pozitívizmusa, Marx és utódai
dialektikus kriticismusa*

Ha összehasonlítjuk Dewey amerikai pragmatizmusának misszionárius attitűdjét Marx forradalmi küldetésstudatával, meglepő hasonlóságokat és eltéréseket mutathatunk ki. Gondolkodástörténeti értelemben mindketten Hegel leszármazottai, és mindkettőjük gondolkodásmódja, ideológiai aprópénzre váltva, egy fél évszázad világméretű politikai szembenállásának és alkudozásának „fizetőeszköze” volt. Ennek ellenére mindmáig viszonylag a kezdeteknél tartanak azok a

91 Dewey, „The Techniques of Reconstruction”, *Man and Society in an Age of Reconstruction*, New York, Harcourt, Brace and Co., 1940, *The Later Works*, 14, 293. „In Germany he [Mannheim] reached the opinion that political democracy had run its course, in England he changed to the belief that if the dissolution of the old social order is admitted, its causes grasped, and the democratic techniques are created, reconstruction can be achieved by other than totalitarian means.” Mannheim tanulmányabbnak bizonyult Marcuse-nál, aki több évtizedes amerikai tartózkodás után sem volt képes fölismerni a demokrácia Amerika által létrehozott új módját és lehetőségét.

munkálatok, amelyek a két gondolkodó szellemi rokonságát kutatják.⁹² A legalapvetőbb különbség a két gondolkodás között a társadalmi cselekvés szempontjából kétségtelenül az, hogy míg az európai eredetű marxizmus a társadalmi-történeti antagonizmus, az elnyomás megszüntetését⁹³ az ellentétpár egyik tagjának, az „elnyomó osztálynak” a történelemből való kitörlésével gondolta megvalósíthatónak, addig Dewey, már egy legalábbis formális értelemben egyenlő jogokon alapuló társadalom tagjaként, a társadalom fokozatos, nevelés és reformok által történő javítását tartja járható útnak. Santayana következő szavai Dewey és Marx összehasonlítására is alkalmazhatóak, amikor általánosan fogalmazva azt mondja, „az idealizmus az amerikai ember esetében kéz a kézben jár a jelen megelégedéssel és annak előrelátásával, hogy nagy valószínűséggel mit hoz a jövő. Nem forradalmár; hisz abban, hogy már a helyes oldalon van, és nagyszerű sors felé halad. A forradalmároknál ezzel szemben az idealizmus elégedetlenségben gyökerezik, és azt fejezi ki.”⁹⁴ Ehhez az általános és eredetileg nem Dewey-ről és Marxról írott jellemzéshez természetesen hozzá kellene tennünk azokat a további életrajzi és intellektuális körülményeket is, amelyek Dewey-t reformerré, Marxot pedig forradalmárrá tették. Dewey a középosztályból származván korán belátta, hogy egy már viszonylag jól funkcionáló és elvi egyenlőségre épülő alkotmányos demokrácia tagjaként „forradalmi” vagy felforgató eszmék propagálásának nem sok értelme van, nem beszélve arról, hogy felforgató eszmék terjesztésével könnyen elveszthette volna fiatalon megszerzett egyetemi állását. Ezért, egy baloldali folyóirat szerkesztésében vállalt rövid ifjúkori szerepe és a lap politikai kudarca után, soha többé nem vállalt aktív politikai tevékenységet, és egyre növekedett távolságtartása a spontán, alulról induló politikai mozgalmakkal szemben. Mint West megjegyzi, Dewey-t „bizalmatlansága a határozott ideológiai elköteleződéssel, valamint a politikai pártokkal és az alulról induló társadalmi mozgalmakkal szemben arra vezette, hogy a kritikus értelem terjesztését hangoztassa a kollektív lázadás szervezé-

92 A Marx-Dewey párhuzam kutatásának első jelentősebb vállalkozása Gavin, W. J. (szerk.) *Context over Foundation. Dewey and Marx*, Dordrecht, Reidel, 1988.

93 Klasszikus és Kelet-Európában elterjedt változatában a marxizmus nem vált kellőképpen „szofisztikálttá”, csak a felületen megjelenő gazdasági tényezők hatását elemelte, és nem ismerte föl, hogy az elnyomásnak pszichológiai, biológiai, etnikai, antropológiai, kulturális, nyelvi stb. gyökerei és manifesztációi (is) vannak.

94 Santayana, G., *Character and Opinion in the United States*, New York, Norton, 1967, 176. „Idealism in the American ... goes hand in hand with present contentment and with foresight of what the future very likely will actually bring. He is not a revolutionist; he believes he is already on the right track and moving towards an excellent destiny. In revolutionists, on the contrary, idealism is founded on dissatisfaction and expresses it.”

sével szemben”.⁹⁵ Ám, mint erre már utaltam, ez a kritikus értelem nem tudott a Dewey utáni korban olyan kritikai potenciállal megjelenni, mint Marx eszméi, melyekre támaszkodva a Frankfurti Iskola tagjai éppen a „kritikus értelem” társadalmi szerepét hangsúlyozták. Mi lehet ennek az oka?

Marx társadalmi elemzéseit részletesebbek, fogalmai eredetibbek és a társadalmi-gazdasági struktúrák alaposabb vizsgálatáról tanúskodnak, mint Dewey munkái. Marx látja és hangsúlyozza, hogy az amerikai tizenkilencedik századi individualizmus a tőkefelhalmozó és kizsákmányoló kapitalizmusnak nyújt szabad mozgásteret, és ezáltal ő és utódai az amerikai társadalom progresszívebb és az egyetemeken hatékonyabb kritikusává válnak, mint Dewey.⁹⁶ Marx és utódai (dialektikus) ellentétpárokban gondolkoznak, melyek hegeli értelemben magukba foglalják a fejlődéssel járó önellentmondás lehetőségét is.⁹⁷ Horkheimer ezt a gondolkodásmódot a következőképpen hozza tömör képletre: „A gondolat azáltal marad hű önmagához, hogy kész önmagának ellentmondani, aminek során – immanens igazságmozzanatként – megőrzi azokra a folyamatokra való emlékezését, amelyeknek önmaga létét köszönheti.”⁹⁸ Ez a fajta dialektikus gondolkodásmód nem hajlandó a pozitivisták egyszerűsítéseit és egyértelműsítéseit követni, mivel a társadalmi és történeti valóság soha nem redukálható, merevíthető és meszesíthető igen-nem egyértelműségekbe. Horkheimer úgy véli, hogy az antidialektikus, a pozitívizmusra jellemző gondolkodásmód kérdésességét „az önreflexió hiánya adja, arra való képtelensége, hogy saját filozófiai implikációit az etikában és az ismeretelméletben megértse. Tézisét ez újabb gyógyszerre teszi, melyet bátran véd, amely azonban elvont és kezdetleges volta miatt hatástalan. Az újpozitívizmus kitart amellett, hogy a mondatokat szigorúan, hézagok nélkül és kölcsönösen összekapcsolja, és minden egyes gondolkodási elemet alárendeljen a tudományos elmélet elvont szabályainak. De saját filozófiájának alapjait a

95 West, C., *id. mű.*, 102. [Dewey's] „distrust of resolute ideological positioning, as in political parties and social movements from below, leads him to elevate the dissemination of critical intelligence at the expense of the organization of collective insurgency”.

96 A Gavin által szerkesztett könyv (*Context over Foundation. Dewey and Marx*, Dordrecht, Reidel, 1988) szerzői közül többen azt látszanak sugallni, hogy Marx Dewey-nél erőteljesebb gondolkodó.

97 Vitattott, hogy Marx dialektikus materialista-e abban az értelemben, ahogy ezt a fogalmat később Engels és Lenin meghatározták. Mindenesetre Engels *Anti-Düring-jét* Marx helyesléssel fogadta. (Vö. Gouinlock, J., „Context over Foundation. Dewey and Marx”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 1990, XXVI. 4. 529.)

98 Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, S. Fischer, 1991, 6. 79. „Der Gedanke bleibt sich weitgehend dadurch treu, daß er bereit ist, sich zu widersprechen, wobei er – als immanente Wahrheitsmomente – die Erinnerung and die Prozesse bewahrt, denen er sich verdankt.”

legösszefüggéstelenebb módon találja. A múlt legtöbb nagy filozófiai rendszerére megvetéssel tekint, mintha azt gondolná, hogy e rendszerek empirikusan igazolhatatlan gondolatai, melyek hosszan követik egymást, bizonytalanabbak, babonásabbak, értelmetlenebbek, röviden, 'metafizikusabbak', mint sajátjai, melyek viszonylag izolált, egyszerűen bizonyítottan elfogadott feltételezések, és amelyeket a világhoz való szellemi viszony alapjának tekintenek. Előszólatere az egyszerű szavak és mondatok iránt, amelyeket egyből össze lehet állítani, azon antiintellektuális és antihumanisztikus tendenciák közé tartozik, amelyek a modern nyelv és a kulturális élet fejlődésében általában megnyilvánulnak."⁹⁹ Ezzel szemben a dialektikus módszer kétségtelenül használható, minden történeti körülményhez illeszthető rugalmas eszközt adna az elemző számára: a kritikus mindig az aktuális, aktualizált és aktualizálható ellentétpár történeti-morális értelemben „jó” oldalára, az elnyomott, a gyengébb mellé áll, és a társadalom működésének legkülönbélebb szintjein (a gazdaságban, a pszichológiában, a nyelvben, a kommunikációban, a nemek közti küzdelemben stb.) találja meg a rendszerébe illő elnyomó vagy kizsákmányoló struktúrákat. Dewey-nál viszont, aki Horkheimer szerint szintén „pozitivistá”, mindenki a „jó” oldalon áll, senki nem „émeleg” (Gellner), vagy legalábbis nem árulja el, és ez a homogenizált metafizika, társadalom- és világnép nem kedvez a kényszerűen ellentéteket kívánó és feltételező kritikai gondolkodásnak.

A kritikai és dialektikus gondolkodás persze maga is „kényszeres” abban az értelemben, hogy a valóságot mindig és mindenáron két részre *kell* osztania, akár viviszekcionálisan is fel kell darabolnia, jó és rossz, igaz és hamis, jó stílusú és rossz stílusú, progresszív és konzervatív, tu-

99 Uo. 98-99. „Es ist keineswegs die Fragwürdigkeit der naturalistischen Anthropologie, die den Positivismus zu einer mangelhaften Philosophie macht, es ist vielmehr das Fehlen von Selbstreflexion, seine Unfähigkeit, seine eigenen philosophischen Implikationen sowohl in der Ethik wie in der Erkenntnistheorie zu verstehen. Das eben macht seine These zu einem weiteren Heilmittel, tapfer verteidigt, aber nutzlos wegen seiner Abstraktheit und Primitivität. Der Neopositivismus besteht streng auf der lückenlosen, wechselseitigen Verbundenheit von Sätzen, auf der vollständigen Unterordnung eines jeden Denkelements unter die abstrakten Regeln der wissenschaftlichen Theorie. Aber die Grundlagen seiner eigenen Philosophie werden in einer höchst unzusammenhängenden Weise gelegt. Indem er mit Verachtung auf die meisten großen philosophischen Systeme der Vergangenheit blickt, scheint er zu denken, daß die langen Abfolgen empirisch unverifizierbarer Gedanken, die in diesen Systemen enthalten sind, ungewisser, abergläubischer, unsinniger, kurzum 'metaphysischer' sind als seine eigenen, relativ isolierten Annahmen, die einfach als erwiesen vorausgesetzt und zur Basis seines geistigen Verhältnisses zur Welt gemacht werden. Die Vorliebe für unkomplizierte Worte und Sätze, die auf Anhieb zusammengestellt werden können, ist eine der antiintellektuellen, antihumanistischen Tendenzen, die in der Entwicklung der modernen Sprache wie auch im kulturellen Leben im allgemeinen sich offenbaren.” (Horkheimer a pragmatizmust és a neopozitivizmust egyaránt pozitívizmusként kritizálja.)

datos és tudatalatti osztályokra kell tagolnia, hogy egy második lépésben a jó oldalra állva kritizálja és elítélje a másik oldalt, vagyis a „rosszat”. A kritikusnak *pozíciót* kell választania, „lövegállást”, és ez magától értetődően csak a „jó” oldalon lehet. A kritikusnak ráadásul saját pozíciója „jó” voltának történetiségét legalábbis kritikája idejére el kell felejtene, hiszen enélkül saját kritikája erejét is elvenné. E történetiségről egy tudatos gesztussal felejtkezik meg, azt állítván, hogy történeti értelemben a „legjobb” az a pozíció, amelyiket éppen képviseli. E kritikai attitűd, az inkvizíció attitűdjének egyenesági leszármazottja, legtöbbször elfelejtett buktatója abban rejlik, hogy önnön uralmának megerősítése, a tárgya feletti hatalom megszerzése, intézményes biztosítása és megőrzése érdekében *szigorú* határokat von jó és rossz között, feketét és fehéret egymással szembeállított vásznakra mázol, és ha stratégiai céljainak nem felel meg, akkor nem hajlandó fölismerni, hogy minden jó és rossz, jobb és kevésbé jó vagy rossz és kevésbé rossz, tovább osztható jókra és rosszakra, jobbakra és rosszabbakra.

Miközben mindeme nehézségek mellett is szükségünk van a filozófiában a mű-, a társadalom- és politikaelemzésben a kritikai gondolkodásra, és ezt minden demokrácia fennmaradása feltételének kell tekintenünk, mindig szem előtt kell tartanunk a kritikus attitűd bennfoglalt inkvizíciós potenciálját, és történeti, valamint strukturális differenciáltságát és folyamatjellegét. A differenciáltság és folyamatosság azt is jelenti, hogy nincs a kritikának abszolút alapja, minden kritika időlegesen kritikátlanul elfogadott elveket feltételez, melyeket egy további kritika további vizsgálatoknak vethet alá. Mindezzel kapcsolatban megemlíthetjük azt a szemléletet, amely Mandelbrot *fraktáljaihoz* kapcsolódik, mely szerint mindig megvan a lehetőség, hogy a struktúrák vizsgálatakor egy szinttel mélyebbre haladva újból hasonló struktúrákat találjunk, azaz amikor a valóság egy darabját kritikai céljainknak megfelelően felosztjuk, nem abszolút, hanem csak az adott felosztási szintnek megfelelő kritikát gyakorolhatunk, mert egy alsóbb szint talán a felosztott tartomány mindkét „oldalán” ugyanazokat a struktúrákat produkálja. (Egyszerű példaként hozhatnánk itt a valóságosan vagy képletesen egymással háborúban álló katonák példáját, akik a fronton egymás életére törnek valami nagyon fontos, lényeginek hitt eszme miatt, de ha a szembenálló katonák egyéni életének struktúráit tekintjük, tehát a front fenomenologikus szintje alá hatolunk és az egyes katonák pszichológiai alkatát, gazdasági helyzetét, vágyaikat vizsgáljuk, meglepetéssel látjuk, hogy egy mélyebb szinten, ahol eltűnik a front, mindkét oldalon „hasonló”, izomorf viszonyokat találunk, például a családi viszonyok, a pszichológia, a test biológiai és fizikai-kémiai működése tekintetében. Ezzel a jelenséggel

kapcsolatban jegyzi meg Davidson, hogy egy adott kultúrán belül az emberek vélekedése kilencvenkilenc százalékban megegyezik egymással.) Egy holisztikus szemlélet, és Dewey ennek képviselője, ezért csak nagyon rövid ideig, egy-egy specifikus vizsgálat vagy kritika idejére hajlandó a valóságot ellentétekre osztani, de mindig visszariad az ontológiai dualizálástól, ami viszont nem idegen a marxizmustól és a Frankfurti Iskola tagjaitól.

Visszatérve Marx és Dewey szembeállításához, felmerülhet a kérdés, mi a „mozgatója” e két gondolkodó gondolkodásának, milyen vezérelvek, módszerek szerint haladnak? Marx kritikai gondolkodása mozgási energiáját kétségtelenül egy olyan Hegeltől átvett dialektikus kerék mechanikus forgásenergiájából nyeri, amelyet a szintén hegeli filozófián nevelkedett Dewey már visszautasít. Mintha Dewey-nél ez a kerék már megállt volna. Míg Marxnál tézis és antitézis a történelem folyamán, mókuserékben kergetőzve folytonosan viaskodnak egymással, addig Dewey számára az abszolút szellem a demokrácia alakját öltve önmagához tért, és történeti értelemben végérvényesen megnyugodott. A késői marxizmus, Horkheimer és a Frankfurti Iskola elfogadják a történelemnek és a dialektikus keréknek a nyugati demokráciában való „megállását”, vagy inkább a forgás más szintre toródását,¹⁰⁰ a vizsgálatok végső instanciájának és hivatkozási alapjának viszont a „társadalmi folyamatot” tartják, ahol a társadalmi változás legfontosabb motorja a kritikus gondolkodás és az elnyomás struktúráinak kimutatása a legkülönbözőbb közegekben, a társadalmi kommunikációban, a médiákban, a nemek viszonyában, a védtelenek, a gyengék védelmében. Ha gondolkodásuk kritikai potenciálja erőteljesebb a pragmatikusokénál, az a dualisztikus gondolkodásmód módszertani megőrzésének köszönhető, mely, mint jeleztem, minden kritika feltétele, és amelynek segítségével lehetőség van arra, hogy a társadalom legkülönbözőbb aspektusainak ellentmondásait vizsgálják. A pragmatizmus késői epigonja, az amerikai gondolkodásmód rossz értelemben vett, mert éppen a meglévő elnyomó struktúrákról tudomást nem vevő legitímátora, Fukuyama, úgy tűnik, éppen azt az önmagában elnyugodott entropiko-demokratikus szellemet énekelte meg, amely minden kritikai gondolkodás altatója.

100 A kerék természetesen a Frankfurti Iskola tagjai számára, ha nem is a politikai gazdaságtan vagy a történelem szintjén, de tovább forog. Horkheimernél a demokratikus társadalom folyamatoként, Adornónál e folyamat esztétizálódásában, Marcusenál a társadalom „represszív deszublímációjának” forradalmi pszichoanalízisében, Erich Frommnál a pszichoanalitikus szintig elemzett emberi kapcsolatokban és Habermasnál a társadalmi közösség ideális kommunikációjában.

Individualizmus és kollektívizmus

Míg Marx dialektikus gondolkodásmódja megfelel a történeti értelemben még célba nem ért szellem gondolkodásmódjának, Dewey naturalisztikus experimentalizmusa, a természetté vált szellem megfelelője, már *saját korára alkalmazva* sem tud mit kezdeni a történelem „egyetemes és szükségszerű” törvényeiről szóló iskolai tannal, mely az egyént az óraműként lejáró történelem egyetlen csavarjaként, egy – bármennyire szofisztikált – felhúzható órajáték bábujaként fogja föl. Marx kleisti bábjátéka¹⁰¹ az individualizmus hagyományában felnőtt amerikai gondolkodó számára elfogadhatatlan.¹⁰² Kétségtelen ugyanakkor, hogy miután Dewey nem ad rendszert, módszertanit sem, nem ad egy ideológiai mozgatatlan mozgó által elindított „forgó kereket”, amelybe kapaszkodva követői mozgási energiát nyerhetnének, társadalommal kapcsolatos nézetei a teoretikus nézetek és felfogások szintjén maradtak, és nem váltak gyakorlati társadalmi programmá és következésképpen *mozgalommá* sem. Miután pedig vízióját nem dolgozta ki kellő részletességgel és nem kapcsolta korának empirikus társadalmi kutatásaihoz, nézetei az amerikai társadalomkutatásban és szociológiában sem fejthettek ki olyan hatást, amilyent pedig talán vibráló eszmegazdagsága és elvi „nem-egyensúlyisága” miatt megérdemeltek volna.

A két Hegel tanítvány, Marx és Dewey közti alapvető különbség gyökerét és Marx *áttörő* hatásával szemben Dewey *úttörő* eszméi *áttörő*nek egyáltalán nem nevezhető hatástalanságának okát feltehetőleg társadalmi és „földrajzi” helyzetükből adódó eltérő Hegel-olvasatukra vezethetjük vissza. Marx Európa, és *innen* nézve Amerika történeti, gazdasági és politikai helyzetét még a hegeli szellem önmagától elidegenedett antitetikus fázisában érzékelte, mely szemben állt saját múltjával, mely egy szintetikus jövőt érlelt, és amely a természet és a társada-

101 Vö. Kleist, H. von, „A marionettszínházról”, ford. Petra-Szabó Gizella, in *Esszék, anekdoták, költemények*, Pécs, Jelenkor, 1996, 186-192.

102 Dewey számos alkalommal elemzi azokat a veszélyeket, amelyeket a nagyvállalati Amerika és a gazdasági folyamatok kényszerei az individuumok számára jelentenek, sőt nemegyszer az individuum elveszéséről (*loss of individuality*) beszél. Ugyanakkor úgy véli, hogy az európai és amerikai moralitás legjobb hagyománya individuális, és ennek gazdasági-politikai fenyegetettsége esetén a kultúra és a nevelés eszköztét kell használni, „Anyagi kultúránk ... a közösségre és a nagyvállalatra épül. Ugyanakkor morális kultúránkat, ideológiánkkal együtt, az individualizmus eszméi és értékei járják át, amelyek a tudomány és technológia előtti korból származnak.” Dewey, *The Later Works*, 5. 77. „Our material culture ... is verging upon the collective and corporate. Our moral culture, along with our ideology, is, on the other hand, still saturated with ideals and values of an individualism derived from the prescientific, pre-technological age.” Dewey a rohamosan fejlődő amerikai „anyagi kultúra” közepette és azt elfogadva az individualizmus egy új fogalmát próbálja meg kidolgozni.

lom mikrostruktúráiban is feloldásra váró ellentétpárokat hordozott. A valódi, forradalmi megismerés és cselekvés, az alany és tárgy nagy történelmi egyesülése még váratott magára. Ezzel szemben Dewey már a szellem önmagához térését ünnepli az amerikai alkotmányos demokráciában, innen egyesítő szándéka, optimizmusa és antidialektizmusa is, ami végsősoron nem tudott termékenyítően és izgatóan hatni az utána jövő kutató generációk intellektuális érdeklődésére.

Ebben a szintetizmusban kell látnunk Dewey individualizmusát, az amerikai individualizmus késői, kifinomult termékét, amely, mint általában a történeti-politikai harcban edzett eszmék, bizonyos mértékig saját ellentétpárját, a „sportszerű” kollektívizmust is „dialektikusan” magába foglalja – ezáltal téve önmagát a radikális fogalmi ellentétpár támadásaival szemben ellenállóvá és ugyanakkor kevésbé drámaivá. Amint a biológiai szervezet a bakteriális vagy virális támadásokra aktív vagy passzív ellenállással válaszol, ezt teszik a történetileg fennmaradó, a támadásoknak ellenálló és ezáltal sikeres fogalmak is. Stratégiájuk szerint vagy beengedik „magukba” az ellentétes fogalmakat, és a befogadás által, aktív ellenállással, önmagukban immunizálják azokat, vagy radikális megoldással, szervezeti értelemben passzív módon, vastag falal és „ágyúkkal” választják el magukat az ellenfél támadásától. Ez utóbbi, például a kínai császárok „nagy fal”-megoldása, kétségtelenül a törekenyebb és veszélyeztetettebb megoldás, tekintve, hogy az ellenfél mindig kitalálhat erősebb ágyúkat, faltörőket, csellel is beveheti a valódi vagy szimbolikus várat, netalántán föltalálhatja a repülést. A passzív védekezés formáit (a falakkal és az ágyúkkal) azok a filozófusok kénytelenek választani, akik néhány rögzített alapelvre, az igen/nem, jó/rossz, igaz/hamis határvonalainak egyik oldalán építik metafizikai vagy metodológiai rendszereiket, amelyeknek minden fajtájával kapcsolatban többek közt Hegel, Wittgenstein és Derrida nyújtott kritikát. Az aktív védekezés (a befogadó immunizálás) mellett pedig azok a gondolkodók kötelezik el magukat, akik, mint Hume, úgy empirikusok, hogy közben a ráció szerepét is hangsúlyozzák vagy, mint Kant, úgy empirikusok, hogy racionalisták, és úgy racionalisták, hogy empirikusok, vagy, mint Hegel, úgy racionalisták és empiristák, hogy egyikek sem, vagy éppen Dewey, akinek politikai gondolkodásmódja úgy individualisztikus, hogy egyben a közösséget is magában foglalja, és úgy a közösség gondolkodója, hogy az egyént sem felejtí ki.¹⁰³ Dewey ezt az

103 Az individualizmus és a közösségi szempont összekapcsolása már Dewey korai korszakában megjelenik és szükségszerű tematikus és historikus metamorfózisai mellett is, munkásságában mindvégig megmarad. „*Outlines of a Critical Theory of Ethics*” (1891) c. művében a következőképpen fogalmaz, a szövegben nagy betűkkel írva: AZ INDIVIDUALITÁS MEGVALÓSÍTÁSAKOR MINDIG VALAMILYEN SZEMÉLYEKBŐL ÁLLÓ KÖZÖSSÉG MEGVALÓSÍTÁSÁNAK SZÜK-

aktív immunizációs vagy szintetikus stratégiát követve a következőképpen fogalmaz, Marxra utalva: „Még mindig elterjedt a mítosz, hogy a szocializmusnak politikai eszközöket kell használnia ahhoz, hogy egyenlően ossza el a javakat az egyedek közt, és hogy ezért szembenáll a trösztök, a vállalati egyesülések és a konszolidált üzlet fejlődésével ... A szocializmus e fogalmát természetesen azok tartják fenn, akik nem tudnak megszabadulni az individuum mint elválasztott és független egység fogalmától. Karl Marx valójában a gazdasági konszolidáció ezen korszakának prófétája volt.”¹⁰⁴ Aki ráadásul, mint Dewey állítja, túlságosan is a gazdasággal volt elfoglalva, és figyelmen kívül hagyta a technológia szerepét, azt, hogy a nagytőke végsősoron a tudomány és a technika fejlesztésének, és ezáltal a nyomor általános fölszámolásának, a fejlett egészségügyi ellátásnak, munkahelyek teremtésének és az általános jólét megteremtésének első számú aktorává vált. Vagyis az eredeti intenciójában emberbarátinak egyáltalán nem mondható tőke csak úgy tudott tovább gyarapodni, ha gyarapította saját „társadalmi, gazdasági, politikai környezetét” is, vagyis a társadalom egészét. Mint Dewey kiemeli, ezzel magyarázható, „hogy a politikai ellenőrzés forradalma, melyet a tömegek általános nyomora okoz és a szocialisztikus társadalom megteremtéséhez vezet, nem valósult meg ebben az országban”.¹⁰⁵ A gyorsan fejlődő amerikai technológia és gazdaság viszonylag rövid idő alatt túllépett a kapitalizmus azon szakaszán, amelyet Marx Európából ismert, és amelynek viszonyait és gondolkodásmódját az egész történelemre és a jövőre egyaránt kivetítette. Éppen ezért Dewey munkásságának középpontjában korántsem annyira a Marx-kritika áll – annak ellenére, hogy az Egyesült Államoknál jóval elmaradottabb Oroszország-

SÉGESSÉGE IS MEGJELENIK, AMELY KÖZÖSSÉGNEK AZ INDIVIDUUM TAGJA; ÉS MEGFORDÍTVA, A CSELEKVŐ, AKI KELLŐEN KIELÉGÍTI KÖZÖSSÉGÉT, MELYNEK MAGA TAGJA, E VISELKEDÉSE ÁLTAL ÖNMAGÁNAK IS MEGELÉGEDÉST NYÚJT. Dewey, *The Early Works*, 3. 320. „IN THE REALIZATION OF INDIVIDUALITY THERE IS FOUND ALSO THE NEEDED REALIZATION OF SOME COMMUNITY OF PERSONS OF WHICH THE INDIVIDUAL IS A MEMBER: AND, CONVERSELY, THE AGENT WHO DULY SATISFIES THE COMMUNITY IN WHICH HE SHARES, BY THAT SAME CONDUCT SATISFIES HIMSELF.” Dewey nagybetűi talán az önmagához tért (társadalmi) szellem iránti tiszteletadásként is értendők.

¹⁰⁴ Dewey, *The Later Works*, 5. 90. „The myth is still current that socialism desires to use political means in order to divide wealth equally among all individuals, and that it is consequently opposed to the development of trusts, mergers and consolidated business in general. ... This notion of socialism is of the sort that would naturally be entertained by those who cannot get away from the inherent conception of the individual as an isolated and independent unit. In reality, Karl Marx was the prophet of just this period of economic consolidation.”

¹⁰⁵ Uo. 5. 91. „This explains why his prediction of a revolution in political control, caused by the general misery of the masses and resulting in the establishment of a socialistic society, has not been realized in this country.”

ban, Marx eszméire hivatkozva, éppen Dewey „késői korszakának” idején új politikai struktúrákat próbáltak létrehozni, amit az egész értelmiségi világ nagy figyelemmel kísért és kommentált –, hanem inkább a demokrácia és az individuum korabeli új fogalmának tisztázása és megerősítése.

Az individualizmus megerősítése

Az individualizmus európai gyökereit Dewey a görög gondolkodásra és a kereszténység évezredek gyakorlatára és tanítására vezeti vissza, mely utóbbi azáltal, hogy az egyedet elkülönített és sajátos „lélek”-nek tekintette, az egyéni üdvösség reménye által biztosította az individuum fogalmának fennmaradását. Az ipari forradalom, a manufaktúrák, a nagyipari termelés és a nagyvárosok létrejötte nagy tömegek kialakulásához vezetett, és ahhoz, hogy a viszonylag kis térbe és hasonló tevékenységekre korlátozott egyedek magukat *mint* tömeget érzékeljék. Mindennek ellenére a tulajdon és a nyereség továbbra is egyéni maradt, és ahol mindenki számára megmaradt a tulajdonszerzés elvi lehetősége, ott az individuális gondolkodás sem adta át a helyét soha teljesen a „tömeggondolkozásnak”, még a nagyvárosok kétkezi munkásai, a későbbi „kékgallérosok” esetében sem. Amerika mítoszának mindig is szerves és konstitutív része maradt, hogy minden egyes, mégoly nincstelen amerikai előtt is ott áll az *individuális* meggazdagodás lehetősége, ami sokak számára egyet jelent a tömegeből való kiemelkedéssel és az „individualizálódással”. Az amerikai kollektívizmust és közösséget a pénzügyi alapú individualizmus legitimálja, az individualitás utáni *közös* és mindenki számára „jogként” elismert vágy. Santayana az amerikai individualizmus eredetét az angol mentalitásban találja meg, amelynek individualitás-fogalma mindig hordozza a kooperativitás eszméjét is. Ha ezt a szempontot is elfogadjuk és figyelembe vesszük, akkor a fent említett Dewey-féle immunizációs stratégiát nem annyira saját tudatos eljárása eredményének, mint inkább az állítólagos angolszász mentalitásnak tulajdoníthatjuk. Santayana a következőket mondja az individualitás és kooperáció angol hagyományáról: „A [szabad együttműködés] gyökere a szabad individualitás, amely mélyen ül az angol belső emberben, akinek fékezhetetlen ösztöne vagy tudata van, amellyel folyamatosan konzultál és vitatkozik, bármilyen lassú és zavart is legyen ennek kifejezése. Az angol ember e szabad individualitása a társadalmi szolgálkúság súlyos maradványaival kereszteződik és terhelődik meg. ... A szabad embernek ez a lassú együttműködése, a demokráciának

ez a szabadsága – az egyetlen fajta, amivel Amerika rendelkezik és amiben hisz – teljesen angol úgy személyi alapjában, mint tartózkodó mivoltában, állhatatosságában, empirizmusában, közösségi szellemében és saját helyességének biztonságában; és megérdemli, hogy mindig angolnak nevezzük, bármely országban is terjed el. ... Az együttműködés, a felelősség és a növekedés e szellemének mindenütt való jelenléte Amerikában rendkívül figyelemreméltó.”¹⁰⁶ Természetesen vitatható, hogy az individualizmus és a kooperáció kivételes és sajátosan angol erények lennének, amire Santayana éppen angol közönségének tartott előadásában esküszik. Nyilvánvalóan arról van szó, hogy Angliában bizonyos gazdasági, technikai folyamatok, a gazdaság kapitalizálódása és ezáltal a nagypolgárosodás korábban zajlottak le, mint a többi európai országban. A korai európai nyilvános és polgári demokrácia kialakulását Santayanánál jóval professzionálisabb módon Habermas írta le *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* című könyvében, hangsúlyozva, hogy „Politikailag működő nyilvánosság először Angliában jön létre a XVIII. század fordulóján”.¹⁰⁷ Habermas kimutatja, milyen gazdasági és társadalmi átalakulások vezettek a nyilvánosság nagypolgári demokratizálásához, a kialakuló polgári magánszférának a szélesebb társadalmi nyilvánosságba való kiterjedésétől, a szalonoktól a kávéházakig, a parlamentig és a kritikus sajtóig. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy az európai kontinensen is kialakultak már a demokratikus közélet fórumai, és itt nem annyira a cenzúrázott, kis példányszámú és alacsony színvonalú tizenyolcadik századi francia sajtóra kell gondolnunk, hanem például arra a holland sajtóra, amelynek a „fény” századában az volt a híre, hogy Európában a legszabadabb.¹⁰⁸ A hollandok mint Amerika egyik legnagyobb bevándorló, úttörő és alapító nemzete, az angolok

106 Santayana, G., *Character and Opinion in the United States*, New York, Norton, 1967, 194-195. „I mean the spirit of free co-operation. The root of it is free individuality, which is deeply seated in the English inner man; there is an indomitable instinct or mind in him which he perpetually consults and reveres, slow and embarrassed as his expression of it may be. But this free individuality in the Englishman is crossed and biased by a large residue of social servitude. ... this slow co-operation of free men, this liberty in democracy – the only sort that America possesses or believes in – is wholly English in its personal basis, its reserve, its tenacity, its empiricism, its public spirit, and its assurance of its own rightness; and it deserves to be called English always, to whatever countries it may spread. ... The omnipresence in America of this spirit of co-operation, responsibility, and growth is very remarkable.”

107 Habermas, *id. mű.*, 86.

108 Vö. Habermas, *id. mű.*, 100. 22. lábjegyzet. „Már XVI. Lajosnak meg kellett tiltania 1679-ben, 1683-ban és 1686-ban külföldi újságok behozatalát. A *Gazettes de Hollande* akkoriban vívja ki Európa legszabadabb újságjának hírért, melyet az egész XVIII. századon keresztül megőriz. E publicisztikai csatornákon keresztül a Nantes-i Ediktummal előzött hugenották is befolyást gyakorolnak hazájukra. Lásd E. Everth, *Die Öffentlichkeit in der Aussenpolitik*, Jena, 1931, 229.”

mellett nyilvánvalóan maguk is befolyásolták az Atlanti óceán túlsó partján kialakuló demokratikus gondolkodásmódot.¹⁰⁹

A kialakuló Egyesült Államokra a tizenhetedik századi angolszász gazdasági, technikai, civilizatorikus, társadalmi, közéleti és mediális fejlődés elsődrendű hatást fejtett ki, amihez hozzájárult az is, hogy az angol lett az új ország hivatalos nyelve. A korszerű angol közéleti gondolkodás átültetése az amerikaiba nyilván előhívta a pionírszellemű németalföldi, francia, olasz vagy egyéb európai bevándorlók hagyományai-ban is meglévő interaktív individuális és kooperatív társadalmi szokások aktivizálódását és demokratizálódását. Tulajdonképpen ezt ismeri el Santayana is, amikor így folytatja: „Az amerikai rámenősség és lendület [a demokratikus szellem] nemhogy semlegesítette volna, vagy a sok egyéb népfajta ellenkező ösztönei hatására elveszett volna, úgy tűnik, a legkevésbé körökben és a legújabb körülmények között is adaptáltak.”¹¹⁰ Santayana ezzel akaratlanul is igazolja Dewey naturalisztikus demokráciáját, nevezetesen azt, hogy a demokrácia felel meg leginkább az ember „természettapasztalatának”.

E kontinentális párhuzamok keresése során meg kell említeni, hogy az úgynevezett „angol” szabadságfogalom mintegy diametrális ellentéte a kanti szabadságfogalomnak, amely végsőkéig viszi a szubjektum izolálását a végtelen és korlátlan szabadság és teljes morális felelősség érdekében. Azért beszélhetünk kvázi-ellentétről, mert az angol szabadságfogalom Kanthoz hasonlóan tiszteli az individuumot, és a különbség inkább az optika elhelyezésében és abban rejlik, hogy az angolszász fölfogás nem izolálja az egyedet, hanem mintegy dialogikusan, együttműködve és kompromisszumkészen beállítja egy hozzá hasonló individuumokból álló közösségbe. Kant közvetlen társadalmi tapasztalatai a korabeli porosz viszonyokból eredtek, melyek nyilván nem álltak az angol fejlettségi szinten.¹¹¹ Tágabban fogalmazva, kézenfekvő az is, hogy a kanti izolacionizmus, bár „szigorú, inherens és Kant játékszabályait elfogadó módon” belsőleg nem cáfolható, optikai látószöge nem tartható fenn, nem egyetemesíthető és nem képviselhető egy olyan lény esetében, amely elválaszthatatlanul benne él biológiai, geográfiai, klimatikus, történeti, társadalmi, gazdasági, politika, nyelvi közegében és világában. Miután mindig már egy ilyen világ tagja, nem is „abszolúte”

109 Érdemes megjegyezni, hogy Dewey elődei öt generációval korábban Flandriából vándoroltak Amerikába, és nevük „de Wei” („a mezőről”, „mezei”) volt. Vö. Suhr, M., *John Dewey*, Hamburg, Junius, 1994, 9.

110 Santayana, G., uo. „Far from being neutralised by American dash and bravura, or lost in the opposite instincts of so many alien races, it seems to be adopted at once in the most mixed circles and in the most novel predicaments.”

111 Az angol és a frigyési porosz (az 1724-ben született Kant fiatalkorának ideje) közéleti viszonyok összehasonlításához lásd M. Schlenke, *England und das Friedrichianische Preussen 1740-1763*, Freiburg-München, 1963.

egyén, nem is abszolúte felelős és nem is abszolúte szabad, hanem kooperatív és viszonylagosan az, együttműködve egész biológiai, nyelvi stb. környezetével. Ez a fajta szabadság nem abszolúte (nem mindentől eloldva és elvonatkoztatva) megalapozott, de nem is abszolúte labilis, mint minden „abszolút” megalapozás. Mint Santayana mondja, „Az angol szabadság, mivel együttműködő, mivel csak élő emberek részleges és eltolódó egyetértésére számít, meghatározhatatlan ideig tarthat és minden értelmes embert és nemzetet magához vehet. Ez Amerika legjobb öröksége, amelyet Anglia visszafogott és férfias szelleméből mérte, és gazdagabb, mint szűz kontinense. Egészen biztos, hogy az abszolút szabadság sokkal szebb lenne, ha madarak vagy költők lennének; de az együttműködés és önmagunk egy részének – vagy a szeretet kivételével akár egészének – szeretetteljes fölládozása is szép, ha együttélő emberek vagyunk. Az abszolút szabadság és az angol szabadság egymással összeegyeztethetetlenek, és az emberiségnek fájdalmasan és bátran választania kell közöttük. Annak szükségszerűsége, hogy visszautasítsunk és leromboljunk bizonyos szép dolgokat, a létezés legmélyebb átka.”¹¹² Ha elveszjük a szabadság fogalmának „angol” attributumát, és egyszerűen kooperatív, demokratikus vagy interdependens szabadságról beszélünk, akkor a nem-angolok és nem-amerikaiak is egyetérthetnek Santayana kijelentésével. Az egyetlen, abszolút, nagy elvre hivatkozó nagy szabadság veszélyes az emberek közös demokratikus együttélésére, mivel nemcsak labilis, de pusztító is, hiszen minden olyan életlehetőséget kizár, amely nem kívánja magát a kijelölt, egyetlen Szabadságnak alárendelni. Az angolszász és amerikai tapasztalat szerint csak a kis, kompromisszumokra épülő, együttműködő szabadságok sokasága eredményezhet stabilitást és kiegyensúlyozott közösségi virágzást, és Dewey demokráciafelfogása is erre alapozódik.

A gazdaság motorja, a klasszikus kapitalizmus vállalkozója, Dewey „gazdasági individualistája”, a vállalat- és dinasztiaalapító, akit David Riesman később¹¹³ „belülről irányított” embertípusként (*inner-directed type*) ír le, Dewey szerint a következőképpen jellemezhető hitben élt

¹¹² Santayana, *id. mű.*, 232. „English liberty, because it is co-operative, because it calls only for a partial and shifting unanimity among living men, may last indefinitely, and can enlist every reasonable man and nation in its service. This is the best heritage of America, richer than its virgin continents, which it draws from the temperate and manly spirit of England. Certainly absolute freedom would be more beautiful if we were birds or poets; but co-operation and a loving sacrifice of a part of ourselves – or even of the whole, save the love in us – are beautiful too, if we are men living together. Absolute liberty and English liberty are incompatible, and mankind must make a painful and a brave choice between them. The necessity of rejecting and destroying some things that are beautiful is the deepest curse of existence.”

¹¹³ Riesman, D., *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale University Press, 1961 (1950), 13-17. (Magyarul: *A magányos tömeg*, ford. Szelényi Iván, Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1973).

(amelyben könnyen megláthatók a Santayana által megénekelt együttműködési elemek): Ez a fajta individualista arra „törekedett, hogy akarát és akarata kielégítésére irányuló törekvéseit felszabadítsa a törvények kötelme alól. Hitt abban, hogy ez a fajta emancipáció rejtett energiákat fog cselekvésre mozgósítani, automatikusan összekapcsolja az emberi képességeket a nekik megfelelő munkával, arra vezet, hogy ezt a munkát az elérhető nyereség reményében végzi, és biztosítja a képesség és a vállalkozás számára azt a hasznot és pozíciót, amelyre jogosult. Ugyanakkor az individuális energia és takarékoság mások szükségleteit is szolgálná, és ezáltal az általános jóléthez és az értékek általános harmóniájához vezetne.”¹¹⁴ Persze már Dewey idejében sem illet ezt a fajta individualizmust hangoztatni, hiszen nyilvánvalóvá vált, hogy a fejlődésben az egyének erőfeszítései mellett az olyan közösségi vállalkozások, mint a tudomány és a technika is jelentős szerepet játszanak, továbbá addigra már az is világossá vált, hogy a társadalom nem atomizált, „belülről irányított” egyedekből áll, hanem gazdasági, politikai, kulturális vagy etnikai alapú érdekek harca által formálódó és egymástól kölcsönösen is függő csoportokból, amelyek tevékenységeibe az egyén erőfeszítéseivel könnyebben vagy nehezebben tagozódik be. Azok az individuumok, jegyzi meg „immunizáló” stratégiájának megfelelően Dewey, amelyek nem kapcsolódnak valamilyen lakossági, gazdasági, vallási, politikai, művészi vagy nevelési szervezetbe, szörnyszerűek.¹¹⁵ Dewey ilymódon az individuum „interdependens” társadalmi fogalmát képviseli, ahol az egyéni erőfeszítések hasonló hangsúlyt kapnak, mint a társadalom szükségletei és a társadalom egyénformáló erői. Az individuum egyedül vákuumban van, és ha „eszmei és vélekedései nem saját közösségi életének spontán megnyilvánulásai”,¹¹⁶ akkor a konszenzus helyére mesterséges és mechanikus eszközök lépnek, melyek a társadalom elgépiesedéséhez és dehumanizálódásához vezetnek. Nem lehet a modern és hangoztatott amerikai individualizmusnak és egyáltalán a politikai demokráciának (a „gazdaság” ál-

114 Dewey, *The Later Works*, 5. 78. „The earlier economic individualism ... sought to release from legal restrictions man's wants and his efforts to satisfy those wants. It believed that such emancipation would stimulate latent energy into action, would automatically assign individual ability to the work for which it was suited, would cause it to perform that work under stimulus of the advantage to be gained, and would secure for capacity and enterprise the reward and position of which they were entitled. At the same time, individual energy and savings would be serving the needs of others, and thus promoting the general welfare and effecting a general harmony of interest.”

115 Uo. 5. 80-81. „Individuals who are not bound together in associations, whether domestic, economic, religious, political, artistic, or educational, are monstrosities.”

116 Uo. 5. 81. „If his ideas and beliefs are not the spontaneous function of a communal life in which he shares, a seeming consensus will be secured as a substitute by artificial and mechanical means.”

tal proponált) nagyobb karikatúráját elképzelni, mint amikor a nagyvállalatok vezetői maguknak tartják fenn az individuális élet attributumait, a szabad megnyilatkozás, a célok és a döntések privilégiumát. Mint Dewey mondja, „nehéz elképzelni a meghirdetett individualizmus keserűbb kommentárját, mint amely az egyedüli kreatív individualitást – a tudatét – alárendeli egy birodalom fenntartásának, amely a keveseknek adja meg a lehetőséget, hogy leleményesek legyenek a pénzügyi üzleti világ igazgatásában”.¹¹⁷ Amerika nyilván bőségesen szolgálhat „keserű” kommentárral is; és éppen a hagyományos individualizmus ilyen gyakorlati paradoxonai láttán, melyek az európai kulturális és vallási hagyományra, valamint a természettel megküzdő, a feltárt ország határait kitoló úttörő mítoszára épültek, Dewey olyan új individualizmust sürget, amelyben az individuum határait többé nem geográfiai, hanem társadalmi tényezők képezik, a kultúrát és a cselekvésmódokat pedig nem annyira a hagyományok, mint inkább a technika és a tudományok fejlődése befolyásolja.

Az új individualizmus kialakításakor Dewey utal arra, hogy a klasszikus individualizmus olyan társadalmi intézményeket és olyan gépiesített-technologizált világot hozott létre, mely bár bizonyos anyagi jólétet produkált, működési sajátágaival és prioritásaival az individuális életet homogenizálással fenyegette. Dewey e gondolatát a divatiparból vett példával illusztrálhatjuk. A különböző divattervező műhelyek új és új vonalakat, mintákat, megoldásokat kreálnak, melyek egyediek, és mindig éppen újak. Az eredmény az, hogy mindenki egyformán lesz egyedi és individuális, mindenki ugyanabban vagy hasonló vonalú ruhában lesz egyéniség. Santayana kifejezésével az amerikai individualizmusnak ez a feltűnő egyformasága „spontán módon, fegyelem nélkül”¹¹⁸ alakul ki. Mint mondja, „az amerikai élet hatalmas oldószert. Ahogy még mielőtt megtanulna angolul, pecsétet nyom a bevándorlóra, összetéveszthetetlen testtartással, a hang és a szemek szokásos vidám önbizalmával és kihívó hangsúlyával, a látszat szerint ugyanígy semlegesít minden intellektuális elemet, bármilyen szívós és idegen legyen is az, és beolvasztja a bennszülött jóakaratra, önelégültségbe, gontolatlanságba és optimizmusba”.¹¹⁹ A magukat *nagyon* individuálisnak tartó-

117 Uo. 5. 85. „One cannot imagine a bitterer comment on any professed individualism than that it subordinates the only creative individuality – that of mind – to the maintenance of a regime which gives the few an opportunity for being shrewd in the management of monetary business.”

118 Santayana, *id. mű.*, 45. „Uniformity is established spontaneously without discipline”.

119 Uo. 47-48 és 144. Santayana az amerikai kultúra uniformizáló, feloldó hatását az amerikai katolikus egyház példáján mutatja be szemléletesen, „Tekintsük például az amerikai katolikusokat, akikből névlegesen sok millió van, és akik látszólag gyakran nagyon komolyan és szenvedélyesen megőrzik őseik hitét. Ez a hit a Római Birodalom hanyatlása idején alakult ki; tele van ezzel a világgal kapcsolatos nagy dez-

kat nagyon *egyfajta és egyforma* individualizmus-jelrendszer fogja új-fajta csoportokba össze. Nem ők ellenőrzik a divatot, hanem a divat őköt. Nem ők ellenőrzik az eszméket, hanem az eszmék őköt. És ugyanígy, a modern individualizmus veszélye, hogy nem az egyedek uralják a társadalmat, a technológiát és a gazdaságot, hanem ezek őköt. Dewey figyelmeztet, „az erőnek a gép általi uralása nem magának a gépnek az uralása. A természet energiáinak uralása a tudomány által még nem a tudomány ellenőrzött használata.”¹²⁰ És ez méginkább igaz lesz Dewey működése után egy fél évszázaddal, amikor a számítógépek, a „magas fejlettségű elektronikai technológia” és a biológiai tudományok immár nemcsak a természet erőit ellenőrzik, de az emberi célok, értékek, etikák meghatározásába is egyre inkább beleszólnak.

A Dewey által fölvetett „ellenőrzési és uralási” összefüggések azóta egyre hangsúlyozottabban vetik föl az értékek, a célok, az etika és a politika kérdéseit, és ezen belül újra az individuум problémáját, melyeket a technológián és a gazdaságon kívül, azok figyelembevételével kell tárgyalni. Dewey új individuuma még nem kialakult, még kevés van belőle, és ezért nehéz tapasztalat alapján leírni. Szerinte az új individuomot az jellemzi, hogy „miközben érzékeny korunk mozgatóerőire, a

illúziókkal és a másíkról való kis illúziókkal. Régi, metafizikus, költői, kidolgozott, esztétikus, tekintélyelvű és intoleráns. Ezer tagadással és fenyegetéssel helyezkedik szembe azzal a hencegő természetes alakkal, amely az amerikai ember. Az amerikai életben minden szembenáll ezzel a rendszerrel. Mégis, az amerikai katolikus teljesen békében él. Viselkedése mindenben, még a vallásban is, jókedvűen amerikai. Csodálatos, hogy milyen csendes, barátságosan és boldogan él egy olyan közösségben, amelynek szelleme mélységesen ellenséges vallásával. Úgy tűnik, egyháza részvényeit ugyanúgy veszi, mint egy aranybányát – mint egy biztosan nagy, káprázatos, egyedi dolog értékpapírjait; és talán még önmaga előtt is elrejtí önnön tisztán képzeletbeli lelkesedését azzal az ürüggyel, hogy okos dolog az ember szerencsésjét kovácsolni ebben az életben és a következőben is. Egyháza, mondja, első osztályú, amiben érdemes bent lenni; a papok kedves fickók, akár a rendőrök; a nővérek drága, nemes asszonyok, mint saját nővérei; plébániája virágzik, folyamatosan bővítik, új iskolákat, menhelyeket, társulatokat, egyleteket, örökimádó társaságokat hoznak létre. Egyetlen parókia sem tud hasonló mennyiségű pénzt gyűjteni céljaira, és nehéz helyzetben mindig megvan a biztosíték, hogy Amerikának három bíborosa van és a katolikus vallás a legnagyobb a földön. Egyházához tartozása nem keveri konfliktusba protestáns szomszédaival. Ugyanazon az alapon élnek együtt. A másik vallása családi ügy, magánügy és szent, minden politikai implikáció nélkül.” És ez a katolikus egyház egy olyan értelmiségi környezetben él, melynek a vallással szembeni attitűdjét Santayana így írja le: A vallás iránt a filozófiaprofesszorok „mint magánjellegű érzés vagy felfogás iránt gyengéd tiszteletet éreznek; de a vallásról mint politikai intézményről, amely korlátozni próbálná a tudatot ... úgy tűnik, nem is halottak. Úgy érzik, mindenkinek a maga joga vallását megválasztani és ápolni, mint ahogy mindenki maga választja és dédelgeti feleségét, anélkül, hogy választását a nyilvánosság előtt igazolni kellene.”

120 Dewey, *id. mű.*, 5. 86. „control of power through the machine is not control of the machine itself. Control of the energies of nature by science is not controlled use of science.”

technológiára és a tudományra is, szembesül azok expanzionizmusával, és figyelembe veszi a társadalmi és kulturális összefüggéseket, amelyek szolgálatára azokat létrehozták". Dewey új individuuma az, amely talán Európában a második világháború után a szociálisan érzékeny demokráta mozgalmakban nyert politikai megfogalmazást, amely Dewey „interdependens” felfogásának megfelelően az individuumot tágabb közösségi kontextusába helyezi, miközben a tágabb közösségi – politikai, gazdasági, kulturális – aspektust úgy fogja föl, mint amely individuumokból áll, amelyekről a törvények és intézmények végsősoron legitimitációjukat kapják. Dewey antidualisztikus gondolkodásában gyökerező interdependens individualizmusát a társadalom és a technika kapcsán így fogalmazza meg: „Egy ilyen fejlődés nem fog elkezdődni addig, ameddig nem hagyunk föl a társadalmi közösség és az egyén szembeállításával, amíg nem fejlesztjük ki a tudomány és technológia konstruktív és képzeletteljes megfigyelését az aktuális társadalomban. E látomás fölött lebegő legnagyobb árnyék ... a régi individualizmus fenntartása, mely mára arra korlátozódott, ... hogy a tudományt és a technológiát a magánjellegű pénznyerés eszközeként használják.”¹²¹ Tagai Imre Dewey-ről írt könyvében helyesen ragadja meg az amerikai individuum emersoni, vállalkozói képének kvázi-vallásos kultuszát, figyelmen kívül hagyja azonban Dewey *demokratikus* aspektusát, mely az individuumot annak totális szabadsága tételezésével mindig egy szabad, éppen e szabadságból eredően kooperatív és önteremtő (Maturana szavaival „autopoietikus”) közösségbe ágyaz.¹²² Az új individuum kialakításához Dewey szerint az emberi gondolkodás és cselekvés értékeinek

121 Uo. 5. 89. „The art which our times needs in order to create a new type of individuality is the art which, being sensitive to the technology and science that are moving forces of our time, will envisage the expansive, the social, culture which they may be made to serve. ... But such a progress will not be initiated until we cease opposing the socially corporate to the individual, and until we develop a constructively imaginative observation of the role of science and technology in actual society. The greatest obstacle to that vision is, I repeat, the perpetuation of the older individualism now reduced, as I have said, to the utilization of science and technology for ends of private pecuniary gain.”

122 Tagai, I., *John Dewey*, Budapest, Kossuth, 1982, 10. „Nem a közösség a misztikus, a szent többé a maga szokásaival, sérthetetlen hagyományával, hanem a magáértvaló individuum, illetve ezek elszigetelt, egyenrangú sokasága, titokzatos, vallásosan tisztelt magáncéljaikkal. ... Ugyanakkor ezt, a *vallásnak* centrumává tett individuumot [Harold Bloom amerikai vallásának metafizikai és ontológiai középpontját – B. J.] a közösség tökéletesen magára is hagyja, s minden döntéséért teljes mértékben ő a felelős. Minden lépésében szent és szuverén, mint egy isten, de egyben közvetlen erkölcsi felelősséggel tartozik a közösségnek, minden tetteivel közvetlenül dönt a *jó és rossz/gonosz/bűnös* metafizikaivá-vallásivá növelt erkölcsi alternatívái között.” Ugyanakkor ez az individuum szabadon hozhat létre közösségeket, minden külső, felesleges gyámkodás nélkül. Egyébként utolsó itt idézett mondatában Tagai is relativizálja az „abszolút individualizmus” általa javasolt fogalmát, amikor az egyén közösségi felelősségéről beszél.

és hagyományának újrafogalmazására és közvetítésére, kommunikálására van szükség. Bár a demokrácia gondolkodása rendszeralkotó nem lehet,¹²³ mégis van egy kvázi-háttérrendszere: az amerikai demokrácia eszméje és alkotmánya, amelyből eszméit és értékeit merítenie kell, és amelynek közegét a társadalom kommunikációs és mediális terében folyamatosan és a jövő iránti felelősséggel újra kell teremtenie.

A demokráciát fenyegető veszélyek

Dewey kommunikatív és dinamikus demokrácia-fogalma elsősorban nem politikai forma, hanem közös élet: „A demokrácia több mint kormányforma; elsősorban az együttes élet, az egyesített kommunikált tapasztalat módja.”¹²⁴ A demokrácia mint közös és egymással közölt élettapasztalat egy olyan társadalmat feltételez, mely *maga* kommunikál és ezáltal *communitas*, mely maga teremti meg saját közegét, a „civil társadalmat”, és nem vár felsőbb hatalmakra, állami vagy egyéb „beavatkozásra”. Az a társadalom, mely a demokráciát fenntartja, bár bizonyos értelemben a demokratikus nevelési rendszer „eredménye és következménye”, más értelemben előbb van, előbbre való, mint a politikai demokrácia, amely csak a társadalmi élet következménye, eredménye, támogatója és fenntartója lehet: „A társadalom nemcsak átadás *által*, kommunikáció *által* létezik, hanem teljes joggal mondhatnánk, hogy az *átadásban*, a kommunikációban.”¹²⁵ A demokrácia a kommunikációban, a tapasztalatok megosztásában és ezek által működhet.

Ha az így értett demokráciában az emberek többsége nem támogatná vagy akarná a demokráciát, ha nem ismerné föl a nyílt kommunikáció és az egyenlő esélyek elvének előnyeit, akkor az az önmagában valószínűtlennek tűnő eset következne be, hogy lemondának közös életük legfontosabb dolgainak közös – általuk választott képviselőkön keresztül való – intézéséről. A demokrácia intézményrendszerét a minden belső nehézség (pl. munkanélküliség) mellett is valószínűtlennek tekinthető „belső felmorzsolódáson” kívül ellenséges hatalmak képében kívülről is fenyegetheti veszély. Ez utóbbi ellen a demokrácia két módon védekezhet. Vagy háborút vív ellenük, vagy saját, legjobbnak tartott politikai eszméivel próbálja megszállni a de-

123 Dewey mindennemű filozófiai rendszert lehetetlennek tart. Vö. *The Middle Works*, 10. 5. „a filozófiai rendszerek ... mint egészek lehetetlenek”, „philosophic systems ... as a whole are impossible”.

124 Uo. 9. 93. „A democracy is more than a form of government; it is primarily a mode of associated living, of conjoint communicated experience.”

125 Uo. 9. 7. „Society not only continues to exist *by* transmission, *by* communication, but it may fairly be said to exist *in* transmission, *in* communication.”

mokráciát fenyegető idegen hatalmak vezetőinek tudatát. Dewey életében az amerikai demokrácia mindkét „eljárással” próbálkozott, és maga Dewey is, élete különböző szakaszaiban, mindkét eljárásmodot legitímálta. Az utóbbi, a preventív és pacifikáló megoldás, tág értelemben vett *nevelés* hozza valószínűleg a legtartósabb eredményt, hiszen „belsőleg” nyeri meg az embereket a demokratikus gondolkodásnak. Mint West Dewey-ra hivatkozva kiemeli, „a kreatív demokráciát leginkább neveléssel és társalgással lehet fejleszteni”.¹²⁶

Dewey optimizmusát azért is ki kell emelni, mert szembenáll legtöbb kritikusa pesszimizmusával, akik úgy vélik, hogy a politikai és gazdasági hatalom birtokosainak nem érdekük a társadalom tagjainak „felvilágosítása”, ami a hatalmi viszonyok megváltoztatásához vezetne. Horkheimer egyszerűen túl későnek tartja a történelmi időt a demokratikus nevelés elveinek megvalósítására és naivnak az elképzelést, hogy a nevelés által lehetne biztosítani a demokráciát. Mint mondja, „ha a gyermekek az emberiség értelmes életéről kapnának oktatást, akkor ... az egyedek semmitmondó részfunkciókra való redukcióján túl lehetne lépni anélkül, hogy a részfunkciókat megvetnék. Ám ehhez már túl késő van, és a hatalom örvend ennek. Vaknak akarja az embereket és pusztulást produkál.”¹²⁷ Dewey viszont úgy véli, hogy ha a nevelés által a demokrácia más országokban is teret nyer, földrajzi határai kitolódnak, akkor az a bentlakók számára is biztonságosabbá válik, és csökkenthető a vakság és a pusztulás. Talán valami hasonló történt a második világháború után, amikor az amerikaiak „eszméikkel” megszállták a nyugatnémeteket, vagy a kelet-európai kommunizmus utolsó évtizedeiben, amikor a kelet-európai országok „máskéntgondolkodói” eszméikkel mintegy „megszállták” megszállóik nem másként gondolkodó „tudatát”. E „belső”, tudati megszállások sokkal hatékonyabbnak bizonyultak a katonai megoldásnál, mely a külső antidemokratikus fenyegetés elleni védekezés végső eszköze, legyen a fenyegetés közvetlenül a határok elleni támadás, vagy a szövetségesek elleni támadás, mint például Amerika hadbalépése a világháborúkban. Ha hiszünk ezekben a

126 West, C., *id. mű.*, 102. „The major means by which creative democracy is furthered is education and discussion.” A kreatív demokráciát West a következőképpen határozza meg (103): „a kreatív demokrácia – a személyes és társadalmi élet formája, amely liberális, jeffersoni és szocialista dimenziókat tartalmaz és amelyet mégis emersoni kulturális érzékenységek vezetnek”, „creative democracy – a form of personal and social life that includes liberal, Jeffersonian, and socialist dimensions yet is ultimately guided by Emersonian cultural sensibilities”.

127 Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*, 6. 274-275. „Erhielten die Kinder eine Erziehung, in der das vernünftige Leben der Menschheit ... im Bewußtsein des Einzelnen stünde ... [könnte] die Reduktion des Einzelnen auf nichtssagende Teilfunktionen ... überwunden werden, ohne daß die Teilfunktionen verachtet würden. Nur ist es dazu längst zu spät, und die Macht freut sich daran. Sie will die Menschen blind und produziert das Verderben.”

belső megszállásokban – melyek nemcsak kevesebb vérontással járnak, mint a katonaiak, de feltételezik és lehetővé teszik az individuumok szabad értékválasztását, azt a fajta közvetlen értékválasztást, melyet Kant hangsúlyoz az *ész tényével* mint a morális törvény valóságosságának igazolásával kapcsolatban –, akkor el tudjuk fogadni Dewey „reálpolitikai” szempontból kétségtelenül naivnak tűnő „demokratikus” filozófiájának állításait.

Jegyezzük meg még itt, hogy a demokráciákat belülről egy marginálisnak tűnő „jelenség”, a nyílt társadalmi kommunikáció elvét és gyakorlatát megkérdőjelező titkos szervezetek és társaságok is fenyegethetik, melyek tagjai befolyásos politikai, gazdasági pozíciókat elfoglalva és egymást kizárólagos információkkal ellátva ténylegesen veszélyt jelenthetnek a demokráciára, melynek működéséhez elengedhetetlen feltétel, hogy a gondolatok, eszmék és információk szabadon áramoljanak és értelmezhetőek legyenek. Ilyen titkos társaságok például a titkoszolgálatok, *kizárólagos* klubokként működő katonai, rendőri, politikai vagy gazdasági elitcsoportok, de bizonyos értelemben minden tröszt, gazdasági társulás is (a gazdaságot a társadalom „tudatalattijához” hasonlíthatjuk, ami tudvalevőleg sok szempontból hasonló struktúrájú azal, amit „titkosnak” neveznek), amennyiben olyan információkkal rendelkeznek, melyek hatásaikban érintik a nagyobb közösségeket, a társadalmat és a természeti környezetet. Éppen ezért Dewey szerint „nem kívánatos olyan társaság ... amely belső és külső sorompókat helyez el a szabad érintkezés és a tapasztalatok közlése elé. Az a társadalom demokratikus, amely valamennyi tagjának egyenlőségi alapon nyújt a javakban való részesedési lehetőséget”.¹²⁸ Dewey a „kategorikus imperatívusz” alátámasztására hozott kanti argumentumokhoz hasonló érvekkel állítja, hogy a titkos társaságok nem járulhatnak hozzá a demokratikus társadalom fejlődéséhez, hiszen cselekvésmódjuk nem fogadható el általánosítható, tehát ajánlható vagy előírható, azaz törvényesíthető cselekvésmódként a demokratikus társadalom számára. Ez utóbbinak ugyanis a nagyobb és közös emberi jó érdekében az információk szabad cseréjét, a főlhalmozott emberi tapasztalatokhoz való minél szélesebb körű hozzájutást kell szorgalmaznia, és ennek az elvnek a szeparatista titkos társaságok nyilvánvalóan nem felelnek meg. (A demokráciák ezen szervezetek túlságos hatalmi koncentrációja ellen a demokratikus alkotmányra hivatkozó törvényesség biztosításával és érvényesítésével védekezhetnek.)

128 Dewey, *The Middle Works*, 9. 105. „An undesirable society ... is one which internally and externally sets up barriers to free intercourse and communication of experience. A society which makes provision for participation in its good of all its members on equal terms ... is ... democratic.” (A „society” szó „társaság”-ot és „társadalmat” egyaránt jelent. Itt a kontextusnak megfelelően a szövegrész fordításánál mindkét jelentést kihasználtam. B. J.)

Demokrácia és nevelés

Ahhoz, hogy a demokrácia politikája működjön, hogy a fenyegető erőket és csoportosulásukat a polgárok idejében fölismerjék és a demokrácia érdekében idejében védekezhessenek ellenük, demokratikus gondolkodású állampolgárokra van szükség, olyanokra, akik értik is a demokrácia elveit, politikai intézményeinek működését, képesek kifejezni, megjeleníteni és érvényesíteni ezen elveket, például a tömegkommunikációban és a demokratikus politikai mozgalmakban. A demokrácia oktatását már Tocqueville a demokratikus társadalom vezetői legfontosabb feladatának tartotta: „Tanítani a demokráciát, feléleveníteni, ha lehet, hitrendszerét, megtisztítani erkölceit, szabályozni mozgásait, tapasztalatlanságát fokozatosan az üzlet tudományával, vak ösztöneit valódi érdekei ismeretével helyettesíteni; kormányát a kor idejéhez és a helyi adottságokhoz alkalmazni; a körülményeknek és az embereknek megfelelően módosítani: ez ma azok elsősorú feladata, akik a társadalmat kormányozzák.”¹²⁹ Tocqueville megfogalmazásában a demokrácia felelős politikusainak – akik elsősorban nem foglalkozásuk szerint politikusok, hanem létezésük szerint civil polgárok, akiket a civil társadalom többi *civilizált* tagja bizonyos funkciókra megválasztott – legfőbb feladata nem a gazdaság, a külpolitika vagy a hadügy, ahogy azt számos, a demokráciában és a demokratikus gondolkodásban még elmaradott országban vélik, hanem a nevelés, a demokrácia tanítása.

Még egy immár valóságosan demokratikus ország demokráciájának fennmaradása érdekében is elengedhetetlen a demokrácia elvének és gyakorlatának állandó megújítása, nyilvános vitatása és a nevelés során való továbbadása. Dewey úgy véli, hogy a demokrácia kialakítása és fenntartása nem a bizonytalan kimenetelű közvetlen forradalmi akciókkal, váratlan társadalmi fordulattal lehetséges és kívánatos, hanem fejlődéssel, lassú és türelmes neveléssel. E nevelés eszméit Dewey szerint a legjobb létező társadalomnak, magának a demokratikus társadalomnak gyakorlatából kell nyerni: „a demokratikus társadalom bennfoglalt eszméit ki kell mutatni, meg kell állapítani, majd alkalmazni kell a nevelésben”.¹³⁰ Az amerikai demokrácia eszménye, alkotmánya, politikai

129 Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1986, I. 42. „Instruire la démocratie, ranimer s'il peut ses croyances, purifier ses mœurs, régler ses mouvements, substituer peu à peu la science des affaires à ses aveugles instincts; adapter son gouvernement aux temps et aux lieux; le modifier suivant les circonstances et les hommes, tel est le premier des devoirs imposé de nos jours à ceux qui dirigent la société.”

130 Dewey, „Democracy and Education”, in *The Middle Works*, 1916, 9. 3. „The following pages embody an endeavor to detect and state the ideas implied in a democratic society and to apply these ideas to the problems of the enterprise of education.”

elvei és társadalmi gyakorlata hívei számára aranybányaként vagy kincsesládaként funkcionál, és eszerint az eljövendő generációknak nem lenne más dolguk, mint az „értéktárak” mélyrétegeit kutatni, onnan a kincseket mindig újra felszínre hozni és a „közösségnek”, elsősorban a felnövekvő generációknak újra meg újra bemutatni. Erre annál is inkább hangsúlyt kell fektetni, mert a felnövekvő amerikai egyetemi ifjúság, miközben feltűnő gyakorlati jártasságról tesz tanúbizonyságot, kevésbé érdeklődik elméleti, messzebb vezető kérdések iránt. Santayana a tizenkilencedik-huszedik század fordulójának Harvardra járó egyetemistájáról máig találóan azt állítja (ne felejtjük, nem sokkal az itt leírt „kor” előtt Peirce és James ennek az egyetemnek diákjai, James ezidőtájt tanára volt): „A diákok értelmesek voltak, törekvőek, feltűnően jók abban, hogy ‘megcsinálják’ a dolgokat; igyekvőek azokban az ügyekben, amelyek már érintették életüket, és rendíthetetlenül boldogok, hogy semmi egyébről nem tudtak semmit. ... Nem szoktak hozzá a tekintély fogalmához, és nem tudták elképzelni annak lehetséges okait sem; ösztönösen kételkedtek annak fensőbbségében, amit nem tudtak közvetlenül elérni. A politika és a vallás nagy kérdéseiről nyitottan, de határozatlanul gondolkodtak; úgy tűnik, nem tulajdonítottak nekik gyakorlati jelentőséget ... teljesen ismeretlen volt előttük az európai diákokra jellemző könnyed és tüzes lelkesedés, amikor azok politikával, filozófiával vagy művészettel kapcsolatosan jövendőlgettek. Ehelyett saját helyi atlétikai és társadalmi hagyományait sajátították el, nevelő közegüket az egyetem biztosította, amely a barátságra, az együttműködésre és a szabadságra tanította őket.”¹³¹

Dewey-nak az így jellemzett diákság számára kellett olyan nevelési elveket kidolgoznia, melyek – elismerve, megtartva és talán erősítve azokat a „demokratikus” habitusokat, melyeket Santayana is leír – fölébreszti bennük az életüktől távolabbi és tágabb összefüggések iránti érdeklődést. Ezt nemcsak a demokrácia hosszútávú amerikai megőrzése tette szükségessé, hiszen egyetlen társadalmat sem lehet *pusztán* habitusokra építeni, hanem Amerika növekvő világpolitikai jelentősége és

131 Santayana, G., *Character and Opinion in the United States*, New York, Norton, 1967, 49-50. „The students were intelligent, ambitious, remarkably able to ‘do things’; they were keen about the matters that had already entered into their lives, and invincibly happy in their ignorance of everything else. ... They were not accustomed to the notion of authority, nor aware that it might have legitimate grounds; they instinctively disbelieved in the superiority of what was out of reach. About high questions of politics and religion their minds were open but vague; they seemed not to think them of practical importance ... the fluent and fervid enthusiasms so common among European students, prophesying about politics, philosophy, and art, were entirely unknown among them. Instead they had absorbing local traditions of their own, athletic and social, and their college life was their true education, an education in friendship, co-operation, and freedom.”

számos amerikai értelmiségi által érzékelt demokrácia-missziós küldetése is. Nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy Dewey működése arra az időre esik, amikor Amerika egyre jelentősebb befolyást gyakorolt a világ politikai történéseire. Az új kihívásokat érzékelve, Dewey nevelési elveit, a demokráciáról és egyáltalán a filozófiáról alkotott felfogását, egyfajta teljességre törekedve, elsőként a nevelésről szóló, *Demokrácia és nevelés (Democracy and Education)* című, 1916-ban kiadott könyvében fejti ki.¹³² E könyve a nevelésre vonatkozó húsz évnyi reflexióinak eredménye, hiszen már 1884-ben, chicagói tanításának kezdetén ezt írja: „Néha azt gondolom, hogy fölhagyok a filozófia közvetlen tanításával, és a *pedagógián* keresztül fogom azt tanítani. ... Ha az ezer meg ezer fiatalra gondolsz, akiket gyakorlatilag ... évről évre tönkretesznek a chicagói iskolákban, ekkor ez elég, hogy kimenj és úgy üvölsz az utcáskoron, mint az Üdvhadsereg.”¹³³

A filozófia, a nevelés és a demokrácia Dewey-féle összekapcsolását, egyfajta sajátosságos demokratikus gondolkodásmód általánosítását filozófiai „egyetemi” körökben mindmáig értetlenség kíséri, melyről Dewey 1930-ban a következőket mondta: „Bár hosszú időn keresztül a *Demokrácia és nevelés* című könyv volt az, amelyben a legteljesebben ismerttettem filozófiámat, nem tudok róla, hogy tanárokon kívül a filozófiai kritikusok valaha is hivatkoztak volna rá. Izgat a kérdés, vajon ez azt jelenti-e, hogy a filozófusok általában, bár legtöbben maguk is tanárok, talán nem vették elég komolyan a nevelést ahhoz, hogy eszükbe jusson, egy gondolkodó lény lehetségesnek tarthatja, hogy a filozófiai gondolkodás a nevelésre összpontosítson, amelyben ráadásul egyéb, kozmológiai, morális, logikai problémák is beérnek.”¹³⁴ Az ifjúság szerepének fontosságát persze számos filozófus fölismerte akkor is, ha nem hivatkoztak Dewey-ra. Az „euroamerikai” kultúrának nem túlságosan nagy jövőt jósoló Santayana az általánossá vált kulturális felejtés közepette

132 Dewey, „Democracy and Education”, in *The Middle Works*, 1916, 9. 1-370.

133 John Dewey Alice Dewey-nak, 1894 november 1. in *Dewey Papers*, id. Westbrook, R. B., *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, 95. „I sometimes think I will drop teaching philosophy directly, and teach it via *pedagogy* ... When you think on the thousands and thousands of young ones who are practically ruined ... in the Chicago schools every year, it is enough to make you go out and howl on the street corners like the Salvation Army.”

134 Dewey, „From Absolutism to Experimentalism”, in *The Later Works*, 5. 156. „Although a book called *Democracy and Education* was for many years that in which my philosophy, such as it is, was most fully expounded, I do not know that philosophical critics, as distinct from teachers, have ever had recourse to it. I have wondered whether such facts signified that philosophers in general, although they are themselves usually teachers, have not taken education with sufficient seriousness for it to occur to them that any rational person could actually think it possible that philosophizing should focus about education as the supreme human interest in which, moreover, other problems, cosmological, moral, logical, come to a head.”

nem a nevelésben, hanem az emberiség kulturális és alkalmazkodó rugalmasságában bízunk, amely mindig meg fogja találni a kreatív utakat saját fennmaradásához, és kreativitásának forrását és erejét a *mindig jelenlevő* új nemzedékek jelentik. Santayana a következőképpen fejezi ki az ifjúság kultúrateremtő fontosságát a klasszikus kultúra hanyatlása után: „Egy ilyen katasztrófa sem lenne ok a reménytelenségre. Semmi sem tart örökké; de az élet alakíthatósága csodálatraméltó, és még ha a világ el is veszítette emlékezetét, soha nem fogja elveszíteni ifjúságát.”¹³⁵ Majd úgy vélekedik, hogy a pusztulás és a fiatalság újraéledése bizonyos értelemben Amerika létrejöttével megtörtént: „A vízözön alatt és általa öntözve mindenféle csírák dacolnak majd az idővel, még ha az, ami esetleg kikel belőlük, az új körülmények közt, idegen vonásokat fog is hordozni. Bizonyos mértékben és véletlenül, ez a destrukció és restauráció már megtörtént Amerikában. Sok feledékenységet, éretlen tiszteletlenséget találhatunk ott a múlt vagy az idegen iránt; de olyan erőlkészlet, jószág és remény is található, amilyennel még soha egyetlen nép sem rendelkezett.”¹³⁶ A Santayana-féle optimizmussal ötvözött pesszimizmusra egyáltalán nem hajló Dewey talán nem véletlenül sejtette meg a demokrácia működése és fennmaradása szempontjából a demokráciára való nevelés fontosságát, mely a demokrácia elsajátításának feladatát adhatja a Santayana által említett „erőkészlettel, jószággal és reménnyel” bíró ifjúságnak, hiszen Dewey számára a demokrácia minden olyan történeti és humanitárius *érték* összefoglalása, amit az emberiség a klasszikus korszakok óta mint legjobbakat kidolgozott.

Ha a nyugati filozófia két évezredes történetét figyelembe vesszük, valóban meglepőnek tűnhet, hogy Dewey a nevelésnek filozófiai jelentőséget tulajdonít, hiszen a nevelést kevés filozófus tartotta gondolkodása középponti témájának. Inkább és elsősorban a filozófiák következményének tartották a különböző nevelési módszereket, melyeket a „nevelők” kasztja dolgozott ki az általánosan vagy az adott nevelő csoport által elfogadott, már kész filozófia alapján. Annak ellenére, hogy Platón számára a nevelés elsődleges filozófiai jelentőséggel bírt, és Szókratész alakjában egy egész társadalom, az athéni polgárság nevelőjét rajzolta meg, Rousseau munkásságáig nemigen találunk olyan jelentős gondolkodót, aki filozófiai írásaiban kitüntetett szerepet szánt volna a nevelés-

135 Santayana, *id. mű*, „Preface”, o. n. „Such a catastrophe would be no reason for despair. Nothing lasts for ever; but the elasticity of life is wonderful, and even if the world lost its memory it could not lose its youth.”

136 Uo. „Under the deluge, and watered by it, seeds of all sorts would survive against the time to come, even if what might eventually spring from them, under the new circumstances, should wear a strange aspect. In a certain measure, and unintentionally, both this destruction and this restoration have already occurred in America. There is much forgetfulness, much callow disrespect for what is past or alien; but there is a fund of vigour, goodness, and hope such as no nation ever possessed before.”

nek. Platón *Állam* című munkája legalább annyira pedagógiai, mint filozófiai mű, és egyik középponti témája éppen az állampolgárok nevelése, amely elválaszthatatlan az állam tanától és működésétől. Platónnál viszont Dewey azt kifogásolja, hogy nem tulajdonított jelentőséget az individualitásnak, és néhány alapvető ideális és sematikus szabály alá sorolta a nevelés legfőbb elveit és magukat a nevelendőket is. Olyan ideális állam lebegett szeme előtt, melynek struktúrái és értékei megfelelnek a kozmosz egyetemes elveinek, és ha egy elég erős filozófus-király egyszer megvalósítja ezt az ideális és a kozmoszszal harmóniában lévő társadalmat, nem lesz szükség többé fejlődésre. Ez a fajta „ideális”, egyetemes nevelésvilág egészen Rousseau-ig meghatározta az európai iskolák történetét, mígnem a francia filozófus a társadalmi-intézményi züllöttség és romlás (*corruption*) láttán a természet felé fordulástól, a természetnek nevelő elvvé való előléptetésétől vár új nevelő impulzusokat és társadalmi megújulást. A természet a maga sokféleségével, közvetlenségével és romlatlanságával újfajta egyedeket fog létrehozni, akik egy új, „felvilágosodott” társadalmat fognak megvalósítani. Mint Dewey kiemeli, Rousseau adós maradt a módszertani elvek kidolgozásával, illetve működőképes intézményi javaslatokkal. Pestalozzi kísérlete valószínűleg a svájci demokrácia elszigeteltsége miatt nem fejtett ki kellő hatást a demokráciára való nevelés fejlődésében. A tizenkilencedik századi német nevelési reform pedig túlságosan is a porosz fegyelmezési elveken alapult, és úgy viszonyult az amerikai demokrácia számára szükségesnek tartható nevelési elvekhez, mint a spártai viszonyulhatott az athénihez. A tizenkilencedik század végéig Amerika kétségtelesen nem rendelkezett olyan nevelési filozófiával, amely fölkészíthette volna polgárságát és elsősorban az ifjúságot azokra a gazdasági, technikai és politikai változásokra, amelyek akkor már javában folyamatban voltak. Ezért vállalkozik Dewey a demokratikus nevelési elvek kidolgozására. Kiindulása Platónéhoz hasonló, a megismerésből és cselekvésből, a világhoz való tudatos viszonyból és az így feltárt világképből indul ki, mely kép az ő idejében, Darwin és a termodinamikai folyamatok fölfedezése nyomán, dinamikus, változó, és – James antientropizmusát és az amerikai pionírok attitűdjét követve – optimista.

A demokratikus nevelésvilágfilozófiája

Dewey szerint a filozófia arra törekszik, hogy megértse a világot a maga teljességében, és a világban az embert, miközben ez a megértés egyben *gyakorlat* is, az ember, önmaga *elhelyezése* is a világban. Egy olyan világban, tehetjük hozzá teljesen Dewey szellemében, amely

mint fizika, mint biológia, mint neuronális struktúrák, mint pszichológia már mindig is gyakorolja törvényeit, már mindig is „elhelyezkedett” törvényeivel az emberben és a társadalomban. A filozófiában és a nevelésben egy „olyanba” való belehelyezkedésről van szó, amely már mindig is „belehelyezkedett” az emberbe. Ez az „olyan”, ez a „valami”, a „világ” már mindig *ott* működik az emberben. A filozófia és a nevelés ennek a valaminek, a világnak átfogó struktúráit tárja föl, hogy megértse azt a különös helyzetet, amelyben az ember van, nevezetesen, hogy nem elég, hogy a világ benne van, hogy maga biológiailag folytonos a világgal, de maga is a világban van, ami annyit is jelent, hogy erre a folytonosságra, továbbá a többi emberrel való közös folytonosságra kommunikatív reflektálnia kell, meg kell azt értenie, és ezáltal kell saját társadalmi, politikai, kulturális és civilizatorikus gyakorlatát alakítania. Az ember, az emberi társadalom és a világ kölcsönös függésben (*interdependence*) és belső kapcsolatban (*interrelated*) van egymással. Ezt a kapcsolatot Dewey egyetemi tanulmányai során ismerte föl, és ez egész munkásságát és nevelélméletét döntően befolyásolta.¹³⁷ Dewey gondolkodásának alapfogalmává vált az interdependencia, mely a filozófiatörténet vagy a tudományok duális és általában opozicionális fogalompárjait azzal a hegelianus érvvel kapcsolja össze, hogy az adott fogalompár összetartozik, kölcsönösen kiegészítik egymást, avagy ontológiai vagy ismeretelméleti értelemben egymástól függenek, és ha a tudományos vizsgálat szempontjából kívánatos is szembeállításuk, ezt az elválasztást nem tekinthetjük olyanoknak, mint amelyből ontológiai vagy ismeretelméleti következtetéseket vonhatunk le. Ugyanis az adott duális fogalmak *egyetlen* valósághoz tartoznak, *egyetlen koherenciára* törekvő gondolkodás fogalmi és ezáltal annak részei. Dewey az *interdependenciát* tartotta filo-

137 Dewey, „From Absolutism to Experimentalism”, in *The Later Works*, 5. 147. Egyetemi tanulmányaival kapcsolatban írja: „Volt mégis egy előadás az előző évben, amely izgalomba hozott egy érzéket, amelyet visszatekintve filozófiainak nevezhetnék. Rövid fiziológiai előadássorozat volt, laboratóriumi gyakorlat nélkül, Huxley egy könyvére alapozva. Nehéz lenne pontosan megmondani, oly sok évvel ezelőtt mi történt velem intellektuálisan, de az a benyomásom, hogy ebből az előadásból származott a kölcsönös függés és a belső kapcsolatban fönnálló egység iránti érzékem, amely formát adott az addig kezdetleges intellektuális lelkesedéseknek és a dolgok látásának olyan típusát vagy modelljét adta, amelynek a legkülönfélébb területekről származó anyagoknak meg kellett felelniük”, „There was, however, one course in the previous year that had excited a taste that in retrospect may be called philosophical. That was a rather short course, without laboratory work, in Physiology, a book of Huxley’s being the text. It is difficult to speak with exactitude about what happened to me intellectually so many years ago, but I have an impression that there was derived from that study a sense of interdependence and interrelated unity that gave form to intellectual stirrings that had been previously inchoate, and created a kind of type or model of a view of things to which material in any field ought to conform.”

zóiája és a pragmatizmus legfontosabb fogalmának, bár ezt így soha nem mondta ki. Meg kell jegyeznünk, hogy magának az interdependencia fogalmának fontosságára a pragmatizmus és Dewey szempontjából még a harminchét kötetes Dewey-összkiadás szerkesztői sem figyeltek föl kellően, hiszen az indexben a fogalomnak számos megjelenését nem veszik tekintetbe.¹³⁸

A filozófus gondolkodása mint *avantgárd* gyakorlat Dewey számára elsősorban gyakorlati és elméleti elhelyezkedés a társadalmi világban. A filozófusnak ki kell dolgoznia azokat az elméleti, gyakorlati és nevelési elveket, amelyek a jövő generációkban is megtartják, sőt fejlesztik ezt a „jó” demokratikus modellt.¹³⁹ Dewey nem tud elfogadni egy olyan tisztán elméleti filozófiát, amely nem kapcsolódik a gyakorlathoz, az élet vezetéséhez és a neveléshez: „Amikor a filozófiát komolyan vették, mindig feltételezték, hogy a bölcsesség megvalósítása a feladata, ami az életvezetést is befolyásolja. Vegyük figyelembe a tényt, hogy szinte valamennyi régi filozófiai iskola egyben szervezett életmód is volt. Akik elfogadták nézeteiket, azok a viselkedés bizonyos megkülönböztetett módjai iránt is elkötelezték magukat. Vegyük figyelembe a középkori római egyházban a filozófia és a teológia bensőséges kapcsolatát, vallási érdekekkel, nemzeti válságok esetén politikai csatározásokkal való gyakori összekapcsolását.”¹⁴⁰ A társadalmi „valóságnak” a gondolkodással való kölcsönhatása olyan erőteljes, hogy ennek megfelelően Dewey szerint a korábbi hierarchizált, megosztott struktúrájú társadalmak „természetes” gondolkodásmódja a dualisztikus gondolkodásmód volt, amelyben egy ellentétpár két fogalma közül az egyik a másik fölébe kerekedett, így tükrözve

138 Pl. Dewey, *The Middle Works*, 12. 102, ahol a tudományos és az ipari forradalom kölcsönös egymástól függéséről van szó, „the mutual interdependence of the scientific revolution and the industrial revolution”. (Kiemelés B. J.)

139 A társadalmi fejlődés, a demokrácia és az avantgárd gondolkodás összefüggéseiről lásd Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, Pécs, Jelenkor, 1994, 61-88. Rorty a következőképpen állítja szembe a régi gondolkodásmódokhoz ragaszkodókat és az újat keresőket: „Akik a régi nyelven beszélnek és nem akarnak változtatni, akik az adott nyelv használatát a racionalitás vagy moralitás védjegyének tekintik, teljességgel irracionálisnak tekintik az új metaforák vonzerejét – az új nyelvi játékét, amit a radikálisok, a fiatalok vagy az avantgárd játszanak. Az új beszédmódok népszerűségét 'divatnak' vagy a 'lázadás szükségletének' vagy 'dekadenciának' fogják tekinteni.” 65.

140 Dewey, *The Middle Works*, 9. 334. „Whenever philosophy has been taken seriously, it has always been assumed that it signified achieving a wisdom which would influence the conduct of life. Witness the fact that almost all ancient schools of philosophy were also organized ways of living, those who accepted their tenets being committed to certain distinctive modes of conduct; witness the intimate connection of philosophy with the theology of the Roman church in the Middle Ages, its frequent association with religious interests, and, at national crises, its association with political struggles.”

viszsa az egyenlőtlen társadalmi viszonyokat és ugyanakkor így alakítva ki eredendően ezeket a viszonyokat. Ez a gondolkodásmód a görögök óta felsőbb és alsóbb szférákra osztotta az emberi gondolkodást és gyakorlatot, analóg módon a társadalom „természetesnek” tűnő rétegzettségével. Arisztotelész a fizikai munkát, az élet anyagi feltételeinek megteremtését és az érzéki tapasztalatokat az alacsonyabb rendbe sorolta, a gondolkodást, a filozófiát, a tudományokat pedig a felsőbb szférákba. E megkülönböztetések éltek tovább olyan szétválasztásokban, mint a szellem és az anyag, a lélek és a test, a tudat és a világ, az egyén és a többiek, az úr és a szolga. Dewey Hegelhez hasonlóan megkérdőjelezi ezt a szétválasztást, miközben nem vonja kétségbe, hogy a logikában és a tudományokban szükség van a fogalmi distinkciókra, a tudományterületek szétválasztására. De a filozófiának a világot egészében kell látnia és benne kell az ember helyét keresnie úgy, hogy fölhasználja a tudomány eredményeit is.

Az a paradox helyzet áll elő, hogy míg a tudományok kutatási, gyakorlati sikere éppen a világ hierarchikus vagy dualisztikus fogalmi megközelítésmódján alapul, addig a filozófiának, miközben nem utasítja el a tudományt, el kell tekintenie ezektől a szétválasztásoktól. A paradoxon abban rejlik, hogy miközben a világgal való bánásmód egy sikeresnek tűnő módjáról van szó, mégsem tekinthetjük azt a filozófia gondolkodásmódjának. Ezért téved Horkheimer, amikor úgy véli, Dewey gondolkodása egyszerűen a tudományt tekinti példájának: „A modern pozitivisták, úgy tűnik, arra hajlanak, hogy a természettudományokat, elsősorban a fizikát a helyes gondolkodási módszerek modelljeként fogadják el.”¹⁴¹ Dewey szerint a tudomány sikeréhez elengedhetetlenek az olyan megkülönböztetések, mint az alany és a tárgy, a kutató és a kutatott, a jó elmélet és a rossz elmélet, a működő és a nem működő struktúra, a kalcium és a magnézium, az egysejtűek és az elefántok, a filozófiát viszont *egyszerre és együtt* érdekli az alany és a tárgy, olyannyira, hogy Kant és főként Hegel óta nehezebbé esik a kettőt szigorú értelemben szétválasztania, egyszerre érdekli a kutató és a kutatott, legalább annyira érdekli a rossz elmélet, mint a jó, a magnézium és a kalcium. A filozófia egyszerre alanya és tárgya önmagának és a „világnak”, ezért ami „tárgyát” és tárgyához való viszonyát illeti, nem tudomány és nem tudományos. Az „okcidentális racionalizmus” kritikájának ezen a pontján Heidegger egyetért az őt megelőző Dewey-val, hiszen egyikük szerint sem elegendő, ha a filozófiát tárgya felől határozzuk meg: „a filozófia

141 Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*, 6. 89-90. „Die modernen Positivisten scheinen geneigt, die Naturwissenschaften, vor allem die Physik, als Modell richtiger Denkmethode zu akzeptieren.” Horkheimer ezeket a kritikus szavait Dewey-idézetek közé beékelve mondja. A pragmatikusokat tendenciózusan a pozitivisták csoportjába sorolja.

nem határozható meg egyszerűen tárgya felől”.¹⁴² Nyilvánvalóan azért nem, mert végsősoron nincs egy tárgya, vagy ami ugyanaz, minden a tárgya, ahol e tárgyszerű nemtárgy (a „minden” nem lehet „tárgy”, hiszen itt a tárgyba az alany is „belegondoltatik”, a tárgy alany is és az alany tárgy is), e nemlétező létező (a „minden”, vagy Heideggernél a „Lét” nem létezik – csak a létezők léteznek) éppen a gondolkodó által jön létre, ahol a létrehozó és a létrejövő csak igen mesterségesen és tudományosan választható szét.

A filozófiai fogalmak megelőzik a tudományt azáltal, hogy a filozófiának a maga átfogó és integratív szemléletében éppúgy benn kell foglalnia a tárgyat, mint az alanyt és e kettő viszonyát, melyek létezési módja a filozófiai reflexió „előtt” „természetesen” ugyanúgy kérdéses, mint „közben” vagy „utána”. Dewey szerint: „az olyan fogalmak meghatározása, mint általánosság, totalitás és végsőség, leginkább a világ felé irányuló diszpozíció azon oldaláról érhetők el, amelyet konnotálnak. Ezek a fogalmak semmiféle szó szerinti és mennyiségi értelemben nem alkalmazhatók a tudás tárgyára, mivel itt a teljesség és véglegesség szóba sem jöhetnek. Ezt tiltja a tapasztalat folyamatos és változó természete. Egy kevésbé szigorú értelemben inkább a tudományra alkalmazható, mint a filozófiára. Ugyanis nyilvánvalóan a matematikához, a fizikához, a kémiához, a biológiához, az antropológiához, a történelemhez és nem a filozófiához kell fordulnunk, ha tényeket akarunk a világról. A tudományoknak kell megmondaniuk, hogy a világgal kapcsolatosan mely általánosítások fogadhatók el és melyek ezek pontosan. De ha azt kérdezzük, hogy a tudományos felfedezések a világra irányuló cselekvés milyen *fajtajú* állandó diszpozícióját követelik tőlünk, akkor filozófiai kérdést teszünk fel.”¹⁴³ Amikor a filozófiával kapcsolatban „totalitásról”, „mindenről”, véglegességről és általánosságról beszélünk, ez természetesen nem jelent valamiféle mennyiségi összegzést vagy abszolút egyetemességet. Ezt hinni Dewey szerint elmezavar (*insanity*) jele lenne. Sokkal inkább a bekövetkező eseményekre adott válaszok módjának

142 Dewey, *The Middle Works*, 9. 334. „philosophy cannot be defined simply from the side of subject matter”.

143 Uo. 9. 334-335. „the definition of such conceptions as generality, totality, and ultimateness is most readily reached from the side of the disposition toward the world which they connote. In any literal and quantitative sense, these terms do not apply to the subject matter of knowledge, for completeness and finality are out of the question. The very nature of experience as an ongoing, changing process forbids. In a less rigid sense, they apply to *science* rather than to philosophy. For obviously it is to mathematics, physics, chemistry, biology, anthropology, history, etc., that we must go, not to philosophy, to find out the facts of the world. It is for the sciences to say what generalizations are tenable about the world and what they specifically are. But when we ask what *sort* of permanent disposition of action toward the world the scientific disclosures exact of us we are raising a philosophic question.”

összefüggő jellegét (*consistency*), folytonosságát (*continuity*) jelenti, a változó körülményekhez való olyan alkalmazkodást és a körülmények olyan megváltoztatását, hogy az valamilyen módon kapcsolódik a korábbi szokásokhoz. Ezt a fajta totalitást az ember nem egyes tárgyak kiválasztásával, differenciálásával és részletes empirikus-racionális vizsgálatával, tehát a tudomány segítségével éri el, hanem a lehető legtöbb összekapcsolást, integrálást végző gondolkodással, a filozófiával. A filozófia tehát a világgal folytatott interakcióink (vagy a „világban való létünk”) összességének reflektált eredője, és mint ilyen nemcsak elválaszthatatlan az egyes ember és a társadalmi csoportok gyakorlatától (Dewey is természetesnek tartja, hogy az anyagi szükségletet nem ismerők világlátása, „filozófiája” más, mint azoké, akik anyagi nehézségek közepette élik le életüket), de szigorú konzisztenciájából eredően komoly társadalmi pacifikáló ereje lehet: ha tudományos, pénzügyi, politikai, vallási vélemények kerülnek konfliktusba, akkor a filozófia integratív és a világ, valamint „világgyakorlat” felé forduló „megértő” (és nem csak „megismerő”) jellege miatt közvetítőként léphet föl.

Dewey filozófiaszemléletéből következően elutasítja a filozófiának csak a matematika, geometria, természettudományok módszereire alapozott vagy azokat példaként kezelő művelését, és kifogásolja, hogy számos filozófiai irányzat a tudomány áruhájában megjelenve elhitei az emberekkel, hogy nehéz, akadémiai, ezoterikus diszciplínáról van szó, amelynek nincs köze a mindennapi társadalmi élethez. Ennek okait, mint később Rorty kifejti, elsősorban az akadémiák és egyetemek működésében kell keresnünk, semmint a filozófia valamiféle belső tudományos megértésében vagy szükségszerűségében. Az egyetemek filozófusainak el kell hitetniük a kutatási támogatásokat folyósító alapítványokkal, hogy ők tudományt művelnek, és részesei az emberi tudás előrevivő kalandjának. Másrészt az egyetemi hierarchiákban való előrejutás érdekében könnyebb és biztonságosabb a szigorú tudományosság módszertani struktúráira hivatkozni, mint egy olyan filozófiára, mely szabadon interferál a tudományon kívüli egyéb területekkel is. Így az akadémiai filozófia „tudományos” jellege, mivel létrát nyújt egy hierarchiában való fölkapaszkodáshoz, antidemokratikus, és nem vezet sem a „valóság” közelebb (mely miért lenne éppen úgy hierarchikus „szerkezetű”, ahogy ezt egy filozófiai akadémián gondolják?), sem a demokrácia hatalommentes kommunikációját és gyakorlatát nem támogatja. A filozófiának a tudományokra is hivatkoznia kell, ismernie kell természetesen eredményeit, *de mindemellett* valamennyi életmódtól tanulnia kell, és integratív együtt kell azokat gondolnia; Dewey szerint a filozófiának tanulnia

kell a tudománytól, de nem utána kullognia, annak módszereit szajkózva, mivel az életnek számos egyéb területe van, ahova nem ér el a tudomány, és amit a filozófiának tárgyalnia kell. A filozófiának a társadalom egésze folyamataiba kell beleszólnia, vizsgálnia kell a politika, a gazdaság és a tudomány „akcióit”, értékválasztásait, amelyek az egész társadalom életét befolyásolják, alternatív értékeket és megoldásokat kell javasolnia. A filozófia ennek során nem konkrét tartalmakat közvetít, hanem egy világhoz való hozzáállást nyújt.

Itt kapcsolódik a nevelés a filozófiához: a nevelés során lehet a társadalom fiatal és fogékony tagjait arra a fajta gondolkodásra rávezetni, amely a demokratikus társadalom legfőbb támasza lehet, amely minden gondolatot, cselekedetet, intézményt és értéket képes kritikusan megvizsgálni, az előnyöket és a hátrányokat a társadalom legkülönbözőbb rétegei és érdekei szempontjából tekinteni, és a meglévő értékekhez alternatívákat javasolni. (Dewey értelmisége nyilván nem a később Amerikában kialakuló [multinacionális] nagyvállalati igazgató [*corporate executive manager*], aki komoly szervezeti és adminisztrációs tudással rendelkezik, sok esetben a legjobb iskolák öregdiákja [*alumnus*], de a legjobb alternatívák csak saját vállalata, tehát egy „titkos társaság” szempontjából és nem az *egész* társadalom szempontjából érdeklik. Érdeklődését éppen ezért a regulatív demokratikus állami törvényekkel, az állami bírói és végrehajtó apparátussal, tömegkommunikációs tájékoztatásokkal [adózással, bizonyos társadalmi prioritásoknak, pl. környezetvédelemnek a társadalmi érdeklődés homlokterébe állításával stb.] lehet a társadalom egésze felé terelni.) Ezért állítja Dewey, hogy a filozófiát, a platóni Szókratészhez hasonlóan, a *nevelés általános elméletek*ént határozhatjuk meg.¹⁴⁴ A nevelés pedig a jövő alakítása, és a jövő soha nem lehet még tudományos kérdés, akkor sem, ha a tudomány kutatási tervezeteit a jövő, a holnap számára készíti. A jövő nem ismerhető meg a tudomány által, de *elgondolható*, és ez az, amit a filozófiának kell megtennie. Ezért Dewey szerint a *legjobb filozófia hipotetikus, a jövő tervezete*.

Kreatív demokratikus gondolkodás

A jövőtervezőként és jövőtervezetként fölfogott filozófia nem akar alulmaradni a jövővel szemben, nem akarja, hogy az idő, annak körülményei erősebbek legyenek nála. Maga akarja alkotni az időt, saját jövőjét. Nem uralma alá hajtani, ez a despotikus és diktatorikus uralkodók gondolkodásmódjához vezetne vissza, hanem kreatíve el-

144 Uo. 9. 338. „philosophy may even be defined as the general theory of education.”

lenőrizni, miközben ezt az attitűdöt, és benne elsősorban az aktív nyitottságot, folyamatosan továbbadja a következő nemzedéknek. Mászóval, miközben a filozófia megnyílik egy jövőnek, amelyet jobbnak gondol, mint a jelent, a jobb jövő felé forduló attitűdje kreatív és demokratikus egyszerre. Ezt a teremtő és nyitott jövővárását a filozófia a nevelésben képes a leginkább gyakorolni, ahol az új nemzedéknek nem a jövőtől való félelmet, hanem a jobb jövő reményét adja, és e reményt úgy teszi értelmessé és értékessé, hogy olyan gyakorlati tudást kíván mellé adni, mely nem merül ki régi elméletek kántálásában, hanem elsősorban a történetileg kialakult társadalmi, biológiai és fizikai környezettel való folytonos jobbító szándékú interakciót jelenti. Ez a demokratikus interaktivitás „szervesen” összefügg Dewey korábban említett interdependens és törésmentes filozófiafölfogásával.

A nevelésnek mint a társadalom elsőrendű jövőtervezetének nem csak arra kell törekednie, hogy tankönyvekből megtanulható tudást közvetítsen, hanem hogy a felnövekvő generációt képessé tegye a környezettel való folyamatos „interakcióra”. A klasszikus iskolamodell „gyenge” tanulókat és egy öt erőszakosan hatalmába kerítő erős külvilágot tételez. Ezáltal a passzív befogadók, a parancsteljesítők, a bürokraták és „csinovnyikok” mentalitását közvetíti, és ezek osztályába való belépésre készít föl. Ezen iskolamodell mögött az osztálytársadalmak hierarchikus gondolkodásmódja és az alattvalói mentalitás reprodukciója áll. A demokratikus társadalom azonban nem tud erre a fajta gondolkodásmódra és magatartási attitűdre építeni, egyrészt saját működése szempontjából sem, másrészt Dewey meggyőződése szerint ez a fajta gondolkodás, amennyire tudhatjuk, nem megfelelően írja le a „kintlévő” valóságot, hiszen nincs semmi okunk feltételezni, hogy a „valóság” is azokban az ellentétekben szerveződik, amelyek szerint a dualisztikus-hierarchikus struktúrájú antik gondolkodás kialakult. A demokratikus nevelésnek az autoriter társadalmakkal szemben „erős”, autonóm lényeket kell növelnie, akik nem pusztán befogadókként állnak szemben a külvilággal, hanem mint olyanok, akik azzal megküzdnek, kommunikálnak, és azt magukkal egyenrangú partnerként kezelik. Ahhoz, hogy ezt a fajta attitűdöt elérje, a diákkal nemcsak tananyagokat kell megtanultatni, nem pusztán kész tudást kell közvetíteni, hanem magának a tudásnak a keletkezéséhez, geneziséhez kell őt elvezetni. Márpedig a tudás eredeténél a környezettel, a (társadalmi és természeti) külvilággal való interakció, küzdelem, birkózás áll, ahol egy szükségletekkel, vágyakkal és érdeklődésekkel „rendelkező” lénynek kell saját céljait kialakítania és megvalósítania, elérnie és megkapnia, amit akar. Mászóval, a demokratikus társadalomban az individuum maga intézi sorsát, felelős

magáért és környezetéért, alakítja környezetét és magát, és mindehhez állandó megismerő és cselekvő kapcsolatban van a külvilággal.

Ezért a demokrácia iskolája nem kész tananyagokat önt vagy erőltet a tanulók és hallgatók fejébe, hanem „környezetet” teremt, cselekvési struktúrák kialakítására serkent, a tudás keletkezéséhez és létrehozásához próbálja elvinni a hallgatót. Egy jó kémia tantárgyi program nemcsak megtanítja a kész elméleteket, de egyrészt bevezet a kémia történetébe-fejlődésébe (tehát a program kuhniánus is), másrészt a laboratóriumokban reprodukálja azokat a körülményeket, amelyek a felfedezéseket előkészítették, és a diákot rávezeti az adott környezetben lehetséges megoldások keresésére és a felfedezésre, azaz annak a tudásnak a megtalálására, amelyet egy hagyományos iskolában egyszerűen előregyártottan, konzervdobozban tállaltak neki. Egy jó irodalomtatás pedig nemcsak a művek olvasásába és történetébe vezet be, hanem magának az irodalmi szövegnek és a nyelvnek a belső, poetikai működését is feltárja, sőt felkelti az igényt és lehetőséget nyújt arra, hogy a diákok maguk is próbálkozzanak irodalmi művek írásával. Ezáltal azon független demokratikus gondolkodásmód kialakulását segítik, amely például képes önállóan gondolkodva kritikát gyakorolni, és nem ijed meg a „tudományosságra” vagy bármely egyéb „felsőbb” ideológiára való hivatkozástól, és kialakul a „teremtő” esztétikai befogadó, aki nem rémül meg a „kreatív zsenialitás” önnön határain túllépő, társadalomjobbítást prédikáló erőszakosságaitól, amelyeket a demokratikus gondolkodású Rorty „preventíve” a magán-szféra nyelvhasználatába utal (mint pl. Baudelaire és Lenin nyelvét). Hasonló módon, megfelelő aktivitásra serkentő és kihívó környezet teremtésével történik a diákok értéktudatának, valamint olyan tulajdonságainak kialakítása, mint a barátságosság, kitartás, figyelmesség, szavahihetőség és megbízhatóság.

Természetesen mindez nem jelenti azt, hogy a nevelésnek végső céljai Dewey számára politikaiak lennének. Sokkal általánosabb cél, nevezetesen a növekedés és fejlődés lebeg előtte, melyek önmagukban hordozzák saját céljaikat, és nem valami külső *telosz* által meghatározott irányban haladnak. Ha a nevelés és a benne rejlő cselekvő interaktív kommunikáció valami külső célnak engedelmessé válna, mint például a platóni államban, akkor lehatárolná a gondolkodás, a cselekvés és a kommunikáció világfeltáró, elsajátító és átalakító szabadságát, és visszatérne a mechanikus és rabszolgaszerű gondolkodás- és cselekvésmódhoz: „Az igazi cél minden ponton szembenáll egy olyan céllal, amit egy cselekvési folyamatra kívülről kényszerítenek. ... A nevelésben ezen külsőleg meghatározott célok miatt hangsúlyozzák a felkészülést egy távoli jövőre, és teszik mechanikussá és rabszolgáivá

mind a tanár mind a diák munkáját.”¹⁴⁵ Márpedig az emberiség története éppen a nagyobb szabadság felé való haladás, a rabszolgaság alóli felszabadulás kell legyen, ahol a rabszolga az, aki cselekedeteiben nem saját maga ura, aki munkája során nem olyan tevékenységet folytat, melynek átlátja egészét és értelmét, és amelyet ennek következtében szívesen végez, vagy ahogy Dewey Platón rabszolga-definícióját idézi, aki „másoktól elfogadja azokat a célokat, amelyek viselkedését ellenőrzik”.¹⁴⁶ És ez a fajta rabszolgaság nincs egyik vagy másik társadalmi formációhoz rendelve, hanem veszélye minden ember életében ott leselkedik, és minden társadalom tagjait fenyegeti. A nevelés végsősoron önmaga célja, a tapasztalatok és az élet állandó újraszervezése és jobbítása, és ezáltal a jobb jövő lehetőségének megteremtése, olyan öncélú és céljaikat önállóan meghatározni képes szabad individuumok létrejöttét segíti elő, akik a jobb és szabadabb emberi jövő alakítói lehetnek, és ki tudják védeni a rabszolgaságba döntő kommunikációs és hatalmi fenyegetéseket, melyek a demokratikus társadalomban is ott leselkednek.

Fölmerül azonban a kérdés, hogy ha ezeket a célokat nem kívülről határozzuk meg, akkor miként adódnak, hogyan jönnek létre és hogyan motiválják az individuumok cselekvését. Ha a célok „belülről” jönnek, miként lehetnek azok olyanok, hogy követésükkel „ott kívül” egy „jobb” gazdasági, társadalmi, tudományos stb. világ jön létre. Ha az individuumok ténylegesen autonómmá válnak, és David Riesman szavait használva már nem belülről vagy kívülről irányítottak, miként alakul ki együttműködésre, a közös jó figyelembevételére és alakítására összpontosító társadalom? Dewey válasza erre a kérdésre is naturalizált hegelianizmusából következik. A „külső” és a „belső” állandó interakcióban, kölcsönös függésben vannak, végsősoron együtt, egyetlen egészben kell azokat gondolnunk, azaz „a külső is a belső” és „a belső is a külső”. Az emberi „szellem” nem a világtól elválasztott descartes-i szubsztancia, amely patológikus elzártságában azon töpreng, miként kerülhet kapcsolatba a külvilággal és amelyről Dewey így ír: „Túlságosan is gyakran helyezik szembe a tudatot az elsajátítandó dolgok és tények világával; úgy tekintik, mint valami olyant, ami elszigeteltségben, független tudatállapotokkal és cselekedetekkel létezik. A tudást akkor a tisztán tudati állapotoknak az elsajátítandó dologra való külső alkalmazása-

145 Uo. 9. 117. „A true aim is thus opposed at every point to an aim which is imposed upon a process of action from without. ... In education, the currency of these externally imposed aims is responsible for the emphasis put upon the notion of preparation for a remote future and for rendering the work of both teacher and pupil mechanical and slavish.”

146 Uo. 9. 90. „Plato defined a slave as one who accepts from another the purposes which control his conduct.”

ként fogják föl, vagy azoknak a benyomásoknak az eredményeként, amelyeket ez a külső tárgy a tudatra gyakorol, vagy pedig a kettő összekapcsolásaként. Ekkor a tudás tárgyát mint valami önmagában teljesebb tekintik; mint valami olyant, amit el kell sajátítani vagy meg kell ismereni, vagy a tudat szándékos működtetése, vagy azon benyomások által, amelyeket a tudatra gyakorol.¹⁴⁷ Dewey Jamest követve azt állítja, hogy a tudat (*mind*) önmagára és tárgyára irányuló gondolatok és cselekedetek célszerű egymásrakövetkezése, és mint ilyen végsősoron mindig folytonos a külvilággal. Ennek következtében az ember „belső” céljai nem egy individuális elzártságban keletkező titkos vágyhalmaz eredői, hanem a társadalom többi tagjaival és a világgal való folyamatos együttműködésben alakulnak ki, és ilymódon az egyéni célok egy társadalmi kommunikációs és cselekvési hálóba illeszkedve az egész társadalom részecskéjévé válnak. És ezzel ismét odajutunk, amit már a társadalom tagjainak kommunikatív közösségével kapcsolatban megállapítottunk, nevezetesen, hogy az emberi intelligencia, mely a környezettel való célszerű cselekvő és kommunikatív kapcsolatban áll, nem késztermék-tudással fejleszthető, hanem azzal, ha olyan környezetbe helyezük, ahol problémákat kell felismernie, elkülönítenie, azoknak megoldására különböző alternatív javaslatokat kidolgoznia, és bizonyos megoldási utakat kipróbálással végigjárnia. A demokratikus gondolkodást Dewey szerint akkor adtuk tovább a következő nemzedéknek, ha az nem gondolja, hogy az iskolában végérvényes, abszolút és megfellebbezhetetlen tudással látták el, hanem ha felismeri, hogy a tudás folyamatos kölcsönhatás az egyén és a világ közt, ha belátja, hogy a tudás folyamat és nem állapot, elmélet és cselekvés, valami, amit neki kell a környezetével megküzdve újra meg újra kialakítani. Dewey végzőse nem azzal kérkedik, hogy *tud*, nem azt „tudja”, hogy tud, hanem azt tudja, hogy mit kell tudnia ahhoz, hogy tudjon, vagyis hogy ő maga hogyan hozza létre a *szükséges* tudást. A tudásnak és a nevelésnek ez az antidualisztikus felfogása elitistának tűnhet, valójában az eddig megismert emberi létmódok közül a legéletképesebb és ezért „legjobb”, Dewey szerint létfontosságú a demokrácia szempontjából.

147 Uo. 9. 137. „Too frequently mind is set over the world of things and facts to be known; it is regarded as something in isolation, with mental states and operations that exist independently. Knowledge is then regarded as an external application of purely mental existences to the things to be known, or else as a result of the impressions which this outside subject matter makes on mind, or as a combination of the two. Subject matter is then regarded as something complete in itself; it is just something to be learned or known, either by the voluntary application of mind to it or through the impressions it makes on mind.”

A filozófia demokráciája: Dewey

A pusztán spekulatív bizonyítás, a gyakorlati ész elvei nélkül, soha nem képes hatást gyakorolni a közönséges emberi értelemre.

Immanuel Kant¹

Dewey számára a filozófia a demokrácia szolgáloja, a filozófiai kutatások elsőrendű forrása az amerikai alkotmány, életmód, világlátás, a filozófia gyakorlásának súlypontja pedig a demokrácia megerősítése. A demokrácia filozófiájának kidolgozása alapvetően érinti az általában vett filozófiának nemcsak tevékenységi körét és kutatásmódját, hanem szerkezetét is, hiszen az új világ új gondolkodásmódot is követel és fejleszt ki. Ez nem jelent mást, mint hogy a demokrácia filozófiája demokratikus filozófia lesz, a filozófia a maga szerkezetében és dinamikájában fogja hordozni a demokratikus társadalom és konstitúció alapelveit.

Ennek megfelelően Dewey a filozófiától nemcsak azt várja, hogy erősítse az alkotmányos demokrácia mindennapos gyakorlatát, hanem a filozófia átalakítását is szorgalmazza, mint olyan áthagyományozott, régi társadalmi struktúrákat tükröző gondolkodásmódot, amely immár nem felel meg a demokratikus társadalmak felfogásának és életmódjának. A tradicionális gondolkodásmóddal szemben a demokratikus filozófiai gondolkodás szerinte nem hierarchikus és statikus, hanem dehierarchizált és interaktív, a világgal és a környezettel való együttműködést keresi, azokat nem mint a szubjektummal szembenállókat tételezi, amelyeket mindenáron legyőzni és kizsákmányolni kellene, hanem mint amelyekkel kooperálni lehet és kell. Kreatív, konstruktív, együttműködő, kommunikatív és aktív filozófiafogalmat javasol. E javaslat filozófiatörténeti, valamint kortárs értelmezési lehetőségeit vizsgálom ebben a fejezetben. E vizsgálatok során állandóan szem előtt kell tartanunk, hogy Dewey filozófiájának és filozófiafelfogásának megértése és értelmezése rendkívüli nehézségekbe ütközik, ugyanis soha nem vette a fáradságot, hogy szisztematikusan összegezze és fölépítse gondolatait. „Ha Whitmanben és Dewey-ban van valami közös, akkor az elvi és

¹ Kant, *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, Szeged, Ictus, 1995, 335. *Kritik der reinen Vernunft*, B 424. „der bloß spekulative Beweis hat auf die gemeine Menschenvernunft ohnedem niemals einigen Einfluß haben können.”

megfontolt kuszaságuk [fuzzyness]. Heidegger 'metafizikán való túllépésének' amerikai útja ugyanis az elvi kuszaság² – állítja Rorty. Dewey írásaiban csak a legkritikább esetben ismerhetünk fel következetes vonalvezetést vagy követhető szerkezetet. A róla szóló másodlagos szakirodalom is csak filozófiájának egyes részleteivel foglalkozik. Dewey harminchat kötetet kitevő életműve egy olyan hatalmas őserdőhöz hasonlítható, melyet populációk milliárdjai népesítenek be, ahol a kutatóknak szinte leküzdhetetlen nehézségekkel kellene megküzdeniük, ha az „egész” rendszeres feltérképezésére törekednének. Az egész művet békés, demokratikus és toleráns ősvilági anarchizmus uralja, és ez ugyanúgy igaz a fogalmak „liános” viszonyára, mint a művek szerkezetére. Egyedüli lehetőség az ősvényvágás, az őserdőben való óvatos előrehaladás, és a legjellemzőbb növényzet vagy populáció felkutatása. E növényzetek vagy populációk – jelen esetben fogalmak – felfedezésük vagy felismerésük során vagy új neveket kapnak, vagy nevükben őrzik filozófiatörténeti eredetüket. A Dewey filozófiáját tárgyaló itt következő részben arra teszek kísérletet, hogy kimutassak vagy létrehozak olyan fogalmakat, amelyek segítségével a leginkább érthetővé válik a Dewey által képviselt sajátos gondolkodásmód. Ilyen fogalmak többek közt a demokratikus filozófia, historizáló antropológia, metafizikai nominalizmus, posztduálisztikus és interaktív interdependencia mint immanentális filozófia, naturalisztikus humanizmus, nézőközönység-filozófia, részvételi filozófia, adverbialitás, kísérleti és alkalmazott etika, metodológiai mikrodualizmus, jövőfilozófia. Természetesen fölvethető a kérdés, hogy milyen rendszer van ezekben a fogalmakban. A válasz, hogy Dewey szándékai szerint semmilyen, és valóban nem lehetséges semmiféle előregyártott struktúrával ezeket a fogalmakat egy közös nevezőre hozni, hacsak nem a „pragmatizmus” ebben a vonatkozásban nem túl kifejező fogalmára. Ennek ellenére, miközben e fogalmakat mintegy felkutatom és értelmezem, illetve több esetben létrehozom, arra is törekszem, hogy kimutassam, ha nem is egy imaginárius rendszerben elfoglalt helyüket, de legalább filozófiatörténeti, tudományelméleti és episztemológiai beágyazottságukat. Hogy példaként egyet említsek a számos kísérlet közül, bebizonyítom, hogy Dewey filozófiája minden tiltakozása ellenére nominalistának tekinthető, miközben jogtalanul olyan vádakkal illeti Ockhamot, amelyekről az – a tizenharmadik század végi születésének okán – nem tehetett.

2 Rorty, R., *Megismerés helyett remény*, Pécs, Jelenkor, 1998, 12.

A demokrácia filozófiája és a filozófia demokráciája

Annak ellenére, hogy Dewey filozófiája a hagyományos értelemben nem szisztematikus és számos alkalommal ki is fejtje a zárt filozófiai rendszerekkel szembeni ellenszenvét vagy rendszeralkotásra való képtelenségét,³ műve összefüggő „egészet” alkot, bár nyilvánvaló törésvonalak és „fejlődési” tendenciák mutathatók ki gondolkodásában.⁴ Filozófiatörténeti szempontból kiemelhetjük, hogy kidolgozza és összegzi annak a gondolkodásnak az alapvonásait, amely egy demokratikus társadalom működése és fennmaradása szempontjából létfontosságúnak tekinthető. Mindezt nem úgy teszi, hogy feltételezné, a gondolkodás vagy a filozófia és a demokrácia két külön dolog, melyek közül az egyiket a másikra kellene erőltetni, hanem azt mutatja ki, hogy az utolsó néhány évszázad gazdasági, technikai, politikai és történeti változásai, a politikai elnyomás mélystruktúráinak fölismerése és elméleti megfogalmazása, az intellektuális fejlődés, a tudományos kutatások eredményei, valamint a politikai közélet demokratikus fejlődése megteremtették az egyenlő társadalmi esélyekre alapuló, elvileg elnyomásmentes politikai formációk és az ezekkel együttjáró „demokratikus gondolkodásmód” kialakulásának és széleskörű elterjedésének lehetőségét. Dewey az általa kidolgozandónak tartott demokratikus gondolkodás nevében, a demokráciára mint a gondolkodás struktúrájára is érvényes szervezőelvre hivatkozva visszautasít a filozófia történetéből ismert mindenfajta fogalmi hierarchizációt, és felfüggeszt minden olyan klasszikus-filozófiai „duális”, szigorú igen/nem igazságértékű fogalmi megkülönböztetést, amelynek segítségével a hivatkozott „valóságot” vagy

3 A rendszeralkotási képtelenség néhány kivételtől eltekintve általában jellemzi a Hegel utáni filozófiát, amellyel kapcsolatban számos filozófus (Nietzsche, James, Wittgenstein stb.) is nyilatkozott. Dewey a következőt mondja: „Ha lehetséges lenne számomra, hogy bármilyen rendszer híve legyek, még most is azt kellene hinned, hogy Hegelnél gazdagabb és változatosabb belátást találunk, mint bármely más szisztematikus filozófusnál.” „From Absolutism to Experimentalism”, in *The Later Works*, 5. 154. „Were it possible for me to be a devotee of any system, I still should believe that there is greater richness and greater variety of insight in Hegel than in any other single systematic philosopher”. (Mint Peirce, a „naturalista-hegelianus” Dewey is nagyra értékelte Hegelt, akiben elsősorban a megismerés alanya és tárgya, valamint a gondolkodó és cselekvő szubjektum egyesítőjét ünnepelte.) Dewey fiatalabb európai kortársa, Wittgenstein radikálisan fogalmaz saját rendszeralkotási képtelenségéről: „belátam, ... gondolataim hamarosan megbénultak, amikor megpróbáltam, természetes hajlamuk ellen, egyetlen irányba kényszeríteni őket.” „Vorwort”, in *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt, Suhrkamp 1984, 231. „[ich] sah ... ein, daß meine Gedanken bald erlahmten, wenn ich versuchte, sie, gegen ihre natürliche Neigung, in einer Richtung weiterzuzwingen”.

4 Dewey-nak például a demokráciáról alkotott véleménye fejlődését lásd Westbrook, R. B., *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

„valóságdarabot” a nyelvi kifejezés, a teoretikus megközelítés vagy a kritizálhatóság érdekében oppozicionális fogalmakkal írják le oly módon, hogy mindig az egyik fogalom választása és a másik elvetése, az egyik fogalomnak a másik fölé való helyezése segítségével próbálják meg egy tény leírását vagy egy probléma megközelítését. Ez a fajta gondolkodás természetesen vissza kell hogy utasítsa az arisztotelészi logikai alapelvek egyetemességének és kizárólagosságának állítását, azok „ontologizálásáról” nem is beszélve. Az azonosság, az ellentmondás és a harmadik kizárásának elve ugyanis Dewey számára a gondolkodás struktúráinak rögzítését, hierarchizálását, az etika értékeinek szigorúan jó és rossz csoportba sorolását, az elnyomó társadalmi és kommunikációs struktúrák megerősítését szolgálja. A demokratikus társadalomnak és gondolkodásának viszont a fejlődő struktúrák, az időleges és mindig felszámolható, céljaiban mindig megkérdőjelezhető és körülhatárolt társadalmi, politikai, katonai vagy gazdasági feladatok ellátására létrehozott hierarchiák, az etika jövő iránti nyitottsága és mindennemű politikai elnyomás felszámolása felel meg. A nem-dualisztikus gondolkodásmód követelményét ugyanúgy a demokratikus, formálisan dehierarchizált társadalmi viszonyok velejárójának tekinti, mint ahogy a demokratikus társadalom további fennmaradása szükségszerű feltételének is tartja. Demokratikus társadalom és demokratikus gondolkodás egymást feltételezik, dinamikus és nem statikus értelemben *interdependensek*.

A demokratikus társadalom Dewey-féle filozófiája, mint számtalanszor hangsúlyozza, nem elvont és „fenséges”. Bár törekszik a filozófia és a gondolkodás történetiségének föltárására és történeti megértésére, tehát pragmatikus elődeihez, sőt Kanthoz hasonlóan maga is kutatja a gondolatok „születési bizonyítványát”, de a gondolatokat és eszméket csak akkor tudja magáénak tekinteni, ha azok bebizonyítják, hogy működnek, azaz hasznosak a jövő szempontjából is – ahelyett, hogy megértésükhöz és művelésükhöz visszavonult elmélkedő életmódot követelnének maguknak. Az arisztotelészi *biosz theoretikosz*t fölváltja a *biosz pragmatikosz*. Dewey a filozófusnak azt a szerepet szánja, hogy „segítsen megszabadulni azoktól a limlomoktól, amelyek eltorlaszolják gondolkodási pályáinkat, és igyekezzen megtisztítani és megnyitni azokat az útvonalakat, amelyek a jövőbe vezetnek”.⁵ Kétségtelenül „kalandos”, pontosabban „kalandra hívó” felszólítás, annak az amerikainak szól, akit Santayana úgy jellemez, mint „az európaiak legmerészebbje vagy legmerészebbjeinek leszár-

5 Dewey, *The Later Works*, 5. 160. „Meantime a chief task of those who call themselves philosophers is to help get rid of the useless lumber that blocks our highways of thought, and strive to make straight and open the paths that lead to the future”.

mazottja. ... Ami a múltban történt, különösen a távoli múltban, nemcsak hogy nem tűnik tekintélynek számára, de irreleváns, alsóbbrendű és elhasznált. A múltból való gondolkodást inkább sajnálatos időpazarlásnak tartja. De lelkesedése a jövő iránt mélyeséges; nem tud elképzelni egy véleménynek vagy gyakorlatnak jobb ajánlást, mint ha azt mondják, hogy ezt mindenki el fogja fogadni. Optimizmusa annak várásából ered, amit értékel, vagy annak értékeléséből, amit vár. Ez az úttörő szükségszerű hite⁶ – és az úttörők filozófusaié, a pragmatikusoké. Aki Amerikában nem fogadja el ezt a mentalitást, az vagy bújjon el a világ elől, vagy, mint Santayana javasolja, meneküljön el, Oxfordba, Firenzébe vagy a Montmarte-ra, hogy megmentse lelkét – vagy talán hogy ne mentse meg.⁷ Olyan tanács, amelyet maga Santayana is követ, mint a század néhány más olyan amerikai származású, az amerikai „erős jövő” elől Európába visszaemigráló értelmiségije, mint Eliot, Ezra Pound vagy Gertrude Stein.

A „bennszülött” Dewey, akinek esze ágában sincs Amerikából elköltözni, vagy akár túlságosan sok energiát fektetni anyanyelvén kívül más nyelvek elsajátításába, a korábbi pragmatikus filozófusok úttörő hagyományával összhangban, mintha a bevándorló Santayana leírását akarná igazolni a pragmatikus tapasztalatfilozófia alapelveinek következő megfogalmazásával: „Többé nem elég egy elvnek, hogy emelkedett, nemes, egyetemes és az idő által megszentelt legyen. Fel kell mutatnia születési bizonyítványát, és be kell mutatnia, hogy az emberi tapasztalat milyen körülményei között jött létre, és működéssel kell igazolnia magát, most és a jövőt illetően. Ez a tapasztalatnak – mint az érték és érvényesség végső kritériuma iránti modern felszólításnak – a belső jelentése. ... [Mi pragmatikusok] nagy hangsúlyt fektetünk a fejlődés eszméjére. A képzeletet inkább a jövő, semmint a múlt uralja. Az Aranykor előttünk van és nem mögöttünk ... A tudás hatalom, és a tudásra úgy juthatunk, ha a tudatot a természethez küldjük iskolába, hogy megtanulja a változás folyamatát.”⁸ Az idézett, baconi, rousseau-i elemeket tartalmazó ideologikus programbeszédnek is fölfogható szövegben a befejezetlen jövő mint Aranykor, mint a pragmatikus idealizmus

6 Santayana, G., *Character and Opinion in the United States*, New York, Norton, 1967, 169. „The American is ... the most adventurous, or the descendant of the most adventurous, of Europeans. ... What has existed in the past, especially in the remote past, seems to him not only not authoritative, but irrelevant, inferior, and outworn. He finds it rather a sorry waste of time to think about the past at all. But his enthusiasm for the future is profound; he can conceive of no more decisive way of recommending an opinion or a practice than to say that it is what everybody is coming to adopt. This expectation of what he approves, or approval of what he expects, makes up his optimism. It is the necessary faith of the pioneer.”

7 Uo. 170. „he flies to Oxford or Florence or Montmartre to save his soul – or perhaps not to save it.”

tárgya jelenik meg, amivel a pragmatikus értelem „lényegi kapcsolatban van”.⁹ Ezekkel a kifejezetten Emersont idéző sorokkal kapcsolatban talán nem is annyira azt lehet kifogásolni, amit mond, hanem amit nem mond. Dewey-nál gyakoriak az ehhez hasonló ideologikus programbeszédok, anélkül, hogy pontosabban megmondaná, mit is ért működésen, érvényességen, és csak ritkán utal arra, hogy saját megénekelte és „demokratikus esküvel” megerősített gondolkodása szinte teljes egészében a múlt terméke, hiszen filozófiatörténet nélkül nem tudna úgy gondolkozni, ahogy teszi, az európai, elsősorban angolszász és németalföldi közéleti gondolkodás és politikai gyakorlat fejlődése nélkül nem lenne demokrácia, nem lennének szülők és így születési bizonyítvány sem, a természet nem önmagától tanít, hanem az emberi közösség magát tanítja a természet segítségével, miközben az emberi közösség koordinátái a múltba nyúlnak vissza. Mindezek történeti tárgyalására persze ellentétekre, szembeállításokra és értékelésekre van szükség, ami a „célbaérkezett” társadalom filozófiája, a pragmatizmus számára nem elsődleges fontosságú.

Dewey számos alkalommal értelmezte saját filozófiáját és filozó-

- 8 Dewey, *The Middle Works*, 12. 106-107. „It is no longer enough for a principle to be elevated, noble, universal and hallowed by time. It must present its birth certificate, it must show under just what conditions of human experience it was generated, and it must justify itself by its works, present and potential. Such is the inner meaning of the modern appeal to experience as an ultimate criterion of value and validity. In the third place, great store is set upon the idea of progress. The future rather than the past dominates the imagination. The Golden Age lies ahead of us not behind us. ... Knowledge is power and knowledge is achieved by sending the mind to school to nature to learn her processes of change.”
- 9 Uo. 10. 21. „a pragmatizmus ... bejelenti az értelemnek a befejezetlen jövővel való lényegi kapcsolatát” „pragmatism ... [is] proclaiming the essential connexion of intelligence with the unachieved future”. Kevés kijelentésben érhető tetten ilyen nyilvánvalósággal Dewey (naturalizált) hegelianizmusa. A dewey-i pragmatizmus igazságelméletében a tudat nem a *most* fennálló valósággal van kapcsolatban, hanem a *jövővel*, a jövő valóságával. (Ezt részletesebben taglaltam *Pragmatikus filozófia* című művem Dewey-ről szóló fejezetében.) Nyilvánvaló itt Hegel mellett Kant hatása is, aki a gyakorlati észnek valóságkonstituáló, „lényegi”, noumenális jelleget tulajdonít. Dewey persze a fejlődésre vonatkozó utalásai mellett nem ad választ egy olyan sürgető, de általa meglepő módon figyelmen kívül hagyott kérdésre, hogy „filozófiai” vagy „logikai” szempontból miért jobb a jövővel való kapcsolat, és a jelenbeli ész hogyan kapcsolódik a jövőhöz, ha nem a jelenen keresztül, és az sem foglalkoztatja, hogy a mai jövő holnapi jelenének igazsága a holnapi jelenben avagy a holnapi jövőben lesz-e „igaz”. Mintha a pragmatikusok Peirce-től kezdve félnének az „igazság órájától”, az aktuálisra váló igazságtól, és azt mindig potencializálják, intencionalizálják, a jövőbe tolják. Félelmük oka részben a „megtalált igazság” igencsak kétséges filozófiai, filozófiatörténeti és történeti tapasztalatában, részben az episztemológiai érvelések körbenforgó jellegében keresendő. Az itt tárgyalt problematikára Rorty majd azt javasolja, hogy egyáltalán ne gondolkozzunk a „igazság” fogalmával, hanem törekedjünk egy jobb és igazságosabb jövőre, amelynek a jelenhez képest „jobb” és igazságosabb voltát minden logikai elemzés nélkül is képesek vagyunk fölismereni.

fiai fejlődését, és ahogy gondolkodása átalakult, értelemszerűen saját gondolkodásának az értékelése is változott, egy hosszú filozófusi élet önreflexiójában demonstrálva a tételt, mely szerint a *filozófiatörténet* (itt egyetlen gondolkodó gondolati fejlődése) „tanulmányozása” nem egy ottlévő, már megírt anyag reprodukálása és szolgai kántálása, hanem olyan valami, ami a filozófiai nézetek változásával mindig újra létrejön. Amikor Dewey hetvenéves korában saját filozófiájáról ír, már maga is filozófiatörténetet művel, értékelésekkel, kiemelésekkel, szelektálással és egy fejlődési vonal bemutatásának igényével. Mint filozófiai önéletrajzában, „From Absolutism to Experimentalism” című írásában mondja,¹⁰ filozófiai munkásságában legfontosabbnak a gondolkodás duális struktúráin való túllépést, ezzel együtt az „emberi szempont” bevonását [*recognition of ...[the] human aspect*], a neveléssel kapcsolatos nézeteit, valamint a filozófia jövő felé fordulásának hangsúlyozását tartja. Amikor az idős Dewey visszatekint munkásságára, és duálisan szembeállítja az aduális gondolkodást az általa elvetett duális gondolkodással, ha nem is érvényteleníti, de legalábbis egy benső gondolkodási paradoxon kérdőjével látja el saját filozófiáját.

A filozófia újraalkotása

Dewey a filozófiával kapcsolatos nézeteit *Reconstruction in Philosophy* című művében foglalta össze,¹¹ melyet radikalitása okán Rorty Wittgenstein *Filozófiai vizsgálódásaival* állít párhuzamba. Dewey a filozófia újraalkotását javasolja, aminek szerinte elsősorban a filozófia és története iránti attitűdváltásban kell megnyilvánulnia, nevezetesen, hogy a filozófia a modern tudományokat követve hagyjon föl a szolgai múltbafordulással, és ehelyett legyen bátorsága a jövő előkészítőjeként föllépni, a hagyományt saját korának szükségletei és folyamatai szerint újraértelmezni, abból válogatni, illetve a gondolkodást megszabadítani azoktól az elemektől, amelyek akadályozzák egy jobb társadalmi és anyagi jövő kialakítását. A filozófia kutatásai és kijelentései elsősorban a környezettel való interakcióra összpontosítsanak, amely mindig a jövőben fog megtörténni, miközben a múltat nyersanyagként használja.

E felszólítását azzal támasztja alá, hogy – mint már előtte a görögök

10 *The Later Works*, 5. 147-160. Az írás eredeti megjelenése, *Contemporary American Philosophy, Personal Statements*, szerk. George Plimpton Adams, William Pepperell Montague, London, Allen and Unwin; New York, Macmillan, 1930, 2. 13-27.

11 Dewey, „Reconstruction in Philosophy”, in *The Middle Works*, 12.77-201. A mű Dewey-nak a tokiói egyetemen elhangzott előadásait tartalmazza és 1920-ban jelent meg.

óta Kanton, Husserlen és Russellen keresztül oly sokan – a tudományokat állítja a filozófia elé példaként. Miután az új tudomány megváltoztatta a gazdaságot, a technikát, a társadalmi intézményeket, a mindennapi életet, a világképet, a változások alól a filozófia sem maradhat kivétel. Dewey elgondolása szerint a filozófiát is hozzá kell alakítani a kialakult új világképhez és világerzéshez, „kreatív és konstruktív filozófiát”¹² kell létrehozni, és ez Dewey szerint a jövő filozófiájának feladata, mely előtt az utolsó akadályt Darwin azzal hátrította el, hogy felszámolta az élőlények egyetemes és örök fajokba sorolhatóságának eszméjét: „Míg a rögzített és változatlan típusok és fajták, a magasabb és alacsonyabb osztályba rendeltség, az átmeneti egyedinek az egyetemes vagy a fajta alá való sorolása dogmája uralkodott az élettudomány fölött, lehetetlen volt, hogy az új eszmék és az új módszer meghonosodjanak a társadalmi és morális életben. Nem úgy tűnik, hogy a huszadik század intellektuális feladata megtenni ezt az utolsó lépést? Ha ezt a lépést megteesszük, ... a filozófia rekonstrukciója megtörténik.”¹³ Deweynek ezt a jóslatát kétségtelenül „erős és öntudatos jövőbelátásként” jellemezhetjük, amely a kanti magabiztosságra és e magabiztosság tárgyának későbbi sorsára emlékeztet.¹⁴ Dewey öntudatos állításában ugyanis hallgatólagosan két, saját filozófiafelfogásával ellentétben álló dolgot föltételez. Egyrészt az utolsó néhány évszázad tudományát és tudományfilozófiáját a „végső szónak” tekinti a természetről való tudásunk ügyében, és ezzel ugyanabba a hibába esik, mint a megelőző korok filozófusai, akiket éppen emiatt bírál. Miközben a változás és a jövő felé fordulás, az operacionalizálás és instrumentalizálás lehetőségeit keresi a filozófiában, kora tudományának empirikus-rationális *jellegét* mint rögzítettet és végérvényeset fogja föl. Holott, ha végiggondolná *saját* érvelésének logikáját és horderejét, nem tehetné metodológiájának mintaképévé *saját* kora tudományát, nem kapcsolhatná semmilyen tudományhoz sem a filozófiát, vagy legalábbis jelezni a kapcsolat időleges és a jövő tekintetében mindig nyitott, tehát bizonytalan jellegét. Továbbá itt elemzett filozófia-koncepciója ellentmondásban van azzal, amit helyenként maga is kritizál, és amit Rorty – bár Dewey e hibájára nem utalva – maga is elvet: nevezetesen, hogy a filozófia a tudományok

12 Vö. Dewey, *The Middle Works*, 12. 122.

13 Uo. 12. 122k. „Until the dogma of fixed unchangeable types and species, of arrangement in classes of higher and lower, of subordination of the transitory individual to the universal or kind had been shaken in its hold upon the science of life, it was impossible that the new ideas and method should be made at home in social and moral life. Does it not seem to be the intellectual task of the twentieth century to take this last step? When this step is taken ... the reconstruction of philosophy [will] be made an accomplished fact.”

14 Történeti érdekességként jegyezzük meg, hogy Dewey 1859-ben, *A fajok eredete* megjelenésének évében született.

után kullog, ahelyett, hogy vagy a gondolkodás avantgardja lenne, vagy legalábbis a tudománytól folyamatosan tanulva, attól való függetlenségre is törekedne, amit az állandó kritikai attitűddel és, mint Horkheimer követeli, az értékek és jelentések kutatásával érhetné el. Nem valamiféle „időnkívüli” vagy „örök” pozíciót fölveve, hanem pusztán az emberi értelem azon dinamikájából és jövőirányultságából eredően, amelyet Dewey maga is hangsúlyoz.

A Dewey előtt álló huszadik századra visszatekintve tegyük hozzá mindehhez, hogy úgy tűnik, azt az attitűdöt, melyet talán szeretett volna elérni vagy elgondolni filozófia-rekonstrukciója során, és melynek előjeleit az ő idejében csak Heidegger és Wittgenstein munkáiból lehetett megsejteni, egy olyan filozófus képviselte és dolgozta ki korábban elképzelhetetlen radikalitással, aki valójában úgy indult el az úton, hogy magát az utat, az indulást is újrakonstruálta. Jacques Derrida *dekonstrukciónak* nevezte azt, amit a filozófiával, azzal a gondolkodásmóddal tett, amelynek egyetemes paradigmáját ő a strukturalizmusban vélte megragadhatni. (Derrida páratlan amerikai egyetemi sikerének egyik oka kétségtelenül az, hogy az amerikai gondolkodásnak megfelelő *aktív*, cselekvő, létrehozó azaz „pragmatikus” filozófiát újítja meg, amelyet az amerikai filozófiai intézetekben uralkodó analitikus gondolkodásmód számos helyen elfojtással fenyegetett.) Nem egy példáját hozhatnánk ennek az aktív, immár nem *re-*, hanem *dekonstrukciónak*, itt azonban pusztán a filozófia műfajának megkérdőjelezésére utalhatunk a *Marges de la philosophie*¹⁵ és a *Glas*¹⁶ című művekben, továbbá a filozófiában és a humántudományokban, például az irodalomelméletben a műfajok, fajok, nemek (*genre*) fogalmának felszámolására, ahol e felszámolás jóval tovább megy, mint amire a Dewey által példászerűnek tartott darwini gondolkodás képes, tudniillik itt nemcsak magukat a fajokat helyezi az időbeli változás („temporizáció”) folyamatába, hanem az időbeliesülés, az idő- és időstruktúra-létrehozás („temporalizáció”) radikális fogalmával magának a darwini differenciális törvényeknek a lehetséges differencialitását tételezi. E radikális gondolkodással nemcsak a fajok nem időtlenek, időn kívüliek, nemcsak nem a meglévő, de tőlük független időben fejlődnek, „temporizáltak” (ez Darwin javaslata), hanem idejüket, keletkezésüket és törvényüket is saját létrejövetelük alakítja ki. E javaslatával – és ez a vele kapcsolatos ellenállás fő magyarázata – Derrida Darwin és Dewey első differenciálása után (a fajok és eszmék nem állandók, differenciálódnak és differenciálnak) véghezvizi a differencia differenciálását, ami annyit jelent, hogy „a fajok nem állandók”, a törvény sem állandó, a differenciálódás és differenciálás is

15 Derrida, J., *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

16 Derrida, J., *Glas*, Paris, Galilée, 1974.

differenciálódik. (A derridai transzformáció a mechanikában analógiát az út differenciáljának differenciáljában, a gyorsulásban, a strukturalizmus fogalmaihoz kapcsolódóan a struktúra strukturalitása strukturalitásának vizsgálatában, vagyis a dekonstrukcióban, a termodinamikában pedig az irreverzibilis, differenciális egyensúlyhiányban találja meg.)¹⁷

Dewey differenciális jövőirányultságából következő állítása, hogy a mondatok pragmatikus értelemben eleve nem igazak, hanem, bár a múlt anyagából épülnek, a jövőben válnak igazzá: „egy kijelentés lényege, hogy valamit a múltból, valamit amit már megtettek, *fölvesz önmagába, mint jövőbeli következmények irányjelzőjét, és így segít bennünket azokat elérni.*”¹⁸ (Dewey soha nem teszi föl a kérdést, hogy egy kijelentés *maga* miként vesz föl valamit a múltból, ráadásul olyasmit, ami nem csak „ott” van, illetve volt, hanem amit korábban megtettek. Nem vizsgálja, hogy ha maga a kijelentés „veszi föl” a múltat, akkor a nyelv mint olyan, avagy a nyelvhasználó aktív-e a fölvétel során. Nem tisztázott az sem, milyen kritérium alapján szelektálunk a múltból irányjelző elemeket, ha az igazságkritériumot majd csak a jövő fogja szolgáltatni. Egyedüli lehetőség itt a „kreatív”, „nem-egyensúlyi” nyelvműködés feltételezése, melyben a kijelentések a múltból véletlenszerűen vagy valami belső nem racionális affinitással veszik anyagukat, és majd az igazolások folyamán derül ki, mintegy a próba-szerencse elv alapján, hogy a jövőnek és a jövőben megfelelő elemeket abszorbeálták-e.)

Dewey óvatosabb a *Traktátus* Wittgensteinjénél, akit állítása szerint „közömbösen” hagynak a múlt, azaz a filozófiatörténet addigi fejleményei, legalábbis az, hogy az általa gondoltakat előtte valaki gondolta-e már.¹⁹ Wittgensteint kevésbé érdekli a kérdés, hogy egyáltalán elvileg lehetséges-e egy ilyen program, azaz, lehetséges-e a filozófiát saját története nélkül gondolni, és lehetséges-e egyáltalán filozófiai

17 A struktúra strukturalitásának magyar nyelvű elemzéséhez lásd Orbán Jolán, *Derri-da írás-fordulata*, Pécs, Jelenkor, 1994, 3. fejezet, a műfajok-fajok-nemek genette-i értelmezése derridai átiratának vizsgálatához pedig lásd 5. fejezet.

18 Dewey, *The Middle Works*, 6. 40. „the point of a proposition is to take something past, something done, in its bearings upon the future consequences which making the proposition helps us to reach.”

19 Vö. Wittgenstein, L., „Vorwort”, in *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, 9. Wittgenstein a következőket mondja, „közömbös számomra, hogy amit gondoltam, előttem valaki gondolta-e már”, „es [ist] mir gleichgültig ... ob das, was ich gedacht habe, vor mir schon ein anderer gedacht hat”. Jegyezzük meg, hogy Wittgenstein két évvel Dewey *Reconstruction in Philosophy* c. művének írása előtt, 1918-ban fejezte be a *Tractatust*. Azt sem érdektelen megjegyezni, hogy Wittgenstein, miközben közömbösnek nyilvánítja magát a filozófiatörténet iránt, mégiscsak valamiféle filozófiatörténeti „előgondolkodást” feltételez *Tractatus*ának megértéséhez, hiszen a mű előszavának elején azt mondja, „E könyvet talán csak az fogja megérteni, aki a benne kifejezett gondolatokat – vagy legalábbis hasonló gondolatokat – már maga is gondolta egyszer”. „Dieses Buch wird vielleicht nur der verstehen, der die Gedanken, die darin ausgedrückt sind — oder doch ähnliche Gedanken — schon selbst einmal gedacht hat.” Wittgenstein látszólag az előszóban saját állítását vagy legalábbis saját állítási aktusának értelmét üti agyon, performatív ellentmondásba jut.

gondolkodás önmaga történetisége nélkül.²⁰ Eltérően Wittgensteintől, Dewey a múltat nem veti el radikálisan, viszont számára a filozófiatörténet és a múltban szerzett tudás pusztán a jobb jövő alakításának eszközeként legitimálható: „a múlt tapasztalatait arra használjuk, hogy új és jobb tapasztalatokat hozzunk létre a jövőben”.²¹ A filozófiának, ha van saját problémája és célja, akkor ez nem abban áll, hogy szolgálai módon elfogadja azokat az anyagokat, amelyeket a „köznapi meggyőződés és a természettudományok nyújtanak neki”,²² hanem meg kell értenie saját kora gondolkodását, és azt, hogy az adott kor miként alakítja át azt a világot, amit a múltból kapott, és a filozófiának ezen átalakítás együttműködésévé kell válnia. Dewey szerint a „lényegi filozófiai rekonstrukció ... az értelmet nem úgy tekinti, mint a dolgok eredeti alakítóját és végső okát, hanem mint a természet és az élet társadalmi jólétet akadályozó szakaszainak célszerűen energikus újraalakítóját. Az egyént nem önmagának túlságosan is elegendő Egónak tekinti, amely valamilyen mágiával létrehozza a világot, hanem olyan cselekvőnek, amely kezdeményezés, találékonyság és értelmesen irányított munka révén felelős a világ újratereemtéséért és átalakításáért, ami által az az értelem eszközzé és birtokává válik.”²³ Dewey gyakorlatias Wittgensteinhez képest, és másképpen örököse

20 Jó negyedszázaddal a *Tractatus* után, a második világháború végére, maga Wittgenstein kifejezetten is belátja a filozófia „valamiféle” történetiségének szükségességét, legalábbis saját filozófiájának „belső” történetiségét, amennyiben elismeri saját gondolkodása átalakulását és azt, hogy későbbi írásai a korábbiak „lényében” érthetőek. A *Filozófiai vizsgálódások* (fordította Neumer Katalin, Budapest, Atlantisz, 1992, 12.) előszavában a következőképpen fogalmaz, „Két évvel ezelőtt azonban alkalmam nyílt arra, hogy első könyvem (a 'Logikai-filozófiai vizsgálódás'-t) újraolvassam és gondolatait másoknak megvilágítsam. Ekkor hirtelen olybá tűnt fel számomra, hogy ama régi gondolatokat az újakkal együtt kellene megjelentetnem, hogy az újak csak régebbi gondolkodásmódommal szemben, s a régi hátere előtt kerülhetnének megfelelő megvilágításba.” „Vorwort”, in *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt, Suhrkamp 1984, 232. „Vor zwei Jahren ... hatte ich Veranlassung, mein erstes Buch (die „Logisch-Philosophische Abhandlung”) wieder zu lesen und seine Gedanken zu erklären. Da schien es mir plötzlich, daß ich jene alten Gedanken und die neuen zusammen veröffentlichen sollte, daß diese nur durch den Gegensatz und auf dem Hintergrund meiner älteren Denkweise ihre rechte Beleuchtung erhalten könnten.”

21 Dewey, *The Middle Works*, 12. 134. „We use our past experiences to construct new and better ones in the future.”

22 Uo. 6. 51. „Philosophy, if it has a distinctive problem and purpose of its own, is not called upon to accept in a servile fashion the materials handed over by common sense and by natural science.”

23 Uo. 12. 108. „Essential philosophic reconstruction ... will regard intelligence not as the original shaper and final cause of things, but as the purposeful energetic re-shaper of those phases of nature and life that obstruct social well-being. It esteems the individual not as an exaggeratedly self-sufficient Ego which by some magic creates the world, but as the agent who is responsible through initiative, inventiveness and intelligently directed labor for re-creating the world, transforming it into an instrument and possession of intelligence.”

Kantnak, mint az osztrák filozófus.²⁴ Nem a tudás határainak transzcendentális kanti kérdését, a világ, az én vagy a nyelv „mágikus újralétrehozásának” problémáját viszi tovább, nem csatlakozik a nyelvfilozófiához, amely Frege után a filozófiát a nyelvre redukálta, vagy Wittgensteinhez, aki Stenius szerint egyfajta *transzcendentális lingvalizmust* művelt, nem keres eredeti kognitív vagy nyelvi „alakítókat és okokat”, nem folytatja a metafizikai fogalmak újabb és újabb (nyelvi, logikai, episztemológiai, kognitív, társadalmi, pszichológiai, pszichiátriai) álrúhába való öltöztetését, hanem egyszerűen az álrúhák levetését és elvetését javasolja. Mint Rorty lakonikusan megjegyzi, Dewey a filozófiát történeti személtakarításnak tekinti. Dewey, és ez az iménti idézetből is látszik, a második kritika Kantjának gyakorlati programját választja, anélkül, hogy átvinné annak transzcendentális argumentációját. Számára érvnek egyszerűen ott van az a demokratikus alkotmány és társadalom, amelynek alapítói a felvilágosodás legjobb eszméit tettekre és politikai konstitúcióra váltva olyan országot hoztak létre, ahol nem az értelem a (kozmosz, természeti, társadalmi, politikai vagy tribális) világnak, hanem a világ „az értelemnek eszköze és birtoka”, és amelynek sikeres működését szerinte mi sem bizonyít jobban, mint hogy az emberek Dewey országába az utóbbi kétszáz évben inkább be-, semmint kivándorolnak.

A historizáló antropológia mint a filozófia megújításának eszköze

Dewey transzcendentális megalapozás helyett sajátos historizáló antropológiával is megpróbálja alátámasztani filozófiai rekonstrukcióját, és arról beszél, hogy az embert az különbözteti meg a pusztán biológiai lényektől, a hangyáktól és a méhektől, hogy a világgal való minden kapcsolatát a múlta való emlékezés közvetíti.²⁵ „Hermeneu-

24 Dewey a következőket írja tanárának, Torrey-nak arról, hogy Kant miként hatott filozófiai gondolkodására: „Köszönöm az ön irányítása alatt történt bevezetői Kanthoz, tanulmányaim elején. ... Úgy gondolom, sokkal jobb bevezetést nyertem a filozófiába, mint bármi egyéb módon kaphattam volna. ... Egészen bizonyosan forradalmat jelentett gondolkodásomban és ugyanakkor alapot adott további olvasmányaimhoz és gondolkodásomhoz.” Vö. Feuer, „H. A. P. Torrey and John Dewey”, in *In Memoriam Henry A. P. Torrey, LL.D.* Burlington, University of Vermont, 1906, 41-44. Id. Westbrook, R. B., *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, 7. „Thanks to my introduction under your auspices to Kant at the beginning of my studies ... I think I have had a much better introduction into phil. than I could have had any other way ... It certainly introduced a revolution into all my thoughts, and at the same time gave me a basis for my other reading and thinking.”

25 Dewey antropológiája eltérő módon hatott olyan filozófusok antropológiájára is, mint Cassirer és Gehlen.

tikusan” megállapítja, hogy soha nem közvetlenül találkozunk a dolgokkal mint jelenlevőkkel, hanem mindig mint olyanokkal, amelyeknek múltjuk van és amelyeket a jelenben kell a jövő felé fordulva értelmeznünk. „A múltat nem önmagáért idézzük föl, hanem amiatt, amit a jelenhez hozzáad”,²⁶ mondja.

Dewey antropológikus filozófiai „elmélkedésében” kiemeli, hogy az emlékezés legalább annyira az érzelmek és a múltbeli események nyomása alóli felszabadulás pillanata, mint amennyire azok megjelenítése és megörökítése, amikor is a régi események új értelmezést és értékelést, új megértést nyernek anélkül, hogy a konkrét múltbeli események következményeinek vagy veszélyhelyzeteinek ismét közvetlenül kitennénk magunkat. Nyilvánvalóan itt az emlékezéshez kapcsolódó érzelmek és a pszichológiai felszabadulás evolúciós sikernövelő szerepéről is szó van, amikor a sikerek megerősítéseként és további buzdításként győzelmi lakomát ülnek, vagy amikor a veszélyek rituális felelevenítésével azok elkerülését is megtanulják. Miközben az esti tábornőznél az előző napi csata vagy vadászat eseményeit elemzik, siratják vagy ünneplik, olyan részletek, olyan összefüggések is nyilvánvalóvá válnak és megfogalmazódnak, amelyek meggondolására az események zajlása során nem volt lehetőség. Mondhatni, a múlt értékképzőként és cselekvési alternatívák közvetítőjeként egy olyan jövőben nyer új értelmet, mely további jövőket alakít. A cselekvés, a gyakorlat során azonban nincs idő az elemző gondolkodásra. „A gyakorlati tapasztalat idejében az ember pillanatról pillanatra létezik, el van foglalva a pillanatnyi feladattal. Amikor ezeken a pillanatokon gondolatban újra végigtekint, létrejön a dráma kezdéssel, kifejelettel és az eredmény vagy a vereség tetőpontja felé tartó mozgással.”²⁷ A múlt a tábornői pionírromantika jövőformáló történetévé válik.

A visszatekintés, értékelés, a múlt elbeszélése sokkal inkább a szabadidő és a cselekvés megszervezésében éppen nem aktív értelem kitöltésére szolgáló tevékenység, sokkal inkább a vágyak kivetítése, semmint intellektuális tanulmány. „El kell ismernünk, hogy az átlagember átlagos tudata önmagában inkább a vágyak, semmint az intellektuális tanulmány, kutatás vagy gondolkodás eredménye.”²⁸ Az in-

26 Dewey, *The Middle Works*, 12.80. „The past is recalled not because of itself but because of what it adds to the present.”

27 Uo. 12. 81. „At the time of practical experience man exists from moment to moment, preoccupied with the task of the moment. As he resurveys all the moments in thought, a drama emerges with a beginning, a middle and a movement toward the climax of achievement or defeat.”

28 Uo. 12. 82. „We need to recognize that the ordinary consciousness of the ordinary man left to himself is a creature of desires rather than of intellectual study, inquiry or speculation.”

tellektuális munkával elfoglaltak általában „nem veszik észre, hogy a racionalitás és az irracionális nagyrészt irrelevánsak és epizód-jellegek a fegyelmezetlen emberi természetben”.²⁹ Dewey a kultúra geneziséét is fegyelmezetlen, véletlenszerű folyamatnak tekinti, amelynek során a visszaemlékező történetek mesélése, régi események felélevenítése a szabadidő eltöltésének módjai voltak, és az évezredek folyamán kiszűrődtek azok a formai és tartalmi minták, amelyek emberi emlékek, vágyak és események ismétlődő motívumait foglalták össze, és mint ilyenek szélesebb körű érdeklődésre tarthatnak számot. A különböző elbeszélésekből, gesztikulációs játékokból alakultak ki azok a szimbolikus és művészi alkotások, amelyeket aztán a kialakuló nagyobb államok, birodalmak saját javaikként elismerve, nagyobb területeken és nagyobb számú népesség körében szétszórtak. Mindez önmagában azonban nem elegendő a filozófia létrejöttéhez, mivel hiányzik „a logikai rendszerre és az értelmi bizonyítékra törő motiváció”.³⁰ Itt lép közbe az a felismerés, hogy az ember nem pusztán saját emlékeinek, fantáziájának és társadalmi közegének produktuma, hanem ahhoz, hogy életben maradjon, meg kell küzdenie a külvilág kemény tényeivel is.

Dewey szerint a filozófia eredetét ott kell keresnünk, ahol a fantázia, a mítoszok, a művészetek elképzeléseit szembesítik a tények tapasztalatával. Szókratész halálra ítéelését azzal magyarázza, hogy a görög filozófus a mítoszok és a tények közt kívánt közvetíteni, ám az athéni polgárok már ezt is vallásuk elleni támadásnak vették. A további fejlődés megerősítette a világ tényeinek a gondolkodásra való hatását, ami nagyobb pontosságot, megalapozottságot és igazolhatóságot eredményezett. Dewey értelmezése szerint a Platón korabeli filozófia feladatát a következő felszólító mondatral lehet összefoglalni: „Fejleszd ki a racionális vizsgálat és kutatás módszerét, amely megingathatatlan alapokra fogja helyezni a hagyományos vélekedés lényegi elemeit; fejleszd ki a gondolkodás és megismerés olyan módszerét, amely miközben megtisztítja a hagyományt, sértetlenül megőrzi annak morális és társadalmi értékeit; sőt, megtisztítva azokat, add hozzá hatalmukat és tekintélyüket. Röviden, ami szokáson alapult, azt kell restaurálni, hogy többé ne a múlt szokásaira alapuljon, hanem a Lét és a Világegyetem metafizikájára. A metafizika a szokás helyettese, mint a magasabb morális és társadalmi értékek forrása és biztosítója – ez Európa klasszikus filozófiájának fő témája, ahogy azt Platón és

29 Uo. 12. 83. „It is ... overlooked that both rationality and irrationality are largely irrelevant and episodic in undisciplined human nature”.

30 Uo. 12. 85. „There is still lacking the motive for logical system and intellectual proof.”

Arisztotelész kialakította.”³¹ Dewey a filozófia eredeténél nem igazságkeresést lát, nem is az arisztotelészi csodálkozást vagy a világ értelmességére vagy értelmetlenségére való kérdezést, nem is az osztályharc szükségszerűségének felismerését, hanem *békítő* szándékot. A hagyományban szerinte az etikai és esztétikai értékek mint a társadalom kohéziós erői őrzendők meg, de el kell vetni azokat az elemeket, amelyek az empirikus világ törvényeire és működéseire akartak választ adni. Dewey demokrataként tekint vissza a filozófia kialakulására, mint ahogy demokrata ismeretelméletében és ontológiájában is a különböző erők közti közvetítésként fogja föl a filozófiát, és nem mint olyant, amely valamelyik erő oldalára állva kimondja az abszolút igazságot. „A filozófia feladata lett, hogy racionális alapokon igazolja az elfogadott vélekedések és hagyományos szokások szellemét, de nem a formáját.”³² A görög filozófia Dewey szerint az athéni társadalom szokásait, művészetét, értékrendjét, etikáját és társadalmi berendezkedését tükrözi elsősorban vissza, és kevésbé azt, amire pedig talán a legbüszkébb volt, a görög tudományt. Dewey-nak ezt az állítást látszik alátámasztani az a meglepő tény, hogy míg a görög filozófia a korabeli matematikával és tudománnyal együtt fejlődött ki, addig mára a görög tudomány legfeljebb történeti érdekességnek tekinthető, miközben a görög filozófia által közvetített etikai, esztétikai és társadalomelméleti eszmék, tehát azok, amelyek egy régebbi vallási, kulturális, társadalmi hagyomány „megtisztításából” adódtak, mindmáig szélesebb, a filozófiatörténészek körét meghaladó érdeklődésre is számot tarthatnak.

Dewey megkerülhetetlennek tartja a filozófiatörténet szerepét a mai gondolkodás kialakulásában, de elutasítja annak eszményítését, mivel szerinte a filozófiák, a görög „eredetihez” hasonlóan, soha nem tudták magukat koruk társadalmi berendezkedéseitől, értékrendszerétől és ideológiáitól függetleníteni. „A nagy rendszerek nem voltak szabadok a részrehajló szellemtől, előregyártott vélekedések mellett szálltak síkra. Mivel ugyanakkor teljes intellektuális függetlenséget és racionalitást prédikáltak, az eredmény túlságosan gyakran az volt,

31 Uo. 12. 89. „Develop a method of rational investigation and proof which should place the essential elements of traditional belief upon an unshakable basis; develop a method of thought and knowledge which while purifying tradition should preserve its moral and social values unimpaired; nay, by purifying them, add to their power and authority. To put it in a word, that which had rested upon custom was to be restored, resting no longer upon the habits of the past, but upon the very metaphysics of Being and the Universe. Metaphysics is a substitute for custom as the source and guarantor of higher moral and social values – that is the leading theme of the classic philosophy of Europe, as evolved by Plato and Aristotle.”

32 Uo. 12. 90. „It became the work of philosophy to justify on rational grounds the spirit, though not the form, of accepted beliefs and traditional customs.”

hogy a filozófiába bevitték a komolytalanság elemét, és ez annál is inkább aljasság volt, mivel ennek nem voltak tudatában azok, akik tartottak a filozófia mellett.”³³ Dewey hajlik annak az utóbbi kétszáz évben általánosan elterjedt fölfogásnak az elfogadására, mely szerint a filozófia tudatosan vagy tudattalanul a társadalmi viszonyok, a politikai formák legitimáló ideológiája és a hagyományos értékek „purifikált” kifejezője és rendszerezője, mely inkább a különböző társadalmi ideológiák és erők közti közvetítőként, semmint azok kritikusként lép föl.

Holott nyilvánvaló, hogy a filozófiának kétségtelen közvetítő szerepe mellett mindig volt kritikai potenciálja is, a felvilágosodás óta kifejezetten és programszerűen, de a régebbi korokban is, amit olyan kritikus filozófusok fellépése és sorsa jelez, mint Szókratész, Boethius és Ockham. A mindenkori „kincstárak” filozófusainak nagy száma viszont ténszerűen igazolja Deweyt, aki szerint művelőinek filozófiáján kívüli nagyon is „emberi” érdekeit és érzéseiket (a húsfészkek anycsiklandozó illatára gyülekezők ínyét, figyelmét, esztétikai érzékét, önfenntartási és utódnevelési ösztönét) kihasználva a filozófiát a hatalmon levők a fennálló viszonyok legitimációjára is felhasználhatják. Ennek ellenére továbbra is megválaszolatlanul marad a kérdés, hogy a filozófiai problémákat és fogalmakat közvetlenül és lineárisan vissza lehet-e vezetni a társadalmi szokásokra, erkölcsökre, vélekedésekre és redukálható-e a filozófia egyszerű közvetítői vagy vízholdi szerepre. A filozófia történetében mind a mai napig él annak a fenti értelmezéssel szembenálló tudata, hogy a filozófia saját, „inherens” problémáival foglalkozik, olyanokkal tehát, amelyeket maga a gondolkodás, a gondolat, ezeknek a világgal és saját történetével való kapcsolata vet föl, és ami nem redukálható kizárólagosan a történeti problémákra. E fölfogás szerint a filozófia történetében manifesztálódó emberi gondolkodásnak belső dinamikája van, amely a problémákat saját inherens törvényszerűségei és nem a társadalmi viszonyok alakulása következtében veti föl. Ha például a világ „kemény” (legalábbis keménynek tűnő és annak deklarált) tényei felé fordulunk, nem valószínű, hogy a fizika törvényei, a világegyetem vagy az emberi agy kialakulása (kizárólag vagy elsősorban) társadalmi szükség-szerűségnek engedelmessé volna, hiszen a fizikai világ a maga mozgásával már az emberi társadalom előtt *ott* volt. Legalábbis azt *gondoljuk*, hogy ott volt, de ez természetesen mindig *hipotézis* marad,

33 Uo. „the great systems have not been free from party spirit exercised in behalf of preconceived beliefs. Since they have at the same time professed complete intellectual independence and rationality, the result has been too often to impart to philosophy an element of insincerity, all the more insidious because wholly unconscious on the part of those who sustained philosophy.”

hiszen nem állíthatjuk, hogy *tudjuk*, hogy ott voltak, mivel minden megismerésünket, azaz tudásunkat már átszövi az a tudat, mely, mint gondoljuk, jóval későbbi, mint ami fizikailag, biológiailag előtte *ott* volt. A kortárs filozófiában Gilles Deleuze volt annak a véleménynek egyik legjelentősebb képviselője, hogy a filozófiai gondolatok és fogalmak belső öntörvényük szerint fejlődnek, tehát bizonyos problémák, fogalmak kialakulásának, felvetődésének, egy megoldás felé való haladásának belső dinamikája van, és nem elsősorban a társadalmi viszonyoktól függ. Hozzátehetjük, soha senki nem bizonyította szigorú logikai eszközökkel, hogy a társadalmi szokások és értékek ténylegesen bensőleg befolyásolták volna a filozófiai gondolkodást. (Itt nem arról a triviális helyzetről beszélünk, amikor valaki társadalmi érvényesülése érdekében a környezete által éppen elvárt és megfizetett elméletet képviseli.)

A filozófia és a racionalitás

A társadalmi (legitimációs) függőség kérdése mellett Dewey fölveti a filozófia másik alapvető problémáját, a filozófia racionalitását és megalapozottságát, a filozófia önmagára vonatkozó régi kérdését. Dewey feltételezi, hogy a filozófia korábbi szokásokat, társadalmi presztízzsel rendelkező értékeket, érzelmekkel támogatott intézményeket akart egy fenyegető tapasztalati tudomány kritikai potenciálja és megsemmisítő kérdésfeltevései elől védeni, és ezért találnia kellett valamit, *amire* hivatkozva védőbástyáit megépíthette. E védőbástyáknak nyilván konzseniálisaknak kellett lenniük a tudományok módszereivel, és miután ez utóbbiak a tapasztalatra és az értelemre alapoztak, a filozófiának is ezeket vagy ezek valamelyikét kellett igénybe vennie. E bástyákat a tapasztalatra nem alapozhatták, hiszen a hagyományból értékeket, szokásokat, intézményeket akartak megmenteni, melyek eredete az elérhetetlen múltba nyúlott vissza, és gyakran mitikus magyarázattal volt körülvéve. A tudományok éppen a tapasztalatra hivatkozva kérdőjelezték meg spontán módon ezeket a magyarázatokat és rajtuk keresztül magukat az intézményeket. A filozófia számára maradt a tudományok másik „fegyvere”, az értelem. Innen ered Dewey szerint a logika fölértékelése a filozófiában. „Miután témáiból hiányzott a belső racionalitás, mondhatni kezét-lábát törte a logikával való hivalkodásában. A tényekkel való foglalkozás során egyszerűbb és durvább bizonyításokhoz lehet folyamodni. Hiszen elég, ha a kérdéses tényt létrehozunk és rámutatunk – ez minden bizonyítás alapvető formája. De ha olyan elméletek igazságáról kell meggyőznünk az embereket, amelyek nem fogadhatók

el többé a szokásra vagy a társadalmi tekintélyre való hivatkozással, és amelyek empirikusan sem igazolhatók, akkor nincs más kiút, mint a szigorú gondolkodás és a merev bizonyítás jeleinek felnagyítása. Így jelenik meg az elvont meghatározás és az a túlzóan tudományos érvelés, amely oly sokakat visszariaszt a filozófiától, de amely éppen fő vonzereje azok számára, akik neki áldozták magukat. ... ez a filozófiát a körülmenyes szóhasználatra, a szörszálhasogató logikára és az átfogó, aprólékos bizonyítás pusztá külső formáinak való alaptalan önátadásra redukálta.”³⁴

A régi szkeptikus kör rajzolódik itt ki ismét: a filozófia, amelynek „minden” a tárgya és mindent megkérdőjelez, mivel igazolhatná saját racionalitását? A filozófia kérdésfeltevése *eredeti*, intencionálisan „mindent” megelőz, és ezt a követelményét mind történetiségével, mind racionalitásával szemben meg kell újítania, úgy is mint ami saját története felé fordul és úgy is, mint ami tudja, hogy minden kérdése történetileg feltételezett, úgy is, mint ami saját „racionalitását” vizsgálja és úgy is, mint ami tudja, hogy minden kérdése és „válasza” csak bizonyos közösen elfogadott racionalitás segítségével fogalmazható meg és közvetíthető. Kérdését tehát egyrészt intencionálisan még a történetiségen és a racionalitáson innen, minden racionalitás előtt kellene megfogalmaznia, ami nyilvánvaló lehetetlenség, és ha kérdését mégis a koherencia, a kommunikáció, tehát az akadémiai vagy tágabb közösség követelményei, esetleg saját megnyugtatása és bizonyossága érdekében racionálisan kell feltennie és válaszalternatívákkal, válaszválasztásokkal „fölszerelnie”, akkor is mindig és folyamatosan bizonytalanságban kell maradnia azzal kapcsolatban – és e bizonytalanságot írásában, nyelvhasználatában jeleznie is kell –, vajon intencionális vagy leírt tárgya *ott*, „ténylegesen” és „mennyiben” engedelmeskedik saját racionalitása kritériumainak.

Dewey szerint a filozófusok, ahelyett, hogy saját tevékenységüket is folyamatosan megkérdőjelezték volna, módszertani magabiztossá-

34 Uo. 12. 91. „Because of the lack of intrinsic rationality in the matters with which it dealt, it leaned over backward, so to speak, in parade of logical form. In dealing with matters of fact, simpler and rougher ways of demonstration may be resorted to. It is enough, so to say, to produce the fact in question and point to it – the fundamental form of all demonstration. But when it comes to convincing men of the truth of doctrines which are no longer to be accepted upon the say-so of custom and social authority, but which also are not capable of empirical verification, there is no recourse save to magnify the signs of rigorous thought and rigid demonstration. Thus arises that appearance of abstract definition and ultra-scientific argumentation which repels so many from philosophy but which has been one of its chief attractions to its devotees. ... At the worst, this has reduced philosophy to a show of elaborate terminology, a hair splitting logic, and a fictitious devotion to the mere external forms of comprehensive and minute demonstration.”

gukból, továbbá a tradícióból átvett és adminisztrált értékek örök érvényességének feltételezéséből arra a következtetésre jutottak, hogy filozófiájuk tudományosabb a tudománynál és mindeközben szükség-szerű tudást közvetít, amire a tudományok részlegességük miatt nem képesek. Dewey ezzel az elterjedt nézettel szemben kívánja a filozófia más fogalmát nyújtani (*different conception of philosophy*), melynek alap gondolata abban áll, hogy a filozófiát nem elvont fenségességében, az abszolút igazság fényében tündöklő ragyogásában értelmezi, hanem abba a civilizációs közegbe ágyazva, ahol antropológiai, pszichológiai, gazdasági, politikai stb. tényezők kölcsönös egymásrahatása a mindennapokban érvényesül. A megközelítés genetikus módszerével (*genetic method of approach*) azt a meglátását próbálja taglalni, hogy a „filozófia nem intellektuális, hanem társadalmi és érzelmi anyagból eredt”.³⁵ Ezért szerinte a filozófia történetét össze kell kötni antropológiai, kultúrtörténeti, vallástörténeti, irodalomelméleti és szociológiai tanulmányokkal. Ekkor ugyan elveszítjük a filozófia kiemelt tudományosságáról való képzetünket, de emberibbé tesszük: „Ahelyett, hogy a valóság természetének rivális elméleteiről vitatkoznánk, a társadalmi célok és törekvések emberi összeütközéseinek jeleneit kapjuk. Ahelyett, hogy a tapasztalaton való lehetetlen túllépésre törekednénk, emberek erőfeszítéseinek feljegyzéseit találjuk, hogy a tapasztalat azon dolgait formába öntsék, amelyekhez legmélyebben és legszenvedélyesebben ragaszkodnak. Ahelyett, hogy személytelenül és tisztán spekulatív módon arra törekednénk, hogy magányos szemlélőként az abszolút önmagukban való dolgokról elmélkedjünk, előképek vannak előttünk, meggondolt emberek azzal kapcsolatos választásáról, hogy milyenek akarják az életet és milyen célokra szeretnének értelmes tevékenységeiket fordítani.”³⁶ Belátván a filozófia ilyen újraértelmezésének szükségességét, azt is beláthatjuk, hogy nem az a járandó út, hogy vitatkozunk a sajátságos nyelven megfogalmazott és magukat tudományosnak tartó filozófiai irányzatokkal, azaz nem érvelési akadályversenyekben vagy ügyességi mutatónyokban gyakoroljuk magunkat egy szűkkörű egyetemi közönség elismerésére áhítozva, hanem megpróbáljuk fölvezetni, miként is ala-

35 Uo. 12. 93. „philosophy originated not out of intellectual material, but out of social and emotional material”.

36 Uo. 12. 94. „Instead of the disputes of rivals about the nature of reality, we have the scene of human clash of social purpose and aspirations. Instead of impossible attempts to transcend experience, we have the significant record of the efforts of men to formulate the things of experience to which they are most deeply and passionately attached. Instead of impersonal and purely speculative endeavors to contemplate as remote beholders the nature of absolute things-in-themselves, we have a living picture of the choice of thoughtful men about what they would have life to be, and to what ends they would have men shape their intelligent activities.”

kult ki a filozófia, azaz milyen filozófián kívüli körülmények segítettek létrejöttét, és támogatják mindig megújuló fennmaradását.

Metafilozófiai nominalizmus

Dewey új filozófiaszemlélete egyfajta radikális *metafilozófiai nominalizmus*nak tekinthető, és mint ilyennek, természetesen vannak filozófiatörténeti előzményei. E szemlélet *metafilozófiai* abban az értelemben, hogy a filozófiának mint elméletnek és mint tevékenységnek az értelmére és lehetőségére kérdez, a filozófia történeti művelése „után”, vagy legalábbis attól elkülönülve. Ez az „utániség” és „elkülönültség” nyilvánvalóan lehetetlen, hiszen minden *metafilozófia már* filozófia abban az értelemben, hogy nem a filozófiából való kilépésről, túllépésről, hanem inkább belépésről van szó, arról, amire Dewey a „naturalizmus” szót használja, de amit tekinthetünk filozófiai nominalizmusnak is, és ami a filozófia jobb megértésének eszközeként szolgál.

A *nominalizmus* szemlélete, ahogy ma értik, Ockhamra vezethető vissza, de a szubsztanciák nélküli gondolkodás a preszokratikus kort is jellemzi, ami természetesen még nem nominalizmus, nem is antiszubsztancializmus, hanem preszubsztancializmus, egy olyan gondolkodási stílus, mely még nem vezet vissza minden jelenséget közös magyarázó, összefoglaló vagy létokul szolgáló fogalomra. A kortárs antiszubsztanciális gondolkodásmód paradox módon hasonlít a preszokratikus gondolkodásra, amennyiben egyetemes lényegek keresése helyett a konkrét megjelenésekre, folyamatokra, tettekre helyezi a hangsúlyt. Az általában vett nominalizmus tulajdonképpen radikális antiplatonizmus és mérsékelt antiarisztotelizmus, amennyiben tagadja, hogy a fogalmak szükségszerű eszméket, lényegiségeket (*eidosz, ouszia*) fejeznének ki. A fogalmi, eszmei és ismeretelméleti takarékoság kifejeződése, és ebben az értelemben a hasznosságelv megjelenése a filozófiai gondolkodásban, amennyiben nem akar több „entitással”, több „létezővel” bajlódni, mint amennyivel feltétlenül szükséges. Azt sugallja, hogy amennyiben elméleti vagy gyakorlati problémáink megoldása során egyszerűbb és bonyolultabb alternatívák közt kell választanunk, akkor válasszuk az egyszerűbbet. Ha például egy csillaggal kapcsolatban pusztán magát a szót használjuk mint jelet, és felmutatunk az esti égboltra, jelezvén, hogy a szó a fehér pontokat jelöli, akkor nincs szükség annak feltételezésére, hogy létezik a „csillag” szó és az égen lévő sok fehér pont mellett még egy harmadik „független” létező, a „csillagság”, amely minden csillag „tényleges mivoltát”, „lényegiségét” jelentené és adná. A nominalizmus a közép-

kor végén jelenik meg újra sikerrel a gondolkodás történetében, és sikerének fő oka, hogy a skolasztika „lényeglátó” gondolkodásával szemben a nyitottságot hangoztatja, pontosabban a fogalmak megnyitását, azt, hogy a fogalmak pusztán megléte vagy koherens struktúrája nem ad semmiféle biztosítékot arra, hogy miként van a világ, hiszen minden lehetne egészen másképp is. Ezt a lehetőség szerinti másként levést Ockham után évszázadok múlva a kialakuló kísérleti tudományok fogják érvényesíteni, amelyek a fogalmak meghatározásánál nem a fogalmakon való elmélkedést tartják az ismeretek növelése útjának, hanem a fogalmak empirikus próbáját, vagyis azt, hogy vajon működnek-e a gyakorlatban. Az újkori tudomány és gondolkodásmód, legalábbis az a része, amelyet Kuhn forradalmi tudománynak nevez, kifejezetten ockhamista, mivel föltételezi, és ez haladásának és az új fölismeréseknek elsődleges motívuma, hogy „a valóság másként is lehetne”. Vagy, tehetnénk hozzá, „másként is van”, és ezt a másként levést éppen a tudomány *mint* a művészetekkel folyamatos és azokkal összefüggő kreatív emberi tevékenység hozza létre.

„Ockhamista” tudományfelfogását, anélkül hogy hivatkozna Ockhamra, a realizmussal szemben a következőképpen fogalmazza meg Dewey: „A tudás vagy a tudomány mint műalkotás, mint minden egyéb műalkotás, a dolgoknak olyan vonásokat és képességeket adományoz, amelyekkel *korábban* nem rendelkeztek. Erre az állításra vonatkozó, az állítólagos realizmus felől érkező ellenvetések az igeidők összekeveréséből erednek. A tudás nem torzítás vagy elferdítés, amely tárgyának olyan vonásokat adományoz, melyek *jelenleg* nem tartoznak hozzá, hanem olyan tett, amely a nem tudatos anyagnak olyan vonásokat ad, amelyek *korábban* nem tartoztak hozzá. ... Az építészet a kőhöz és a fához nem ad hozzá valami olyant, ami nem tartozik hozzájuk, hanem olyan tulajdonságokat és képességeket ad nekik, amelyekkel korábbi állapotukban nem rendelkeztek.”³⁷ Dewey, mint már az eddigiekből kiderült, abban az értelemben nominalista, hogy elveti a felfogást, mely szerint a filozófia és a tudomány lényeglátók lennének, a valóság vagy a megismerés végső esszenciájának megragadóiként foghatnánk föl őket, és ehelyett a környezettel való „küzdelem” módozatainak tartja azokat, mivel hozzájárulnak ahhoz,

37 Dewey, *The Later Works*, I. 285-286. „Knowledge or science, as a work of art, like any other work of art, confers upon things traits and potentialities which did not previously belong to them. Objection from the side of alleged realism to this statement springs from a confusion of tenses. Knowledge is not a distortion or perversion which confers upon its subject-matter traits which *do* not belong to it, but is an act which confers upon non-cognitive material traits which *did* not belong to it. ... Architecture does not add to stone and wood something which does not belong to them, but it does add to them properties and efficacies which they did not possess in their earlier state.”

hogy az ember önmagát és környezetét is a „sikeres” és a „jobb” túlélés érdekében átalakítsa. Megkérdőjelezi, hogy a valóság „belső szerkezete” *éppen* olyan lenne, amilyenek a logikus gondolkodás számára mutatkozik, ehelyett a gondolkodást és a valóságot mint egymással folytonos és egymástól kölcsönösen függő folyamatokat fogja föl. Dewey nominalizmusa posztgalileánus, azt, hogy a valóság más-ként is lehetne, összeköti a tapasztalati tudományok módszertani lehetőségeivel, és nem adja át a teljes önkényességnek.

Az, hogy Dewey egyáltalán nem tartja magát nominalistának, természetesen nem zárja ki, hogy éppen a jelzett „metafilozófiai” értelemben akként értelmezzük. Dewey a klasszikus nominalizmusban hiányolja a világgal való interakció hangsúlyozását és a rendszeres kutatást, ám kritikája nyilvánvalóan tarthatatlan, hiszen nem veszi figyelembe, hogy az empirizmus áttörése a tudományokban Ockham után még háromszáz évet váratott magára. Dewey nominalizmus-kritikája és gondolkodásának ettől az irányzattól való elhatárolása szerint „az eszme, amit a jelentés és a nyelv kapcsolatáról bemutatam, nem tévesztendő össze a hagyományos nominalizmussal. Nem következik belőle, hogy a jelentés és a lényeg mellékesek és önkényesek. A nominalizmus hibája abban rejlik, hogy virtuálisan tagadja az interakciót és az asszociációt. ... A nyelv és következményei jellegzetességei természetes interakcióval és természetes összekapcsolással alakultak ki a szerveződés sajátos feltételei közt. A nominalizmus nem vesz tudomást a szerveződésről, és ezáltal értelmetlennek tekinti a jelentéseket.”³⁸ – És ez az, amiről Ockhamnak a tizennegyedik század első felében *fogalma* sem lehetett. Ráadásul a „szerveződés” fogalmának használata tudománytörténetileg még Dewey esetében is korai, főként, hogy itt nem egyszerű szerveződésről, hanem a természeti struktúrák önszerveződéséről van szó, olyan fogalomról, melyet még Dewey után fognak a természettudományokban, a fizikai kémiában és a biológiában bevezetni. Dewey nominalizmus-kritikájában a processzualitás és interaktivitás hiányát kifogásolja, és ez elég ahhoz, hogy a nominalizmus antiesszencializmusát se értékelje, holott ez a nominalizmus legfontosabbnak tartható jegye, amihez természetesen maga Dewey is csatlakozik, amikor amellett érvel, hogy „a lényeg ... csupán a jelentés kifejezett instanciája”,³⁹ „a jelentés ugyan-

38 Uo. 1. 145. „The idea put forth about the connection of meaning with language is not to be confused with traditional nominalism. It does not imply that meaning and essence are adventitious and arbitrary. The defect of nominalism lies in its virtual denial of interaction and association. ... Language and its consequences are characters taken on by natural interaction and natural conjunction in specified conditions of organization. Nominalism ignores organization, and this makes nonsense of meanings.”

39 Uo. 1.144. „Essence ... is but a pronounced instance of meaning”, 148. „Meaning is objective as well as universal”, 149. „Meanings are objective because they are modes of natural interaction”.

ügy objektív mint egyetemes” és „a jelentések azért objektívek, mert a természetes interakció módusai”, tehát nem önmagukban fennálló entitások.

Aduálisztikus és interaktív interdependencia mint immanentális filozófia

Dewey visszautasít mindenféle filozófiai purizmust vagy izolacionizmust, amelyek a tiszta és a nem tiszta, a szubjektum és a világ többi része kettősségéhez, dualizmusához és a filozófiatörténet megoldhatatlan problémáihoz vezetnek. Amit eddig „lényegnek” és „jelentésnek” gondoltak, nem világon kívüli létezők, nem is a dolgokban bentlévő éltető és mozgató, ám időnkívüli szubsztancialitások, hanem interakciók. Az interaktivitás a dualizmus természetes fölszámolását is jelenti, hiszen minden megnyilvánulás, hatás és cselekvés már kölcsönhatás – prioritás, szembenállás és ontológiai szétválás nélkül.

A természetbe való teljes beágyazottság tapasztalatisága közvetlenül föltárthatatlan, „távoli” és „láthatatlan” hatások milliárdjainak interaktív és interdependens működését feltételezi.⁴⁰ Dewey világképe és filozófiája *nem transzcendentális*, nem „kívülről”, az időn, a téren, a tapasztaláson, sőt az értelmi gondolkodáson kívülről, tehát mitologikusan, egy mitologikusan objektív szubjektum felől próbálja magyarázni a megismerést,⁴¹ hanem *immanentális* (ezt a fogalmat az im-

40 A távoli, a láthatatlan, az érinthetetlen és felfoghatatlan nyilvánvalóan nem transzcendensen vagy transzcendentálisan értendő, hanem mint a tapasztalati világ sajátosságai. Dewey e sajátos naturalizált hatásvilág posztduálisztikus tapasztalatfogalmán Emerson, Peirce és James mellett Herbert Spencer hatását is fölismerhetjük, akivel kapcsolatban a következőket írja: „Herbert Spencer a szimbolikus tapasztalatok iránti rajongását időnként a közvetlen tapasztalat tényével színezte. Amikor azt állítja, hogy minden ténynek két ellentétes oldala van, 'az egyik a közeli vagy látható oldal, a másik távoli és láthatatlan', akkor egy minden tapasztalati tárgyban állandóan meglévő vonást fejez ki. A látható a láthatatlanba helyezett; és végsősoron a láthatatlan határozza meg, hogy mi történik a láthatóban; az érinthető maradék bizonytalanul nyugszik az érintetlen és felfogatlanon.” Dewey, *The Later Works*, I. 44. „Herbert Spencer sometimes colored his devotion to symbolic experiences with a fact of direct experience. When he says that every fact has two opposite sides, 'the one its near or visible side and the other its remote or invisible side', he expresses a persistent trait of every object in experience. The visible is set in the invisible; and in the end what is unseen decides what happens in the seen; the tangible rests precariously upon the untouched and ungrasped.”

41 Persze Kantnál is találkozunk egyfajta transzcendentális interdependenciával, mégpedig akkor, amikor az érzéki sokaság, *Mannigfaltigkeit*, a tiszta szemléleti formák, a kategóriák és a sémák a szó szoros értelemben „átjárják” egymást, továbbá ott, ahol a „szubjektív” tárgykonstituálóként egyben „objektív” is nála, vagyis a szubjektum és az objektum fogalma interdependensen egymásba kötődnek. Ez a látens interdependencia tette lehetővé a hegelianus, majd azt a naturalizált kantianus-hege-

manens fogalomból képezhetjük, a kanti transzcendentális fogalomnak a transzcendens fogalom analógiájára való képzése nyomán) biologizált és naturalizált kantianizmus. Dewey a filozófiát a világgal ugyanúgy interdependensnek tartja, mint minden egyéb emberi aktivitást, tehát nem akarja a vizsgálatot megelőzően leszögezni, hogy milyen filozófia-fogalommal dolgozik, hogy Santayana szavait használjuk, nem „az akarattal indít”, hanem egy adott, a tudományos kor szemléletével, és *abban* próbál válaszolni a filozófia kérdéseire. Kant szemszögéből Dewey gondolkodása *heterogén*, mert látszólag keveri az apriori és aposteriori fogalmakat, de valójában Dewey számára ez a dualizmus *sem* létezik, minden fogalom a tapasztaláshoz kapcsolódik valamilyen módon, tehát természeti, aposteriori.⁴²

A tudományhoz hasonlóan a filozófiát is – és ebben az értelemben alkalmazza filozófiáját önmagára – az emberi szervezet és környezete interakciójaként fogja föl, amelyben „a tudás nem valami különálló és önmagának elég valami, hanem benne foglaltatik abban a folyamatban, amelyben az élet fennmaradt és fejlődött. Az érzékek többé nem a tudás bejáratai, hanem a cselekvés kiváltói”.⁴³ Ezzel az immanentalis-behaviorisztikus felfogással Dewey a filozófiát a darwini fogalmakkal próbálja kibékíteni, ahol az érzékek és az ész között nem a tudat transzcendentális struktúrái, hanem a biológiai közvetlenség és környezeti beágyazottság közvetítenek. Dewey számára a tapasztalat is a környezettel való összefonódottság megnyilvánulása. „Ha elfogadjuk a biológiai fejlődést, a tapasztalat alanya legalábbis élőlény,

liánus fejlődést, amelynek egyik ágát éppen Dewey gondolkodása képezi. Az említett interdependencia azonban Kantnál mindig látens, potenciális lehetőség maradt, soha nem jutott el oda, hogy az emberi természet természetes összetevőit a filozófia számára relevánsnak tartsa. Miként Santayana fogalmaz, a német idealista filozófusok „nem vették a fáradságot, hogy kibetűzzék az emberi természetet, amely *természeti adottság*, valami, ami sokoldalú, tudattalan, változatos, hanem ehelyett az akaratból indultak ki, amely mindig *beállítódás*, valami alkalmi, tudatos, és szűkösen abszolút”. (Santayana, G., *Egotism in German Philosophy*, New York, Charles Scribner's Sons, 1916. id. Dewey, *The Middle Works*, 10. 305. „have not taken the trouble to decipher human nature, which is an *endowment*, something many-sided, unconscious, with a margin of variation, and have started instead with the will, which is only an *attitude*, something casual, conscious, and narrowly absolute”.)

42 Kant korában és még később is a gondolkodás heterogenitása volt a legnagyobb baj, amit a filozófusok mindenáron el akartak kerülni. Mára azonban, részben éppen Dewey munkásságának hatására, a helyzet átalakult. Daniel Dennett kifejezetten *heterofenomenologikus* módszerről ír, mely elsősorban a megismerés eredményességére törekszik, és ennek érdekében feláldozza a kutatás tárgyának szubjektív vagy objektív, nem-fizikai vagy fizikai, a priori vagy aposteriori megközelítését. A módszerhez lásd D. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston, Little Brown, 1991, 66-100.

43 Dewey, *The Middle Works*, 12. 130k. „Knowledge is not something separate and self-sufficing, but is involved in the process by which life is sustained and evolved. The senses lose their place as gateways of knowing to take their rightful place as stimuli to action.”

folyamatos más szerves formákkal, összetettebb szerveződések folyamatában. Az élőlény viszont legalábbis folyamatos azokkal a kémiai-fizikai folyamatokkal, amelyek az élő dolgokban olyan szervezethegűek, hogy minden meghatározó vonásukkal az élet aktivitásait alkotják. A tapasztalat pedig nem az agy cselekvésével, hanem az egész szerves cselekvő-elszenvedővel azonos a természetes és társadalmi környezetével való minden interakcióban. Az agy egyfajta viselkedés szerve, és nem a világ tudásáé. ... a tapasztalás olyan természetes tárgyak interakcióinak, korrelációinak bizonyos módja, amelyek közt a szervezet történetesen az egyik. Ebből hasonló kényszerűséggel következik, hogy a tapasztalat elsősorban nem tudást jelent, hanem a cselekvés és elszenvedés módjait. A tudást úgy kell leírni, hogy felfedezzük, a cselekvés és az elszenvedés milyen sajátosságos – minőségileg egyedi – módja.⁴⁴ Dewey radikális naturalizmusa évtizedekkel előremutat, a mai tudatfilozófiai kutatások felé, sőt bizonyos értelemben – mint később Rorty naturalizmusa – túl is mutat ezeken. Ma már senki nem kételkedik abban, hogy a biológiai organizmusok a világ részei, és hogy a fizikai világban folyamatosság, a szerves világban fizikai-kémiai összekapcsoltság van. Ez a mai tudatfilozófia egyik vezető filozófusának, Daniel Dennettnek a véleménye is.⁴⁵

Amikor Dewey és Dennett az élő szervezetek természetfolytonosságát hirdetik, ezzel az ontológiai feltételezésükkel egyben egyfajta kooperatív, naturalisztikus, „demokratikus” etikát is megalapoznak. Ha ugyanis a szervezetek vagy szubjektumok folyamatosak a természettel, akkor a kanti kategorikus imperatívusz naturalizált változata szinte kényszerűen jelenik meg, nevezetesen, hogy „cselekedj azon elv szerint, melyről ellentmondásmentesen akarni is tudod, hogy általános törvénné váljon”. Vagyis a kanti fölszólítás, hogy cselekedeteinket – akár mint Rawls mondja, perturbációk árán – a világ törvényeivel harmonizáljuk, és társadalmi-emberközi szinten akár új egyetemes törvényeket is tételizzünk, tehát új, perturbált és jobb világot hozzunk létre, természeti és túlélési szükségszerűségként, naturalizált ontológiai tételként

44 Uo. 10. 26. „If biological development be accepted, the subject of experience is at least an animal, continuous with other organic forms in a process of more complex organization. An animal in turn is at least continuous with chemicophysical processes which, in living things, are so organized as really to constitute the activities of life with all their defining traits. And experience is not identical with brain action; it is the entire organic agent-patient in all its interaction with the environment, natural and social. The brain is primarily an organ of a certain kind of behavior, not of knowing the world ... experiencing is just certain modes of interaction, of correlation, of natural objects among which the organism happens, so to say, to be one. It follows with equal force that experience means primarily not knowledge, but ways of doing and suffering. Knowing must be described by discovering what particular mode – qualitatively unique – of doing and suffering it is.”

45 Vö. Dennett, D., *Micsoda elmék*, Budapest, Kulturtrade, 1996, 144.

jelenik meg. A biológiai és társadalmi-kulturális világgal interakcióban lévő szervezet cselekedeteivel nemcsak fönntartja környezetét, de meg is erősíti, ráadásul javíthatja is törvényeit. Minden egyéb – evolúciós értelemben – pusztulásához vezet. Dewey ehhez kapcsolódóan állítja, hogy a demokrácia a legjobb, legadaptívabb cselekvésrendszer, melynek nemegyensúlyi perturbatív potenciáljával megvan a lehetősége, hogy az ember túlélését lehetővé tegye, és egyre több embernek egyre jobb világot biztosítson.

Dewey felfogása nemcsak saját korát, de bizonyos értelemben még a huszadik-huszonegyedik század fordulóját is megelőzte. Távol vagyunk ugyanis még ma is attól, hogy az etika naturalizálása filozófusok közt elfogadott lenne, annak ellenére, hogy az episztemológia már túl van ezen a „folyamaton”. Míg az ismeretelméletet mai avantgárdjai, Quine és Davidson teljesen naturalizálták, az etika naturalizálása helyett Davidson is csak egy sajtószerű esemény- és cselekvéseméletig jutott el. Edward O. Wilson, a Harvard egyetem entomológia-professzora követeli a filozófusoktól, hogy dolgozzanak ki végre egy olyan naturalisztikus etikát, mely felel a természettudományos kutatások során felmerülő kérdésekre.⁴⁶ Mint mondja, „bölcsebb és az eddiginél tartósabb etikai konszenzust érhetünk el, ha a morális viselkedés biológiai gyökereit ismerjük és annak materiális eredetét és szisztematikus tendenciáit el tudjuk magyarázni”, majd azt állítja, „valószínűbb, hogy [a morál esetében] az agy és a kultúra fizikai produktumairól van szó”. Szerinte a moralitás egyetlen feltétele a magas intelligencia, mely képes tudását hosszú távra előre alkalmazni, és generációkon keresztül továbbörökíteni, és legmegfelelőbbben a társadalmi együttműködés játékelméleti vizsgálatával lehetne megközelíteni. E követelmény és ezek az állítások szinte szó szerint ugyanazok, melyeket Dewey egy évszázaddal ezelőtt hangoztatott.

Dewey ismeretelméleti következtetésének hatása végsősoron ugyanaz, mint Kanténak, nevezetesen, hogy a racionális és az empirikus szétválasztása, az egyiknek a másik fölé helyezése értelmét veszti, de érvelése biológiai és nem transzcendentális, ami egyben a filozófia „tisztá ésszerűségével” és „megalapozási attitűdjével” való radikális szakítást is jelent. Dewey Kanthoz hasonló tartalmú, de érvelésében biologisztikus és nem transzcendentális eredetű következtetését a következőképpen fogalmazza meg: „Az empirizmus és a racionalizmus közti egész vita, akárcsak az érzékelések értelmi értékével kapcsolatban, furcsa mód ösdivá vált. Az érzékelésekről szóló vita a köz-

46 Wilson, E. O., „Die Zehn Gebote liegen in den Genen. Das biologische fundament der Moral”, *Neue Zürcher Zeitung*, 1998. szeptember 12-13. 57-58, valamint *Die Einheit des Wissens*, Berlin, Siedler.

vetlen inger-válasz címszó alá tartozik és nem a tudás címszó alá.”⁴⁷ Majd így folytatja: „Ha Locke és Hume izolált és egyszerű létezőit nem igazán empirikusnak tekintjük, hanem tudatelméletük bizonyos követelményeire adott válaszoknak, megszűnik a kanti és posztkantianus *a priori* fogalmak és kategóriák szükségessége, hogy velük szin- tetizáljuk a tapasztalat állítólagos anyagát. A tapasztalat igazi ‘anya- gát’ a cselekvés, a szokások, az aktív működések, a tevés és az elszen- vedés összekapcsolásai adaptív folyamataiként ismerjük föl; szenzo- ros-motorikus koordinációkként. *A tapasztalat magában hordozza az összekapcsolás és a szervezés elveit.* Ezek az elvek nem rosszabbak attól, hogy vitálisak és gyakorlatiak, ahelyett hogy episztemológiaiak lennének. ... Az élet e belső szervezése szükségtelenné teszi a termé- szetfeletti és tapasztalatfeletti szintézist.”⁴⁸ (Kiemelés B. J.)

Dewey jó fél évszázaddal az evolúciós ismeretelmélet és a késői analitikus filozófia naturalizált ismeretelmélete davidsoni megjelené- se előtt képviseli azt a nézetet, hogy a megismerés az embernek a kör- nyezethez való alkalmazkodása és nem valami természetén kívüli ké- pesség, az ész történelmen, időn és biológián kívülről eredő tevékeny- sége. Ami Kantnál transzcendentális episztemológiai struktúra, az Dewey-nál biológiai interakció, ami Kantnál *a priori* szemléleti for- ma, kategória vagy séma, az Dewey-nál egyetlen, a környezettel foly- tonos a posteriori tapasztalati mechanizmus. Dewey persze nem oldja meg azokat a „szigorú” logikai és ismeretelméleti kérdéseket, me- lyekre Kant filozófiája egyfajta választ jelent, tehát nem ad magyará- zatot például a „tapasztalat egysége”, „az én gondolkodom” fogalma- ira, vagy a kantianus gondolkodó, Thomas Nagel fogalmaival kifejez- ve, nem tudja megoldani „a külső és a belső ismeretelméleti perspek- tiva”⁴⁹ látszólagos egymásra redukálhatatlansága kérdését, tehát azt, hogy más dolog a tudatra biológiai magyarázatot adni, és egészen más

47 Dewey, *The Middle Works*, 12. 130. „The whole controversy between empiricism and rationalism as to the intellectual worth of sensations is rendered strangely obso- lete. The discussion of sensations belongs under the head of immediate stimulus and response, not under the head of knowledge.”

48 Uo. 12. 131-132. „When the isolated and simple existences of Locke and Hume are seen not to be truly empirical at all but to answer to certain demands of their theory of mind, the necessity ceases for the elaborate Kantian and Post-Kantian machi- nery of *a priori* concepts and categories to synthesize the alleged stuff of experience. The true ‘stuff’ of experience is recognized to be adaptive courses of action, habits, active functions, connections of doing and undergoing; sensori-motor coordina- tions. Experience carries principles of connection and organization within itself. These principles are none the worse because they are vital and practical rather than epistemological. ... This organization intrinsic to life renders unnecessary a super- natural and super-empirical synthesis.”

49 Vö. Nagel, T. „Subjective and Objective”, in Rajchman, J., West, C., (szerk.) *Post- Analytic Philosophy*, 31-47.

dolog „önmagamat” (mintegy Boethius személy-meghatározását szem előtt tartva), „belső perspektívámat” sajátos, megismételhetetlen, oszthatatlan individuumnak, *ennek* tekinteni, *aki* nemcsak biológiai struktúráként, hanem *személyként* is megjelenik, aki „belülről” is látja és érzékeli a dolgokat, nem mint mechanizmus vagy számítógép, hanem mint valaki, *akinek tulajdonneve* van, mindezt olyan kódoltsággal, amely talán biológiailag és társadalmilag telik föl tartalommal, de amely bizonyos formális struktúrákra is következtetni enged, olyan kódoltsággal, amelyet Kant lelkiismeretnek és a cselekvési alternatívák közötti választás értéktartalmának nevez, melynek lehetősége az egyén *autonómiája*, és amely feltehetőleg minden etika feltétele. Dewey minderre a problémára biologisztikus választ ad, mondván, egyszerűen a biológiai és a társadalmi környezethez való alkalmazkodásról van szó, ahol „a tudat és az anyag természeti események különböző jellemzői”,⁵⁰ amire persze az a *tapasztalattól* származó ellenvetés hozható, hogy mindezt a történelem során számos – bármilyen etikai, vallási, etnikai vagy humanitárius táborhoz tartozó és annak érdekeit megtestesítő – mártír életének fölládozásával kérdőjelezte meg, mintegy paradox módon jelezve, hogy bizonyos (fajta) értékek, lelkiismereti követelmények biológiai redukciója legalább annyi megoldatlan kulturális, pszichológiai vagy életrajzi kérdést hagy maga után, mint azok transzcendens vagy transzcendentális tételezése. Kétségtelen, hogy kortárs amerikai és demokratikus kontextusban már nem merül föl valakinek a saját meggyőződése vagy etnikai hovatartozása következtében bekövetkező mártírúma, de ennek lehetősége csak az utóbbi néhány évtizedben tűnt el Európából és a Föld nagyon sok részén mindmáig megvan. Mindemellett nem tűnik elegendőnek Dewey megállapítása az emberi tapasztalatról sem, melyet szerinte emberivé az asszociációk és felidézések tesznek, amelyeket átsző az érzelmeket követő képzelet.⁵¹ Továbbra is megmarad ugyanis az a megválaszolatlan, és mindig fölmerülő kanti kérdés, hogy az asszociációk, a képzelet, a felidézés, az érzelmek *kinek* az asszociációi és milyen *egység* körül csoportosulnak.

Dewey naturalizációs, „immanentális” stratégiája, mely nem megválaszolni, hanem megkerülni és érvénytelennek nyilvánítani kívánja a hagyományos kérdéseket, leegyszerűsíti a kanti episztemikus mo-

50 Dewey, *The Later Works*, 1. 66. „mind and matter [are] different characters of natural events”.

51 Dewey a következőképpen fogalmaz, „az emberi tapasztalat azon asszociációk és felidézések által emberi, amelyek az érzelmek követelményeinek engedelmeskedő képzelettel vannak átszöve”, „human experience is made human through the existence of associations and recollections, which are strained through the mesh of imagination so as to suit the demands of emotions”. *The Middle Works*, 12. 139.

dell. Kantnál, a görög filozófiára visszanyúló tradíciónak megfelelően, a tudatos gondolkodásnak és megismerésnek két szintje van. Platónnál az átfogó tudás, az ésszel való belátás a *noészisz*, míg az értelem megismerése, a megismerés formája, a geometriai képek felismerése a *dianoia*. A tudás ezen egymásra épülő hierarchikus rétegzettségére a latin filozófiában mint *ráció* és *intellektus* jelentek meg, és a hagyománnyal analóg módon Kantnál is a *ráció*, az *ész*, a *Vernunft* a megismerést egységesítő, átfogó képesség, míg az intellektus, az értelem, a *Verstand* végzi a megismerés tulajdonképpeni munkáját, a fogalmak kialakítását, azok csoportosítását és állításokban való összekapcsolását.

Dewey „elegyengeti” ezeket a történeti különbségtételeket, számára az ész azonos a „kísérleti értelemmel”, amelyet a tudomány működése alapján gondolhatunk el, és amelynek sajátja, hogy „tevékenykedik”. Legfontosabb tevékenysége meglepő módon annyiban hasonlít a platóni elgondoláshoz, hogy kritikájával a múlt nyomása alól kívánja felszabadítani az embert. Ezt egy jobb jövő feltételezésével és elvárásával teszi, természetesen anélkül, hogy az ideákhoz hasonló, csak gondolkodással megragadható „tisztá” entitásokra hivatkozná. Dewey eszméi már Popper tudományfilozófiáját megelőzően mint cáfolható hipotézisek jelennek meg, melyeket a téridőbeli, tehát fizikai vagy társadalmi „valóságban” kell kipróbálni és megőrizni vagy elvetni. Intelligenciája processzuális, önmagát folytonosan teszteli és javítja, folyamatos tanulásra és az elsajátított alkalmazására van beállítva. Ez a fajta intelligencia szembenáll a filozófiatörténeti „racionalizmus” rációjával, amely nem törődve az empirikus, társadalmi vagy történeti tényekkel, „gondatlanságra, önteltségre, felelőtlen ségre és ridegségre – röviden, abszolutizmusra hajlott”.⁵² A ráció önhittségének Dewey „negatív dialektikája” szerint olyan konkrét következményei voltak, mint a tévedés, a szomorúság és a háború; mind a tapasztalat bosszúja egy olyan észben, amely nem tartja szükségesnek, hogy a tapasztalathból tanuljon. A filozófia és az emberiség történetének tragédiája, hogy a filozófusok elvont eszmék és merev, a priori igazságok keresésével töltötték idejüket, és nem törődtek saját koruk társadalmi, történeti és tudományos követelményeivel, aminek következménye Dewey szerint az lett, hogy a hétköznapi tudat artikulálatlan hitre, intuíciókra és a gyakorlati élet kívánta kompromisszumokra szorult, ahelyett hogy gyakorlati feladataihoz méltó intellektuális háttér állt volna rendelkezésére. Ezért a filozófia újraalkotásának

52 Dewey, *The Middle Works*, 12.135. „Reason as employed by historic rationalism has tended to carelessness, conceit, irresponsibility, and rigidity – in short absolutism.”

Dewey szerint arra kell törekednie, hogy a gondolkodást a kor követelményeihez igazítsa, megszabadítva azt egyrészt egy megmerevedett ész abszolutisztikus uralmától, másrészt a közvetlen tapasztalat érzéki rabságától. Ez a fajta filozófia összekapcsolná saját korának minél jobb, tanuló megértését egy jobb jövő alakításának vágyával és az arra való törekvéssel, és felszámolja a filozófiatörténeti ellentéteket, amelyek a jóakarató embereket nem ritkán két ellenséges táborba sodorták: „A filozófiai rekonstrukció, amely mentesítené az embert egy elszegényített és megcsönkített tapasztalat és egy mesterséges és hatástalan ész közötti választás terhétől, mentesítené az emberi erőfeszítést a legsúlyosabb intellektuális tehertől. Lerombolná a jóakarató embereket két ellenséges táborba soroló elválasztóvonalat. Lehetővé tenné azok együttműködését, akik tisztelik a múltat és az intézményesen rögzített tényeket és azokét, akik egy jobb és boldogabb jövőt akarnak létrehozni. Meghatározná ugyanis azokat a feltételeket, amelyek segítségével a múlt megalapozott tapasztalata és a jövőbe tekintő feltaláló értelem hatékonyan együttműködhetne egymással. Képesé tenné az embert, hogy az ész követelményeit győzelemre vigye anélkül, hogy ugyanakkor a tapasztalatfeletti tekintély bénító imádásába vagy a dolgok offenzív 'észszerűsítésébe' süllyesztené.”⁵³

Míndez persze nem jelenti azt, hogy az adualisztikus, jövő felé tekintő embernek ne lennének ideáljai. Ezek az ideálok azonban nem időn és történelmen kívüliek, melyek képzetéhez az ember nehéz helyzetben menekül, hanem olyan eszmék, amelyek arra serkentik, hogy megváltoztassa, emberibbé tegye a fenyegető környezetet, ahelyett, hogy a világból kivonulva az ideák birodalmának eljövételét várná. Dewey hangsúlyozza, továbbra is „igaz marad, hogy az ember által elviselt nehézségek olyan erők, amelyek arra serkentik, hogy a dolgok jobb állását ábrázoló képeket vetítsen maga elé. De a jobb képét úgy alakítja, hogy a cselekvés eszközszerűségévé válhasson, míg a klasszikus szemléletben az Eszme már eleve készen van és a noumenális világ része. Ennél fogva csak a személyes törekvés vagy vigasztalás tárgya, míg a modern ember számára egy eszme egy tette vagy annak mikéntjére tett javaslat.”⁵⁴ És

53 Uo. 12. 137-138. „A philosophic reconstruction which should relieve men of having to choose between an impoverished and truncated experience on one hand and an artificial and impotent reason on the other would relieve human effort from the heaviest intellectual burden it has to carry. It would destroy the division of men of good will into two hostile camps. It would permit the cooperation of those who respect the past and the institutionally established with those who are interested in establishing a freer and happier future. For it would determine the conditions under which the funded experience of the past and the contriving intelligence which looks to the future can effectively interact with each other. It would enable men to glorify the claims of reason without at the same time falling into a paralyzing worship of super-empirical authority or into an offensive 'rationalization' of things as they are.”

ezt a változást természetesen a filozófiának, a filozófiáról alkotott képünknek is követnie kell. Ha a gondolkodó megszűnik az örök ideák kifejezője és kontemplálója lenni, és ehelyett eszméinek gyakorlati relevanciájával van elfoglalva, akkor filozófiája is gyakorlati, praktikus, pragmatikus lesz. A filozófiának „gyakorlati természetel kell rendelkeznie; operatívává és kísérletivé kell válnia”.⁵⁵ A filozófia Dewey felfogásában mindig az ember azon érzésével „foglalkozott”, hogy a világ nem „eszményi”, hogy az embert fenyegető erők működnek benne, hogy „nem kész”, hogy tele van az egyén megismerését, cselekvését és életét fenyegető bizonytalansággal. Szerinte a korábbi világszemlélő mentalitás újkori eredménye az ismeretelmélet, amely továbbra is eleve kész világot feltételez, ahol csak a szubjektumnak a világgal való kognitív kapcsolatát kellene megérteni. Vagyis az ismeretelmélet művelője olyan, mint aki a világot kész műalkotásnak, festménynek tekinti, amit továbbra is elég szemlélni. Ezzel szemben Dewey szerint nem annyira a festmény szemlélőjének, mint inkább a festmény létrehozójának, festőnek kell gondolnunk magunkat, akinek tevékenysége által maga a világ jön újra létre. *Olyan festőnek, aki maga is része a festménynek.*

A világról való gondolkodás dualizmusának „rendszerelméleti” fölszámolása

A megismerés alanyának és tárgyának egysége, kölcsönös folyamatossága Dewey legfontosabb filozófiai tétele, amelyet egy fiatalkorában Huxleyről hallott előadás nyomán alakított ki. Az előadás után önmaga és a világ közti „misztikus egyesülési” élménye volt.⁵⁶ *Experience and*

54 Uo. 12. 147-148. „It still remains true that the troubles which men undergo are the forces that lead them to project pictures of a better state of things. But the picture of the better is shaped so that it may become an instrumentality of action, while in the classic view the Idea belongs ready-made in a noumenal world Hence, it is only an object of personal aspiration or consolation, while to the modern, an idea is a suggestion of something to be done or of a way of doing.”

55 Uo. 12. 149. „philosophy ... must assume a practical nature; it must become operative and experimental”.

56 Huxley hatásához vö. az idézett, „From Absolutism to Experimentalism” c. szöveget (*The Later Works*, 5. 147.). Dewey Max Eastmannek írja le korai, húséves korában történt misztikus tapasztalatát, amely számára a világgal való nyugodt kibékülést jelentette, és központi élménye az az érzés volt, hogy „minden, ami itt van, itt van, és erre nyugodtan rá lehet hagyatkozni” („everything that’s here is here, and you can just lie back on it”). A világgal való egység („oneness with the universe”) élményét Wordsworth és Whitman poetikus panteizmusával hasonlította össze, már fiatal korában figyelmen kívül hagyva Platón költőkkel kapcsolatos fenntartásait. Vö. Westbrook, R. B., *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1991. 8. Ez az Emerson tapasztalati élményvilágához hasonló élménye, kiegészítve későbbi Hegel-olvasatával, döntően meghatározta gondolkodás-

Nature című művében⁵⁷ a dualisztikus gondolkodás eredetét az egyén (szubjektum) és a világ (objektum) szembeállításában látja, és ezt azzal a sikertelenséggel, a természet és a társadalmi világ részéről megnyilvánuló ellenállással és az ebből adódó frusztrációval magyarázza, amivel minden kultúra és minden kultúrában minden ember találkozik a természeti és társadalmi világgal való interakció során. Ennek során az ember önmagát a környezetétől különbözőként érzékeli, mint akinek föl kell vennie a harcot a *kintlévő* fenyegető erőkkel szemben. Dewey azt állítja, hogy az ember és környezete „megtapasztalt” szembenállásából alakul ki a szubjektum-objektum oppozíciójának „történeti” elképzelése, melynek a filozófia és a művészetek számos irányzatában megtalálhatjuk illusztrációit, és amelynek paradigmatis példája Descartes filozófiája. Ugyanakkor az ember az ellenséges viszony mellett folytonosan megtapasztalja, hogy természeti és társadalmi környezete nemcsak frusztrációt eredményez, hanem életének feltételeit is biztosítja, hogy a természet táplálja és életteret nyújt neki, továbbá hogy környezete nem kívánt állapotán maga is javíthat. E kettős tapasztalatból alakul ki az individuális létező „kettős helyzete és értelme” elképzelés,⁵⁸ melyhez egyébként, mint másutt kifejti, hozzájárul a társadalmi tagozódásból eredő kettősségek kivetítése a világ szerkezetére. Az individuum elgondolt kettőssége, dualitása abból a felismerésből alakulhatott ki, hogy az emberi egyed kétféle irányultságú, kettős késztetésű, egyrészt „kifelé” fordul és környezetével folyamatos interakcióban van, mintegy folyamatosan „elhelyezi” az individuumot „odakint”, másrészt a „belső” biológiai és pszichikai öfenntartással és ökonómiával foglalkozik. De-

módját, elsősorban antidualizmusát és a választóvonalak eltörlésére, áthidalására tett kísérleteit.

- 57 John Dewey halála után, róla írt tanulmányában John Herman Randall Jr., a Columbia egyetem professzora Dewey *Experience and Nature* című művét tartja legjelentősebbnek, elsősorban antidualisztikus tapasztalatfogalma miatt. Mint mondja, „meg vagyok győződve róla, hogy az *Experience and Nature* a legjelentősebb hozzájárulás a metafizikához Spinoza óta – Hegelnek minden belátása ellenére nem adhatunk hitelt – azáltal, hogy a hagyományos metafizikai témákat a megtapasztalt létezés funkcionális fogalmával helyettesítette. Dewey átvette azt, ami élő Hegelben, és elutasította azt, ami halott, és biológiai funkcionalizmusának fogalmaival újrakonstruálta. Ernest Sutherland Bates ... helyesen nevezte Dewey gondolkodását 'a konkrétumba sűrített pluralisztikus hegelianizmusnak'.” Randall, J. H., Jr., „John Dewey”, *The Journal of Philosophy*, L, 1. 1953. január 1. Valamint Morgenbesser, S., (szerk.) *Dewey and his Critics*, New York, The Journal of Philosophy, 1977, 5. „I am convinced that *Experience and Nature* is the greatest new addition to metaphysical knowledge since Spinoza – Hegel for all his insights is incredible – with its reading of the traditional metaphysical issues in terms of Dewey's functional conception of existence as experienced. Dewey took what is living in Hegel, and rejected what is dead, and reconstructed what he took in terms of his biological functionalism. Ernest Sutherland Bates ... rightly called Dewey's thought 'a pluralistic Hegelianism immersed in the concrete'.”

- 58 Vö. Dewey, „*Experience and Nature*”, in *The Later Works*, I, 188.

wey az emberi szubjektum kettősségét, a szubjektum-objektum karteziánus szakadékát olyan félreértésnek tartja, amely bizonyos működések „lényegivé tételéből”, „szubsztancializációjából” ered, amikor az események interakciójának következményeit ugyanezen következmények előfordulása okának tartják.⁵⁹ A félreértés a fizikai, biológiai és pszichológiai folyamatok vizsgálatával kiküszöbölhető és a probléma kulcsa nem a „megoldás” megtalálása – „Miért nem ismerjük fel, hogy bonyodalom a problémával van?”⁶⁰ –, a probléma nem a megoldás megtalálása, hanem maga a probléma állítása, a test-tudat kettősség feltételezése.⁶¹ Egy rossz problémafölvetésre nem megoldást, rossz kérdésre nem választ kell találni, hanem magát a problémát kell kiküszöbölni. Dewey számára a kiút a modern filozófia talán legalapvetőbb zsákutcájából azon fogalmak újrvizsgálása, amelyekből a test-tudat probléma ered, és amelyeknek első közelítésben semmi közük e kettősséghez.

E fogalmak olyan metafizikai felfogásokhoz kapcsolódnak, mint a „minőség” fogalmának a természeti eseményektől való elválasztása, az időbeli minőség figyelmen kívül hagyása és az okság elvének előtérbe helyezése.⁶² Dewey fölfogása szerint a filozófia évszázadok óta vitatott problémáit – melyekre önként adódnak olyan ellentétes megoldási alternatívák, amelyek mellett egyaránt hozhatók föl érvek – nem valamelyik megoldási alternatíva melletti döntéssel kell megoldani, nem is egy időn és történelmen kívüli, a transzcendentális szubjektum magaslatából való letekintéssel, hanem azáltal, hogy magának a problémának az eredetéhez nyúlunk vissza, és megvizsgáljuk a megoldhatatlannak tűnő probléma kiküszöbölésének lehetőségét. A filozófiának a múlttól való „emancipációjára” szerinte azért is szükség van, mert a filozófia professzionalizálódásával saját kora iránti vakságra jutott és elszigetelődött annak technológiai, politikai, gazdasági és kulturális problémáitól. A társadalom és a kultúra problémáit átengedte az irodalomnak és a politikának, hogy kizárólag a megismerés és az alany-tárgy viszony kérdésének szentelhesse magát. Ezért a mai filozófiának, ha korszerű akar lenni és az embereket, a társadalmat foglalkoztató kérdésekhez hozzá

59 Vö. Dewey, *The Later Works*, I. 200. „The idea that matter, life and mind represent separate kinds of Being is a doctrine that springs, as so many philosophic errors have sprung, from a substantiation of eventual functions. The fallacy converts consequences of interaction of events into causes of the occurrence of these consequences.”

60 Dewey, *The Middle Works*, 10. 25. „Why not recognize that the trouble is with the problem?”

61 Vö. Dewey, *The Later Works*, I. 194. „the trouble lies not so much in the solutions, as in the factors which determine statement of the problem”.

62 Vö. uo. I. 194. „the way out of the snarl is a reconsideration of the conceptions in virtue of which the problem exists. And these conceptions have primarily nothing to do with mind-body; they have to do with underlying metaphysical issues, – the denial of quality in general to natural events; the ignoring in particular of temporal quality and the dogma of the superior reality of ‘causes’.”

akar szólni, nem a hagyományos kérdések megoldásával kell foglalkoznia, hanem azok megfelelőségét, alkalmasságát kell megkérdőjeleznie, a jelenkori tudományos és társadalmi (és tehetnénk hozzá, környezeti) problémák mellett.⁶³ „Nem jött-e el annak az ideje, hogy a filozófusok többé ne azzal próbálkozzanak, hogy a kérdésekre adott különböző válaszok érdemeit hasonlítsák össze, hanem hogy maguknak a kérdéseknek a jögalapját vizsgálják meg?”⁶⁴

Dewey a karteziánus dualizmussal szemben a természet egyneműségét és az embernek a természettel való folytonosságát állítja. Érvelését kora természettudományos ismereteinek figyelembevételével építi föl, élő és élettelen közt azóta is olyan hipotézisként elfogadott folytonosságot tételezve, mely hipotézis korántsem old meg megnyugtatóan minden olyan problémát, melynek megoldására kitalálták. A növények és az élettelen természet egyensúlyra törekvő anyag- és energiacserejét elemezve arra a következtetésre jut, hogy „nincs semmi, ami elhatárolná a növényt az élettelen testek fizikai-kémiai aktivitásától”.⁶⁵ Ez Dewey alapvető metafizikai hipotézise.

Az élettelen és az élő közti egyetlen különbséget abban a *módban* látja, ahogy a fizikai-kémiai energiák egymáshoz kapcsolódnak és működnek. Az élettelen anyagok közti reakciók során általában egyszerűen egy magasabb energiaszintről egy alacsonyabbra való átmenetről van szó, anélkül, hogy aktivitásuknak valamiféle időbeli mintáját megőriznék, azaz egyfajta mégoly egyszerű emlékezettel rendelkeznének. Míg az élettelen anyagok nem törekszenek szerkezeti azonosságuk megőrzésére, addig az élőlények környezettel való interakciójuk során egy rájuk jellemző, a környezettel való rögzített, kölcsönös aktivitási mintát őriznek meg, vagyis az élőlény a múlt aktivitásainak modelljeit, eljárás módjait és az ezekre való környezeti reakciókat archiválja, és a jövőben ezeket „figyelembe” véve fog környezetével kapcsolatba lépni. Az élőlényekkel szerkezeti önfenntartás, a környezet átalakítása, azzal való kommunikáció, e viselkedések mintáinak megőrzése és továbbadása, egyszóval „történelem” jelenik meg. Ha az élettelen világban zajló folyamatokat fizikaiaknak nevezzük, akkor a történelemmel rendelkező struktúrák működésére Dewey a „pszichofizikai” megkülönböztetést javasolja, ahol ez az imént említett működési többletet jelenti

63 Dewey, *The Middle Works*, 10. 4. „[This essay] is not in intent a criticism of various solutions that have been offered, but raises a question as to the genuineness, under the present conditions of science and social life, of the problems.”

64 Uo. 10. 24. „Is it not time that philosophers turned from the attempt to determine the comparative merits of various replies to the questions to a consideration of the claims of the questions?”

65 Dewey, *The Later Works*, 1. 195. „there is nothing which marks off the plant from the physico-chemical activity of inanimate bodies”.

és nem többet, még csak a fizikai folyamatok leértékelését sem. A „pszi-cho-” előtag visszautal a görög fogalomra, amely az élő szervezetek öszszetartó és ezáltal az életet fenntartó instanciája volt. Az így értett „fizikai” és „pszichikai” processzusok „folytonosak” egymással. A „rendszerelmélet” és „rendszerkutatás” megelőlegezőjeként és egyben „programadójaként” jelenik meg Dewey, amikor kijelenti, hogy a további feladat komplex szervezetek és szervezetek kutatása, és nem filozófiai problémák megoldása lesz.

A „pszichofizikai” folyamatok bonyolódása a mikroorganizmusoktól a magasabb fejlettségű állatokig elvileg egyszerűen érthető e folyamatok egyre bonyolultabb szövevényének feltételezésével. A növény- és állatvilágra ugyanakkor jellemző, hogy nem tudnak saját aktivitásairól, azaz nem mentálisak – Dewey itt figyelmen kívül hagyja, hogy a „mentális” éppen a $\psi\upsilon\chi\eta$ melléknevesített fordítása. Dewey szerint azonban az „öntudati”, mentális tartományban sincs semmi különös „metafizikai”. Ahogy az egyszerűbb élőlényektől haladva egyre magasabb fejlettségű érzékelő- és mozgásszervekkel, valamint idegrendszerrel és kommunikációs struktúrákkal találkozunk, a mentális megjelenése ugyanúgy további ugrás a szervezet, az idegrendszer, a mozgás és a kommunikáció bonyolódásában, ahogy ilyen ugrásokat a biológiai fejlődésben végtelen számban találunk. A tudat megjelenéséről Dewey szerint akkor beszélhetünk, amikor „az érzés minőségei a külső dolgok, a múlt és a jövő objektív különbségei szempontjából jelentősek lesznek. Ez az állapot, amelyben a minőségileg különböző érzések nemcsak megjelennek, hanem objektív különbségek jelentőségével bírnak, a tudat. Az érzések nem csak érződnek. *Értelmük* van és *értelmet* hoznak létre; feljegyeznek és jövendölnek.”⁶⁶ Dewey-nál mindez papírra vetett vízió, mellyel időnként szinte szó szerint megegyeznek Dennett állításai, aki e tételeket egy jó fél évszázaddal később operacionalizálja és kapcsolja össze korának biológiai, fiziológiai, neurológiai, informatikai, kommunikációs, lingvisztikai és pszichológiai kutatásaival.

Az érzések és az érzésekhez tartozó tárgyak megkülönböztetésének és azonosításának eszköze a *nyelv*, amely mintegy objektiválja, a gondolkodás, a cselekvés és a kommunikáció tárgyává teszi a külvilág színeit, zajait, hangjait, illatait, látványait stb. Ebben a tárgyasításban azonban Dewey szerint semmiféle szakadékon nem kell átkelni, semmiféle metafizikai probléma nem létezik itt. „Ez a ‘tárgyasítás’ nem a szervezetből vagy a lélekből a külső dolgokra irányuló csodálatos kilö-

66 Uo. I. 198. „the qualities of feeling become significant of objective differences in external things and of episodes past and to come. This state of things in which qualitatively different feelings are not just had but are significant of objective differences, is mind. Feelings are no longer just felt. They have and they make *sense*; record and prophesy.”

vellés, nem is pszichikai entitások fizikai dolgoknak való tulajdonítása. A minőségek soha nem voltak a szervezetben; mindig olyan interakciók minőségei voltak, amelyekben mind a szervezeten kívüli dolgok, mind a szervezet résztvett. Ha nevet adunk nekik, lehetővé teszik, hogy azonosítsuk és megkülönböztessük a megtörténő dolgokat, mint az inkluzív interakció további folyásának eszközeit. Ennélfogva ugyanannyira résztvevő dolgok, mint a szervezet minőségei.”⁶⁷ Dewey itt nyilván azt akarja mondani, hogy a minőségek soha nem kizárólag a szervezetről eredtek, hiszen a minőségek, amelyek számunkra megjelennek, ha az érzékelés és a nyelv által közvetítettek is, *végősoron* a szervezetben jelennek meg, amint azt Kant is gondolta, a szervezet helyére még érzéki formákat és értelmet képzelve. Nagyon jól látható itt, ahogy Dewey *inkluzív interakcionizmusa* struktúrájával pontosan beleillik a kanti episztemikus tradícióvonalba, hiszen Kantnál a megismerés tárgyai, amelyek egyedül léteznek számunkra tárgyakként, nem *mint olyanok*, mint *ottlévő, an sich* dolgok jelennek meg, hanem pusztán mint egy alany-tárgy kooperáció eredményei. Ezt az inkluzív interakcionizmust Hegel globalizálja és processzualizálja, Darwin pedig biologisztikus lendületet ad neki. Ezért állítható, hogy Dewey valójában naturalizált vagy darwinizált kantianizmust, illetve hegelianizmust művel. Dewey filozófiai útja egy korai korszakában kezdődő Hegel-naturalizálásnak is fölfogható. Ám ami a dualizmus felszámolásának *attitűdjét* illeti, az mindvégig kifejezetten nemcsak hegelianus, de *hegeli* marad nála, vagyis nem annyira a Hegel utáni német filozófiai történésekhez kapcsolódik, hanem pusztán Hegel dialektikus gondolkodásmódját viszi tovább.

Hegel antidualisztikus felfogásának saját gondolkodására való hatásáról intellektuális önéletrajzában azt írja, „Az alany és tárgy, az anyag és szellem az isteni és az emberi hegeli szintézise ... nem volt pusztán intellektuális formula; hatalmas feloldódásként és felszabadulásként hatottak. Az emberi kultúra, intézmények és művészetek hegeli tárgyalása merev elválasztó falak hasonló feloldását jelentette és sajátos vonzást gyakorolt rám.”⁶⁸ A globalizáló hegeli, a biologizáló darwini „fordula-

67 Uo. 1.198-199. „This ‘objectification’ is not a miraculous ejection from the organism or soul into external things, nor an illusory attribution of psychical entities to physical things. The qualities never were ‘in’ organisms; they always were qualities of interactions in which both extra-organic things and organisms partake. When named, they enable identification and discrimination of things to take place as means in a further course of inclusive interaction. Hence they are as much qualities of the things engaged as of the organism.”

68 Uo. 5. 153. „Hegel’s synthesis of subject and object, matter and spirit, the divine and the human, was, however, no mere intellectual formula; it operated as an immense release, a liberation. Hegel’s treatment of human culture, of institutions and the arts, involved the same dissolution of hard-and-fast dividing walls, and had a special attraction for me.”

tot” Dewey kiegészíti a kommunikációval is, amikor hangsúlyozza, hogy a kialakult érzéki minőségek nem tudják önmagukat sem önmagukban, sem valamiféle (mai szemléletünkkel elképzelhetetlen, de korábbi metafizikákban nagyon is meglévő) nyelv- és kommunikáció nélküli izolált tudattal meghatározni: „Az elgondolás, hogy az érzéki affekciók önmagukat elkülönítik és azonosítják, minden diskurzustól függetlenül, mint színek és hangok stb., és ezáltal *ipso facto* a tudás valamiféle elemi módjait hozzák létre, még ha csak saját létükről való tudást is, önmagában annyira abszurd, hogy soha senki nem állította volna, hacsak nem valamely a tudattal és a tudással kapcsolatos előfeltétel érdekében. Az érzékelés önmagában anoetikus; hasonló módon létezik, mint bármely közvetlen minőség, ugyanakkor minden noetikus funkció nélkülözhetetlen eszköze.”⁶⁹ Ezt persze már Kant is állította, és bár a transzcendentalizmusnak a naturalizmussal és a nyelvvel való helyettesítése vagy talán inkább transzformációja kétségtelenül jobban megfelel az utolsó évszázad fejleményeinek, és főként a transzcendentális kanti rendszerrel szemben azt az előnyt nyújtja, mint Frege is látta, hogy az „episztemikus elemek” „tudományosan” vizsgálhatók és kommunikálhatók, azaz „interszjektív” ellenőrizhető fogalmakkal elemezhető, mégis látnunk kell, hogy itt – amit egyébként Dewey erőnként többször hangoztat – a filozófia emersoni „megkerüléséről”, a problémák nem-problémákká nyilvánításáról, és nem problémáinak megoldásáról van szó. Ugyanis a lingvisztikus filozófusok ugyanúgy, mint a naturalisták, lemondanak arról, hogy a nyelv vagy a fizika és biológia „mögé” tekintsenek, mivel szerintük nincs „mögött”, nincs „ott” semmi. A biológia és a nyelv a diskurzus végső horizontja és feltétele, ennél fogva semmiféle túlmutató kérdésnek nincs értelme. Nem léphetünk ki „nyelvünkéből” és „bőrünkéből”. Ezzel a kanti transzcendentális episztemológia egyszerű biológiai és lingvisztikai „transzcendentál”-operacionalizálásánál kötünk ki, és strukturálisan nem nyújtunk újat Kant teoretikus észkritikájának dimenziójához képest – hanem pusztán másként nevezük azt, ami által persze transzformáljuk és „tudományos”, operacionális értelemben könnyebben vizsgálhatóvá tesszük, vagyis „immanentizáljuk” a „transzcendentális” tartományát –, aki szerint a tudás végső határpontjait és horizontját az érzékelhető, a saját érzéki formáink által élénk tálat és annak megjelenő világ koordinátái képezik. Az egyedüli

69 Uo. I. 199. „The notion that sensory affections discriminate and identify themselves, apart from discourse, as being colors and sounds, etc., and thus *ipso facto* constitute certain elementary modes of knowledge, even though it be only knowledge of their own existence, is inherently so absurd that it would never have occurred to any one to entertain it, were it not for certain preconceptions about mind and knowledge. Sentient in itself is anoetic; it exists as any immediate quality exists, but nevertheless it is an indispensable means of any noetic function.”

– nem *lényeges*, bár a kutatóprogramok szempontjából igencsak sikeres – különbség, hogy Dewey-nál és kortársainál a határt nem az érzékelhetőség, hanem a nyelv és a biológia jelentik. (A kanti modellre nem teljesen emlékeztető módon, ebben az új transzcendentál-naturalisztikus és transzcendentál-lingvisztikus környezetben Kant esetéhez hasonlóan indulnak „ellentámadásba” az etika és az esztétika megválaszolatlan vagy újra föltevődő kérdései, melyeket Dewey-nak kritikussai szorgalmasan fejére is olvasnak.) Dewey, akárcsak Kant és Hegel, metafizikus marad, nem szubjektum- vagy észmetafizikát, nem is az abszolút szellem metafizikáját, hanem a nyelv és a biológia transzcendentál-operacionális metafizikáját műveli, vagy, ha akarjuk, Thomas Nagel szavaival az „objektivitás idealizmusát”.⁷⁰

Dewey metafizikájában a szubjektum *természetesen* nincs elválasztva Descartes objektumától, hanem folyamatos vele, és a szubjektum-objektum szakadékot a „folytonos bonyolódás” fogalmával helyettesítve, a valóság dualisztikus képét triadikus modellel helyettesíti, amennyiben a szubjektum-objektum, alany-tárgy, tudat-test, mind-body, én-más fogalmait a triadikus szerveződés és folyamatszerűség fizikai, pszichofizikai és mentális mellékneveivel vagy határozóival váltja föl. Erőfeszítéseket kellene tennünk, hogy ne egy „megfordított” Hegelt vegyünk észre, akinél nem a szellemi, hanem a pusztán anyagi a kiindulópont, mely szerveződve pszichofizikáivá válik, olyan szervezetszerű lesz, hogy túlnyúlik önmagán, kilép önmagából, saját környezetét is szervezi, hogy aztán a mentálisban önmagához egy „magasabb” szinten visszatérjen. Kényszerítően tevődik föl itt a kérdés, hogy vajon ez a struktúra a valóság inherens struktúrája-e, avagy a gondolkodásnak egy fordított hegelianus dialektikus válfaja. Ha behelyezkednénk Dewey rendszerébe, akkor nyilvánvalóan azt válaszolhatnánk, hogy *a gondolkodás maga is a természet folyamata, és ezért attól fogva, hogy a gondolkodás és megismerés ezt felismeri önmagáról és kísérletei, eljárásai, „gyógymódjai” sikeresek lesznek, egyben igazá is* válik. Dewey felfogása szerint saját gondolkodásában a természet gondolja önmagát. Természetesen Dewey válasza arra a kérdésre, hogy akkor miként lehetséges, hogy a természet annyiféle módon gondolja magát, ahány ember és ahány kultúra van, az lenne vagy lehetett volna, hogy azokban a gondolkodásokban a természet még nem jutott el önmagához. Amikor a természet fölismeri magát mint önmagát gondolót, és a demokráciában mint önmaga természetét megvalósítót, akkor maga a természet válik teljesen gondolkodóvá és cselekvővé, és gondolatai igazakká a kialakuló természetes és demokratikus *harmónia* által. A Dewey féle naturalisztikus gondolkodást kritikátlanul és teljességgel elfogadó szónok a követ-

70 Vö. Nagel, T., *Die Grenzen der Objektivität*, Stuttgart, Reclam, 1991, 30.

kezőképpen hirdethetné ezt az új „igazságot”: „Tévutakon járt a természet, benne az emberiség és társadalmi mindaddig, míg az amerikai demokráciában Dewey és pragmatizmus nevű médiuma által önmagát meg nem valósította és ezáltal önmagához térve magára nem ismert.”

Vajon nem úgy alakulnak-e ki Dewey eszméi, hogy a régi hegeli eszme áruhát ölt, és feje tetejére áll? Vajon nem alkalmazhatjuk-e Dewey-ra saját állítását, mely szerint a „régie eszmék nem halnak meg, amikor a velük kifejezetten társított vélekedések eltűnnek; általában csak ruhát cserélnek”?⁷¹ Akárhogy is legyen, Dewey folyamatszerű, „adverbiális” és organikus gondolkodásmódja, mely megelőlegezi a később paradigmatickussá váló „önszerveződés” eszméjét is, kétségtelenül folyamatos és könnyen összhangba hozható egy olyan társadalom politikai és közösségi gondolkodásmódjával, amely az emberi egyenlőségre és szabadságra épül, és amely minden végérvényes metafizikai megalapozottságú politikai hierarchiát és uralkodási rendszert megkérdőjelez és a szabad polgárok szabad választott rendszerével helyettesít.

Az ismeretelméleti dualizmusok fölszámolásával, a megismerő alany és tárgy folyamatosságának tételezésével lehetővé válik az a fajta naturalisztikus humanizmusnak nevezhető dinamikus gondolkodásmód, amely Dewey triadikus szerkezetű ismeretelméletét jellemzi.

Naturalisztikus humanizmus

Dewey antidualista ismeretelméletét, a gondolkodásnak a tapasztalással való „összeolvasztó” egybekapcsolását is az itt elemzett *Experience and Nature*⁷² című művében fejtette ki, ahol filozófiáját mint „empirikus naturalizmust”, „naturalisztikus empirizmust” vagy „naturalisztikus humanizmust” írja le.⁷³ Az „empirikus naturalizmus módszere ... olyan utat tesz lehetővé ... melynek segítségével a modern tudomány álláspontját és következtetéseit szabadon elfogadjuk: olyan utat, melynek segítségével teljesen naturalisztikusak lehetünk és mégis megőrizhetjük becsben tartott értékeinket, feltéve, hogy azokat kritikailag tisztáztuk és megerősítettük. A naturalisztikus módszer, ha következetesen alkalmazzuk, sok égykor becsben tartott dol-

71 Dewey, *The Later Works*, 1. 224. „Old ideas do not die when the beliefs which have been explicitly associated with them disappear; they usually only change their clothes.”

72 Dewey, „Experience and Nature”, in *The Later Works*, 1. (1925) 3-437.

73 Dewey, *The Later Works*, 1. 10. „The title of this volume, Experience and Nature, is intended to signify that the philosophy here presented may be termed either empirical naturalism or naturalistic empiricism, or, taking ‘experience’ in its usual signification, naturalistic humanism.”

got lerombol; de azáltal teszi ezt, hogy feltárja összeférhetetlenségüket a dolgok természetével ... Ám fő célja nem destruktív; az empirikus naturalizmus inkább gabonarosta. Csak a szecska hullik ki, amit talán egykor kincsként őriztünk. Az empirikus módszer, amely hűséges marad a természethez, nem 'ment meg'; nem biztosítási terv és nem is mechanikus fertőtlenítőszer. De bátorságra és élénkségre serkenti a tudatot, hogy új eszményeket és értékeket hozzon létre az új világ zavaaraival szemben."⁷⁴ Dewey, mint a filozófia *békítő* funkciójának modernkori képviselője, közvetíteni kíván a hagyományos értékek és az új tudomány között, nem azért, mert úgy vélné, hogy ezáltal közelebb jut az „igazsághoz”, vagy hogy ez a két terület a maga módján fejezi ki az „igazságot” mint olyant, hanem azért, hogy mint filozófus azt tegye, amit a maga felkészültségével tehet: kimutassa, hogy a hagyományos társadalmi, etikai és esztétikai értékek közül melyek őrizhetők meg a tudomány korában is. Inkább társadalmi, semmint „kognitív” vagy „igazságkereső” szerepet szán filozófiájának, fontosabbnak tartja a békés társadalmi eszmecserét és megegyezést, mint az igazságkereső és igazságállító hadakozást. Ezáltal egy radikalizáló kanti hagyományon belül marad, mely annak alapján mond le a filozófiai igazságkeresésről, hogy ha már az *abszolút* igazságot (a *Ding an sich*-et) nem érhetjük el, akkor legalább az empirikus világra vonatkozó relatív igazság elérésére törekedjünk, ami pusztán további tudományos fejlődés kérdése. A filozófus visszahúzódhat az etika, a politika és az esztétika területére, amely a metafizika utáni kor egyetlen „metafizikája”, fizikán-túlja. A filozófia cselekvő, dialogizáló, kommunikáló lesz, tehát etikai, gyakorlati, praktikus és *pragmatikus*.

Dewey pragmatizmusával valójában a második kanti filozófiát, a praktikus filozófiafogalmat akarja kiterjeszteni az egész filozófiára, legalábbis a kanti prakticismus azon mozzanatát, amelyben Kant gyakorlati esze átlép azokon a transzcendentális formális szemléleti és kategoriális korlátokon, melyeket az elméleti ész analízise során feltárt. Kant a gyakorlati filozófiával visszahozza azt a szubsztanciális, önmagában való világot a gondolkodásba, amelyet a megismerésből

74 Uo. 1. 4. „I believe that the method of empirical naturalism ... provides the way ... by which one can freely accept the standpoint and conclusions of modern science, the way by which we can be genuinely naturalistic and yet maintain cherished values, provided they are critically clarified and reinforced. The naturalistic method, when it is consistently followed, destroys many things once cherished; but it destroys them by revealing their inconsistency with the nature of things ... But its main purport is not destructive; empirical naturalism is rather a winnowing fan. Only chaff goes, though perhaps the chaff had once been treasured. An empirical method which remains true to nature does not 'save'; it is not an insurance device nor a mechanical antiseptic. But it inspires the mind with courage and vitality to create new ideals and values in the face of the perplexities of a new world.”

kitiltott. Míg elméleti esze antiesszencialista, a gyakorlati ész számára visszaengedi az esszencialista *gyakorlatot*.

Dewey minden naturalizmusa mellett sem tud túllépni Kanttól és Hegeltől örökölt esszencializmusán. Annak ellenére, hogy a túllépés feltételei adottak számára, megőrzi a kanti önmagában való dolog mint kimondhatatlan létező fogalmát. Azt állítja, hogy minden eseményben van valami makacs, megmaradó, önmagának teljesen elégséges mozzanat, ami nem viszony, sem egy viszonyrendszer eleme, hanem „végső és kizárólagos”. Az általa egyaránt relacionistáknak tartott materialistákkal és idealistákkal szemben azt állítja, hogy nem vesznek tudomást azokról „a redukálhatatlan, végtelenül plurális, meghatározhatatlan és leírhatatlan minőségekről, amelyekkel egy dolognak *rendelkeznie* kell ahhoz, hogy létezessen, ahhoz, hogy viszonyok alanya és diskurzus témája lehessen”. Majd anélkül, hogy valamilyen ezoterikus nyelvhasználatba burkolózna, fiatalabb kortársaihoz, Wittgensteinhez és Heideggerhez hasonlóan kijelenti, hogy „a létezés közvetlensége kimondhatatlan”. Ám ez a kimondhatatlanság nem hordoz semmiféle titokzatosságot: „Nincs semmiféle misztikus egy ilyen kimondhatatlanságban; azt a tényt fejezi ki, hogy a közvetlen létezőről hiábavaló bármit is mondani.” Ezekben a kijelentésekben „áthallatszik” a kanti *Ding an sich*, ugyanakkor, míg Kantnál nagyon is szisztematikus helye van a *dolognak*, Dewey-nál, teljesen váratlanul, inkább Emersonra emlékeztető spontaneitással merül föl, talán, hogy a tapasztalat egységét garantálja, amelyet a szubjektum transzcendentális egységével nem akar biztosítani.

Dewey visszacsempészi a transzcendentális filozófiát, amikor az önmagában valóról így elmélkedik tovább: „A dolgok a maguk közvetlenségében nem ismertek és nem ismerhetők, nem mintha távoliak vagy az eszmék érzékelésének áthatolhatatlan fátyla mögött lennének, hanem mivel a megismerésnek nincs dolga velük. A megismerés emlékeztető megjelenésük feltételeire, azaz sorrendjükre, együttlétezésükre, viszonyaikra vonatkozik. A közvetlen dolgokra szavakkal rá lehet *mutatni*, de nem lehet őket leírni vagy meghatározni. A leírás, ha van, a rámutatás vagy jelölés körkörös módjának része; egy kiindulópont indexe és út, amely a közvetlen és kimondhatatlan jelenléthez vezethet.”⁷⁵ Nem

75 A bekezdés idézeteihez vö. Dewey, *The Later Works*, 1. 74k. „in every event there is something obdurate, self-sufficient, wholly immediate, neither a relation nor an element in a relational whole, but terminal and exclusive. Here, as in so many other matters, materialists and idealists agree in an underlying metaphysics which ignores in behalf of relations and relational systems, those irreducible, infinitely plural, undefinable and indescribable qualities which a thing must *have* in order to be, and in order to be capable of becoming the subject of relations and a theme of discourse. Immediacy of existence is ineffable. But there is nothing mystical about such ineffability; it expresses the fact that of direct existence it is futile to say anything to one's self and impossible to say anything to another. Discourse can but intimate con-

világos persze, Dewey hogyan képes arról beszélni, amit nem ismer, lévén, hogy „empirikus filozófiájában” nincs helye a nem tapasztalhatónak; és az sem, hogy a nyelvből hogyan lehet kimutatni a nyelven kívüli. Ezt a fajta metafizikai kimondhatatlanságot visszalépésnek kell tekintenünk Peirce temporalizált kantianizmusához képest, aki a *Ding an sich*-et a kutatás végén „megjelenő” igazsággal helyettesítette. Dewey a közvetlen kimondhatatlan létezőségekkel a minőségeket, az esztétikát akarja a tapasztalat fogalmába visszahozni, azt állítván, hogy a racionális elemző és elemi érzéki tapasztalatok mellett a dolgok közvetlen, kimondhatatlan meglátásának aktusa is érvényességgel rendelkezik. Olyannyira, hogy szerinte a kimondhatatlanság határán megjelenő közvetlen minőségek azok, amelyekre minden tapasztalás és ezáltal minden tudomány alapul. Vagyis a minőségek Dewey számára nem a tudomány „végén” jelennek meg mint bonyolult struktúrák, hanem a létező dolgok közvetlenül, a szemlélet számára való megnyilvánulásai. Dewey számára nem a tudat hozza létre a minőségeket, hanem a tudat a minőségek, és a minőségekkel való interakció eredménye: „A tudat mint érzékelés, kép és érzelem így annak a közvetlenségnek a sajátos esete, amely összetett feltételek között fordul elő.” A tudat és a tudomány épül a minőségekre és nem fordítva: „A közvetlen minőségek nélkül azoknak a viszonyoknak, amelyekkel a tudomány foglalkozik, nem volna támpontjuk a valóságban és a gondolatnak nem lenne semmi magán túljaja, amin kérődzhetne és amibe beleáshatna. A minőségi események alapja nélkül a megismerés sajátos tárgyai algebrai szellemek lennének, olyan viszonyok, amelyek nem viszonyulnának.”⁷⁶ Kétségtelenül meglepő fordulat, és minden analitikus ismeretelmélet radikális megkérdőjelezése, ugyanakkor megfelel annak a nyilvánvaló és hétköznapi ténynek, hogy minden ismeretünk végsősoron a minőségek közvetlen érzékeléséből ered, és az analitikus és elemi ismereti egységek, melyekre az analitikusok a megismerést építeni szeretnék, már eleve szintetikus és analitikus gépezetek hosszú preparációs és absztrakciós munkáinak ered-

nections which if followed out may lead one to *have* an existence. Things in their immediacy are unknown and unknowable, not because they are remote or behind some impenetrable veil of sensation of ideas, but because knowledge has no concern with them. For knowledge is a memorandum of conditions of their appearance, concerned, that is, with sequences, coexistences, relations. Immediate things may be *pointed* to by words, but not described or defined. Description when it occurs is but a part of a circuitous method of pointing or denoting; index to a starting point and road which if taken may lead to a direct and ineffable presence.”

76 Uo. I. 75. „Consciousness as sensation, image and emotion is thus a particular case of immediacy occurring under complicated conditions. And also without immediate qualities those relations with which science deals would have no footing in existence and thought would have nothing beyond itself to chew upon or dig into. Without a basis in qualitative events, the characteristic subject-matter of knowledge would be algebraic ghosts, relations that do not relate.”

ményei. Dewey retrográdnak látszó és a *Ding an sich*-re emlékeztető tapasztalatelméletével nem akar mást, mint a kemény és artikulálatlan, tapasztalatunkat átfogó valóságba visszavezetni minden szisztematikus és analitikus tagolást. Ezért próbálja interdependens tapasztalatelméletébe az esztétikai minőségeket is bevonni, egy olyan közvetlenségbe, amelyet nem hasít ketté semmiféle misztikus szakadék, amelyben a közvetlen intuitív tapasztalat mint természeti folyamat, mint a természet része, mint esztétika és mint biológia jelenik meg. Végképp is, teszi föl ki nem mondva a kérdést, miért gondoltuk eddig, hogy esztétika, ismeretelmélet és biológia különböző tudományok lennének?

Amikor Dewey a tapasztalatot a természettől elválasztó ismeretelméleti szakadékról beszél, a tapasztalaton az embert, a megismerés szubjektumát érti, míg a természetben a világot, ami „ott van”.⁷⁷ Sajnálkozik afölött, hogy saját korában még mindig a descartes-i, locke-i, hume-i és kanti problémák gyötrik az episztemológusokat, akik vagy racionalisztikusan teljesen szétválasztják a tapasztalatot a természettől, vagy mechanikus-empirikusan, esetleg transzcendentálisan egyesítik a két „tartományt.” A deweyánus Rorty is úgy vélekedik, hogy a filozófusokat az amerikai analitikus iskolákban ma is ugyanazok a problémák foglalkoztatják, például a realizmus és a világ megismerhetőségének kérdései, mint amelyek a századelő fő témáit képezték. E kérdéssel kapcsolatban utalhatunk a „hat realista” programjára és Dewey kritikájára a huszadik század első évtizedében.⁷⁸

A korabeli dokumentációk anyagát összevetve a mai realizmus-antirealizmus vitákkal, a képzetek és érvek meglepő hasonlóságát, sőt azonosságát találhatjuk. Ez az összevetés cáfolata azon fiatal amerikai analitikus filozófusok és európai epigonjaik felfogásának, hogy a filozófiatörténetre nincs szükség. Ha tanulmányoznák néhány évtizeddel korábbi filozófiai viták anyagát, és nem csak a saját argumentumaikat csiszolgatnák, meglepődve tapasztalhatnák, hogy érveiket már mások is elgondolták, sőt azok következményeit is ismerték. Példaként álljon itt Putnam esete. Mint ismeretes, Putnam a realizmus „finomított” változatával állt elő, melyet eredetileg ő – majd később azt állította, hogy mások – belső realizmusnak nevezett.⁷⁹ A belső realizmus mai fölvetésé-

77 Dewey az ember és a tapasztalat fogalmának a természet fogalmától való elválasztottságáról ír, mint ami berögzült a filozófusok tudatába, „the notion of the separation of man and experience from nature [is engrained]”. *The Later Works*, 1. 10.

78 A „hat realista” E. B. Holt, W. T. Marvin, W. P. Montague, R. B. Perry, W. B. Pitkin és E. G. Spaulding, akik programjukat a „The Program and First Platform of Six Realists” (*Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 7, 1910, 393-401, utányomás: Dewey, *The Middle Works*, 6. 472-511.) c. írásban foglalták össze.

79 Putnam újabban tagadja, hogy ez a saját filozófiai pozíciója lenne, annak ellenére, hogy a fogalmat ő maga használta saját pozíciójára, „Néhány olvasót félrevezetett, hogy nem eléggé gondosan olvastak egy mondatot 'Realism and Reason' c. írásom-

nek az a szépség hibája, hogy anélkül történik, hogy a századforduló körüli „belső realizmus”-vitákat megemlítenék. A tizenkilencedik-huszonegyedik század fordulóján képviselt „belső realizmusal” kapcsolatban Dewey többé-kevésbé ugyanúgy érvel, mint ma Rorty Putnammal szemben: „Hangsúlyozom, kritikámat nem a ‘belső’ elmélet javára gyakorlom. Gyanítom, hogy ez a fogalom ugyanazoknak a kétértelműségeknek van kitéve, mint amelyeket a ‘külső’ elmélettel kapcsolatban kimutattak, és egyébként sem értem ezt az elméletet.”⁸⁰

Dewey nem feltételezi, hogy lenne olyan perdöntő érv, mellyel mindenkit meg lehetne győzni valamely ismeretelméleti felfogás helyességéről. Ha lenne egyetlen „átütő” érv valamelyik pozíció mellett (racionalizmus, empirizmus, transzcendentálisizmus, vagy, a ma használatos fogalmakkal, realizmus, antirealizmus, idealizmus stb.), ha lenne egy olyan „józan ész”, amellyel mindenki nyelvhasználatától, képzettségétől, iskolázottságtól és előítéletektől mentesen rendelkezne, továbbá ha lenne egyetlen olyan érv, amely a gondolkodás itt jelzett előfeltételeitől függetlenül mindenki számára ugyanazt jelentené, ha tehát mindenki rendelkezne egy kontextustól független ésszel és létezne ezen ész számára egy hasonló „összefüggésektől független”

ban, és elkezdtek hivatkozni a „belső realizmus”-ra, amiről azt gondolták, hogy az én új pozícióm, amint azt először ott két esszében előhoztam. Valójában a ‘Realism and Reason’-ban a ‘belső realizmus’ kifejezést egy olyan pozíció nevéként alkalmaztam, amelyet a ‘The Meaning of »Meaning«’-ben és ‘funktionalista’ írásaimban alkalmaztam. A ‘Realism and Reason’-ban a ‘belső realizmus’ nem új pozícióm fogalma volt; inkább egy olyanfajta tudományos realizmusé, amelyet akkoriban már elfogadtam néhány évre, mint olyan fogalmat, amely jó egyaránt a realistáknak és az antirealistáknak. De hamarosan fölfedeztem, hogy mindenki úgy használta a fogalmat, mint az én új pozíciómát ... Bár módosítottam bizonyos mértékig pozíciómot e két esszé és a *Reason, Truth and History* közt, ebben a műben megadtam magam a divatnak, hogy Putnam bármely új pozícióját is ‘belső realizmusnak’ nevezzék.” Putnam, H., „Sense, Nonsense, and the Senses, An Inquiry into the Powers of the Human Mind”, *The Dewey Lectures, 1994, The Journal of Philosophy*, Vol. XCI, Number 9, September 1994, 461, 36n. „Some readers, misled by a careless reading of a sentence in ‘Realism and Reason’, started referring to what they took to be my new position, as first put forward in those two essays, as ‘internal realism.’ In fact, in ‘Realism and Reason’ I used the term ‘internal realism’ as a name for the position I held in ‘The Meaning of »Meaning«’ and in my functionalist writings. In *Realism and Reason*, ‘internal realism’ was not a term for my new position; it was rather a term for a kind of scientific realism I had already accepted for some years, for a position ... both realists and antirealists could accept. But I soon discovered that everyone else was using the term as a name for my new position (or for whatever they took that position to be). Even though I had modified my position in certain ways between those two essays and *Reason, Truth and History*, in that work I capitulated to the fashion of calling whatever Putnam’s new position happened to be ‘internal realism.’”

80 Dewey, „The Short-Cut to Realism Examined”, in *The Middle Works*, 6. 138-142. 138n. „It should be understood that my criticisms are not made in behalf of the ‘internal’ theory. I suspect that concept is subject to the same ambiguities that I shall point out in the ‘external’ theory, and in any case I do not understand the theory.”

érv és egy „abszolút nyelv”, amelyen az érvet megfogalmazhatnánk, akkor talán lehetőségünk lenne dönteni *valamilyik* ismeretelméleti felfogás mellett. Ha azonban (Putnam kifejezésével) Isten ilyen szemzőgével rendelkezénk, akkor a világ valamennyi törvényét és magát a világot egyediségében és teljes önazonosságában kellene ismer-nünk, ami nyilvánvalóan abszurd az emberi értelem számára. Nem beszélve arról, hogy egy ilyen isteni értelem számára nem is létezik realizmus, antirealizmus, reprezentacionalizmus vagy antirepresenta-cionalizmus, hanem csak a dolgok és a törvényszerűségek közvetlen látása. Nem világos, hogy kontextusoktól függő és azok által szerve-zett tudatunkat és nyelvünket miként lehetne egy ilyen tudat és nyelv szintjére fölemelni. Továbbá az sem tekinthető eldöntött ténynek, hogy a világ törvényszerűségei „mint olyanok” ténylegesen léteznek-e, avagy maguk is folytonosan alakulnak, azaz maguk sem állandóak, egyensúlyban levőek, hanem „nem-egyensúlyiak”, statisztikusak és kaotikusak. Másszóval talán még egy közvetlen látás is differenciális lenne, csak átmeneteket, változásokat és változó törvényeket „érzé-kelne”. Dewey az ismeretelmélet „szakadékos kérdéseire” nem a he-geli abszolút szellem, nem is a putnami „Isten” látószögét ajánlja, ha-nem a természetét, pontosabban nem a természet nézetét, hanem a megismerő szubjektumnak a természettel való *együttgondolását, azo-nosságát*. Panteizmus, abszolút idealizmus vagy teológia helyett itt pánnaturalizmusról vagy abszolút naturalizmusról beszélhetünk, ahol a „természet” veszi át Isten vagy az abszolút szellem középponti he-lyét. Dewey szerint arra a lehetőségre kell felhívni az iskolai filozófu-sok figyelmét, hogy a természet és a tapasztalat (a megismerő szub-jektum) képesek harmonikusan együttműködni a természet közegé-ben, ahol „a tapasztalat módszerként jelenik meg, annak egyedüli módszereként, hogy kapcsolatba kerüljünk a természettel, behatol-junk titkaiba, miközben (a természettudományok empirikus módszere által) az empirikusan feltárt természet elmélyíti, gazdagítja és irányít-ja a tapasztalat további fejlődését”.⁸¹ Kantianizmusa dacára Dewey a tapasztalat által szerzett tudást nemcsak a tudományok (és a minden-napi élet) számára tartja fenn, hanem úgy véli, hogy a filozófiai refle-xió alapjává is kell válnia – és itt túllép Kanton, aki a tapasztalatot és a hozzá kapcsolódó megismerést egy olyan kooperáció eredményé-nek tartotta, amelyben az egyik együttműködő fél a tapasztalat formá-lis struktúráit nyújtó megismerő szubjektum, a másik pedig a világ *ott*. Kantnál végsősoron két időnkívüli világ – az idő és a tér formális stuktúráit „nyújtó” transzcendentális szubjektum és az idő és a tér „tartalmiságát” „kínáló” transzcendentális *Ding an sich* – találkozik a

81 Dewey, *The Later Works*, 1. 11.

transzcendentális szubjektum idejében és terében, mintegy a találkozás, a „kompromisszum” érdekében „leereszkedve” *oda* és *akkorra*, a találkozás lehetséges helyére és idejére.

Kantnál a megismerés nyilvános, közösségi, objektív aktus, a tudomány *ésszerű* „királyi palotájának” nyilvános termeiben zajlik, ahol az „Igazság” mint álruhába (fátyolba, lepelbe) öltözött királyleány jelenik meg, hogy eleget tegyen a palotában összegyűlt tapasztalati tudományok *intelligens* kíváncsainak és válaszoljon kérdéseikre. A királyleány megjelenésének feltétele, hogy királyi díszben jelenjék meg, és az ehhez szükséges kellékeket, a palotát és termeit, a szolgákat és a királyleány ruházatát (tehát a „téridőt”) a király (a transzcendentális szubjektum) biztosítja. A királyleány csak királyi díszében és környezetében válik láthatóvá az *intelligens* udvar (a tudományok, a köznapi tapasztalat) számára, soha nem *önmagában*. A találkozás feltételei a díszek, a téridőbe öltözöttség. Miközben Kant a tiszta ész kritikáját és védelmét egy bírósági tárgyalás mintájára képzelel el, és érvelésének struktúrája, a kategóriák dedukciója kifejezetten a jogi érvelés évszázados útvonulát, *metódusát* követi, a bírósági tárgyalás még nem a demokratikus elveknek megfelelően zajlik, hanem nagyon is hierarchikus szerkezet szerint.

Dewey világképében az amerikai alkotmánynak *megfelelően* nincs többé királyi udvar, hierarchia, királylány, palota, udvaroncok, hanem „mindenki” egyenlő jogokkal és lehetőségekkel rendelkezik. Az episztemikus struktúra különbségei nem aprioriak, hanem természetes küzdelem eredményei. Dewey filozófiája egy demokratikus parlament és egy demokratikus végrehajtó hatalom képét idézi, nem pedig egy hagyományos királyi vagy fejedelmi bíróságét. Jogilag mindenki egyetlen, közösen elfogadott alkotmány szerint cselekszik, és ez az *alkotmány* az ismeretelméletben és a tudományban maga a természet, a világ, és benne az ember.

Dewey naturalizált ismeretelméletének alaptétele, hogy a „tapasztalat a természetről szól és a természetben történik”.⁸² Tisztában van azzal az „optikai törvénnyel”, hogy a látást magát *látáskor* nem látjuk, a tapasztalás folyamatában magát a tapasztalatot nem tapasztaljuk meg, hanem csak azt, amit éppen megfigyelünk, és amiről tapasztalati ismeretet akarunk gyűjteni. Ezért a tapasztalat látszólag kívül van a természetben, mintegy „beletekint” a természet folyamataiba. Úgy tűnik, hogy a tapasztalati struktúrák kívül helyezkednek el a tapasztalati folyamatokon, és a tapasztalat formális feltételeiként jelennek meg, azokra mintegy rátelepedve és azokat döntően formálva. (Az udvari feltételek döntően meghatározzák a királyleányról akotott

82 Uo. I. 12. „experience is of as well as in nature”.

képünket, a demokratikus konstitúció struktúrája döntően befolyásolja, hogy milyen emberként ismerjük meg önmagunkat és társainkat.) A látszat szerint a tapasztalaton kívülről eredő tapasztalati struktúrák és aktivitásuk nélkül nem jöhetne létre semmiféle tapasztalat. Dewey naturalista *szemlélete* szerint azonban maguk a tapasztalás folyamatai is fizikai-biológiai folyamatok, amelyekről szintén szerezhetünk tapasztalati ismereteket, amennyiben ezekre irányítjuk figyelmünket. A látás, a hallás, a tapintás mint a tapasztalat elemei mind fizikai és fiziológiai folyamatok. Dewey számára a dolgok „valamilyen interakciója tapasztalat; az, amit tapasztalunk. Összekapcsolva más módon más természetes tárggyal – az emberi szervezettel – azt kapjuk, *ahogy* a dolgokat megtapasztaljuk. *A tapasztalat ily módon leér a természetbe; mélysége van. Szélessége van és végtelenül elasztikus kiterjedése. Nyúlik. Ez a nyúlás alkotja a következtetést.*”⁸³ (Kiemelés B. J.) Nyilvánvalóan saját szemlélete szerint is jobb lett volna, ha Dewey itt reziduális kantianizmusáról árulkodó kifejezés helyett (*leér, reaches down*) inkább azt mondja, hogy a *természet benyúl, beér* a tapasztalatba, maga a természet sajátos módon tapasztalat *is*, vagy a tapasztalat mint a természet része a természetben aktív, hiszen a tapasztalás folytonos a természettel, abba ágyazott és nem valahonnan fölről érkezik a természetbe.

Dewey az empirikus filozófia megteremtését tartja saját feladatának, mert bár a természettudományokban régóta magától értetődő az elméletek és értekezések tapasztalásra építése, olyannyira, hogy a természettudományos cikkekben már nem is találkozunk a „tapasztalat” szóval, addig a filozófiában ez még nem így van. Ám a tudományokban sem volt mindig így, és ahhoz, hogy megteremtsük az empirikus filozófiát, Dewey szerint abból kell tanulnunk, hogy miként működik és mitől sikeres az empiria a tudományban. Ennek megértéséhez Dewey a tárgyakat az elsődleges és másodlagos tapasztalat tárgyaiként csoportosítja. Az elsődlegesek a köznapi tapasztalat tárgyai, a másodlagosak pedig azok, amelyek már elmélettel terhesek, vagyis amelyeket már a tapasztalatból kiinduló következtetés és egyéb tapasztalatokkal való összekapcsolás, egy elméleti rendszerbe való bekapcsolás után, bizonyos „megértés” után és által „látunk”. A modern empirikus tudomány Dewey szerint ezzel a tapasztalatba való visszacsatolással, a tapasztalatnak a korábbi empirikus tapasztalatokra és a hozzájuk kapcsolódó elméleti megfontolásokra alapuló „újrakezdésé-

83 Uo. 1. 12-13. „Things interacting in certain ways *are* experience; they are what is experienced. Linked in certain other ways with another natural object – the human organism – they are how things are experienced as well. Experience thus reaches down into nature; it has depth. It also has breadth and to an indefinitely elastic extent. It stretches. That stretch constitutes inference.”

vel” vált korábban elképzelhetetlen módon sikeressé. Azáltal, hogy a tapasztalat által megismert tárgy mindig egy próbát, egy visszacsatolást is feltételezett, és maga a tárgy mindig magában hordozta tapasztalásának és megismerésének módszerét is. A tudomány tárgyai mintegy a rájuk vonatkozó megismerés *megtestesülései*, módszertani „tárgyasulások”, az elméletnek a gyakorlatba, a tapasztalatba való visszalépései. A tapasztalatba visszatérő, visszacsatoló, rektifikáló, „reflux” módszert nevezi Dewey *denotatív módszernek*, és szerinte a filozófiának is ezt a módszert kellene követnie. Nem a filozófia „elvontságával” van a baj, hanem azzal, hogy „eredményeit” nem vezeti vissza a tapasztalati világra: „Nem azzal vádoljuk a nem-empirikus filozófiai módszert, hogy az elméleti gondolkodástól függ, hanem hogy nem használ finomított, másodlagos termékeket, amelyek ösvényként utalnának és vezetnének vissza valamire az elsődleges tapasztalatban.”⁸⁴ A visszacsatolás e hiányának következményei pedig végzetesek a filozófiára, hiszen nem tesz erőfeszítéseket arra, hogy valamilyen módon kipróbálja, tesztelje állításait a „valóságban”, ebből adódóan „a világ dolgai” nem kapnak többletjelentést és értelmet, aminek következménye az lesz, hogy a filozófia tárgyai elvontak, önkényesek és a világtól idegenek lesznek.

Dewey teljesen jogos filozófiakritikájához hozzátehetjük, hogy a filozófiának folyamatosan olyan fogalmakat is meg kell kérdőjeleznie, mint „visszacsatolás”, „valóság”, „módszer”, „tárgy”, sőt maga a „filozófia”, amelyek ugyancsak megkérdőjelezzik a „visszacsatolás” folyamatos kivitelezhetőségét. Mert a filozófiában mindezekről a fogalmakról is viták folynak, valamennyi fogalom értelme „eldöntetlen”, legalábbis a különféle filozófiai „körökben” sokféle értelmezésük „köröz”, tehát megkérdőjelezhetjük, miféle visszacsatolás lehetséges, amíg nincs közmegállapodás magának a visszacsatolásnak a helyes fogalmáról, és miféle „valóságba” vagy „természetbe” történik a visszacsatolás, ha még e fogalmak is bizonytalanok és minden filozófiai diszkussziós közösség mást ért rajtuk. Nem beszélve az olyan kérdésekről, hogy ki, mikor, hol és hova csatoljon vagy csatolhat vissza. A tapasztalati tudomány visszacsatolásai a mindennapi közegbe korántsem önmaguk, hanem a technika, az orvostudomány által történnek, és éppen az utolsó évtizedekben váltak e visszacsatolás etikai, ökológiai, egészségügyi kérdései heves viták tárgyává. Miféle technikáját képzelhetnénk el a filozófiának, a filozófiai visszacsatolásnak? Hogyan tudna a filozófia „társadalmi relevanciára”, gyakorlati, prag-

84 Uo. I. 16-17. „The charge that is brought against the non-empirical method of philosophizing is not that it depends upon theorizing, but that it fails to use refined, secondary products as a path pointing and leading back to something in primary experience.”

matikus jelentőségre szert tenni? Miként juthatna ki abból a zsákutcából, amelybe „önhibájából” jutott? Dewey válasza e kérdésekre az, hogy minden filozófia értékét aszerint kell eldöntenünk, hogy olyan „következtetésekre vezet-e, amelyeket visszavezetve a mindennapi élettapasztalatba és annak kategóriáiba, ezek érthetőbbekké és világosabbakká lesznek és eredményesebbekké teszik a velük való foglalkozásunkat”.⁸⁵ A visszacsatolás kérdése „visszacsatol” bennünket Jameshez.

Dewey ugyanis Jamesre hivatkozva állítja, hogy a „tapasztalat” kettős tartalmú (*double-barrelled*) fogalom,⁸⁶ melynek eredeti egységében nincs megoszlás „cselekvés és anyag, alany és tárgy között, hanem mindkettőt egy analízatlan totalitásban tartalmazza”.⁸⁷ A tapasztalat hasonló az „élethez” és a „történelemhez”, melyek analízatlan egészet alkotnak, és csak a reflektív vizsgálat nyomán válnak szét részekre. Dewey azt állítja, hogy amint az élet fogalmához a szervezet és környezete együtt tartoznak, az elfogyasztott étel, a belélegzett levegő ugyanúgy, mint a gyomor vagy a tüdő, hogy amint a történelemhez ugyanúgy hozzátartoznak a történelem cselekvői, mint annak értelmezői és leírói, ugyanúgy a tapasztalathoz (a megismerés szubjektumához) szervesen hozzákapcsolódik annak környezete, a világ, a természet (a megismerés objektuma). Ennek a szerves kapcsolatnak Dewey szerint módszertanilag egyedül az empirizmus tehet eleget, hiszen ennek van meg a lehetősége, hogy a tapasztalat-termeszt szerves egységét kiindulópontként vegye figyelembe. Minden más módszer már az alany és a tárgy elválasztottságából indul ki, és fő gondja azok egyesítése, olyan gond, amely az empirikus módszer számára nem létezik. Dewey nem tagadja, hogy a tudományok és a filozófia vizsgálódásához bizonyos tartományokat el kell különíteni a többitől, és a vizsgálatra alkalmassá kell tenni. Mindez azonban nem vezethet a különbségtétel és elválasztás „ontologizálásához”, annak állításához, hogy amit vizsgálunk, az inkább van, jobban van, mint az, amit nem vizsgáltunk. A filozófiát éppen az a veszély kísérti, hogy „vizsgálati eredményeinek önmagukban és önmaguk által minden más tapasztalási mód anyaga fölött álló valóságot tulajdonít. Filozófiák leggyakoribb föltételezése, még ha egymástól egyébként nagyon különböznek is, hogy feltételezik a tudás tárgyainak végsősoron

85 Uo. 1. 18. „Does it end in conclusions which, when they are referred back to ordinary life-experiences and their predicaments, render them more significant, more luminous to us, and make our dealings with them more fruitful?”

86 James, *Pragmatism*, 101. A „kettős hatás” (*double influence*) elvével foglalkoztam *Pragmatikus filozófia* című könyvemben (Pécs, Jelenkor, 1998, 57-59).

87 Dewey, *The Later Works*, 1. 18. „It [experience] is ‘double-barrelled’ in that it recognizes in its primary integrity no division between act and material, subject and object, but contains them both in an unanalyzed totality.”

valóságos tárgyakkal való azonosságát.”⁸⁸ Máshol pedig hozzát teszi, nem tagadhatjuk, „hogymely tapasztalt tárgy *válhat* a reflexió és a kognitív introspekció tárgyává. De a hangsúly a ‘válhat’-on van; a kognitív soha *nem* fog át mindent: ami annyit jelent, hogy ha egy előzetes nem-kognitív tapasztalat anyaga a tudást tárgya, ez és a tudás aktusa maguk is bennfoglaltak egy új és tágabb nem-kognitív tapasztalatban – és *ezt* a helyzetet soha nem lehet túllépni. Csak ha megfeledekezünk a tapasztalt dolgok temporális jellegéről, akkor állítjuk a tudás totális ‘transzcendenciáját’.”⁸⁹ Az empirikus filozófiának éppen ezt elkerülendő kell arra törekednie, hogy mindig a hétköznapi tapasztalatból induljon ki és oda is vezessen vissza, és ne jusson valami „fenséges” vagy „absztrakt”, formális vagy materiális tartományhoz, amelyet igazabbnak vagy valóságosabbnak gondol, mint a hétköznapi világ. Mindig fel kell tételeznie, hogy a természet több, mint amit tapasztalatába foglalhat, és el kell fogadnia, hogy a valóságnak vannak olyan részei, amelyek irrelevánsak a módszeres tudomány számára akkor is, ha elismeri létezésüket. Ilyen tartományok Dewey szerint például a mágia, a mítosz és a politika, melyek a tudományok és a filozófia „sötét” háttérét képezik, mint kétségtelen „létezők”, de amelyek a tudományos vizsgálat számára „formális” tényszerűségük, vagyis fennállásuk megállapításán túl „végsősoron” hozzáférhetetlenek.

Dewey tapasztalatfogalma tágabb, mint Kanté, ahhoz képest „ontológikus”, „naturalisztikus” és szerves, vagyis a megismerő szubjektumot, mint a természetbe szervesen beágyazottat, azonosítja a tapasztalat fogalmával, ami nem pusztán az érzéki affekció anyagának kategoriális és sematikus feldolgozása. E fogalom eleget tesz saját ontológiai előfeltetésének, amennyiben a szubjektumot *eleve* a természettel való egységben gondolja. Ennek tudatosítása nélkül érthetetlen lenne állítása, mely szerint „ami ténylegesen a tapasztalatban van, mindig messze túlterjed azon, amit bármikor *tudunk*. A tudás álláspontja szerint a tárgyaknak elkülönítetteknek, vonásaiknak kifejezetteknek kell lenniük; a ha-

88 Uo. 1. 26. „Now the standing temptation of philosophy, as its course abundantly demonstrates, is to regard the results of reflection as having, in and of themselves, a reality superior to that of the material of any other mode of experience. The commonest assumption of philosophies, common even to philosophies very different from one another, is the assumption of the identity of objects of knowledge and ultimately real objects.”

89 Uo. 1. 30. 5. jegyzet. „It is not denied that any experienced subject-matter whatever may *become* an object of reflection and cognitive inspection. But the emphasis is upon ‘become’; the cognitive never *is* all-inclusive, that is, when the material of a prior non-cognitive experience is the object of knowledge, it and the act of knowing are themselves included within a new and wider non-cognitive experience – and *this* situation can never be transcended. It is only when the temporal character of experienced things is forgotten that the idea of the total ‘transcendence’ of knowledge is asserted.”

tárt a határozatlan és a rejtett képezi.”⁹⁰ Struktúrájában ez a kijelentés ugyanakkor Dewey jövőirányultságú, reményre épülő metafizikai elkötelezettségét is feltárja, amely mellett vagy ellen végsősoron ugyanúgy nincsenek tapasztalatra hivatkozó érvek, mint bármely más újkori, például karteziánus, kantianus vagy hegelianus metafizika esetében sem. Az első kérdés itt, hogy „honnan tudja Dewey, hogy a tapasztalat túlterjed azon, amit tudunk?”. Nyilvánvaló, hogy ami túlterjed azon, amit tudunk, azt nem tudjuk, hanem csak *elgondolhatjuk*. „Előbb *vesznek körül* bennünket a dolgok, mint hogy felismernénk őket”⁹¹ – fejeződik ki ez a naturalista *hit*. Feltételezve a megismerés fejlődését, *reménykedik*, hogy tapasztalatunk egyre inkább tudássá válik – azaz ugyanúgy temporalizálja a kanti metafizikát, mint Peirce, anélkül, hogy bármiféle ideális kutatásvégről, a végső „igazság” kutatás általi megtalálásáról beszélne. A kutatásvég a természet, amely nem egyetlen aszimptotikus pont, hanem a kutatás és a megismerés „bennfoglalója”, amire mindig alkalmazható az idézett állítás. Dewey felfogása itt annyiban rokon a természettudományokéval és annyiban „empirikus”, hogy módszere a korábbi tapasztalatoknak a gondolkodásra, az *elgondolásra* való visszavezetésére épül, feltételezve a tapasztalat, a kognitív alany beágyazottságát a nem tudott, de evolutíve egyre inkább tudható természetbe. „Egyre inkább”, ám nem szabad figyelmen kívül hagynunk, Dewey feltételezi, hogy a dolgoknak, a természetnek mindig lesznek olyan összetevői, melyek a kognitív megismerés számára nem válnak teljesen világossá, megkülönböztethetővé és egyértelműen kommunikálhatóvá. Ide sorolja a dolgok olyan vonásait, amelyek azokat számunkra szeretetre méltóvá, hitványá, széppé vagy csúnyává teszik, és amelyek semmiféle racionális vagy kognitív, episztemikus elemzésnek nem „adják meg” magukat. „Hajlamosak vagyunk feltételezni, hogy mivel azok a minőségek, amelyek a poetikai diskurzusban megjelennek és amelyek középpontiak a barátságban, nem találhatók meg a tudományos kutatásban, ezért nem valóságosak, vagy legalábbis nem azzal a megkérdőjelezhetetlen valóságossággal rendelkeznek, mint amit az anyagot alkotó matematikai, mechanikai vagy elektromágneses tulajdonságoknak tulajdonítanak.”⁹²

A természet összefüggései Dewey számára egyszerűen nem intel-

90 Uo. I. 27. „What is really ‘in’ experience extends much further than that which at any time is *known*. From the standpoint of knowledge, objects must be distinct; their traits must be explicit; the vague and unrevealed is a limitation.”

91 Uo. I. 28. „They are things *had* before they are things cognized.”

92 Uo. I. 31. „It tends to be assumed that because qualities that figure in poetical discourse and those that are central in friendship do not figure in scientific inquiry, they have no reality, at least not the kind of unquestionable reality attributed to the mathematical, mechanical or magneto-electric properties that constitute matter.”

lektualizálhatók teljesen, vagyis az intellektuális ismeret nem tartható olyannak, mint ami a világ tényleges természetét föltárja, és mint aminek minden egyéb természeti vagy tapasztalati megnyilvánuláshoz képest elsőbbsége van. „Ha az értelmi tapasztalatot és anyagát elsődlegesen vesszük, akkor elvágjuk azt a köteléket, amely összeköti a tapasztalatot és a természetet.” Majd úgy érvel, hogy a természetbe való biológiai beleszővődöttségünk, a természetben való létünk elsődleges ahhoz képest, mint amit a természetről tudunk, amit abból értelmünkkel tudásá teszünk, azaz tudásként izolálunk, kiválasztunk. Az izolált tudásnak a világgal való szembeállítás vezet a korábban elemzett dualizmusokhoz, ami a természettudományok és a biológia felismerései nyomán Dewey szerint többé nem tartható: „Nem tagadható, hogy a fiziológiai szervezet saját struktúráival, akár az emberben, akár az alacsonyabb fejlettségi szintű állatokban, a környezethez alkalmazkodik és anyagot használ föl az életfolyamatok fönntartása érdekében. Az agy és az idegrendszer elsősorban a cselekvés-elszenvedés szervei; biológiailag kétségtelenül állítható, hogy az elsődleges tapasztalat hasonló jellegű. Ennélfogva, hacsak nincs szakadás a történeti és természeti folyamatoságban, a kognitív tapasztalatnak a nem-kognitív jellegűből kell erednie. És ha a tudást nem a cselekvés és az elszenvedés egy tényezőjeként értelmezzük, elkerülhetetlenül természetén-kívüli, ha nem természetfölötti cselekvőt és elvet kell feltételeznünk.”⁹³

Dewey szerint a hagyományos filozófiának az volt az egyik sajátága, hogy valami olyant keresett, ami kiemelkedett és kiemelt a közvetlen tapasztalás, a hétköznapi világából, ez adta és adja mindmáig fenntartott sajátosságosan ünnepélyes és komoly jellegét. Vizsgálata tárgyát lényegesebbnek, igazabbnak vagy egyedül valóságosnak tartotta minden egyéb létezőhöz képest. Vagy a vizsgálat tárgyát abszolutizálta, vagy valami olyan entitást keresett, ami örök és mindig fönntmaradó. A végérvényes és biztos pont keresése még az újkori filozófia empirikus irányultságú gondolkodásában is fönntmaradt, mint az *elemi* végső és megbonthatatlan egység atomi képe, például Hume „impreszióiban”, az angol újrealizmus végső atomi adataiban, a Bé-

93 Uo. I. 29-30. „When intellectual experience and its material are taken to be primary, the cord that binds experience and nature is cut. That the physiological organism with its structures, whether in man or in the lower animals, is concerned with making adaptations and uses of material in the interest of maintenance of the life-process, cannot be denied. The brain and the nervous system are primarily organs of action-undergoing; biologically, it can be asserted without contravention that primary experience is of a corresponding type. Hence, unless there is breach of historic and natural continuity, cognitive experience must originate within that of a non-cognitive sort. And unless we start from knowing as a factor in action and undergoing we are inevitably committed to the intrusion of an extra-natural, if not supernatural, agency and principle.”

csi Kör elemi mondataiban vagy elemi élményeiben, amire minden egyéb visszavezethető és felépíthető, a világ „logikai szerkezete”, vagy a tudományos elméletek „igaz” tételeinek rendszere.

Mindez Dewey szerint nem szól másról, mint arról az emberről, aki ezeket a filozófiákat művelte, aki biztos pontot, biztonságot és állandóságot keresett a világban, és ezért a természet vagy a gondolkodás valamely aspektusát kiválasztotta, elválasztotta az időtől, időtlenítette és abszolutizálta. A választás pedig általában értékelést, érték-választást és *moralitást*, preferenciákat, pszichológiai alkatot és kulturáltságot feltételez. Ám, teszi hozzá Dewey, egy dolog bizonyos értékeket fölismereni vagy valamire vágyani, és egészen más, hogy ezeket az értékeket a Világ vagy a Lét egyetemes és abszolút értékeinek tekintjük. A feuerbach-i teológiakritikához hasonló struktúrájú metafizikakritikájában, mely vonatkoztatható a magát „tudományosnak” tartó legtöbb empirizmusra és nyelvfilozófiára is, Dewey a következőket mondja: „Állandó és kikerülhetetlen gondunk a fellendülés és visszaesés, siker és sikertelenség, teljesítmény és frusztráció, jó és rossz. Miután olyan teremtmények vagyunk, akiknek le kell élniük életüket, és akik bizonytalan környezetben találják magukat, olyan az alkatunk, hogy fontossági sorrend szerint kell rögzítenünk és értékelnünk boldogulást és bánatot – vagyis az értékeket. E tény elismerése ugyanakkor egészen más, mint az általunk jónak (egyszerűség, biztosság, nemesség, állandóság stb.) talált dolog vonásainak a Lét rögzített vonásai alakítása a filozófusok által. Az előbbi olyasmit képvisel, amit *végre kell hajtani*, olyan *cselekedetek* által, amelyekben a választás megnyilvánul és hiteles. Az utóbbi nem vesz tudomást arról, hogy cselekvésre van szükség a jobb hatás létrejöttére és a választás tisztességességének bizonyítása érdekében; azt, amire vágyik, egy olyan valóság előzetes és végső tulajdonságaivá alakítja, amelynek úgymond csak logikai garanciára van szüksége ahhoz, hogy elmélkedés által élvezhető igaz Lét legyen.”⁹⁴ Dewey empirikus filozófiaterápiája a filozófiai tévedés felszámolására az, hogy a fölismert és vágyott értéke-

94 Uo. I. 33. „Our constant and unescapable concern is with prosperity and adversity, success and failure, achievement and frustration, good and bad. Since we are creatures with lives to live, and find ourselves within an uncertain environment, we are constructed to note and judge in terms of bearing upon weal and woe – upon value. Acknowledgment of this fact is a very different thing, however, from the transformation effected by philosophers of the traits they find good (simplicity, certainty, nobility, permanence, etc.) into fixed traits of real Being. The former presents something *to be accomplished*, to be brought about by the *actions* in which choice is manifested and made genuine. The latter ignores the need of action to effect to better and to prove the honesty of choice; it converts what is desired into antecedent and final features of a reality which is supposed to need only logical warrant in order to be contemplatively enjoyed as true Being.”

ket nem egy olyan Lét egyetemes „határozmányainak” kell tartani, amelyet elmélkedéssel közelíthetünk meg, hanem választási alternatíváknak és cselekvési felszólításoknak, hogy a fölismert értékek szerint cselekedjünk, és azokat valamilyen módon a világban, illetve a természetben létrehozzuk.

Ugyanakkor megnyugtat bennünket, hogy a régi filozófusok általában kevésbé voltak babonások kortársaiknál, és műveik kétségtelenül a reflexió és az intellektuális teljesítmény csúcseinak tekinthetők. Tévedésük csak az volt, hogy nem vették észre azokat az empirikus szükségleteket, amelyek problémáikat létrehozták, és nem törődtek azzal, hogy „finomított termékeiket visszacsatolják az aktuális tapasztalat kontextusába”, ahol azokat tesztelni lehetett volna, és ezáltal intellektuális magyarázatként, morális irányítóként és cselekvési alternatívaként funkcionálhattak volna abban a zavarodott közegben, amelyből empirikusan származtak.⁹⁵ Dewey éppen azt tartja munkássága feladatának, hogy kidolgozza azokat az empirikus utakat, amelyek a filozófia a mindennapi tapasztalatból, az elsődleges tárgyaktól kiindulva, a megfigyeléseken és kísérleteken keresztül eljut a tapasztalati világ tárgyainak magyarázatáig. Egy második lépésben pedig ezeket a másodlagos tárgyakat, melyek saját felismerésük módszerét is tartalmazzák, magyarázó elvként visszacsatolja a hétköznapi valóságba, mintegy felülvizsgálatként és tesztként, hogy „működik”-e az a „valóság” kontextusában. Ha működik, akkor egy tágabb értelmű, megértett természettel lesz dolgunk, melynek mi magunk már *mindig* részei voltunk, és amely újabb tapasztalatok kiindulópontja lesz. E módszertani út a filozófiát a visszacsatolás által annak a természetnek a részévé kívánja tenni, amelyből az elindult, és amelytől elválaszthatatlan. Mint hangsúlyozza, „a tapasztalati filozófia megérti, hogy a gondolkodás a tapasztalati dolgok egy és ugyanazon világában az időbeli újraszerveződés állandó folyamata, és nem ugrás a tapasztalati dolgok világából a gondolkodás által egyszer s mindenkorra létrehozott dolgok világába”.⁹⁶ E tapasztalati filozófia fő célja, hogy „tiszteletet ébresszen a konkrét emberi tapasztalat és lehetőségei iránt”.⁹⁷

95 Vö. uo. I. 36k.

96 Uo. I. 61. „empirical philosophy perceives that thinking is a continuous process of temporal re-organization within one and the same world of experienced things, not a jump from the latter world into one of objects constituted once for all by thought.”

97 Uo. I. 41. „If what is written in these pages has no other result than creating and promoting a respect for concrete human experience and its potentialities, I shall be content.”

Az ismeretelmélet mint nézőközönség-filozófia megkérdőjelezése

Ez a szemlélet természetesen nemcsak a hagyományos filozófiákat kérdőjelezi meg, hanem azok modern, „szublimált” változatát is, a „nézőközönség” paradigmára épülő filozófiát, az ismeretelméletet, amelyet Emerson és nyomában Nietzsche is kétségbe vont. Dewey úgy véli, „az a lényeges itt, hogy a [tapasztalat] hordozóját a világon kívülként gondolták; úgy hogy a tapasztalat a hordozó olyanfajta műveleteiből eredt, amelyeket nem lehetett sehol sem megtalálni a világban, míg a tudás a világ felméréséből állt, a világra való rátekintésből, ezáltal alakítva ki a néző szemléletét”.⁹⁸ Dewey amellet érvel, hogy amennyiben a megismerő és cselekvő szubjektum nincs a világtól elválasztva, mint a platóni ideavilág utolsó, transzcendentális vagy „nyelvhasználó” menedékhelye, hanem mint valami olyant tételezzük, ami a világgal teljes mértékben folytonos, és ami a világot gondolkodásával, megismerésével és cselekvésével folyamatosan és ezekkel folytonosságban alakítja, akkor maga a szubjektum is a szubjektum-objektum szakadék objektum-oldalára kerül, és egyszerűen eltűnnek azok a kérdések, miként lehetséges az igaz tudás, hogyan kapcsoljuk össze az alanyt a tárggyal, a gondolkodást a cselekvéssel. Dewey mindezt így fogalmazza meg: „*ha ellentmond a tényeknek a feltételezés, hogy a tapasztalat szembenáll a világgal, akkor a probléma, hogy az én vagy a tudat vagy a szubjektív tapasztalat vagy az öntudat miként juthat a külső világról alkotott tudáshoz, nyilvánvalóan értelmetlen probléma.*” [Kiemelés B. J.]⁹⁹ Dewey (itt sem) törődik azzal, hogy érvelésének szigorú értelemben lineáris logikai szerkezetet biztosítson, hogy ne tételezzon fel olyant, amire következtetésében jutni akar. Ez egy logikus szemében halálos vétek, de nem Dewey felfogásában, aki ugyan elvárja az értelmes beszédet, de nem gondolja, hogy a logikai szerkezet kifogástalansága önmagában vagy szükségszerű feltételként garanciája lenne annak, hogy az állításában képviselt és bemutatott „tényállás” ténylegesen „igaz” legyen. Főnti gondolatmenetében tulajdonképpen egyszerre mondja ki az ismeretelmélet értelmetlenségét, és megkerülésének problematikusságát, azaz implicit értelmességét. Ha ugyanis a „tények” a tapasztalatból erednek,

98 Dewey, *The Middle Works*, 10. 22-23. „The essential thing is that the bearer was conceived as outside of the world; so that experience consisted in the bearer's being affected through a type of operations not found anywhere in the world, while knowledge consists in surveying the world, looking at it, getting the view of a spectator.”

99 Uo. 10. 23. „if the assumption that experience is something set over against the world is contrary to fact, then the problem of how self or mind or subjective experience or consciousness can reach knowledge of an external world is assuredly a meaningless problem.”

akkor az említett mondatot a következőképpen is megfogalmazhatjuk: „ha ellentmond a tapasztalatnak a feltételezés, hogy a tapasztalat szembenáll a világgal, akkor a probléma, hogy a tapasztalat miként juthat a külső világról alkotott tudáshoz, nyilvánvalóan értelmetlen probléma”, vagy „ha ellentmond a tapasztalatnak, hogy a tapasztalat elkülönül a világtól, akkor a probléma, hogy miként egyesíthetjük a tapasztalatot a világgal, értelmetlen probléma”. Ez utóbbi mondatban különösen láthatók azok a paradoxonok, amelyek tényleges vagy látszólagos megoldhatatlanságukkal mindig is foglalkoztatni fogják az emberi értelmet, és ezért valamiféle ismeretelméletet is legitimálni fognak, annak ellenére, hogy Rorty éppen e paradoxonokra hivatkozva javasolja, hogy föl kell hagyni az ismeretelmélet művelésével.

Az *első* kérdés, hogy miként szerezhetünk tapasztalatot a tapasztalatról, mielőtt „tudnánk”, hogy mi a tapasztalat. (A tapasztalatról való tapasztalat megszerzése ugyanis korántsem a hétköznapi tudat tevékenysége, hanem módszeres gondolkodást feltételez.) Erre vagy azt a választ adják, hogy metatapsztalattal, tehát például „belső” szemlélettel, mint ahogy azt Descartes, illetve szerkezetileg igencsak eltérően Kant javasolta, vagy azt, hogy itt „a tapasztalatnak hallgatnia kell”, mint Hume, vagy azt, hogy a kommunikációs közösséghez, embertársainkhoz kell fordulnunk, és ha a hozzánk hasonló képzettséggel és tudással rendelkezők hozzánk hasonlót fognak a tapasztaltakról állítani, akkor tapasztalatunk helyes. Erre a ma korszerűbbnek tartott peirce-i megoldásra jutott Davidson a maga háromszögelési elvével és Habermas a kommunikációs közösség ideális egyetértési elvével. Ez utóbbiak sikeressége feltételezhetően abban áll, hogy bár nem oldják meg szigorú értelemben a megalapozás problémáját, hiszen továbbra is megmaradnak az egyedi megismerés és a kommunikáció alapvető megalapozási és „transzcendentális” problémái, legalább kutatási programokat nyújtanak, amelyek egy korszak normáltudományos és egyetemi munkásainak kijelölik az eljárások irányát és a fogalomkészlet körét. Egy *második* kérdés azt veti föl, hogy a tapasztalás előtt hogyan beszélhetünk arról a világról, amellyel a tapasztalat homogén vagy folytonos. Ha a tapasztalat folytonos a világgal, akkor nincs a világ és a tapasztalat, tehát a szubjektum közt határvonal, és így nem is beszélhetünk a világról a tapasztalat előtt. Erre a kérdésre napjainkban azt a „hermeneutikus” választ adják, hogy „már mindig tapasztalunk”, és e meglévő tapasztalatból indulunk ki, ennek tulajdonságait keressük, vagyis általánosan tesszük föl a tudás és megismerés kérdését, azaz elfogadjuk, hogy már tapasztalunk, mielőtt tudnánk, hogy mi a tapasztalat, és megismerünk az ismeretelmélet előtt, mielőtt tudnánk, mi a megismerés.

Mindamellet, hogy Dewey „nem-logikusan” érvel, érvelése mögött egy valóságos paradoxon feloldhatatlansága húzódik, amelyen ő egyszerűen túllép, és újfajta metafizikai feltevessel, a szubjektum-objektum folytonosság hipotézisével helyettesíti, azt állítván, hogy „nem léteznek a tudás általában vett problémája”,¹⁰⁰ és amelyet majd Davidson az analitikus filozófia érvelésével és Rorty a maga deweyánus gondolkodásmódjával egyaránt elfogadnak. Rorty odáig megy, hogy a filozófia egész kérdését alapvetően ismeretelméleti kérdésnek tekinti, és mivel e kérdést megoldhatatlannak és e megoldhatatlanság belátását korunk vívmányának tartja, azt javasolja, tekintsük a filozófiát mint régi kérdésekre adott régi válaszkísérletet elavultnak, és forduljunk korunk problémái felé, amelyekkel a filozófia helyett már régóta a politika, az irodalom és az irodalomtudomány foglalkozik. Ezzel Rorty a filozófiára általánosítva alkalmazza James tanácsát, hogy „a halott intellektuális lehetőségeket” el kell vetni, és Dewey fölismerését, hogy az intellektuális fejlődés nem a régi problémák megoldásával, hanem azok magunk mögött hagyásával és új problémák vagy problémamezők föltárásával történik, valamint Horkheimer javaslatát, hogy a filozófia a „társadalmi folyamat” kritikus alakítója legyen. Dewey meglátása Rorty filozófiameghaladó intellektuális programjának is tekinthető: „Az intellektuális előrehaladás két módon történik. Vannak idők, amikor a tudás növekedése régi elméletek köré szerveződik, miközben ezeket kiterjesztik, kidolgozzák és finomítják, de komolyan nem vizsgálják felül, még kevésbé vetik el. Más időkben a tudás növekedése inkább minőségi, mint mennyiségi változást igényel; változtatást, nem hozzáadást. Az emberi tudat elhidegül korábbi intellektuális gondjaitól; régen égő eszmék elhamvadnak; egykor sürgető érdekek távolinak tűnnek. Az ember más irányba fordul; korábbi tanácsalanságai valószerűtlenné; korábbi megfontolások elhanyagolhatóknak tűnnek. A korábbi problémákat talán nem oldották meg, de többé nem követelnek megoldást.”¹⁰¹ Dewey-val egyidőben Ludwig Fleck, néhány évtized múlva pedig Thomas Kuhn „fedez föl” a tudománnyal kapcsolatban ezeket a Dewey által a filozófiáról elgondolt „fejlődésösszefüggéseket”. Dewey szerint a filozófiatörténet legtöbb problémája ilyen, tehát nem megoldást követel, hanem kritikus gondolkodást. Szerinte a filozófiatörténet problémáit az idő

100 Uo. 10. 23. „there is no problem of knowledge in general”.

101 Uo. 10. 3. „Intellectual advance occurs in two ways. At times increase of knowledge is organized about old conceptions, while these are expanded, elaborated and refined, but not seriously revised, much less abandoned. At other times, the increase of knowledge demands qualitative rather than quantitative change; alteration, not addition. Men's minds grow cold to their former intellectual concerns; ideas that were burning fade; interests that were urgent seem remote. Men face in another direction; their older perplexities are unreal; considerations passed over as negligible loom up. Former problems may not have been solved, but they no longer press for solution.”

oldja meg azzal, hogy miután a velük való foglalkozás a legmeglepőbb módon járul hozzá az intellektuális fejlődéshez, egy idő után maguk a problémák egyszerűen érdektelenné válnak.

Problémamegoldás helyett jobb világ

Mindezeket belátva Dewey szerint megoldások mindenáron való keresése helyett a filozófusoknak a modern kor igényeinek megfelelő választ kell adniuk az olyan típusú kérdésekre, amelyek a filozófia eredeti, görög születésénél bábáskodtak, mint például, „Miként hozunk létre jobb világot?”. A filozófusoknak inkább az emberi szenvedés és a társadalmi bajok gyökereit kell keresniük, és olyanfajta világos eszméket kidolgozniuk, melyek ezen bajok megoldására nyújtanak javaslatot. A technika és a tudomány nemcsak számos problémát oldott meg, de a korábbiaknál szörnyűsegebb háborúkat és pusztításokat is eredményezett, a tőke és a munka ellentétét kiélezte, és a huszadik század végére a természeti környezet olyan pusztításához és szennyezéséhez vezetett, ami a tudomány nélkül elképzelhetetlen lett volna. Miután az emberi szenvedés és a társadalmi bajok jelentős része morális eredetű, nevezetesen emberek egymás iránti igazságtalansága és kegyetlensége okozza, ezért, miközben a filozófiának a tudományos-technikai fejlődéssel kognitív, logikai, tudományelméleti, ismeretelméleti és strukturális értelemben lépést kell tartania, mindehhez hozzá kell kapcsolnia az etika kérdését. Az új körülmények közt az elnyomásnak is új formái, strukturái, nyelvi, képi megjelenései és működésmódjai alakulhatnak ki. A társadalmi elnyomás és igazságtalanság felismerése, tagolása, megfogalmazása és a megoldási kísérletek kidolgozása a filozófusok feladata, és ezeket a médián keresztül közvetíthetik a társadalmi közeg, a közvélemény felé. Dewey e „feladatok teljesítése” érdekében olyan humántudományt és művészetet szorgalmaz, amely együtt fejlődik a természettudományokkal. A filozófia feladata az, hogy a politika, a nevelés és a morál számára olyan tudást és gondolkodásmódot, olyan eszményeket és olyan cselekvési alternatívákat dolgozzon ki, amelyek nem semmisítik meg a tudományt és eredményeit, hanem azt egyfajta „holisztikus” szemlélettel egészítik ki, amelyben az „egész” a világ, a társadalom, az emberi mivolt „egészét” jelenti, tehát nem egy metafizikai, lényegi teljességet, hanem a világ interdependens és egymásbaágyazott, egymással átszótt függőségi viszonyokkal teli gondolását. Mindezen szemléleti változások mellett a naturalizált filozófia „génjei” továbbra is ugyanazok, mint görög létrejötténél. Azt szolgálják, hogy „az élet és a viselkedés vezetését irányító vak szokások és vak impulzusok helyére

értelmes helyettesítőket találjunk".¹⁰² Ez annál is inkább hangsúlyosabbá válik, mert a világot átalakító tudomány és technika, miközben egyre nélkülözhetetlenebbé válik a vak erők ellen otthont és védeltséget kereső ember számára, természet feletti hatalmában agresszív vá és pusztítóvá válhat, miközben magát a természetet is tönkre- és lakhatatlanná teheti.

Adverbiális etika

Mindez fölveti egy olyan új etika kérdését, amely ténylegesen partnere a fejlődő természettudományoknak, a velük járó eltérő tapasztalati világnak, és az átalakuló társadalomnak. Egy olyan etikáét, amely természettörvényként érti magát, tekintve, hogy az ember és az emberi társadalom maga is a természet „része”, amint a természet is a társadalom és az ember „része”. Dewey szerint a filozófia és az etika történetére az volt jellemző, hogy az egyedi eseteket, cselekvési szituációkat, választási helyzeteket általános elvnek vagy elveknek vetették alá, legyenek azok a közösség fennmaradása és szokásai, az intézményes rend követelményei vagy egy mitikus törvényrend. Ezzel szemben ő nem kíván új etikai rendszert felállítani, hanem egyszerűen a pragmatikus elvet alkalmazza. Ez annyit jelent, és ebben Kant etikáját követi, hogy nem tartalmi, hanem pusztán formai szabályokat kíván kidolgozni. E formai szabályok elve, hogy egy adott cselekvés gondolati-eszmei igazolásának gyakorlati következményeit keresi. Ezáltal „nem lerombolja a felelősséget, hanem csak elhelyezi”.¹⁰³ Dewey szerint a pragmatizmus etikai módszertana összhangban van a pragmatizmusnak az igazsággal kap-

102 Uo. 12. 152. „The causes remain which brought philosophy into existence as an attempt to find an intelligent substitute for blind custom and blind impulse as guides to life and conduct.”

103 Uo. 12. 173. „the pragmatic rule ... does not destroy responsibility; it only locates it”. Rorty nyomán egyre többet hallani arról, hogy a pragmatizmus és a dekonstrukció közel vannak egymáshoz. Dewey itt idézett mondatát szinte szó szerint *újrafogalmazza* Derrida (azért mondom, hogy újrafogalmazza és nem idézi, mivel minden jel arra vall, hogy Derrida soha nem foglalkozott Dewey filozófiájával) 1966-ban, a Baltimore-i Johns Hopkins egyetemen tartott, a dekonstrukció nyitányaként számoltartott, *A struktúra, a jel és a játék a humántudományok diskurzusában* című előadásához kapcsolódó vitában, amikor is a következőt mondta, „Nem lerombolom a szubjektumot, hanem szituálom.” „I do not destroy the subject, I situate it.” A pragmatizmusnak és a dekonstrukciónak nem a szubjektum megszüntetése, fölszámolása a célja, hanem az, hogy oly módon értelmezze és helyezze el újra ezek fogalmait, hogy azok maguk váljanak hangsúlyosakká, nem valamely előregyártott rendszer részeként, hanem mint önálló, saját rendszerüket, kontextusukat mindig megkérdőjelezve újratereztő, felelősséget követelő és teremtő, éppen létrejövő fogalmak, melyek mindig a közvetlen értelmezésben és a hozzájuk kapcsolódó cselekvésben, aktivitásban, történésben nyerik el (és teremtik meg) *aktuális* értelmüket.

csolatos fölfogásával és a tudományok módszerével. A pragmatikus etika nem általános tételeket fogalmaz meg és nem általános cselekvési szabályokat keres, hanem minden esetet külön megvizsgál, azt a kérdést teszi fel, hogy közvetlenül milyen cselekvési alternatívák lehetségesek, és azok hozzájárulnak-e az adott eset vagy a körülmények javításához. Magának a „jó”-nak a fogalma is minden esetben külön vizsgálatot kíván, és nem használható legfőbb vezérelvként. A „jó” fogalmának grammatikai kategóriája ugyanúgy határozói, adverbialis, mint az „igazság”-é, mely Dewey-nál egyébként is a „jó”-nak egy fajtája.¹⁰⁴ Ezért inkább azt kellene mondanunk, hogy az etika nem annyira a „jó”-t keresi, mint inkább a „jól” végzett cselekedetek lehetőségét kutatja.

Az elméleti és gyakorlati ész egyesítése

Naturalizáló gondolkodásmódjának megfelelően Dewey számára nem létezik az elméleti és a gyakorlati ész szétválasztása. A tudományok, amennyiben az élet jobbátételén fáradoznak, maguk is morálisak, sőt a „morálfilozófia” részei. Dewey azt állítja, ha minden erőfeszítésünk ellenére sem találunk a jelenkori társadalmi problémákra megoldást, ennek a kudarcnak az eredete a természet- és moráltudományok szétválasztásában rejlik: „Ha kritikailag mindent elmondunk és megtettünk a jelenlegi társadalmi bajokkal kapcsolatban, akkor feltehetjük a kérdést, vajon a nehézség gyökere nem a természet- és a humántudományok szétválasztásában rejlik-e. Ha a fizika, kémia, biológia, orvostudomány a konkrét emberi bajok kimutatásához járulnak hozzá, terveket dolgoznak ki orvoslásukra és az emberi állapot javítására, akkor morálisakká válnak; a morális kutatás vagy tudomány apparátusának részévé válnak.”¹⁰⁵ Ez az összekapcsolás Dewey szerint mind az etika, mind a tudomány javára szolgál; az etika elveszti kazuisztikus karakterét, a tudomány pedig morális felelőssége tudatában fogja folytatni viláगतalakitó tevékenységét, a „társadalmi és morális tervezést”. „Ha a tudományt teljesen átjárja az emberi érték tudata, akkor lerombolódik az emberiség vállára nehezedő azon legnagyobb dualizmus, amely a materiális, mechanikus, tudományos és a morális, ideális között van.”¹⁰⁶

104 Az adverbialitás kérdéséhez lásd *Pragmatikus filozófia* c. könyvemem, Pécs, Jelenkor, 134-137.

105 Dewey, *The Middle Works*, 12. 178. „When all is said and done in criticism of present social deficiencies, one may well wonder whether the root difficulty does not lie in the separation of natural and moral science.”

106 Uo. 12. 179. „When the consciousness of science is fully impregnated with the consciousness of human value, the greatest dualism which now weighs humanity down, the split between the material, the mechanical, the scientific and the moral and ideal will be destroyed.”

A tudomány „etizálásánál” figyelembe kell vennünk azt is, hogy Dewey-nál a tudomány kutatási és alkotási (tervezési, technológiai) folyamatai az „igazság” és „tudás” par excellence processzuális megnyilvánulásai, ahol a tudat „otthon” érzi magát. „A tudás többjelentésű szó. Etimológiailag a ‘tudomány’ jelentheti a tudás tesztelt és autentikus instanciáját. De a tudásnak van egy szabadabb és emberibb jelentése is. Olyan megértett eseményeket jelent, amelyekbe a gondolkodás annyira megkülönböztető jelleggel hatolt be, hogy a tudat szó szerint otthon van bennük. Megértést jelent vagy bennfoglaló ésszerű egyetértést.”¹⁰⁷ A tudás az ember lehetősége, hogy mintegy fölismerje „szerves otthonosságát” a világban, amely a Dewey-féle naturalisztikus rendszerben már mindig megelőzi magát a fölismerést.

A természettel és az etikával folytonos tudomány, mint az emberi tudat „otthonkeresése”, elsősorban és főként nem a tiszta, elvont tudományos kutatásokban jelenik meg mint „igazságszerű” aktivitás, hanem az „alkalmazott” tudományokban, hiszen Dewey szerint az emberi tevékenység itt változtatja meg magának megfelelően a valóságot. Dewey-t ezért a felfogásáért sok kritika érte azok részéről, akik a tudományt fundamentalista vagy analitikus módon értelmezik, tehát akik a tudománytól kizárólag az „ott lévő” valóság elemzés azaz darabokra szedés általi feltárását várják. Vagyis azok részéről, akik számára a kémiában az elemek felfedezése tudomány, de például a szerves vegyületek szerkezeti szintézise nem az, holott például a kémiában éppen jelenleg tart egy szintetikus paradigmaváltás. A darabokra szedés a tudományok egyik tevékenysége pusztán, mely tárgya szétszaggatásával magát a tudományt is elszakítja a történeti folyamatoktól, holott a tudomány megismerő folyamatának vissza kell(ene) csatolódnia a mindennapokba és a történelembe, ami csak szintézissel, a tudomány által vizsgált és létrehozott struktúrák köznapi, társadalmi vagy történeti tudomásulvétele lehetőségének helyreállításával lehetséges. A tudományok analitikus-szintetikus, azaz integráló és nem pusztán differenciáló fölfogásával mindig lehetőség van közvetlenül az etikai aspektus bevonására is, amikor nemcsak az analízis, a differenciálás, a „dolog” megtalálása a kérdés, hanem a szintézis, az integrálás, a dolgok összekapcsolása, egy új struktúra, egy új anyag, egy új élőlény, egy új cselekvésmód vagy egy új intézmény létrehozása. Másszóval a tudománynak a történelembe való visszatérése. „Amit időnként ‘alkalmazott’ tudománynak neveznek, sokkal inkább tudomány, mint amit egyezményesen tiszta tuda-

107 Dewey, *The Later Works*, I. 128. „Knowledge is a word of various meanings. Ethymologically, ‘science’ may signify tested and authentic instance of knowledge. But knowledge has also a meaning more liberal and more humane. It signifies events understood, events so discriminately penetrated by thought that mind is literally at home in them. It means comprehension, or inclusive reasonable agreement.”

mánynak hívnak. Mivel az előbbi nemcsak eszközjellegű kérdésekkel foglalkozik, hanem az eszközöknek a létezőket megváltoztató tevékenységével olyan következmények elérése érdekében, amelyeket bizonyos megfontolásból előnyben részesítünk. Így fölfogva a tudás jellegzetes témája a tárgyak létrehozása, és ez a létrehozás össze van kötve azzal a történettel, amelynek jelleget ad. Eszerint a tudás a tervező munkában, az orvostudományban és a társadalomtudományokban sokkal inkább jelen van, mint a matematikában és a fizikában. Ennek megfelelően a történelem és az antropológia tudományok abban az értelemben, ahogy az általános formulánál megtorpanó információs halmazok nem azok.”¹⁰⁸ Dewey programja a tudást, a tudatot és a cselekvést *szervesen* bekapcsolja a történelembe és a természeti világba. Sidney Hook szerint éppen itt válik nyilvánvalóvá és hihetővé, hogy „az amerikai vadon tudomány és technika általi átalakítása ipari civilizációvá bizonyos befolyást gyakorolt Dewey-nak a gondolkodásról való gondolkodására. Mindez Dewey tudományfogalmában tükröződik, és leginkább abban a botrányosan kigúnyolt nézetében, hogy szabad és emberi szempontból a tudomány az alkalmazásokban nyújt számunkra elsősorban tudást”¹⁰⁹ és otthonos világot is.¹¹⁰

108 Uo. 1. 128. „What is sometimes termed ‘applied’ science, may then be more truly science than is what is conventionally called pure science. For it is directly concerned with not just instrumentalities, but instrumentalities at work in effecting modifications of existence in behalf of conclusions that are reflectively preferred. Thus conceived the characteristic subject-matter of knowledge consists of fulfilling objects, which as fulfillments are connected with a history to which they give character. Thus conceived, knowledge exists in engineering, medicine and the social arts more adequately than it does in mathematics, and physics. Thus conceived, history and anthropology are scientific in a sense in which bodies of information that stop short with general formulae are not.”

109 Hook, „Introduction”, in Dewey, *The Later Works*, I. xviii. „Here if anywhere it is plausible to believe that the transformation of the American wilderness into an industrial civilization in consequence of the applications of science and technology had some influence on Dewey’s thinking about thinking. It is reflected in Dewey’s conception of science and most suggestively expressed in his view, which has been scandalously caricatured, that from a liberal and humane point of view, science in application gives us knowledge in a preeminent degree.”

110 A tudomány alkalmazott „részével”, azaz a technikával való azonosítására való törekvésekkel a marxizmusban is találkozhatunk, egyszerre mint saját építő programjának alapfogalmával és mint ideológiai kritikai funkcióval – egyrészt az igazságosabbnak tartott társadalom felépítésének eszközt látva benne, másrészt a kapitalizmus esetében az elnyomás még hatékonyabb eszközeinek tartva. Az általam tudománypragmatikusnak tartott Agazzi erről a következőket írja: „a marxista áramlat végső soron a tudományos megismerés értékét is kétségbevonta (ismeretelméleti sík), a tudomány társadalmi függőségét különösen tevékenységei, alkalmazásai, a hatalommal kötött kompromisszumai tekintetében hangsúlyozta (pragmatikus sík), azzal a nyilvánvaló igyekezettel, hogy a tudományt a technikával azonosítsa.” Agazzi, E., *A jó, a rossz és a tudomány*, ford. Csordás Gábor, Pécs, Jelenkor 1996, 36.

Kísérleti és alkalmazott etika

Mindez azzal a következménnyel jár, hogy Dewey javaslata szerint az etika többé nemcsak nem elvont, szubsztanciális eszmék fölötti elmélkedés lesz, nem is a szubsztanciális eszmék fenségességében való részeseledést biztosító adjektívális technikák kidolgozásán való töprengés, hanem valami, ami hasonló eljárásokkal és fogalmakkal dolgozik, mint a kísérleti tudomány, valami, ami az etikai fogalmak adverbializációs technikáit dolgozza ki, a fizikai-kémiai-biológiai-társadalmi valósággal való állandó interakció során. Az etika ilyen funkcionálizálása nyilvánvalóan visszahat a kísérleti tudományra is, és összhangban van Dewey naturalisztikus ismeretelméletével. Miután az etika eljárásai és fogalomhasználata hasonlóvá válnak a tudományéhoz, a tudomány számára is könnyebb az etikai megfontolásokat beépíteni a maga rendszerébe. Hogy ez konkrétan miként történhetne, Dewey természetesen nem mondja meg, és az etika további fejlődése sem adott erre a kérdésre kielégítő választ. Ami persze nem feltétlenül e válasz lehetetlenségét jelenti, hanem fölfogható még elvégzendő munkaként is, hiszen egy naturalista szemléletben nyilvánvalóan nincs szakadék az etika és a tudomány közt, tehát a két terület módszerei és nyelve közt sem, azaz a feladat elvileg „teljesíthető”. Ahogy Dewey szerint a tudomány alkalmazása nem a természetre, hanem a természetben történik,¹¹¹ ugyanúgy, továbbvive gondolatát, amit maga is megfogalmazhatott volna, az etikának a tudománnyal és a technikával kapcsolatos alkalmazása nem a tudományra és a technikára, hanem a tudományban és a technikában történik.

A tudomány természetátalakító és természetbe behatoló, a természetet az ember számára *jobbító* – ám a tudomány, a természet és az etika egymásbaágyazottságának és folytonosságának félreértése és karteziánus dualizálása miatt gyakran *pusztító* – munkája miatt különösen is sürgető az etika tudományba való beépítésének kidolgozása. Ez a „beépítés”, ha sikerül, ismét vissza fog hatni az „elméleti” etikára, hiszen egy tudományos etika egy etikai tudományhoz hasonlóan nem fogja ismerni az „életet” elfojtó merev etikai rendszereket, hanem olyasmis lesz, ami az élettel, a társadalommal és a tudománnyal együtt fejlődik. Az adverbializációs „jó” processzuális fogalma mindig kontextuális lesz, az emberi közösség és benne az egyén legnagyobb lehetséges java, amit minden egyes helyzetben újra kell fogalmazni, és amit processzualitása okán magát is javítani lehet. Nem lesz többé rögzített értelemben a jó ember, hanem az lesz „jó”, aki függetlenül a kiinduló állapottól, a „javulás” ál-

¹¹¹ Dewey, *The Later Works*, 1. 129. „application of ‘science’ means application *in*, not application *to*”.

lapotában van. (Természetesen az etikai „jó” és a „javulás” fogalmi mindig viták tárgyát fogják képezni és kell is hogy képezzék. Az e fogalmakról folyó viták éppenséggel az etika tényleges és eredeti működéséhez tartoznak. A „jó”, illetve a „javulás” fogalma processzualitásának része a vitatás, a folyamatos értékelés, és az értékelést, tisztázást követelő nyugtalanság. Nem gondolható el semmiféle javulás vita nélkül.)

Metodológiai mikro dualizmusok

Itt látszólagos ellentmondást vagy legalábbis belső feszültséget fedezhetünk föl Dewey gondolkodásában. Etikai jobbító alapelve ugyanis látszólag nincs összhangban antidualisztikus monizmusával. Ez utóbbi ugyanis természetes gondolati és fogalmi dinamikával vezet az Emersonnál megtalálható organikus világfelfogáshoz és értelmiségi-képhez. A világ „egyetlen” és nem kettő, mint Platónnál, a dualizmusok pusztán a vizsgálat idejére tarthatók fenn, de nem ontologizálhatók, a világ szerves egész. Ilymódon persze nincs, nem tételezhető az igazság és a hamisság, a jóság vagy a „rosszaság” általános és változatlan fogalma sem, hiszen nincs igaz és hamis, jó és rossz világ, e fogalmak pusztán „processzuálisak”; igaz az, ami működik, beválik, és jó az, ami „nekünk” jó, ahol persze a „nekünk” kanti értelemben elvileg az egész emberiséget jelenti Dewey-nál is. Van jó és jobb, rossz és rosszabb, igaz és igazabb stb., amelyek mindig a konkrét etikai vagy kognitív folyamatokban értelmezendők, de nincs „a” jó és „az” igaz. Ezek figyelembevételével kérdéses, hogy a Dewey-féle antidualizmus ellenáll-e egy nyelvi mikroanalízisnek, és végsősoron nem vezethető-e vissza a régi dualisztikus modellekre.

Dewey gyakran hangoztatja, hogy vannak jobb és kevésbé jó cselekvési alternatívák. Azt állítja továbbá, hogy egy cselekvési alternatíva vagy egy cselekedet morális jóságát egyedi, kontextuális elemzéssel dönthetjük el, és az utilitarizmussal szemben hangsúlyozza, hogy e jóság még egy közös, nagy, általános jóra való hivatkozással sem alapozható meg. Miközben elismeri az utilitarizmus érdemét a konkrét „jóságok” kidolgozásában, kifogásolja, hogy az továbbra is fönntartja egy rögzített, végső és felsőbb cél meglétét, és ezáltal, tehetjük hozzá, *heterogén* marad. A cselekedetek nem önmagukban hordozzák értéküket, hanem valami külső célt – a lehető legnagyobb közös és általános társadalmi boldogságot – követnek, ami által az emberi aktivitás továbbra is eszköz marad, és nem válik céllá. Dewey szerint „az utilitarizmus ... a lényeges kérdésekben még mindig mélyen fertőzött volt a régi gondolkodásmódokkal. Soha nem kérdője-

lezte meg a rögzített, végső és legfőbb cél eszméjét. ... A rögzített és egyedüli vég, mely az emberi szükségletek és cselekedetek sokasága fölött áll, az utilitarizmust képtelenné tette arra, hogy a modern szellem megfelelő képviselőjévé váljék.”¹¹² A modern szellem képviselője Dewey felfogása szerint, mondanunk sem kell, saját filozófiája, amelyben nincs nagy, közös jóra való hivatkozás. Látszólag. Ugyanis van nála is közös, nagy jó, és vannak *dualizmusok*. A közös, nagy jó az *amerikai* alkotmányos demokrácia (amelyben a hegeli Abszolút Szellem, immár naturalizálódva, önmagához tér és megnyugszik, akárcsak Horkheimernél a „társadalmi folyamat”-ban), amelyre minden társadalmi cselekvés és intézmény, minden etika és nevelés visszavezethető. Dewey gondolkodása tehát utilitarizmus-kritikája ellenére sincs messze ettől az irányzattól, mint azt Polányi Mihály is megállapítja.¹¹³ Dualizmusai pedig mint mikro dualizmusok és lokális dualizmusok a processzualitásban keresendőek: a folyamatok akkor igazak vagy etikusak, ha valami „jobb” felé haladnak, a rossztól a kevésbé rossz, a jótól a jobb felé. Természetesen ezek már nem nagy ontológiai jók és rosszak, de nem is csak afféle értelmezési és módszertani segédjók vagy segédrosszak, hiszen a fizikai vagy cselekvési folyamatok ténylegesen a világban zajlanak, és a javulás vagy a romlás ténylegesen a világban *történik*. Egyetlen rendszer, legyen az etikai, társadalmi vagy tudományos és természeti, sem tud még Dewey idejében és elképzelése szerint mikro jók és mikrorosszak nélkül működni. Egyetlen rendszernek, egyetlen folyamatnak sem közömbös, hogy milyen irányban fejlődik, hogy differenciális eltolódásai mely irányba történnek. Ezek a miniatűr „jók és rosszak” természetesen nem „metafizikaiak”, hanem szigorúan folyamat- és rendszerimmanensek, de mégiscsak *ott* vannak a rendszerben mint lehetőségek és mint fejlődési vagy mozgásirányok. E látens és fennmaradó dualizmussal magyarázható az is, hogy Dewey kifejezetten bírálja az organikus társadalomelméleteket amiatt, hogy kerülnek a társadalmi konfliktusokat, azaz – bár Dewey ebben a kontextusban nem használja ezt a fogalmat – a társadalmi dualizmusokat, és ezáltal nem járulnak hozzá a társadalmi bajok megfogalmazásához és a társadalom *jobbá* (ismét *a* mikro dualisztikus fogalom) tételéhez: Az „organikus szempont hajlik arra, hogy minimalizálja a sajátos konfliktusok jelentőségét. Miután az

112 Dewey, *The Middle Works*, 12. 183-184. „utilitarianism ... was still profoundly affected in fundamental points by old ways of thinking. It never questioned the idea of a fixed, final and supreme end. ... The idea of a fixed and single end lying beyond the diversity of human needs and acts rendered utilitarianism incapable of being an adequate representative of the modern spirit.”

113 Vö. Polányi, M., *Personal Knowledge*, Chicago, University of Chicago Press, 1962, 234.

egyén és az állam vagy a társadalmi intézmény ugyanazon valóság két oldalai, miután már elvileg és fogalmilag kibékültek, bármilyen egyedi konfliktus látszólagosnak tekinthető. Miután az egyed és az állam elvileg kölcsönösen szükségesek és egymást segítik, miért tulajdonítsunk túlzott jelentőséget a ténynek, hogy *ebben* az államban egyedek egész csoportja szenved az elnyomó feltételek miatt? 'Valójában' érdekeik nem lehetnek konfliktusban azon államával, amelyhez tartoznak; az ellentmondás csak felszíni és eseti. A tőke és a munka 'valójában' nem lehetnek konfliktusban, mivel mindkettő organikusan szükséges a másiknak, és mindkettő szükséges az egész organikus közösség számára."¹¹⁴ Ez a kritika gyakran Dewey társadalomfilozófiájával kapcsolatban is elhangzik, pedig ő az egyedi konfliktusok föltárását, a hiányhelyzetek, az emberi szenvedések megfogalmazását és a megszüntetésükre tett társadalmi erőfeszítések fontosságát hangsúlyozza. Ezzel pedig igencsak mikro dualizálja és a reorganizáció érdekében organikus szemlélete ellenére metodológiailag de-organizálja azt a társadalmat, amelyet egyébként maga is a létezők legjobbjának tart.

Dewey gondolkodásának mikro dualizmusa az amerikai társadalom működésének egyrészt tükörképe, másrészt éppen az a gondolkodásmód, amely képes egy olyan társadalmat és politikai-jogi rendszert létrehozni, mint az amerikai. Egyrészt organikusan gondolkodik az egész társadalomról, melynek politikai formája demokrácia, tehát mindenki az egyik oldalon, a közös társadalmi egész, a *demosz* oldalán van. Dewey egyetért Emersonnal, hogy elvileg jobb politikai formációt az amerikaiaknál nem lehet kialakítani. Másrészt viszont azon a véleményen van, hogy az individuumok szintjén, legyenek azok személyek vagy egyedi csoportok, intézmények, a „fejlődés” konfliktusok által, felmerülő igények kielégítésével, hiányok leküzdésével történik, és a „jobbítást” mindig az adott egyediség belső törvényszerűségéből kell kidolgozni, nem valamiféle heterogén jóság elvből. Gondolkodása ilymódon egyszerre globális antidualizmus és lokális mikro dualizmus, vagy mondhatnánk, ami talán ugyanaz, egy olyan processzuális társadalmi pluralizmus, melyre következő felszólításá-

¹¹⁴ Dewey, *The Middle Works*, 12. 189. „the tendency of the organic point of view is to minimize the significance of specific conflicts. Since the individual and the state or social institution are but two sides of the same reality, since they are already reconciled in principle and conception, the conflict in any particular case can be but apparent. Since in theory the individual and the state are reciprocally necessary and helpful to one another, why pay much attention to the fact that in *this* state a whole group of individuals are suffering from oppressive conditions? In 'reality' their interests cannot be in conflict with those of the state to which they belong; the opposition is only superficial and causal. Capital and labor cannot 'really' conflict, because each is an organic necessity to the other, and both to the organized community as a whole.”

val utalhatunk: „Specifikus struktúrák és interakciók sokaságának specifikus vizsgálatára van szükség.”¹¹⁵ Ehhez azonban organikus, mikroduálisztikus, processzuális gondolkodású és „etikájú” ember kell, akinek nyitott, globális értelemben „adualisztikus” és „melioratív-instrumentális” gondolkodásmódjának kialakításához a dualisztikus gondolkodásmód „rendszeres” felszámolására van szükség.

A filozófia és a jövő

Dewey a demokrácia filozófiáját és a filozófia demokráciáját olyan gondolkodó lényeknek szánta, illetve olyan gondolkodó lényekkel látta megvalósíthatónak, akik a filozófiát nem önmagáért vagy saját *arisztotelészien* elméleti és elmélkedő életük hedonisztikus kiteljesítéséért művelik, akik tehát nem akarnak a történeti, társadalmi, politikai és civilizációs időből kimenekülni, hanem akik, éppen ellenkezőleg, be kívánnak lépni saját történeti idejükbe, illetve bent akarnak maradni ott, akik vállalják saját koruk kihívásait és problémáit, akik úgy vélik, hogy a filozófia – mint a gondolkodás és megismerés *végző*, szélsőséges és önmagát is folytonosan megkérdőjelező és kritizáló tevékenység – nem önmagáért van, hanem azért, hogy hozzájáruljon saját kora és egyáltalán mindannak, ami *van*, a megértéséhez és az emberi világ jobbátételéhez. Rorty Dewey gondolkodásának éppen ezt a társadalmi érzékenységet és felelősségvállalását tartja legfontosabbnak: „Dewey művében számomra az emberi lények önképének a feljegyzett történelemben bekövetkezett fokozatos megváltoztatása iránti érzék tűnik leginkább megőrzésre érdemesnek – ahogy az emberek valami korábban jelenlétől való függőségétől a jövő utópikus lehetőségei felé fordult, azon képességük növekedése felé, hogy önteremtő tehetségük segítségével elviselhetőbbé tegyék végességüket.”¹¹⁶

A filozófiának mindig is az volt a célja, hogy azt értse meg, ami *van*, és hogy *miért* van az, ami van. Dewey azonban kitágítja a horizontot, és azt kérdezi, mi *lehetne*, minek *kellene* lennie, mire van *tehetségünk*, mi az, amit az emberek, a társadalom *képes* megvalósítani. Az amerikai pragmatikusra vár egy egész, még vad és civilizálatlan kontinens átala-

115 Uo. 12. 193. „What is needed is specific inquiries into a multitude of specific structures and interactions.”

116 Rorty, *Objectivity, relativism, and truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 17. „What seems to me most worth preserving in Dewey’s work is his sense of the gradual change in human beings’ self-image which has taken place in recorded history – the change from a sense of their dependence upon something antecedently present to a sense of the utopian possibilities of the future, the growth of their ability to mitigate their finitude by a talent for self-creation.”

kítása, kulturálása, pacifikálása, otthonossá tétele: és ezt akarja tenni az amerikai pragmatikus gondolkodó is a filozófiával. A filozófia hagyománya mindaddig vad és civilizálatlan számára, és úgy gátolja az emberi fejlődést, mint a feltérképezetlen és vad természet, mely arra vár, hogy az ember „nevet adjon neki” és „uralma alá hajtsa”. Paradox módon egy egész kontinens „vad” természete és egy egész filozófia- és gondolkodástörténeti fejlődés egymás analógiái vagy inkább metaforái lesznek. Egy új világot egy *jobb jövő* reményében építő amerikai gyakorlati és elméleti úttörő számára a természet és a hagyomány egyszerre jelenik meg a múlt adományaként, ami valahogy *ott van*, és feladatként, mint egy jobb jövő *lehetősége* és *anyaga*. Ebben a kontextusban érthető a pragmatikusoknak az a meglepő fordulata, hogy a filozófiát művelő számos iskola szokásos múltbafordulása és antikvitás- vagy középkorkutatása helyett egy feladatként megjelenő jövőre helyezi a hangsúlyt. A filozófia nem annyira a múlt vizsgálata, mint inkább a kor igényeinek, a kor tudományának, művészetének, életérzésének, politikai, gazdasági viszonyainak kutatása azért, hogy e területek mozgásaiban, válságaiban meglássa azokat a mozzanatokat, amelyek a jövő felé mutatnak, hogy cselekvési és elméleti alternatívákat, az alternatívák közti választás számára elengedhetetlen értékskálákat dolgozzon ki. A pragmatikusok az ember azon igényére próbálnak válaszolni, azon sajátságos antropológiai jegyének próbálnak megfelelni, hogy mindig a jövőbe tekint, minden gondolatát és cselekedetét a *holnap alakítása*, előkészítése és „szervezése” foglalja le, egy olyan holnapé, amelyről azt *reméli*, hogy *jobb* lesz a mánál. De a jövő csak a múltra támaszkodva lehet jobb, nem valamiféle naiv múlttól való elfordulás által. A pragmatikusok a múlt és a jövő közt kívánnak közvetíteni, miközben a hangsúly a jövőn van. Dewey szerint a gondolkodás állandó feladata, „hogy működő kapcsolatot hozzon létre a régi és az új témák közt. Nem tudjuk az újat megragadni, mégcsak tudatunk elé sem tudjuk idézni, még kevésbé megérteni, ha nem használjuk föl azokat az eszméket és tudást, amellyel már rendelkezünk. De éppen mivel az új *ténylegesen* új, nem valami réginek vagy megszerzettnek a pusztá ismétlése. A régi új színt és jelentést kap, ha az új megragadására és értelmezésére használjuk. Minél nagyobb a szakadék, az eltérés aközött, amit ismerünk és birtoklunk és az új vonásai között, a gondolkodásnak annál nagyobb erőfeszítésre van szüksége”.¹¹⁷

Az utolsó néhány évszázad tudománya, technológiája és politikai

117 Dewey, *The Later Works*, I. 3-4. „The constant task of ... thought is to establish working connections between old and new subject-matters. We cannot lay hold of the new, we cannot even keep it before our minds, much less understand it, save by the use of ideas and knowledge we already possess. But just because the new *is* new it is not a mere repetition of something already had and mastered. The old takes on new color and meaning in being employed to grasp and interpret the new. The greater the gap, the disparity, between what has become a familiar possession and the traits presented in new subject-matter, the greater is the burden imposed upon reflection”.

változásai hatalmas új típusú tapasztalati anyagot halmoztak föl, amely intellektuális vagy morális értelemben első látásra nehezen vagy egyáltalán nem hozható összefüggésbe a korábban kialakított szokásokkal, etikákkal, gondolkodásmódokkal és világképekkel. Dewey szerint minden jelentős filozófia azzal próbálkozott, hogy saját korának tudásanyagát és vágyait a múlttal folytonosságban gondolja el vagy ahhoz viszonyítva a töréseket kimutassa, miközben kidolgozza azokat a gondolkodásmódokat és azokat az elvi intézményesülési lehetőségeket, amelyek saját kora vágyainak, szükségleteinek és *reményeinek* feltételezései szerint leginkább megfeleltek. Ugyanakkor Dewey nem akar *jövöbelátó* vagy *prófétikus* filozófiát kialakítani, és még csak harmonizálni sem akarja a régi és az új gondolkodást. Nemcsak azért nem, mert e fogalmak archaizmusuk miatt nem felelnek meg az újkori gondolkodásnak, hanem azért sem, mert egy ilyen gondolkodás óhatatlanul „sérüléseket” okoz és erőszakot követ el, úgy a múlt és a múlt hagyományainak tisztelete, mint az új gondolkodás „testén”. Mint mondja, „nem igyekeztem kibékíteni az újat a régivel. Úgy gondolom, hogy az ilyen vállalkozások valószínűleg megsértik a jóhiszeműséget és a nyíltságot. De miközben, kénytelenségből, régi vélekedéseket és eszméket használtam az új tudomásulvételére és megértésére, azt is figyelembe vettem, milyen változásokon és átalakulásokon mentek át ezek a régi vélekedések.”¹¹⁸ És a régi vélekedésekben bekövetkezett legfőbb változás talán az, hogy többé nem belső tartalmakat, nem elmélkedésre szánt minőségeket vagy metafizikai, ontológiai, etikai vagy esztétikai igazság megismerésére szánt tartalmakat hordoznak, hanem folyamatosan változó használati utasítások az ember számára arról, hogy miként használja magát és a természetet, miként küzdjön meg környezetével.

Éppen ezért Rorty szerint Dewey segítségével „kijuthatnánk Kant felfogásának árnyékából, mely szerint szükségünk van a ‘tapasztalat metafizikájára’ ahhoz, hogy a kultúrkritika számára ‘filozófiai alapokat’ nyújtsunk, hogy tudatosítsuk, a filozófusok által nyújtott kultúrkritika nem ‘tudományosabb’, nem ‘alapvetőbb’ vagy nem ‘mélyebb’, mint a munkásvezetők, irodalomkritikusok, visszavonult államférfiak vagy szobrászok kritikája. A filozófusok többé nem minden idők és az örökkévalóság szemlélői, vagy (mint a társadalomtudósok) a fizikai tudományok sikertelen utánczóik lennének, mivel magukat a tudósokat sem szemlélőknek vagy ábrázolóknak tekintenék. A filozófusokat úgy tekinthetnénk, mint olyan embereket, akik a filozófiatörténettel foglal-

118 Uo. 1. 4. „I have not striven in this volume for a reconciliation between the new and the old; I think such endeavors are likely to give rise to casualties to good faith and candor. But in employing, as one must do, a body of old beliefs and ideas to apprehend and understand the new, I have also kept in mind the modifications and transformations that are exacted of those old beliefs.”

kozna, és a 'filozofikusnak' nevezett eszmék jelenkori hatását vizsgálják a kultúra többi részére – arra, ami a 'létezők generikus vonásainak' leírására irányuló múltbeli kísérletekből megmaradt. Ez szerény és korlátozott vállalkozás, annyira szerény és korlátozott, mint köveket más alakúra faragni, vagy egy még alapvetőbb elemi részecskét megtalálni. Ám az ilyen tevékenység időnként nagy teljesítményekhez vezet, és Dewey műve ezen nagy teljesítmények egyike. Nem azért nagy, mert a természet vagy a tapasztalat vagy a kultúra vagy bármi más pontos reprezentációját adja. Nagysága azon javaslatainak egyszerű provokativitásában rejlik, hogy miként vessük le intellektuális múltunkat és miként kezeljük a múltat játékos kísérlet anyagaként ahelyett, hogy feladatokat és felelősségeket várnánk tőle. Dewey műve segít félretennünk a *komolyság* lelkületét, amely általában hiányzik a művészekből, de amelyet általában elvárnak a filozófusoktól."¹¹⁹ Persze, feltételezve azt a valószínűtlen esetet, hogy „minden” az ember elképzelései és vélekedései szerint funkcionálhat, ha minden rendelkezésre áll egy játékos újra-teremtés számára, még mindig föltehetjük Santayánával a kérdést: „Ha mindez biztosított, és kényelmünk, elfogadható külső környezetünk és teljes intellektuális szabadságunk van, mégis, mi a spirituális gyümölcse mindennek? Semmi: mivel a lélek ebben a rendszerben csak esz-köz, és működése beteljesedett, ha ezeket a földi előnyöket megvalósítottuk.”¹²⁰ Ám kérdés, hogy Santayana kérdéséhez eljutottunk, eljuthat-

119 Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, 87. „we might move out from under the shadow of Kant's notion that something called a 'metaphysics of experience' is needed to provide the 'philosophical basis' for the criticism of culture, to the realization that philosophers' criticism of culture are not more 'scientific', more 'fundamental,' more 'deep' than those of labor leaders, literary critics, retired statesmen, or sculptors. Philosophers would no longer seem spectators of all time and eternity, or (like social scientists) unsuccessful imitators of the physical sciences because the scientists themselves would not be seen as spectators or representers. Philosophers could be seen as people who work with the history of philosophy and the contemporary effects of those ideas called 'philosophic' upon the rest of the culture – the remnants of past attempts to describe the 'generic traits of existences.' This is a modest, limited enterprise – as modest and limited as carving stones into new shapes, or finding more basic elementary particles. But it sometimes produces great achievements, and Dewey's work is one of those achievements. It is great not because it provides an accurate representation of the generic traits of nature or experience or culture or anything else. Its greatness lies in the sheer provocativeness of its suggestions about how to slough off our intellectual past, and about how to treat that past as material for playful experimentation rather than as imposing tasks and responsibilities upon us. Dewey's work helps us put aside that spirit of *seriousness* which artists traditionally lack and philosophers are traditionally supposed to maintain.”

120 Santayana, G., *The Genteel Tradition at Bay*, Brooklyn, Haskell House, 1977, 10. „we learn that religion is to be regarded as an instrument for producing a liberal well-being. But when this is secured, and we have creature comforts, a respectable exterior, and complete intellectual liberty, what in turn are the spiritual fruits? None, for the spirit, in this system, is only an instrument, and its function is fulfilled if those earthly advantages are realised.”

tunk-e már: az ideális „földi” valóság még Amerikában sem érkezett el, más országokról nem is beszélve. Addig pedig az emberiség kognitív erőfeszítéseit és legjobb képességeit arra kellene fordítani, hogy minden ember élete *ténylegesen* „emberi” legyen *e földön*. Ám az értelmiség ezen feladatának fölismerése, Amerikának mint az emberiség lehetséges szabadsága és jóléte motorjának „megfogalmazása” már egy következő pragmatikus nemzedék feladata, melynek Richard Rorty a legjelentősebb alakja.

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

A demokrácia filozófiája: Rorty

Egy nap alatt lehetséges amerikaivá válni.

Allan Bloom¹

Rorty, a demokratikus gondolkodó

Rorty újra meg újra hangsúlyozza, hogy a filozófus és az értelmiségiek fő feladata, hogy a demokrácia javításán munkálkodjanak. Dewey nyomán elsősorban a demokrácia és a szabadság lehető legjobb elgondolására és megvalósítására összpontosít. Úgy véli, inkább ezeket a fogalmakat, semmint az igazság vagy a nyelv kérdéseit kell folyamatosan értelmeznünk, jelentés- és használatváltozásait figyelemmel kísérenünk.

Demokrácia és szabadság

A demokrácia és a szabadság fogalmát gyakran összekapcsolják, és ilyenkor általában a szabad beszédre, a szabad vállalkozásra és a szabad helyváltoztatásra gondolnak. Ellentétben a látszólag tisztán filozófiai fogalmakkal, a demokrácia és a szabadság kontextusa nemcsak elméleti, hanem gyakorlati, politikai, gazdasági, mediális, történeti, regionális és pszichológiai is. Minden kontextus saját demokráciával és saját szabadsággal rendelkezik, minden országnak máshogy működik a demokráciája, máshogy gondolkodnak róla az emberek, és más a demokráciához kapcsolódó helyi történet. Annak a fajta *interdependencián*, melyet a filozófia és a gondolkodás valamennyi fogalmával kapcsolatban feltételeznünk kell, talán sehol sincs olyan jelentős szerepe, mint e két fogalom esetében. Nem elég a demokráciáról és nem elég a szabadságról beszélni, még csak az sem elég, hogy bizonyos elméleti kontextusban vizsgáljuk őket, hanem az a *gyakorlati* kontextuális elem sem elhanyagolható, hogy *ki* beszél ezekről a fogalmakról. Nagyon jól tudjuk, hogy az amerikai demokraták ugyanúgy ezekre a fogalmakra hivatkoznak, mint a világ más részeinek despotái és diktátorai.

Horkheimer ezt az „erős” kontextualitást akarja kifejezni, amikor megjegyzi, hogy ha igaz, „hogy tudnunk kell, mi a szabadság, hogy

1 Bloom, A., *Closing the American Mind*, New York, Simon and Schuster, 1987, 53. „It is possible to become an American in a day.”

meghatározzuk, mely pártok küzdöttek érte a történelemben, akkor nem kevésbé igaz az is, hogy e pártok karakterét is ismernünk kell ahhoz, hogy meg tudjuk határozni, mi a szabadság. A válasz a történelmi korok konkrét körvonaláiban keresendő. A szabadság definíciója a történelem elmélete, és fordítva.”² Horkheimer azt javasolja, hogy a történelmet csak a növekvő szabadság fogalmával értelmezzük, és a történelmi folyamatban csak azt tartsuk előrevivőnek, ami növelte az emberek szabadságát. Ezt elfogadva azt kellene mondanunk, hogy az amerikai demokrácia az emberiség eddigi fejlődésének csúcspontja. Az amerikai szabadság- és demokráciafogalom „európai” vizsgálata során azonban szem előtt kell tartanunk, hogy a legtöbb politikai fogalom egyszerűen mást jelent Amerikában és Európában, vagy legalábbis más a fogalmakhoz tartozó társadalmi és egyéni viszonyulás, más politikai magatartásmódok tartoznak Amerikában a „mindennapi” demokráciához, mint Európában. Nemcsak minden egyes fogalomhoz, de minden egyes fogalom magyarázatához is hosszú kontextuális magyarázat szükségeltetne, mely egy idő után persze ellehetetlenítene minden szöveget.

François Guery egy írásában az Európából elgondolhatatlan Amerikáról beszél, melyet sokan, mint Tocqueville és Husserl, egyszerűen Európa meghosszabbításának tartanak, melyet éppen ezért minden további nélkül meg lehet közelíteni európai kategóriákkal, míg mások, például Georges Duhamel vagy Baudrillard úgy vélik, Amerika Európa *másikja* vagy inkább karikatúrája. Guery szerint Európa nincs fogalmilag felkészülve arra, hogy Amerikát a maga valójában megértse.³ Guerynek igaza van, ha Európában és Európából, európai szociológiai, politikai vagy gazdasági kategóriákkal gondolkodunk Amerikáról, valószínűleg több lesz a téves, mint a helyes következtetés, amit Horkheimer, Sartre és Marcuse Amerika-értelmezései is példának. Ám az is kétségtelen, hogy Amerika nem „bonyolultabb” vagy nehezebben érthető, mint Európa, hanem *más*.⁴ A megértést inkább az európai előítéletekhez való csökönyös ragaszkodás, semmint valóságos nehézségek jelentik, hiszen a politikai fogalmak ugyanazok, pusztán az életvilág más. Hatalmas és viszonylag iskolázatlan néptö-

2 Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*, 6. 169. „Wenn es wahr ist, daß wir wissen müssen, was Freiheit ist, um zu bestimmen, welche Parteien in der Geschichte für sie gekämpft haben, so ist nicht weniger wahr, daß wir den Charakter dieser Parteien kennen müssen, um zu bestimmen, was Freiheit ist. Die Antwort liegt in den konkreten Umrisen der geschichtlichen Epochen. Die Definition der Freiheit ist die Theorie der Geschichte und umgekehrt.”

3 Vö. Guery, F., „L'Amérique impensable?“, *Philosophie Politique* 7, Paris, PUF, 1995, 13-23.

4 Amerikával, mint a *másikkal* való tizenhatodik századi találkozáshoz vö. Todorov, T., *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982.

megek gyors integrálódása inkább arra utal, hogy Amerika valójában könnyebben elsajátítható, mint Európa – és ezt az Európában maradó európaiaknak *nehéz* belátni.

A fogalmak értelmezésének, közvetítésének és a hozzájuk kapcsolódó gyakorlat megértésének azonban van egy másik, Rorty által képviselt (nem-hermeneutikai) módja is, mely szerint megértési törekvéseink során nem ragaszkodunk mindenáron saját egyetlen szótárunk kontextusához, („horizontjához”), hanem eltoljuk a kontextust, a fogalmakat új kapcsolatrendszerbe ágyazzuk, új jelentéseket tulajdonítunk nekik, vagyis a fogalmakon és kapcsolathálózatukon bizonyos poétikai munkát végzünk el. (Tulajdonképpen ez az, amit minden Amerikába bevándorló a saját szótárával tesz.) A demokráciáról, a szabadságról, az emberek egyenlőségéről és jogairól többé nem úgy próbálunk meg beszélni, hogy valamilyen végső alaphoz kapcsoljuk azokat, például egy adott népcsoport felsőbbrendűségéhez, területbirtoklásához, gazdasági vagy politikai hatalmához, hanem mindennemű megalapozás és amennyiben lehetséges, *érdek nélkül*, megpróbáljuk kidolgozni, kiemelni és összegyűjteni mindazt, ami ezekben a fogalmakban *jelenlegi tudásunk* és világról való elképzeléseink szerint a *legjobb*. Mindezt természetesen úgy próbáljuk megtenni, hogy elkerüljük az olyan kérdéseket, hogy „mi a jó?”, mint ami feltétele lenne a „legjobb” meghatározásának is. A legjobb társadalmat csak a különböző társadalmak összehasonlításával, de nem valamilyen végső politikai elv meghatározásával tudjuk megnevezni.

A megalapozás feladása egyben a szótárak összeegyeztethetőségének, privilegizált horizontokba való beolvaszthatóságának feladása, majdnem lehetetlen feladat, ami Rorty számára a politikafilozófia *konkretizálódását* jelenti, vagyis azt, hogy a filozófiának nem annyira a szabadság és az egyenlőség elvont alapjaival kell foglalkoznia, hanem ezen eszmék konkrét megvalósításával, gyakorlati tagolásával. A gyakorlat pedig nem *egyezteti* a szótárakat, hanem *legjobb* esetben – és ez a legjobb eset a politikai demokrácia esete – lehetővé teszi *békés* egymásmellettségüket, kölcsönös toleranciájukat. Nem az a kérdés, hogy az ember milyen egyetemes elvre hivatkozva alapozza meg mindenki szabadságát vagy az emberek törvény előtti egyenlőségét, hanem az, hogy miként biztosítjuk ezeknek a megalapozhatatlan, de *ma már* – legalábbis a nyugati demokráciákban – mindenki által *legjobb*-nak tartott elveknek az érvényesülését.

A nagy elvek társadalom- vagy demokráciaelméleti megalapozásaként csak akkor működnek, ha esély lenne minden kétséget kizáró és mindenki által elfogadható felismerésükre és megfogalmazásukra. Gyakorlati használatuk során pedig a mindennapi társadalmi gyakor-

latban éppúgy kudarcot vallanak, mint a nagy történeti, tehát gazdasági, politikai vagy társadalmi válságok idején. Az amerikai alkotmány kidolgozóái látták, hogy nem lehet a tartalmilag megfogalmazott értékekre, morálra, becsületre társadalmat és jogrendet alapozni, hiszen ezek az értékek az első válsághelyzetben felmondják a szolgálatot. Madison *A föderalista* című cikksorozatban a következőt mondja: „Ha eltérjük, hogy indíték és alkalom egymásra találjon, tudnunk kell, hogy sem az erkölcsi, sem a vallási motívumok fékező erejére nem számíthatunk. Az a tapasztalat, hogy hatástalanok az egyéni igazságtalansággal és erőszakkal szemben.”⁵ Az amerikai alkotmány éppen ezért eltekintett az emberek erkölcsi és vallási motívumaitól, azoktól az értékektől, amelyek egy cselekvést befolyásolhatnak, és pusztán formális, racionális struktúrát, jogi keretet biztosított az egyenlő „jogalanyok” megegyezéseikhez és egymás mellett éléséhez. Ez a tervezet ugyanakkor ki is alakított egy olyan fajta társadalmi atitűdöt, amely többé nem foglalkozik a magasabb értékekkel. Allan Bloom könyvében, mely éppen az amerikai alkotmány megjelenésének kétszázadik évfordulóján jelent meg, 1987-ben, és „Az amerikai tudat bezáródása” [*Closing the American Mind*] címet viseli, ebben az összefüggésben jegyzi meg: „Ország, vallás, család, a civilizáció eszméi, mindazok az érzelmi és történeti erők, amelyek a kozmikus végtelenség és az egyed közt álltak és a hely bizonyos fogalmát biztosították, racionalizálódtak és elveszítették kényszerítő erejüket.”⁶

Az alapelvek kudarcának másik oka az egyedi helyzetekre való alkalmazásuk nehézségeiben rejlik, ami miatt a gyakorlati emberek számára üresnek tűnnek. Rorty Davidsonra hivatkozva kiemeli, hogy „a legmagasabb rendű vágyakra vonatkozó igények annyira elvontak és üresek, hogy nincs közvetítő hatalmuk. Tipikus formájuk: ‘Jó akarok lenni’, ‘Racionális akarok lenni’, ‘Tudni akarom az igazságot’. Mert azt, hogy mi fog ‘jónak’ vagy ‘racionálisnak’ vagy ‘igaznak’ számítani, az elsődleges és másodlagos vágyak közötti harc fogja meghatározni, a jóakarát szomorkásan sóvárgó magasrendű tiltakozásai erőtlenekek egy ilyen harcba való beavatkozásra”.⁷ Egyszerűen történeti naivitás továbbra is a megalapozásokkal bajlódni, tekintve, hogy azoknak semmiféle gyakorlati jelentőségük nincs. Rorty szerint a megalapozási törekvések a nevetségesség határára sodorják a filozófiát: „A filozófia mint diszciplína nevetségessé teszi magát, ha ilyen kritikus helyzetben azzal áll elő, hogy semleges alapot fog találni, melynek segítségével elbírál-

5 Madison, *A föderalista*, 10. számú írás. *A föderalista*, fordította Balabán Péter, Budapest, Európa, 1998, 96.

6 Bloom, A., *Closing the American Mind*, New York, Simon and Schuster, 85.

7 Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, Pécs, Jelenkor, 1994, 67.

hatja az eredményt. A filozófusoknak ugyanis nem sikerült olyan semleges alapot találniuk, amelyen állhatnánk. ... a liberális társadalmat nem szolgálja az a kísérlet, hogy 'filozófiai megalapozásokkal' lássák el. Ugyanis az ilyen megalapozási kísérlet előfeltételezi a témák és érvek olyan természeti rendjét, amely a régi és az új szótárak közti küzdelmet megelőzi és eredményét felülbírálja."⁸ Éppen ezért a filozófus feladata a demokratikus társadalomban az *egyetlen* nyelv keresése helyett új nyelvi kontextusokkal és nyelvjátékokkal való kísérletezés.

Rorty szerint még magának a szabadságnak a fogalma sem „megalapozható”, és az olyan kérdést, hogy „Honnan *tudod*, hogy a szabadság a társadalmi szerveződés fő célja?”, ugyanúgy kell kezelni, mint az olyan kérdéseket, hogy „Honnan *tudod*, hogy Péter megérdemli barátságodat?”, vagy „Honnan *tudod*, hogy József Attila nagy költő és Neumann János nagy matematikus?”. Ezekre a kérdésekre kultúránkban egyértelmű és nyilvánvaló választ tudunk adni, anélkül, hogy a válaszok indoklásával kellene törődnünk.⁹ Rorty ismeretelméleti eredetű megalapozásellenességét összekapcsolja azzal a határozott és megcáfolhatatlan véleményével, amely minden állításának *alapja*, hogy a nyugati demokrácia a legjobb társadalmi forma, és minden Adornótól, Horkheimertől Foucaultig terjedő kritikussával szemben megvédhető azzal az érveléssel, hogy a korábbi társadalmakhoz képest csökkentette a társadalmi szenvedést, és ez „tényszerűen kárpótol a kényszerekért”.¹⁰ Egyetért Emersonnal és Dewey-val, akik a demokráciában az emberiség eddigi politikai fejlődésének csúcspontját látják. Úgy véli, hogy „a nyugati társadalmi és politikai gondolkodásban talán lezajlott az az utolsó *fogalmi* forradalom, amelyre szüksége volt. J. S. Mill javaslata, mely szerint a kormányok azzal foglalkozhatnának, hogy fenntartsák az optimális egyensúlyt aközött, hogy az embereket békén hagyják a magánéletükben és aközött, hogy megelőzzék a szenvedést, számomra az utolsó szónak tűnik. Annak felfedezését, hogy éppen kinek okoznak szenvedést, át lehet engedni a szabad sajtónak, a szabad egyetemeknek és a felvilágosult közvéleménynek”.¹¹

A demokratikus társadalmak fő ellensége Rorty szemében a szenvedés, az, amit a természet okoz az öregedéssel és a betegséggel, az időjárásnak való kiszolgáltatottsággal, valamint az, amit az emberek egymásnak okoznak. Számára a demokrácia egyetlen legitimációja a mindkét fajta szenvedés csökkentésére való törekvés. Ez egyrészt a tudományok és a technika fejlődésének szorgalmazását és támoga-

8 Uo. 68.-69.

9 Vö. uo. 71.-72.

10 Uo. 81.

11 Uo. 82.

tását jelenti, hiszen ezek hozzájárulhatnak a könnyebb táplálék-előállításához, a jobb egészségügyi ellátáshoz, az időjárás viszontagságaitól való nagyobb biztonsághoz. Másrészt viszont jelenti egy olyan társadalmi, politikai formáció létrehozatalát, fenntartását és fejlesztését, amelynek fő célja az individuumok védelme az emberek egymás elleni kegyetlenkedéseitől és kínzásaitól. A filozófusoknak nem annyira a természettudományok amúgyis automatikus fejlődése előrehaladásának sürgetése vagy logikai vizsgálata a feladatuk, mint inkább azoknak a szempontoknak a felismerése, amelyek az emberek vagy az emberiség kárára vannak, melyek szenvedést okoznak. A társadalommal kapcsolatban viszont a fölvilágosult közvélemény aktív, beavatkozó figyelmét sürgeti, miközben visszautasít minden olyan ideológiát, mely azt állítja, hogy birtokában lenne az emberi közösség kiteljesedése egyetlen, a „mindenség lényegének” megfelelő módjának. Ernesto Laclaurra hivatkozok: „*New Reflections on the Revolution of our Time* című művének elején Ernesto Laclau a következőt írja: ‘Az események köre, melyet az orosz forradalom nyitott meg ... mint a baloldali internacionálé kollektív képzelőerejének megvilágító ereje, határozottan bezárult ... a leninizmus holtteste, megfosztva a hatalom cícomáitól, feltárja patetikus és szánalmas valóságát.’¹² Osztom Laclau véleményét és kívánom, hogy számunkra, másfajta értelmiségiek számára a leninizmus halála alkalom legyen, hogy megszabaduljunk attól a meggyőződéstől, hogy rendelkezünk – vagy rendelkezünk kellene – azon mély és alapvető erők ismeretével, melyek az emberi közösségek sorsát irányítják.”¹³ Rorty ezen kívánsága az ismeretelméleti körbenforgások felismerése – a végső elvek abszolút megismerésének lehetetlensége – mellett történeti tapasztalatra is támaszkodik, arra, hogy értelmiségiek a történelem folyamán számtalan alkalommal növelték embertársaik szenvedését a legkülönbélebb „fennkölt” eszmékre hivatkozva. Az értelmiség harca többé nem „antikapitalista” harc, tekintve, hogy ez a szó alig jelent már valamit, hanem az emberi nyomorúság elleni küzdelem. Rorty helyettesíteni akarja a baloldali

12 Laclau, E., *New Reflections on the Revolution of our Time*, London, Verso, 1990, ix. (Rorty jegyzete.)

13 Rorty, R., „La fin du socialisme et l'espoir social”, *Philosophie Politique*, Paris, PUF, 1995, 119-136, 119. „Au debut de son ouvrage, *Nouvelles réflexions sur la révolution de notre temps*, Ernesto Laclau écrit, ‘Le cycle des événements qui s'était ouvert avec la Révolution russe est définitivement clos ... comme force d'illumination dans l'imaginaire collectif de la Gauche internationale ... le corps défunt du léninisme, dépouillé des atours du pouvoir, montre sa réalité pathétique et déplorable.’ Je partage l'opinion de Laclau et je souhaite que, pour nous autres intellectuels, la mort du léninisme soit l'occasion de nous délivrer de la conviction que nous possédons – ou que nous devrions posséder – la connaissance des forces profondes et fondamentales qui commandent le destin des communautés humaines.”

értelmiség múlt századi fogalmait olyanokkal, melyek a mai viszonyoknak megfelelően tényleges jelentéssel bírnak. Ezért azt javasolja, hogy „inkább mohóságról és egoizmusról beszéljük, semmint a burzoá ideológiáról, az éhberről és a munkanélküliségről, semmint a munkaerő-áruról, az egy tanulóra jutó kiadásokról, az egészségügyi ellátáshoz való egyenlő jogról, semmint a társadalom osztálytagozódásáról”.¹⁴

A szenvedés fogalma részben szintén társadalmi feltételektől függ, ugyanakkor nyilvánvaló, hogy számos szenvedés csak részben függ önnön társadalmi és nyelvi tagolásától. A betegség, a halál, a politikai vagy gazdasági elnyomás a szenvedés olyan forrásai, melyek minden kultúrában megjelentek, természetesen különböző szimbolikus világokkal, nyelvekkel, gyakorlatokkal körülvéve. A demokratikus társadalom Rorty számára azért tekinthető a lehetséges legjobbnak, mert megfogalmazott társadalmi céljai közé tartozik az emberi szenvedés csökkentése. Az egyéni, a személyes szenvedés gyakran nem fogalmazható meg a köznyelv fogalmaival. Ám a demokratikus értelmiséginek ezzel az individuális, személyes, minden társadalomban meglévő elemmel is foglalkoznia kell, és ezt teszi Rorty a szolidaritás fogalmának segítségével.

Szolidaritás

A szolidaritás fogalma Rorty filozófiájának egyik végső szava, melyet minden emberi tevékenység egyetlen lehetséges értelmének és céljának tart. Nem véletlenül adta esszékötetének az *Esetlegesség, ironia és szolidaritás* címet, hiszen ezzel mintegy azt akarta sugallni, hogy a mai kor demokratikus társadalmában a filozófusnak nem az igazág elvont fogalmának keresése, hanem a szolidaritás formáinak kutatása és kidolgozása lehetne a feladata. Mindez egybecseng Dewey felszólításával, hogy tegyük személyessé, belsővé a demokráciát, azaz ne bízunk mindent az állami törvényekre.

Egy demokráciát két összetevő tart fenn, egyrészt a demokratikus alkotmány, a hozzákapcsolódó törvényhozással, államhatalommal és igazságszolgáltatással, másrészt a demokráciában élő polgárok meggyőződése, hogy érdemes demokratikusan együttélni és gondolkodni, mert ez a lehetséges legjobb társadalmi forma. Rorty Dewey-hoz hasonlóan úgy vélekedik, hogy egy olyan társadalomban, mint az ame-

14 Uo. 120. „Je suggère que nous commençons à parler de l'avidité et de l'égoïsme, plutôt que de l'idéologie bourgeoise, des salaires de famine et du chômage plutôt que du travail-marchandise, des dépenses consenties en faveur de chaque élève dans les écoles, du droit comparé à la santé, plutôt que de la division de la société en classes.”

rikai, ahol a demokratikus alkotmány az együttélés alapja, és ahol abban senki nem kételkedik, hogy a filozófus a politológusokra, szociológusokra, jogászokra és törvényhozókra hagyhatja az intézmények kialakítását és működtetését, ott a filozófusnak inkább a demokratikus gondolkodásmód, életmód, tolerancia és szolidaritás módozataira kell összpontosítania, és az intézményi kérdésekkel pusztán kritikai szempontból, résztvevő-megfigyelőként kell foglalkoznia. A filozófus így Rortynál a társadalom morális instanciájaként is föllép, nem mint olyan, aki pódiumon állva fegyelmező mutatóujjal helyes viselkedésre inti a társadalmat, vagy aki a végső morális alapelveket kutatja, hanem mint aki a társadalom tagjaként e társadalom jobbító kritikusaként lép föl. Rorty szerint ennek kapcsán már nem a „mi a jó?” platonikus kérdésével kellene foglalkozni, hiszen a nyugati demokratikus civilizációban mindenki tudja, hogy a társadalomszerveződés szempontjából mi a jó. Vagy talán senki sem tudja, legalábbis filozófiai értelemben nem, hanem egyszerűen nyilvánvaló mindenki számára. E nem tudható nyilvánvalóságot Rorty a meghatározhatatlan szolidaritás fogalmával próbálja leírni. Olyan fogalom ez, melyet egyetlen pragmatikus elődjénél sem találunk meg.

Természetesen a szolidaritás fogalma nem új, a felvilágosodás óta megjelenik mint a tolerancia aktív párja, mely nemcsak a másik elviselését, hanem szenvedéseinek megértését és szükség esetén enyhítésének szándékát is magában foglalja. Míg a tolerancia a demokrácia alapvető jogelve és mint ilyen az intézményes moralitás alapelve, addig a szolidaritás a demokrácia egyes tagjai moralitásának alapelve, az, amit Kant is folyton hangsúlyoz alapvető morális értéként: a rászorulón való közvetlen, személyes és elkötelező segítség fogalma. Nyilvánvalóan Dewey egész demokráciával kapcsolatos filozófiai munkásságában a szolidaritás keresését láthatjuk, és nevelélméletének lényege éppen a demokratikus szolidaritás közvetítésére tett kísérlet, annak ellenére, hogy szótárában nincs kitüntetett helye e fogalomnak. Dewey demokráciafelfogásának legfontosabb mozzanata, hogy nem kapunk működő demokráciát, ha a benne élők nem szolidarisak, ha nem segítenek a rászorulón.

Természetesen a párhuzamosan futó másik poszthegeliánus tervzetben, a marxizmus nyugat-európai változatában is megtaláljuk a szolidaritás fogalmát.¹⁵ Horkheimer az ész társadalmi elköteleződésében és szolidaritásában látja az empirikus (nála szubjektív) ész örülettől va-

15 A volt „Német Demokratikus Köztársaság” valamennyi politikai felvonulásán május elsejétől november hetedikéig a felvonulók majd fél évszázadon keresztül hatalmas táblákat hordoztak, *Solidarität* feliratokkal. Itt természetesen nem erről a fajta szolidaritásról van szó.

ló menekülésének lehetőségét, mely örület szerinte az episztemológiai problémák megoldásának hajszolásából ered, amitől az objektív (hegeli) ész mentes lenne. „A konkrét valóságra alkalmazva ez azt jelenti, hogy csak a szubjektum önfenntartását és az egyedi élet tiszteletét magában foglaló társadalom objektív céljainak meghatározása érdemli meg, hogy objektívnak nevezzük. Az a tudatos vagy tudattalan motívum, amely az objektív ész rendszereinek kialakításához vezetett, a szubjektív ész saját önfenntartási céljával kapcsolatos tehetetlenségének tudata volt. A metafizikai rendszerek részben mitológiai formában fejezik ki azt a belátást, hogy az önfenntartás csak az individuumok fölötti rendben érhető el, tehát társadalmi szolidaritáson keresztül.”¹⁶ A szubjektív ész számára a fennmaradást és a virágzást az objektív ész kollektivitása, a közös társadalmi tervezetek és az objektivitásban fel nem oldódó szubjektumok egymás iránti szolidaritása biztosítja.

A demokrácia eszméje és a hatalomról való megfeleledkezés

Rorty szolidáris és ideális demokráciájában az intézményekről való gondolkodás háttérbe szorulásával együtt, mintegy az amerikai egyetemi munkamegosztásnak megfelelően, Dewey-hoz hasonlóan háttérbe szorul a gazdaságról és a hatalomról való gondolkodás is. A gazdasággal a közgazdasági karokon foglalkoznak, és eszébe sem jut filozófusoknak, mint egykor Marxnak, hogy gazdasági elemzéseket filozófiaiakkal kössenek össze. A hatalom kérdéseinek pedig legfeljebb a politológiai intézetekben szentelnek időt, de legkevésbé sem a filozófiaiakban, holott nyilvánvaló, hogy a diszciplínák konkrét és strukturális kutatásai mellett szükség lenne e fogalmak filozófiai megközelítésére is. Nem e fogalmaknak végső elvekre alapozása végett, hanem fogalmak olyan összekapcsolása érdekében, amit a szaktudományban nem lehet megtenni, holott mindenki számára nyilvánvaló, hogy a gazdaság, a politika, a kultúra, a társadalomszerkezet, és mindezekben a hatalmi viszonyok, összefüggenek. A diszciplinaritás (szaktudományosság és fegyelmezetttség) kérdésében egyszerre ját-

16 Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*, 6. 176. „Auf die konkrete Wirklichkeit angewandt, bedeutet dies, daß nur eine Definition der objektiven Ziele der Gesellschaft, die den Zweck der Selbsterhaltung des Subjekts einschließt, die Achtung vor dem individuellen Leben, es verdient, objektiv genannt zu werden. Das bewußte oder unbewußte Motiv, das die Formulierung der Systeme der objektiven Vernunft auslöste, war das Bewußtsein der Ohnmacht der subjektiven Vernunft im Hinblick auf ihr eigenes Ziel der Selbsterhaltung. Diese metaphysischen Systeme drücken in teilweise mythologischer Form die Einsicht aus, daß Selbsterhaltung nur in einer überindividuellen Ordnung erreicht werden kann, das heißt durch gesellschaftliche Solidarität.”

szik szerepet a kognitivitás, a hatalom, a pénz, a pszichológia, a neveltetés és a politikai vonzalmak, és ezek interdiszciplináris kutatást követelnének, habár kétségtelen, hogy a szempontok kutatásában való elmélyülés újra diszciplináris kutatásokhoz vezetne. Ezt az összefonódottságot minden bonyolultabb képződményről elmondhatjuk, az emberről „mint olyanról”, a társadalomról, a társadalom intézményeiről, a politikáról stb. A diszciplinaritás egyszerre hatalmas és „gyámoltalan”, gyámoltalan a rajta kívüli területeken, miközben abszolút hatalmat követel magának saját birodalmában.

Rorty esetében azért hiányolhatjuk a hatalommal való behatóbb foglalkozást, mivel ő magát tudatosan a demokrácia filozófusának tartja, aki több szótár elsajátítására, tehát interdiszciplináris gondolkodásra törekszik. Ha a bensővé váló demokratikus politikától szolidaritást vár, akkor részletesebben kellene a hatalom kérdéseivel foglalkoznia, és nem „finnyásan” elfordulnia Foucault elemzéseitől. Figyelembe kellene vennie például Max Weber hatalom- és politikaelemzéseit, mert bár azok Európában, és egy jó fél évszázaddal korábban készültek, néhány meghatározásuk továbbra is érvényben marad. Weber szerint a nyelvhasználatnak megfelelően a „politika” fogalma annyit jelent, mint „törekvés a hatalomból való részesedésre vagy a hatalom – akár államok, akár az államokba tartozó embercsoportok közti – megosztásának befolyásolására”.¹⁷ Ha elfogadjuk Weber meghatározását, akkor a hatalom fogalmához az érte folyó küzdelem és gyakorlásának módja, a politika vizsgálatával juthatunk. Azaz, amennyiben Dewey és Rorty a politika intézményes oldalát mint a demokratikus filozófus számára érdektelent félrelöki, a hatalomelosztást, tehát a *szolidaritáselosztást*, a szolidaritás politikáját sem tudja vizsgálni. Rorty szolidaritás-fogalma nem működik, és így éppen saját pragmatikus kritériumával megkérdőjelezhető, amennyiben nem kapcsolunk hozzá politikai, tehát hatalmi és intézményes elemzéseket és javaslatokat, melyek a szolidaritás *társadalmi* megjelenítésével, strukturálásával, elosztásával, nevelési összefüggéseivel foglalkoznak.

Am az összekapcsolás kísérletével áthidalhatatlannak tűnő nehézségek kezdődnek. A politika mindmáig a leghumánusabb demokratikus alkotmányokkal rendelkező országokban is a hatalomért, a befolyásért, a gazdasági gyarapodásért, az érvényesülésért és a társadalmi elismeré-

17 Weber, M., „Politik als Beruf”, in *Gesammelte Politische Schriften*, szerk. Johannes Winckelmann, Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1988 (első kiadás 1919), 505-560, 506. „Politik” würde für uns also heißen, Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschließt.” Magyarul „A politika mint hivatás”, in Max Weber, *Tanulmányok*, ford. Wessely Anna, Budapest, Osiris, 1998, 156-209, 157.

sért folyó harc és annak eszköze. Madisonhoz hasonlóan, Rawls egy pilanatilag sem tagadja igazságosság-elméletében, hogy a demokráciában is folyik a szubjektumok egymás elleni harca a kulturális, gazdasági, politikai stb. erőforrások elosztásáért. A demokratikus alkotmány és a hozzá kapcsolódó intézmények, a törvényhozás, a végrehajtói és a bírói hatalom hosszú történeti harcok eredményeként kialakult társadalmi szerződés és reflexió eredményei, melyeket nem azért alakítottak ki, mert az emberek váratlanul együttérzővé, becsületessé és felvilágosulttá váltak volna, hanem mert nagyobb érdekcsoportok kénytelenek voltak egymással kiegyezni, és belátták, hogy így jutnak legtovább. A törvényes rend minden eszményisége ellenére elsősorban fék és egyensúly, mely az emberek egymással szembeni agresszióit, támadásait, kegyetlenkedéseit és kijátszásait akadályozza vagy legalábbis határok közt tartja. Elegendő itt azt a példát fölhozni, hogy valamennyi nyugati demokratikus országban szinte folyamatosan napirenden van a hatalmukkal visszaélő vezető politikusok leleplezése, Nixontól Andreottiig, Clintonig és tovább. A szolidaritás és bármely nemes, humánus eszme csak akkor valósul meg a politikában, ha a publikum, a demokratikus közösség, egy demokratikus ország lehető legszélesebb közössége ellenőrzi a hatalmat.

A Dewey és Rorty által himnikusan fölmagaszalt Amerikában a politikában résztvevők személyes mozgatórugói vajmi kevéssé térnek el bármely más országok politikusaiétól. A különbség, ha van, inkább a szerencsés alkotmányra és alkotmányos történetre, valamint a geográfiai és történeti körülményekre vezethető vissza. Max Weber megállapítása szembetűnően érvényes ma is az amerikai politikára és politikusokra: „Egyes pártok, nevezetesen az amerikaiak, már tiszta állásvadászpártok, amióta megszűntek az alkotmány értelmezésével kapcsolatos régi ellentétek, s tárgyi programjukat a szavazatszerzés esélyeihez igazítják.”¹⁸ Ez minden, csak nem ideális demokrácia. Ám a filozófus Rorty pusztán a demokrácia moralitásával és episztemológiai következményeivel törődik, és, mint pragmatikus elődje, Dewey, a „valóságos” demokrácia-fogalom kidolgozását átengedi a politológusoknak. A filozófus feladata szerinte pusztán a morális és filozófiai elvek megfogalmazása, és a konkrét igazságtalanságok kimutatása. A „valóságosságtól” és az intézményességtől való elszakadás miatt azonban Dewey-hoz hasonlóan Rortynak is azzal kell számolnia, hogy elvei nem jutnak el a konkrét hatalom konkrét gyakorlóihoz. Rorty demokrácia-idealizmusá-

18 Uo. 516. (166.) „Manche Parteien, so namentlich die in Amerika, sind seit dem Schwinden der alten Gegensätze über die Auslegung der Verfassung reine Stellengängerparteien, welche ihr sachliches Programm je nach den Chancen des Stimmfanges abändern.”

ban teljesen egyetért Allan Bloom kijelentésével, aki szerint „Amerika egyetlen történetet mesél: a szabadság és az egyenlőség töretlen, kikerülhetetlen fejlődését”.¹⁹ Ez a fejlődés azonban nem tűnik mindenki számára töretlennek és biztosítottan kikerülhetetlennek: Rorty társadalmi elvei világosabbá válhatnak, ha összehasonlítjuk elgondolásait olyan kortársaiéval, mint Lyotard, Habermas és Walzer.

Lyotard disszenzusa

Lyotard posztmodern-fogalma szinte egyjelentésű a metanarratívák, a „mesternarratívák” vagy a kanonizációs narratívák iránti bizalmatlansággal és azzal a játékos optimizmussal, hogy a kis, folyamatosan változó, helyi narratívák toleránsan tiszteletben tartják egymás játékterületeit. Metanarratívák vagy kanonikus narratívák alatt olyan átfogó világértelmezéseket ért, mint „a történelem, az Abszolút Szellem vagy az osztályharcok története”, „a minden emberi problémát megoldó kognitív-tudományos fejlődés” vagy „a tudományos közösség egyetértése”. Lyotard a társadalmi disszenzus elfogadása mellett száll síkra, a „védőernyőként” és „elnyomóként” funkcionáló, lojális konszenzust kikényszerítő nagy elbeszélés helyett az egymástól eltérő és egymással gyakran egyet nem értő kis elbeszélések különbözőségének elismerését javasolja, melyhez elválaszthatatlanul párosul az eltérések vállalásának „hősies” attitűdje. Lyotard szerint a kortárs demokrácia feltétele a benne élők disszenzus-vállalása és a különböző világképekkel kapcsolatos toleranciája. Az első látásra nyilvánvalónak és elfogadhatónak tűnő elfogást közelebből szemlélve azonban feltűnik néhány ellentmondás.

Lyotard úgy véli, hogy *konszenzusra* juthatunk abban, hogy el kell fogadnunk a társadalmi *disszenzust*. Mászóval, ahogy az egyetemes kételkedő legalább abban nem kételkedhet, hogy kételkedik, az egyetemes disszenzus szószólója legalább a disszenzus kérdésében konszenzusra törekszik. Erre mondják, hogy performatív önellentmondás. Ez persze még csak azt jelenti, hogy valaki saját cselekvési elvének vagy beszédmód-elvének ellene mond saját cselekvésével, illetve beszédmódjával. Lyotard mindezek mellett metanarratívát, kanonikus narratívát alkot. Amikor azt állítja, hogy vessük el a metaelbeszéléseket, legyünk velük bizalmatlanok, akkor kénytelen visszatérni ezekhez az elbeszéléstömbökhöz, vagy legalábbis utalniuk kell rájuk. Mint azt Derrida számos helyen kimutatta, az ilyen tömböket elmozdító lendületek és erőfeszítések mindig át- vagy visszalódnak a metafizikába, mesterelbeszélésbe. Hogy a tényleges és önmaga által szándékolt hatást elérje,

19 Bloom, A., *Closing the American Mind*, 55.

Lyotardnak meg kellett volna próbálkoznia a nyelvi aktus radikalizált változatának gyakorlásával (amire Wittgenstein törekedett), ahol a disszenzusra törekvő és diszpergáló nyelvjáték-aktusok – mint diszpergáló vízcseppek milliárdjai a szökőkút vagy a vízesés folyamatosan megújuló, létrejövő-eltűnő formájában – folyamatosan teremtik és szüntetik meg a maguk formáját. (Hogy a vízcseppek a molekulák „metaszintjei”, a vízesés a vízcseppeké, a tájkép a vízesésé és így tovább minden irányba, ez még mélyebben megkérdőjelezi a metaelbeszélésekkel való hadakozás logikai lehetőségét.) Azt gondolhatnánk, hogy – mivel a posztmodern állapotról írt könyvében kanadai állami felkérésre kellett írnia, ahol nem annyira gondolatakrobatikákra voltak kíváncsiak, mint inkább egyetemszervezési-oktatáspolitikai javaslatokra – Lyotard pusztán konkrét gyakorlati célokat követett, és ezért nem törekedett koherenciára, de ez nem így van. Legalábbis más, elméletinek szánt írásaiban is ugyanezt a hibát követi el, mint például a *Tombeau de l'intellectuel*-ben, ahol szintén elfelejti megkérdézni, melyik nyelven, melyik „nyelvi szigeten” teszi a következő általános, nyelvi szigeteken átnyúló kijelentést: „a nyelvnek nincs egysége, a nyelvnek inkább szigetei vannak, s mindegyiken olyan szabályrendszer uralkodik, mely a többire lefordíthatatlan”.²⁰ Lyotard nem foglalkozik azzal a Quine és Davidson által taglalt „részletkérdéssel”, hogy ha „a” nyelv lefordíthatatlan „b”-re, akkor a „b” beszélője honnan tudja, hogy „a” esetében egyáltalán nyelvről van szó. Lyotard honnan tudja, hogy ha valami lefordíthatatlan a saját nyelvére, akkor az a lefordíthatatlan maga is nyelv?

Lyotard mentségére szóljon, hogy nem is igen törekedett ellentmondás-mentességre vagy összefüggő gondolatrendszer megalkotására, sőt kifejezetten szembefordult a konzisztencia-elvárásokkal. Szerinte az ész és a hatalom bensőséges kapcsolatban állnak, és a hatalommal való szembefordulás egyben az ész elutasítását is kell, hogy jelentse: „Az ész és a hatalom ugyanaz.”²¹ Szövegeit – melyek Christa Bürger szerint „az 1968 májusára való emlékezésből élnek, amikor az elmélet és a cselekvés egyikek voltak”²² – elsősorban akcióknak te-

20 J.-F. Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel*, Paris, Galilée, 1984, 61. id. Rorty, „Cosmopolitanism without emancipation”, in *Objectivity, relativism, and truth*, 215. Magyarul: „Kozmopolitizmus emancipáció nélkül”, ford. Bujalos István, in *A posztmodern állapot*, Budapest, Századvég, 1993, 277.

21 J.-F. Lyotard, *Dérive à partir de Marx et Freud*, Paris, 1973. Idézi Christa Bürger, „Moderne als Postmoderne, Jean-François Lyotard”, in Christa und Peter Bürger (szerk.) *Postmoderne, Alltag, Allegorie und Avantgarde*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987, 122-143, 123. „Vernunft und Macht, das ist ein und dasselbe.” (Ebben és a következő bekezdésben Ch. Bürger frására támaszkodom.)

22 Ch. Bürger, *id. mű*, 122. „Das Schreiben Jean-François Lyotard so sehr er gegen Nostalgie polemisiert und dem Vergessen das Wort redet, lebt von der Erinnerung an den Mai 1968, wo Theorie und Aktion eins waren”.

kintette, és nem jelentéshordozóknak: „Egy szövegben nem jelentése fontos, tehát az, amit mondani akar, hanem amit tesz és végrehajtat. Amit tesz: affektussal való feltöltöttség, amit visszatart és továbbad; amit végrehajtat: e potenciális energiák mássá alakítása: más szövegekké, festményekké, fényképekké, filmszekvenciákká, politikai akciókká, döntésekké, erotikus élményekké, parancsmegtagadásokká, gazdasági kezdeményezésekké.”²³ Aktivista, pragmatikus és dekonstruktív szövegfelfogás, a szöveg nem redukálódik jelentésére, hanem része a társadalmi, politikai, esztétikai és etikai aktivitásnak, és nem jelentésteljes uralója azoknak.

A gondolkodás racionalitás-követelményének felszámolása és a közvetlen aktivizmus nemcsak az avantgárd művészeti attitűd filozófiai megjelenése, de annak a gondolkodásmódnak is, amely Derridával és az ő munkássága nyomán a dekonstrukció nevet kapja. A francia *mestergondolkodók* (további prominens tagjai ennek az elit klubnak Foucault és Deleuze) kétségbevonják, hogy a filozófia elsődrendű feladata a felvilágosodás által előírt *kritika* lenne. Amint korai írásaiiban Derrida számtalanszor utal rá, a „kritikai” olyan gondolkodásmód, amely nem képes túllépni a „logocentrikus”, „racionális” kényszerűségein. Lyotard is hangsúlyozza, hogy a kritika mindig *racionális* módon függ attól a rendszertől, amit kritizálni akar, és mindig a hatalmi diskurzus része, sőt annak sajtószerű megerősítője: „A kritika a kritizált területén belül marad. ... mélységesen hierarchikus: honnan veszi a kritikus a kritizált fölötti hatalmát? *Jobban* tud valamit? Ő lenne a tanár vagy a nevelő? Ő tehát az egyetemesség, az egyetem, az állam, a közösség, amelyek lehajolnak a gyermekkorhoz, a természethez, a különöshöz, a kétértelműhöz, hogy ezeket magukhoz emeljék? A gyóntatóatya és az Istenatya, akik segítenek a bűnösnek önmagá megmentésében? A különböző területek egységének ez a reformizmusa jól megvan a tekintélyelvű struktúrák fenntartásával ... El kell térni a kritikától. Méginkább, *az eltérés maga a kritika vége.*”²⁴ Forradalmi retorika, mely a fennállót reformálhatatlannak tartja, egy új filozófia, egy látszólag új gondolkodás lehetőségeit feszegeti. Azért látszólag, mert Lyotardnál valójában a marxizmus társadalomkritikájának új, francia, „textuális” köntösben való megjelenéséről van szó. A racionalista kritika Lyotard által elvetett fajtája feltételezi, hogy a társadalomról, az etikáról, a politikáról, a világról egyedül racionálisan, azaz ésszerűen lehet gondolkodni és beszélni. Tekintve, hogy a gondolkodás csak az ésszel lehetséges, ezért az „ésszerű”, azaz „racionális” valójában a gondolkodás elválaszthatatlan attribútuma. Ami-

23 J.-F. Lyotard, *id. mű*, 12k.

24 Uo. 14k.

kor a francia racionalizmus és a felvilágosodás az ész használatát követeli, valójában arra mutat rá, és azt helyezi vissza jogaiba, ami már, bár nem ritkán észrevétlenül maradván, mindig is működött a gondolkodásban: az észt. Számára nem létezhet nem-rationális gondolkodás, hiszen ami nem rationális, azaz nem ésszel történik, az nem is gondolkodás. A racionalizmus mai képviselői, a francia racionalisták, az amerikai analitikus filozófusok és a pragmatikusok, ha eltérő módokon is, valamennyien úgy vélik, hogy az ész a legjobb eszköz a világ teljesebb megismerésére, a tudományok előrehaladására és a társadalom jobbátételére. Az ész történeti hibáiból és bűneiből nem azt a következtetést vonják le, hogy az észt el kell vetni, hanem azt, hogy *több* észre, nagyobb ésszerűsége van szükség, ami nem feltétlenül jelenti a világ teljes racioanalizálását, hiszen elképzelhető olyan eset, amikor ésszerű lehet az „életvilág” egyes területeinek ésszerűsítéséről lemondani. A pragmatikusok kifejezetten is programjuk részévé teszik a társadalom ésszerű jobbátételét. Az ésszerűség a társadalmi és tudományos dialógus lehetősége, hogy ismereteinket, megszerzett tudásunkat nyelvi formákba öntve másokkal dialogikus és kritikus kapcsolatba kerüljünk. Lyotard racionalizmusa azonban a „tolerancia” minden emlegetése mellett is meglehetősen intoleráns: amikor elutasítja a kritikát, akkor elutasítja a racionalitást és a dialógusképes nyelvhasználatot is. Ha elfordulunk a racionalitástól, a konvencionális nyelvhasználatától, a kritikától, és forradalmian új gondolatot próbálunk létrehozni, fennáll annak a veszélye, hogy mások számára érthetetlenek leszünk, nyelvünk lefordíthatatlan lesz mások nyelvére, azt nem is fogják nyelvnek tartani, és az elmebeteg kiközösítettségnek sorsára jutunk. Lyotard imént jelzett marxizmusa felforgató szándékú; kétségtelenül új világot akar létrehozni, ám kérdéses, hogy egy új kognitív attitűd, mely nem rationális, miképpen közölhető, és hogyan lehet a társadalom szélesebb köreivel elfogadtatni. A racionalitás totális elvetése totális pusztuláshoz és nem fejlődéshez vagy kibontakozáshoz vezet. Nem világos az sem, honnan veszi ez a fajta gondolkodásmód önmaga legitimációját és önbizalmát, hogy minden eddig felhalmozott rationális gondolkodási módot elutasítson egy még meghatározatlan, ám racionálisan mindig is meghatározatlanként megmaradó „nem-rationális nem-gondolkodás” nevében. Egy ilyen szándék következménye csak terméketlen anarchia és káosz lehet.

A racionalitás felfüggesztése, a demokrácia, a konszenzusra törekvés és a megszüntethetetlen disszenzus tudatos vállalása, a konszenzus mint politikai igazságossági elv és a disszenzus mint idioszinkretikus, magánjellegű ügy, Rorty felfogásában is középponti jelentőségű. Rorty egyetértéssel hivatkozik Rawls Lyotard-éra bizonyos

részterületeken igencsak hasonló elvére, amely a konszenzusra törekvő politikát elébelyezi az igazságkereső filozófiának: „Rawls a demokratikus politikát helyezi első helyre és a filozófiát a másodikra. Megőrzi a szokratikus elkötelezettséget a szabad véleménycserével kapcsolatban anélkül, hogy átvinné az egyetemes egyetértés lehetőségére vonatkozó platóni elkötelezettséget ... Megelégszik azzal, hogy valami interszubjektív reflektív egyensúly elérhető, adva lévén a szóbanforgó szubjektumok esetleges helyzete. A platóni módon fölfogott igazság, mint annak megragadása, amit Rawls 'egy előzetes és eleve adott rendnek' nevez, egyszerűen nem releváns a demokratikus politika számára. Ily módon a filozófia, mint egy ilyen rend és az emberi természet közti viszony magyarázata, ugyanúgy nem releváns. Ha a kettő konfliktusba kerül, akkor a demokráciának van igaza.”²⁵ Ez egyébként összhangban van Lyotard felfogásával, és ugyanúgy fel is számolja önmagát. Ellentétben a szókratészi kisvárosi kultúrával, a mai nagyvárosi világban nehéz elképzelni egy olyan helyzetet, amikor a demokrácia és a filozófia konfliktusba kerülnének. Eltekintve attól, hogy nem valószínű, hogy a *demosz* vagy a politikusok valaha is behatóbban foglalkoznának filozófiával, a demokrácia mindig filozófiai fogalom marad róla gondolkodók számára. Akik pedig nem gondolkodnak róla, azok számára nem is merülhetnek föl az említett értelemben konfliktusok.

Rorty disszenzuális konszenzusa

Gyakori ellenvetés Rortyval és Lyotard-ral szemben, hogy relativisták, vagyis bármiféle elbeszélés jó számukra. Rorty azt válaszolja, hogy egyrészt bárki csak a saját nyelvéből, saját kultúrájából, saját elbeszéléséből kiindulva és igen gyakran csak azon belül tud beszélni akkor is, ha törekszik a más nyelvek iránti nyitottságra. Rorty és Lyotard úgy vélik, hogy gondolkodási stílusuk nem relativista, hiszen tudatában vannak saját nyelvük határainak, melynek nem tulajdonítanak különleges metafizikai vagy kozmikus erőt, ami által az jobb, igazabb vagy erősebb len-

25 Rorty, *Objectivity, relativism, and truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. 191-192. „Rawls puts democratic politics first, and philosophy second. He retains the Socratic commitment to free exchange of views without the Platonic commitment to the possibility of universal agreement ... He is content that it should lead to whatever intersubjective reflective equilibrium may be obtainable, given the contingent make-up of the subjects in question. Truth, viewed in the Platonic way, as the grasp of what Rawls calls 'an order antecedent to and given to us,' is simply not relevant to democratic politics. So philosophy, as the explanation of the relation between such an order and human nature, is not relevant either. When the two come into conflict, democracy takes precedence over philosophy.”

ne bármiféle más nyelvnél. Csak saját nyelvünkől indulva remélhetjük, hogy növekszik gondolkodásunk és cselekvéseink racionalitása. Putnamot idézve megjegyzi: „Csak akkor remélhetjük, hogy a racionalitásnak racionálisabb fogalmát hozzuk létre vagy a moralitás jobb elméletét, ha saját hagyományunkból indulunk ki.”²⁶ Természetesen ez nem zárja ki, sőt követeli és erősíti a más nyelvek iránti toleranciát és szolidaritást, hiszen ez saját nyelvének létzáloga. Elgondolhatatlan egyetlen izolált nyelv, ahogy elgondolhatatlan egyetlen izolált ember. Amint egy helyen Rorty megjegyzi, nyugati kultúránknak éppen a vendégbarátság, az idegen befogadása és elszállásolása a legnagyobb vívmánya. Rorty felfogása bizonyos értelemben egyesíti magában Habermas és Lyotard egymással divergáló gondolkodását. Egyrészt Habermasszal a párbeszéd fontosságát hangsúlyozza és azt, hogy az igazság fogalmát a diszkussziós igazságkeresés fogalmával kell helyettesíteni, amelyben bizonyos konvergenciára kell törekedni. Ez a konvergencia azonban nem vezethet valami végérvényes igazság kimondásához, hanem pusztán – Rawls szavaival – kölcsönös egyensúlyra, ahol a felek inkább egymással egyeznek meg, semmint – Davidson kifejezését használva – nyelven kívüli nemverbális sziklákra mutogatnának saját maguk igazolására és diszkussziós-kommunikatív hatalmuk biztosítására. Lyotard-ral is egyetért annyiban, hogy miután nincsenek nyelven, tehát kommunikációs közösségen kívüli igazságszikláink, kénytelenek vagyunk elfogadni a különféle divergáló nézetek létét, és tolerálnunk kell nemcsak a közösségünkön kívüli, de a közösségen belüli disszenzust is.

A konszenzus-disszenzus összefüggést Rorty gondolkodásában és az általa elképzelt vagy kívánatos demokráciában a Clifford Geertz-cel folytatott vitájával illusztrálhatjuk. Clifford Geertz 1985-ben a Michigan egyetemen tartott Tanner-előadásai keretében a különbözőségről beszélt *The Uses of Diversity* címen. Ebben egy konkrét eset kapcsán vizsgálja különböző kultúrák találkozását, és azt a kérdést feszegeti, vajon az a fajta etnocentrizmus, amelyet Rorty propagál, segített-e az emberek közti feszültségek feloldásában. Arról volt szó, hogy az Egyesült Államok dél-nyugati részén egy indiánt orvosi és jogi értelemben teljesen szabályos körülmények közt művesével tartottak életben. Az orvosok jóval a művese-kezelés megkezdése után vették észre, hogy az indián tanácsaik ellenére továbbra is iszik, megkérdőjelezvén a költséges kezelés értelmét. Mindennek dacára az orvosok – és ezt Geertz és Rorty egyaránt helyeslik – nem hagyták abba a kezelést, holott mint várható volt, páciensük éppen ivási szokásainak fenntartása miatt kényszerült idő előtt távozni e földi vadászmezőkről. Geertz kifogásolja, hogy a ke-

26 Putnam, H., *Reason, Truth and History*, New York, Cambridge University Press, 1981, 216. id. Rorty, *id. mű*, 202.

zelésben nyoma sincs annak, hogy az orvosok a legkisebb erőfeszítést is tették volna arra, hogy megértsék az indián motívumait, múltját, szomjocsillapítási szokásainak eredetét, és megállapítja, hogy bár itt látszólag két eltérő kultúra találkozásáról van szó, szemléletmást senki nem tanult az esetből. Rorty nagy vonalakban egyetért Geertzcel, ám szerinte az egészség gyakorlatnak nem az volt a célja, amit Geertz neki tulajdonít, és a kultúrák közti megértés művelése elsősorban nem a gyakorló orvosok vagy jogászok feladata.

Rorty azzal érvel, hogy csak a szeretet hiánya tesz „sötétté” egy cselekvésmódot (Geertz így értékeli a megértésre nem törekvő „yuppi” orvosok attitűdjét).²⁷ Rorty éppen abban látja a demokratikus társadalom nagyságát, hogy minden embercsoportot, minden kultúrát befogad, amely hajlandó elfogadni a politikai demokrácia játékszabályait. Egy ilyen társadalomnak ugyanúgy tagjai a jól fizetett orvosok, mint az alkoholisták indiánok. És mindez minek köszönhető? A Geertzhez hasonló antropológusoknak, akik kutatásaikkal lehetővé tették, hogy a különböző társadalmi rétegek vagy a társadalom kiszorítottjai is tagjai és haszonélvezői legyenek a demokratikus jogrendszernek. Száz évvel ezelőtt, mondja Rorty, Amerikában több részeg indián volt, mint ma, és kevesebb antropológus. Az antropológusok a demokratikus társadalomban akkor dolgoznak e társadalom elveinek megfelelően, ha mint a szeretet ügynökei vagy mérnökei lépnek föl, felkutatván egy ország lakosságának azon rétegeit, amelyek történeti, kulturális, nyelvi vagy egyéb okokból kiszorultak a társadalomból, szeretetteljes leírásukkal fölhívják rájuk a figyelmet, és mintegy a különbözőség megismertetésével és elfogadtatásával előkészítik a terepet e rétegeknek vagy csoportoknak az igazságos jogi rendszerbe való belépésére, illetve a rendszer által való tudomásulvételére. Ez a belépés, illetve tudomásulvétel azonban Rorty elgondolása szerint nem jelenti a „regionális” saját kultúra, nyelv, hagyomány vagy életérzés feladását, pusztán azt, hogy részeseivé válnak egy olyan politikai és jogi rendszernek, amelynek *egyetemes* elve, hogy minden *partikulárist* tolerál és minden *partikuláris* szolidáris, ameddig és amennyiben az más egyediségeket és partikularitásokat nem veszélyeztet, illetve ameddig valamelyik partikularitás nem törekszik a társadalom feletti politikai, gazdasági, kulturális vagy vallási egyeduralom megszerzésére. Az egyetemes politikai konszenzus és a partikuláris kulturális disszenzus demokratikus egyesítését Rorty legszemléletesebben a következőképpen írja le: „a liberális demokrácia morális feladata megoszlik a szeretet és az igazság képviselői közt. Más szóval, az ilyen demokrácia alkalmazza és felhatalmazza mind a különbségek ismerőit, mind az egyetemesség őreit. Az előbbi azt hangsú-

27 Vö. Rorty, *id. mű*, 205.

lyozza, hogy 'ott kint' vannak olyan emberek, akikről nem vett tudomást a társadalom. Azáltal teszik láthatóvá – és felvehetővé a társadalomba – ezeket az embereket, hogy megmutatják, miképpen magyarázható furcsa viselkedésük egy koherens, bár szokatlan meggyőződés- és vágyhalmaz fogalmaival – szembehelyezvén ezt az értelmezést a magatartásnak a butaság, őrülség, hitványság vagy bűn fogalmaival való 'értelmezésével'. Az utóbbiak, az egyetemesség őrei arról gondoskodnak, hogy ha egyszer ezeket az embereket elfogadták mint polgárokat, ha egyszer a különbség szakértői által a látható birodalomba terelték őket, akkor ugyanolyan bánásmódban részesüljenek, mint bármelyikünk."²⁸

E közös bánásmód elfogadható és minden kisebbség felé képviselhető feltétele, hogy nem gondoljuk többé, hogy lenne egy egyetemes filozófia, az emberi természetnek egyetlen helyes leírása, amelybe mindenki beleillik és beilleszthető a megfelelő politikai mechanizmusok által, melyek éppen eme egyetemes összefüggések megtestesítését tűzték ki céljukul. A demokratikus gondolkodás mindenkit egyenlően kezel, és *minden* tagjától megköveteli, hogy jogi és politikai értelemben minden tagot önmagával egyenlőnek tartson. Hogy szabadidejében milyen világmagyarázatot, nyelvelméletet vagy történetet fabrikál, ez magánügye mindaddig, amíg nem veszélyezteti a többi ember világmagyarázatát, nyelvelméletét, történetét, és nem veszélyezteti az egyenlőséget biztosító jogi és politikai kereteket. A demokratikus társadalomban a „szeretet és az igazságosság végső politikai szintéziséből kiderülhet, hogy a magánjellegű nárcizmus és a nyilvános pragmatizmus szövevényes textúrája”.²⁹ A disszenzus és a konszenzus, a metaelbeszélés és a kis elbeszélés „békés egymás mellett élésének” lehetősége az alapvető különbség Rorty és Lyotard közt, hiszen ez utóbbi az úgynevezett első szintű elbeszélések, a „magánjellegű nárcizmusok”, az „idioszinkratikus nyelvteremtések” lehetőségét is megkérdőjelezi. Amint Rorty mondja, „Lyotardhoz hasonlóan, mi is el kívánjuk vetni a *metaelbeszéléseket*. De tőle eltérően továbbra is szólni kívánjuk az épületes első szintű elbeszélések”.³⁰

Miután etnocentrizmusát demokratikus kozmopolitizmusként értelmezi,³¹ Rorty etnosa és demosza Európában nyilvánvalóan nem a belga, a portugál, vagy a magyar emberek konglomerátuma, hanem mindazok a polgárok, akik elfogadják a demokratikus társadalom és jogrendszer alapelveit, a származástól, anyagi teljesítőképességtől és politikai klikkhez tartozástól függetlenül érvényesülő politikai és jogi

28 Uo. 206.

29 Uo. 210.

30 Uo. 212.

31 Uo. 212.

igazságosságot, a máskéntgondolkodás és máskéntbeszélés tolerálását mindaddig, amíg az a másik embert és a demokrácia intézményeit nem fenyegeti. Rorty kozmopolitizmusa azonban nem átfogó univerzális és személytelen politikai és jogi rendszert javasol, hanem olyant, amelyben az egyedek, miután fölszabadultak az embertársaik okozta hétköznapi rettegéstől vagy attól a vágytól, hogy másokat uralmuk alá hajtsanak – hiszen a demokratikus társadalom mindenkit véd az igazságtalanságtól és mindenkit megakadályoz abban, hogy másokat politikai, kognitív vagy lelkiismereti értelemben rabszolgává tegyen –, érdeklődéssel és szolidaritással fordulnak embertársaik felé.

Rorty kozmopolita polgárának legfőbb tulajdonsága, hogy készséggel tanul idegen nyelveket, és érdeklődéssel fordul a sajátjától eltérő kultúrák felé. Rorty kozmopolitizmusa azonban korántsem pusztán geográfiai, kulturális vagy lingvisztikai; kiterjed a történelemre is, amint mondja, a „kozmpolita know-how képessé tesz bennünket arra, hogy kultúránk és történelmünk különböző szakaszai között előre-hátra mozogjunk – például Arisztotelész és Freud, az istentisztelet és a kereskedelem nyelvjátéka közt, Holbein és Matisse idiómái között”. Kozmopolita polgárának legfőbb készségei „a kíváncsiság, a tolerancia, a türelem, a szerencse és a kemény munka”. Európának kétségtelenül ilyen kozmopolita polgárokra van szüksége. Nekünk európaiaknak különösen is tanulságos ebben az összefüggésben, hogy Rorty Davidsonra támaszkodva megkérdőjelezi Lyotardnak azt a Wittgensteintől vett elképzelését, hogy léteznének egymásra lefordíthatatlan kultúrák és nyelvek. Rorty szerint lehetséges a fordítás, de nem egy metaszótar segítségével, hanem a kölcsönös érdeklődés és az ímént jelzett kozmopolita attitűdök „működtetésével”. A metaelbeszélésekre gyanakvó Lyotard egyébként a fordíthatatlanság állításával is „metaellentmondásba” keveredik önmagával (tekintve, hogy a fordíthatatlanságot csak egy meta-szintről, egy metaelbeszélés álláspontjából lehet megállapítani).

Michael Walzer kettős kódolású „demokratikus” moralitása

Rorty demokráciafogalmának kiegészítéseként említhető az a mű, mely össze kívánja kapcsolni nemcsak a demokráciák lakóinak magánjellegű és közösségi szóhasználatát, hanem a mindenkire érvényesnek tekinthető vékony moralitást is az egyedi társadalmak vagy közösségek vastag moralitásával. Michael Walzer *Thick and Thin*³² (Vastag és vé-

32 M. Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame/London, University of Notre Dame Press, 1994.

kony) című könyvében megpróbál a különböző társadalmak számára közös morális nevezőt találni anélkül, hogy egy preskriptív metafizikai morált dolgozna ki. Walzer „támogatni kívánja a különbség politikáját és ugyanakkor egyfajta univerzalizmust kíván bemutatni és védeni”.³³ Szerinte minden moralításra jellemző egy olyan dualitás, hogy egyrészt hordoz egyetemes elemeket, amelyek minden ember és minden társadalom számára többé-kevésbé ugyanazt jelentik, és partikuláris összetevőket, amelyek kultúránként, társadalmanként és egyedekként is különbözhetnek. Az 1989-es prágai tüntetéseket a televízió keresztül figyelve felismeri, hogy az olyan feliratokat, mint „Igazságot!” vagy „Igazságosságot!” valószínűleg minden amerikai, sőt a világon minden ember érti, annak ellenére, hogy nem ismeri közelebről a cseh társadalom problémáit. El tudja képzelni, hogy a tüntetők végre olyan sajtót akarnak, amelynek információira ráhagyatkozhatnak, és olyan igazságszolgáltatást, amely mindenkit egyenlőnek tekint pártbeli vagy családi hovatartozástól függetlenül. Van tehát közös elem minden társadalom moralitásában, amely többé-kevésbé mindenki számára érthető: ez alkotja a vékony moralitást, a morális rendszer kisebb részét. A nagyobb rész ugyanis valószínűleg érthetetlen lenne az amerikai szemlélő számára, mert ott már értenie kellene a cseh sajtó társadalomban betöltött szerepét, az országban húzódó kulturális, világnézeti, etnikai és egyéb erővonalakat. A moralitás részletei, a történelemhez, az adott politikai vagy gazdasági konstellációkhoz való viszony, a társadalmi csoportok érdekartikulációi és ezek tárgyalásos megoldása már sajtósághoz etikai szabályrendszerhez, igazsághoz és igazságossághoz vezet, amely minden országban más lehet. Walzer úgy tartja, hogy ez a vastag moralitás az elsődleges, ez alakul ki közvetlenül, ebbe születünk vagy nőünk bele, és az ebbe mintegy „beágyazott” vékony moralításra csak akkor hivatkozunk, vagy akkor fogalmazzuk meg tételeit, ha a vastag moralitást valami külső veszély fenyegeti, vagy valamelyik más morális, politikai vagy jogi rendszerrel akarjuk összehasonlítani. A morális diskurzusban „a vékonyság és az intenzitás együttjár, míg a vastagsággal a részletezettség, kompromisszum, komplexitás és az egyetértés hiánya jár együtt”.³⁴ Ezért tekinti Walzer a prágai tüntetést úgy, mint amiben valami minden társadalomban közös, vékony moralitás nyilvánul meg: „Miközben lélekben a prágai férfiakkal és nőkkel menetelünk, valójában a magunk ügyében tüntetünk.”³⁵ Ha ez a közös elem megvan, akkor a társadalom vagy az egyed szabadon alkothatja meg további moralitását.

Itt tehetjük föl a kérdést, vajon nyújt-e alternatívát Walzer az

33 Uo. x.

34 Uo. 6.

35 Uo. 8.

imént tárgyalt gondolkodók javaslatához. Kétségtelenül látszólag Rortyhoz áll közelebb, de figyelemreméltó a kettejük közti különbség. Elsősorban az, hogy Walzert még negatív értelemben sem érdeklik a megalapozások, hanem mintegy leír egy kettős, belsőleg összefüggő etikai kódoltságot, ahol az egyik, a minimális moralitás nem változtatható meg és kultúrafüggetlen, míg a másik, a maximális vagy vastag moralitást a társadalmak vagy az egyének szabadon hozzák létre. Walzer nem foglalkozik azzal, hogy az egyetemes vékony moralitás miként alapozható meg, valami egyetemes emberi lényegről vagy hasonlóról ad-e hírt. Így tekintve, Walzer már annyira pragmatikus, hogy nem is törődik a pragmatizmus előtti megalapozási kísérletekkel. Rortynak a fő gondja még az, hogy bizonyítsa, lehetséges olyan politikai rendszert létrehozni, a nyugati demokráciáét, amelyben látszólag – de legalább is „politikai” értelemben – az emberek nagy része jól érzi magát, ám ez nem jelenti azt, hogy ezáltal megragadtuk volna az ember lényegét. Rorty, ha elutasító formában is, de mindenképpen a fundamentalista vagy megalapozás-elvű filozófiákkal való párbeszéd híve. Szerinte, akárcsak Lyotard szerint, a megalapozó stratégiák veszélyeztetik a demokráciákat, tekintettel arra, hogy az „egy igaz emberi lényeg” vagy az „igazság” nevében terrorhoz vezethetnek. Ezért diskurzussal kell „szemmel”, pontosabban „szóval” tartani azokat. Ennek értelmében Walzer a Rorty féle filozófia utáni filozófia vagy etika utáni etika képviselője.

Walzer konkrétan is kritizálja Habermas minimális procedurális igazságfogalmát, amely szerinte a vastag moralitás létrehozását irányítja. Walzer szerint a moralitás nem hatalomtól, érdektől, félelmetől, alávetettségtől és szolgalelkűségtől függetlenül argumentálni képes alanyok szabad és steril eszmecseréjéből alakul ki. Ilyen moralitás nem létezik, a társadalom soha nem így alakítja ki moralitását, hanem bonyolult „életbe ágyazott” folyamatokon keresztül először mindig a vastag moralitásokat alakította ki, amelyek érvényesülésében, értelmezésében és intézményesülésében kifejezetten vagy rejtetten mindig megjelennek a Habermas által zárójelbe tett attribútumok, nem utolsó sorban a hatalom és az erőszak. A modern demokráciák vastag moralitásának éppen az a megkülönböztető jegye korábbi nem demokratikus, társadalmakkal szemben, hogy visszaszorította vagy a lehetséges minimumra szorította az erőszakot a társadalmi moralitás, a jogrendszer kialakításában, a szocializáció és a nevelés folyamatában. De ez egy hosszú, vastag fejlődés eredménye, és nem az erőszaktól és hatalomvágytól megtisztított közösség eszmecseréjének párta. Walzernál, akárcsak Rortynál, a demokratikus fordulat nem erővel következik be – habár közvetlen előkészítőiként voltak olyan erősza-

kos mozzanatok, mint a francia forradalom vagy az amerikai földfoglalás –, hanem azért, hogy a társadalom tagjai közül egyre többen felismerik, jobb kölcsönös biztonságban élni, jobb egymásnak szabadságot biztosítani az életvezetés legtöbb területén, jobb a saját életet minden kockázat ellenére is önállóan tervezni és szervezni. A demokrácia vastag moralitása a nyugati szocializációban átadott habitus, amely, Habermasszal szemben, Walzernál és Rortynál megelőzi a minimalista moralitást.

Walzer válasza Lyotard disszenzus-tételére az (bár nem említi Lyotard nevét), hogy a disszenzus és a konszenzus egymást feltételezik. Szerinte elismerhetjük „a történeti folyamatok nagy eltéréseit, miközben hasonló vagy egymást átfedő eredményeket kereshetünk bennük: a közös jegyeket a különbség végpontjába helyezhetjük”.³⁶ Ezt a fajta nézetet igazolni látszik az amerikai demokrácia eddigi sikeressége, és ez az a gondolkodásmód, amelyiknek Európában is esélyt kellene adni. Ugyanúgy lehetetlen megvalósítani egy társadalmat, ahol mindenki a magáét mondja, és mindenáron „disszenzusra” törekszik, mint egy olyant, ahol mindenki minden társadalmi kérdésben mindenkivel egyetért.

Rorty, Habermas, Lyotard és Walzer egyetértenek abban, hogy a legjobb kitalálható társadalmi formáció a demokrácia, amelyet minden erővel védeni kell, és minél több országban el kell terjeszteni. A demokrácia a szabadság gyakorlati eszménye, és egyben az eszmény megvalósulása, amely fontosabb minden egyéb korábbi filozófiai vagy vallási tervezetnél. A szabadság és a demokrácia megelőzi a filozófiát.

*Szabadság a tökéletesedés előtt*³⁷

Rorty egyik fő tétele, hogy a filozófia és a különböző olyan társadalmi működésformák, mint politika, irodalom, nevelés stb. közötti kapcsolat megújításra szorul. Ugyanakkor visszautasítja azt a klasszikus, inkább filozófusok által képviselt nézetet, hogy a filozófiát a különböző társadalmi aktivitások fölé kellene rendelni, és pusztán azt sürgeti, hogy ezek a tartományok folytonosan megújuló párbeszédet folytassanak egymással. Olyan nyelvi közegben követeli a filozófia megnyitását, ahol saját professzionalitására hivatkozva a hivatalos filozófia szinte hermetikusan elzárja magát a társadalmi, a nyelvi és a kulturális „külvilágtól”.

³⁶ Uo. 15.

³⁷ Vö. R. Rorty, *Objectivity, relativism, and truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 186. Rorty Rawlsra hivatkozik: „put liberty ahead of perfection”.

Valójában ennél is többet követel Rorty, nem éppen a filozófia előnyére. Ugyanis szerinte a filozófiát pusztán filozófiatörténetként kellene művelni, hiszen a filozófia már minden rendszeres lehetőséget kimerítette, és nincs több ismeretelméleti és etikai pozíció, amelyet már ne próbáltak volna ki és ne vetettek volna el. John Patrick Diggins *The Promise of Pragmatism* című könyvében ezt írja: „Hosszabb ideig tartott, míg Rorty levonta a következtetést, hogy az igazságról való filozófiai elmélkedés időpazarlás. Következtetése a tudás egész lehetőségének újra-vizsgálatából eredt, és azon feltevéséből, hogy az ismeretelmélet halott.”³⁸

Az elméleti gondolkodás elvetésének hosszú tradíciója van Amerikában. Mint Diggins megjegyzi, az amerikai köztársaság alapítói közt 1787-ben senki nem fejezte ki magát „világos és megkülönböztetett” fogalmakkal. Bár filozófiailag műveltek voltak, a tapasztalatra hagyatkoztak: „A tapasztalat az igazság orákuluma, s ha válasza egyértelműek, akkor perdöntő kinyilatkoztatásnak tekintendők.”³⁹ Legalább Kant óta persze nagyon jól tudjuk, hogy minden tapasztalat elmélettel, kognitív struktúrákkal vagy éppen értelmi fogalmakkal terhelt, melyeknek minősége jócskán meghatározza a tapasztalat minőségét. Amikor az amerikai alkotmány megalkotói a tapasztalatot állítják előtérbe, ezt magasan művelt filozófiai „tudatukkal” teszik, és a tapasztalatuk, majd alkotmányuk is ennek megfelelő lesz. Az amerikai alkotmány szerzői kiktartottak amellett, hogy minden kormányzást „vélekedésekre” és nem igaz tudásra kell alapozni. Megfogalmazásaikban semmiféle alapító eszmére nem hivatkoztak. Miután Jeffersont elnökké választották, még a republikanizmus eszméjét is vissza akarta utasítani, mivel attól tartott, hogy az a fejlődést és a sikert akadályozza. A tizenkilencedik században Emerson arra biztatta az amerikaiakat, hogy önmagukra és tetteikre hagyatkozzanak, és hagyják az európaiakra azokat a könyveket, amelyek hátráltatják a tetteket. Persze mindezt azután tette, hogy elolvasta azokat a könyveket. Tocqueville észrevette, hogy a civilizált emberiség körében az amerikaiak foglalkoznak legkevésbé filozófiával, és Papini megjegyezte, hogy a pragmatizmus olyan amerikai filozófia, amely épenséggel a filozófia nélkül akar boldogulni. E hosszú hagyományú elméletellenességhez Rorty viszonylag későn csatlakozott. Filozófiai tanulmányai során intenzíven foglalkozott Heideggerrel, Wittgensteinnel, Sellarsszal, Quine-nal, Gadamerrel, Foucault-val és Derridá-

38 J. P. Diggins, *The Promise of Pragmatism*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1994, 406. „Rorty's conclusion that philosophical theorizing about truth is a waste of time took considerable time to reach. It stemmed from his reconsiderations of the whole possibility of knowledge and his assumption that epistemology was dead.”

39 Madison (Hamilton közreműködésével), *A föderalista*, id.kiadás, 20. sz, 163.

val, és csak tanulmányai hatására jutott a tudás megalapozhatatlanságának fölismerésére.⁴⁰ Csak ezután ismerte el az amerikai hagyományt, a pragmatizmust, és javasolta a filozófia irányváltását.

Rorty a pragmatizmus felé fordulást összeköti a társadalom felé fordulással, mely utóbbit illetően hangsúlyozza, hogy a demokratikus gyakorlat fontosabb, mint a filozófiai megalapozások. Ebben a fejezetben ezt az állítását veszem nagyító alá. Minthogy filozófiai irányváltások esetén az emellett vagy ellen szóló érvek, az új hitek, látásmódok és eljárások a döntőek, ezeket fogom két lépésben vizsgálni. Először azt elemzem, melyek azok a *gyakorlati* és politikai motívumok, amelyek a filozófiát oda vezetik, hogy figyelmét az önmegalapozás vagy az igazság keresése helyett a társadalomra irányítsa. Másodsor Rorty társadalmi fordulatának *elméleti* struktúráját szeretném megvizsgálni. Azt a kérdést fogom fölteni, hogy Rorty „erős állítása”, mely szerint a demokráciának kell a filozófia helyébe lépnie, filozófiai állítás-e. Amennyiben az ezzel kapcsolatos érvelésben filozófiai struktúrákat fogunk felismerni, akkor felmerülhet a gyanú, hogy Rorty állítása önmagát számolja fel.

Gyakorlati megfontolások

Rorty az amerikai demokratikus politikai hagyomány egyik megalapítójára, Thomas Jeffersonra hivatkozik, aki azt a véleményt képviselte, hogy a vallásos vagy a filozófiai kérdések szűkebb értelemben nem „életfontosságúak” a demokratikus társadalom számára. Rorty szívesen idézi Jefferson következő kijelentését: „Nincs káromra, ... ha egy szomszédom azt állítja, hogy húszt isten van, vagy csak egyetlen isten van. Ettől nem lesznek üresek zsebeim és nem török ki a lábam.”⁴¹ Rorty ezt a vallással kapcsolatos kijelentést kiterjeszti a filozófiára és az etikára is. A társadalom polgárai, már csak a társadalomba való betagozódásuk következményeként is, elegendő mértékben erényesek, és erényeik érvényesülnek is a társadalomban minden vallási meggyőződéstől, filozófiai véleménytől és megalapozástól függetlenül. Ezek az erények a modern demokratikus társadalomban támogatják a demokratikus politikát anélkül, hogy ehhez szükség lenne a világ eredetéről gondolkodni, vagy kozmológiai, ontológiai, esetleg vallási kérdéseket feszegetni. Rorty szerint a történeti tapasztalat is azt mutatja, hogy amikor a vallási és filozófiai vitákat beengedték a politikai eszmecserékbe, akkor azok

40 Vö. Diggins, *id. mű*, 408.

41 T. Jefferson, „Notes on the State of Virginia, Query XVII”, in *The Writings of Thomas Jefferson*, A. A. Lipscomb and A. E. Bergh (szerk.) Washington, 1905. 2. 217.

ha nem is szükségképpen, de nem ritkán véres összetűzésekre vezettek. Természetesen a vallási és filozófiai nézeteltérések mellé nyugodtan odavehetnénk a nacionalizmus, a nyelv és a helyi kultúra kérdéseit is, melyeknek nem kevésbé erőszakos következményeik voltak. Ez utóbbi kérdések azonban kevésbé érdeklik Rortyt, hiszen a nemzetiségi kérdést nem ismerik úgy Amerikában, mint Európában. (Bár Rorty gyakran beszél „etnocentrizmusról”, ez a fogalom nála a szabad demokratikus társadalom polgáraitra utal.)

A vallásnak és a filozófiának a nyilvános eszmecserékből való kizárását javasolva Rorty nem teszi föl a kérdést, hogy tényleg vallásos vagy filozófiai okok vezettek-e a háborúkhöz, és hogy vajon ezek nem inkább kifogások, kifejezett evilági érdekek álcái voltak-e. Erre feltehetőleg azt válaszolná, a tény, hogy egyáltalán ürügyként megjelenhettek, elegendő érvet szolgáltat arra, hogy kizárják őket a demokratikus politikai eszmecserékből. Rorty nem folytat történeti vagy társadalompszichológiai vizsgálatokat, hanem az amerikai alapítók utólag politikailag sikeresnek bizonyult felvilágosodás-korabeli⁴² eszméjére hivatkozik, amelynek következménye vallás és állam szétválasztása, a vallás, a világnézet és a filozófia „magánosítása” volt. Az e területekről származó érvek többé nem juthattak be a politikába és a politika döntéshozó folyamataiba. Amikor Rorty a valláshoz hasonlóan a filozófiát is kizárja a nyilvános-politikai szerepjátásból, akkor egy lépéssel továbbmegy Jeffersonnál, mivel ő még felvilágosító módon az ész megalapozó egyetemességére hivatkozott, amely csak a nyilvános, tehát politikai diskurzusban képes kibontakozni. A demokrácia Jefferson számára az a társadalmi forma volt, amely az egyetemes ész „uralmát” biztosítja, és ami által ez önmaga természete szerint kifejezheti magát.

A demokráciának az ész egyetemes ideájával való megalapozása Jefferson és Kant ideje óta kétségtelenül hiteltelenné vált. Az észet hol történetileg hiposztazálták, és az egész világgal egyenlővé tették, mint Hegel, vagy megsemmisítették, mint Nietzsche, hol pedig bürokratizált és technizált „célracionális” észként emberek elnyomására és megsemmisítésére szolgált. Az észelv e századi, Wittgenstein, Heidegger, Horkheimer, Adorno és a pszichoanalízis által végrehajtott kritikája után az észet naturalizálták és historizálták, ami által megfosztották ahistorikus egyetemességétől. Ezáltal felszámolódt az az észfogalom, amely pedig a felvilágosodás idején úgy tűnt, hogy minden emberi, társadalmi érték, méltóság alapja és forrása, egy politikai rend megalapozója lehet.⁴³

42 Thomas Jefferson gondolkodását döntően befolyásolta a francia felvilágosodás és forradalom, hiszen éppen a forradalom idején amerikai követ volt Párizsban.

43 Vö. Rorty, *id. mű*, 175f.

Így alakul ki a helyzet, hogy bár a demokráciát a történelem és az emberi ész által létrehozott *legjobb* politikai formának tartjuk, mégsem adunk neki semmiféle „abszolút” megalapozást. Ezáltal lehetlenné válik az emberi méltóság, az emberi jogok és egyáltalán az igazságosság megalapozása. A biztonság utáni azon vágy, hogy a demokratikus gondolkodás vívmányait ne lehessen megszüntetni, mindig újra arra sarkall filozófusokat, hogy az univerzalisztikus észeszmé bizonyos módosított formáira hivatkozzanak. Ezáltal olyan elméletek jönnek létre, mint Habermasé, amely ugyan elismeri az ész történetiségét, az atemporális egyetemességet azonban egy temporalizált vektorialitással pótolja, ami azt jelenti, hogy hisz az emberi vitatémák bizonyíthatatlan fejlődésében, melynek során ezek a viták uralom- és vágymentes vitaközösségekben zajlanának le. A történetietlen észeszmét folyamattörténeti eszmével pótolja, ahol a folyamat vektorialis iránya és a vitaközösség uralommentessége és vágy nélkülsége (mint a vektorialitás irányadó ereje) egyetemes kívánságesszmékként – azonban semmi esetre sem történetileg bizonyítható entitásokként – lépnek föl. Ezért mondhatjuk, hogy Habermas az általa történetinek tartott és történetileg kibontakozó eszt a kibontakozás univerzalisztikus peremfeltételei révén visszaautalja az egyetemességbe, és ezért korlátozás nélkül érvényes Habermasra is, amit Arnold Gehlen a felvilágosodásról mond: „a felvilágosodás premisszái halottak, csak következményei haladnak tovább.”⁴⁴ Miután Gehlen szerint az eszmétörténet önnön végéhez érkezett, elérkeztünk a „posthistoire” korába.⁴⁵ Úgy tűnik azonban, hogy Európában a második-harmadik évezred fordulóján ismét nehezebbé válik történelem utáni módon gondolkodni, legalább is sokkal nehezebb, mint Amerikában, ahol a történelmet intencionálisan már az államalapításkor elbúcsúztatták.⁴⁶

Egy korszakban, amikor a társadalom *történelemutániságát* ugyanannyira állítják, mint a társadalmat létrehozó *ész történetiségét*, Rorty megpróbálja az ellentétes vagy legalábbis komplementer fogalompárt az etnosz fogalmában együtt elgondolni. Úgy véli, a demokrácia mellett érvelés érdekében nem marad más hátra, mint etnocentrikusan eljárni, ahol az *etnosz* nem egy speciális törzsi közösséget vagy *nemzetet* jelent,

44 J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, 11. „die Prämissen der Aufklärung sind tot, nur ihre Konsequenzen laufen weiter.”

45 Vö. Habermas, *id. mű.*, 12. „im Posthistoire angekommen”

46 Az amerikai kulturális hagyományban Emerson óta határozott affinitás figyelhető meg a történelemutáni gondolkodás iránt. A pragmatizmus csak annyiban érdeklődik a történelem és a filozófiatörténet iránt, amennyiben az a jelen alakítását szolgálhatja. Emerson minden olvasottsága ellenére a könyvekkel szemben az életet hangsúlyozza, James pedig a jelen a múlttal szemben. Ebben a században Gertrud Stein, James tanítványa úgy véli, a történelemnek vége, és ezt az elgondolást Fukuyama is átveszi.

hanem az emberiség azon részét, amely a nyugati demokráciákban él. Ezért ahhoz hasonlóan, ahogy ma Németországban a kohézió fogalma a „nemzet” helyett az „alkotmányos patriotizmus” lett, Rorty esetében *alkotmányos etnoszról* beszélhetünk. Az alkotmányos etnosz *intencionális* fogalma nem olyan fogalmakkal próbálja magát politikai vagy állami értelemben legitimálni, mint *nemzet, nyelv, terület, közös vallás* vagy *közös filozófia*, hanem egy formális politikai alkotmányra hivatkozik, amely garantálja a nyugati társadalmakban kivívott és elfogadott alapjogokat, igazságossági kritériumokat és szabadságokat. Rorty etnosza szándékában nem exkluzív, hanem inkluzív, elvileg minden ember számára nyitva áll, aki elfogadja az alapelveket. Ezt az etnocentrizmust számos kritika éri, ám a kritikák általában figyelmen kívül hagyják inkluzivitását, azt, hogy a fogalom gyakorlatilag a nyugati világ polgárait foglalja magába, és elvi meghívást jelent a világ valamennyi embere számára. Ez az etnosz a lehető legbefogadóbb társadalmat jelenti, amely nem zárkózik magába, hanem az egész emberiséget felszólítja és meghívja a demokratikus együttélésre. A nyugati demokráciák melletti legfontosabb érv, hogy nyitottak, befogadják a bevándorlókat, és e más kultúrák befogadott tagjai, amennyiben fölvetelt nyertek a nyugati demokráciákba, nem kívánnak visszatérni régi hazájukba.

Az ész királyságának a gyakorlati irányultságú „alkotmányos észszel” való helyettesítése a huszadik század közepén krízishangulatot váltott ki a felvilágosodás néhány híve körében. Adorno és Horkheimer azt a véleményt képviselték, hogy egy társadalmat hosszú távon nem lehet fenntartani morális fundamentumok és racionális megalapozás nélkül. Rorty konfrontálódni kényszerül e felvilágosodás-filozófusok felfogásával, mely szerint egy demokratikus társadalom számára filozófiai megalapozásokat kell szolgáltatni, a szubjektum, a társadalmi cselekvő vagy az ész ideális képét kell megalkotni, amelyhez a nyilvános cselekedeteknek és a törvényhozásnak igazodniuk kell. Rorty válaszának alapelveit Dewey-től veszi. Eszerint az értelmetlen „abszolút” megalapozások helyett elegendő azon fáradoznunk, hogy a lehető legtöbb felvilágosodott egyedet neveljük az iskolákban, akik képesek arra, hogy „minden idők legjobb társadalmi formáját” fenntartsák. Kérdés, miként érvel Rorty ezen felfogás mellett.

Érveléséhez Rawls filozófiáját hívja segítségül, amellyel eljuthatunk az alkotmányos etnosz létrejöttének gyakorlati és politikai feltételeihez. Rawls szerint demokratikus társadalom csak olyan toleranciaelv által képes működni, amely nem elméleti megfontolások, hanem történeti tapasztalatok eredményeképp vált általánosan elfogadottá. A toleranciaelv olyan megoldhatatlan problémák következtében alakult ki, mint a vallásháborúk és a világgazdaság átalakításával

együttjáró krízisek és törések.⁴⁷ Rorty véleménye szerint a fogalmak megalapozás helyett gyakorlati kényszerből való elfogadásával együttjáró gyakorlati fordulatnak a filozófia társadalmi szerepével kapcsolatos elképzelésekre is vissza kellene hatnia, különösen akkor, ha politikai kérdéseket tárgyal, vagy a politikai intézményeket kritizálja. Ennek során a legtöbb filozófiai kérdést – mint pl. az emberi természet, a moralitás történeti megalapozása – politikailag irrelevánsnak kellene nyilvánítani. A demokratikus társadalom elméleti alapjait és az igazságosság elvét nem elméleti okoskodásokkal dolgozták ki, hanem azon intuitív eszmék megfogalmazásai és értelmezései, amelyek magukban a demokratikus intézményekben jelennek meg. Rawls tehát nem azt állítja, és ebben Rorty követi, hogy a filozófia hivatása a társadalmi egyetértés, a szervezés és az intézményesítés modelljeinek és elveinek kidolgozása lenne, hanem azon eszmék megfogalmazása, amelyek minden filozófiai megfontolás előtt *elvé* alakpént jelennek meg a nyugati demokratikus-politikai alkotmányokban. Rawls véleménye szerint azoknak az intuitív eszméknek kellene az elméleti gondolkodás kiindulópontjainak lenniük, amelyek például a vallási toleranciát és a rabszolgaság elutasítását tematizálták.⁴⁸ Úgy tűnik, Rawls a maga jelenkor-hermeneutikájában megfelelnek arról – és Rorty-nak nincs igaza, amikor azt állítja, hogy Rawls megfontolásai *teljesen* történetiek –, hogy a demokratikus politikai intézmények és a velük összekapcsolt társadalmi gyakorlatok évezredes kulturális, civilizációs, filozófiai és vallásos fejlődés eredményei, amelyet a demokratikus eszmék kialakulásáról folytatott vitákban szintén vizsgálni kellene. E vizsgálatok során lehetetlenség pl. az antik politikafilozófiát figyelmen kívül hagyni. Ezzel szemben Rawls kifejezetten hangsúlyozza, minden történeti hivatkozás nélkül, hogy a demokratikus társadalom elveinek kidolgozása során nincs más lehetőségünk, mint hogy a köznapit [common sense] és a tudományos közösség általánosan elfogadott tudására hagyatkozzunk.⁴⁹ Rorty egyetért Rawls-szal abban, hogy egy társadalomnak, amelyben az igazságosság minden társadalmi cselekvés és intézmény alapelve, nincs többé szüksége további megalapozásokra, miközben minden filozófia forrása lehet, legyen ez társadalomfilozófia, ontológia vagy esztétika. Kiemeli, hogy „egy

47 J. Rawls, „Justice as Fairness, Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs* 14. 1985. 225. „The social and historical conditions of such [democratic] society have their origins in the Wars of Religion following the Reformation and the development of the principle of toleration, and in the growth of constitutional government and the institutions of large market economies.”

48 Vö. Rorty, *id. mű*, 180.

49 Vö. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, 548, (*id.* Rorty uo.)

ilyen társadalom hozzászokik a gondolathoz, hogy a társadalmi politikának nincs szüksége több tekintélyre, mint az olyan egyedek közti sikeres alkalmazkodás, akik ugyanannak a történeti hagyománynak az örökösei és ugyanazokkal a problémákkal találkoznak. Egy ilyen társadalom üdvözölni fogja az 'ideológia végét', és a társadalompolitikai viták egyetlen módszerének a megfontolt egyensúlyt tekinti. Amikor egy ilyen társadalom döntést hoz, amikor összegyűjti az egyensúlyba hozandó elveket és intuíciókat, akkor hajlani fog arra, hogy kiselejtse azokat, amelyeket az én vagy a racionalitás filozófiai vizsgálatából nyertek. Egy ilyen társadalom ugyanis ezeket a magyarázatokat nem a politikai intézmények megalapozásainak fogja tekinteni, hanem rosszabb esetben filozófiai halandzsának, vagy jobb esetben mint ami a tökéletesség magánjellegű keresésére, de nem a társadalmi politikára vonatkoztatható.⁵⁰ Az „ideológia vége”, a „megfontolt” egyensúly, az „én” és a „racionalitás” elvetése azonban továbbra is fönn fogják tartani az elméleti-filozófiai reflexió igényét – és erre az igényre Rorty nem reflektál.

Elméleti megfontolások

Ha az igazságosság elvei a demokratikus társadalom polgárainak intuitív belátásából erednek és a közösen osztott eszmék éppen ezen társadalmak fennálló intézményeinek intuitív tartalmai, akkor klasszikus értelemben fundamentumot találtunk, a megfontolások bázisát, amelyet elméletileg mint transzcendens és ugyanakkor transzcendentális elvet feltételeznek. A társadalmat és intézményeit mint az elméletnek és az igazságosság elveinek forrását felfogni azt jelenti, és ezt Rorty érvelései során soha nem veszi észre, hogy a társadalomról vallott tézisek kantianizálódnak. Természetesen módszertani kantianizmusról van szó, ahol egy alapot, itt a társadalmat mint az értékteremtés lehetőségét feltétel

50 Rorty, *id. mű.*, 184. „Such a society will become accustomed to the thought that social policy needs no more authority than successful accommodation among individuals, individuals who find themselves heir to the same historical traditions and faced with the same problems. It will be a society that encourages the 'end of ideology,' that takes reflective equilibrium as the only method needed in discussing social policy. When such a society deliberates, when it collects the principles and intuitions to be brought into equilibrium, it will tend to discard those drawn from philosophical accounts of the self or of rationality. For such a society will view such accounts not as the foundations of political institutions, but as, at worst, philosophical mumbo jumbo, or, at best, relevant to private searches for perfection but not to social policy.” A megfontolt egyensúly alatt Rawls azt érti, hogy a társadalmi cselekvésmóddal és intézményes formákkal kapcsolatos intuíciókat egymással kiegyenlítik, és egyik sem uralkodik a másik fölött, hanem mindenké az „adok-kapok” elv alapján tárgyal, ami által létrejön az intuíciók egyensúlya.

fogják föl. Miután a kanti filozófia elsősorban „lehetőségi feltételek” megalapozásának metodológiája, itt minden további nélkül kantianizmusról beszélhetünk. A demokratikus társadalmat mint transzcendentális szubjektumot tekintjük, amely éppen az elvek kialakítása során bizonyul annak. Ezáltal viszont kényszeresen újra megjelenik a társadalom és az elmélet történetietlenítése. A filozófiatörténet számtalanszor megmutatta, hogy ha valaki valamiről nem beszél, akkor az a valami a hátsóajtón visszajön, és ott fogja kísérteni az egész rendszert, hacsak nem billenti ki az egészet sarkaiból. A klasszikus példa szerint amikor Kant dehistorizálta az észet, utóda, Hegel, a történelemmel azonosította azt. Amikor Rorty úgy véli, hogy az igazságosság eszméi egyszerűen az aktuális társadalmi gyakorlatból és az alkotmányból meríthetők, minden további filozófiai vagy filozófiatörténeti megfontolás nélkül, akkor saját gondolkodását kiteszi annak a veszélynek, hogy saját társadalmában nem veszi észre az esetleges „történeti” változásokat, vagy nem ismeri föl azok tényleges irányait. A történelemtől való megfélemlítés elaltatja az éberséget, és valójában kiszolgáltatja vizsgálatunk tárgyát a történelem esetlegességeinek. Intencionálisan minél inkább eltávolodik a módszeres vizsgálat a történelemtől, annál inkább történetivé válik.

Úgy tűnik, Rawls és Rorty is tudatában vannak a társadalom-transzcendentalizmus veszélyének, amely Kant szubjektum-transzcendentalizmusának módosított és a társadalomra kiterjesztett változata, és amelyet Habermas sem tud elkerülni. Kétségtelenül az individuális szubjektumnál demokratikusabb dolog egy egész társadalmat szubjektumnak tekinteni, „melyben” valódi diszkussziók és kommunikatív folyamatok zajlanak. Hogy ezáltal tényleges filozófiai fordulat következik-e be, az egy további kérdés. Ha a transzcendentális individuális szubjektumot a transzcendentális társadalmi szubjektummal váltjuk föl, újfajta diskurzus válik lehetővé, melynek során nem a megismerhetetlen szemléleti formák, kategóriák vagy sémák kerülnek a viták középpontjába, hanem a nyelv, a kommunikáció, a kölcsönös megértés vagy a kialakított egyensúly. A konszenzus és a disszenzus, az egyetértés és a diszkussziós közösségek idealitását vizsgálják.⁵¹

Mint említettem, a kortárs társadalom középpontba állításával szük-

51 A legtöbb társadalom-transzcendentalistánál a társadalmi egyetértés áll a középpontban. Habermas az ideális kommunikációs közösség elvi egyetértését hangsúlyozza, míg Lyotard ezen társadalmak erejét éppen a diszkussziós közösségek más véleményeket eltűrő képességében látja. Rorty e vitákban közvetítő vagy talán inkább köztes szerepet vállal. Egyrészt úgy véli, hogy az erős igazságkereső programokat a társadalom tagjai folyamatos párbeszédével kellene helyettesíteni. Ezzel Habermas oldalán látszik megjelenni. Ez azonban felfogásának „formális” oldala. Szerinte ugyanis a konszenzus elérése nemcsak lehetetlenség, de nem is szükséges és a társadalmi diskurzusoknak a folytonos érdekharcok helyett inkább az igazságosság keresésére és a szolidaritásra kellene összpontosítaniuk.

ségszerűen a történelem is középpontba kerül, és ezt Rorty hol elismeri, hol nem. Amikor azt mondja, hogy a *jelen* társadalmi gyakorlatából és intézményeiből merítjük gyakorlati elveinket, akkor nem veszi figyelembe a történelmet. Máskor viszont historikusnak és darwinistának nevezi álláspontját. E látszólagos ellentmondást próbálja föloldani, de nyilvánvalóan arról van szó, hogy úgy véli, a *jelen* a történelem eredménye, ám ez a jelen jó, tehát elvileg teljesen demokratikus, igazságos, és egyedüli feladatunk immár a gyakorlatnak a megtestesült formális jó elvekhez való „tartalmi” hozzáigazítása. Nem veszi figyelembe, hogy a történelem és a biológia is megjelenhetnek mint a gondolkodás transzcendentális struktúrái, amelyek nemcsak minden megismerés, kommunikáció és beszéd lehetőségi feltételeiként, hanem „világkonstituálóként” is működnek. Ez ellen Rawls azon fogadkozásai sem segítenek, amelyeket Rorty a „történetiség” jeleként értékel: „az igazságosság fogalmát nem az igazolja, hogy igaz egy korábbi és számunkra adott rendszerben, hanem az, hogy megegyezik önmagunk és vágyaink mélyebb megértésével és annak felismerésével, hogy mivel történetünk és hagyományaink a közéletünkbe ágyazódnak, ez képezi számunkra a legésszerűbb elméletet.”⁵² Ebben a szövegben az olyan fogalmak, mint „mélyebb megértés”, „vágyaink”, a történelem és a hagyomány mind az igazságosság elmélete lehetőségének feltételei. Bár temporalizált, naturalizált és historizált fogalmak, mint az elméletképzés lehetőségi feltételei kvázi *transzcendentálisként* hatnak.⁵³ A transzcendentális kérdését persze nem kellene túlfeszíteni. Minden filozófiai elmélet kvázi transzcendentális, amennyiben a lehetőségi feltételeket keresi, ameny-

52 Rorty, *id. mű.* 185. „what justifies a conception of justice is not its being true to an order antecedent to and given to us, but its congruence with our deeper understanding of ourselves and our aspirations, and our realization that, given our history and the traditions embedded in our public life, it is the most reasonable doctrine for us.”

53 Sandel szintén transzcendentális filozófusként olvassa Rawlston, ám ez az olvasat nem azonos az ittenivel. Ő ugyanis úgy véli, hogy Rawlstonnál a szubjektum transzcendentális (vö. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 49. id. Rorty, *id. mű.* 182-189.), míg én azt állítom, hogy Rawlstonnál a demokratikus közösség a maga intézményeivel a transzcendentális szubjektum. Az egyedi szubjektumot, ami Kantnál a kiindulópont, Rawlstonnál a társadalmi szubjektum konstituálja, „Az én lényegi egységét a 'helyes' fogalma biztosítja. Sőt egy jól rendezett társadalomban ez az egység ugyanaz mindenki számára”. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, 563. („The essential unity of the self is already provided by the conception of right. Moreover, in a well-ordered society this unity is the same for all.”) Magyarul: *Az igazságosság elmélete*, ford. Krokovay Zsolt, Budapest, Osiris, 1997, 651. (némileg módosítottam a fordításon) Rorty ezzel szemben úgy véli, hogy a társadalmat és a szubjektumot történeti terméknek kellene tekinteni, és az olyan attributumokat, mint „transzcendentális”, nem annyira olyan fogalmakra kellene értenünk, mint „a lehetőség feltétele”, hanem pusztán a szükségszerű, nem-empirikus megfontolásokra kellene lefoglalni, amelyek egyébként számára nem léteznek. (vö. Rorty, *id. mű.* 189.)

nyiben végső vagy végsőbb, általánosan elfogadott szabályozó elveket keres. A kvázi-transzcendentális elvek viszont nem szükségszerűek és a prioriak. Ebben az értelemben Rorty és Rawls „szabad polgárság” fogalma kvázi transzcendentális, ahogy ezt egyébként implicite Rorty maga is elismeri: „Rawls-t nem érdeklik az én azonosságának feltételei, hanem pusztán a polgárság feltételei a szabad társadalomban.”⁵⁴

Rorty arra hivatkozva utasítaná el a saját és Rawls filozófiájára alkalmazott kvázi-transzcendentális jelzőt, hogy az így kibővített transzcendentális-fogalom az apriorikusság és a szükségszerűség nélkül elveszti „szubsztanciáját”. Rorty számára azért középponti fontosságú, hogy a „transzcendentális” vádjá ellen védekezzen, mert a demokráciát minden filozófia elé kívánja helyezni, és ha bebizonyosul, hogy érvelése és megfontolásai, még ha gyengített értelemben is, transzcendentálisak, akkor ez a szándéka kudarcot vall. Rorty azért kívánja a filozófia-demokrácia sorrendet megfordítani, mert az a *tapasztalata*, hogy a filozófiai fogalmak a demokráciát művelő emberek közt kevés értőre találnak. Ezért hangsúlyozza, hogy egy működő demokráciának mint igazságos társadalomnak nem kell a megalapozások után érdeklődnie, hanem inkább a beszélgetőpartnerek, a társadalom tagjai folyamatos véleménycseréjét kell elősegítenie. Rorty számára a megalapozás mindig Platón mellett és Szókratész ellenében való állásfoglalás, amely, ahelyett hogy az igazságos viszonyokat keresné, hamarosan olyan örök történelmietlen igazságokra hivatkozik, mint az ember természete vagy az egyedüli igazság. Az örök igazságokra való hivatkozás azonban megállítja a vitát és párbeszédet, amely a demokrácia számára nem kívánatos következményekhez vezethet, mint például ideologizáló állami képződményekhez, amelyek egy „felül” kormányzó igazság nevében uralkodnak a társadalom fölött. „Az igazság, platonikusan nézve, mint – ahogy Rawls mondja – ‘egy számunkra eleve adott rend’ megragadása egyszerűen nem releváns a demokratikus politika számára. Ennélfogva a filozófia, mint egy ilyen rend és az emberi természet közti kapcsolat magyarázata, szintén nem releváns. Ha a kettő konfliktusba kerül, a demokráciának van elsőbbsége.”⁵⁵ Rorty ezen megnyilatkozására persze azzal a kérdéssel válaszolhatnánk, hogy *ez* a kijelentés *mi*? Demokrácia vagy filozófia? Mit jelent, hogy konfliktus esetén a demokráciának van el-

54 Rorty, *id. mű.*, 189. „Rawls is not interested in conditions for the identity of the self, but only in conditions for citizenship in a liberal society.”

55 Uo. 191k. „Truth, viewed in the Platonic way, as the grasp of what Rawls calls ‘an order antecedent to and given to us,’ is simply not relevant to democratic politics. So philosophy, as the explanation of the relation between such an order and human nature, is not relevant either. When the two come into conflict, democracy takes precedence over philosophy.”

sőbbsége? Azt, hogy az igazságosság társadalmi viszonyai minden egyéb fölsőbb elv előtt járnak. Ám ez a kijelentés maga is filozófiai. Rorty tehát nem *kilép* a filozófiából a demokrácia felé, hanem egy demokráciát preferáló diskurzust művel, ami szándéka ellenére továbbra is filozófiának tekinthető.

Rorty természetesen visszautasítaná „filozófia utáni” társadalomelméletének megalapozást kimutató és kvázi-transzcendentális kritikáját, arra hivatkozva, hogy tévednek, akik azt állítják, hogy ő, miközben immunizációs stratégiájával elutasítja a demokratikus társadalom, a szubjektum és a tudás minden filozófiai megalapozását, önreferenciális paradoxonnal visszaesne a filozófiába. Mint hangsúlyozza, „azt gondolom, hogy a ‘tulajdonképpeniség’ ideáját legjobb lenne nélkülözni. Az a véleményem, hogy az olyan filozófusok, mint Davidson és Derrida, jó érveket szolgáltatottak arra nézve, hogy a *fűszisz – nomosz*, az *in se – ad nos* és az objektív – szubjektív megkülönböztetések egy olyan létra fokai voltak, amelyet most nyugodtan elvethetünk. Számomra lényegtelennek és sterilnek tűnik a kérdés, vajon azok az érvek, melyeket az ilyen filozófusok szolgáltatottak, maguk metafizikai-episztemológiai érvek-e, és ha nem, mifélek. Megint csak a holisztikus stratégiába lépek vissza, amikor azt hangsúlyozom, hogy a megfontolt egyensúly az egyetlen, amire törekednünk kell – hogy a hitek igazolásának nincs természetes rendje, az érvelésnek nincs előre meghatározott vonalvezetése.”⁵⁶ Rorty azt állítja, számára lényegtelen, hogy valaki az ő holisztikus felfogását, a létra wittgensteini elvetését filozófiai tettek fogja-e föl, vagy egyszerűen mint egy tovább megalapozhatatlan visszafogottságot. Ezzel viszont pusztán azt állítja, hogy számára mi lényegtelen, és ez természetesen nem jelenti azt, hogy gondolkodási „gesztusai”, érvelésének vonalvezetése ne lennének „filozófiailag” értelmezhetők vagy tesztelhetők. Egy ilyen teszt éppen azt mutatja meg, amint ezt a kvázi-transzcendentális motívumok kiemelésével próbáltam bizonyítani, hogy eljárás módja igencsak „filozófiaként” elemezhető. Rorty idézett kijelentésében implicite saját antireprezentacionista tézisére utal, amely a tulajdonképpeniség eszméje nélkül is boldogul, ugyanakkor meglepő módon a demokrácia melletti és a filozófia elleni érvelésében nem támaszkodik

56 Uo. 193. „I think that the very idea of a ‘fact of the matter’ is one we would be better off without. Philosophers like Davidson and Derrida have, I think, given us good reason to think that the *physis – nomos*, *in se – ad nos*, and objective – subjective distinctions were steps on a ladder that we can now safely throw away. The question of whether the reasons such philosophers have given for this claim are themselves metaphysico-epistemological reasons, and if not, what sort of reasons they are, strikes me as pointless and sterile. Once again, I fall back on the holist’s strategy of insisting that reflective equilibrium is all we need try for – that there is no natural order of justification of beliefs, no predestined outline for argument to trace.”

kifejezetten e tézisre. Feltehetően azért, mert úgy véli, más közönségnek írja ismeretelméleti és másnak politikafilozófiai írásait. Ugyanakkor a filozófia politikai relevanciájának elutasítását erősebben fölépíthette volna, ha fölhasználja az antireprezentacionalizmus eszméjét. Másrészt egy antireprezentacionalista politika- vagy társadalomelmélet kontextualizáltsága és véletlenszerűsége miatt nehezebben lenne védhető egy a *transzkontextualitást* és a szükségszerűséget állító *ideológiakritikával* szemben, amelyről Rorty azt állítja, „félelmetes, beképzelt és haszontalan keverék Marxból, Adornóból, Derridából, Foucaultból és Lacanból”, és az egész mögött álló marxizmus pusztán „kedves, de terméketlen nosztalgiagyakorlat”.⁵⁷

Talán éppen az ilyen és ehhez hasonló megjegyzései miatt állítják sokan, mint például Habermas is, hogy Rorty időnként elvész a könnyelmű esztetizálásban. Rorty ezzel szemben úgy véli, hogy miután a hagyományos filozófiai kérdések megoldhatatlannak bizonyulnak, a maga esztétikai tartása egy kijózanító és kijózanodott világban határozott pragmatikus előnnyel bír. Sőt, szerinte esztetizáló, ironizáló gondolkodásmódja hasznos a kijózanodott világ számára is: „Mint a hatalmas piacgazdaságok, az iskolázottság, a művészi műfajok burjánzása és a kortárs kultúra gondtalan pluralizmusa, az ilyen filozófiai felületesség és könnyedség segít a világ kiábrándító voltán túllépnünk. Segít, hogy a világ lakói pragmatikusabbá, toleránsabbá, liberálisabbá és az instrumentális racionalitás felszólításaira érzékenyebbekké váljanak.”⁵⁸ Ugyanis nem valószínű, hogy valaki, aki egy metafizikai világnézet mellett kötelezi el magát, túlságosan lelkesedne más világnézetekért. Miután viszont a nézetek pluralitása empirikus tény, a szabad demokráciáknak a szabadság érdekében a világ metafizikai struktúráiról és az ember természetéről szóló vitákat kívül kell tartaniuk a politikai intézményeken még akkor is, ha ennek az az ára, hogy a demokráciákban a politika álsítóan unalmas lesz. Rorty persze téved itt, legalábbis ami az álsításig menő unalmat illeti, hiszen az emberek társadalmi életében mindig lesz elég megoldandó konfliktus és probléma akkor is, ha a metafizikai kérdéseket kizárják a vitákból, amint ezt a nyugati demokráciák példája mutatja. A demokrácia mindennapi gyakorlata így legfeljebb az olyan filozófusok számára lesz unalmas, mint Rorty.

57 Rorty, „Thugs and Theorists. Reply to Richard Bernstein”, *Political Theory*, 15. 4. 570.

58 Rorty, *Objectivity, relativism, and truth*, 193. „Like the rise of large market economies, the increase in literacy, the proliferation of artistic genres, and the insouciant pluralism of contemporary culture, such philosophical superficiality and light-mindedness helps along the disenchantment of the world. It helps make the world's inhabitants more pragmatic, more tolerant, more liberal, more receptive to the appeal of instrumental rationality.”

Ha a demokráciák egyszer valamilyen okból eltűnnek a föld színéről, ezt Rorty szerint nem lehet a filozófiai megalapozás hiánya következményének betudni, hiszen a megalapozás és a metafizikai háttér hiánya ellenére a nyugati demokráciák polgárai minden korábbi politikai formációnál inkább támogatják a demokráciát, és megtanulták, hogy mindennél többre értékeljék személyes szabadságukat és az önmegvalósításra való jogukat. Rorty számára megéri a megalapozásmentes demokráciát továbbra is fenntartani: „Jefferson és Dewey Amerikát ‘kísérletként’ írták le. Ha kudarcot vall a kísérlet, utódaink valami fontosat tanulhatnak. De nem fognak ezáltal sem filozófiai, sem vallási igazságot megtanulni. Egyszerűen arra lesz néhány utalásuk, hogy mire figyeljenek, amikor a következő kísérletet megkezdik. Ha más nem marad fenn a demokratikus forradalmak korából, utódaink talán emlékezni fognak arra, hogy a társadalmi intézményeket fel lehet fogni az együttműködés kísérleteiként, ahelyett hogy egy egyetemes vagy történetitlen rend megtestesítése kísérletének tekintenék őket. Nehéz elhinni, hogy ez az emlékezet ne lenne megőrzésre érdemes.”⁵⁹ Ha azonban csak ez az emlékezet marad fenn, az valószínűleg kevés lesz. Ha csak azt fogják utódaink tudni, hogy a társadalmi intézményeket kooperatív módon is föl lehet fogni, de nem tudják, hogy *miért* is érdemes azokat úgy föl fogni, és milyen megfontolásokból lehetett olyanfajta intézményeket kialakítani, akkor lehet, hogy kevés lesz ez az emlék ahhoz, hogy hatékony lehessen. Remélhetőleg az is meg fog maradni, hogy milyen filozófiai, gondolati, kulturális, civilizációs, tudományos és gazdasági fejlődés tette lehetővé a modern demokráciákat. És nehéz belátni, hogy e fejlődés megértéséhez nem lesz valami filozófia-szerű tudományra, magára a filozófiára és a filozófiatörténetre szükség.

Az az állítás, hogy a demokráciát a filozófia elé kell helyezni, a demokrácia gyakorlati jelentőségének és értékének elismerése. Mint ebben a fejezetben rámutattam, Rorty érvei a filozófia megszüntetésére nem vezetnek ki a filozófiából, mivel maguk is filozófiai struktúrával rendelkeznek és filozófiai fogalmakat használnak. Ezért Rortyról is állíthatjuk, amit Putnam Wittgensteinről mond: „ugyanúgy a filozófiai reflexió egy hagyományát folytatja, ahogy a filozófiai reflexió más fajtáját elutasítja.”⁶⁰

A következőkben azt vizsgálom, hogy a filozófiai reflexió mely fajtáját folytatja Rorty, és miként jelenik meg nála a filozófiának Dewey-nél már tárgyalt demokratizálása.

59 Uo. 196.

60 Putnam, H., *Pragmatismus – Eine offene Frage*, Frankfurt/New York, Campus, 1995, 41. „[Wittgenstein] setzt genauso eine Tradition philosophischer Reflexion fort, wie er bestimmte Arten philosophischer Reflexion zurückweist.”

A filozófia demokráciája: Rorty

A következőkben arra teszek kísérletet, hogy Rorty filozófiájának és gondolkodásmódjának demokratikus struktúráit kimutassam. Dewey esetéhez hasonlóan itt is rá kívánok mutatni, hogy a demokrácia egyenlősítő, egyenrangúsító, toleranciát elősegítő fogalmai újfajta gondolkodási struktúrát, logikát és episztemológiát feltételeznek.

A filozófiai „igazság” új nevei: metafora, rekontextualizálás és újraleírás

Rorty műveiben vitatja az „igazság” időnkívüli fogalmát, és helyette számos új temporális, történeti fogalmat próbál a filozófiai vagy „filozófiautáni” diskurzusba bevezetni. A következőkben azt szeretném bemutatni, hogy ezek a fogalmak az igazságfogalom pótlékaiként jelennek meg, és mintegy újratemetnek ahhoz hasonló problémákat, amelyeket Rorty az igazságfogalom elvetésével ki szeretne kerülni.

A *teoria* – mint az igazság intézményes letéteményese – és a *historia* – mint az igazság kialakítója, eredetének helye és ebből következően abszolút önállóságának megkérdőjelezője – közötti viszony az európai gondolkodást kezdeti óta foglalkoztatja. Platón és Arisztotelész szükségét érzik, hogy a korábban kialakult nézetekre hivatkozzanak, azokat vizsgálják, és velük szemben fogalmazzák meg elméleteiket. Már náluk megjelenik a történelemértés és ezáltal a történelemmel szemben vagy arra való reakcióként kialakuló teória alapproblémája: a történelem értése és félreértése, a hagyomány újraértelmezése, a történelmi adottságok szelekciója, átértelmezése, újrastrukturálása, újraleírása. Arisztotelész úgy olvasta elődeit, hogy saját olvasatából önnön teóriáját kialakíthassa, és hogy saját teóriájából saját olvasatát kialakítsa. Nyilvánvaló, hogy Platón vagy Arisztotelész számos esetben félreértelmezte vagy félreértette elődeit, de ez termékenynek bizonyult, mert csak ezáltal vált lehetségessé saját elméletük kialakítása. Bár a filozófiát történeti önreflexiója szinte a kezdetektől kíséri, a filozófia múltjának megértése, értelmezése, újraértése és újraértelmezése, jobb megértése és a félreértések feltérképezése csak az utóbbi két évszázadban hívott életre olyan új filozófiai diszciplínát, mint a filozófiatörténet-írás, a filozófiatörténet történetének írása, a filozófiatörténet-írás filozófiája és a hermeneutika.

Rorty pragmatizmusának sajátos helye a filozófiatörténeti reflexióban az, hogy elsősorban nem a múlt önmagáért való megértésére törekszik, hanem a múltból azt keresi, ami ma és a jövőben céljaink számára hasznos lehet. A következőkben három olyan mozzanatot szeretnék kiemelni, amelyek hangsúlyozása, sőt programszerű megjelenése újnak tekinthető a filozófia történetének értelmezésében: a félreértés, az aggodás a befolyásért és az újraleírás. Ezek részben „benső”, részben „külső” motívumok, melyek Rorty szerint hozzátartoznak a filozófia és története, a filozófia igazsága jobb és új, terapeutikus és jobb demokratikus jövőt létrehozó konstruktív megértéséhez.

A félreértő rekontextualizáció motorja: a metafora

A „félreértés” fogalma arra utal, hogy a múltból kapott filozófiai szövegeket másként értjük, mint amit azok eredetileg jelenthettek. E fogalom annyiban antihermeneutikus, amennyiben idegen tőle az elképzelés, mely szerint a történeti értelmezések közelebb jutnának, juthatnának vagy jutottak volna valamilyen abszolút megértéshez. Azonban tévednénk, ha azt hinnénk, hogy Rorty számára a szövegek félreértése, majd ennek következtében újraértelmezése a filozófiatörténet értelmezésének kulcsa lenne. Ugyanis a félreértelmezés fogalma számára még mindig „metafizikus”, azt sugallja, hogy egyrészt a szövegek eredetileg rendelkeztek valamiféle meghatározott jelentéssel, másrészt ezt a jelentést egy külső metanyelven beszélő szemlélő pontosan megállapíthatja, kommunikálható formában megfogalmazhatja, és összehasonlíthatja egy későbbi értelmezéssel – ami ezáltal félre-értelmezés lesz. Továbbá azt is feltételezi, hogy jelentéssel rendelkezni annyit jelent, mint önmagán kívülre mutatni, tehát ezek a szövegek önmagukban és önmaguk erejéből transzcendensek. A történetileg adott szöveg félreértése ez esetben ténylegesen azt jelentené, hogy bár a szöveg feltételezeten jelentett valamit, utalt valamire, de a későbbi interpretáló ezt a mutatást, ezt a jelentést elvétí, illetve úgy véli, hogy a szöveg nem oda mutat, ahova eredetileg mutatni szándékozott. A következőkben az említett állításokat vizsgálom a szövegek eredeti jelentése, a referencia felől, a szövegjelentés és a történetiség kérdését is figyelembe véve.

Davidson, Derrida, Rorty és követők kétségbe vonják, hogy a nyelv valamiféle nem-nyelvi, a nyelvtől független valóságot írna le, és válasz adna az olyan jellegű kérdésekre, mint „Mi a valóság belső természete?”, vagy „Mi a történelem lényege?”. A nyelvről hagyományosan azt állították, hogy fő célja „tükrözni a valóságot”, vagy „kifejezni a történelem és az egyes ember valódi természetét”. Ez a feltételezés azt is

magában rejti, hogy a nyelv valami önmagán kívülre vonatkozik, és az odakint lévő valóságnak úgy írja le szerkezetét, lényegiségét, ahogy az a nyelvtől függetlenül van. Ez a naiv realiztikus felfogás azonban a kanti transzcendentális filozófiával, majd az úgynevezett nyelvi fordulattal, úgy tűnik, végérvényesen fölszámolódott. Nem beszélve arról a változásról, amely, mint Orbán Jolán kimutatta,¹ Derrida *írás fordulatá*val bekövetkezett, továbbá a géntechnológiai fordulattal, amelynek episztemológiai, ontológiai és természetesen nyelvi kihatásai még kevéssé feltártak, és amely fordulatnak Jacques Derrida pécsi előadásában különös hangsúlyt szentelt.² Davidson és Rorty kételkednek abban, hogy a nyelv bármiféle nem-nyelvi tényre vagy jelentésre utalna, pontosabban azt vonják kétségbe, hogy valaha is biztosan *eldönthető* lenne, van-e önmagán kívülre mutató jelentése. (Ezzel a fenntartott bizonytalansággal kikerülik az önmagára referálás inkonzisztenciáját, nevezetesen, hogy azt állítanák, a nyelv nem utal semmire, miközben ezzel az állítással mégiscsak megvalósítanak egyrészt, ha tagadó értelemben is, egy nem-nyelvi utalást, másrészt egy nyelvi meta-utalást.)

Rorty úgy véli, ez a bizonytalanság vitte előre a filozófiát és a gondolkodást, és a fejlődés érdekében elveti az analitikus filozófiának a bizonytalanság és a nyitottság megszüntetését célzó fogalmi analíziseit és érvelési technikáit mint redukcionista nyelvi játékokat, dekadens skolasztikusságot, amely nem fog a normáltudományokon túlmutató eredményekre vezetni. Ezzel szemben a kreatív nyelvhasználatot hangsúlyozza, amely új paradigmák (Kuhn), új metaforák (Hesse, Davidson) feltalálását jelenti. Bár senki nem garantálja, hogy az új metaforák bármit is jobban leírnak, mint elődeik, de egyes metaforák teljesen váratlanul sikeresebbek elődeiknél, a már holt és betű szerint értelmezett metaforáknál, és ekkor valami olyan történik, amit általában fejlődésnek neveznek. Ilyen előreívő metafora volt Rorty szerint Arisztotelész ouszia fogalma, Szent Pál agapéja, Newton gravitációja vagy Freud Ödipusz-komplexusa. Azonban soha egy pillanatig ne higgyük, hogy ezek a világ végleges magyarázatai, ne gondoljuk, hogy a világ Arisztotelész, Szent Pál, Newton, Darwin vagy akár Freud nyelvén beszél. Ezek pusztán metaforák, melyek véletlenül sikereseknek bizonyultak a világ leírásában, ám az igazság fogalmához semmi közük.

Rorty e felfogása nyilvánvalóan emersoni és nietzschei szűrőn áthaladt kantianizmus, tekintve, hogy e két szerző elbeszélő és esszéisztikus formában meséli el a *Ding an sich* kanti megismerhetetlenségének prob-

1 Orbán Jolán, *Derrida írás-fordulata*, Pécs, Jelenkor, 1994.

2 Vö. J. Derrida, *Ki az anya?* Pécs, Jelenkor, 1997. (Eredetileg, „Ki az anya? Születés, természet, nemzet”, *Jelenkor* 1994/2. 154-175.)

lémáját. A nyelvet használó, megismerő szubjektumot a *tényleges, ottlévő* világtól áthatolhatatlan episztemikus, kognitív és nyelvi gátak választják el, melyeken csak metaforikus nyelvvél lehet áthatolni. Kant a kategóriák transzcendentális dedukciójával megpróbál áttörni e gátakon, avagy inkább egy jogi procedúra segítségével megkerülni, egy sajátos retorizáltságú *jogontológia* segítségével nemlétezővé nyilvánítani azokat, állításai azonban túlságosan is egy vízió intuíciós elfogadásához kapcsolódnak ahhoz, hogy interszubjektíve, az argumentáció követésével minden további nélkül elfogadhatók lennének. Nietzsche egyszerűen metaforának nevezi azokat a kognitív és episztemikus rétegeket, melyek megismerési jogigényét Kant még igazolni akarta: „Egy idegi izgalom, először képpé alakítva! Az első metafora. A kép hanggá átalakítva! A második metafora. És mindkét esetben egy tartomány teljes átugrása, egy teljesen más és új tartomány közepébe. ... Mi tehát az igazság? Metaforák, metonímiák, antropomorfizmusok mozgékony hadserege, röviden, olyan emberi kapcsolatok összessége, amelyeket, poetikusan és retorikusan felfokozva, továbbadnak, feldíszítenek, és amelyek a hosszabb használat után egy nép számára biztosnak, kanonizáltak és kötelezőnek tűnnek: az igazságok illúziók, amelyekről elfelejtették, hogy elhasznált és érzéki erejüket elvesztett metaforák, érmék, melyek elvesztették a rájuk vésett képeket, és immár csak fémekként, de nem érméként jöhetnek számításba.”³ Nietzsche állításainál látszólag megáll minden filozófiai és tudományos igazságkeresés. Miután azonban a tudományok fejlődése nem igazolta a metaforizáló relativizálásból eredő apátiát, Rorty, Davidsonra hivatkozva, a metaforát mint a kognitív és tudományos fejlődés motorját fogja föl.⁴

3 Nietzsche, F., „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne”, in *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Kröner, 1976, 603-622, 608-611. „Ein Nervenreiz, zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Überspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andre und neue. ... Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken, die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind, metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen, in Betracht kommen.”

4 Ebben az írásban nem kritizálom azt az analitikus filozófiából származó és ennél fogva történetileg naivnak tekinthető, lingvisztikai értelemben pedig tagolatlan metafora-fogalmat, melyet Davidson és Rorty képviselnek. A kép plasztikusabbá tételéhez nyilvánvalóan hivatkozni kellene a metafora történetére Arisztotelész óta és a frankofon, valamint orosz lingvisztika eredményeire, elsősorban Saussure és Benveniste munkásságára. Az angolszász analitikus filozófia és a francia nyelvészet párhuzamba állítására és összehasonlítására, a rokon problémák kimutatására Paul Ricoeur éppen a metaforáról írt könyvében tett kísérletet. (Ricoeur, P., *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.) Ricoeur itt kiemeli az analitikus hagyomány direkt megközelítésének

Nietzsche elképzeléséhez hasonlóan Rorty is úgy vélekedik, hogy minden jó szöveg eredetileg metafora, és mint olyannak *nincs értelme*, de *sikeres*. Mihelyt parafrázisokkal, normáltudományos kutatásokkal, diskurzusokkal betű szerinti értelmet adunk egy sikeresnek bizonyuló metaforának, az megszűnik ugyan ténylegesen előrevinni az emberi gondolkodást, ám egyre szélesebb gondolkodói körökben, társadalmi rétegek tudatában foglalja el helyét. Természetesen e betű szerintivé vált metaforák végzik el azt a munkát, amellyel társadalmi hatásában mint normáltudományos eredményekkel, a technika, az orvostudományok, a közgazdaságtudományok gyakorlatával találkozunk, és amelynek Nietzschével, Kuhnval és Rortyval szemben Derrida, a valósággal való közvetlen interakciója, „interaktív igazsága” miatt oly nagy jelentőséget tulajdonított.

A nyelv Rorty szerint metaforák ugrásszerű, váratlan keletkezésével hoz létre valami olyant, amit utólag fejlődésnek, a korábbinál sikeresebbnek bizonyuló nyelvjátéknak nevezünk. A metaforák legalább annyira jelentenek törést, mint a kontinuitás biztosítékát. (A kontinuitást azáltal biztosítják, hogy minden metafora a korábbi nyelvhasználaton élőködik. Élőködik az idő, a tér, a grammatika, a szintaxis síkján, miközben a szemantikát átugorva erőteljes új pragmatikát hoz létre. A Rorty-Davidson féle nyelvfelfogás *pragmatikus* gyökere itt is látható: megjelenik egy új szintaxis, hogy egy új pragmatikát hordozzon. Mire a szemantika megfejtődik, diszkurziválódik, addigra a metafora halottá válik, strukturái éppen a parafrázáló betű szerintivé válással alakulnak ki és meszesednek el egyszerre, nyelvünk sírkertjében pedig rövidesen eggyel több hant domborul, eggyel több metafora sírfeliratát betűzhetjük. A hétköznapi nyelvben és a hétköznapi vagy normáltudományban éppen ezek a halott metaforák végzik a legtöbb munkát, a halott immár halhatatlanul állandóan jelen van és „visszatér”, „kísért”. Talán megfelelőbb lenne éppen ezért nem annyira halott metaforákról, hanem szellemé vált metaforákról beszélni, amelyek ugyan betű szerintivé válván *kimúlnak* az élő metaforák sorából, szemantikailag ezután kezdenek aktívak lenni, pragmatikájuk ezután fog rétegződni és diszkurziválódni.)

A metaforák újdonságába vetett hitet és reményt kétségtelenül úgy is lehet értelmezni, mint a korábbi fejlődésremények pótlékait. Olyan teóriák említhetők itt példaként, mint Davidson nyelvelmélete, Derrida dekonstruktív-episztemikus analízise a *kihordó anyáról*,⁵ továbbá

előnyeit a nyelvészek és főként a nem-analitikus filozófusok historikus szempontokat figyelembe vevő indirektizmusával szemben, ugyanakkor felhívja a figyelmet az ebből következő egyszerűsítésekre.

5 Vö. Derrida, J., *Ki az anya?* Pécs, Jelenkor, 1997.

Rorty „rekontextualizáció” és „újraírás” fogalmai mint az egyedül érdekes és fontos intellektuális tevékenység jellemzői, továbbá Kuhn paradigma-elmélete.

A nyelv „vak”, pragmatikus előrehaladását Rorty Davidsonra hivatkozva írja le, aki szerint a nyelv mozgása folyamatos átmenetben van, a pragmatikai szükségletek, kihívások állandóan alakítják, és nem kell semmiféle egyéb közvetítő közeget, magasabb jelentést, értelmet, referenciát vagy hermeneutikai horizontot keresni. A nyelv a magatartás közvetlen része, a gyakorlati és mindennapi problémamegoldás eszköze, a természettel folytatott küzdelem természetes közege, mely közvetlenül kapcsolatban áll a világgal és az emberrel. E folytonosságot Davidson így fejezi ki: „A referenciát ... kidobjuk. Nem játszik lényegi szerepet a nyelv és a valóság kapcsolatának elmagyarázásában.”⁶ Davidson areferenciális és ahistorikus nyelvfelfogásának megértéséhez hozzá kell tennünk az analitikus filozófiába és az amerikai pragmatizmusba nyúló gyökereit, amelyek számára a történelem az elvetendő moloch, ami megakadályozza az emberiség előrehaladását, ami bár szükséges volt, különben nem lennének *itt*, ám ennek ellenére inkább akadály, semmint a fejlődés segítője. A metaforák képződése, az új köztes és átmeneti elméletek kialakítása éppen a múlt exorcizálása a nyelvből.

Rorty részben Davidsonra hivatkozva állítja, hogy a nyelv, ugyanúgy, mint a biológia törvényei és változásai, véletlen változásoknak van kitéve. A változások és az, amit utólag fejlődésnek nevezünk, oksági láncok olyan véletlen elrendeződésének van alávetve, amelyet előre soha nem lehet megjósolni. A sikeres metaforák éppen sikeres, előre megjósolhatatlan és nagyrészt utólag is reprodukálhatatlan és rekonstruálhatatlan oksági folyamatok eredményei. A metaforákkal olyan dolgokat tudunk megtenni, amelyekről korábban álmodni sem mertünk volna. A metaforák nem rendelkeznek semmiféle jelentéssel, még ha a jelentésnek nem transzcendens vagy transzcendentális, hanem kizárólag kontextuális aspektusát értjük is. A metaforák éppen azáltal metaforák, hogy abban a közegben, abban a fennálló kontextusban, amelyben keletkeznek, nem bírnak jelentéssel, vagy legalábbis, mint Davidson mondja, hamis állításokon keresztül mondanak valami igazat: „intencionálisan mindig hamis mondatokat használunk, melyekben van valami igazság, például az irónia és a metafora esetében.”⁷ Jelentéssel bírni Davidson és Rorty szerint egyedül kontextuálisan lehet, azaz más jelekre

6 Davidson, D., „A Nice Derangement of Epitaphs”, Lepore, ed., *Truth and Interpretation*, 446. Idézi R. Rorty, *Contingency...* 15, *Esetlegesség, irónia, szolidaritás* 30. (A kiemelés Richard Rortytól.)

7 Davidson, D., „A Nice Derangement of Epitaphs”, Le Pore, ed., *Truth and Interpretation*, 440. „Jones has said something true by using a sentence that is false. This is done intentionally all the time, for example in irony and metaphor.”

utalva, a metafora azonban kitér ezen eredeti kontextualizáltság elől. A metafora maga teremti meg saját új kontextusát: „Jelentéssel rendelkezni annyi, mint helyvel rendelkezni egy nyelvi játékban. A metaforák definíciójuk szerint nem rendelkeznek ezzel. ... [Davidson] Nézete szerint egy metaforát bevetni a beszélgetésbe annyi, mint hirtelen megszakítani a beszélgetést egy grimasz erejéig, vagy kihúzni egy fényképet a zsebből és megmutatni azt, vagy a környezet valamely különösségére rámutatni, vagy arculcsapni vagy megcsókolni azt, akivel társalgunk. Egy metaforát a szövegbe vetni olyan, mint dőlt betűt, illusztrációkat, vagy egyéni központozást, egyéni tördelést használni.”⁸ A metafora ily módon az új kreációjának sokszerű, törést idéző, katasztrófikus mozzanata. A metafora katasztrófa a fennálló kontextusokkal kapcsolatban, radikális törés.

Mint ilyen radikálisan történelemellenes is – bár ezt sem, Rorty sem Davidson nem hangsúlyozzák –, feltéve, hogy valóban új és nem magyarázható maradéktalanul a múltból. Amennyiben betű szerintivé válik, azaz sikeres, maga lesz az, ami felől, ha egyáltalán, a múltat értékelni fogják. Kizárólag az új metafora kegyétől fog függeni, hogy a történelem hogyan fog kinézni. A dekonstrukció, és főként a neopragmatizmus metaforikája szerint éppen ezért a történelem fogalma újraértelmezésre szorul. A történelem nem *ott van*, nem egy ép, egész horizont, amelyet *most* kell megérteni, saját horizontunkkal harmonizálni, abban közvetíteni vagy azzal összeolvasztani. A történelem és az idő *számunkra* csak azután lesz, ha értelmeztük és ennél fogva megalakítottuk. Amennyiben a nyelv fejlődése teljesen esetleges és véletlen, amennyiben a nyelv mindig is a köztes elméletek folyamatában létezett, nincs semmi okunk bármiféle tisztelettel, különleges bánásmóddal tekinteni a történelemre, mint olyan valamire, ami előttünk-fölöttünk áll, ami uralkodik rajtunk, aminek ki vagyunk szolgáltatva, ami eldönti, mit tartunk értékesnek vagy jónak, morálisnak vagy igaznak. A neopragmatizmus a nyelvhasználat totális, véletlenszerű folyamatosságát hangsúlyozza, és ezt a szemléletet a múltra is kivetíti. Nem tagadja, hogy volt valami, amit múltnak nevezhetünk, de tagadja, hogy ennek abszolút uralmát el kellene fogadnunk.

Ha a múlt uralmát elfogadnánk, akkor minden jelenbeli metafora a múlt szavaival lenne magyarázható, akkor a múlt magyarázná meg nekünk, hogy ma mit csináljunk, gondoljunk, beszéljünk – ami nyilvánvalóan abszurd. Egyetlen új metafora sem magyarázható el a korábbi szavakkal, nem válaszol a „mit jelent?” kérdésre. A metaforát azért mondjuk ki, mert közlendőnk a korábbi szavakkal kimondhatatlan volt; az, hogy a metaforáról nem lehet parafrázist írni, éppen min-

8 R. Rorty, *Contingency...* 18, *Esetlegesség...* 33.

den ismert mondat arra való alkalmatlanságát fejezi ki, hogy megfeleljen a metaforát kimondó céljainak.

Amikor egy nyelvet elsajátítunk, a múltat sajátítjuk el, arra tanítanak bennünket, hogy elődeink halott metaforáit feltétel nélkül tiszteljük. Rorty szerint Davidson metaforaelmélete mellett Bloom erős költő (*strong poet*) paradigmáját is használhatjuk az új metaforák létrejöttével kapcsolatos megfontolásokhoz.

Az erős költő: patricidiális kultúra avagy aggodás a befolyásért

Az erős költő azon aggódik, hogy nem tud olyan szavakat, olyan szókapcsolatokat, olyan összefüggéseket kimondani, amelyek túlélnek, amelyek sajátos, kitörölhetetlen bélyeget hagynak a nyelv felszínén vagy mélystruktúráiban. Természetesen, hogy a nyelvben uralomra jusson, hogy rányomja a többiekénél erősebb bélyegét a nyelvre, ahhoz úgy kell elődeihez kapcsolódnia, hogy egyszerre használja és megsemmisíti őket, költői, szellemi *patricidiumot* követ el.⁹

Rorty szerint Bloom erős költő fogalma általánosítható, és használható olyan filozófusokra, tudósokra is, akik új metaforákat, új paradigmákat vezettek be a nyelv és ezen keresztül diszciplínájuk, tudományuk területére. Az erős költő fogalmának ezen kiterjesztésével Rorty új nevet javasol az eredeti írónak, filozófusnak és tudósnak. Kuhn nyelvezetében egy új paradigma feltalálója, a forradalmi tudós, Davidsonéban pedig egy új metafora bevezetője tekinthető erős költőnek. Jegyezzük meg, hogy a költővel szemben Bloomnál a kritikusok állnak, azok, akik az új metaforát, az új paradigmát a régi szavak melegágyába próbálják visszahúzni, akik kuhni értelemben a normáltudomány hívei. Amint Bloom mondja, „A kritikusok, szívük mélyén, szeretik a folytonosságokat, de aki csupán folytonossággal él, az nem lehet költő. ... A poetikus félreértés történetileg egészséges, viszont egyénileg bűn a folytonosság, az egyedül számító tekintély ellen, annak birtoklása vagy elsősége ellen, hogy valamit elsőként nevezhessünk meg.”¹⁰

Ha elfogadjuk Bloom és nyomában Rorty kitágított költő-értelme-

9 Vö. Bloom, H., *The Anxiety of Influence*, London, Oxford, New York, Oxford University Press, 1975 (első kiadás 1973), 14-16.

10 Vö. H. Bloom, *The Anxiety of Influence*, London, Oxford University Press, 1973, 78. „Critics, in their secret hearts, love continuities, but he who lives with continuity alone, cannot be a poet. ... Poetic misprision, historically a health, is individually a sin against continuity, against the only authority that matters, property or the priority of having named something first.” (A Bloom-idézet első mondatát Richard Rorty idézett könyvéből vettem.)

zését, akkor a tudományokat kell két részre hasítanunk, és a tudomány művelőit kell két csoportba osztanunk; a költők és a filológusok¹¹ csoportjába, vagy a forradalmi és a normáltudósok körébe. Az a fajta filozófus vagy tudós nevezhető költőnek, mint például Kant, Hegel, Wittgenstein, Heidegger, Derrida, Galilei vagy Einstein, aki nem régi szövegek elemzésével, összehasonlításával, fogalmak fejlődésével, eszmék egymásra hatásával foglalkozik, hanem valami gyökeresen újat akar föllismerni, aki nem akar Platónhoz vagy Arisztotelészhez fűzött új láb-jegyzetként megjelenni, hanem egy új nyelv föltalálójaként kíván föllépní. Ezeket a gondolkodókat aligha találtuk volna (vagy találnánk) könyvtárak félhomályában régi szövegek végnélküli böngészésébe veszve, hosszú összehasonlító monográfiákon dolgozva egyes fogalmak, életek, horizontok alakulásáról. Ezek a gondolkodók inkább a szobrászhoz hasonlítanak, aki a meglevő anyagot átgyúrja, teremtő erővel mintegy saját képére, saját hasonlatosságára alakítja. Ez a meglevő anyag lehet a saját nyelve is, és igen gyakran maga az erős költő tisztában van azzal, hogy a formálandó anyag történeti produktum. De fő érdeklődése nem a régi analízise. E gondolkodók általában átfogó intuitív belátással bírnak elődeik elméleteivel kapcsolatban, mint Kant, aki merőben újat akar mondani, és csak mellékesen, minden filológiai vagy filozófiai pontosság igénye nélkül hivatkozik Arisztotelészre, Descartesra, Leibnizre, Wolffra, és akkor is kritikusan; mint Wittgenstein, akit nem érdekel, hogy az előtte való filozófiatörténetben mi történt (Fregét, Russellt kivéve); mint Heidegger, aki a létről való elfelejtkezetség miatt újra a Létet akarja emlékezetünk és figyelmünk homlokterébe emelni, persze azt a létet, amelyet ő gondol el, és ahogy ő fogja föl; mint Derrida, aki az egész filozófiatörténetet újraírja, olyan mélységeiig hatolva a nyelvnek, a tradíciónak, a fogalmaknak, az időnek, a struktúráknak, és mindennek, amivel foglalkozik, mint talán senki előtte.

Ezek az erős gondolkodók tisztelik a hagyományt, de metaforájukkal, melyet hol tiszta észnek, hol Abszolút Szellemnek, hol Létnek, hol dekonstrukciónak neveznek, olyan fordulatot adnak a történetnek, a hagyománynak, amelyet korábban elgondolni sem lehetett. Ennek során figyelemre méltó, hogy az új metafora, az új paradigma használja, használhatja a régi szintaxist. Az új szavak kitalálása nem feltétlenül új alakú szavak kitalálása. A tiszta ész, az abszolút szellem, a lét, a fosztóképző és a konstrukció mind korábban is ismert szavak voltak. A használat módja, az új kontextus, amely először magá-

11 Talán tanulságos emlékeztetnünk arra, hogy Quine *Word and Object* (New York–London, MIT Press and John Wiley, 1960) művének egyik mottója a következő mondat. „Az ontológia összegzi a filológiát” („Ontology recapitulates philology”) – James Grier Miller.

nak az új szónak a kontextusa, majd a születő műnek, majd visszaté-
kintve az egész filozófiatörténetnek, valami olyan, ami új módon lát-
tatja velünk a dolgokat, sőt, *valamit* láttat velünk ott, ahol korábban
nem láttunk, akár magát az *ott*-ot is létrehozva.

Az amerikai filozófusoknál, különösen a pragmatikusoknál és így
Rortynál jól látható a múlttal való, az Európáinál jóval könnyedebb,
már-már „felelőtlennek” tűnő bánásmód. Nietzsche mint az erős költő
paradigmatikus alakjára hivatkozva Rorty azt állítja, a nyelvhez és ezen
keresztül a történelemhez való kapcsolatunk nem lehet leíró, elemző:
ekkor csak lábjegyzetei, aláírásai, utánzóí, másolatai leszünk a történe-
lemnek. (Bloom aggódó iszonyata érvényesül: hogy önmagunkat csak
hasonmásként ismerjük föl.) Ha a történelem dobott is föl bennünket,
nem elégedhetünk meg a történelemben nekünk kínálkozó szolgálai sor-
ral (amint a tudománnyal kapcsolatban sem elégedhetünk meg ezzel).
Emerson és Nietzsche erős embere nyomán meg kell teremtenünk nyelv-
vünket, és ezen keresztül magunkat és történelmünket: a történelmet is
át kell formálni, át kell írni ‘im így akartam’-má. Ennek megfelelően
Rorty nyilvánvalóan egyetért Blumenberggel, hogy a modern kort in-
kább az „önállítás” (*Selbstbehauptung*), a szubjektum akarátérvényesíté-
se felől, semmint a megalapozási kérdéseken való töprengés karteziá-
nus irányából kell megérteni.¹²

Ebben a zarathustrai erős *poietikai* gesztusban nemcsak egy új vi-
lág felfedezésének és fölépítésének entuziasztikus agresszivitása rej-
lik, hanem egy gyakran elfelejtett időbeli és általános fogalmi aláve-
tettség fölfüggesztése. Minden múlttal való foglalkozás ugyanis, ami
előttünk áll, amit holnap vagy csak a *most* után gyakorlunk, a jövőben
történik. Ezáltal legalábbis a viszonyulás, a kogníció, a visszaható ma
és holnap használt nyelv a jövőbe emeli át a történelmet. A történe-
lem, mint amivel „foglalkozni fogunk”, mint amit megérteni akarunk
és mint majd megértett, a jövőben fog történni. Amennyiben *mi* fog-
lalkozunk vele, saját nyelvünkkel, akkor az a mi történelmünk, a mi
általunk leírt történelem lesz. Mint Rorty állítja, Bloom erős költőjé-
nek „reménye, hogy amit a múlt próbált vele tenni, azt ő meg fogja
tudni tenni a múlttal: rákényszeríti magát a múltat, beleértve azokat
az oksági folyamatokat, amelyek ... bélyeggel látták el valamennyi
tettét, hogy viselje az ő bélyegeit”.¹³ Ez Nietzsche mesterének, Emer-
sonnak és később Dewey-nak is „legamerikaibb” programja.

A múlthoz való viszonyulás Rorty számára nem általános fogalmak-

12 Vö. Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, I-III., Frankfurt, Suhrkamp, 1986.
A *Selbstbehauptung* (self-assertion) blumenbergi értelmezéséhez lásd Hall, D., *Richard Rorty*, New York, State University of New York Press, 1994, 17, 26-28, 34, 44.

13 Rorty, *Esetlegesség...* 46.

kal való értelmezés és ezáltal önmagunk alávetése a múltnak, hanem próbálkozás, hogy uraljuk a múltat. Freudot azért dicséri, mert olyan „morálpszichológiát adott nekünk, mely összeegyeztethető Nietzsche és Bloom kísérletével, hogy az erős költőt tekintse archetipikus emberi lénynek”.¹⁴ Freud ezt úgy érte el szerinte, hogy múltunkat nem általános fogalmaknak rendelte alá, hanem egyedi eseteket vizsgált, egyedi fogalmakkal. A múlt esetlegességét, a történelem véletlenszerűségét hangsúlyozza, amelynek nem alávetnünk kell magunkat, hanem amelyre mindannyiunknak meg kell találnia saját egyedi fogalmait. A múlt így magánjellegűvé válik, és feltehetőleg itt kell választóvonalat húznunk a múlt magánjellegű és közösségi kezelése közt. Míg a görögöknél az éretnes élet elválaszthatatlan volt a polisztól, a politikától, a filozófia történetében pedig az egyetemes standardoktól, addig Nietzsche és Freud óta, de talán már Montaigne vagy akár Szent Ágoston óta, lehetőségünk van a magánjellegű és a közösségi szétválasztására. (Ezt a lehetőséget mint politikai követelményt formális értelemben a demokratikus alkotmányok és az emberi szabadságjogok biztosítják, illetve harmonizálják.) Ezáltal viszont fölvetődik a kérdés, hogy Bloom erős költője, Freud felnőtté váló alanya pusztán magánjellegű történetet mesél-e, avagy általánosítható történelemnek lehet-e történetüket nevezni. Továbbá, hogy ki, mikor, hol és milyen eszközzel választhatja szét a magánjellegű és a közösségi nyelvhasználatot, és van-e értelme egyáltalán a nyelv ilyenfajta megosztásának, és azt nem csak egy sajtóságos történeti fejlődés, a növekvő individualizáció esetleges és megkérdőjelezhető következményének kell-e tekintenünk.

E kérdések problémákként való megértéséhez a diszkussziós közösségeket, az intézményeket is meg kell említeni. Egy redukcionista föltevés azt állíthatná, hogy egy kultúra, egy nemzet, egy város története a benne élő egyének történeti tudatának és egyéni történetének összege, eredője. Ez a feltételezés azonban nemcsak az összesítés módszertani lehetetlenségén bukik meg (jól tudjuk, már a létező összes fehér hattyú megszámlálása gondot okozott a Bécsi Körnek és Poppernak, és az egyéni gondolatok megszámlálása és összesítése a hattyúk számlálásánál jóval komolyabb feladat), hanem azon a tényen is, hogy a történelmet vagy azt, ami történelemmé válik, intézmények és a diszkussziós mezőket hatalommal vagy – ami sok esetben ugyanannak az éremnek a másik oldala – retorikával kézbe tartó hatalmi csoportok művelik és műveltetik, továbbá, hogy a társadalom sokkal plurálisabb, többretegűbb, mint amit vagy aminek történetét és történeti tudatát bármilyen központi finanszírozású intézménnyel („történettudományi intézetekkel”) föl lehetne térképezni. Minden intézményes történelem deduktív

¹⁴ Uo. 51.

jellegű, miután minden történetírás bizonyos nagy elbeszélések által legitimált intézmények deduktív aktivitásaitól függ. E deduktív aktivitások sikerességének egyik kétségtelen feltétele, hogy a dedukciót finanszírozzák, azaz a diszkussziós közösségeknek legyen miből megélniük, legyen megfelelő fizetésük, hogy a föld művelése vagy a bányába való leszállás helyett történelmet, az intézményeket vagy nyelvhasználatot legitimáló diszkussziókat folytathassanak. A „történelem” financiaiális és uralmi kérdéssé válik. Annak a történetét mondja el, aki a történelmi mesemondáshoz a financiaiális eszközöket adja. Minden narratíva financiaiális kérdés, azaz a *megélhetés* kérdése. A financiaiális eszközök a leg-erősebb (így vagy úgy legitimált) hatalmi csoportok akarátat fejezik ki és viszik keresztül, melyek így saját történetüket, saját képzeletüket és ezek folytonos „újra”-legitimációját biztosítják. Amerikának számos története van, annak függvényében, hogy az angolszász gyarmatosok, a holland, itáliai vagy spanyol bevándorlók, az afrikai amerikaiak vagy a született amerikaiak (az „indianok”) történetét írják. Ezek különböző diszkussziós közösségek különböző történetei, és a diszkusszió is más és más az eltérő csoportoknál, más idővel, más narratívával, más hatalmi strukturákkal, más nyelvvvel, más financiaiális eszközökkel, más grammatikával és más szemiotikával. A bloomi erős költő újraírhatja a történelmet: ez a saját története lesz. Csak néhány, kevés, szerencsés, talán valóban tehetséges egyéni újraleírás lesz a közösség számára fontos, csak ezeket fogják betű szerintivé tenni. Erről az esetről mondja Rorty, hogy „ha egy magánjellegű rögeszme olyan metaforát hoz létre, amelynek meg *tudjuk* találni használati módját, akkor excentrikusság vagy perverzitás helyett zseniről beszélünk”.¹⁵ De ehhez a társadalomnak valóban föl kell kapnia a fejét a metafora hallatán, aztán föl kell kapnia a metaforát, finanszíroznia kell annak közvetítését (médiák, könyvnyomtatás, a zseni fizikai életének fenntartása), majd annak halálát, temetését, sírfeliratát, azaz betű szerintivé tételét. És akkor itt az *új filozófia*, de itt a következő filozófiai kérdés is, *mi* teszi, hogy a társadalom vagy bizonyos közösségek bizonyos metaforákra fölkapják a fejüket, másokra pedig nem. Ennek okát feltehetőleg abban kell keresnünk, hogy a metafora mégsem radikális szakítás a múlttal, hanem pusztán bizonyos eddigi értelmezések részleges átalakítása.

Az újraleírás

A metaforák szerepe, esetleges egyének által való esetleges létrehozása alapján Rorty kétségbevonja, hogy létezhet bármilyen definitív és

végérvényesen rögzíthető transzcendentális vagy akár transzcendens jelölt. Hangsúlyozza, hogy a tizenkilencedik század, tehát a historikus szemlélet kialakulása óta, éppen a historikus és episztemológiai szemléletek pluralitásának nyilvánvalóvá válása után többé nem jelentett nehézséget, hogy egyik metaforáról a másikra, egyik leírásról a másikra térjünk át. Bár az egyes nyelvi, tudományos, diszkussziós közösségek gyakran tagjaik e földi életből való távozásáig kitartanak paradigmaticus nézeteik mellett, elterjedt az a nézet, hogy a valóságot többféleképpen le lehet írni, hogy nincs a valóságnak, legyen az történelem, tudomány, empíria stb. egyetlen neve, egyetlen helyes leírása. Valóban nehéz azt hinni, hogy bármely világleírás olyannak írná le a világot, amilyen az a leírás nélkül lenne. A leírás határozza meg a világot, kiterjesztve rá saját tárgykonstituáló, logikatételező és szisztematizáló kapacitását. Ezen fölismerés, mármint az ismereteknek a megismert és a megismerő általi együttkonstituálása ugyan kanti, ám Kant még úgy vélte, hogy létezik egyetlen, ha nem is lényegi, de legalább formális és fenomenális leírás. A romantika és a tizenkilencedik század historizmusa után azonban egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy a dolgok, szövegek, eszmék, történeti tények – melyekről beszélünk, melyekről leírásokat adunk, melyek köré tudományt vagy episztemológiailag így-úgy megalapozott struktúrákat építünk – nem önmagukban tények, és nem is léteznek a mi aktivitásaink nélkül. A metafora-produkció ilyen felszabadítása után a filozófia, az irodalomelmélet többé nem az igazság megragadása, hanem nyelvhasználat, játék a metaforák fölतालálásával, azok próbára tétele, melyiket kapják föl, melyik old meg aktuális problémákat, melyiket veszi át a következő generáció, melyik az, amelyet betűszerintivé változtatnak. A metaforák átveszik a levezetések, argumentációk helyét, legalábbis a filozófiának és az irodalomelméletnek azon innovatív részében, amelyet Rorty érdekesnek és előremutatónak tart. „E korszak valamennyi alakja egymás kezére játszik. [Itt Rorty olyan írókra gondol mint Nietzsche, James, Freud, Wittgenstein, Heidegger vagy Proust. – B. J.] Egymásnak adják a szót. Metaforáik örülnek egymás társaságának.”¹⁶ Az argumentáció hiányától pedig nem szenvednek, és nemcsak azért nem, mert ez a régi strukturalista vagy analitikus tradíció korlátok közt feszülő erejének demonstrációja, és nem is azért, mert Francis Baconra hivatkoznának, hanem mivel fölismerik, hogy a filozófia döntő helyein nem az argumentáció számít. Legyen az egy korszakváltás, vagy legyen az újkor paradigmaticus filozófiai rendszere alaplemeinek kiválasztása, mint például Kant esetében, aki a kognitív-episztemikus strukturák eredetére nem tud és nem is akar semmiféle érvet találni, mi több – és ez különösen lényeges egy aktivista pragmatiz-

mus és egy az aktivitás előtt aktív dekonstrukció számára –, a kanti filozófia egyik sarkköve, az *ész ténye*, azaz a moralitás valóságossága semmiféle argumentatív megalapozást nem bír el.

A pragmatikus optimizmus, melyet a társadalmi gyakorlat, a politikai-gazdasági-kulturális szituáció az Egyesült Államokban inkább látzik igazolni, mint a világ más pontjain, az amerikai felfedezők, pionírok és aranytalálók optimizmusa. Bár a kötelező europesszimizmus azonnal ellenérveket, fenntartásokat sugall nekünk, el kell ismernünk, hogy ugyan semmiféle metafizikai probléma nem oldódott meg, legalább van néhány ország, ahol a közösségi problémák és viszályok kezelésére jól működő konfliktusmegoldó mechanizmusokat dolgoztak ki, vannak jól funkcionáló országok, pontosabban politikai berendezkedések, ahol az alkotmány megalapozói azt tartották szem előtt, hogy az emberek ne okozzanak egymásnak fölösleges és egyébként nem létező problémákat, hanem tanuljanak meg a lehető legkevesebb problémával élni, életet szervezni és élni hagyni. A Rorty-féle optimizmus megértéséhez szükségünk van eme amerikai problémamegoldó szemlélet figyelembe vételére. A fölösleges, az embernek ember által okozott, egyébként nem létező problémák nagy százalékának fölszámolásával lehetővé válik az a metaforateremtés és filozofálás, amely a filozófiát és az irodalmat egymás társaságába helyezi, ahol a filozófia nem az emberi dráma folytonos emlegetése, ahol a filozófiai lecke nem a létre való folytonos emlékeztetés, az elfelejtés elleni noszogató, vagy a felejtés apológiája, hanem játék, olyan tevékenység, mely megoldásokat is sugall a fölmerülő társadalmi-technikai problémákra, vagy egyszerűen csak értelmesebbé teszi az egyéni életet.

Az emberek értékelik egymás újraleírásait, semmi sem áll akadályként a fölfedező, az újralkotó élet elé; maga a történelem is alá van vetve ezen újrakonstruálásnak. „Ez a játékosság ama közös képességük terméke, hogy értékeljék az újraleírás hatalmát, a nyelv hatalmát új és más dolgok lehetővé és fontossá tételére – és ez csak akkor válik lehetségessé, ha az Egy Igaz leírás helyett az alternatív leírások készletének létrehozása válik célunkká.”¹⁷ Természetesen Rorty nem annyira naiv, hogy azt gondolná, a szenvedést, a halált ki lehetne küszöbölni; ellenkezőleg, az általa javasolt ironikus, metaforikus kultúrában ezek határfojgalmak, amelyek soha nem tehetők nyelvivé, soha nem vehetők be a leírásba. Az emberiség középponti problémái megoldatlanok maradnak bármiféle nyelvezet számára. E leírhatatlan tények, továbbá a hétköznapi kommunikáció szükségessége tartja fenn a nyelvet, amely nem metafora, hanem eszközrendszer, az embereket összekötő kapocs. A metaforák élőködnek a mindennapi nyelven, és ha minden metafora lenne, ért-

17 Uo. 57.

hetetlenné válna nyelvünk, megszűnne a kommunikáció. A metafora a kommunikációs csatornák nagy falatja, hiszen a nyelv csak egy bizonyos számú metaforát bír el. A digitális kommunikációs csatornák működésévé utalva talán mondhatjuk, hogy a kommunikációnak bizonyos lehatárolt digitalizációs kapacitása van az új, egyenlőre nem digitalizált („analóg”) metaforák feldolgozására.

Itt válik szükségessé a metafora de-divinizálása és relativizálása, amelyet Rorty ismét Bloomra hivatkozva tesz meg: „A szomorú igazság az, hogy a költeményeknek *nincs* jelenlétük, egységük, formájuk vagy jelentésük ... Sajnos, a költeménynek *nincs* semmije, semmit nem *hoz létre*. Jelenléte ígéret, része a dolgok remélt szubsztanciájának, a nem látott dolgok evidenciájának. Egysége az olvasó jóakaratában van ... jelentése inkább az, hogy van, vagy inkább *volt* más költemény.”¹⁸ Éppen ezért a poetikus szövegek egymásra utalnak, nem valami szövegen kívüli, és ez mintegy feljogosít bennünket arra, hogy a költeményeket félremagyarázzuk, hiszen nem jelölve nyelven kívülit, más költemények sorára, textusok nagy halmazára utalnak. A filozófiai, irodalomelméleti, poétikai kutatások hasonlóan, mintegy a káosz szabadságával keresik a nyelvi megformálások, strukturálódások lehetőségeit, és ezért mondja Bloom, „Adjuk föl azt a kudarcba fulladt vállalkozást, hogy úgy próbáljunk ‘megérteni’ egy költeményt, mint önmagában való entitást. Ehelyett próbáljuk inkább megtanulni, hogy minden költeményt úgy olvassunk, mint költőjének *mint költőnek* egy előző költeményről vagy általában a költészetről adott szándékos félremagyarázását.”¹⁹

Rorty azonban mindezen felszabadítás dacára kitar emellett, hogy létezik egy közelebből meghatározhatatlan múlt, amely lehetővé teszi a poetikus, metaforateremtő erős költői létet. A múlt Rorty számára a *Ding an sich*, amely számunkra csak akkor érdekes és csak akkor van értelme, ha foglalkozunk vele, és ha nyelvünkkel, újraleírásunkkal saját múltunkká tesszük, egy olyan múlttá, amely már nemcsak *az ami volt*, hanem *az ami van* és *az ami lesz*, mivel mi *ímtgyen* akarjuk.

Az irodalom és elmélete: új történelem és új filozófia?

Amennyiben a történelem, a történetiség számunkra műtárgyként jelenik meg, amellyel kapcsolatban újraleírás, átalakítási lehetőségeink vannak, akkor nem annyira a történet maga, legalábbis nem az *ott lévő*, a múltban történő kap jelentőséget és hangsúlyt, hanem az, amilyen-

18 Bloom, *Kabbalah and Criticism*, 122, idézi Rorty, *Esetlegesség ... 59*.

19 Bloom, *The Anxiety of Influence*, 43., idézi Rorty, *Esetlegesség ... 59*.

né mi tesszük fogalmainkkal, nyelvhasználatunkkal, végső szótáraink meghatározásával, a fogalmisághoz való viszonyunkkal, tehát az időbeliséghez, sőt magához az idő kialakulásához való kapcsolódásunkkal. A történelemmel és a történelmet konstituáló nyelvvel kétségtelenül el lehet végezni ugyanazokat a de-divinizáló munkákat, amelyet a szubjektummal, az ésszel vagy a nyelvvel már megtettek. Nyilvánvaló, hogy nincs olyan, mint abszolút történelem, történelem *ott kint*, magában, nincs olyan, mint hagyomány, sőt talán olyan múlt sincs, mely nyelvhasználatunkon, történetírásunkon és történetalakításunkon kívül lenne. Hayden White szerint a történet megírásának számos módzata van, a romantikus, a tragikus, a komikus és a szatirikus, sőt, mindezek mellett egyenként elvileg lehet formalista, mechanikus, organikus és contextualista módon érvelni, és szerinte négyfajta ideológiai implikációval is fordulhatunk a történelem felé, az anarchista, a radikális, a konzervatív és a liberális felfogással. Egyszerű matematikai számítással látható, hogy elvileg ezen egyszerű séma szerint $4 \times 4 \times 4$, azaz 64 féle történelemírási stílus lehetséges, azaz ha elfogadjuk ezt a csoportosítást, 64 féle történelmet írhatnánk. Ha nem is vetjük el a történelem és a múlt eszméjét, nyilvánvalóan a történelmet pusztán mint folytonosan értelmezett, alakítottat fogadhatjuk el.

Rorty javasolja, hogy a történelem- és a filozófiaírás helyett használjuk az irodalomkritika és irodalomelmélet elnevezést. „Arra, amit én »dialektikának« neveztem, az »irodalomkritika« volna a korszerűbb kifejezés. ... meglehetősen ironikus és dialektikus módon, amit Hegel valójában végbevitt az ironizáló tradíció megalapításával a filozófián belül, az segített megfosztani a filozófiát kognitív és metafizikus mivoltától. Segített irodalmi műfajjá változtatni.”²⁰ És éppen ez az, amivel minden *további nélkül* a filozófusok éppúgy nem érthetnek egyet, mint az igazság fogalmának elvetésével, habár azzal egyetérthetnek, hogy a jövőt *im-ígyem-akartam*-má alakíthatják át. Ez az esélye Európának is: új történelem, új irodalom, európai neopragmatizmus, europragmatizmus.

20 R. Rorty, *id. mű*, 95-96.

A neopragmatizmus fogalma

A filozófiához való hűség azt jelenti, megtiltjuk a félelemnek, hogy megbénítsa gondolkodásunkat.

Horkheimer¹

Mint remélem, láthatóvá vált, a Rorty által képviselt pragmatizmus minden filozófián való túllépési kísérlete ellenére is filozófia, filozófiai jellegű marad. A következőkben a demokrácia e filozófiájának sajátosságos és egyéb filozófiai irányzatoktól megkülönböztető jegyeit vizsgálom. Amikor itt Európában a kortárs pragmatizmust próbáljuk megérteni, célszerűnek tűnik annak európai „megfelelőit” is figyelembe venni. A következő vizsgálatok során ezért különös tekintettel leszek arra a filozófiai irányzatra, amely Európában a legkövetkezetesebben és leghatékonyabban képviselte és tartotta a figyelem homlokterében a demokrácia fogalmát, amely Dewey-hoz és Rortyhoz hasonlóan a filozófia feladatának tartotta, hogy beavatkozzon a társadalomban, a kultúrában és a politikában zajló vitákba, és amely mint ilyen kétségtelenül az amerikai pragmatizmus egyik legrangosabb európai pandanjának tekinthető – a Frankfurti Iskolára és alapítójának filozófiafelfogására.

Országos Széchényi Könyvtár

Horkheimer felfogása a filozófiáról

Túlzás lenne azt állítani, hogy Rorty kitüntetett figyelmet szentelne a Frankfurti Iskola alapítója, Horkheimer filozófiájának vagy pragmatizmus-kritikájának. A Frankfurti Iskola Amerikába emigrált tagjairól, elsősorban Marcuse-ról és Adornóról azt állítja, „itt is voltak és nem is. Testileg itt voltak, de szellemileg nem, hiszen soha nem vették tudomásul Amerikát, és amit Amerikáról mondtak, az egyszerűen abszurd. Száműzetésben éltek itt, anélkül, hogy valaha is elhitték volna, hogy ez egy valóságos ország.”² Rorty recepciója azonban megle-

1 Horkheimer, *Gesammelte Werke*, 6. 165. „Treue zur Philosophie bedeutet, es der Angst zu verbieten, daß sie einem die Denkfähigkeit verkümmern läßt.”

2 Giovanna Borradori, *The American Philosopher*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1994, 105-117. Magyarul: Richard Rorty, „A filozófia után, demokrácia”, Giovanna Borradori interjúja, *Jelenkor*, 1995. szeptember. Az idézett szöveget Rorty így folytatja: „Azt gondolom, hogy Adorno és Marcuse megértéséhez komolyabban kell venni Marxot, mint ahogy Amerikában valaha is vették. Derrida, Foucault és Heidegger nem várják tőlünk, hogy túlságosan komolyan vegyük

hetősen pontatlan, Horkheimer nagyon is elhitte, hogy „valóságos országba” került, sőt azt is, hogy ez az ország egy sajátos filozófiát próbál kialakítani. *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft* című, Dewey kapcsán részletesen értelmezett műve éppen annak cáfolata, amit Rorty állít, nevezetesen, hogy „az európai és az amerikai filozófia közt nincs folytonosság”.³ Mégsem azért tűnik ajánlatosnak Horkheimer filozófiafelfogásával foglalkoznunk, hogy bizonyítsuk a két filozófia közötti folytonosságot, hiszen ez csak az amerikai filozófiai intézeteket közvetlen mikroszkopikus közelségből figyelőknek lehetett probléma, hanem azért, mert meglepő párhuzamokat és ellentéteket találhatunk Horkheimer „metafilozófiájában” és Rorty „pánkontextuális szótárköziségében”. Továbbá Horkheimer munkássága, poszthegeliánus filozófiaszemlélete bizonyos mértékig hasonlít Dewey-éhoz, és a lényeges eltérések Európa és Németország Amerikáétól eltérő sorsával is összefüggésbe hozhatók. Mikor a következőkben Horkheimer filozófiafogalmát elemzem, nemcsak Rorty tézisét cáfolom, hanem időbeli és szemléletbeli, századközepi kapcsolatot mutatok ki a poszthegeliánus-darwinianus századforduló deweyánus amerikai gondolkodásmódja és a második ezredforduló újpragmatizmusának Rorty által példázott felfogása közt.

Horkheimernek a második világháború végén érthető borúlátó felfogása szerint az ész túlságos formalizálása – mely a megismerés alanya és tárgya, az „én” és a természet szétválasztásának, azaz az újkori ismeretelméleti filozófiáknak az eredménye – ahhoz az antagonizmushoz vezet, hogy miközben a kiterjedt világot alávetik az emberi céloknak, az én-t, az emberi szubjektumot a természet elnyomásának pusztá eszközzé redukálják. Horkheimer hegelianus tézise szerint az uralom akarása az akarót az uralom eszközzé teszi. Ennek során az „én” minden *egyéb* képessége, érdeklődése és vágya e hatalom szempontjából mint nemkívánatos és kiküszöbölendő jelenik meg. Ugyanakkor nem fogadja el azt a következtetést és problémaorvoslási javaslatot, amelyet korábban Dewey, később pedig Rorty von le, illetve ajánl, nevezetesen, hogy az alany-tárgy megkülönböztetést – éppen mivel számos megoldatlan problémát okoz, viszont maga semmiféle problémát nem old meg – föl kellene számolni. Horkheimer számára ugyanis az antagonizmus *tényleges*, amivel persze a „két világ” felfogás mellett kötelezi el magát.

Marxot. A hatvanas évek előtt nem volt marxista tradíciónk. Az Egyesült Államokban egyszerűen nem olvasták Marxot, és ma sem olvassák.”

3 Uo. Bár kétségtelenül igaznak tűnik az is, amit az idézett mondat folytatásaként mond, legalábbis az amerikai filozófiai intézeteket illetően: „Az amerikai értelmiségiek megfélelkeztek a filozófiáról a hatvanas évekig, amikor is Habermas, Gadamer, Foucault és Derrida emlékeztették őket rá. De ez mégsem jelenti azt, hogy tényleges kölcsönhatás alakult volna ki.”

Ám ez az elköteleződés csak gyakorlati, hiszen azt javasolja, hogy az én és a természet közti szakadást nem „felületesen” befedni, azaz metafizikailag „kezelni” kell, hanem elsősorban a filozófiai implikációit ajánlatos kutatni. Horkheimer módszertani és megértési okokból fönn kívánja tartani a dualizmust, ami, mint erre már utaltam, minden kutatás lehetőségi feltétele.

Horkheimer azért helyezkedik szembe „dualisztikusan” az ész eszközzé válásával, eleszmétlenítésével, a hatalom akarójából a hatalom eszközzé válásával, mert az „én”-t, a szubjektumot félti attól a célfosztástól, amelyet egyébként a természet vonatkozásában maga is elfogad. Attól az instrumentális sorstól, amitől Kant kategorikus imperatívuszának harmadik megfogalmazásával akarja megmenteni az embert, mikor azt mondja, hogy „mindig úgy cselekedj, hogy a másikat ne csak eszközként, de célként is tekintsd”. És itt fölvetethetjük az eddig még nem tárgyalt kérdést, amit Santayana „félíg” már korábban feltett, és amit Marcuse nagyon helyeselt volna, nevezetesen, hogy a pragmatikus filozófia naturalizmusa nem az ember önnön eszközzé tételének, tehát önmaga rabszolgává süllyesztésének internalizált filozófiája-e. A pragmatizmus, felszámolva a szubjektumot, azt a természettel folytonosként tételezi, és miközben minden megismerés helyére a környezettel folytatott adaptációs interakciót teszi, a vélekedéseket, a reményeket, a hiteket és a meggyőződéseket – tehát az embernek a külvilággal és önmagával való viszonya legfontosabb „csomópontjait” – pusztá eszközökké redukálja, felszámolva ezzel mindenféle kanti etikai megfontolás és emancipációs törekvés alanyát. Mindezzel szorosan összefügg, hogy a pragmatizmus biologisztikus és behaviorisztikus instrumentalizmusában a darwini elmélet központi szerepet játszik. Megkérdőjelezhető azonban, hogy a filozófiának a darwini gondolkodás előtt feltétel nélkül kapitulálnia kell-e, ami nyilvánvalóan Rorty gondolkodásának sem felel meg, aki nem kívánja, hogy az egyébként szerinte elvetendő filozófia a tudományok vagy tudományos paradigmák – pl. a darwinizmus – után kullogjon, tekintve, hogy mint minden tudományos elmélet, a darwini is számtalan bizonytalansági faktórral, empirikusan bizonyíthatlan feltételezéssel, cáfolható kritériumokon alapuló hipotézissel van tele. A darwini biológia a „felületesen” mozog a mai fizikai-kémiai, molekuláris biológiai és genetikai kutatásokhoz képest, és a filozófiának ma ezen területek „tudományos” felfedezéseivel kellene szembesülnie, amit számos ok miatt nem tud megtenni. Kérdéses továbbá az is, hogy ami a biológiai fejlődés fenomenológiájaként meggyőzőnek tűnik, az az emberi értelem, az eszmék, a politikai intézmények és társadalmi viszonyok világának is megfelelő leírása vagy konstrukciós alapja-e. Miért fogadnánk el éppen a darwini biológiát minden antropológiai és társa-

dalmi elmélet alapjaként? Miért nem inkább az asztronómiát, a szerves kémiát vagy a kvantummechanikát? Miért gondoljuk, hogy az egyik tudományterület felismerései és gondolkodásmódja átültethetőek és abszolútizálhatóak egy másikban? Ahogy ellenállunk annak, hogy a kvantummechanika törvényeit alkalmazzuk házaink megépítésénél, vagy a matematika tételeit érzelmi életünk kapcsán, miért ne állnánk ellen annak, hogy a biológia vízióját vetítsük a filozófiába? Nem azt kellene inkább mondanunk, hogy a filozófia, mint a gondolkodás belső dinamikája, a társadalmi nyelvhasználat és az etika végső határainak folytonos kipróbálása és kutatása, önálló törvényei szerint fejlődik vagy alakul, nem redukálható a biológiára, ahogy ez utóbbi sem az atommagok kutatására? Nem inkább azt kellene mondanunk, hogy a pragmatizmus instrumentalizmusa egy új rabszolgaság ideológiájának internalizált változata, amely határozott visszalépés *filozófiai*, tehát *etikai* értelemben Kant antiinstrumentális felismeréséhez képest? Nem inkább arra kellene törekednünk, hogy miközben a tudomány új felismeréseit figyelembe vesszük, és *mint* fejlődést ismerjük el, a filozófia *legjobb* tartott felismeréseit megőrizzük és képviseljük? Ha e kérdésekre igennel felelünk, feltehetőleg akkor járunk el annak a szándéknak is megfelelően, amely a darwini gondolkodásmódot a legnemesebb teoretikus és gyakorlati szándékkal a filozófia és az ismeretelmélet naturalizálására használta föl. Feltehetőleg akkor vagyunk leginkább „evolucionisták” a filozófiában, ha azt mondjuk, hogy a kanti dezinstrumentalizáció az addigi (és talán *eddigi*) gondolkodási fejlődés csúcspontjának tekinthető, mely utóbbi eszméjét nem szabad összetévesztenünk a biológiai tudomány fejlődésével, ahogy a biológiai tudomány fejlődését sem keverjük össze a matematika fejlődésével. Ha Horkheimernél dualizmus van, az valószínűleg ez a fajta dualizmus, vagy inkább pluralizmus. Ha el is fogadjuk az ember biológiai naturalizációját: *kit* érdekel ez filozófiai szempontból, az *otthonkeresés*, a *másik tisztelete*, a *másik befogadása* szempontjából, és egyáltalán, a társadalmi kritika szempontjából?

Ebben az összefüggésben olvashatjuk Horkheimert, aki szerint „Azok az emberek hiányoznak, akik tudják, hogy ők maguk lettek saját elnyomásuk alanyai és napszámosai. A ‘tömegek éretlenségére’ való hivatkozással nem tettünk semmit, hiszen ez maga is az apparatúrához tartozik.”⁴ Az emberek biológiai eszközei lettek biológiai lényük biológiai vágyai biológiai kielégítésének. De a „biológiai” helyére behelyettesíthetnénk a „financiális”, „materiális” vagy „tribális” fogalmat is. A natu-

4 Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, 6. 165. „Woran es fehlt, sind Menschen, die wissen, daß sie selbst die Subjekte und Handlanger ihrer Unterdrückung sind. Mit der Vorstellung von der ‘Unreife der Massen’ ist nichts getan, ja, sie gehört selbst mit zur Apparatur.”

ralista fejlődésezemény ezen általánosítása helyett inkább azt kellene mondanunk Horkheimerrel, hogy a modern eszközzé válást föl kell tárni (ezzel a pragmatikusok is egyetértenek), hogy aztán elutasítsuk azt mint a *valóság* egyetemes megértési elvét, és olyannak tekintsük, amit folytonosan vitatni kell, még ha a biológia mást is sugall. Mert mást sugall a fizika is, a kémia is, miért ne sugalljon mást, a magáét, az ember dezinstrumentalizálását, felszabadulását, politizálódását és etizálódását a filozófia? Horkheimer teljesen ebben az értelemben mondja, hogy „a megfigyelőnek, még ha a társadalmi folyamatot Európa legelmaradottabb részeiben figyeli is, el kell ismernie, hogy azok, akiket vezetnek, legalább annyira érettek, mint a felfújó kis 'Führer'-ek, akiket tisztelettel kell követniük. Annak tudata, hogy éppen ebben a pillanatban minden az ember autonómiájának helyes alkalmazásától függ, belsőleg védhető meg a kultúrát konformista és megbízhatatlan barátai fenyegető megalázásától vagy a barbárok általi megsemmisítésétől.”⁵ Az autonómia helyes alkalmazását, sőt magát az autonómia (kanti) fogalmát sem lehet a darwini fogalmakkal értelmezni, mégis ki tagadná, hogy az emberiség társadalometikai és politikai *fejlődésének* kulcsfogalmáról van szó? Horkheimer éppen ellenkező stratégiát javasol a tudományokkal kapcsolatban, mint a logikai empirizmus, vagy akár a pragmatizmus. Bár a pragmatizmushoz és a logikai empirizmushoz hasonlóan hangsúlyozza, hogy a tudományoktól, és így a darwinizmustól tanulni kell, gondolkodásának, szemben a logikai pozitívizmussal és a pragmatizmussal, sőt ebben az értelemben Kanttal is, egyik sem lehet példája. „A filozófusnak kerülnie kell példáját. Nem tud úgy beszélni az emberről, az állatról, a társadalomról, a világról, a szellemről és a gondolkodásról, mint ahogy a természettudós a kémiai anyagról beszél: a filozófus nem rendelkezik a képlettel.”⁶ Még azzal a képlettel sem, amivel a pragmatizmus – vagy a negatív dialektika – rendelkezeni vél.

Hangsúlyozni kell, hogy Horkheimer a kritikus attitűd és a hozzátartozó dualisztikus gondolkodás fenntartásával egyáltalán nem régi ontológiák felélesztését vagy konzerválását javasolja, hanem a gondolkodás avantgardizmusát követeli. Nem azért, hogy a filozófiát, melynek semmiféle kifejezett definícióját nem fogadja el, eszközként vagy receptként használja, hanem hogy a gondolkodás *avantgárd*jaként fejlődési folyamatokat megsejtsen, cselekvési alternatívákat dol-

5 Uo. 6.165-166. „Das Bewußtsein, daß gerade in diesem Augenblick alles vom richtigen Gebrauch der Autonomie des Menschen abhängt, könnte die Kultur vor ihrer drohenden Entwürdigung durch ihre konformistischen, unzuverlässigen Freunde oder ihrer Vernichtung durch die Barbaren im Inneren schützen.”

6 Uo. 6.168. „Der Philosoph muß sein Beispiel meiden. Er kann nicht über Mensch, Tier, Gesellschaft, Welt, Geist und Denken sprechen, wie der naturwissenschaftler über eine chemische Substanz spricht, der Philosoph hat die Formel nicht.”

gozzon ki, döntéseket javasoljon. Szerinte a filozófia meghatározása „azonos mondandója kifejtett bemutatásával”.⁷ A filozófia a jelen kritikus alakítása a jelen történetének és a kritikus gondolkodás történetének kritikus ismeretében. Ezért minden jelen felé fordulásában és kritikájában figyelembe kell vennie a historikus mozzanatokat. Ennek elmulasztása teszi a kortárs logikai empirizmust társadalmi és történeti szempontból irrelevánssá, és ezért nem szól bele ez a fajta gondolkodás a kortárs kultúra kritikájába és alakításába. „Ha a lehetséges félreértésektől félve megegyezünk abban, hogy a történeti elemeket kiküszöböljük, és állítólagos időtlen mondatokat kínálunk definícióként, akkor eláruljuk azt a szellemi örökséget, amelyet a filozófia a gondolkodás és a tapasztalás kezdete óta áthagyományozott. Az ettől való teljes megszabadulás lehetetlenségét bizonyítja napjaink antihistorikus, ‘fizikalista’ filozófiája, a logikai empirizmus. Még ennek képviselői is eltűrik szigorúan formalizált tudományuk szótárában a mindennapi nyelvhasználat néhány definiálhatatlan fogalmát, és ezáltal róják le adójukat a nyelv történeti lényege előtt.”⁸ A filozófia történeti szemléletében Dewey, Horkheimer, Habermas és Rörty – bizonyos mértékben mindannyian egyszerre Hegel „utóvédjei” és „előőrsei” vagy „felderítői” – teljes összhangban vannak. Miközben más irányzatokkal egyetértenek a filozófiai fogalmak folytonos kritikájának szükségességében, nem gondolják, hogy bármikor is végérvényes tisztázásra sor kerülhet, és aki ezt akárcsak célként jelöli is ki, az számukra a fejlődés, a jövő és a társadalom iránti nyitottság ellenségeként jelenik meg. Ezért fogadják el mindannyian a fogalmak dinamikus, kreatív, folyamatszerű és nyitott szemléletét, mely szerint a fogalmak az új felismerések, meglátások, érvek és kritikák hatására folyamatosan változnak. Horkheimer teljesen hegelianus, marxista és pragmatikus módon tagadja, hogy volna a filozófia vagy a filozófiai fogalmak meghatározásának királyi útja: „Nem létezik a definíció ‘*via regia*’-ja. Az a nézet, hogy a filozófiai fogalmakat rögzíteni, azonosítani kellene és csak akkor lenne szabad használni őket, ha az azo-

7 Uo. 6. 167. „Philosophie ist weder ein Werkzeug noch ein Rezept. Sie kann einzig den Gang des Fortschritts vorher umreißt, wie er durch logische und tatsächliche Notwendigkeiten bestimmt wird ... Es gibt keine Definition der Philosophie. Ihre Definition ist identisch mit der expliziten Darstellung dessen, was sie zu sagen hat.”

8 Uo. 6. 167. „Wenn wir aus Angst vor möglichen Mißverständnissen vereinbaren, die historischen Elemente zu eliminieren und angeblich zeitlose Sätze als Definitionen zu bieten, versagen wir uns das geistige Erbe, das der Philosophie seit dem Beginn von Denken und Erfahrung vermacht hat. Die Unmöglichkeit, es völlig loszuwerden, bezeugt die antihistorische, ‘physikalistische’ Philosophie unserer Tage, der logische Empirismus. Selbst seine Verfechter dulden einige undefinierbare Begriffe des täglichen Sprachgebrauchs in ihrem Wörterbuch streng formalisierter Wissenschaft und zollen so dem historischen Wesen der Sprache Tribut.”

nosságlogika diktátumait pontosan követik, a biztonság követelésének szimptomája, annak a nagyon is emberi késztetésnek, hogy a szellemi igényeket zsebformátumúra pofozzák.”⁹

Mint Dewey, úgy Horkheimer számára is a természettudomány és a logika gondolkodásmódja teljesen más, mint a filozófiáé, és bár e két tartomány kölcsönhatásban van, egyik sem „példaszerű” a másik számára, ahogy azt Kanttól fogva egészen a logikai pozitivizmusig oly sokan vélték. Dewey hangsúlyozza, hogy míg a metodológiai dualizmusokat, például a kutatás alanya és tárgya közti ismeretelméleti megkülönböztetést a tudományok esetében fönn kell tartani, addig a filozófia feladata éppen a kettő együttes és folytonos elgondolása. Horkheimer kétségtelenül Russell logikai atomizmusát tartja szemelőtt, amikor a következőképpen határolja el a tudományos gondolkodást a filozófiától: „A természettudományokra jellemző [a fogalmaknak] az ő esetükben jogos rögzítése, amivel mindenütt találkozunk, ahol gyakorlati használhatóságról van szó – úgy manipulálják a fogalmakat, mintha intellektuális atomok lennének. A fogalmakat ítéletekké és mondatokká rakják össze, majd ezeket rendszerekké alakítják. A rendszer atomi alkotórészei mindvégig változatlanok maradnak. Feltételezik, hogy egymást mindenütt mechanikusan vonzzák és taszítják, a hagyományos logika olyan ismert elvei alapján, mint az azonosság, az ellentmondás és a *tertium non datur* stb. elvei, amelyeket szinte ösztönösen minden gondolkodási aktusnál alkalmazunk. *A filozófia más módszert követ.* [Kiemelés – B. J.] Bár maga is alkalmazza ezeket a tiszteletreméltó elveket, de eljárása során túllép ezen a sematizmuson – nem azért, hogy önkényesen elhanyagolja, hanem olyan megismerési aktusok által, amelyeknél a logikai struktúra a tárgy lényegi vonásaival egybeesik. A filozófia szerint a logika éppúgy a tárgy, mint az alany logikája; a társadalom, a természet és a történelem alapvető kategóriáinak és viszonyainak átfogó elmélete.”¹⁰ *A más módszer* ugyanaz a hegelianus azonosuló metodika, amellyel más módon Dewey-nál is találkozunk, és amelyet majd Rorty is átvész. A logika hegeli értelmezése szerint nem elégséges Arisztotelész intuitív elveire támaszkodni, hanem valamilyen módon az alany-tárgy interakciót is bele kell építeni, mely utóbbi Hegel utódainál mindig időbeli, történeti, biológiai és politikai is. E historikus és biologiztikus, pántextuális gondolkodás számára bár szükséges, de azért nem elégséges az atomi fogalmak vizsgálata, mert a fogalmak szöveg

9 Uo. 6. 169. „Es gibt keine ‘*via regia*’ zur Definition. Die Ansicht, philosophische Begriffe müßten festgenagelt, identifiziert und dürften nur gebraucht werden, wenn sie die Diktate der Identitätslogik exakt befolgen, ist ein Symptom des Verlangens nach Sicherheit, der allzumenschliche Impuls, die geistigen Bedürfnisse aufs Taschenformat zurechtzustutzen.”

10 Uo.

összefüggéseikben és különböző szerkezeteikben új és új jelentéseket vesznek föl, új és új működésmódokba kezdenek vagy új funkciókat generálnak. A fogalmak maguk is részei annak az időbeli és történeti folyamatnak, melyet egyébként – számos egyéb tényezővel együtt – maguk hoznak létre. A tudományshoz képest *más módszer, más gondolkodásmód* az, amit Rorty neopragmatizmusa is sürget.

A neopragmatizmus fogalma

Rorty magát következetesen „pragmatikus” filozófusnak nevezi, és a különböző gondolkodásmódokkal kapcsolatos pozícióját gyakran a „mi, pragmatikusok” kifejezéssel vezeti be. Ezzel a többes szám első személyű névmással nemcsak a demokratikus közösségre, az amerikai alkotmányos demokrácia gondolkodóira utal, hanem koherencia-elvű igazságfelfogásának is eleget tesz. Ez ugyanis, miután elvet mindenfajta konfrontációt a külső világgal, minden igazságát, azaz kijelentéseinek „racionális” állíthatóságát a diskussziós közösség jóváhagyásával igazolja. Miután Rorty folytonosan konfrontálódik a pragmatizmus jelenkori és korábbi kritikusaival, célszerűnek tűnik, hogy Rorty sajátos és maga értelmezte pragmatizmusának jellegzetes vonásait föltárjuk.

Már első írásaiban, az 1960-as évek elején kelt könyvrecenzióiban és cikkeiben foglalkozik a pragmatizmussal.¹¹ Ez azért említésre méltó, mert az 1960-as évek elejére az Egyesült Államok legfontosabb egyetemei filozófiai intézeteiben már az analitikus filozófia művelői foglalták el a meghatározó pozíciókat, és a pragmatizmus nagy alakjait szinte teljesen elfelejtették.

A pragmatizmus a két világháború közt uralta az amerikai intellektuális életet, aminek eredményeként az egyetemi és értelmiségi diskurzusokban általánosan elfogadott értékekké váltak „a demokrácia, a naturalizmus és a társadalmi megújulás”. Főként a pragmatizmus kritikai munkájának hatására sokan nem is emlékeztek már, hogy milyen volt „egy idealista, egy szubjektivistista vagy egy transzcendentalista” filozófiai rendszer. Ennek viszont az lett a következménye, hogy az e rendszerek kritikájával foglalkozó pragmatikus filozófusok munkái iránti érdeklődés is lanyhult.¹² Új eszmékre volt szükség, és ezt hozták a módszereikben szigorúságot követelő, a tudományosság

11 Pl. Rorty, „Review of John Dewey, *His Thought and Influence*”, in John Blewett (szerk.) *Teacher's College Record*, 62. 1960. október, 88-89., vagy „Pragmatism, Categories and Language”, *Philosophical Review*, 70. 1961. április, 197-223.

12 Vö. R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, 64.

ethosát a filozófiára is alkalmazó filozófusok, akik elsősorban a Bécsi Kör emigrált tagjai és közvetlen tanítványaik voltak. Az analitikus filozófia diadalmenetét a tudományok páratlan sikerei és teljesítményei társadalompszichológiai vagy méginkább egyetemespszichológiai értelemben is előkészítették.¹³ A humántudományoknak, mint például a pszichológiának és szociológiának is igazolniuk kellett, hogy „tudományosak”, hogy ténylegesen a valóság „kemény” tényeivel foglalkoznak. Az amerikai egyetemi filozófia kényszerűen sodródott a korszak ideologizált szcientifikus áramlatával. Mindez azért is figyelemreméltó és meglepő, mert a Bécsi Kör és a Popper által elindított „tudományfilozófia” Európában a hatvanas évekre az önfelszámolás és a kimerülés jeleit mutatta.¹⁴

Rorty ebben az amerikai közegben sajátította el az analitikus filozófia technikáit.¹⁵ Sok más kortársával ellentétben tudatosan megőrizte a pragmatizmus azon értékeit, amelyeket egy általános és éber filozófiakritika szempontjából fontosnak tartott. Ebben segítette Wittgenstein, akit „pragmatikusként” olvasott a nyelvfilozófusok közt, és aki második korszakának „decentráló”, „detranszcendentalizáló” és

13 E filozófiamentális összefoglalását Reichenbach adta *The Rise of Scientific Philosophy* (Berkeley, University of California Press, 1958) című könyvében. A „tudományos” filozófia továbbviszi a tudományok felvilágosodástól örökölt csodálatát és kizárja a filozófia köréből azokat, akik, mint pl. Hegel, nem osztják a filozófia tudományosításának programját. Hegelről Reichenbach a következőket mondja, „Hegel rendszerét tekinthetjük az idealista pozíció szélsőséges megnyilvánulásának – vagy mondjam azt, karikatúrájának? ... [Platón és Kant] hibáit megismétli, és olyan naiv módon mutatja be őket, hogy rendszere annak modelljeként tanulmányozható, hogy mi ne legyen a filozófia.” (67.)

14 A „kifulladásban” egy amerikai filozófus is részt vett, T. S. Kuhn, továbbá P. Feyerabend, aki később került Amerikába, valamint a magyar származású Lakatos Imre. Mindhárman előadók voltak azokon a konferenciákon, amelyeket az 1960-as években Popper intézetében, a *London School of Economics*-ban tartottak. Ezeket a konferenciákat a *New Philosophy of Science* képviselői a tudomány és a tudományos módszer (értsd elsősorban a fizika és a fizika módszere) megalapozásán és filozófiai érvényességén vitatkoztak, és e viták során lényegében fölszámolták szinte valamennyi attribútumot, amelyet a Bécsi Kör a tudományok és a tudományt példaképpül választó filozófia számára alapvetőnek tartott, így a szigorú módszerességet, az empirikus megalapozhatóságot, az induktív racionalitás alapítéleit stb. A *New Philosophy of Science* „mozgalom” írásainak legjobb reprezentációját lásd Lakatos I., Musgrave, A. (szerk.) *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

15 Vö. R. Rorty, „A filozófia után, demokrácia”, G. Borradori interjúja, *Jelenkor*, 1995. június, 551. „Rövid ideig Carnapnál és Hempelnél tanultam, de nem ők voltak a legfontosabb tanárim. Elsősorban filozófiatörténetet tanultam. Az analitikus filozófiával a Princetonon találkoztam, már tanár koromban.” „After Philosophy, Democracy”, in G. Borradori (ed.), *The American Philosopher*, Chicago, London, University of Chicago Press, 1994, 106-107. „I was briefly a student of Carnap and of Hempel, but they were not my principal teachers. My training had been predominantly historical. My encounter with analytic philosophy took place at Princeton, when I was already teaching.”

„deprofesszionizáló” gondolkodásával feloldotta azokat az ismeretelméleti és módszertani rácsokat, amelyeket az analitikus filozófia keményvonalasai próbáltak a filozófiára rákényszeríteni. Wittgenstein volt segítségére Rortynak, hogy megőrizze azokat az értékeket, amelyek nem annyira a módszertani szigorúságra helyezték a hangsúlyt, hanem inkább az értelmezésre és a megértésre. Másszóval Wittgenstein hozzájárult ahhoz, hogy Rorty pragmatikus és „hermeneutikus” is tudott maradni.

Ez utóbbi fajta gondolkodásmód csak látszólag a „puhább”, „lágyabb”, „gyengébb” oldala a filozófiának. Ugyanis miközben valóban lemond a tudományosságról mint *kizárólagos és egyetlen* (elsősorban módszertani) vezéreszményről, ezt nem valamiféle hamis intellektuális renyheségből teszi, hanem mert magát a *tudományosság* eszményét kérdőjelezi meg olyan jellegű kérdésekkel, mint: „Honnan tudhatjuk, hogy a tudomány elvisz bennünket az igazsághoz, vagy az igazság valamilyen formájához?” „Tudományos az az állításunk, hogy az igazságot a tudomány eszközeivel kell megközelítenünk?” „Honnan tudjuk, mikor jutunk el az igazsághoz, azaz milyen kritériumok alapján tudnánk az igazsághoz való megérkezés pillanatát megállapítani?” Egyáltalán: „Honnan tudjuk, *mi* az igazság, mielőtt eljutottunk oda?” „Van-e értelme az igazságról beszélni egy módszeren, tehát kontextuson kívül?” „Léteznek-e a tudásnak, a megismerésnek olyan időnkívüli struktúrái, amelyek fölismerése és rendszerezése a filozófus feladata lenne?” Rorty pragmatizmusa, az analitikus episztemológiával ellentétben, nem lát olyan egyetemes, „filozófia előtti” összefüggéseket, amelyek előzetes felismerése garantálhatná az ilyen jellegű kérdések kontextusmentes tárgyalását. Rorty szerint „az episztemológia uralkodó fogalma szerint ahhoz, hogy racionálisak, teljesen emberiek legyünk, hogy azt tegyük, amit kell, megegyezésre kell jutnunk más emberi lényekkel. Ahhoz, hogy létrehozzunk egy episztemológiát, meg kell találnunk másokkal a lehetséges legtágabb közös alapot. Annak feltételezése, hogy létre lehet hozni egy episztemológiát, annak a feltételezése is egyben, hogy létezik közös alap. Időnként ezt a közös alapot rajtunk kívül képzelték el – például a Lét tartományában, amit szembehelyeztek a Valamivé Válás tartományával, a Formában, ami ugyanúgy irányítja a kutatást, mint amennyire a kutatás célja is. Időnként úgy képzelték, hogy bennünk van, mint például a tizenhetedik században, amikor azt gondolták, hogy saját tudatunk megértésével képesek leszünk az igazsághoz vezető helyes módszert megérteni. Az analitikus filozófiában gyakran a nyelvben képzelték el, amelyről feltételezték, hogy minden lehetséges tartalom egyetemes sémáját képes nyújtani. Annak állítása, hogy *nincs* ilyen

közös alap, a látszat szerint fenyegeti a racionalitást.”¹⁶ A racionalitás kialakítása és fenntartása gondolkodásunkban, cselekedeteinkben, kommunikációnkban és társadalmi gyakorlatunkban kétségtelenül mindannyiunk érdeke, és ezt Rorty sem tagadja, ám ez az érdek még nem jelenti azt, hogy egyetemesen, valami időnkívülivel, valami lényegszerűvel, valami minden kontextustól függetlenül megalapozható lenne. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy ha feladjuk a kontextusmentesség eszméjét, akkor fel kell adnunk minden olyan filozófia eszméjét, amely a nyelvek, diskurzusok, különféle tudományok fölött lebegve, időtlen eszmékre vagy kognitív struktúrákra hivatkozva ítélné meg valamennyi gondolkodásmód, tudomány és egyéb intellektuális aktivitás értékeit.

Demokrácia és jövő: a pragmatikus elmélet és gyakorlat kontextusa

Rorty a filozófiának és így a pragmatizmusnak a tágabb társadalmi mentalitásba nyúló gyökereiről maga is beszél, azonban inkább a hierarchikus társadalmi összefüggéseknek a filozófiára gyakorolt hatását hangsúlyozza. Dewey-ra utalva azt emeli ki, hogy a korábbi (európai) filozófiák a hierarchikus (feudális) társadalmak gondolkodásmódját tükrözték, ahol a társadalomban a felső és az alsó, az úr és a szolga, a szabadidővel rendelkezők és a kézművesek egymástól elkülönült réteget alkottak, ahol a felül lévők birtokolták a tudományokat és a művészeteket, míg az alul lévők maradt az anyagi javak létrehozása. Ezek a struktúrák nemcsak tükröződtek a gondolkodás hierarchizált és metafizikai jellegében, a „létmódok” egymásra-építettségében, hanem ez utóbbiaktól megerősítést is nyertek. Dewey helyeslésre talál Rortynál, miszerint abban az Amerikában teremtődött meg az újfajta filozófia társadalmi háttere, amely a demokráciát tartja a legfőbb értéknek, ahol a demokrácia az emberek tényleges „belső” meggyő-

16 R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1980, 316-17. „The dominating notion of epistemology is that to be rational, to be fully human, to do what we ought, we need to be able to find agreement with other human beings. To construct an epistemology is to find the maximum amount of common ground with others. The assumption that an epistemology can be constructed is the assumption that such common ground exists. Sometimes this common ground has been imagined to lie outside us – for example, in the realm of Being as opposed to that of Becoming, in the forms which both guide inquiry and are its goal. Sometimes it has been imagined to lie within us, as in the seventeenth century’s notion that by understanding our own minds we should be able to understand the right method for finding truth. Within analytic philosophy, it has often been imagined to lie in language, which has supposed to supply the universal scheme for all possible content. To suggest that there is no such common ground seems to endanger rationality.”

zödése, ahol a demokráciának nincs semmiféle társadalomtörténetileg „bénító hatása” előzménye, és ahol visszautasítanak minden a történelemből ittmaradt hierarchikus társadalomképet, amely a mindennapi gyakorlatban és a politikai gondolkodásban számos európai országban a deklarált demokrácia ellenére is tovább él. E radikális demokrácia gondolkodásmódjától elvileg idegen a felső és az alsó, a szabadidővel rendelkező és a kézműves ideológiai vagy elméleti elválasztása, és ily módon felszámolódik az elmélkedés és a közvetlen gyakorlati aktivitás radikális különbsége is.¹⁷ Ezért, legalábbis Dewey és Rorty szerint, az amerikai gondolkodás természeténél fogva megkérdőjelezi a filozófiatörténet elválasztásait és hierarchizálásait, és köztük az egyik újabbkorit, az elmélet és gyakorlat kanti szétválasztását. Rorty persze nagyon is tisztában van azzal, hogy Amerikában is kialakulnak hierarchiák, társadalmi rétegződések, ezek azonban elvileg formálisan nem „csapód(hat)nak le” a társadalom intézményrendszereiben. Dewey nyomán úgy véli, hogy az amerikai demokrácia a történelem folyamán először ad lehetőséget a filozófiai gondolkodásra jellemző dualizmusok feloldására: „Amikor [Dewey] azt mondja, hogy a demokrácia ‘az ember és annak természetapasztalata között fennálló viszony metafizikája’, akkor azt állítja, hogy egy ténylegesen nem-feudális társadalom intézményei a valósággal és a megismeréssel kapcsolatban nem-dualisztikus gondolkodásmódot eredményeznének, és egy ilyen gondolkodásmódból erednének.”¹⁸ Ez a gondolkodás és a társadalmi intézmények közti totálisan interdependens és nem-dualisztikus viszony az időbelinek az időnkívülről való függése helyére a pionírmentalitáshoz szorosan kapcsolódó jelen-jövő átmenetet helyezi, ahol a jövő a jelen elméletének és gyakorlatának eredménye, ahol elmélet és gyakorlat egymástól nem szétválasztható. „A tudás pragmatikus felfogása ... kiküszöböli az elmélkedés és a cselekvés, a világ reprezentálása és a világgal való küzdelem közti ellentét.” Túllépve a megismerésnek és a tudásnak a görögöktől származ-

17 Dewey és Rorty dehierarchizált társadalomképeknek és az ebből következő dehierarchizált gondolkodásmódjának *elvi* jellegét mindenképpen hangsúlyoznunk kell, hiszen a társadalmi munkamegosztás, amelyet szociológusok Amerikában a „fehérgallérosok” és a „kékgallérosok” eufémikus kifejezéseivel szoktak jelezni, Amerikában is kialakult. És amennyiben egy ilyen gyakorlat és a társadalmi rétegek, a galériók generációkon keresztül tartó továbbadása és „újratermelődése” is megtörténik, akkor a gyakorlatban újabb, a korábbiaknál finomabban rétegzett, láthatatlan szálakkal összekapcsolt, a tudás és az anyagi-pénzügyi erők, valamint a kapcsolatok birtoklására épülő hierarchikus társadalommal lesz dolgunk, amelynek a kékgallérosokra nézve hátrányos jellegét *egyelőre* ellensúlyozza a törvények és a törvényhozás formális értelemben vett demokratizáltsága és az érvényes közmeggyőződés, de amelynek jövője több irányban is nyitott és veszélyeztetett.

18 R. Rorty, *Megismerés helyett remény*, Pécs, Jelenkor, 1998, 14k.

zó „okuláris” metaforáján,¹⁹ a megismerés nem a szemlélődés, a befelé fordulás vagy az esetlegességektől való elvonatkoztatás lesz, hanem a történeti körülményeknek, az időnek, az idő jövőformáló potenciáljának *aktív* elfogadása, sőt magának az időnek a formálása, egyszerre időben való és időt létrehozó, az elméleti ismereteket is felhasználó gyakorlati cselekvés.

Az igazság mint jövő

Mindebből következik, hogy Rorty pragmatizmusának jövőorientáltsága és dinamikussága e filozófia „igazságelméletében” is „tetten” érhető. Az igazság itt nem örök változatlan metafizikai összefüggés vagy entitás, amely a platóni égben lebeg és arra vár, hogy visszaemlékezve fölismerjük, és nem is az episztemikus értelemben „igaz” módon megismerő és a megismert tárgy közti időtlen módon fönnálló kapcsolat formája, vagy a megismerő tudatában, a megismerő nyelvi közösségben kialakítható formális és koherens struktúra, hanem valami, amit mi magunk konstruálunk meg mindennapi társadalmi-tudományos-nyelvi gyakorlatunkkal, és ami tulajdonképpen ezen *időbeli* gyakorlat sikeres jellege. Az igazság akkor kezd „működni”, amikor elkezdjük azt gyakorlatilag megalkotni. Ez a dinamizált és historizált kantianizmus és immanenssé, mindennapi gyakorlattá tett romantika a pragmatizmus egyik legfontosabb jellegzetessége, mely magán hordozza Emerson, Peirce, James, Dewey kézjegyét.²⁰ A múlt és annak „igazságai” csak annyiban érdekesek, amennyiben azok *ma* és egy *jobb jövő reményében* használhatók. Az igazság problémája a pragmatizmus számára a jövő problémájává válik, az igazság lehetősége és az általunk létrehozható jobb jövő reménye azonosakká válnak. Ez nem jelenti a múlt elvetését, hanem csak zárójelbe tételét abban az értelemben, hogy a múltat többé ne feltétlenként tiszteljük, a múlt erőfeszítéseit ne helyezzük abszolút döntőbíróként saját mai erőfeszítéseink fölé, hanem tanuljunk meg a múlttal nem mint felsőbbrendű instanciával, hanem mint egyenrangú *mással* bánni, amelytől érdemes tanulni, de újraleírásával magunk is egyenran-

19 R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, 11. „a pragmatist conception of knowledge ... eliminates the Greek contrast between contemplation and action, between representing the world and coping with it. A historical epoch dominated by Greek ocular metaphors...”

20 Rorty többször utal a romantika és a pragmatizmus kapcsolatára, pl. „A romantika a pragmatizmusba beleoldódva szűnt meg, abban az állításban megmaradva, hogy az új szótárak jelentősége nem dekodoló képességük, hanem pusztán hasznosságuk.” *Consequences of Pragmatism*, 153. „Romanticism was *aufgehoben* in pragmatism, the claim that the significance of new vocabularies was not their ability to decode but their mere utility.”

gúvá válhatunk vele. Vagyis legyünk „egyenrangúsítók”, legyünk demokraták és emancipáltak – múltunkkal kapcsolatban is, mint valamivel, ami a mi igazságunknak nélkülözhetetlen, de nem kizárólagos feltevéle.

Autonómia

Itt válik láthatóvá Rorty filozófiai gondolkodásának talán egyik leg-sajátosabb jegye: az autonómia, az, amit Kanttól Horkheimerig a filozófusok java a gondolkodás, a kritika, az etika és a humánus gyakorlat legfontosabb alkotóelemének tartott. Ez az autonómia kiterjed a módszerekhez, az igazsághoz, a mások által megfogalmazott gondolatokhoz és a múlthoz fűződő viszonyra is. Az autonómiának a múlttal kapcsolatos kiterjesztése bizonyos értelemben az autonómiának, az autonómia „állapotának” és „tényének” *önmagához viszonyított* autonómiáját is jelenti, tekintve, hogy maga is elképzelhetetlen saját múltja nélkül. Rorty azt mondja, valamikor „szükségét éreztük, hogy imádjunk valamit, ami a látható világ fölött van. A tizenhetedik századtól kezdődően megpróbáltuk helyettesíteni az Isten szeretetét az igazság szeretetével, a tudomány által leírt világot kvázi istenségnek tekintve. A tizennyolcadik század végétől kezdve megpróbáltuk helyettesíteni a tudományos igazság szeretetét önmagunk szeretetével, saját mély spirituális vagy poetikus természetünk imádásával, amelyet újabb kvázi istenségnek tekintettünk. ... Az a gondolkodási irány, amely közös Blumenberg, Nietzsche, Freud és Davidson esetében, azt javasolja, próbáljunk meg elérni arra a pontra, ahol többé nem imádunk *semmit*, ahol *semmit* nem akarunk kvázi istenségnek tekinteni, ahol *mindent* – nyelvünket, öntudatunkat, közösségünket – az idő és a véletlen termékének tartunk.”²¹ A nyelv, a gondolkodás és az öntudat eme kritikus fölszabadítása valójában időbeli, „historikus” és „genetikus” esetlegességük fölismerése. Bár a jelen idő attól, hogy jelen és a *mi* korunk, nem lesz abszolúte „jobb” a múltnál, hiszen akárcsak a múlt, nagyrészt esetleges és véletlen körülmények halmaza, ám éppen azáltal, hogy nekünk *kizárólag* ez az idő adatott meg körülményeink, sorsunk és közösségünk alakítására, a pragmatikusok szerint mégis „jobb”, mint minden korábbi kor – amikor *nem* voltunk. Éppen ezért a jelen, ennek folytonos jövőbe haladása és a jövőnek a jelenbe érkezése különleges figyelmet érdemel, és tévedés lenne bárminemű fölállozása a múlt érdekében.

A gondolkodás és kutatás autonómiájának megfogalmazása és követelése egyidősnek tekinthető a nyugati filozófiával és gondolkodás-

21 R. Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 38.

sal, sőt talán az egyik legeredetibb filozófiai *tett*. A legjobb gondolkodók számtalanszor megfogalmazták az emberi ész autonómiaköveteléseit a politikai, gazdasági, katonai vagy ideológiai hatalommal szemben, habár az autonómia képviselhetőségének lehetőségei különböző korokban különbözőek voltak. Rorty újítása éppen ezért nem annyira általában az autonómia követelésében van, hanem abban, hogy a gondolkodás, a nyelv, az öntudat, a psziché, a társadalmi-politikai közösség számára még *önmagukkal, önmaguk történetével szemben* is intencionális *autonómiát* követel. Egy ilyen autonómia nyilvánvalóan *de facto* lehetetlenség, amennyiben saját bőrünkben nem tudunk kilépni, ez azonban nem zárja ki az intencionális autonómiát, az autonómia szándékát, önmagunk egyenrangúsítását azokkal a történeti, intézményi, biológiai és pszichológiai „hatalmakkal” szemben, amelyekről a múltban úgy gondolták, hogy uralkodnak fölöttünk, és ennél fogva hódolattal, alázattal, vagy egyszerűen „félelemmel és aggódással” tartozunk nekik. Ez a fajta „radikális” autonómia azért is *marad* mindig intencionális, mert a mástól való függetlenséget el lehet gondolni, de az önmagunktól, a gondolkodónak önmagától, nyelvi, historikus közegétől való autonóm elválasztását még elképzelni is lehetetlen. Amennyiben tehát önmagunk múltjával kapcsolatban emancipatorikus magatartásra törekszünk, ez mindig csak intencionális autonómia lehet, egyfajta „szándéknyilatkozat”, ami teljesen soha nem válik végigvihetővé.

Kantnál még, akitől az autonómia legújabbkori fogalma származik, az autonómia az etika feltétele, abszolút fogalom, a szubjektumnak mint tiszta gyakorlati észnek a sajátja – és ezt Kant *gyakorlati* példákkal igazolja, azzal, hogy még a halálos fenyegetés veszélye és kényszere ellenére is *képesnek tudjuk gondolni magunkat* az igaz tanúskodásra –, ami „szükség esetén” függetleníteni tudja magát az empirikus (pl. biológiai életösztön) imperatívuszoktól. Persze az ész, a tudat vagy a szubjektum historizálásával, valamint „pszichoanalizálásával” kérdéssé vált egy kanti értelemben vett formális, lecsupaszított, „abszolút” cselekvő szubjektum fogalma. A szubjektum történetisége és „pszichoanalitikussága”, genetikus meghatározottsága miatt az autonómiát és a szabadságot nyilvánvalóan csak részlegesen tudjuk elgondolni, mint folyamatot, mint állandó reflexiót, mint az előfeltételek, történeti, társadalmi, nyelvi, pszichológiai és biológiai determinánsok állandó tanulmányozását és bármelyik „egyeduralmának” folyamatos megkérdőjelezését. És mivel a múlttal kapcsolatos autonómia az egyetlen pragmatikus „aggódáshoz”, a jobb jövő alakításához kapcsolódik, ez az autonómia egyedül döntéseinkben és belőlük eredő tetteinkben nyeri el értelmét.

A pragmatikus filozófia kontextusában egyedül a jövővel kapcsos-

latban nem vagyunk autonómok. Autonómiánk pragmatikus értelemben, a pragmatizmus *etikája* értelmében ugyanis egyedül a jövővel, pontosabban a jövőidejű múlttal, jövőben megvalósult tetteinkkel kapcsolatban nincs, ahol tetteink, cselekedeteink eredményei és következményei, a „jövőbeli entitások”, jövőbeli kialakultságukban, tehát jövőendő múltidejükben, a mi teremtményeinkként saját tevőleges elkötelezettségeinket, etikai állásfoglalásainkat „ontologizálják”. Egyedül tetteinkben, azok következményeiben és által vagyunk *ott*, bár kétségtelenül ezt az ottlétet soha nem tudjuk megismerni, pusztán, ahogy Kant mondaná, elgondolni. A pragmatikusok szerint soha nem lehetünk autonómok azon tetteinkkel és cselekedeteinkkel kapcsolatban – és ezekkel kapcsolatos döntéseink vonatkozásában sem –, melyek *nyomot* hagynak a jövőben, melyek nyoma a *jövő* lesz. Egy jövő, mely egyben egy további jövő számára múlt lesz, legyen ez a saját jövőnk vagy egy következő generációé, és amelynek magának kell a mi tetteinkkel és következményeikkel szemben autonómmá válnia. Egyedül a jövőt alakíthatjuk, de ez a jövő nem a miénk. Ezért nem vagyunk autonómok vagy legalábbis ezért nem törekedhetünk autonómiára a jövő vonatkozásában, de ezért vagyunk autonómok a múlt és a múlt által alakított sajátos múltbeli jövő, a jelen kapcsán, mert azt jobbra mások alakították *nekünk*. A tevékenységét morális értelemben felfogó filozófus ezért levetkőzheti, meghaladhatja a múltat, de a jövőt nem. Nemcsak az időstruktúrák egyirányú linearitása miatt nem, hanem mivel moralitása, „jóakarata” mindig dinamikus és mindig a jövő felé hatékony és a jövőben manifesztálódik. A pragmatizmus radikális autonómiája ezért a legfelelősebb elköteleződés és legkomolyabb etika filozófiája is egyben, mert a jövő felelősségteljes alakítását hangsúlyozza. A *felelősség az, hogy a jövő érdekében lemondunk saját autonómiánkról*, legyen ez a jövő egy részünkről adott ígéret, mint Kant többször elemzi, egy igazságos politikai intézményrendszer kialakítása, egy épület megtervezése és megépítése, vagy akár a jövő generációjának nevelése. Etikai értelemben ezért csak tetteinkkel kapcsolatos döntéseink meghozataláig – ez az etikai mozzanat – vagyunk autonómok, de a döntés felszámolja az adott üggyel kapcsolatos autonómiánkat, és az a jövő iránti felelősséggé változik. Szabad vagyok, hogy ígéretet tegyek vagy sem, hogy házat tervezek és építsek vagy sem, hogy gyermeket neveljek vagy sem, de ha szabadságomban állítólagosan és tevőlegesen döntöttem, akkor többé nem vagyok autonóm, hanem felelős saját tervezetem kivitelezésében. A demokráciák politikai nyilvánosságában ennek megfelelően egyetlen eset van, ahol elvileg nem autonóm a cselekvő, és ez a demokratikus politikai intézmények felelős, „igazságos” kialakítása és

fenntartása. Ez a megvalósult demokráciák korában mindenkinek már és eleve felelőssége akkor is, ha mint elvi felelősség ténylegesen ellenőrizhetetlen és nem is kell ellenőrizni.²²

Amikor elveket, eszményeket fogalmazunk meg autonómiáról, felelősségről, ez nem azt jelenti, hogy nem kellene tudomásul vennünk a világban meglévő „rosszat”. A morális elvek, az autonómia, az emancipáció fogalmainak fölélesztésével, struktúrájuk és dinamikájuk kutatásával élesebbé válhat tekintetünk a demokratikus társadalmakat és a nyugati civilizációt fenyegető veszélyekre és torzulásokra, különösen a technológia, a tudományok, a gazdasági érdekcsoportok és az általuk megfizetett, általuk kiállított vagy közülük kiválasztott korrupt vezető politikusok demokráciaellenes gyakorlatára. A második világháború végén Horkheimer az ész félelem alóli emancipációját sürgeti, ami az ész folyamatos kritikus tevékenységével érhető el.²³ Hans Jonas pedig a maga „félelemheurisztikájával” (*Heuristik der Furcht*) deskriptív és fenomenologikus „felelősség-elméletével” vizsgálja a közeli jövő fenyegetéseit azok elkerülésének reményével és céljával *Prinzip Verantwortung* című könyvében, melyet maga *Tractatus technologico-ethicus*-nak nevez.²⁴ Kétségtelenül itt ismét az európai és amerikai tapasztalat antagonizmusával konfrontálódunk, ahol az előbbi, történetileg igazoltan, hajlamos a jövőben a negativitást érzékelni és félni. Ebből a szempontból csak hangsúlyeltolódások vannak a francia és a német filozófia között, ha a súlyok nagysága különböző is. Míg a francia gondolkodóknak folyamatosan egy központosított kvázi-királyi bürokrácia hatalmi túlkapásaival, pénzügyi, gazdasági és katonai túlzásaival szemben kell ébernek lenniük, addig Németországban a jövőt még hosszú generációkon keresztül beárnyékolják e század eseményei és a hozzájuk kap-

22 A politikai igazságosság kialakításának „nem-autonóm” körülményeit Rawls dolgozta ki. Vö. Rawls, J., *Az igazságosság elmélete*, fordította Krokovay Zsolt, Budapest, Osiris, 30-37.

23 Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, 6. 185-186. „Most, amikor a tudomány segített, hogy az ismeretlen természetből többé ne féljünk, az általunk létrehozott társadalmi kényszerek rabszolgáivá váltunk. Ha felszólítanak, hogy önállóan cselekedjünk, példaképeket, rendszereket és tekintélyeket keresünk. Ha felvilágosodás és szellemi fejlődés alatt az ember felszabadítását értjük a gonosz erők, démonok, szellemek babonás tisztelete alól, a vak sors alól, röviden, a félelemtől való emancipációt, akkor annak a denúnciaciója, amit ma észnek nevezünk, az ész legnagyobb tette.” „Jetzt, da die Wissenschaft uns geholfen hat, die Furcht vor dem Unbekannten in der Natur zu überwinden, sind wir die Sklaven gesellschaftlicher Zwänge, die wir selbst hergestellt haben. Wenn wir aufgefordert werden, unabhängig zu handeln, rufen wir nach Vorbildern, Systemen und Autoritäten. Wenn wir unter Aufklärung und geistigem Fortschritt die Befreiung des Menschen vom Aberglauben an böse Kräfte, an Dämonen und Feen, an das blinde Schicksal – kurz, die Emanzipation von Angst – verstehen, dann ist die Denunziation dessen, was gegenwärtig Vernunft heißt, der größte Dienst, den die Vernunft leisten kann.”

24 Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt, Insel, 1979. 8-9.

csolódó „múltfeldolgozás” (*Vergangenheitsbewältigung*) nehézségei. Mindezen tények, a múltnak a jövőre vetülő differenciáltsága, a *rossz* és a *jó* elképesztő európai dimenziói, melyek közelebbi múltból datálódnak, mint az amerikai fehér telepesek spontán, nem szervezett, Todorov által a történelem legnagyobb genocidiumának nevezett őslakó-irtásai, feltehetőleg még egy darabig nehezen fogyaszthatóvá fogják tenni Európában a pragmatizmus leegyszerűsítő és beegyengető társadalmi és történeti gondolkodásmódját. Európában inkább, mint Amerikában, a filozófusoknak, az értelmiségieknek és elvileg minden polgárnak éberren kell őrködniük az új európai demokrácia megőrzésén, új éberséget kell tanúsítaniuk, ahogy André Glucksmann sürgeti: „Minden európai generációnak, mely az előreláthatatlanság és az emlékezet hézagai közé szorult, saját költségére kell kitalálnia egy új éberséget.”²⁵ Az európai felelősségnek így a jobb jövőért való fellépést össze kell kötnie a folyamatos történeti, politikai és gazdasági éberséggel, és a rosszabb jövő elleni küzdelemmel. Ennek során természetesen nemcsak saját éberségének lankadását kell éber figyelemmel kísérnie és ellene föllépnie, hanem azt is, hogy a rosszabb jövő megakadályozásának kötelessége ne sodorja apatikus passzivitásba, vagy a jobb jövő alakításáról való elfelejtkezésbe.

Az irónia

Rorty keveset ír a felelősségről, miközben olyan filozófusként ismert, aki komoly elkötelezettséggel vesz részt korunk nagy vitáiban. Ugyanakkor, mintegy praktikus elkötelezettségével párhuzamosan, az 1980-as években látszólag meglepő módon felbukkan írásaiban az irónia fogalma. Könnyen megérthetjük e fogalom felbukkanását, ha belátjuk, hogy az esetlegesként fölismert jelennek az esetleges, ám folytonosan uralomra törő és *meghatározó* múlttal szembeni autonómiája ironikussá teszi a gondolkodót a múlt hatalmi törekvései láttán. Miközben tudatában van a múlt esetlegességének, azt is tudja, hogy a múlt genetikai, nyelvi, pszichológiai, történeti és intézményes befolyása autonómiáját és szabadságát azzal fenyegeti, hogy *magával sodorja*. E fenyegető veszéllyel szemben egyetlen fegyvert tud állítani, az iróniáét, aminek következtében autonómiája az irónia közegében „aktivizálódik”. Az ironikus gondolkodó fölismeri mind saját korának, mind e kor múltjának esetlegességeit és véletlenszerűségeit, tu-

25 Glucksmann, A., *De Gaulle, où es-tu?*, Paris, Lattès, 1995, 213. „Chaque génération européenne, coïncée entre l'imprévoyance et le trou de mémoire, doit inventer à ses dépens une neuve vigilance.”

domásul veszi, hogy minden másképp is történhetett volna²⁶ – beleértve a tudományok, a társadalom és a filozófia jelenlegi állapotát, vagy az egyes gondolkodók „végső szótárait”. Az ironikus gondolkodót az különbözteti meg a metafizikustól – aki nemcsak a klasszikus értelemben vett metafizikus, hanem az az episztemológus, nyelvfilozófus vagy tudományfilozófus is, aki azt gondolja, hogy tárgyának szükségszerű, végső és egyetemes meghatározást adhat –, hogy tisztában van mindannak történeti esetlegességével, ami körülveszi, és nem próbál meg az időbeli és esetleges világból az időnkívüli és szükség-szerű világra következtetni.²⁷

Az autonómia védelme az esetlegesség tudatosításával és az irónia attitűdjével azonban nemcsak a múlthoz való viszonyulásunkat változtatja meg, hanem a jövővel kapcsolatban is újfajta attitűdöt, újfajta felelősséget: szolidaritást feltételez. A szolidaritás Rorty számára a felelősség irónia „utáni” formája. Az irónia és a szolidaritás Rortynak a kétfajta idődimenzióhoz, a múlthoz és a jövőhöz való viszonyulását fejezi ki. A múlt nyelvével, szótáiraival, gondolataival való kapcsolata nem elutasító, mint ahogy a keményvonalas, újrakezdő filozófusoknál ez szokás – mint amilyen Descartes, Kant, Dewey, Heidegger, Wittgenstein és Carnap –, hanem megengedő, tudatában van annak, hogy minden elutasítása megkérdőjeleződik, amikor a múlt által kialakított nyelvet használja és amikor a múltban kialakult fogalmakhoz fordul. Múlt iránti ironikus toleranciájában hajlandóságot mutat arra, hogy tanuljon a múlt esetlegességeiből, anélkül, hogy abszolutizálná azokat – és éppen ezáltal ironikus. Nem gondolja, hogy lenne olyan szempontja, amelynek alapján a saját szótárát a múlt bármely szótárának helyében javasolhatná. De azt sem gondolja, hogy a múlt szótárainak megletek volna azok a kritériumaik, amelyek neki hiányoznak. Iróniája nem relativisztikus, hanem, paradox módon, építő, ahogy a filozófia számára is inkább az építő (*Bildung, edification*),²⁸ semmint a kritikus magatartást javasolja.

26 Derrida *dekonstrukciója* itt tovább megy, és azt állítja, hogy minden másképp is történt.

27 Az ironikus gondolkodó leírását szembeállítva a metafizikussal lásd Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, Pécs, Jelenkor, 1994, 89-95. A szolidaritás eszméjéhez pedig *id. mű.*, 209-19, különösen 217-19.

28 Rorty Gadamer *Bildung* fogalmát fordítja „edification”-nak, és a *Bildungsphilosophie-t edifying philosophy*-nak. A *Bildung* Rorty olvasatában öncélú. Azt mondja, „Ahhoz, hogy értelmet adjunk egy ilyen fogalomnak, szükségünk van a korok, tradíciók és történeti véletlenek leíró szótárai relativitásával kapcsolatos érzékre. Ezt adja meg a nevelésben a humanista tradíció, és ezt nem tudja megadni a természettudományok tanítása.” *Philosophy and the Mirror of Nature*, 362. „...the notion of *Bildung* as something having ‘no goals outside itself’. To give sense to such a notion we need a sense of the relativity of descriptive vocabularies to periods, traditions, and historical accidents. This is what the humanist tradition in education does, and what training in the results of the natural sciences cannot do.”

És ez az építő, tehát tervező és vállalkozó gesztus, a jelen *aktusa*, *tette* viszi át autonóm iróniáját és ironikus autonómiáját a felelősség vállalásába, az építész, a politikus, a nevelő és a tudós cselekvő szolidaritásába, és az ehhez kapcsolódó reménybe, nevezetesen, hogy folyamatosan a jelenben állva, a múltban és a múltat olvasva jobb jövőt alakíthatunk ki, az emberek közti jobb megértést, az emberek dialogikus és hatalommentes kooperációját érhetjük el, amelyben többé nem az én igazságom és a te igazságod elválasztó vonalára helyeződik a hangsúly, hanem azon közös fáradozásunkra, hogy minél nagyobb szabadságot és újrleírási lehetőséget biztosítsunk utódainknak.

Az eddig elmondottakból nyilvánvalóvá válhat, hogy Rorty gondolkodási attitűdje ironikus-szolidáris, gondolkodási irányultsága „térben” közösségi-demokratikus, „időben” jövőorientált, episztemológija antirepresentacionalista, a filozófiai szövegekhez való viszonya pedig pántextuális, hermeneutikus és „dekonstruktív”. A következőkben e gondolkodásmód néhány további sajátosságát vizsgáljuk meg közelebbről.

A filozófia és a jövő

A filozófia parmenidészi-platóni, spinozai, örök igazságokat kereső hagyománya tartotta magát egészen a tizenkilencedik századig annak ellenére, hogy mindig voltak Ockhamhoz és Montaigne-hez hasonló gondolkodók, akik visszautasították, hogy a filozófia kérdéseit és válasszkísérleteit *sub specie aeternitatis* fogalmazzák meg. A filozófia időbe való újkori „visszatérését”, a gondolkodás historizálódását paradox módon egy olyan kísérlet tette lehetővé, amely bár még mindig örök igazságokat akart megfogalmazni, de ezeket az örök igazságokat *téridőben járókelő* entitásokba, emberi lényekbe csomagolta – és éppen ez a „becsomagolás” volt egyszerre egy fordulat jele és a becsomagoltnak a vesztesége.²⁹ Kant paradox fordulata abban rejlik, hogy bár megtartotta a

29 Itt a „becsomagolás”, bár szemléletes, mégis nagyon problematikus fogalom, és ténylegesen csak a szemléltetést szolgálja. Inkább a későbbi filozófiatörténeti fejlődésnek, semmint Kant gondolkodásának felel meg. A következő gondolatmenetben kettős értelme van, egyrészt jelenti azt, hogy Kant általánosan minden téridőben létező szubjektumhoz hozzárendeli az általa transzcendentálisnak nevezett struktúrákat, tehát mintegy beléjük helyezi, beléjük csomagolja azokat, másrészt viszont a transzcendentális struktúrákat teszi meg az ember által megtapasztalt téridőbeli világ konstitucionális alkotórészeinek, tehát a transzcendentális szubjektum transzcendentális szemléleti formái, kategóriái, sémái által *konstituálja* a világot, mintegy „becsomagolja” az ember számára az önmagában megtapasztalhatatlanul *ott lévő* világot. Kantnál a kétfajta „becsomagolás” nem ugyanaz, de a későbbi posztdarwinista gondolkodás, így Dewey és nyomában Rorty is, nem fogadva el egy időtlen és transzcendentális struktúra lehetőségét, a kettőt azonos jellegűnek veszi.

filozófia hagyományos intencióját, nevezetesen hogy örök, tehát időtől és tértől független, ezeket lehetővé tevő igazságokat keresett,³⁰ ugyanakkor ezeken az örök igazságokon két lényeges „átalakítást” hajtott végre. Egyrészt tartalmuktól megfosztotta, másrészt a jelzett módon becsomagolta azokat. Tartalmuktól való megfosztásuk annyit jelentett, hogy többé nem tételezett egy olyan ideális, a téridő világtól független „létrendet”, amelyet különleges módon, valamiféle visszaemlékezéssel vagy befelé forduló elmélkedéssel megismerhetünk, és amely magasabbrendű lenne, mint a tapasztalás világa. Az örök igazságok szerinte csak formálisan, mint a megismerő szubjektum kognitív struktúrái „jelennek” meg. E strukturák mint a megismerés formái és formális feltételei változatlanok, de tartalmukat a tapasztalásból, tehát a külső fizikai vagy belső pszichológiai világból kapják. Az immár formálissá váló időnkívüli igazságok tehát az idő által termékenyülnek meg, és csupán ezzel az általuk is konstituált téridővel együtt kapnak „ismereti” státust.

Az örök igazságok téridőbe csomagolása valójában *egymásbaskatulyázás*, ami csak később, Hegel és Darwin után vált észrevehetővé és tárgyalhatóvá, természetesen a kétfajta „csomagolást” azonos jellegűnek, téridőbelinek, naturalisztikusnak véve. A kanti transzcendentális szubjektum ugyanis ismeretelméleti státusát tekintve „kívül” van az időn és a téren. A megismert világ idejét és a megismerésben nyilvánvalóvá váló struktúráit az időtlen (tehát „örök”) struktúrájú szubjektum az „odakint levő” világgal együtt hozza létre. Az idő mint a megismert világ alkotóeleme formáját tekintve a megismerő szubjektum által konstituált. A világ tehát mint megismerhető, mint *számunkra* nyilvánvalóvá váló világ temporális struktúrájátőlünk, megismerő szubjektumoktól kapja. Azt *gondoljuk* Kant szerint, hogy a külső világot mintegy „becsomagoljuk” saját időnkbe, pontosabban formális és lineáris időstruktúráinkba, az idő és a tér szemléleti formáiba. Ezután, „később” viszont önmagunkat is úgy *ismerjük* meg, mint akik, e „jelenségi” világ részeiként, benne vagyunk ebben az időben, a világ idejében, amelybe a világot magunk „csomagoltuk”. Miközben tehát Kantnál egyrészt mi helyezük a világot az időbe, másrészt ugyanez a világ mintegy bent tart bennünket a saját idejében (a világ „saját” ideje számunkra Kant szerint persze nem tapasztalható). Másszóval, miközben a világnak mi adunk struktúrát a megismerésben, addig a világban létezőkként mi kapunk struktúrát ettől

30 A historicista fordulat lehetővé válását az „ahistorikus” Kant által Rorty a következőképpen fogalmazza meg: „a gondolkodás és a morál historicista fogalma, ahogy ezt utólagos bölcsességgel láthatjuk, Kant által vált lehetővé, aki a filozófusok közt a legkevésbé volt historicista”. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, 3. „a historicist conception of thought and morals was, we may see by hindsight, rendered possible by Kant, himself the least historicist of philosophers.” A főszövegben éppen ennek a naturalisztikus gondolatnak a magyarázata történik.

a világtól. Megismerésünk struktúrái „bennfoglalják” a világot, a világ pedig „bennfoglal” bennünket. Mi alakítjuk a világot és a világ alakít bennünket³¹ – soha nem mondhatjuk meg *abszolút* bizonyossággal, hogy e kölcsönös alakításból mennyit teszünk mi és mennyit a világ. A racionalitás skatulyájában van a világ, amelyet megismerünk, viszont az „empirikus” világ skatulyájában vagyunk mi magunk megismerők. Nincs olyan világ, amelyet „abszolút” értelemben megismerhetnénk, megjeleníthetnénk vagy kimondhatnánk, mint ahogy nincs olyan „én” sem, amely a világ nélkül, téridőn kívül kifejezhetné magát.

Kant a („fizikai”) időt az örökkévalóba (transzcendentális szemléleti formák) csomagolta, az örökkévalót (a transzcendentális szubjektum) pedig a fizikai időbe, amennyiben nem tagadta, hogy az ember *téridőbe-li* lény. Ezáltal elindította a gondolkodás olyan historizálódását, amelyben, mivel nem lehetett többé az örökkévalónak az időtől független jelentést adni, nem lehetett többé azt sem megmondani, hol végződik az örökkévaló és hol kezdődik az idő. Az időbeli „örökkévalóvá” és az „örökkévaló” időbelivé vált nála, a kérdés az volt, hogy a Kant utáni fejlődés melyik nézőpontot fogja hangsúlyozni. Hegel és Heidegger, úgy tűnik, nem választottak végérvényes perspektívát, de dinamizálták a kapcsolatot és az idő-időtlen folytonos egymásbajátszását művelték.

31 A kanti episztemológia de-transzcendentalizált, naturalizált és újabban „megjelentés-mentes” formáit számos kortárs filozófusnál megtalálhatjuk. A reprezentációs episztemológia Davidson és Rorty általi fölszámolásával párhuzamosan Putnamnél a következő interdependens episztemikus „kör” található, melynek kantianus struktúrája nyilvánvaló: „az empirikus világ, mint amit szembehelyezünk a numenális világgal, a racionális elfogadhatósági kritériumainktól függ (és természetesen viszont). A racionális elfogadhatósággal kapcsolatos kritériumainkat alkalmazzuk, hogy az ‘empirikus világról’ elméleti képet alkossunk, és aztán ahogy ez a kép fejlődik, e kép fényében felülvizsgáljuk a racionális elfogadhatósággal kapcsolatos kritériumainkat, és így tovább örökké. Módszereinknek a világról alkotott képünktől való függőségét más könyveimben hangsúlyoztam; itt most a függőség másik oldalát akarom hangsúlyozni, az empirikus világ függőségét a racionális elfogadhatóság kritériumaitól. Azt mondom, hogy ahhoz, hogy egyáltalán legyen empirikus világunk, rendelkezniünk kell a racionális elfogadhatóság kritériumaival, hogy ezek az optimális gondolkodó értelemről való fogalmunkat fejezik ki. Röviden azt állítom, hogy a ‘valós világ’ értékeinktől függ (és megfordítva).” H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 134-35. „the empirical world, as opposed to the noumenal world, depends upon our criteria of rational acceptability (and, of course, vice versa). We use our criteria of rational acceptability to build up a theoretical picture of the ‘empirical world’ and then as that picture develops we revise our very criteria of rational acceptability in the light of that picture and so on and so on forever. The dependence of our methods on our picture of the world is something I have stressed in my other books; what I wish to stress here is the other side of the dependence, the dependence of the empirical world on our criteria of rational acceptability. What I am saying is that we must have criteria of rational acceptability to even have an empirical world, that these reveal part of our notion of an optional speculative intelligence. In short, I am saying that the ‘real world’ depends upon our values (and, again, vice versa).”

Ezért történhetett meg Hegelnél és Heideggernél, hogy miután az idő mindent átjárt, minden idővé, időfüggővé és időbelivé vált.

Kant nyomán, és tegyük hozzá, Kant eredeti intenciója ellenére,³² a tizenkilencedik századtól a transzcendentális struktúrák történelmen kívülsége és a kanti filozófia ezzel együttjáró „végleges” érvényessége a legkülönbözőbb módokon és kontextusokban kérdőjeleződik meg. Ettől fogva a filozófia mint diszciplína vagy filozófiatörténet lesz, a múlt gondolkodásának, a hajdanvolt aranykornak a kutatása, vagy modern antihistorikus vagy antimetafizikus szisztematika, mint a Bécsi Kör és utóda, az analitikus filozófia és a fenomenológia. Mindezen filozófiák, akár az örök problémákhoz, akár a történelemhez, akár valamiféle új rendszertan megalkotásához fordultak, nem tartották feladatuknak a kortárs társadalom kérdéseinek megfogalmazását és problémáinak ha nem is megoldását, de legalábbis tárgyalását és „kezelését”. Relevanciájuk ezáltal kevés vagy semmi sem volt, nemcsak a mindennapi életre, de az intellektuális közösségek gondolkodására nézve is. Míg a művészet és a politika társadalomformáló erőként lépett föl, filozófiával csak akadémiai intézetek kutatói foglalkoztak, egymásnak írván könyveiket, melyek tényleges és kizárólagos „értelme” és „hasznossága” talán csak az egyéni akadémiai előmenetek biztosítása volt.

Az időtlen, örök tudás keresésének feladása és a gondolkodás időbelivé és történetivé válása ugyanakkor létrehozta a történelem, a jövő alakításának és ezáltal egy újfajta filozófiának a lehetőségét is. A francia forradalom, a tizenkilencedik század romantikus mozgalmi és a mindennapi élet új technikái elgondolhatóvá tették az idő, a jövő átalakítását is. A marxizmus, a pragmatizmus, a hermeneutika és az egzisztencializmus azok a filozófiák, amelyek a történetiséget és időbeliséget a filozófiai gondolkodás lényeges elemévé teszik. A dekonstrukció ebben a vonatkozásban a jelenleg elképzelhető legradikálisabb lépést teszi meg: a filozófia valamennyi fogalmát, így az idő, a történelem fogalmát is megkérdőjelezi.

Azokban a filozófiákban, amelyek az idő és a történelem felé fordulnak, nemcsak a múlt, de a jelen és elsősorban a jövő is kérdésessé válik. Marx, Peirce, James a filozófiától azt várták, hogy jobb jövőt hozzon. A társadalmi jövőalakítás és felelősségvállalás napjainkban

32 Rorty azt mondja, ha Kant tovább élt volna, tudomásul kellett volna vennie, hogy a filozófia általa javasolt képe csak nagyjából huszonöt évig tartotta magát, csak ennyi ideig volt képes a filozófia „a tudomány biztos ösvényén haladni”. R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, 147. „If Kant had survived to read the *Phenomenology* he would have realized that philosophy had only managed to stay on the secure path of a science for about twenty-five years.” Valójában még huszonöt évet sem kellett várni, ha figyelembe vesszük, hogy Kant 1804-ben halt meg és Hegel műve. *A szellem fenomenológiája* három év múlva, 1807-ben jelent meg.

is foglalkoztatja a legjobb filozófusokat. Mai próbálkozásai sorában Rorty mellett a figyelem középpontjába került Habermas munkássága, aki a társadalomnak mint ideális kommunikatív közösségnek a kialakítását próbálja katalizálni, Lyotard írásai, aki a posztindusztriális társadalom kognitív feltételeinek fenomenológiáját adta és Derrida munkái, aki a technikai-tudományos, politikai és esztétikai világ mélyrétegeinek átalakulásaival foglalkozik.

Rorty szerint Hegel és Darwin gondolkodásának együttes hatása vezette a filozófusokat abba az irányba, hogy a „mik vagyunk” kérdése helyett inkább a „mikké válhatunk” kérdését tegyék föl. Azt mondja, „az a dolgunk, hogy a múlttól különböző jövőt segítsünk létrehozni, és nem annak hangoztatása, hogy tudjuk, mi az, ami a jövőben és a múltban szükségszerűen közös kell legyen. Azt a szerepet, amelyen a filozófusok a papokkal és a bölcsekkel osztoztak, a mérnökhöz és az ügyvédhez hasonló társadalmi szereppel kell fölváltanunk. Míg a bölcsek és a papok maguk határozhatják meg teendőiket, addig a jelenkori filozófusoknak, a mérnökökhöz és az ügyvédekhez hasonlóan, azt kell kitalálniuk, mire van szükségük ügyfeleiknek.”³³ Mindez arra felszólítás, hogy a filozófiának részt kell vennie azokban az erőfeszítésekben, amelyek növelik a világban az igazságosságot és javítják az életminőséget. Ez a filozófus számára egyszerre gyakorlati és elméleti feladat. Miközben filozófiatörténeti olvasottságával hozzájárul ahhoz, hogy a társadalmi narratívák színesebbé, változatosabbá váljanak, a történelemből olyan tudásmódokat, bölcsességeket, vagy ahogy Rorty mondja, „szótárakat” és „leírásokat” közvetíthet, amelyek egy változatosabb és szabadabb demokratikus társadalom kialakításában segítségre lehetnek. A filozófus tevékenységének kezdete és vége ebben a társadalmi diskurzusban való részvétele, amely a múlt ismeretében jövőorientált és jövőtalakító.

A filozófia vége?

A filozófia jelen- és jövőorientáltsága és az ezzel együttjáró társadalmi szerepváltása az utóbbi évtizedben számos írásban úgy jelent meg, mint a „filozófia vége”.³⁴ Az ilyenfajta félelmek és könnyed meg-

33 R. Rorty, „A filozófia és a jövő”, in *Megismerés helyett remény*, Pécs, Jelenkor, 1998, 112.

34 A filozófia vége és a történelem vége fogalmait Hegel óta gyakran együtt használják. Rorty értelmezésében kifejezetten először Hegelnél jelenik meg, hogy saját filozófiájával, gondolkodásával a filozófia és a történelem végetért. Vö. Rorty, *Esetlegesség...121*. „A filozófia vége” vita részletes bemutatását lásd *After Philosophy. End or Transformation?* Baynes, K., Bohman, J., McCarthy, T., Cambridge, MIT, 1994 (első kiadás 1987).

állapítások azonban számos tényezőt figyelmen kívül hagynak. Egyrészt, hogy a filozófia története mint a filozófia egy ága, mint filozófia továbbra is fennmaradó és nélkülözhetetlen akadémiai diszciplína marad. Másrészt, a filozófiának számos meghatározása van, és a filozófia vége talán egyetlen meghatározásra, és e meghatározáson való egyetlen (vagy néhány) fajta túllépésre vonatkozik. Miután senki nem határozhatja meg a filozófia fogalmát, nem mondhatja ki senki sem a végét. „Ugyanúgy nem tudjuk, hogy mi a filozófia, mint hogy azt sem tudjuk, hogy mi a költészet vagy a tudomány. Mindhárom esetben számos tekintetben oly mértékben növekedő kulturális tradícióval van dolgunk, hogy egyetlen individuum sem képes az egészet átfogni. Senki nincs abban a helyzetben, hogy általánosítsa az összes »lehetséges« filozófiát, költészetet vagy tudományt, mivel mindig lesznek brilliáns újítók.”³⁵

Rorty több írásában foglalkoztatja a filozófia végének kérdése,³⁶ de inkább olyan intellektuális kihívásnak tartja a gondolatot, amellyel akkor is érdemes foglalkozni, ha valaki elveti a filozófia vége lehetőségét. Rorty élvezetét leli abban, hogy Hegellel, Nietzschevel, Kierkegaarddal, Wittgensteinnel, Heideggerrel vagy Derridával kapcsolatban eljuttasson a filozófia végének gondolatával, miközben visszautasítja azt. A filozófia végéről szóló írásai segítségével megkonstruálhatjuk az ő történetét a „filozófia végéről”. Azt a történetet, amelyet a filozófia végét bejelentő legkülönbélebb, historikus, analitikus vagy dekonstruktív irányzatok a maguk módján egyaránt írnak. Valójában nem is lenne szükséges a „filozófia vége” eszméje ellen érvelni, elegendő lenne a „filozófia végét” bejelentő filozófiák immár százegynéhány éves történetét megírni és kimutatni, hogy a „filozófiavég” mint „önálló filozófiai diszciplína” újra meg újra „virágkorát” éli. Ezt úgy tehetnék meg, hogy arra a kérdésre keresnének választ, vajon a filozófia végét állító gondolkodók még filozófiát művelnek-e. Erre a kérdésre kétféle módon lehet válaszolni. Ha még filozófia az, amit csinálnak, és ki vitatná el ezt Hegeltől, Nietzsche-től vagy Heideggertől, akkor nyilvánvaló a filozófia „végparadigmában” való továbbírásáról van szó, vagy, ahogy Whitehead és nyomában Rorty mondja, Platónhoz fűzött újabb jegyzetekről. Ha a filozófia végét gondolók már nem filozófiát művelnek, akkor vi-

35 Rorty, R., „Réponse à Jacques Bouveresse”, Cometti (szerk.), *Lire Rorty*, Combas, Éclat, 1992, 151. „Personne ne sait ce qu'est la philosophie, pas plus que l'on ne sait ce qu'est la poésie ou la science. Nous avons affaire dans les trois cas à des traditions culturelles, en pleine croissance sur de nombreux points, et cela à tel point qu'aucun individu particulier ne peut en suivre le chemin à la fois. Personne n'est en position de généraliser toute la philosophie, la poésie ou la science «possibles», car de brillants novateurs viendront toujours inventer de nouvelles choses”.

36 Vö. pl. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, 28-36. (az ezt követő két bekezdésben Rortynak az itt elmondott véleményét tárgyalom anélkül, hogy tovább jelölném ezt a lábjegyzetben), továbbá lásd még *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*, 121-122.

szont állításaik, mint nemfilozófiai állítások, nem relevánsak a filozófiával kapcsolatban. Ugyanakkor, mivel mára úgy tűnik, a filozófia határai nem annyira merevek, mint korábban gondolták, e kérdés élre állítása elvesztette gyakorlati jelentőségét.

Rorty hol állítja, hol pedig elutasítja a filozófia vége vagy autonómiája gondolatát. Ezért nincs igaza Bouveresse-nek, aki meglepő módon azt állítja, feltehetően Rortynak néhány valóban erre utaló félreérthető kijelentését figyelembe véve, hogy „Rorty hivatalos álláspontja szerint ... nincs semmi értelme többé a filozófiának mint önálló diszciplínának a létét védeni”.³⁷ Rorty mintha egy évtizeddel megelőlegezné és megválaszolná Bouveresse állítását, amikor azt mondja, „A filozófia hasonlít a térhez és időhöz: nehéz elképzelni, hogy a ‘vég’ ... hogyan nézne ki”.³⁸ Rorty ezen állítása melletti érvelésében fölhasználja a filozófia fogalmának általa javasolt jelentésrétegeit, melyekről egyenként kimutatja, hogy miért értelmetlen a filozófia végét emlegetni. Elsősorban Wilfrid Sellars meghatározását veszi figyelembe, amely szerint a filozófia annak diszkussziója, hogy „a legtágabb értelemben vett dolgok a legtágabb értelemben hogyan függenek össze”.³⁹ Ebben az értelemben a filozófia mint *vízió* fogalma annyira széles területet fed le, hogy belefoglalható szinte valamennyi értelmiségi tevékenység. Eme tágasság miatt ellenálló a fogalom minden megszüntetési kísérletre. Senki nem gondolja, hogy olyan gondolkodóknál, mint pl. Hérakleitosz, Abélard, Spinoza, Marx, Kierkegaard, Frege, Gödel, Dewey és Austin bármiféle közös nevezőt, közös témát találhatnánk, mégsem kételkedik senki filozófiai relevanciájukban. Ezek a szerzők teljesen különböző idiómákban írnak, és mindenkinek szabadságában áll, hogy mely idiómát tanulmányozza. Általában az egynyelvűek, az egyetlen idiómát beszélők, az egyetlen könyvet olvasók szokása, hogy olyan kategorikus állításokat tegyenek, hogy „ez a jó filozófia”, „ezt a filozófust ki kell zárni az egyetemi programból” stb. Rorty szerint a filozófusnak éppen az lenne a kötelessége, hogy a lehető legtöbb idiómát tanulja meg, és „ott keresse a fényt, ahol képes azt megtalálni”.⁴⁰ Sajnálatos és nevetséges lenne az e-

37 J. Bouveresse, „Sur quelques conséquences indésirables du pragmatisme”, J.-P. Cometti (ed.), *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*, Combas, Éclat, 1992, 23. „La position officielle de Rorty est qu’il n’y a ... aucune raison de chercher à défendre l’existence de la philosophie comme discipline autonome.” Bouveresse nem veszi figyelembe Rortynak a filozófia fogalmával kapcsolatos, a fogalom több-rétegűségét hangsúlyozó, fentebb idézett gondolamenetét.

38 Rorty, *Consequences of Pragmatism*, 29. „Philosophy resembles space and time, it is hard to imagine what an ‘end’ to any of the three would look like.”

39 Uo. „how things, in the largest sense of the term, hang together, in the largest sense of the term”.

40 Rorty, R., „Réponse à Jacques Bouveresse”, 153. „Il nous appartient de rechercher la lumière là où nous pouvons la trouver.”

gész filozófiát vagy filozófiatörténetet egyetlen idiómára redukálni. Szerinte például ha Marx, Weber és Foucault „az analitikus idiómában kellett volna, hogy kifejezzék magukat, sokat veszítettünk volna”.⁴¹ A véletlentől függ, hogy egy kor mit ért éppen filozófián, mely tárgyak mely módszerű traktálását fogadja el annak, és melyekről gondolja, hogy az filozófián (tudniillik a saját filozófiafelfogásán) kívüli. Mint Rorty mondja, ebben a tág értelemben véve „A filozófiai intézetek figyelmét elnyerő témák és szerzők többnyire véletlenszerű és meglehetősen ideiglenes zagyaságot alkotnak, amit az egyetemeken belüli véletlenszerű hatalmi harcok és az időszerű divatok határoznak meg. (Hasonlítsunk például össze egy mai filozófiai doktorátus vizsgát egy 1900-assal és próbáljuk elképzelni, hogy milyen lehet majd 2050-ben.)”⁴² Rorty a filozófiának mint egyetemi *tantárgynak* és *specializációnak* a „véglehetőségét” is megvizsgálja, és azt mondja, mindig lesznek emberek, akik bizonyos témákkal bizonyos módon való foglalkozást, bizonyos professzionalizálódást filozófiának fognak nevezni, és ha megfelelő számú ember megfelelő ideig megfelelő körülmények közt foglalkozik egy témával, akkor iskolák alakulnak ki, amelyeknek intézményes érdekük lesz a fennmaradás. A filozófia mint egyetemi tantárgy szerinte, legalábbis Amerikában egyáltalán nincs végveszélyben még akkor sem, ha a hagyományos módon fölvetett filozófiai témák többé nem érdeklik az embereket. „Szakmák túlélhetik azokat a paradigmákat, amelyek születésüknél bábáskodtak. Mindenesetre, a szükséglet azon tanárok iránt, akik olvasták a nagy halott filozófusokat, önmagában biztosítja, hogy mindaddig lesznek filozófiai intézetek, amíg létezni fognak az egyetemek.”⁴³ Rorty itt nem veszi figyelembe, hogy a filozófiatörténet kutatói és tanárai is filozófusok akkor is, ha történetileg kialakult és a múltban érvényes paradigmákkal foglalkoztak. Ha pedig a filozófiatörténettel mindig foglalkozni fognak, és a filozófiatörténet filozófia, akkor a filozófia mindvégig fennmarad, ameddig a nyugati kultúra fennmarad. A filozófiatörténet mint filozófiai diszciplína régóta elfogadott a filozófiai gondolkodásban, mint ahogy ezt például Franciaor-

41 Uo. 153. „Si [Foucault, Marx et Weber] avaient dû s'exprimer dans l'idiome propre à la philosophie analytique, nous aurions beaucoup perdu.”

42 Rorty, *Consequences of Pragmatism*, 30. „The topics and authors which fall under the care of philosophy departments form a largely accidental, and quite temporary, hodgepodge – determined mostly by the accidents of power struggles within universities and by current fashions. (Compare a contemporary Ph.D. exam in philosophy with one given in 1900, and imagine what one might be like in 2050.)” Ez az állítás csak részben állja meg a helyét, hiszen például a Lovejoy-Dewey vita tartalma és szerkezete kísértetiesen hasonlít a mai vitákéhoz.

43 Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press 1979, 393. „Professions can survive the paradigms which gave them birth. In any case, the need for teachers who have read the great dead philosophers is quite enough to insure that there will be philosophy departments as long as there are universities.”

szágban Martial Guéroult köre tárgyalta, és mint ahogy ezt Guéroult a filozófiatörténet-írás történetében kimutatta.⁴⁴ A legérdekesebb azonban Rorty nézete szerint éppen azt megvizsgálni, hogy mi a helyzet, ha a filozófiát mint bizonyos paradigmák szülte diszciplinát, mint speciális témák kutatását és vizsgálatát tekintjük, tehát például a szubjektum és objektum, a vélekedés és biztos tudás, a szabadság és determinizmus, a jelentés és referencia, az univerzálisok és partikulárisok, tudat és anyag, utilitariánus és deontológiai etika stb. „kutatását”. Ezek azok a tulajdonképpen karteziánus témák, amelyekkel kapcsolatban feltételezik, hogy filozófiaprofesszoroknak véleményük van, míg regényíróktól, festőktől vagy egyéb értelmiségektől ezt nem várják el. Ezeket a témákat vagy problémákat soha nem lehet megoldani, annak ellenére, hogy időnként megpróbálják a DNS-kutatásra vagy az evolúcióra hivatkozva megoldottnak kikiáltani azokat. Az ilyen kísérletek azonban a filozófiai naivitás jelei (Rorty ilyen naivként említi például a két Huxley-t, Piaget és Chomskyt), hiszen ezek a kérdések mindig „megelőzik” a szaktudományos kutatást, és függetlenek attól. E problémák esetében pusztán abban reménykedhetünk, hogy éppen megoldhatatlanságuk miatt fognak a filozófiatörténetre korlátozódni. Rorty a karteziánus filozófia meghaladására – és ezen fajta filozófia *mint* filozófia és nem mint filozófiatörténet végét el tudja képzelni – olyan lehetőségeket lát, mint Wittgenstein, Heidegger, Davidson vagy Derrida gondolkodásmódja, amelyek nem a problémák megoldására, hanem a problémák másfajta, újfajta kezelésére, a perspektívák eltolására törekszenek.

A filozófia végének bejelentése az előbbieik értelmében nem jelent többet, mint annak *akarását*, hogy valaki valóban filozófusként gondolkodjék, vagyis újragondolja a régen gondoltakat és a magáét gondolja. Másszóval, megkockáztathatjuk annak kijelentését, hogy aki nem meri gondolni a filozófia végét saját gondolkodásához és filozófia-szemléletéhez viszonyítva, az nem kezdett még el „filozófikusan” gondolkodni. Amit Harold Bloom az erős költővel kapcsolatban mond – nevezetesen hogy az erős költő rajtahagyja bélyegét, nyelvi-költői aktivitásának nyomát a nyelven olymódon, hogy utána már csak ezen „megbélyegzett” nyelven lehet beszélni vagy írni, vagy legalábbis ezen nyelv meghaladásával és elvetésével –, alkalmazhatjuk a filozófiára is erős filozófusnak nevezvén azt, aki gondolkodásával, nyelvteremtésével átalakította a filozófiai nyelvet, a problémák körét, magát a filozófiát.⁴⁵ Ebben az értelemben filozófus mindenki, akinek

44 Vö. M. Guéroult, *L'histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier 1984-88.

45 Az erős költővel kapcsolatban lásd H. Bloom, *The Anxiety of Influence*, Oxford University Press, 1973. Az erős költő fogalmához, a bloomi fogalom interpretációjához lásd R. Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, Pécs, Jelenkor 1994, különösen 40-46. Bloom idézett állítása, a „kritikusok szívük mélyén szeretik a folytonosság-

saját önálló, bizonyos következetességgel végiggondolt gondolatai vagy gondolatrendszer van, aki „meggondolja” saját gondolatait.⁴⁶ Ami persze nem jelenti azt, hogy mindenki „sikerés” filozófus lesz abban az értelemben, hogy újra-gondolása mások fantáziáját is megmozgatja.

Az erős filozófus a használatától megkövesedett nyelv fogalmainak, fogalmi hálózatainak diókeménységű héját roppantja szét, jóízű magvak, új metaforák, a „szellem új felcsillanásai” után kutatva. Nem új érveket keres a régi szótárakon belül⁴⁷ – hiszen e szótárak már általában elvégezték azt a munkát vagy jóval többet, mint amire kitalálták őket –, hanem új szótárakat próbál kialakítani. „Érdekes filozófia ritkán egy tétele mellett és ellen szóló érvek vizsgálata. Általában kifejezett vagy rejtett küzdelem egy begyökeresedett, de alkalmatlanná vált szótár és egy

kat, de aki csupán folytonossággal él, az nem lehet költő” (Bloom, *id. mű.*, 78, idézi Rorty, *id. mű.*, 41. lábjegyzet) kiterjeszhető a filozófusokra. A filozófus egyszerre kritikus és költő. Igen sok hiábavaló vitát és „anatémát” elkerülhetnének a filozófusok, ha a „filozófus” fogalmát eme kettős értelemben használnák. Ezt azonban sokan éppen leszűkített (*csak* a kritikára vagy *csak* a poetikára redukált) filozófiafogalmuk miatt nem képesek megtenni. Azt a filozófust, aki egyszerre kritikus és költő, tekinthetnénk „erős filozófus”-nak. Rorty nem használja az „erős filozófus” fogalmát, de amit mond, kétségtelenül ezen fogalom megjelenését és használatát készíti elő. „Bloom költői azzal a félelemmel kezdik, hogy napjaikat egy olyan világban fejezhetik be, amelyet egyáltalán nem ők hoztak létre, egy örökölt világban. Egy ilyen költő reménye, hogy amit a múlt próbált vele tenni, azt ő meg fogja tudni tenni a múlttal, rákényszeríti magát a múltat, beleértve azokat az oksági folyamatokat is, amelyek tompa bélyeggel látták el valamennyi tettét, hogy viselje az ő bélyegeit.” (Rorty, *id. mű.*, 46.) Az erős filozófus félelme és reménye ugyanaz, mint az erős költőé. Rorty így ír erről (*id. mű.*, 42. lábj.): „Gondolom, Bloom egyetértene azzal, hogy ez a félelem közös az eredeti festőkben, eredeti fizikusokban és eredeti filozófusokban is. ... Hegel *Fenomenológiájával* kezdődött a filozófia elkésetttség- és aggdódás-korszaka, amely azt a feladatot adta Nietzschének, Heideggernek és Derridának, hogy megpróbáljon több lenni, mint még egy menet ugyanazon az öreg dialektikus hullámvasúton.”

46 Rorty értelmezése szerint Freud kiterjesztette a művész és a költő fogalmát. „Freud számára senki sem teljesen unalmas, hiszen nem létezik unalmas tudattalan. ... Freudnak a tudattalanfantáziával kapcsolatos leírása megmutatja, miként tekinthetünk minden egyes emberi életet költeménynek.” Rorty, *Esetlegesség...53*. Kétség-telenül kiterjeszhetjük hasonló módon a filozófus fogalmát is, kimutatva, hogy minden ember filozófus, amennyiben saját eszét használja a gondolatok, eszmék, dolgok, a társadalom és a politika kihívásainak megítélésében.

47 Rorty, Putnam, Cavell egyetértenek abban, hogy az érvekre nagy szükség van a filozófiában, de tagadják, hogy *csak* az lenne filozófia, ami érveléssel alátámasztható lenne vagy hogy csak egyetlen fajta érvelés lenne. A Bouveresse-nek írt válaszában azt mondja Rorty, „Bouveresse úgy tűnik osztja analitikus kollégáim véleményét, hogy a filozófiához való hozzájárulásnak egy kijelentés igazságára hozott érv formáját kell fölvennie. Én azt gondolom, hogy csak az ilyen hozzájárulások egyik formájáról van szó.” Rorty, R., „Réponse à Jacques Bouveresse”, Cometti (ed.) *Lire Rorty*, Combas, Éclat, 1992, 151. „Bouveresse semble partager avec mes collègues analytiques l'idée qu'une contribution à la philosophie doit prendre la forme d'une argument pour la vérité d'une proposition. Je pense qu'il ne s'agit que de l'une des nombreuses formes que peut prendre une telle contribution.”

új, félig kialakult szótár között, mely homályosan nagy dolgokat ígér.”⁴⁸ Ugyanakkor Rorty elutasítja a nyelvvel kapcsolatos radikális avantgardizmust, mely szerint a nyelv megváltoztatása feltétele vagy garanciája lenne minden egyéb változásnak. Az új nyelv követelése egy olyan új világ követelése, amely Amerikával mint valósággal és lehetőséggel már meg is jelent. Amerikában az egyenlőség és a szabadság minden polgárának legdrágább kincse és mint ilyen újdonság a világ történetében. Ennek megfelelően új nyelvet, új tudományt kell kitalálni számára, amint ezt már a tizenkilencedik században Tocqueville, Amerika európai leírója is fölismerte, mondván, „új politikatudományra van szükségünk egy teljesen új világ számára”.⁴⁹

Az új nyelv új világértelmezést, új cselekvésmódokat szülhet és az új születésekor eldönthetetlen, vajon csupán idioszinkratikus megnyilvánulásról van-e szó, avagy valóban olyan újdonságról, melyet szélesebb körben elfogadnak majd, és ami ezáltal befolyásolni fogja az elméletet és a gyakorlatot. Ám nemcsak a nyelv változása szülhet új világokat, a világ változása is iniciálhat új filozófiát. Ez visszahatás, a világnak a gondolkodást kényszerítő hatása az a további tényező, ami arra készíti Rortyt, hogy bár síkra szálljon egy bizonyos módon felfogott filozófia, az általa hol Platón-Kant kánonnak, hol karteziánus hagyománynak nevezett filozófia vége mellett, mégis hangsúlyozza, hogy a filozófia addig nem ér véget, amíg a társadalomban változások lesznek, és ameddig az emberek eme változások aktív, cselekvő és értelmező szereplői. A filozófia nem szűnik meg, de szerepe, formája, aktivitásai és tartalma jelentősen átalakulhat, amint ezt a filozófia története is mutatja. Rorty így fogalmazza meg a filozófia szerepének átalakulását: „De földadni Platont és Kantot nem ugyanaz, mint földadni a filozófiát. Hiszen mi jobb leírását adhatjuk annak, amit Platón és Kant létrehozottak, mint amilyent ők voltak képesek adni magukról. Leírhatjuk őket úgy, mint akik annak a szükségletnek tettek eleget, hogy a társadalmi és kulturális változások következtében elavulttá vált emberképet egy új, e változások eredményeihez jobban alkalmazkodó képpel helyettesítsék. Hozzátehetjük, a filozófia valószínűleg nem érhet véget mindaddig, amíg a társadalmi és kulturális változások véget nem érnek. Hiszen ezek a változások fokozatosan elavulttá teszik önmagunk és helyzetünk átfogó leírásait, és megteremtik egy olyan új nyelv szükségletét, amellyel az új leírásokat megfogalmazhatjuk. Csak egy politika nélküli – azaz a társadalmi és kulturális változásokat megakadályozó zsarnokok által kormányzott – tár-

48 Rorty, *Esetlegesség...* 23.

49 Tocqueville, A., *De la Démocratie en Amérique*, I. 43. „Il faut une science politique nouvelle à un monde tout nouveau.”

sadalomnak nem lenne szüksége többé filozófusokra. Az ilyen társadalmakban, ahol nincs politika, a filozófusok csak papok lehetnek az államvallás szolgálatában. A szabad társadalmakban viszont mindig szükség lesz szolgálataikra, minthogy ezek a társadalmak folytonosan változnak, ennél fogva újra és újra elavulttá teszik a régi szótárakat.”⁵⁰ Ezek a szolgálatok közvetítenek a társadalom különböző nyelvi szegmensei közt, társadalmi problémákat, például intézményesülő elnyomó stratégiákat tárnak föl, a tudomány által fölvetett, ám a specializált tudományok által kezelni nem tudott kérdésekkel foglalkoznak, a cselekvés, az igazságosság, a jog stb. kérdéseit vetik föl.

A filozófiának a társadalom igényeihez való közelítése, vagy legalábbis az azokra való tudatos érzékenysége a szerepváltás mellett maga után vonja a filozófia társadalmi státusának a megváltozását is. Többé nem elsötétített szobák végső alapelveket kereső lakóinak karosszék- vagy karanténtudománya lesz, hanem a társadalmi (tudományos, irodalmi, művészeti és művészetreceptiós, jogi, technikai, etikai stb.) problémák és igények nyilvánosság elé lépő taglalója. Rorty amellet érvel, hogy a filozófia társadalmi-gyakorlati közvetlensége miatt el kellene törölni a közte és egyéb tudásterületek közti határokat. Ugyanakkor nem ad magyarázatot, hogy mi fogja továbbra is a filozófiát megkülönböztetni a többi tudásfajtától, a társadalom egyéb kognitív vagy nemkognitív aktivitásaitól. „Nem aggódni többé a filozófia autonómiájáért többek között azt jelenti, hogy nem akarunk többé szép, éles vonalakat húzogatni a filozófiai kérdések és a politikai, vallási, esztétikai és gazdasági kérdések közé.”⁵¹ Mint említettem, marad a kérdés, mi fogja akkor a filozófust a politikustól, a vallástudóstól, az esztétától vagy a gazdasági szakembertől megkülönböztetni? Rorty szerint a filozófus ugyan nem jobb politikus a politikusnál és nem jobb esztéta az esztétánál, de képviseli a demokratikus társadalom *laikus* tagját a különböző tudományok, a művészetek és a politika viszonylatában. Azaz a filozófust a szaktudósoktól vagy „szakcselekvőktől” a demokratikus társadalom laikus tagjait képviselő szerepe különbözteti meg, amely párosul olvasottságának tartalmi vonatkozásaival, azzal, hogy az írásos kultúra filozófiaiainak nevezett könyveit ismeri, és mint ilyen ezeknek szakértőjeként is megjelenik. Olvasmányai révén nem valamiféle egyetemes tudás hordozójaként lép föl a társadalmi viták színpadán, hanem mint olyan, akinek gyakorlata van a problémák fölismerésében, azok nyelvi megformálásában, a fogalmak megkülönböztetésében és az argumentációs stratégiák kiépítésében. A filozófus éppen ezen önként vállalt feladatára való tekintettel a lehető legtöbbet olvassa a filozófiatörténet könyveit, a

50 Rorty, *Megismerés helyett remény*, Jelenkor, 1998, 112k.

51 Uo. 116.

kognitív, a társadalmi, politikai és esztétikai múlt ismeretében bátran hozzászól az aktuális kérdésekhez és nem ijed meg attól a *deprofesszionalizációtól*, amely akkor jelentkezik, amikor más diszciplínák vagy a politikai színterek képviselőivel száll vitába. Deprofesszionalizációja társadalmi szempontból azért is értékes, mert ezáltal tudja képviselni a demokratikus társadalom tagjait. Tudományelméleti szempontból pedig azért, mivel valamennyi diszciplína határán, azok nyelvének, módszerének, sőt lehetőségi feltételeik „vidékén” fejti ki tevékenységét.

Deprofesszionalizáció – a sovinizmus ellen

Rorty szerint mind a kontinentális filozófia avantgardizmusa, mind az angolszász filozófia professzionalizmusa közös veszélyt rejteget magában: a sovinizmusét. Nemcsak a meglevő módszertani sovinizmusra gondol, hanem arra, hogy vannak, akik azt hiszik, a különböző népeknek nemcsak saját irodalomra, hanem saját filozófiára is szükségük van. Ez nyilvánvaló félreértés, hiszen egyrészt a filozófia eredete és főként története egyetemes, másrészt amikor filozófusok nemzetiek próbáltak lenni (Hegel, Heidegger), az filozófiailag tarthatatlan állításokhoz vezetett. Rorty Habermasszal ért egyet, aki szerint a filozófia ugyan feladta egyetemes státusigényét az igazság megtalálásával vagy kimondásával kapcsolatban, de ezt erős állításokkal kapcsolja össze, vagyis úgy tesz, mintha továbbra is egyetemes igazságokat keresne, belátva a végérvényes tudás kognitív lehetetlenségét.

Az avantgardizmus, a professzionalizmus és a sovinizmus helyett Rorty a filozófia közvetítő funkcióját hangsúlyozza. A filozófia feladata a parochiális kultúrák közti közvetítés, nem az erő alkalmazásával, hanem a meggyőzéssel. Rorty álma egy az egész földet átfogó demokratikus társadalom, egyfajta kozmopolisz, ahol megegyeznek a demokratikus játékszabályokban, de ahol minden parochiális kultúrának lehetőséget biztosítanak az önérvényesítésre, két kivétellel: egyrészt nem fenyegethet más kultúrákat, más parókiákat, másrészt el kell fogadnia a formális demokratikus struktúrákat és tudomásul kell vennie azok alapelveit. A filozófia itt a kultúrák közti, valamint a kultúrák és a politika közti közvetítő szerepet játszhatná. A filozófiának éppen eme közvetítő és a toleranciát elősegítő ténykedése miatt kevesebb hangsúlyt kellene fektetnie az amúgy is felderíthetetlen igazság megtalálására, és inkább az igazságosságot kellene keresnie és közvetítenie. Amint mondja, „Egykoron, amikor többet gondolkodtunk az örökkévalóságon és kevesebbet a jövőn, mint ma, az igazság szolgálóként határoztuk meg magunkat. Az utóbbi időben viszont

kevesebbet beszélünk az igazságról és többet az igazmondásról, kevesebbet arról, hogy az igazságot hatalomra kellene segíteni, és többet arról, hogy a hatalmat becsületességre kell szorítani. Azt hiszem, ez egészséges változás. Az igazság örökkévaló és tartós, csakhogy nehéz megbizonyosodnunk arról, mikor birtokoljuk. Az igazmondás, akár a szabadság, időbeli, esetleges és törékeny. De föl tudjuk ismerni valamennyit, amikor birtokoljuk. Valójában azt a szabadságot értékeljük a legtöbbre, ha becsületesek lehetünk egymással anélkül, hogy ezért büntetésben részesülnénk. Egy alaposan temporalizált intellektuális világban, amelyből a bizonyosság és a változatlanosság reménye teljesen eltűnt, mi, filozófusok az ilyen szabadság szolgáljaként, a demokrácia szolgáljaként fogjuk magunkat meghatározni.”⁵² Rorty az igazságosságot javasolja az igazsággal és az igazságkereséssel szemben. De vajon *igaz*-e állítása? Előző könyvem utolsó fejezetében nem ezzel a performatív ellentmondásra vonatkozó kérdéssel foglalkoztam, hanem annak bemutatására tettem kísérletet, miként léphetünk túl Rortyn azáltal, hogy megmentjük az általa fölszámolandónak tartott igazságfogalmat. Ám nem azt az igazságfogalmat, amelyet ő is kritizál, tehát nem egy olyant, amely a *tiszta ész* igazsága, hanem egy olyant, amely áthaladt a „tiszta” és a „gyakorlati” *ész* kritikáján és a neopragmatizmus bírálatán is, és amely ilymódon az „igazmondás” és az „igazságosság” felől határozódik meg – két olyan fogalom felől, melyek nélkül semmiféle emberi közösség és demokrácia nem képes hosszabb távon sikeresen működni.

Országos Széchényi Könyvtár

Epilógus

A demokrácia megvalósítása

A nyugati demokrácia megvalósítását két szempontból, a formális és a materiális szempontból tárgyalhatjuk. A formális oldal a demokrácia tartalom nélküli, tehát különböző csoportérdekek és egyéni vélemények figyelembe vétele nélküli fogalma, tulajdonképpen azonos a demokratikus alkotmánnyal. A demokrácia másik oldala a tartalmi, belső oldala, amely egyben létezésének elve, az, hogy a benne élő, nyugati politikai értelemben felvilágosodott polgárok valóban magukénak érzik saját országukat és politikai rendszerüket. A demokrácia egyetlen képletre hozva éppen ezt jelenti: egy ország lakói magukénak érzik saját hazájukat, és ennek megfelelően cselekszenek is. A jó alkotmány, a hozzá tartozó jogrendszer és intézmények, valamint a személyes demokratikus beállítódás egyaránt feltételei annak, hogy egy demokrácia ténylegesen demokráciaként működjön. Hiába hoznak létre demokratikus alkotmányt, ha az állam polgárai nem gondolkodnak demokratikusan, ügyeiket nem a demokrácia játékszabályai szerint intézik. De hiába próbálnak meg egyesek vagy kisebb társadalmi csoportok demokratikusan gondolkodni és cselekedni, ha nincs demokratikus alkotmány, ha nincs jogi egyetértés és szabályozás a demokrácia védelmében.

Nyilvánvaló tehát, hogy a demokrácia működéséhez mindkét oldalra szükség van. Fölmerül azonban a kérdés, hogy ha nincs demokrácia, ha nincs demokratikus alkotmány és ha nincsenek demokratikusan gondolkodó emberek, vagy legalábbis nem képesek hallatni szavukat, akkor hogyan fogjunk hozzá egy demokratikus közeg létrehozásához. Persze ma már az északi féltekén sehol nem kell abból kiindulni, hogy a politikai államalakulatok legalábbis valamilyen mértékben ne hivatkoznának a demokráciákra, és olyan országok sincsenek, ahol az emberek nagy száma ne vágyakozna demokratikus alkotmányra és politikai életmódra. A demokrácia létrehozását tehát sehol nem a nullpontról kell elkezdni, mint ahogy a tizennyolcadik század végének Amerikájában sem onnan indultak, annak ellenére, hogy az emberek nagy számának fogalma sem volt a demokráciáról.

A következőkben annak elméleti és gyakorlati feltételeit vizsgálom, hogy milyen lehetőségünk van vagy lehet az összeurópai demokrácia megteremtésére és az Európai Egyesült Államok mint alkotmá-

nyos demokrácia létrehozására. Amellett szeretnék érvelni, hogy Európának központi államra, egyetlen stabil demokratikus alkotmányra, az angolra mint *második első hivatalos* európai nyelvre van szüksége, és hogy mindennek megvalósítására az Amerikai Egyesült Államokról vehet példát. Természetesen ez nem azt jelentené, hogy az Európai Egyesült Államokon belül továbbra is ne a megfelelő nemzeti és kisebbségi nyelveket használnák a hivatalokban, pusztán azt, hogy az összeurópai szövetségi hivatalok és az ezekkel kapcsolatot tartó helyi hivatalok nyelve lenne az angol. Ennek elutasítása Európa történelmi kudarcához vezetne. E kudarcot, és vele együtt az európaiság kudarcát is elkerülhetjük, ha kiépítjük a társadalom, a gazdaság és az adminisztráció kétnyelvűségét, ha például az egyetemeken a kurzusok felét az adott nemzet nyelvén, másik felét angolul kell elvégezni.

Európa politikai, gazdasági, civilizációs egységét a második világháború után politikusok, művészek és tudósok azért kezdték egyre határozottabban sürgetni, mert úgy vélték, hogy Európa csak így lehet versenytárs és partner a világ színpadán. Európa története korántsem sikertörténet. Eljött az ideje, hogy most Európa tanulja „vissza” Amerikától azt, amit eredetileg maga dolgozott ki teoretikusan, amit azonban Amerika valósított meg a gyakorlatban, és amire Európa nemzeti, etnikai, nyelvi, gazdasági, politikai megosztottságai miatt gyakorlatilag képtelen volt. Amerika alkotmányát és demokráciáját kell a megfelelő változtatásokkal Európára, a jövőendő Európai Egyesült Államokra alkalmazni.

Ennek megfelelően, bár Európának írok és teszek javaslatot, ebben a könyvben Amerikát tárgyaltam, azt a politikai-demokratikus attitűdöt, amelyet az amerikai demokratikus értelmiségiek képviselnek, és amelyet minél inkább el kellene terjeszteni Európában is. Ismertek az Amerikai Egyesült Államok politikai rendszerével kapcsolatos kritikák, a hatalommal való számtalan visszaélés, a politikai és gazdasági klikkesedés és maffiásodás, a rabszolgaság rejtett fenntartása. Ám nyilvánvaló, hogy ezek a kinövészek nem a demokratikus alkotmányból következnek, a jogrend őrei folyamatosan, és korántsem sikertelenül küzdenek e torzulások ellen, és kíméletlenül bíróság elé viszik a demokratikus jogállam jogi játékszabályait megsértőt, legyen az akár maga az Amerikai Egyesült Államok elnöke. Ugyanakkor azt hiszem, hogy a visszaélések Amerika rossz arca, és minden országnak van ilyen oldala, amely miatt az ország morális és intellektuális vezetői szégyenkeznek. De Amerika példát mutatott arra, hogy mit jelent az, ha a demokrácia törvényei mindenkire érvényesek, arra, hogy senki nem áll az alkotmányos jogrend fölött, amely jól működő mechanizmusaival biztosítja a demokrácia önjavító működését.

Amerikában néhány évszázaddal ezelőtt egy lehetőség tárult föl az emberiség előtt, és egy kérdés tevődött föl. A lehetőség az volt, hogy egy üres geográfiai és politikai térben meg lehetett csinálni úgy egy országot, ahogy azt ezen ország legjobbjai mint az ország mérnökei a rajzszalton megtervezik. A kérdés az volt, vajon képes lesz-e a nyugati emberiség az ember filozófia és kultúra által föltárt legjobb tulajdonságainak elsőbbséget adni, vajon képes lesz-e egy olyan társadalom vázát kidolgozni, amelyben az emberek szívesen fognak élni, mert a törvények garanciájával nem lesz benne politikai elnyomás, hanem szabadság, nem lesz benne születésből fakadó megkülönböztetés, hanem elvi esélyegyenlőség és nem lesz benne faji elkülönítés, hanem minden emberfajta befogadása.

A demokrácia elméleti fogalma Európában született, ott, ahol az elméleti és gyakorlati filozófiát, a metafizikát, az ismeretelméletet és az etikát kitalálták. De a demokráciát az európaiak nem voltak képesek átfogóan és békét, virágzást hozóan az egész kontinensre kiterjedően megvalósítani. A demokrácia megvalósításával ennek gyakorlati fogalma Amerikában jött létre, ott, ahol a pragmatikus filozófiát kitalálták, ahol minden eszmét készpénzértéke, gyakorlati hasznossága szerint vizsgáltak. Amerikában a demokrácia különféle elméleteinek kidolgozása helyett inkább egy működőképes demokrácia pragmatikus szabályrendszerét hozták létre, és egy hosszú folyamat részeként formálisan rögzítették az Amerikai Egyesült Államok Alkotmányában.

Az alkotmány sajátos módon oldja meg az egymást feltételező intézmények és egyedi emberek viszonyát, arra a felismerésre támaszkodva, hogy amikor saját közvetlen érdekeikről van szó, az emberek soha nem gondolkoznak demokratikusan, miközben a nagy társadalmi elvek kapcsán – ha közvetlenül nem saját pozícióikról, uralmi helyzetükről, anyagi lehetőségeikről van szó – hajlanak a demokráciára. Az amerikai demokrácia ezt úgy használja ki, hogy olyan egyezményesen működő társadalmi-politikai struktúrát teremt meg, amely kényszeríti az állampolgárokat, hogy a demokrácia játékszabályait elfogadják, és a politikai hatalom három pillére építésével lehetetlenné teszi, hogy egyes személyek vagy érdekcsoportok kizárólagosan és hosszabb távra magukhoz ragadják a politikai hatalmat.

Rorty *Achieving Our Country* című művéből¹ meglepően patriotikus és patetikus hang szól. Ahelyett azonban, hogy fanyalogva félretennék a könyvet, tegyük föl a kérdést, mi lehet e patriotizmus oka. Avagy azt a kérdést, nem inkább arról van-e szó, hogy Amerikában ténylegesen az eddig elképzelhető legjobb jogi-politikai szerkezetű országot valósították meg, amely minden korábbinál nagyobb élette-

1 Rorty, R., *Achieving our Country*. Cambridge, Harvard University Press, 1998.

ret és jobb életlehetőséget biztosít mindazoknak, akik a világ minden égtája felől ideérkeznek. Eleve az a tény, hogy a világ annyi kultúrájából ide igyekeznek, és itt otthon találnak, miközben innen visszafelé senki nem igyekszik, nem azt sugallja, hogy az amerikai alkotmányban a világ nyolcadik csodájával van dolgunk, amely nemcsak csodálatunkra méltó, de érdemes vele foglalkozni? Nem lehetséges, hogy az egyébként mindent – saját hazáját is – kritikusan szemlélő Rorty Amerikában látja az emberiség legjobb politikai jövőjét? És ebben nincs egyedül, hanem támogatják a bevándoroltak és a bevándorolni szándékozók milliói? Ha pedig elfogadjuk, hogy itt tényleg csodáról van szó, miközben belátjuk, hogy Európa és a világ más részeinek milliói nem tudnak – és nem is akarnak – mind Amerikába vándorolni, nem arra kell-e törekednünk, hogy megértsük Amerika létrehozását és „befejezését”, és tanuljunk az ottani tapasztalatokból?

A nemzeti büszkeség

„A nemzeti büszkeség országok számára azt jelenti, amit az önbizalom az egyének számára: az önjavítás szükségszerű feltétele. Túlságosan sok nemzeti büszkeség harciasságot és imperializmust eredményezhet, ugyanúgy, mint a túlzott önbizalom arroganciát. De amint a túlságosan csekély önbizalom szinte lehetetlenné teszi, hogy valaki morális bátorságot tanúsítson, ugyanúgy az elégtelen nemzeti büszkeség akadályozza annak, hogy a nemzeti politikáról energikus és hatékony vitát folytassunk. A saját országunkhoz való érzelmi kötődés – erős szégyen vagy izzó büszkeség érzései történelmünk különböző részeivel és egyes mai politikai fejleményekkel kapcsolatban – szükséges, ha azt akarjuk, hogy a politikai viták képzeletteliek és hatékonyak legyenek. Ilyen viták nem jöhetnek létre, ha a büszkeség nincs túlsúlyban a szégyenhez képest.”² Ezekkel a szavakkal kezdi Rorty művét. Tévednénk, ha azt hinnénk, hogy itt valami egyetlen nemzethez kötődő „büszkeségről” van szó. Amerikát úgy értelmezi, mint amelyben az „Ember” megvalósította végre a maga államát, amelynek elveit a világ valamennyi részére szét kell sugározni (ebben az értelemben ez a mű is ezeknek az elveknek a szétsugárzása). Abban reménykedik, hogy az Amerikai Egyesült Államokra egyszer úgy fognak visszatekinteni, mint a „Világföderáció” kezdeményére. Az amerikai büszkeség ily módon a világ emberiségének érzése lesz, hogy sikerült létrehozni azt a formális-jogi struktúrájú államot, amely oly módon demokratikus, hogy alkotmányába beépültek mindazon csapdák kikerü-

2 Uo. 3.

lésének mechanizmusai, melyek elpusztították az ókori demokráciákat. Ez a világföderáció azonban csak akkor fog létrejönni, ha nemcsak a Habermas által szorgalmazott európai nyilvánosság, de a világnyilvánosság is megvalósul: „Egy ilyen föderáció csak akkor fog megvalósulni, ha az egyes nemzetállamok kormányai együttműködnek létrehozásában, és ha e nemzetállamok polgárai a maguk büszkeségének egy (még ha szájalmas és tétovázó) részével (is) támogatják kormányaik erőfeszítéseit, hogy ezt tegyék.”³ A világföderáció megvalósításához az első és legfontosabb lépés az Európai Egyesült Államok létrehozása, amelyet elsősorban az európai népek „európai” iskolázásával lehet elősegíteni. Azzal, hogy legalább annyira európainak tekintsék magukat, mint amennyire hollandnak, olasznak, csehnek vagy magyarnak. Azzal, hogy felismerjék, sokkal több közös elem van gondolkodásukban, szokásaikban, életmódjukban, mint ami elválasztja őket. Azzal, hogy belássák, egyetlen földdarabot birtokolnak, ahol nincs értelme el- és bezárkózni, ahol minden gazdasági, ipari, kulturális vagy politikai tevékenységnek valamilyen módon hatása van az egész kontinens életére. Azzal, hogy kíváncsivá tesszük őket más európai népek kultúrája iránt, megismertetjük és megszerettetjük velük a szomszéd és távolabbi népek ételeit, zenéjét, építkezését. Megtaníthatnánk a népeket, hogy mindannyian nyernek abból, ha egymásnak átadják a hétköznapi közügyesség tapasztalatait ugyanúgy, mint a tudományos-technikai tudás elemeit. A népek egymás borát és sörét innák, felfedeznék a kínai mellett a szomszéd és a távolabbi európai népek konyhájának főttjeit. Felfedeztethetnénk a népekkel a más népek nyelvét, és örömeiket lennének egymás meglátogatásában, miközben a kommunikáció első nehézségein a közösen beszélt koiné-angol segítene át.

A népeket nem egymás ellen, hanem egymás felé kellene hangolni. Mindegyik nép hajlandó lenne saját történetéből megtanulni, hogy mi az, amire büszke lehet, és mi az, ami miatt szégyellnie kell magát. Az európai népek közeledésének folyamatában konferenciákat lehetne tartani, ahol az európai egységesülésben egyetértő nemzeti történeteszek és politikusok megfogalmaznák, hogy mire büszkének nemzeteik és miért kell szégyenkezniük. Az egyes országokat uraló új oligarchiák kétségtelenül ellenérdekeltek az ilyen típusú fejlődésben, és mindig meg fogják próbálni bizonyítani, hogy saját népüknek nincs szégyenkezni valója, múltja csupa hőstettből áll. De elgondolható egy olyan forgatókönyv, amely szerint egy gyorsan egységesülő Európában ezek pusztán egy régi gondolkodás éppen elillanó maradványainak fognak tűnni, Európa népei inkább a jövőt, mint a múltat fogják

3 Uo.

fontosnak tekinteni, és nem lesznek vevők a múlt és egyetlen nemzet istenítésére. Európa eszméjének és összefogásának perspektívájában minden népnek meglesz a maga helye, senki sem fogja többé elhinni, hogy bármelyik nép is jobb vagy alávalóbb a másiknál: pusztán más, de a másság megőrzendő értéként fog megjelenni mindenki előtt.

Ahhoz, hogy az európai népek idáig jussanak, hihetetlenül, de nem lehetetlenül nagy erőfeszítésekre van szükség, elsősorban a népek értelmiségijeit és politikusaitól. Az értelmiségieknek meg kellene tanítaniuk saját népüket, hogy magukra bizonyos távolságból, kritikával tekintsenek, hogy ne magukat tekintsék a világ közepének, és elfogadják, sőt szeressék mások értékeit. Ehhez a nyelvek tanulása és tanítása mellett az európai kulturális és civilizációs tanulmányok úgynevezett *komparatív* ágának kellene fejlődniük. Miközben egy néppel megtanítják szeretni önmagát, és történetének nagy eseményeire büszkeséggel tekinteni, tanítsák meg azokra a párhuzamos hősi történetekre is, amelyek más, szomszédos és távolibb népeket arra tanítanak, hogy hasonlóan szeressék önmagukat. Az egyes ember önszeretete feltétele a mások szeretésének, és a mások szeretése teszi lehetővé önszeretét és azt, hogy mások szeressék őt. A népeknél hasonló a helyzet. Ha egy nép nem akar jóvátehetetlenül el- és lemaradni a népek versengésében és egyre inkább kooperatív együttműködésében, akkor meg kell tanulnia a másik népre úgy tekinteni, mint amely teljes joggal ugyanúgy tekint önmagára, mint mi magunkra, és ugyanúgy tanul ránk tekinteni, mint ahogy mi is tanulunk rá tekinteni. Mindez persze igaz ellenkező előjellel is. Az értelmiségieknek meg kell tanítania saját népét, hogy bizonyos történeti tettei miatt szégyellje, sőt gyűlölje önmagát, és arra, hogy más népeknek is vannak okai a szégyenre és az öngyűlöletre. Saját szégyenét azonban nem szégyellenie és gyűlöletét nem gyűlölnie kell, hanem tudomásul kell vennie és tanulnia kell belőlük: ezekben a tettekben olyan tetteket kell látnia, amelyeket el kell kerülni a jövőben. Ha pedig fölismeri, hogy a történelemben mindig adódhatnak helyzetek, amikor egy nép elveszti a fejét, akkor nem nehéz belátnia, hogy egy egységes európai alkotmány és jogrend lehetővé tenné a teljes és végleges európai biztonságot és a belháborúk végérvényes felszámolását. Mert lehetetlen, hogy minden nép egyszerre vesztene el a fejét, és egyszerre hajtana végre olyan típusú cselekedeteket, amelyek miatt később szégyenkeznie kell, vagy kiváltaná ön- és mások gyűlöletét. Bármely népet könnyűszerrel megfékezne egy egységes európai jogrendszer és annak végrehajtó hatalmai. Olyan lenne az európai alkotmány a népek életében, mint egyedi emberek közt az olyan józan állapotban, racionális módon, jogi eszközökkel biztosított szerződés, melyben a szerződő felek önnön akaratukkal egyezőként megfogalmazzák, hogy ha bármelyikük megsértegednék és cselekvési

környezetére és önmagára veszélyesekké, károsakká válnának, akkor a többieknek joguk van öt megfékezni és kijózanodásáig önálló cselekvését megakadályozni. Minél nagyobb az ilyen szerződésben résztvevők száma, annál kisebb a valószínűsége, hogy mindannyian egyszerre részesednek meg.

Egy ilyen európai jogrendszer természetesen, és ezt újra meg újra hangsúlyozni kell, csak akkor lesz igazságos, és akkor fogadható el minden népre kötelezőnek, ha minden népet egyenlő jogokkal, szabadsággal, köteleességekkel és lehetőségekkel ruház föl. Az értelmiségieknek ki kell dolgozniuk az együttélés intellektuális és morális feltételeit, korrekt műtfeldolgozással kell lerakniuk egy egységesülő Európa szellemi alapjait. A politikusoknak elsősorban tanulniuk kell az értelmiségiektől, legjobb, ha maguk is gyakorló értelmiségiek, mint az amerikai alkotmány létrehozói. Legfontosabb feladatuk azonban az, hogy kidolgozzák, keresztülvigyék és érvényesítsék az európai alkotmányt és a hozzá kapcsolódó egységes, „harmonizált” jogrendszert, mely lehetővé teszi Európa politikai egyesítését.

Az értelmiségieknek kétféle történetet kell tehát mesélniük. Egyrészt meg kell erősíteniük a nemzeteket önmaguk értékeiben, és közvetíteniük kell a többi nemzet hasonló értékeit, melyek hozzájuk hasonlóan erősítik meg a többi nemzetet vagy népet. Egy további lépésben éppen az összehasonlítás révén kell eljutni a hasonlóság mint az egységesülés és az egység lehetősége felismeréséhez. Ha egységesítheti valami Európát, akkor azt a komparatív humántudományok, a komparatív gazdaságelméletek és a komparatív jogtudomány fogják megtenni: a kölcsönös megismerés kölcsönös respektust fog maga után vonni. Minden nép a másikat is fölismeri a saját történetében, és ezáltal fölismerik kölcsönös, komparatív európaiságukat.

A népek büszkeségére való kizárólagos hivatkozás, az arra való építés követelése bizonytalan talajon áll. Egy nép önleírását az értelmiségiek, elsősorban írók közvetíthetnék. Ma azonban az irodalom teljesen elszakadt a népek gondolkodásától, egy szűk elitkultúra belső öngerjesztő és önrecenzáló működése, melyre ugyan hat a külvilág, amely azonban alig hat ténylegesen vissza az emberek gondolkodására és nyelvhasználatára. Az elektronikus hírközlő eszközök elterjedése új típusú kultúrát, új típusú nyelv- és írásmódot, új típusú gondolkodásmódot készít elő, ahol megváltozik, sőt jelentéktelenné válik a nemzeti kultúrák szerepe is. Ez persze előkészíthet egy olyan forgatókönyvet, amely szerint a népek egyszerűen elfelejtkeznek önnön identitásukról és egy elektronikus angol nyelvet bár nem beszélve, de a komputerbe gépelve hoznak létre egy ideológia- és gondolatmentes virtuális európai uniót. Egy ilyen forgatókönyv nyilván nem kívána-

tos, mivel kritikáltságában és a reflexió hiányában a legkülönfélébb kalandorok kezébe sodorhatna nagy tömegeket vagy népeket. Az európai értelmiségnek ki kell tartania az első változat mellett, és minél előbb létre kell hoznia azokat a kulturális és politikai mechanizmusokat, amelyek lehetővé teszik az öntudatos, még nem komputerizálódott és államtalanodott egyesülést. Ez utóbbi egyenlő lenne a katasztrófával, és a néhány megmaradó filozófusnak Platón újabb aktualizálva arról kellene írnia, milyen okok vezetnek szükségszerűen a demokráciából a tyranniába.

De hiába próbálunk az első színnél megmaradni, a „magas” irodalom és a „nép” elidegenedése miatt nehéz elképzelni, hogy írók fogják a népeket használható víziókkal ellátni. Sehol nem látható Európában az a fajta épületes irodalom, amelyet kívánatosnak gondolhatnánk, de az irodalom érthető módon óvakodik is attól, hogy ideologikus vagy programirodalommá váljon. Mint művészet nem tekinthető nevelési célok eszközének. A programirodalom nem kívánatos, de kívánatos lehet az egyetemek *programjának* átalakítása, a történelem, az irodalom, a kommunikáció, a filozófia, a szociológia, a jog és a többi diszciplína komparatív tanítása, kifejezetten az európai szemszögből. Európa jövője a jó alkotmánytól és a jó egyetemektől fog függeni: ahogy Amerikában is attól függött és függ.

Továbbra is az a kérdés, hogy jelenleg melyek lennének a humán-értelmiség legfontosabb feladatai az átfogóan demokratizálódó Európában és különösen az Európai Unióhoz csatlakozó vagy oda vágyakozó kelet-európai országokban, és természetesen Magyarországon.

A humán értelmiség szerepe a demokratizálódásban

A humán (vagy kritikai) értelmiségnek a történelem folyamán más-más módon természetesen mindig kiemelt jelentősége volt a társadalom és a tudományok fejlődésében, akár feltűnő és nyilvánvaló ez a szerep, akár nem. A filozófia és a belőle kinövő tudományok, e tudományok évezredek és folyamatos európai ápolása és fejlődése nélkül még mindig ókori viszonyok között élnénk. A humántudomány látszólag öncélú, az embernek a világ legátfogóbb értelemben vett összefüggései iránti érdeklődése „művelésével” egyben a legaktívabb és leghatékonyabb motorja az emberiség fejlődésének. Soha nem lehet megmondani, hogy melyik új belátás, új vízió vezet olyan új valóságfelfogáshoz vagy vizsgálati módszerhez, amely felforgatja egész világ-, tudomány- és társadalomképünket, valamint gyakorlatunkat – és hoz létre hosszabb távon egy jobb világot. A humántudo-

mánynak mindig döntő szerepe van az emberiség fejlődésében, akár látszik ez egy korszakban, akár nem.

Mi látszik ma, milyen szerepei lehetnek ma Magyarországon és Kelet-Európában a humán értelmiséginek? Három lehetséges szerepet szeretnék itt megemlíteni.⁴

A demokrácia kialakítása és védelme. A harmadik évezredbe lépő Magyarországon mindenki arról beszél, hogy demokrácia van, és ez jól van így. De a róla való beszéd még nem biztos, hogy biztosítja is a demokráciát. Az ezredfordulón még nincs Magyarországnak új alkotmánya, amely biztos jogi alapokra helyezhetné a törvényhozást, hatalomgyakorlást és bírói gyakorlatot. A magyarországi lakosság zömének még nincs köze a demokrácia eszményeihez, nem érzi magáénak igazából ezt a politikai rendszert sem, továbbra is az állammal szemben ássa lövészárkait, továbbra sem tartja az adófizetést *demokratikus* kötelességének. Mintha a magyarországi kultúrának, hétköznapi életnek még mindig nem lenne szerves része a demokrácia. Az értelmiség fő feladata egy ilyen korszakban kétségtelenül az, hogy sürgesse a demokratikus alkotmány mielőbbi létrehozását, amely egyszerre venné figyelembe a modern kor legrégebbi és legsikeresebb demokratikus alkotmányának, az Amerikai Egyesült Államokénak alapelveit, az Európai Unió jogrendszerét és a magyar sajátosságokat. Továbbá az értelmiségiek alapvető feladata lenne a magyarországi lakosság felvilágosítása arról, hogy ez már tényleg a saját politikai rendszere, amelynek jó működéséért minden egyes személy felelősséggel bír. Hogy ez most tényleg a *mi* országunk, *minden egyes emberé*, és nem a királyoké, a nemeseké, az úri középosztályé, a munkásoké és a kommunistáké (tehát nem valamelyik történetileg kialakult „ad hoc” maffiáé), hanem tényleg minden egyes itt élő emberé. És hogy a politikát mindenkinek gyakorolnia kellene, mint saját mindennapi életének részét vagy meghosszabbítását, ezáltal ellenőrizve a hivatalos politikát és ezáltal akadályozva meg újabb, a formális demokrácia frazeológiáját és technikáját kiválóan használó hatalombitorló csoportok kialakulását. Amíg ezt nem sikerül az emberekkel nagy türelemmel és jóindulattal, de legalább akkora oktatói elszántsággal tudatosítani, addig továbbra is ellenséget fognak látni az államban és a sajátjukétól eltérő társadalmi csoportokban, és részben jogosan, hiszen az államhatalmi szerveket és a pártokat továbbra is kis bennfentes, belterjes, ellenőrizetlen és önnön érdekeit érvényesítő csoportocskák fogják bitorolni.

Az értelmiség további feladatának tartom, hogy ne politikai pártokat

4 A következőkben Magyarországról írok, de feltételezem, hogy állításaim nagy része, a megfelelő körülmények megváltoztatásával, valamennyi kelet-európai országra igaz.

és érdekszövetségeket szolgáljon (bár kétségtelen, hogy a magyar értelmiség egy jelentős része történelmének nagy szakaszaiban erre szocializálódott), hanem olyan politikai szempontokat fogalmazzon meg, amelyek nem egyes hatalmi vagy pénzügyi csoportok jólétét és felülkekedését, hanem a teljes magyarországi lakosság érdekeit szolgálja. Mint Lyotard kifejezi, az értelmiségnek az univerzalitást kell szolgálnia, az egyetlent, „amire egy 'intellektuel' hivatkozhat, hiszen becsülete elvesztése nélkül az ember csak akkor lehet intellektuel, ha az igazságtalanság nem oszlik meg, ha az áldozatok áldozatok maradnak és a hőhéroknak nem bocsáthatnak meg”,⁵ bármilyen népcsoportból vagy társadalmi rétegből került vagy kerül is ki egyik vagy másik. Az igazság és az igazságtalanság csak akkor nem oszlik meg, *ténylegesen* csak akkor *érvényesül*, ha nem egy pártban vagy annak szemszögéből, hanem a folytonosan keresett és kutatott egyetemes emberi értékek, a demokrácia értékei felől fogalmazódnak meg. Mint Blanchot fogalmaz, az értelmiségi éppen a hatalomtól való legnagyobb távolságtartásával tudja a hatalmat leginkább befolyásolni: „az intellektuel a cselekvéshez általában és a hatalomhoz annál közelebb áll, minél kevésbé avatkozik bele a cselekvésbe, és minél kevésbé fejt ki politikai hatalmat.”⁶ Ennek feltétele, hogy az értelmiség folyamatosan képezze magát a demokrácia elméletében és gyakorlatában, megnyilvánulásai hordozzák a szellem és a kifejezés műveltségét és kiérlelttségét, továbbá komoly elméleti munkával megszerzett fogalmi eszköztára segítségével „figyelje” a demokrácia *tényleges* működését, a hírközlő eszközök, az egyetemi és egyéb publikációk segítségével pedig folyamatosan tárja fel és bírálja a demokratikus gyakorlattól való eltérést: Az értelmiségi „távol tartva magát a politika szférájától, mégsem vonja ki magát teljesen belőle, nem vonul nyugalomba, hanem megpróbál kitartani ezen a menedékhelyen, ebben a visszavonultságban, hogy profitáljon az őt távortartó közelségből, és berendezkedjen ebben (átmenetileg), mint egy felderítő, aki csak azért van itt, hogy figyeljen, felügyeljen, ébren tartsa magát aktív figyelemmel, amelyben nem annyira az önmaga, mint inkább a mások iránti aggodás jut kifejezésre”.⁷ Ez az aggodás és figyelem fejeződik ki példászerűen az olyan tipikusan demokratikus értelmiségi megnyilvánulásaiban, mint Lyotard, Derrida, Deleuze, Habermas és Rorty.

Mint Rorty számtalanszor hangsúlyozza, az értelmiségnek folyamatosan és elsősorban talán mindenekelőtt arra kell figyelnie, hogy kik a működő demokrácia vesztesei, és az ilyen csoportokat kell meg-

5 Lyotard, J.-F., „Az intellektuel síremléke”, ford. Bujalos István, *Határ*, 1995/4, 35.

6 Blanchot, M., „Az intellektuel síremléke”, ford. Karádi Éva, *Magyar Lettre Internationale*, 1998. ősz, 6-7.

7 Uo. 7.

értéssel és szeretettel feltárnia, leírnia, rejtekhelyükről elővezetnie és a társadalommal megismertetnie, mert a demokráciának nem lehetnek vesztesei. Annál nagyobb a demokrácia megvalósulási foka, minél kevesebben érzik magukat veszteseknek. Mindenkinek érdeke a minél demokratikusabb közösség és állam, ennél fogva mindenkinek érdeke, hogy egyre kevesebb vesztese legyen ennek a demokráciának. A demokrácia ugyanis *minden egyes emberről és embernek szól*. Ha lehet jelmondata egy demokratikus értelmiséginek, az soha nem egy párt jelmondata, hanem a Theo Sommer által megfogalmazott, minden politikai hatalom folyamatos ellenőrzésére utaló oly sokat emlegetett kijelentés: „Ők megpróbálják, mi meg ellenállunk”, ahol az „ők” a mindenkori hatalom azon megválasztott *ideiglenes* birtokosai, akik több hatalmat próbálnak szerezni maguknak és bennfentes csoportoskájuknak, mint amennyi egy demokráciában kijárhat nekik.

Kulturális megbékélés és integráció. Az értelmiségnek föl kell ismernie, hogy a Kárpát-medence kicsiben ugyanúgy népek „olvasztótégléje”, mint az Amerikai Egyesült Államok, vagy amilyen az Európai Egyesült Államok lesz. Ennek megfelelően ki kell dolgozni az itt élő népek együttélésének elveit és javaslatokat kell tenni az elvek gyakorlati alkalmazására. Ha azt szeretnénk, hogy bennünket, egy mind gazdasági teljesítményében, mind létszámában elenyésző jelentőségű régiót Európában komolyan vegyenek és felfigyeljenek ránk, akkor nekünk magunknak kellene a kisebbségek kérdésében példát mutatnunk arról a viselkedésről, amelyet szeretnénk, hogy a nyugat-európaiak irántunk tanúsítsanak. Fel kellene tűnnünk avangárd emberségünkkel és avangárd, előremutató demokratikus gyakorlatunkkal. Azzal, hogy itt olyan demokráciát teremtünk, mely figyel az elnyomottakra, a védtelenekre, azokra, akik nem tudják érdekeiket megfogalmazni. A magyarországi értelmiségnek azért kellene síkra szállnia, hogy valamennyi jelentősebb helyi kisebbség nyelve hivatalos nyelv legyen Magyarországon. Bár mely hivatalos állami szervhez lehessen bármely elismert kisebbségi nyelven fordulni. Azt is javasolnám, hogy a magyarországi pénzre valamennyi kisebbség nyelvén is írják föl a szöveget, ezt azonban az euro közeli bevezetése már szükségtelenné teszi.

A posztacionális konstelláció kulturális, pszichológiai és társadalmi előkészítése. Csak a vakok előtt nem nyilvánvaló, hogy az európai egységesülés középtávon egyetlen európai alkotmányhoz, közös kül- és védelmi politikához, egyetlen gazdasági nagyrégióhoz fog vezetni, mint ahogy már létrejött az egyetlen pénzügyi rendszer. Az európai intézmények kiépítése mellett az egységesülés legnagyobb akadályát, a kulturális-nyelvi szegregációt is meg kell szüntetni. Erre egyetlen lehetőség a már említett *második első nyelv*, az angol oktató-

sának bevezetése az alsó iskolákban és valamennyi tantárgy legalább felének angolul tanítása az alapfokú oktatástól kezdve. A nyelv kérdésében Magyarországnak egy útja van, amelyen jobb előbb, mint később elindulni: az angolnak mint második első nyelvnek az alapfokútól a felsőoktatásig való bevezetése.

A hivatalok második első nyelve az egész Unióban kétségtelenül az angol lesz. Ez ellen lehet tiltakozni, ezt lehet nemkívánatosnak tartani, a váltás mégis elkerülhetetlen lesz, egyrészt mert körvonalai már ma is látszanak és mert megakadályozása egyben Európa újbóli szétesését és ezzel világtörténelmi, kulturális és civilizációs szerepének végét jelentené, amit senki nem akar. Az értelmiségnek föl kell ismernie az angol nyelv széleskörű elsajátításának kikerülhetetlenségét, és ki kell dolgoznia azokat az oktatási, intézményi és politikai stratégiákat, azokat az érveket és társadalom-, valamint kultúrpszichológiai „kezelésmódokat”, melyek a lehető legkisebb megrázkódtatással fogják az országot arra előkészíteni, hogy az angol hivatalos nyelvű Európa szövetségi államává válhasson. A magyar és többi nyelvet nem fogja sérelem érni, ha a holland, svéd vagy svájci intézményekhez és egyetemekhez hasonlóan az alkalmazottak a hivatalokban vagy a tanárok az egyetemeken nálunk is bármikor minden zökkenő és megrázkódtatás nélkül váltani tudnak a hazai és az angol nyelv közt. Ez nem azt jelenti persze, hogy a verseket ezekben az országokban angolul fogják írni, de ezt nem is várja senki. A helyi nyelvek továbbra is szabadon virágozhatnak. De ha mi biztosítjuk más nyelv gyakorlását, megtanuljuk a többi nyelvet, és minden angolul közeledővel tudunk kommunikálni, számukra angolul ügyintézés és felsőfokúig terjedő oktatást biztosítani, akkor mások örömmel fognak hozzánk közeledni, ide költözni, szívesen fognak itt lakni, és még nyelvünket is – e régió „első első” nyelvét – meg fogják tanulni. A human értelmiség feladata a nyelvi-civilizatorikus előremenekülés útvonalainak feltárása és útjainak kiépítése. Ez mindannyiunknak érdeke, akik Európában, a Kárpát-medencében, Magyarországon lakunk, és egy jobb világot szeretnénk.

Függelék

1968 irreális realizmusa

Megjegyzések egy korszak kultúrájához, történetéhez és filozófiájához

A hatvanas évek végén egy rövid időre úgy tűnhetett, hogy megrendül mindaz, amit az amerikai alkotmány, az amerikai demokrácia, gazdaság és pragmatizmus létrehozott. Az egyetemi ifjúság föllázadt a fennálló rend ellen. Viszonylag rövid idő alatt kiderült azonban, hogy nincs „hova” lázadni, nincs milyen irányban meghaladni a demokratikus konstitúciót. A kibillentett rendszer „kelfeljancsiként” funkcionált. E függelékben 1968-ról írok, és azt vizsgálom, mi is volt valójában ez a „forradalom”, hogyan és miért működött a restabilizáció.

*

1968: egy új világ beköszöntése, amely végül is mindmáig nem jött el, de talán elképzeléseinek egy része napjainkban valósul meg; egy új generáció fellépése, mely felnőve régivé vált, de megőrzött valamit hatvannyolc újdonságából, és ma vezető pozícióba kerülve megvalósítani próbálja akkori eszméi egy részét; a történelem megkérdőjelezése, mely mára maga is történelem; új kezdet, mely napjainkig hat, vagy talán ma kezd el ténylegesen hatni. Hatvannyolc olyan utópiatölkét „termelt”, amelyből bőven profitálhattak a következő évtizedek. Mint Fredric Jameson kiemeli, „Az utópikus vízió ... a mai politikában olyan lecke, amelyet először Marcuse tanított nekünk, és amely a hatvanas évek öröksége, amelyet soha nem kell feladnunk akkor, amikor újraértékeljük ezt a korszakot és hozzá való viszonyunkat. Másrészt, el kell ismeri, hogy ezek az utópikus víziók maguk még nem egyenlők a politikával.”¹ Hatvannyolc egy egész generációt határozott meg, a mai ötvenes éveket, akik közül néhányan napjainkban foglalnak el világpolitikai és világgazdasági is jelentős pozíciókat. A hatvannyolcas generáció

1 F. Jameson, *Postmodernism. Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, Duke University Press, 1993 (első kiadás 1991), 159. (Jameson, aki az ötvenes években a Yale egyetemen végzett, többek közt Erich Auerbach tanítványaként, maga is a hatvanas évek szellemi örökösének tekinthető.) Vö. V. B. Leitch, *Amerikai irodalomelmélet és irodalomkritika*, Pécs, Janus Pannonius Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, 1992, 373.

tagjai többek közt Bill Clinton amerikai elnök, Gerhard Schröder német kancellár, Joschka Fischer német külügyminiszter, a svájci és más európai kormányok több tagja, banki vezetők, nagy nyugati véleményformáló lapok újságírói és sorolhatnánk még. Ha tehát most, harminc év múltán hatvannyolcat felelevenítjük, ezt nemcsak történeti érdeklődésből tesszük, hanem azért is, mert a korunkban zajló világpolitikai és gazdasági folyamatokat is szeretnénk jobban megérteni.

Hatvannyolc hatalmas mozgalmi egyveleg volt, amelyet átfogóan lehetetlen egy ilyen rövid írás keretében tárgyalni. A következőkben hatvannyolc és a hatvanas évek három egymástól alaposan eltérő aspektusát választom ki – a kor stílusához leginkább méltó heterogén, ám nagyon is összefüggő témaegyveleget nyújtok –, hogy valamit érzékeltessenek abból, mit is jelent ez a korszak. Az első részben kulturális-civilizatorikus eseményekről, későbbi hatásukról beszélek. A második részben az amerikai hatvanas évekről, mint az ottani mozgalmak melegágyáról írok. A harmadik részben pedig Herbert Marcuse-nak, annak a filozófusnak néhány fontosabb gondolatát elemzem, aki-re az amerikai diákok a legtöbbet hivatkoztak.

Események, hatások

1968 májusában mindenki biztos volt abban, hogy az akkori események nemcsak az évtized végét, de az európai és észak-amerikai történelem menetét is meg fogják határozni. Három évtized távlatából persze könnyű lenne kijelenteni, hogy az az egy hónap nyomtalanul elmúlt, hiszen ma már alig emlegetik azt az időszakot. De a hetvenes években a németországi „Vörös Hadsereg Frakció” (RAF) vagy a francia „Közvetlen Cselekvés” (*Action Directe*) terrorista csoportok² ugyanúgy e mozgalom holdudvarából jöttek,³ mint a németországi zöld mozgalmak, a nemzetközi környezetvédő szervezet, a *Greenpeace*, és azt sem

2 Sajátos és nem teljesen véletlen tény, hogy az egyik németországi terrorcsoportot „Studentenbewegung”-nak, vagyis „diákmozgalom”-nak nevezték. Vö. H.-P. Feldmann, *Die Toten. 1967-1993. Studentenbewegung, APO, Baader Meinhof, Bewegung 2. Juni, Revolutionäre Zellen, RAF*, Düsseldorf, Feldmann, 1998. A német terrorista csoportok tagjainak zöme az egyetemi diákságból és a középszintűből került ki. Andreas Baader, az egyik leghírhedtebb német terrorista barátja ráadásul egy dél-német lelkészsalád hét gyermeke közül a negyedik volt.

3 A diákmozgalmak eljutottak az erőszak határáig, mint azt a Cornell egyetem akkori tanára, Allan Bloom is személyesen átélhette. Vö. A. Bloom, *The Closing of the American Mind*, New York, Simon and Schuster, 1987, 313. Számára olyan sokk volt a professzorok megalázása, hogy a következő nem éppen hízelgő véleményre jutott: „Amint azt mondják, hogy Hegel Németországban 1933-ban halt meg, úgy a hatvanas években Amerikában a felvilágosodás járt közel ahhoz, hogy az utolsókat lélegezze.” 314.

szabad elfelejtenünk, hogy 1968 után épp a diákmozgalmak hatására a nyugat-európai és amerikai felsőoktatási intézményeket jelentősen átalakították, humanizálták. A kapitalizmust kritizáló hatvannyolcas generáció később persze arról is híressé vált, hogy kiegyezett a polgári viszonyokkal, és még a leghangosabb párizsi vezér, Daniel Cohn-Bendit is jól fizetett európai képviselő lett, aki ugyan hallatja még hangját zöld ügyekben, de egyébként egészen jól beilleszkedik a politikai rendbe, olyannyira, hogy amikor 1998-ban a Nanterre-i egyetemen hatvannyolc emlékére előadást akart tartani, egy „kritikus” diák krémes tortát nyomott az arcába. Egy másik hatvannyolcas francia aktivista, Annette Lévy-Willard, korábbi maoista és feminista, ma a *Libération* baloldali liberális párizsi napilap szerkesztője a hatvannyolcasok találkozóján, a *Newsweek* riportereivel való beszélgetése közben szépen manikűrözött kezeivel a közelben álló autók felé mutatott: „Amint látjátok, nem állunk rosszul. Ez az én Saab-om, ott egy Range Rover, odébb egy másik Saab és egy BMW. ... Senki nem metrón jár munkába.”⁴ Lévy-Willard mintegy igazolta Marcuse tételét, hogy a fejlett kapitalizmus az igények és vágyak egyre teljesebb kielégítésével teljesen magába szippantja a kritikát és a kritikai értelmiséget, és megszüntet minden ellenállást.⁵ Csupa olyan sors, amelyet harminc évvel ezelőtt még a mozgalom legpesszimistábbjai is csak horrorként tudtak elképzelni. De nézzük, hogyan folytatja az amerikai újságíró: „Az Opus kávéházban azok a személyek gyűltek össze, akik harminc évvel ezelőtt a nagypolgárok autóit égették és feltépték az utcaköveket, hogy barikádokat építsenek Párizs központjában. 'Felszabadították' a bal partot. Munkások milliói sztrájkoltak az egész országban, és a Charles de Gaulle elnök körüli régi elit remegett a félelemtől, néhány napig úgy tűnt, hogy ezek a gyerekek meg tudják változtatni a világot. Aztán vége lett – és még csak forradalom sem lett belőle.” Forradalom persze lett, csak éppen nem véres és nem fizikai értelemben felforgató. Ahogy a kémiában van gyors és lassú égés (például a láng és a vas oxidációja), úgy van lassú és gyors forradalom. Hatvannyolc a heves indulás ellenére is egy máig tartó és ható lassú forradalmat indított. Ám ez a forradalom nem terrorisztikus, nem egyeduradalomra törő, magát a hatalmat is megkérdőjelezi. Ennél fogva a pluralista demokrácia része, nem fölforgatója, legfeljebb színesítője, javítója, kritikusa.

De mi ist történt 1968 májusában? Elsősorban mi történt a fejekben, és miért kezdett el mindenki félni, aki nem a diákok oldalán állt? Milyen eszmék, vágyak, érzelmek mozgatták az akkori egyetemista generációt? Mitől borultak szinte egyik napról a másikra (eszmei) lángba Párizs,

4 Vö. „Let's Not Change the World”, *Newsweek*, 1998. június 1. 18.

5 Ezzel a kérdéssel később részletesen foglalkozom.

Frankfurt és Berlin utcái, a Berkeley, a Columbia és még néhány neves amerikai egyetem campusai? Hogy következhetett be az elképzelhetetlen: a háború után jólétben fölnövekvő első generáció, alig hogy eléri a felnőtt kort, otthagyja a tantermeket, a könyvtárakat, föltépi az utcák köveit és szembeszáll apáik társadalmával? Generációs konfliktus, a nagypolgárság gyermekei lázadtak szüleik ellen, szellemi-lelki *patricidium*-ot követnek el, hogy aztán helyükbe lépjenek, és karrierjüket építsék, részvényekbe investáljanak és az állami szolgálat vagy a gazdasági szféra vezető helyeire kerüljenek? Lehet, hogy az egész hatvannyolc csak nehéz szülés vagy egyszerűen dramatikus serdülőkor volt? „A képzelet veszi át a hatalmat”, volt egyik fő jelszavuk, ám mikor hatalomba jutottak, a hatalom vette át képzeletüket. Úton-útfélen skandálták kedvenc paradoxonaikat, mint például „Tilos megtiltani” – de mit? A választ senki nem tudta. Nemcsak ez a jelszó, hanem a legtöbb hangoztatott eszme léggömbként pukkant szét a „valóság” nyomása alatt. A „Legyünk realisták, követeljük a lehetetlent” paradoxona elkoptatta a mondat szellemes csillogását. Az élet „racionalitása” megbüntette a politika fiatal irracionális rajongóit. Míg a hatvanas évek, a háború utáni gazdasági felütés végén minden lehetségesnek látszott, a hetvenes, majd nyolcvanas évek kijózanító munkanélkülisége és gazdasági válságai annyira realistává tették a hatvannyolcas nemzedéket, hogy végül már megelégedtek a lehetőséggel, később pedig megelégedtek a megelégedéssel: azzal, ami konkrétan a kezük ügyébe került. Van, aki azt mondja ma közülük, nem is hittek az egészben, egyszerűen jó játék volt, a stílus nagy gyakorlata.

A diáklázadások nagy „baja” az volt, hogy nem volt szubsztanciájuk. Nem volt egységes elképzelés, nem volt egységes ideológia, a diákoknak fogalmuk sem volt, mire jó az egész, mit akarnak, sokan csak mentek a tömeggel, „érezték, hogy jó”. A kormányok Európában vagy az egyetemi vezetők Amerikában nem tudták, kivel tárgyalhatnak, és ha az egyik csoporttal megegyeztek, egy másik egyebet akart. Az amerikai campusokon a három M-re, Marxra, Maóra és Marcuse-ra esküdtek. De legtöbbjük nem vagy csak töredékesen olvasta ezeket a szerzőket, inkább a divat, semmint valami koncepció jegyében. Hasonlóan történt Párizsban. A hatvanas évek talán a legizgalmasabb évtized a francia filozófiában – olyan filozófusok legtermékenyebb alkotói kora, mint Michel Foucault, Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze –, a diákmozgalmak vezetői azonban nem hivatkoznak rájuk, hanem elméleti függetlenségüket hangsúlyozzák. D. Cohn-Bendit és J.-P. Duteuil például megjegyzik: „Megpróbálták Marcuse-t mint tanítómesterünket beállítani: vicc. Senki nem olvasta közülünk Marcuse-t. Néhányan olvasták Marxot, talán Bakunyint, és a kor-

társak közül Althussert, Maót, Guevarát és Lefebvre-et. A Március 22. mozgalom harcos politikusai szinte valamennyien olvasták Sartre-ot. De egyetlen szerzőt sem lehet a mozgalom ihletőjének tartani.”⁶ A teoretikus reflexióra nem vállalkozó egykori diákvezérek persze tévednek, Amerikára már nem igaz, amit mondanak. Az amerikai diákmozgalom egyik aktivistája, Ronald Aronson a következőket írta: „Az 1960-as években Marcuse legitimált bennünket. Amint törésre vittük a dolgot a környezetünkben lévő hagyományos tekintélyekkel – a szülőkkel –, bár gyakran alig értettük Marcuse szavait, úgy éreztük, hogy megerősít bennünket. Az *egydimenziós ember* kifejezte, hogy mennyire negatív és elnyomó volt ez a társadalom, amely oly pozitívnak tűnt. Intellektuálisan szakított az ideológia végéről szóló öntelt amerikai felfogással, úgy, ahogy a polgárjogi mozgalom politikailag szakított vele. Marcuse filozófiailag és történetileg érvényesítette tagolatlan, de explozív vágyunkat, hogy egy teljesen más víziót találjunk. Egy teljesen más intellektuális kultúrát, gondolkodási stílust, eszmék és írások tárházát tett számunkra hozzáférhetővé.”⁷ Marcuse-t tehát nagyon is sokan olvasták, a többieket is, mindenkit, legyen az nyugati vagy keleti filozófus, akiknek eszméiből valamit föl lehetett használni a szülők steril világával szemben. A baj nem az volt, hogy nem olvastak, inkább az, hogy túl sokat is, rendszertelenül, terv nélkül, és nem alakult ki olyan egységes felfogás, ami minden forradalom feltétele. Egy forradalomhoz egységes gondolkodásmód kell, egy Lenin, aki maga is olvassa a filozófusokat, van történelem-konceptiója és cselekedni is képes, ilyen azonban nem volt a láthatáron. Egységes gondolkodásmódot elvárni a nyugati értelmiségtől vagy diákságtól azonban a mai pluralista demokráciában lehetetlenség. Ez az intellektuális unifikálhatatlanság adja egyébként a modern demokráciák stabilitásának egyik zálogát. A nyugati diákság vagy az értelmiség *mint olyan* soha többé nem lehet sikeres forradalmi csoport vagy osztály, mert nincs az a diákság vagy az az értelmiségi réteg, amely annyira egységesen tudna gondolkodni, hogy az elég legyen egy értelmiség vezette forradalomhoz. Ezért tévedtek azok a korabeli marxista szerzők, akik úgy vélték, hogy miután a jóléti társadalomban egy forradalom esetén a munkásosztály már jóval többet veszít, mint a láncait, és ezért nem forradalmi osztály többé, a diákság még ninestelen, és ők jelentik a jövő forradalmi erejét. Ehhez azonban egységes, katonásan fegyelmezett gondolkodásmód kellene, ilyent pedig soha nem fognak az értelmiségiek vagy a diákok produkálni. A hatvannyolcas megálmódott

6 D. Cohn-Bendit, J.-P. Duteuil, *La Révolt étudiante*, 70. id. L. Ferry, A. Renaut, *La pensée 68*, Paris, Gallimard, 1988. 23.

7 R. Aronson, „Herbert Marcuse. A Heritage to Build on”, *Moving on*, 1979. 6sz, 10. id. D. Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Berkeley, University of California Press, 1984. 376. (jegyzet).

jövő első nekifutásra igen rövidre, néhány hónapra sikerült. A tekintélyellenes forradalmi vezetők autoritáriusak, totalitáriusak, *egyetlen* igazságban, *egyetlen* filozófiában hittek, de végül is kitartóan, hittel szinte senki nem követte őket és az ügyet. Főként azért, mert nem is volt megfogalmazva az „Ügy”.

Az értékelések persze igencsak széttartóak. Richard von Weizsäcker szerint 1848 és 1968 között szoros összefüggés van, melyet még kutatni kell. Habermas a hatvanas évek mozgalmával hozza összefüggésbe a kapitalizmus liberalizálását és humanizálását, aminek a hetvenes és nyolcvanas években tanúi lehettünk. A hatvannyolcas berlini mozgalmak vezetője, Rudi Dutschke egyik barátja szerint abban mindenki egyetért, hogy „1968 szokatlan év volt, talán az évszázad éve, annus mirabilis: a legkülönfélébb kívánságok és remények, vágyak és megszállottságok, individuális és politikai utópiák, testi és lelki lázadások csodálatos egyvelege; újszerű, világraszóló ifjúsági mozgalom: romantikus, apolitikus, nárcisztikus, radikális-demokratikus, apokaliptikus, szexuálisan felszabadult, vallásos, kommunisztikus, aszketikus, fogyasztói, unalmas, poétikus, terrorisztikus, elkényeztetett, halálvágyú. Mindez igaz, mindez hamis, mihelyt az egész generációra vagy valamennyi lázadóra értjük.”⁸ Vagyis a mozgalom tetszőleges volt, mindenféle, azaz semmilyen. Minden igaz róla egy kicsit, azaz semmi sem nagyon. Hatalmas happening, amitől megijedt a felnőttek társadalmá, de talán megijedtek maguk a diákok és az itt-ott velük masírozó munkások is. Talán az egész csak a tizenkilencedik század romantikus és a huszadik század véres forradalmainak békés „kiálmodása”, végigálmodása, lezárása volt. A meg nem vívott századeleji nagy nyugati forradalom traumájának társadalmi pszichoanalízise. Egy utolsó „Traumdeutung”, mielőtt a baloldali értelmiség végleg fölhadja a rendszer totális felforgatásának eszméjét. Hatvannyolc óta nem volt több szocialista forradalom, nem volt több forradalom, amelyik jobb társadalmat akart volna. A józanság, kiábrándulás és a hétköznapi lassú tűzön égetik a következő generációkat, a barikádok ellentmondásosan hangos jelszavait a börzék és a bankok monetáris moraja és az autópályák zúgása váltotta föl. De lehet az is, hogy e lassú tűz nem pusztán éget, de „nemesít” is (szén, acél, szilícium), és hatvannyolc legjobb eszméi egy lassú forradalomban tovább hatnak.

A szellemi előkészítők? Jim Morrison a Doors együttesből, aki végigüvöltötte Amerika és Európa színpadait, „We want the world, and we want it now”, és Jimi Hendrix, Janis Joplin, Mick Jagger, Bob Dylan, Joan Baez, Jack Kerouac, Allen Ginsberg, Timothy Leary vagy a saját fe-

8 J. Miermeister, „Die janusköpfige Generation. Vom Terror der Titanenkinder 1968. Wurzeln und Spuren eines Mythos”, *Neue Zürcher Zeitung*, 1998 május 23-24. 5.

leségét lelövő William Burroughs, és Marlon Brando, James Dean, Jean-Paul Sartre, Herbert Marcuse. Lehetetlen is lenne egységes szellemiségről beszélni. Példaképek? Jean-Paul Sartre, aki 1954-ben a Szovjetunióból visszatérve azt nyilatkozta, hogy teljes szólásszabadságot talált, akit félig szénilisen 1968-ban maoista diákok hordoztak gyűlésről gyűlésre? Janis Joplin, Brian Jones vagy Jimi Hendrix, akik kábítószeres mámorukból nem ébredtek föl? Rudi Dutschke, akiről barátja állítja, hogy „benne Göbbels extatikus lelke” ágált?

A kort vizsgálók ugyanúgy nem tudnak megegyezni abban, hogy mi is volt mindez, mint akkoriban a diákok. Diáklázadás? Társadalmi forradalom? Egy apanélküli generáció felkelése? Patricidium? Ha nem is tudjuk, hogy mi volt, az látható, hogy mi *maradt*: A környezetvédelmi tudat, a hatalom társadalomtudományi megkérdőjelezése, az intézményi demokrácia elmélyítése, több pénz az egyetemeknek. A szociális állam kialakításának ugyanúgy impulzust adott a mozgalom, mint a mindennapok esztétikájának. És nyilván számtalan mű meg sem született volna, vagy másként született volna meg. Habermas a hetvenes években dolgozott a *kommunikatív cselekvés* és a *hatalommentes kommunikáció* elméletén, amely téma nyilvánvalóan és egyértelműen hatvannyolcas örökség, hiszen a diákság éppen ezt követelte: hatalomnélküli kommunikációt és ezzel összefonódó cselekvést.⁹ Habermas műve 1981-es előszavában említi, hogy valamivel több mint egy évtizeddel korábban (tehát úgy 1968 körül) kilátásba helyezte a kommunikatív cselekvés elméletének megalkotását. A könyv történeti motívuma az volt, hogy mint mondja, „a nyugati társadalmak a hatvanas évek vége óta olyan állapothoz közelítenek, amelyben az okcidentális racionalizmus öröksége nem számít többé minden vitán fölüli állónak”.¹⁰ E sorok megírása óta ismét két évtized telt el. Az első személyi számítógép (Macintosh Apple) egy évvel a Habermas-könyv megjelenése után, 1982-ben jött ki. Miközben diákok és filozófusok bizalma megrendül a racionalitásban, e nyugati gondolkodásmód újabb és újabb „csodákat” produkál: személyi számítógépeket, internetet és legújabban a géntechnológiát. A racionalitástól nem lehet eltérni, hiszen ez az ember legsikeresebb interakciómódja a világgal, és, főként, minden gondolkodás valamilyen módon „racionális”. De természetesen lehet bírálni a racionalitás felhasználásának módzatait.

De vajon milyen is volt ez a hatvannyolcas racionalitáskritika? Erre a kérdésre próbálok meg részleges választ adni a következő történeti és filozófiai részekben.

9 J. Habermas, *Theorien des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981.

10 Uo. 9.

A hatvanas évek Amerikája

A hatvanas viharos évtized volt Amerikában, pedig látszólag minden másként kezdődött.¹¹ Az a tanulmány, amelyet az amerikai elnöknek írtak 1960-ban a nemzet céljairól, nem lát okot az aggodalomra. A háború óta megkétszereződött a nemzeti össztermék, és sehol nem látszottak a növekedés határai. A tanulmány szerint a gazdasági növekedést az oktatás mennyiségének és színvonalának emelésével kellett kiegyensúlyozni: a jól képzett mérnökök, közgazdászok, jogászok és orvosok majd megfelelően tudnak reagálni a gyors gazdasági fejlődéssel felmerülő problémákra. Az egyetlen probléma a fellendülés fenntartása volt, ez azonban korántsem látszott lehetetlennek, az egyszerű extrapolációk reményre adtak okot. A jelentés készítői szerint az egyetlen veszélyt a kommunizmus felforgató ereje és a Szovjetunió fenyegetése jelenthette, de amíg az nem válik militárisan aktívá, addig az individuumok kreativitására alapozott rendszer mindig stabilabb és életképebb lesz a parancsgazdaságnál. De a jelentés szerzői tudósok és nem látnokok voltak. Nem láthatták előre, hogy a beköszönő évtized második hónapjának első napján már le is teszi egy merőben új jövőt sejtető névjegyét. Egy jelentéktelen észak-karolinai kisvárosban, Greensboróban 1960. február elsején négy fekete egyetemista egy Woolworth áruház kávéházában kávérendelt. Majdnem fél évbe telt, míg kiszolgálták őket. Mire megkapták kávéjukat, kialakult a hatvanas évek új stílusa: polgári engedetlenség és diáklázadás.

Amikor negyvenhárom évesen, Amerika legfiatalabb elnökeként Kennedy 1960-ban a hetvenéves Eisenhoweről átvette a stafétabotot, és amikor kijelentette, hogy vele új generáció lépett színre, maga sem gondolta, hogy mennyire új lesz a hatvanas évek generációja a korábbiakhoz képest. Az új nemzedék számszerűen is hatalmas volt. 1945 és 1960 között Amerika népessége 40 millióval növekedett, és elérte a 180 milliót. A „baby boom” hatalmas születési arányai révén új nemzedék növekedett föl a hatvanas években, ami föltúrta a gazdaságot: ekkor épültek ki a nagy elővárosok, ahova kivezető utakat, autópályákat „kellett” építeni, aztán autókat kellett gyártani, amelyek segítségével mindez használni lehetett. Új iskolákat, egyetemeket alapítottak, növekedett a fiatalok bűnözés, az autóbalesetek száma, az évtized végére pedig telítődött a munkaerőpiac és megjelent a fiatalok munkanélkülisége. A fiatalok kultúrája önteremtő volt. Egyes kritikusok úgy vélték egy ideig, hogy az egész csak a Madison Avenue nagy reklámcégeinek találmánya, de egyre nyilvánvalóbban többről volt szó. Amerika új generációja

11 Ebben a részben G. B. Tindall, *America. A Narrative History* (New York, Norton, 1984) című könyvére támaszkodom.

új jelenség volt a történelemben: talán soha nem volt ilyen sok fiatal embernek ilyen magas életszínvonala, ilyen viszonylag magasszintű iskolázottsága, amit ők maguk mint természetes életkörüzetüket vettek tudomásul. E generáció nagy száma és területi eloszlása ellenére is meglepően egységessé vált; a televízió homogenizáló hatása kulturálisan, a közös jólét és a divatos, szabályozott összetételű, gyárilag előállított fogyasztási cikkek biológiailag és „testalkatilag”, a gazdasági fellendülés és a kommunikáció szabadsága révén szociálpszichológiailag, a hidegháborús fenyegetések elvi, verbális, következképpen távoli és elvont jelenléte révén pedig politikailag.

A társadalmilag releváns idősebb generációk két csoportba oszlottak. Az ötven év fölöttiek a tízes évek születési hullámhegye következtében aránytalanul nagy csoportot alkottak. Ők azonban közeledtek a nyugdíjkorhatár felé, és inkább az olyan idős polgárokat kiszolgáló iparágakat serkentették, mint a nyugdíjas lakótelepek Floridában és Arizonában, valamint az orvosi ellátást és a turizmust. A következő generáció, a húszas-harmincas években születettek, a depresszió gyermekei, jóval kevesebben voltak. Ez a társadalmilag viszonylag kisebb csoport kevésbé ismerte a versengést a jobb állásokért. Az 1960-as években negyven évesek voltak, könnyedén elfoglalták a vezető pozíciókat, és magas életszínvonalra jutottak. Ennek a korosztálynak semmi oka nem volt a lázongásra vagy a rendszer kritikájára. De amikor a háború végén született nagyszámú fiatal kikerült a szakiskolákból, gimnáziumokból és egyetemekről, hirtelen úgy érezték, hogy a jó állásokat, a prosperálás lehetőségeit mind elzárja előlük egy olyan generáció, amely még messze van a nyugdíjtól. Ekkor alakult ki a jelszó, „soha ne bízz a harminc évnél idősebbekben”. 1970-re Amerika lakossága 205 millió volt, annak ellenére, hogy néhány évtizeddel korábban a demográfusok erre az évre 150 milliót jósoltak. Bár az 1960-as években drámaian visszaesett a születések arányszáma (a minimumot éppen 1968-ban érte el), ez is 24 milliós növekedést jelentett az évtizedben. Mindez persze kisebb családokat, kisebb lakásszükségletet és kisebb vásárlási potenciált jelentett. Ekkor jött be a „pirula” [pill], amely lehetővé tette a családtervezést, és nem kevesen a nagyobb lakást, a professzionális előmenetelt választották a hagyományos nagy család helyett.

A népességnövekedés a városokban zajlott. A nagyszámú születéshez járult, hogy hatalmas tömegek hagyták ott a vidéki farmokat és költöztek be a városokba. 1940 és 1970 közt 20 millió amerikai hagyta ott a vidéket a városért. 1870 körül az amerikaiak háromnegyede élt rurális környezetben; száz évvel később ez az arány megfordult a városok javára. De ezek a városok nem úgy voltak és lettek városok, mint az európaiak. Valójában az európai értelemben vett városok lakossága csök-

kent. Nőtt viszont a város környéki települések, az elővárosok, a „sub-urbs” lakossága. 1970-ben többen laktak elővárosokban (76 millió) mint a városokban (64 millió). A legjobb példa Los Angeles, amely egy több mint 300 km hosszú struktúra nélküli konglomerátum, amit autópályák és a kereszteződésekben üzletközpontok és gyorséttermek szabdalnak kisebb, ám nem szervesült részekre. Mindeközben a belvárosok romlásnak indultak, Manhattan lakossága csökkent. Bronx egyes részét pedig benépesítették a patkányok. Az elővárosok gazdag gyűrűkké váltak az elszegényedő belvárosok körül.

A gazdaság növekedése minden korábbi történelmi mértéken túltett. 1932 és 1970 közt Amerika egy főre eső gazdasági kapacitása megtízszereződött, 401 dollárról 3945 dollárra emelkedett. 1970-ben elképesztő méreteket öltött Amerika gazdasági fölénye: az emberiség hat százaléka a világ gazdasági javainak kétharmadát termelte és fogyasztotta el. Az 1897 évtől fellendülő és 1929-ben összeomló gazdasági periódusból tanulva az amerikai kormány és a szövetségi tartalékbank a pénzügyi és kamatpolitika kézben tartásával és finom hangolásával elérte, hogy sikerült megakadályozni újabb nagy recesszió kialakulását. A gazdaság magas működési fokának fennmaradását segítette a nagy középosztály, mely a lakosságnak több mint felét tette ki. Az ő jólétük garantálta a fogyasztás állandó szintjét és a nagyobb válságok megelőzhetőségét.

Válságok mégis kialakultak, ám ezek nem hagyományos értelemben vett gazdasági, hanem inkább „társadalomszociológiai” válságok voltak. Hagyományos értelemben vett gazdasági válság az lett volna, ha az amerikaiaknak a mindennapi megélhetésük került volna veszélybe, ilyenről vagy ehhez hasonlóról azonban szó sem volt. A válság abból eredt, hogy a hatvanas években kiderült, az amerikai alkotmányos jogrendszer és szabad gazdaság minden korábbi elképzelésen túltérvő kiváló funkcionálása sem old meg automatikusan minden társadalmi problémát, így a fiatalok felnövést és társadalombalépését, az etnikai kisebbségek, például feketék igazságos, egyenlő, tisztességes kezelését és a nők helyzetét. Itt voltak továbbá a világpolitikai válságok, a kubai krízis és a vietnámi háború.

A feketék: a polgárjogi mozgalomtól a fekete hatalomig. A feketék polgárjogi mozgalma rányomta politikai és etikai bélyegét az évtizedre.¹² Valójában 1955-ben kezdődött az amerikai délen, amikor Alaba-

12. A fekete mozgalmak önálló esztétikát is kialakítottak. Ehhez lásd V. B. Leitch, *Az amerikai irodalomelmélet és irodalomkritika. A harmincas évektől a nyolcvanas évekig*, Pécs, Janus Pannonius Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, 1992, 324-358.

ma Montgomery városában Rosa Parks visszautasította, hogy a busz feketéknek fenntartott hátsó felébe menjen. A kialakult busz-bojkott emelte ki az ismeretlenségből Martin Luther Kinget. King filozófiája a kereszténység és Gandhi eszmeköréből táplálkozó militáns erőszakmentesség, amely az ötvenes évek második felében egyre több hívet toborzott magának. A feketék polgárjogi küzdelme országos méretű tényleges tömegmozgalommá azonban csak 1960-ban, az említett észak-karolinai eset által vált. A „beülés” (*sit in*) mozgalma egy hét alatt hat további észak-karolinai városra terjedt ki, egy hónap alatt pedig hat szövetségi államra. 1960 áprilisában fehér és fekete diákok részvételével létrejött a Diákok Erőszakmentes Koordinációs Bizottsága (*Student Nonviolent Coordinating Committee, SNCC*), amely szorosan együttműködött King Déli Keresztény Vezetői Konferenciájával (*Southern Christian Leadership Conference, SCLC*). A vendég-lői „beülések” kibővültek templomi „betérdelésekkel”, uszodai „begázolásokkal” és a tiltakozók még erőszakos fenyegetések hatására sem voltak hajlandók kivonulni.

1961 májusában a Faji Egyenlőség Kongresszusa (*Congress of Racial Equality, CORE*) fekete és fehér „szabadságutazókat” küldött a buszokra, hogy teszteljék a legfelső bíróság 1946-os határozatának (*Morgan v. Virginia*) betartását, mely megtiltotta az államok közti utasok diszkriminációját, és az Államközi Kereskedelmi Bizottság (*Interstate Commerce Commission*) 1955-ös rendeletének végrehajtását, amely megtiltotta a busz- és vonatutasok faji szegregációját. Az „ellenőrzés” során néhány déli államban megtámadták az utasokat, és egy buszt fel is gyújtottak. Egyes déli államokban a feketék egyetemi beiratkozása érdekében még 1962-ben is a szövetségi végrehajtó szervezeteknek kellett beavatkozniuk. 1963 áprilisában King Birminghamben egy sorozat erőszakmentes tüntetést szervezett. A rendőrfőnök, Eugene Connor (becenevén Bull, azaz Bika) kutyákkal, könnygázzal, elektromos árammal támadott a békés tüntetőkre. Ám elszámította magát, rendőri akciói King oldalára állították az amerikai közvéleményt, amely televízió egyenes adásban figyelhette az erőszakos akciókat. King börtönbe került, ahol megírta az erőszakmentes stratégiát védő Birminghami Börtönlevelét (*Letter from the Birmingham Jail*), mely a polgárjogi mozgalmak klasszikusa lett. Ugyanezen év őszén Alabama kormányzója, George Wallace maga állt az alabamai egyetem bejáratáához, hogy megakadályozza a fekete diákok beiratkozását, ám meghátrált, amikor megjelent a Nemzeti Gárda. Ugyanezen az éjszakán Kennedy elnök az amerikai nemzet előtt álló morális feladatról beszélt: „Ha egy amerikai, azért mert a bőre fekete, nem élheti azt a teljes és szabad életet, amelyet mindannyian akarunk, akkor ki nyugodna bele, hogy neki is olyan bőrszíne

legyen és az ő helyében legyen? Ki fogadná el továbbra is a türelem és a késlekedés tanácsait?” Kennedy beszédírói itt a filozófiai hagyomány legnemesebb eszményét adták az elnök szájába, a kanti univerzális etika alapelvét, mely szerint csak azok a tetteink etikusak, amelyeket akkor is akarni tudunk, ha magunkat nem e tettek cselekvőiként, hanem elszenvédőiként gondoljuk el.

A polgárjogi mozgalom csúcspontja 1963. augusztus 28-a volt, amikor 200 000 fekete és fehér vonult Washingtonba a „We Shall Overcome”-ot énekelve. A washingtoni menetelés a legnagyobb volt a polgárjogi mozgalmak történetében. Martin Luther King a Lincoln-emlékmű előtt állva a huszadik század és a nyugati politikai etika egyik legnagyobb jelentőségű beszédét tartotta: „Még ha a mai nap és a holnap nehézségeivel is kell szembenéznünk, van egy álomom. Ez az álom elsősorban az amerikai álomban gyökerezik ... egy nap ... a korábbi rabszolgák és a korábbi rabszolgatartók gyermekei képesek lesznek együtt helyet foglalni a testvériség asztalánál.” Ez a korszak persze még nem érkezett el a beszéd idejére, alig több mint egy héttel később egy birminghami templomban bomba robbant, és megölt négy fekete kislányt. A történelem menetét és az alkotmányban deklarált jogok tényleges kiterjesztését azonban az ilyen terrorista támadások sem tudták megakadályozni, talán annak az elvnek megfelelően, amelyet Everett Dirksen republikánus szenátusi vezető Victor Hugóra hivatkozva emlegetett, „semmi sem olyan hatalmas, mint egy olyan eszme, amelynek eljött az ideje”. 1964. július 2-án Johnson elnök aláírta a polgárjogi törvényt (*Civil Rights Act*), amely törvényben tiltott meg mindennemű szegregációt. A szövetségi törvény azonban egy dolog egy ilyen hatalmas országban, és egy másik annak tényleges megvalósítása. Utcai zavargások törtek ki szinte egész Amerikában, hiszen a feketék a valóságban teljesen el voltak különülve a lakosság többi részétől, nagy részük írástudatlan volt, mintha nem is ugyanabban az országban éltek volna, mint a fehérek. A törvényes garanciák ellenére lassú volt a fejlődés, és a feketék mozgalma radikalizálódott. 1966-ra a Fekete Hatalom (*Black Power*) követelése gyűjtötte össze azon radikálisok vezetését, akik elégedetlenek voltak az erőszakmentesség lassú haladásával. Legradikálisabb szóvivőjük Malcolm X volt (aki Malcolm Little nevét változtatta meg így, jelezve elveszett afrikai családnevét), aki kábítószeres és bűnöző közegekben nőtt föl a gettóban, és Elijah Muhammad fekete muszlim próféta tanítványaként visszautasította a kereszténységet mint „a fehér ördögök vallását”. Malcolm X-et azonban éppen a fekete muszlimok lötték le egy harlemi bálon, és a black power mozgalom karizmatikus vezető, illetve gazdasági, szellemi, szervezeti hatalom és cselekvőképesség hiányában felszámolódott. A polgári rendellenességeket vizsgáló Kerner-bizott-

ság a következőket írta a széthulló mozgalomról: „A Fekete Hatalom retorikája és ideológiája valójában a hatalom hiányát fejezi ki. ... Nincs hatalma arra, hogy alapvető változásokat vigyen a tömegek életébe ... a Fekete Hatalom számos vezetője visszahúzódott egy olyan irreális világba, ahol egy szűk és szegény kisebbség a fehérektől függetlenül próbál szervezkedni és elegendő hatalmat létrehozni, amivel kényszeríthetik a fehér amerikaiakat, hogy teljesítsék követeléseiket.” A feketék polgárjogi mozgalma nem múlt el nyomtalanul. Az 1964-es Civil Rights Act végrehajtása meghozta gyümölcseit: az *Equal Employment Opportunity* elve és kormány által támogatott programja egyre több feketének biztosította a felsőfokú tanulmányokat és a magasabb pozíciók elfoglalását. Amerika a hetvenes évektől olyan ország lett, amely favorizálta és elősegítette a feketék felemelkedését. Mára bármelyik egyetemen és nagyvállalatnál találhatunk fekete professzorokat vagy magas beosztású alkalmazottakat. Ez a hatvanas évek mozgalmainak talán egyik legnagyobb eredménye.

Az *ellenkultúra*. A jólét, a feketék polgárjogi mozgalma, a társadalmi mobilitás esatornáinak bedugulása, a vietnámi háborúval való konfrontáció egy új nemzedéket nevelt föl, mely kialakította a maga ellenkultúráját. 1962-ben Michiganben létrehozták a Diákok a Demokrátikus Társadalomért (*Students for a Democratic Society, SDS*) szervezetet, amely kinyilvánította, „elfogadható komfortban nevelkedtünk, egyetemeken lakunk és nem tetszik nekünk az a világ, amelyet öröklünk”. 1964-ben a kaliforniai Berkeley egyetem diákjai indították a Szabad Beszéd Mozgalmat (*Free Speech Movement*), amely a diákok jogait követelte, és amely pillanatok alatt a modern egyetem, a bürokrácia személytelen jellegének kritikájává vált. A mozgalom rövid idő alatt országosan elterjedt, és hamarosan nemcsak az egyetemet, hanem mindenféle intézményt kritizálni kezdett. A diákok bekapcsolódtak a vietnámi háború elleni mozgalomba. Általános intézmény- és felnőtt-társadalom-kritikájuk azonban konkrétan a hozzájuk legközelebb eső intézmény, az egyetem ellen irányult. 1968 tavaszán a diákok teljesen kézrekerítették és működésképtelenné tették a Columbia Egyetemet mindaddig, amíg a rendőrség be nem avatkozott és nem biztosította az egyetemi ügymenet fenntartását. A következő két évben hasonló megmozdulások történtek a Harvard és a Cornell egyetemeken. A fiatal, fehér középosztálybeli értelmiségiek mozgalma az Új Baloldal (*New Left*) nevet kapta.¹³ A mozgalom minden típusú tekintély ellen lázadt, mint például az egyetemi szabályok, az állami és hadigépezet, a vietnámi háború és a

13 Az újbaloldali mozgalmakról, diákmozgalmi eredetükről és az irodalomkritikára, a kultúrára gyakorolt hatásokról lásd V. B. Leitch, *id. mű.* 359-399.

szülői tiltások. A mozgalomban való részvétel külső jelei a sajátos öltözködési stílus, a hosszú hajviselet, jellemző nyelvhasználat, melyekben későbbi kritikusok ugyanazokat az autoritás-struktúrákat mutatták ki, amelyek ellen a fiatalok lázadtak. A mozgalom kiszélesedésével a kábítószer és a rockzene sokkal fontosabbá váltak, mint a politikai tartalom. A fiatalok mindent kipróbáltak, ami az előző generáció számára tabu volt: a szabad szexualitást, a kábítószereket, a hangos zenét, a kommunákat, a társadalomból való kivonulást, az irracionálisitást. Mindent elvetettek, ami Theodor Roszak szavaival „az objektív tudattal” és a „tudományos világnézettel” kapcsolatban volt, ami az egocentrizmust és az ember technikai-rationális felfogását jelentette. A mozgalom találkahelyei a rock koncertek voltak, ahol Janis Joplin, Jimi Hendrix, Bob Dylan, Joan Baez, Mick Jagger zenei-pszichedelikus egyvelegükkel a szabadság új illúzióit kínálták.

Az amerikai „hallgató többség” azonban belefáradt a hangos ki-bebbség koncertjeibe, és félelem lett úrrá. Kapóra jött az 1968-as elnökválasztás, amikor Nixon programja gyakorlatilag szinte mindenben az ellenkultúra ellenkezőjét állította. 1968-ban Nixon megnyerte a választást. A hatvanas évtizedet azonban ő sem tudta meg nem törtéنتté tenni vagy elfelejtetni. A következő évtizedek mintha mind a hatvanas évekből táplálkoztak volna: akár a világpolitikára, akár az amerikai politikára, akár a zöld vagy a feminista mozgalmakra, akár a zenére gondolunk. De volt-e e mozgalmak mögött valami „háttérfilozófia”, és ha igen, mi is lehetett az? Mint említettem, nem volt egyetlen vezető ideológusa, egyetlen vezető gondolkodója a mozgalomnak, amely spontán, véletlenszerű, robbanásszerű és értékeket kereső generációváltás volt valójában. De volt egy gondolkodó, akivel a hatvanas éveket azonosítják, Herbert Marcuse. A következőkben az ő néhány releváns gondolatát és javaslatát vizsgálom meg.

Herbert Marcuse, a hatvanas évek filozófusa

Herbert Marcuse (1898-1979) a hatvanas évek filozófusa, akkoriban senki mással nem foglalkoztak annyit, mint vele, senkiről nem jelent meg annyi írás, mint róla, egyetlen filozófus sem volt ismertebb szakmai körökön kívül, mint ő.¹⁴ Marcuse Berlinben nagypolgári családban

14 Marcuse művének legrészletesebb iskolai bemutatását Douglas Kellner adja *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism* (Berkeley, University of California Press, 1984) című könyvében. A mű minden filológiai alaposága és részletessége mellett a bemutatáson kívül kevés kritikai megjegyzést tartalmaz. Marcuse-elemzésemben itt nem támaszkodom Kellner olvasatára. A kései Marcuse filozófiájáról jó összefoglalót ad Weiss János, *A Frankfurti iskola c.* könyvében (Budapest, Áron, 1997, 151-162.).

született, és az első világháború (maga is behívót kapott és rossz szeme miatt nem a frontra, hanem a Zeppelin-tartalékosokhoz került) közben kialakult munkásmozgalmi fejlemények hatására kezdte Marx műveit tanulmányozni. Marxista lett, de marxizmusa soha nem vált ortodoxszá. Az volt a véleménye, hogy a filozófia feladata az elmélet és a cselekvés összekapcsolása egy olyan világ érdekében, ahol nincs gazdasági uralom, kizsákmányolás és politikai elnyomás. A marxizmust nem kész világmagyarázó struktúrának vagy cselekvésreceptek tárának tartotta, hanem olyannak, amely elemző eszközt ad kezünkbe a társadalmi-gazdasági-politikai folyamatok feltárására, elemzésére és megértésére. Ennek következtében a marxizmus az ő számára nem lezárt doktrínahalmaz, hanem, akár a filozófia a pragmatikusok számára, eszköztár, melynek folytonosan alkalmazkodnia kell a változó körülményekhez, feltéve, hogy jól akar működni, ha tényleg javítani akar a világon. Ennek megfelelően mi sem nagyobb félreértése az eredeti marxi projektumnak, ennek a dinamikus, dialektikus és a világra nyitott filozófiának, mint annak dogmatizálása.¹⁵ Az elméletet egyedül a sikeres gyakorlat legitimálja, csak az a jó elmélet, ahol az „elméleti fogalmak társadalmi változásba torkollnak”.¹⁶ Nézeteiben sok hasonlóságot találhatunk a pragmatikusokéhoz, például Marcuse is fölismeri, hogy az amerikai gazdaság olyan életszínvonalat teremtett, amely a történelemben páratlan módon széles néptömegek számára tette lehetővé a *deszublímálást*, vagyis „a közvetett kielégülésnek közvetlennel való” felváltását. Dewey ebben az összefüggésben azt állítja, hogy az (amerikai) demokrácia az ember legmélyebb, tényleges, biológiai és pszichológiai „valójának” felel meg, vagyis a demokrácia a „természetes” életforma. Ezzel egyébként Marcuse is egyetért, aki a deszublímált kultúrájú társadalmat olyannak tartja, amelynek „érdekei immáron polgárai legbensőbb ösztöneivé váltak”.¹⁷ E társadalom következetes megvalósítása éppen ezért Dewey szerint mindenkinek jó, és a demokrácia bensővé válik, minden egyes tagjának végső és átfogó életprogramjává, aminek korábbi történeti korokban ismeretlen stabilitás és prosperitás köszönhető. Marcuse éppen ellenkező oldalról ragadja meg a kérdést. Szerinte a deszublímálás az

15 Nyilván nem véletlen, hogy Marcuse legrobbanékonyabb, legtöbb szellemi „gyűanyagot” tartalmazó és a marxizmust teoretikusan leginkább átalakító műve, melyben a nyugati és a szovjet típusú társadalom és gazdaság korszerű kritikai értelmezését adja, *Az egydimenziós ember* magyar fordítása a hetvenes évek óta csak belső pártkönyvtárakban volt elérhető, és csak 1990-ben jelent meg nyilvánosan: H. Marcuse, *Az egydimenziós ember* (továbbiakban EDE), Budapest, Kossuth, 1990, fordította Józsa Péter. (Eredeti kiadás: *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1964.). A könyv legfontosabb téziseit összefoglalja Weiss János, *id. mű*, 151-153.

16 EDE 14.

17 EDE 93.

uralmi viszonyok bebetonozásának eszköze. „Segítségével” félrevezetik a népet saját érdekei és ösztönei valódi természetével kapcsolatban, ami által jobban kihasználható, és továbbra is rabszolgaként alkalmazható. Vagyis mindenkivel elhitetik, hogy szabad, holott nem az, csak éppen sokkal jobban él, mint elődei. Az anyagi jólétet nevezik el szabadságnak. A páratlan jólét elhiteti mindenkivel, hogy ugyanazon az oldalon áll, hogy nincsenek többé barikádok. Marcuse számára „a deszublimalást ... 'az erő pozíciójából' végzi egy olyan társadalom, amely többet engedhet meg magának, mint azelőtt, mivel érdekei immáron polgárai legbensőbb ösztöneivé váltak, s mivel az engedélyezett élvezetek is a társadalmi kohéziót és megelégedettséget mozdítják elő. ... a technicizált valóság fölötti társadalmi kontrollok ... kiterjesztik a szabadságot, s egyúttal intenzívebbé teszik az uralmat. ... Az egyénnek egy olyan világhoz kell alkalmazkodnia, amely szemmel láthatóan nem igényli, hogy legbensőbb szükségleteit megtagadja – egy olyan világhoz, amely lényegét tekintve nem ellenséges.”¹⁸ Dewey ünnepli ezt a nem ellenséges társadalmat, és hangsúlyozza, hogy a formálisan deklarált és egyre több ember által belsővé tett demokráciát nem felforgatni kell, hanem a nevelés segítségével állandóan javítani. A Marxon nevelkedett Marcuse viszont úgy véli, hogy a modern technológiával fölfegyverkezett kapitalizmus kielégíti a nép szükségleteit, ami által elaltatja az éberséget, és a munkásosztályt maga oldalára állítja. Az eredmény az osztálystruktúrák látszólagos eltörlődése, holott az átmenetek folytonossága csak látszat, valójában továbbra is megmaradnak a tulajdonos-alkalmazott antagonizmusok, melyeket nemcsak elemezni kell, hanem az új körülmények között is keresni kell az átalakítás és felszabadítás lehetőségeit.

Marcuse Amerika-leírása kétségtelenül rímel a korábbi pragmatikusok leírásaival és az amerikai életérzéssel. A különbség az, hogy míg a pragmatikusok lelkesednek Amerikáért, addig az európai Marcuse újszerű antagonizmusokat vél fölfedezni. Ez kétségtelenül egyik rejtett oka volt annak a sikernek, amelyben Marcuse-nak a velejéig pragmatikus Amerikában része volt. Alasdair MacIntyre Marcuse-ról írt könyvében kiemeli, hogy a német filozófus Amerika-elemzése *Az egydimenziós ember*-ben „többnyire hamisak, társadalomkritikájának fogalmi pedig zavarosak és ugyanakkor zavarbaejtők”.¹⁹ Fredric Jameson, az amerikai újbaloldal egyik legjelentősebb irodalomkritikusa megállapítja, hogy Marcuse „modernista modellje” mára elavultá vált.²⁰ Mar-

18 EDE 93-94.

19 Alasdair MacIntyre, *Herbert Marcuse*, München, dtv, 1971, 89.

20 Vö. F. Jameson, *Postmodernism, Critique*, szerk. D. Kellner, Washington, Maison-neuve Press, 1989, 72.

cuse elemzése a nyugati demokráciákról és a kapitalista gazdaságokról akkor válik abszurdá, amikor annak politikai, gazdasági és társadalmi struktúráit a nemzetiszocialista Németországgal hozza egy nevezőre. Azzal, hogy az egész rendszert „negatív dialektikájával” elítéli, végül ugyanúgy megnehezíti e társadalmak differenciált elemzését, mint a „pozitív dialektikájával” túlságosan „igenlő” Dewey a „barikád” másik oldalán. Bármennyire is meghökkentő MacIntyre értékelése, nincs messze az igazságtól, amikor kiemeli, hogy „Marcuse számára a liberális intézmények a totalitárius intézmények kezdetei. Holott éppen az olyan liberális intézményeket és eljárásmodokat kell védeni, mint a szakszervezetek, az egyetemek és a szólásszabadság, amennyiben értelmes társadalmi fejlődést akarunk elérni. ... Világos, hogy Marcuse jóléti államról kialakított gondolkodásmódja a liberális társadalmak történetéről és jelenlegi struktúrájáról kialakított téves felfogásán alapul.”²¹

Marcuse-nak az abszurd felé tartó Amerika-recepcióját és fenomenológiáját könnyen ki lehetne mutatni könyveiben.²² A diákmozgalomban aratott sikerének talán az a titka, hogy hegelianusan koherens álommal helyettesített egy olyan valóságot, amelyben nem hitt, vagy amelyben nem akart és tudott hinni. Amikor azt mondja, hogy „a tudo-

21 MacIntyre, *id. mű.*, 90.

22 Vö. pl. EDE 41, ahol Marcuse „a totális mozgósítás társadalmáról” ír. Nincs itt most lehetőség mondatról mondatról végighaladni állításain, és kimutatni a nyilvánvaló félreértéseket, amelyek részben az európai társadalmi és a hegelianus filozófiai szocializálódással magyarázhatók. Azt hiszem, hogy a marxizmus Kelet-Európában gyakorlatilag is bebizonyosult történelmi tévedése semmi esetre sem javító szándékában, eredeti morális impetusában, még csak nem is episztemológiai hozzáállásában rejtett, hanem abban, hogy túlfeszítette a hegeli dialektikát és a kognitív dinamikát össztévesztette a történelem mozgás- és a hatalom érvényesüléstörvényeivel. Amit Marx és a marxisták Hegel talpraállításának gondoltak, az valójában Hegel feje tetejére állítása volt, a hegeli kognitív dinamikát, mely *A szellem fenomenológiája* episztemikus-dialektikus szerkezetét adja, kiterjesztették a „társadalomra” és annak „történeti fejlődésére”. Ez a kiterjesztés a társadalmi valóság dialektikus-logikai kényszerzubbonya öltöztetése volt, mely álrühát az végül is egy fájdalmas és (történeti, gazdasági, technológiai és morális) romhalmazzá maga után hagyó „történeti folyamatban” vetett le magáról. Nem hiszem, hogy itt ezt az állítást példákkel kellene igazolnom, könyvtárnyi anyagra lehetne hivatkozni. Egy szovjet közgazdász egyetlen mondatát hozom csak föl, minden további kommentár nélkül: „Midőn a forradalom szétzúzza a termelési viszonyokat, a technika megmarad, s az új gazdasági alakulat gazdasági törvényeinek alárendelten fejlődik tovább, fokozott ütemben.” A. Zworikin, „The History of Technology as a Science and as a Branch of learning: the Soviet view”, *Technology and Culture*, Detroit, 1961. tél, 2. (idézi EDE 45. jegyzet) Ez a hegeli preconcepionális történeti naivitás időnként „kiköszön” Marcuse szövegéből is, például amikor azt mondja, a „szovjet rendszerben a totális adminisztráció hatalma jóvoltából az automatizálás gyorsabb ütemben haladhat előre, ha már bizonyos technikai színvonalat elértek” (EDE 59) vagy „a mai kommunista társadalom ... munkaeszközei erősen racionalizáltak, roppant hatékony és ígéretekkel kecsegtető” formájúak (EDE 64). Az abszolút szellem totális adminisztrációvá materializálódva azonban – a történelem visszavonhatatlan tanúsága szerint – vakká és tehetetlenné vált.

mány és technika teljesítményei által megerősítve, fokozódó termelékenységével igazoltan a *status quo* ellene szegül bármiféle transzcendenciának”,²³ akkor kívülről, egy transzcendens, európai, filozófiatörténeti, de legalábbis hegelianus álláspontból beszél egy olyan világról, melynek sajátos belső gondolkodásmódját nem érti. Bár hivatkozik Dewey-ra, úgy tűnik, nem értette meg annak talán leglényegesebb mondanóját, hogy az amerikai demokráciában mint „az ember metafizikai természetapasztalatában” – hogy Marcuse számára érthetően fogalmazunk, az emberiség „szelleme” a demokráciában eljutott önmagához – beteljesedett a politikai *status quo*, és egyszerűen értelmetlenné vált lényegi meghaladása, transzcendálása. Azt sem értette meg, hogy az amerikai alkotmányos demokrácia *status quo*-ja nem statikus, hanem dinamikus, tehát valójában nem is *status*, hanem *processus*, hogy az amerikai politikai-társadalmi valóság nem merev rendszer, hanem egy alkotmányos-közjogi folyamat, melybe – alapítóinak szándéka és későbbi története tanúsága szerint – be vannak építve saját javításának mechanizmusai is.²⁴ Hogy Marcuse „transzcendens” gondolkodásmódját megértsük, nem szabad elfelejtenünk, hogy Husserlnél és Heideggernél tanult Freiburgban, és csak a náci hatalomátvétel után csatlakozott a Frankfurter Iskolához, mely döntően befolyásolta további működését. Marcuse a Frankfurter Iskola Németországból való távozásával először Genf-be került (1933), majd Párizsba, hogy aztán 1934-ben New Yorkba, a Columbia egyetemre érkezék.

Legjelentősebb művei az *Ész és forradalom*,²⁵ melyben Hegel filozófiájának a marxizmus felé mutató elemeit vizsgálja és a „kritikai elmélet” eszköztárának történeti kialakulását kutatja, valamint Az *egydimenziós ember*, mely 1964-ben megjelenve időben telibe találja a hatvanas évek amerikai polgárjogi mozgalmait és „életérzését”, és az egyetemeken kultusz-könyvvé válik. Marcuse olyan aspektusból volt képes látni a legfejlettebb demokrácia gazdasági, politikai és szociálpszichológiai viszonyait, melyre a „bennszülöttek” képtelenek voltak. Ahogy maga nevezi, „transzcendens” kritikája – egy nagy filozófiai mester hegeli fogalomapparátusának működtetésével – azonban nem ritkán saját fogalmainak rabja marad. Miközben megpróbálja a marxizmust megújítani, kritikáját időnként a végletekig viszi: egy

23 EDE 39.

24 Az amerikai alkotmány demokratikusságáról, folyamat-jellegéről és beépített dinamikus önjavító jellegéről még mindig a legjobb a forrásokat olvasni. Vö. A. Hamilton, J. Madison, J. Jay, *A föderalista*, Budapest, Európa, 1998. A könyv függelékében olvasható „Az Amerikai Egyesült Államok Alkotmánya”. Számomra úgy tűnik, hogy Marcuse nemigen törődött az ebbe az alkotmányba beépített lehetőségekkel.

25 H. Marcuse, *Ész és forradalom*, fordította Dezsényi Katalin és Endreffy Zoltán, Budapest, 1982. (Eredeti kiadás: *Reason and Revolution*, Oxford University Press, 1941).

kétszáz éves jól funkcionáló demokrácia aberrációit csak óvatosan lehet a sarkítás veszélye nélkül kiterjeszteni, általánosítani és a viszonyok kritikáját ezáltal gyakorolni. Marcuse hihetetlen és hangos sikere, majd a hetvenes években körülötte beálló csönd arra utal, hogy bár hegelianus gondolati struktúráival és marxista elemzéseivel megragadta az egyetemi ifjúság képzeletét, fogalmai és javaslatai praktikus értelemben mégsem voltak időtállóak.

Az egydimenziós ember

Az egydimenziós ember a hatvanas évek egyik legizgalmasabb könyve, szellemi kisugárzása felbecsülhetetlen, olvasása különös intellektuális izgalom, nemcsak jó stílusának, de vállalkozói bátorságának köszönhetően is. Marcuse könyve a legjobb fajta filozófiai könyv. Nem az, amivel minden pontján egyet lehet érteni, hanem az, amelyik kihív, gondolkodásra készítet, inspirál, összefüggéseket láttat meg ott, ahol eddig nem láttunk semmit, és arra készítet, hogy kialakítsuk a magunk véleményét. Azt hiszem, kétfajta filozófiakönyv van. Az egyik arra tesz kísérletet, hogy elmondja, milyen is a valóság. A másik viszont a valóságra irányuló gondolkodásunkat, fantáziánkat mozgatja. Lehet, hogy Marcuse az első értelemben akarta könyvét megírni, de szerintem a második fajtájúra sikeredett, és ezért lett könyve sikeres és híres. Marcuse ugyanis nem kevesebbre tesz itt kísérletet, mint a marxizmus megújítására, a dogmatizált marxi fogalmak pótlására és a fejlett ipari társadalom új megértésére. Marcuse szerint ez a társadalom a technológiai fejlődés és racionalizáció során olyan szintre jutott, hogy látszólag mindenkinek képes biztosítani a megfelelő megélhetést és az uralommentes viszonyokat, aminek következtében megszűnik a fejlődés, a társadalmi változás értelme és a változás követelésének legitimitása. Az ellenzékiesség és a fejlődés követelésének felszámolódása azonban valójában azoknak a malmára hajtja a vizet, akik a jelenlegi állapot fő haszonélvezői. A tizenkilencedik század fogalmai („egyen”, „osztály”, „mágán-”, „család”) nem alkalmasak többé a társadalom elemzésére, „az ipari társadalom fokozódó integráltságával ezek a kategóriák elveszítik kritikai felhangjukat, és afele tartanak, hogy leíró, megtévesztő vagy operacionális kifejezésekké váljanak”.²⁶ Bár a két antagonisztikus osztály továbbra is a tőkés és a munkás (vagy mai szalonképesebb kifejezéssel a munkaadó és a munkavállaló), mindkét osztály megtalálja számítását a fejlett kapitalizmusban, és így antagonizmusuk többé nem a változás hordozója. Ezért a kritikai elmélet feladata, hogy visszatérjen

26 EDE 17.

az elmélet síkjára, és megtalálja azon fogalmakat, amelyek képesek leírni azokat a társadalmi, gazdasági és politikai struktúrákat, amelyek gátjai a fejlődésnek és a hatalmon lévők uralmát konzerválják. Marcuse elméleti erőfeszítései során azonban az amerikai társadalmat „Egésznek” tekinti, és azon siránkozik, hogy nem lehet belőle kijutni és jobb világot teremteni. Panaszja olyan, mintha azt kifogásolná, hogy az ember saját bőrébe van zárva, és nem tud belőle kilépni. Az *egydimenzióosság* számára éppen ezt jelenti: a valóságból való kilépés lehetetlenségét: *az egydimenziós gondolkodás és viselkedés sémáiban* „a beszéd és cselekvés fennálló univerzumát tartalmilag transzcendáló eszméket, törekvéseket és célokat vagy elutasítják, vagy ezen univerzum kifejezőmódjává fokozzák le, s az adott rendszer ... racionalitásával definiálják újra őket”.²⁷ Talán fölösleges mondanunk, hogy sehol nem látszik jobban, mint itt, hogy az, amit Marcuse szeretne, a nyelvfilozófusok (vagy, Marcuse szavával, pozitivisták) és a strukturalisták szerint teljességgel lehetetlen. Ezzel persze nem azt akarom sugallni, mintha e két utóbbi irányzatnak maradéktalanul igaza lenne: ha nem engednénk meg a nyelven túlmutató „nyelvi”, képzeletbeli gyakorlatokat, akkor a társadalom és a nyelv totális merevségre lenne kárhozthatva. Nem is hiányzik Marcuse művéből az ellenfeleit célbavevő számtalan kiszólás, például a pozitivistákat, akik megtagadják „az Ész transzcendáló elemeit”.²⁸

Marcuse szerint a fejlett ipari társadalom olyan „kényelmes, súrlódásmentes, józan és demokratikus” szabadságnélküliségen alapul, mely miközben kielégíti az ember biológiai szükségleteit, nem hagyja fölszabadulni, hanem új és új szükségleteket generál. Ha az ember mindig új és új szükségletek rabja, akkor soha nem lesz szabad. A szabadság akkor alakulna ki, ha az ember mint gazdaságilag szabad szubjektum jelenhetne meg a „piacon”, ez azonban ellentétes a kapitalista társadalom működésével és érdekével. Természetesen az ember nemcsak gerjesztett, hanem valódi szükségletekkel is bír (biológiai létfenntartás, iskolázás, kultúra, egészség), amelyeket ki kell elégíteni. Marcuse kritikájában feltárja a szabad gazdaság szabadságkorlátozó hatását, de nem igazán tud alternatívát arra, hogy egy totális gazdasági szabadság esetén hogyan is történének például a primer szükségletek kielégítései. Ki termelné meg a kenyeret, ki gyógyítaná a betegeket? Marcuse utópiájában „átalakulhatna maga az emberi létezés belső struktúrája”, és „az egyénnek szabadságában állna, hogy autonómiát gyakoroljon egy olyan élet fölött, amely a sajátja lenne”.²⁹ Ez a kanti szabadságeszmény megvalósításának követelménye,

27 EDE 34.

28 EDE 35.

29 EDE 24.

de a kanti szabad szubjektum nem anyagi lény, hanem egy transzcendentális etikai instancia, amelynek nem kell táplálkoznia, meggyógyulnia, nincsenek lelki problémái. Marcuse persze elismeri a létfontosságú szükségletek (táplálkozás, ruházkodás, lakás) jogosságát, de elfelejti, hogy ezzel az elismeréssel már legitimálja azt is, hogy a létfontosságú javakat előállító személyek szükségszerűen le kell, hogy mondjanak szabadságuk egy részéről.

Marcuse utolérhetetlen szubtilitással elemzi a fejlett kapitalista gazdaságban kialakuló függőségi viszonyokat, annak megnyilvánulásait, hogy a termelési, kereskedelmi vagy adminisztratív gépezetbe bekerülők szabadságuk egy részéről kénytelen-kelletlen lemondanak. Már nem a tőkés-proletár fekete-fehér antagonizmusáról van szó, hanem a bonyolult termelési és adminisztratív struktúrákon keresztül ható elnyomásról. Kétségtelen, ha valaki meg akar élni és nincs tőkéje, kénytelen munkát vállalni, és a munkaadó szaktudásának és munkavégzésének megfelelően fog bért fizetni. Az is nyilvánvaló, hogy ha valaki erre kényszerül, akkor lemond szabadsága és autonómiája egy részéről, napjának és idejének nagy százalékában mások fognak dönteni helyette, és léte eszközzé is válik. Egyfajta közvetett, finomított működésű rabszolgaság ez, melyről Marcuse azt mondja, „A fejlett ipari civilizáció rabszolgái szublimált rabszolgák, de rabszolgák; mert a rabszolgaságot 'nem az engedelmesség, nem is a keserves robot, hanem a merő eszköz-lét státusa, az embernek dologgá degradálódása'³⁰ teszi.”³¹ A rabszolga-státus minden alkalmazottra vonatkozik, de bizonyos értelemben, mint Hegel kimutatta, az alkalmazóra is. Marcuse a marxi hagyományban állva úgy véli, hogy az ember rabszolga-volta megszüntethető. De kérdés, hogy az új-rabszolga dichotómia választóvonal a társadalom, a társadalom struktúrái mellett nem ugyanúgy mindenkiben magában, a szubjektum pszichéjében vagy magában a nyelvben húzódik-e. A strukturalisták azt állítják, hogy a hatalmi viszonyokért elsősorban a nyelv és nem az egyén a felelős. Marcuse szerint az egyének és csoportjaik transzcendálhatják a nyelvet. De transzcendálható-e a szublimált rabszolgaság állapota? Eltörölhető-e a rabszolgaság státusa? Elgondolható-e egy olyan társadalom, amelyben nincsenek olyanok, akik idejük egy részét arra áldozzák, hogy valamilyen struktúra valamelyik szintjén parancsokat hajtsanak végre? Elképzelhető-e a nagy épületek takarítónők és karbantartó személyzet nélkül? Elképzelhető-e egy kórház ápolók, egy műtő műtősök nélkül? Elképzelhető-e egy nyomda nyomdászok, egy

30 F. Perroux, *La coexistence pacifique*, Paris, 1958, III. köt. 600. (Marcuse hivatkozása, EDE 55)

31 EDE 55.

bánya bányászok nélkül? Avagy elképzelhető lenne a modern ipari társadalom nyomda, bánya, kórházak, nagy épületek nélkül? Ha a válasz „nem”, akkor azt is tudomásul kell venni, hogy *ez a típusú* társadalom csak szublimált rabszolgákra építve képes működni. Nem tudunk olyan társadalmat kitalálni, legfeljebb egy ipari utáni ösközösségit, amelyben ne lenne szükség arra, hogy emberek megélhetésük érdekében idejüket és szaktudásukat nagyobb funkcionális egységek rendelkezésére bocsájtsák. Bármiféle forradalmat megvívhatunk, bármiféle ideális alkotmányt vagy társadalmi szervezetet létrehozhatunk, a forradalom vagy alkotmányozás másnapján szükség lesz valakire, aki kitakarítja az alkotmányozó gyűlés termét, fölsöpri a forradalom terét, befűti a termeket, átköltözteti az irodákat, előkészíti a beteget az operációra, leszáll a bányába, megsüti a kenyeret, kinyomtatja az újságot. Mindig szükség lesz nemkreatív munkára, tehát mindig szükség lesz arra, amit Marcuse szublimált rabszolgaságnak nevez. A megoldás nem a forradalom hangsúlyozása és követelése – számtalan, ha nem is mindegyik forradalom szolgáltatott példát arra, hogy káosszal, terrorral, nyomorral vagy újabb elnyomással jár együtt –, hanem az, hogy olyan világot teremtsünk, ahol a rabszolgaság minél inkább szublimálódik, ahol a munkahelyek emberségesek, a nap kis százalékát veszik igénybe, szociálisan tényleg igazságos fizetéseket adnak stb. Azaz a kényszerű szabadságkorlátozást forradalommal nem lehet megszüntetni, csak igazságos alkotmány- és jogrendszerrel, ahol mindenkinek garantálják a munkában töltött szabadságvesztés kárpótlását olyan bérezéssel, amellyel (egyre növekvő) szabadidejében egyre növekvő szabadságot élhet meg, nagyobbat, mint ha nem mondana le szabadsága egy részéről, tehát nagyobbat, mint ha nem sütné kenyeret. A rabszolgaság nem törölhető el, sem forradalommal, sem mással, csak kompenzálható, humanizálható, enyhíthető terhei, amint erre Európában a szociális állam kísérletet is tesz. Amikor Marcuse azt állítja, hogy „az Ellenség ... a fölszabadulás kísértete”, akkor igaza van, de nem abban az értelemben, ahogy ő sugallja. A totális fölszabadulás „a mindenkinek szükségletei szerint” teljes anarchiához és káoszhoz vezetne, éhhalálhoz, szervezetlenséghez, bűnözéshez (hiszen akkor a rendőrök is csak saját szükségleteik szerint védenék a rendet, miközben a pékeket nem védenék, akik viszont csak maguknak sütnének kenyeret, de a rendőröknek nem, akik éhenhalnának, miközben a pékek védtelenek lennének a kenyérrablók ellen). A totális felszabadítás hangoztatása helyett (ez ténylegesen minden emberi társadalom ellensége) a szabadságkorlátozást a szabadidő szabadságának növelésével lehetne kompenzálni. A társadalom totális forradalma helyett elegendő az igazságosabb, tisztességesebb világért és

elosztásrendszerekért kiállni. Az „Ellenség” ténylegesen a felszabadulás kísértete, de a „hamis” felszabadulásé. Nem arról van szó, hogy a racionális, technológiai és informatikai termelési módból kell felszabadulni, ami a hamis felszabadulás lenne, hiszen a történelem bebizonyította, hogy egyedül ez hatékony és termelékeny, hanem arról, hogy igazi felszabadulással humanizáljuk a munkát és a kényszerű szabadságvesztés mértékét csökkentve az igazságos társadalmi elosztással, „szociális redisztribúcióval” a szabadságvesztés humanitárius szabadságkompenzációit biztosítsuk. Az ilyen parciális és kompenzatorikus „felszabadítás” mindaddig megszüntetve megőrzi a „rabszolgaságot”, ameddig nem sikerül az emberi szellemnek kijutni az anyagi hordozók világából. Ezt azonban a kognitív tudomány minden fejlődése ellenére is egyelőre a tudományos fantasztikum vagy az álom világára kell hagynunk. Marcuse viszont alapvetően gyanakvó: nem tudja elképzelni, hogy már tényleg itt van a „jó” társadalom, még ha csak formális-alkotmányos értelemben is, hogy itt van az, aminek antagonizmusai már nem „lényegiek”. A történeti tudattal rendelkező filozófus azt vizsgálja, hogy a társadalom mely szegmenseiben, a kultúra mely szférájában érhetők tetten az alapvető dichotómiák, antagonizmusok: az uralmi viszonyok.

A kultúra beszippantása avagy a represszív deszublímálás

Ha a társadalomban rejtett hatalom érvényesülését feltételezzük, vagy legalábbis egy olyan működő erőt, erők halmazát vagy vektorrendszerét, amely felül akar kerekedni a társadalmon, vagy legalábbis dominálni akar, akkor Marcuse szerint ennek a kommunikációt és azt a sajátos kommunikáció-, gondolkodás- és társadalomformáló közeget is magába kell szippantania, amit kultúrának nevezünk. Ha ki tudjuk mutatni, hogy a kultúra azonosult a politikai-gazdasági világgal, annak javaira támaszkodik és nem helyezkedik vele kritikusan szembe, akkor bizonyítékaink vannak arra, hogy a hatalomnak sikerült magába szippantania a kultúrát. Marcuse természetesen mindezt kimutatja. Miközben társadalom- és kultúrafenomenológiájuk sok hasonlóságot mutat, Dewey Marcuse-zal szemben úgy véli, hogy a kultúra nem azért áll a politikai-gazdasági berendezkedés oldalára, mert elárulta volna történeti küldetését, hanem azért, mert Amerikában egy olyan új történeti korszak kezdődött, ahol nem érvényesek a korábbi történeti kategóriák, ennélfogva a kultúrának is új küldetése van. Nem negatív-dialektikus, hanem pozitív-dialektikus. Az értelmiségiek, művészek és tudósok beláták vagy be kellene látniuk, hogy Amerika a „jó” oldalon van, alkotmá-

nya és jogrendszere mindenkinek a teljes lehetséges emberi kibontakozás lehetőségét biztosítja. Annál többet nem tehet egy jogrendszer, mint hogy lehetőséget biztosít, mert ha ténylegesen meg akarná valósítani az egyenlőséget, akkor igazságtalanság és terror lenne az eredmény. Dewey szerint azért, mert az emberben továbbra is ott lakoznak az uralomvágy elemei, és mihelyt tartalmi-jogi egyenlőséget hozunk létre, a jog végrehajtói és a hatalom birtokosai azonnal maguknak biztosítják a „tartalmibb” javakat. Az igazságos társadalmi, tehát jogilag és alkotmányosan garantált elosztásnak az amerikai pragmatikusok szerint meg kell állnia az egyenlő lehetőségek elosztásánál és a jogi egyenlőségénél. Ezt viszont *mindenáron* védeni kell. Ha egy ilyen rendszert fenntartunk, annak előnyeit hosszú távon egyre többen belátják, és a társadalom stabilizálódik. Nem lesz jobb az ember, de belsővé válik a demokrácia. Nem fog megszűnni a kizsákmányolás és a részleges rabszolgaság, de a kizsákmányolók sem egyenlőbbek a törvény előtt a kizsákmányoltaknál, ennél fogva gazdaságilag bármikor bárki átkerülhet a másik oldalra. A kizsákmányolás megszüntetésének a formális jogi egyenlőség csak a lehetősége, valódi megszüntetését csak a technológiai fejlődéstől várhatjuk, amikor a rabszolgamunkát gépek fogják végezni. Ez természetesen a gazdasági elméleteket, a birtoklás és a társadalmi elosztás felfogását is meg fogja változtatni, hiszen nem lesz többé érvényes a marxi tétel, hogy többletértéket csak az élő munka tud létrehozni. Ez azonban a pragmatikusok szerint a marxi elmélet és nem a gazdaság baja. Az viszont nem baj, véli Dewey, ha az értelmiségiek a fennálló demokratikus politikai rend támaszai, ami nem jelenti, hogy nem kellene folytonosan és éber módon figyelniük és kritizálniuk a politikai, gazdasági és pénzügyi hatalommal való visszaéléseket. Marcuse szerint viszont a kultúra „represszív deszublímációja” a kultúra felszippantását, kritikai erejének a végét jelenti, a magas kultúra egyszerűen árucikké válik és elárulja eredeti küldetését.

Marcuse „fejlett kapitalizmus egyenlő szép új világ” tézise szerint a „magas” (ami Marcuse-nál mint „kritikai filozófusnál” a „kritikus” szinonímája) kultúra a hagyományos társadalmakban a boldogtalan tudat kifejeződése volt, ám „a technikai racionalitás előretörése [főlszámolja] az opponáló és transzcendáló elemeket a ‘magaskultúrában’”. Ezek gyakorlatilag annak a *deszublímálási* folyamatnak esnek áldozatul, amely a mai társadalom fejlett területein dominál.³² Történeti tényekkel nyilván nem tudná klasszikus marxi felfogását igazolni (nem is próbálkozik vele), mely szerint a művészet *par excellence* társadalomkritikus, de kétségtelenül a nagy művészet egy nagy része társadalomkritika is. Marcuse-nak mintha az fájna, hogy a technikai racionalitás számos ko-

32 EDE 78.

rábban megoldhatatlan problémát kiküszöböl (fáradtságos, az egész élet idejét és energiáját igénybevevő táplálékszerzés és -előállítás megszüntetése, korszerű egészségbiztosítás és gyógyítási technológiák, a szabadidő megnövekedése és egyre rafináltabb tagolhatósága), amelyeket korábban mint a „valóságban” megoldhatatlanokat a művészet artikulált és kezelte. Ugyanakkor Marcuse általánosan fogalmaz, mintha a technológiai racionalitás mindent hatalmába kerítene: „E társadalom vívmányai és kudarcai érvénytelenítik magaskultúráját. Az autonóm személyiség, a humanitás, a tragikus és romantikus szerelem ünneplése, úgy tűnik, egy fejletlenebb állapot eszményei. Ami ma végbemegy, az nem a magaskultúra lesüllyesztése tömegkultúrává, hanem e kultúra megcáfoltatása a valóság által. A valóság meghaladta önnön kultúráját. Az ember ma *többre* képes, mint a kultúrhéroszok és félistenek; számos megoldhatatlan problémát is megoldott. Ám egyszersmind elárulta azt a reményt és lerombolta azt az igazságot, amelyet a magaskultúra szublimációi őriztek.”³³ De vajon miért baj az, ha a „közvetett kielégülést” fölváltjuk a közvetlennel?³⁴ Ha korábbi korok szublimációit, szublimációs reményeit és szublimációi tárgyait ma deszublímáljuk? Nem ezt tette már Arisztotelész Platónnal, és nem ez a magaskultúra örökös létmódja? Nem inkább arról van szó, hogy a magaskultúra egyes szegmenseinek értékelése megváltozik, a modern kozmológia, kvantumfizika és genetika világképét elfogadó mai ember más fajta művektől kap „metafizikai borzongást”, mint a romantika vagy a barokk korának lakója? A humanitás, a szerelem, az élet és a halál addig lesznek témái a művészeteknek, ameddig ember fog létezni.

Marcuse fő indoka, hogy „a magaskultúra az anyagi kultúra részévé válik, s ebben az átalakulásban igazsága nagyobbrészt veszendőbe megy”, hogy „a Nyugat magaskultúrája – amelynek erkölcsi, esztétikai és intellektuális értékeit az ipari társadalom még most is vallja – mind funkcionális, mind kronológiai értelemben technika-előtti kultúra volt”.³⁵ Ha viszont így van, természetes, hogy új magaskultúra után kell nézni. A dinamikus gondolkodású Marcuse meglepő módon egy statikus művészetfelfogás hívéül szegődik, amikor azt állítja, hogy „a fejlődő technikai valóság nem csupán a hagyományos formákat ássa alá, hanem magát a művészeti elidegenülés alapját – vagyis tendenciáját tekintve nem csupán bizonyos ‘stílusokat’ érvénytelenít, hanem *magát a művészet szubsztanciáját*”.³⁶ Ezt a részt jobb, ha átugorják a kortárs mű-

33 EDE 78.

34 Vö. EDE 93. „A [művészetnek] a konyhába, az irodába és a boltba való bekebelezése, az üzlet és szórakozás számára való áruba bocsátása bizonyos értelemben deszublímálás, a közvetett kielégülésnek közvetlennel való felváltása.”

35 EDE 80.

36 EDE 84. (Kiemelés B. J.)

vészek és a kortárs művészeteteoretikusok, mert elképednének ezen a konzervativizmuson. Mint ahogy a logikusok is elképednek, ha azt olvassák, hogy Marcuse számára a művészet „leghaladottabb fokán ... maga a Nagy Megtagadás – a tiltakozás az ellen, ami van”,³⁷ vagy „az irodalom valóban avantgárd művei a kommunikációval való szakítást kommunikálják”.³⁸ Amennyiben Marcuse a logikát valamennyire is tiszteletben tartó gondolkodónak tartja magát, akkor érthetetlen, hogy miért nem vette észre kijelentése körbenforgó jellegét; ha a művészet ugyanis a totális tiltakozásra redukálható, akkor önmaga, önmaga létrejöttében és hatásában is megtagadottá válik, azaz értelmetlenné. A szkeptikusok már az ókorban kielemezték ezeket az érveket. Maga Marcuse is utal az elvre, más összefüggésben, természetesen nem önkritikaként: „Az ellentmondás, amely egykor a logika elleni legfőbb mérényletnek számított, most mint a manipuláció logikájának elve jelenik meg, a dialektika megszólalásig hű karikatúrájaként.”³⁹ A modern társadalomban viszont Marcuse szerint e művek a *berendezkedés* részeivé válnak, iparivá, kereskedelmivé degradálódnak, és „felemelés” helyett „becsapnak, vigasztalnak vagy izgatnak. Neokonzervatív bírálóiok gúnyolódnak azon, hogy a tömegkultúra baloldali kritikusi tiltakoznak, mert Bachból konyhai háttérzenét csinálnak, Platón és Hegelt, Shelley-t és Baudelaire-t, Marxot és Freudot pedig az ABC-üzletekben árusítják. Ehelyett annak a ténynek az elismerésére helyezik a hangsúlyt, hogy az emberek igenis sokkal műveltebbek lettek, a klasszikusok pedig elhagyták a mauzóleumot és új életre keltek. Ami igaz is, csakhogy midőn klasszikusokként elevenednek meg, önmaguktól különbözőképpen elevenednek meg, megfosztva antagonisztikus erejüktől, az elidegenítéstől, amely igazságuk tulajdonképpeni dimenziója volt. E művek célzata és funkciója ily módon alapvetően megváltozott. Ha egykor ellentmondásban álltak a *status quo*-val, most ez az ellentmondás elsimul.”⁴⁰ Marcuse szerint ezzel az asszimilációval az a baj, hogy hamis egyenlőséget közvetít, ugyanakkor fönntartja a hatalmi viszonyokat. Vagyis a nagy művészet, elvesztve kritikai szerepét, népbufitóvá és -bóditóvá vált.

Föltehetjük azonban a statisztikai kérdést: a korábbi korokban a népesség hány százaléka – az abszolút számokról nem is beszélve – hallgatott Bach-zenét, nézett meg a színházban időnként egy Shakespeare-darabot vagy olvasta Goethét? Nem inkább arról van szó, hogy a klasszikus, modern racionalitás előtti korokban a kultúra csak az

37 EDE 85.

38 EDE 90.

39 EDE 110.

40 EDE 86.

emberiség nagyon kis százaléka hozott el, elsősorban azokhoz, akik ráadásul nem is voltak érdekeltek a kultúra „társadalomkritikai” potenciáljában vagy annak érvényesítésében? Napjainkban hatalmas tömegek hallgatják Bachot autóban, konyhában: ez egy zeneesztéta vagy zeneszerző számára már maga a horror, és bizonyos szempontból az is. Ám ne feledjük, ezen emberek elődei a korábbi korokban *soha* nem találkoztak a „magas” kultúrával. A technikai racionalitás sokkal több embernek sokkal könnyebben hozzáférhetővé teszi a nagy alkotásokat, mint korábban. A konyhában zenét hallgató szülő egy-egy ritka tehetséges csemetéje majd *meghallja* Bachot, zenét fog tanulni, és maga is a magaskultúra passzív vagy aktív művelője lesz. A szupermarketekben megvásárolt Shakespeare-t vagy Freudot talán néhány tehetséges gyermek felüti, és kinyílik tudatában valami. Saját hegeli-marxi prekoncepcióin kívül semmi nem igazolja Marcuse kultúrpszimizmusát.

Persze, ha Freudot tanulmányozzuk, jobban megérthetjük Marcuse kulturális társadalomkritikáját is. A deszublímáció Marcuse számára nem azért válik az elhomályosított tudatú szubjektum elnyomásának eszközévé, mert megold olyan problémákat, melyek megoldhatók, hanem azért, mert a kulturális, pszichológiai gátak fölszabadításával, az ellenállás csökkenésével a társadalom olyan entropizálódásához jutunk, mely kiszolgáltatottá teszi az elnyomásnak, ami ellen többé nem tud védekezni. „Ez a társadalom mindent, amihez csak hozzányúl, haladás és kizsákmányolás, lélekölő munka és kielégülés, szabadság és elnyomás potenciális forrásává változtat.”⁴¹ Az egydimenziós társadalom intézményesíti a deszublímálást, leküzdí a transzcendenciát a politika, a magaskultúra és a pszichológia területén is. „Ennek eredményeként elhalnak azok az értelmi szervek, amelyekkel az ellentmondások és alternatívák megragadhatók – s az egyetlen megmaradó dimenzióban, a technikai racionalitás dimenziójában győzedelmeskedik a ‘boldog tudat’.”⁴² A társadalom önkéntes és boldog szellemi-lelki hőhalála következik be, és az uralmon lévők azt tesznek vele, amit akarnak.

E hőhalál egységes nyelvet eredményez: mindenki ugyanazt a nyelvet beszéli, nincs kiút a mindenki nyelvéből. „Ez a beszéd-univerzum azáltal, hogy igazságának bizonyosságaként közszemlére teszi ellentmondásait, lezárja magát minden egyéb beszédmód irányában, amely nem az ő kifejezéseit használja.”⁴³ Az egyéb beszédmód nem-nyelv a beszéduniverzum számára, és fölveti a közvetítés, a fordítás sokat vitatott

41 EDE 99.

42 EDE 101.

43 EDE 111.

kérdéseit. Ám ha a beszéduniverzum – az univerzum szó jelentésének megfelelően – magában foglal minden lehetséges beszédet, akkor pusztán a semmivel szemben határolja önmagát, amit egyébként a maga részéről feltehetőleg a kozmológiai univerzum is „megtesz”. (A „leginkább befogadó társadalom” [*most inclusive society*] intencionálisan, hogy William James szavait használjuk, „jóindulatú” és „barátságos” minden nyelvvel és minden kultúrával, megnyílik felénk, és tiszteletben tartja azokat. Ezen felfogás „vonzó” hatására indult meg és tart egyébként a világ legkülönbözőbb kultúráiból a bevándorlás Amerikába.⁴⁴) Kérdés továbbá, hogy egy *minden lehetőséget mint lehetőséget* elismerő univerzum meghaladása lehetséges-e.⁴⁵ Marcuse képtelen elismerni, hogy létezik egy emberek közötti megegyezés, amely minden lehetőségre nyitott, tehát teljesen folyamat és folyamatszerű. Ez a közös megegyezés az amerikai alkotmány. Az amerikai társadalomról hegeliánus fogalmak, gondolati struktúrák segítségével és működtetésével megfogalmazott marcuse-i kritika felvilágosító, tanulságos és nagyrészt megvilágosító. Csak éppen a végközvetkezetése és a kiindulópontja kérdőjeles. A kiindulópont, hogy Hegelből és Marxból, az ő fogalmaikból kiindulva és azok segítségével értelmezi az amerikai valóságot. Végközvetkeztetése pedig annyiban hibás, hogy meghaladhatónak véli azt, amit Amerika *elvilleg* elért. Kritikája persze a legérzékenyebb ponton találja az amerikai pragmatikusok társadalomelméletét: ha ez önmagához hű, akkor nemcsak az elméletre és a formális-jogi működésre kell alapozni, hanem azt is vizsgálni kell, amit az amerikai lehetőség *gyakorlatilag* megvalósított. És ennek megítélése *szemüveg*, tehát *látás* kérdése. Mert ha New Yorkban a Harlembé megyünk, vagy Philadelphia belvárosába, akkor azt hihetjük, hogy a harmadik világba, vagy talán inkább egy negyedik világba érkeztünk. Ha viszont beutazzuk Amerikát, áttekintjük statisztikáit, akkor azt találjuk, hogy a negyedmilliárdnyi lakosság kilencven százaléka jóval a világtalag fölötti anyagi színvonalon él, és kulturálisan *mindenkinek* megvan a lehetősége, hogy az

44 Mindez nem jelenti azt, hogy ne lettek volna véres és brutális események Amerika kialakulása során, például az indiánok irtása vagy a rabszolgák behurcolása. És nem jelenti azt sem, hogy ezekről meg szabad felejtkezni. De jelenti azt, hogy egy társadalom szakított ezzel a múltjával, és olyan alkotmányt hozott létre, amelyre nemcsak Amerika, de az emberiség mint nem, és az európai kultúra különösen is büszke lehet.

45 Erre a paradoxonra MacIntyre is felhívja a figyelmet, „Marcuse tézise. 'A technikai haladás, miután az uralom és koordináció egész rendszerévé szélesedett, olyan életformákat (és hatalmi formákat) hoz létre, amelyek megbékíteni látszanak a rendszerrel szemben álló erőket, s a gürccöléstől és az uralomtól való megszabadulás történelmi kilátásai nevében leküzdenek vagy megcáfolnak mindennemű tiltakozást'. (EDE 14) Még a gondolkodást is alávetették, úgyhogy a társadalmi élet kritikájának semmiféle forrása nem marad meg. Ha a fennálló viszonyok érdekében működő társadalmi ellenőrzés ennyire hatékony, hogy tudott alóla Marcuse könyve kibújni?' A. MacIntyre, *id. mű*, 81.

emberiség történetének, kultúrtörténetének és kultúrájának bármely szegmenséhez, bármely nyelvéhez hozzáférjen. Hogy egy példát említsek, köztudomású, hogy Amerikának nem volt „középkora”. A középkor-kutatóról az a képünk él, hogy európai, elmegy valamelyik kolostorba, és ott a legújabb technológiák fölhasználásával nézegeti és olvasgatja a kódexeket. Ám Amerika egyik egyetemén létrehozta egy középkor-központot, ahol mindent mikrofilmre és számítógépre vittek, ami ma ebből a korból és erről a korról elérhető. Az összes feltárt kódexet és másodlagos irodalmat ott is meg lehet találni. Nincsenek itt persze „feltáratlan” anyagok, ezt a bázismunkát természetesen továbbra is csak a helyszínen lehet végezni. De minden egyéb „ráépülő” medievisztikai kutatást a legkényelmesebben ma már nem Európában, hanem Amerikában lehet végezni. Soha senki nem akar Amerikában visszatérni a középkorba. De egy kibontakozó, és technikailag tökéletességre törekvő középkor-kutatásnak vagyunk tanúi, és ahogy semmitől sem lennének boldogtalanabbak az amerikaiak, mint ha a középkorba vissza kellene térniük, ugyanúgy semmitől sem lennének boldogtalanabbak, mint ha nem kutathatnák minden lehetséges eszközzel e kort mint bármely kort és bármely kultúrát, és nem tanulhatnának meg minden lehetőséget arról a korról és attól a kortól. Marcuse erre azt mondaná, hogy mindent magába szippantott a technológiai racionalitás. De lehet ennek egy másik megfogalmazása is: az emberi racionalitás magába szippantja a világot, és önmaga számára hozzáférhetővé teszi azt. Marcuse-tól persze megkérdendő: amit ő mond, az racionális-e, mert csak ekkor érthető, ám akkor az ő mondanója is felszipantódott. A gondolkodás *sui generis* racionális, a gondolkodás ugyanis az ész, a ratio sikeres, eredményes, kommunikálható „része”. Amikor pedig a racionalizációt a technológia is támogatja, akkor kétségtelenül az is összefonódik minden megismerésünkkel és kritikánkkal. Az, hogy a technológiai racionalitás létrehozásában, terjesztésében és működtetésében hatalmi és elnyomó struktúrák is működnek, vitathatatlan. De hogy csak azok működjenek és *par excellence* csak azok, az több, mint vitatható. Bill Gates minden vagyona és technikai racionalizálása ellenére sem uralja azokat a mondatokat, amelyeket az általa fejlesztett szoftverrel leírnak.

Egy bizonyos értelemben persze minden racionalitás konstruálja és kolonizálja a valóságot, ha kell, rabszolgájává teszi azt. Eddig minden racionalitással együttjárt a rabszolgaság, ám nem biztos, hogy az irracionalitással kevesebb rabszolgaság járna együtt. A racionalitás és a racionális etika feladata az uralmi viszonyok pacifikálása, humanizálása és az alávetettek sorsának javítása, legyen az alávetett a természet vagy az ember. A rabszolgaság kérdése, mint a racionalitás sajátos együttjárója minden társadalomelmélet, szabadságelmélet és kultúra

alapvető kérdése, különösen egy olyanak, amely politikai megalapozásában eltörlő a rabszolgaságot, gazdasági működésében viszont szótlanul, eufemizálva feltételezi és sajátos módon megerősíti.

A rabszolgaságról és a szabadságról

A rabszolgaság kérdését az újabb korban Kant gyakorlatelmélete segítségével elemezhetjük legkönnyebben. Szerinte az ember képes etikus cselekedetekre, ám ez csak akkor lehetséges, ha szabad. Külső kényszer esetén nem beszélhetünk szabadságról, tehát etikáról sem, amennyiben etikán a felismert jó választása és e választás szerinti cselekvés elméletét értjük. Kant szerint az emberben a legkiválóbb az, hogy képes saját külső, elsődleges, biológiai kényszerei ellenére is helyesen cselekedni. Alapvetően etikus cselekvés például a rászorulóval való segítség, az ígélet megtartása, melyekre akkor is képesek vagyunk – és helyesnek tartjuk, hogy képesek vagyunk, és legjobb énként szerint így is akarunk cselekedni –, ha a külső körülmények, közvetlen anyagi vagy biológiai érdekeink mást sugallnának. Akit viszont külső kényszerek visznek egy cselekvésre, az nem szabad. (Kantnál a külső kényszer lehet egy főnök parancsa ugyanúgy, mint saját biológiai szükségletem, minden, ami eltér az etika „jó” elvétől, ami nála egészen általánosan a „jó akarat”). Kant számára a *tényleges* emberi létezés csak szabad, etikus lehet. Mindazok nem szabadok, akik nem saját szabadságuk és jó belátásuk alapján cselekszenek, hanem utasításokat hajtanak végre. Aki nem szabad, „rab”, külső kényszerek „szolgája”, tehát „rabszolga”. A görögöknél a rabszolgák nem voltak a társadalom részei, de biztosították a társadalom fennmaradását. A szabadok viszont csak azáltal lehettek szabadok, hogy alattuk elvégezték azt a munkát, amely mindennapi életükhöz és szabadságuk gyakorlásához szükséges volt. Tekintve, hogy az ember életéhez szükség van olyan munkák elvégzésére, melyek anyagi létének feltételeit biztosítják (a táplálék termelése és fogyasztásra előkészítése, lakhely építése, tisztítása és karbantartása, ruházkodás elkészítése és tisztántartása, hogy csak néhányat említsünk), az ember napjának, idejének egy részét ezekre a tevékenységekre kell, hogy fordítsa. Az eufémikus módon munkamegosztásnak nevezett jelenséggel – valójában kényszerstruktúrával – lehetővé vált, hogy egyesek másokat a kényszer legkülönfélébb módjaival arra vegyenek rá, hogy helyettük a rájuk eső anyagi munkarészt is elvégezzék. Tehát miközben a társadalom egy része (a vezetők, a gazdagok) számára szabadságnövekedés következett be, addig más része szabadságcsökkenésnek volt kiszolgáltatva, mely viszonyokat a legtöbb klasszikus társadalom gondosan tovább

is örökített (például Európában a nemesi rangot). A társadalom egy szűk rétege – amit a múlt század óta neveztek „uralkodó osztálynak” – szabaddá vált, míg a társadalom tetemes része nagyobb vagy kisebb mértékben rabszolga maradt. (Hegel kimutatta, hogy az uralkodók is rabszolgák és viszont, ennek elemzése azonban túl messzire vinne.)

Ennek a dichotomikus struktúrának két következménye volt. Egyrészt az, hogy a szabadságtól megfosztottak elégedetlenek voltak helyzetükkel, és mindig arról álmodtak, hogy ők is szabadok (lehetnek). Ez persze nem jelenti azt, hogy ez az álom tudatosá és tagolttá vált volna az elnyomottakban. De jobb és boldogabb álmaikban egészen biztos, hogy nem rabszolgának képzeltek magukat. A rabszolgalávetettségre épülő társadalmak történeti távlatokban nem lehettek stabilak, mert egyszer, talán évszázadok, talán évezredek múlva, jöttek olyan rabszolga-fiak, akik ki merték mondani álmaikat, és akik gyakorlati tettekre próbálták váltani azokat. (Például azok, akik gyermekkorukban Bachot hallgattak az autóban vagy a konyhában.) Másrészt egy mások szabadságvesztésére épített szabadságnövekedés nem is etikus, hiszen a fölülvő a másiktól elveszi a felelős, etikus cselekvés lehetőségét, és egy másik emberben az etikum érvényesülésének lehetetlenítése etikai önellentmondás. Ennek megfelelően a munkamegosztás társadalmi és etikai értelemben is instabil.

Az újkori történelemben egyre erősödtek azok a követelések – talán mert megjelentek az értelem színpadán az egykori rabszolga-fiak vagy leszármazottaik –, melyek a rabszolgák felszabadítását sürgették, míg a hegei kognitív infrastruktúrát fölhasználva Marx meg nem fogalmazta a történelem, a társadalom és a gazdaság egyetemes elnyomás- és felszabadításelméletét. A marxi kísérletek első nekifutásban elbuktak. Ha történeti távlatokban gondolkodunk, akkor akár azt is föltételezhetjük, hogy a marxi sikertelenség oka az volt, hogy gyakorlati megvalósításához túl korán kezdtek, és ezért eleve, a kezdetektől kudarcra volt ítélve. De talán az is oka lehetett, hogy Marx nem láthatott fejlődési trendeket, és csak erőszakkal tudta elképzelni a rabszolgaság fölszabadítását, holott széleskörű történeti ismeretei alapján tudnia kellett volna, hogy minden erőszak *mindig* további erőszakot szült, minden etikátlan tett további etikátlan tettek szülőanyja, tehát a rabszolga- és kizsákmányolásmentes, *igazságos* társadalom soha nem érhető el erőszakkal, *igazságtalan* módszerekkel. Nem beszélve arról, hogy egy erőszakkal kialakított, erőszakkal fönttartott rend további erőszakot szülve társadalmi és etikai instabilitást eredményez. A hatvanas évek amerikai fekete polgárjogi mozgalmi és a hatvannyolcas diáklázadások erőszakmentessége talán már e belátás következménye is (és persze annak, hogy a nyilvánvaló állami túlerővel szemben ostobaság erőszakhoz folyamodni).

Marcuse megállapítja, hogy Amerikára is érvényesek a rabszolga-tartó struktúrák: „A társadalom még mindig oly módon szerveződik, hogy az élethez szükséges javak előteremtése külön társadalmi osztályok teljes időt kitöltő és élethossziglani foglalatossága, amelyek *emiatt* nem szabadok és meg vannak gátolva emberi létezésükben. Ebben az értelemben még mindig érvényes a klasszikus tétel, mely szerint az igazság összeegyeztethetetlen a társadalmilag szükséges munka szolgai leigázásával.”⁴⁶ Ez pontosan így van, ez az érem egyik oldala. Amerika esetében egy olyan országgal van dolgunk, amelyben olyan társadalmat próbáltak meg kialakítani, ahol a szó jogi értelmében nincsenek rabszolgák. Vagyis nincs meg a rabszolgaság intézménye, nem adhat-vehet senki rabszolgát, nem is tarthat birtokában erőszakkal embereket. De gazdasági értelemben nem tiltották meg a szublimált rabszolgatartást. A szabadság teljességét úgy értelmezték, hogy ha valaki a mindent reguláló piacon hajlandó valamilyen időtartamra eladni magát rabszolgának, akkor ez szabadságában áll. Mármost nyilvánvaló, hogy szabadon, önként senki nem lesz rabszolga, kivéve egyetlen esetet, ha „szublimált” vagy valóságos éhhalál fenyegeti. Márpedig mindenkit fenyeget, akinek munkaerején és tudásán kívül nincs mása. Az ilyen emberek kénytelen-kelletlen eladják napjuk egy részét olyanoknak, akik energiájukat, tudásukat fel tudják valamire használni, és ennek ellenértékéért fizetséget kapnak, mellyel meg tudnak élni. A modern korban a rabszolgaság nem tűnt el, csak önkéntessé vált. A munkamegosztás munkásai és munkavállalói a gazdaság „kvantifikálható minőségei”, akik megszabadultak a személyes függőségek „természetes” rendszerétől, és „időegységekben kalkulálható elvont munkaerő-egységek” lettek.⁴⁷ Anélkül, hogy itt ennek további elemzését végeznénk, vagy néhány konzekvenciát levonnánk, megjegyzendő, hogy a szublimált rabszolgaság piaci működésének igencsak szublimált szabályozója a pénz. A pénz bizonyos értelemben tárgyiasult, spiritualizálódott, strukturálódott, szublimált „rabszolga”. Akinek sok van belőle, az minden szolgáltatást megvehet, szolgáltatásokat, melyeket „rabszolgák” végeznek, tehát olyan emberek, akiknek viszont nincs annyi pénzük, hogy maguk csak szolgáltatásokat vegyenek, hanem kénytelenek maguk is szolgáltatni. A pénz nemcsak a rabszolgapiac szabályozója, de maga a spirituális rabszolga, a bizonyos értelmében folytonosan rabszolgára váltható entitás: „a pénzen mindent meg lehet venni”. A modern vezetéselméletek és „manager skill”-ek tulajdonképpen modern rabszolgahajcsár-elméletek: a befektetett pénz minél jobb és hatékonyabb rabszolgásításának, azaz működtetésének tudománya. A modern gazdaságban a manager –

46 EDE 150.

47 Vö. EDE 179.

maga is jól fizetett, szublimált rabszolga – a pénz „rabszolgatartalmának”, „rabszolgafojának” és „rabszolgaintenzitásának” legjobb és kiemelt növelője.

A politikailag demokratikusan megkonstruált társadalom még mesze van a működő gazdasági demokráciától, amelynek receptjét, úgy tűnik, senki nem találta még föl. (Ennek vágya a „harmadik út”, amely eddig sajnálatos módon sehol nem működött.) Marcuse kritikája gazdasági demokráciát követel, ha nem is különíti el kellően a gazdaság és politika szféráját, aminek következtében nem látja az amerikai alkotmányos és formális politikai demokrácia mint elv és mint folyamat világtörténelmi jelentőségét. A politikai demokrácia megteremti, de nem biztosítja automatikusan az igazságos gazdasági viszonyok feltételeit. A gazdasági demokrácia elérése hosszabb folyamat eredménye lehet, amely folyamathoz talán minden generációnak hozzá kell tennie a magáét, elsősorban saját etikáját, kultúráját és szellemi (racionális, technológiai stb.) erőfeszítését. Amerikának, az első modern demokráciának és minden demokráciának, magának az emberiségnek újabb és újabb „emberségi”, „etikai” és „technológiai” forradalmakra lesz szüksége. Remélhetjük, hogy ezek az ifjúság, a diákság generációs forradalmi lesznek, melyek a demokráciák további stabilizálódását, javulását, elterjedését és fönmaradását biztosítják.

Irodalomjegyzék

A pragmatizmus klasszikusai és Richard Rorty részletes bibliográfiáját lásd
Pragmatikus filozófia (Pécs, Jelenkor, 1998) könyvem végén.

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

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: *Esztetesség,
irónia és szolidaritás*, ford. Boros János és 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.)
- Achieving our Country*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Das Kommunistische Manifest*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998.
- Against Bosses, Against Oligarchies, A Conversation with Richard Rorty*, with D. Nystrom and K. Puckett, Charlottesville, Virginia, Prickly Pear Pamphlet, 1998.
- Megismerés helyett remény*, Pécs, Jelenkor, 1998.

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.
- 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.
- Baltzer, U. „John Dewey, *Erfahrung und Natur*, übersetzt von M. Suhr, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995” (recenzió) *Philosophische Rundschau*, 44. 2. Juni 1997, 178-80.

- Baynes, K., Bohman, J., McCarthy, Th. *After Philosophy. End or Transformation?* Cambridge, MIT Press, 1994 (kilencedik kiadás; első kiadás: 1987).
- Beck A. (szerk.) *A filozófus az amerikai életben*, Pécs – Szeged, Tanulmány – Pompeji, 1995.
- 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.)
- Boland, 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.
- 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.)
- Brandt, R. B. *Making it Explicit*, Cambridge – London, Harvard University Press, 1994.
- Brandt, R. B. „Renewing Philosophy of H. Putnam, Cambridge, Harvard University Press, 1992” (recenzió) *The Journal of Philosophy*, 1994. 140-143.
- Braudel, F. *La dynamique du capitalisme*, Paris, Flammarion, 1985.
- 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.
- Bürger, C., Bürger, P. (szerk.) *Postmoderne, Alltag, Allegorie und Avantgarde*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987.
- 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.
- 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 Introduction 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. *Darwin's Dangerous Idea*, New York, Simon&Schuster, 1995.
- Dennett, D. *Micsoda elmék*, Budapest, Kulturtrade, 1996.
- Derrida, J. *Glas*, Paris, Galilée, 1974.
- 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.
- Derrida, J. *Ki az anya?* Pécs, Jelenkor, 1997.
- 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.
- Dykhuizen, G. *The Life and Mind of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1973.

- Engel, P. „French and American Philosophical Dispositions”, *Stanford French Review*, 15. 2. 1991.
- Feldmann, H.-P. *Die Toten*, 1967-1993, Düsseldorf, Feldmann, 1998.
- Ferry, L., Renaut, A. *La pensée* 68, Paris, Gallimard, 1988.
- Feyerabend, P. *Against Method*, London-New York, Verso, 1990 (első Verso-kiadás: 1988, első kiadás: New Left Books, 1975)
- Feyerabend, P. „Tézisek az anarchizmusról”, ford. Miklós Tamás, *Medvetánc*, 1986. 1. 41-45.
- Feyerabend, P. „Erkenntnis und Praxis. Gefahren der Abstraktion, Fallgruben des Realen”, *Lettre Internationale*, 25. 1995 nyár, 20-23.
- Gavin, W. J. (szerk.) *Context over Foundation. Dewey and Marx*, Dordrecht, Reidel, 1988.
- Gellner, E. „Return of a Native”, *The Political Quarterly*, 67. 1. 1967 január-március, 4-13.
- 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.
- Goodman, R. B. „Verurteile bekämpfen und Toleranz einüben”, *Franfurter Allgemeine Zeitung*, 1990 január 26. 12.
- 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.
- Gross, P. R. *Higher Superstition*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1994.
- 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.
- 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., 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. „Reconciliation through the Public Use of Reason. Remarks on John Rawls' Political Liberalism”, *The Journal of Philosophy*, 3. 1995. 109-131.
- Habermas, J. „Rortys pragmatische Wende”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44, 1996. 5.
- Habermas, J. „Es gibt doch Alternativen!”, *Die Zeit*, 42. 8. October 1998. 12-15.
- Hall, D. L. *Richard Rorty, Prophet and Poet of the New Pragmatism*, Albany, State University of New York Press, 1994.
- Hamilton, A., Madison, J., Jay, J. *A föderalista*, ford. Balabán Péter, Budapest, Európa, 1998.
- 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, Bp, Helikon, 1991.
- Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften*, 18 k. Frankfurt, S. Fischer, 1991.
- Horster, D. *Richard Rorty zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1991.
- Hotois, G., Weyembergh, M. (szerk.) *Richard Rorty. Ambiguïtés et limites du postmodernisme*, Paris, Vrin, 1994.
- Höffe, O. *Immanuel Kant*, München, Beck, 1983.
- Hume, D. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (az 1777-es kiadás újrányomása) Oxford, Clarendon, 1990. (Harmadik kiadás, tizenegyedik utánnomás.)
- Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg, Meiner, 1982.
- Hübner, K. *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg – München, Alber, 1986. Harmadik, javított kiadás (első kiadás: 1978).
- Jameson, F., *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991.
- 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.)

- Kant, I. *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, Felix Meiner, 1990.
- Kellner, D. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- 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 Zeitschrift für Philosophie*, 41. 1993. 3. 525-538.
- Kögler, H. H. *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Stuttgart, Metzler, 1992.
- Kuhn, T. S. *A tudományos forradalmak szerkezete*, Budapest, Gondolat, 1984.
- Kuklick, B. *Churchmen and Philosophers. From Jonathan Edwards to John Dewey*, New Haven, Yale University Press, 1985.
- Lakatos, I., Musgrave, A. (szerk.) *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- 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. „Endliche als interpretatorische Vernunft”, in Kolmer, P., Korten, H. (szerk.) *Grenzbestimmungen der Vernunft*, Freiburg – München, Karl Alber, 1994, 127-137.
- 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 (1986).
- Livingston, P. *Disorder and Order. Proceedings of the Stanford International Symposium* (1981 szeptember 14-16.) Sarratoga, Anna 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.
- Lytotard, J.-F. *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979. (Magyarul: *A posztmodern állapot*, szerk. Bujalos I., Budapest, Századvég – Gond, 1993. 7-145.)
- MacIntyre, A. *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984 (első kiadás: 1981).
- MacIntyre, A. *Herbert Marcuse*, München, dtv, 1971.
- 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.
- MacIntyre, A. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, London, Duckworth, 1990.
- 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.
- 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.
- Miermeister, „Die janusköpfige Generation. Vom Terror der Titanenkinder 1968, Wurzeln und Spuren eines Mythos”, *Neue Zürcher Zeitung*, 23-24 Mai, 1998. 5.
- 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.
- Moore, G. E. *Principia Ethica*, Buffalo, Prometheus, 1988.
- Morgenbesser, S. (szerk.) *Dewey and his Critics. Essays from The Journal of Philosophy*, New York, The Journal of Philosophy, 1977.
- 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.
- Nietzsche, F. *Die Geburt der Tragödie*, Leipzig, Fritsch, 1886.
- Nietzsche, F. *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Kröner, 1975-1986. Kröners Taschenausgabe.
- Nielsen, K. *After the Demise of the Tradition. Rorty, Critical Theory, and the Fate of Philosophy*, Boulder – San Francisco – Oxford, Westview, 1991.
- 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.)
- Philolenko, A. *L'oeuvre de Kant*, Paris, Vrin, 1969.
- Popper, K. *Szüntelen keresés. Intellektuális önéletrajz*, ford. Pintér G. Gábor és Pintérné Lederer Vera, Budapest, Áron, 1998.
- Pragmatizmus. Szemelvények peirce, James és Dewey műveiből*, ford. Fehér Márta, Márkus György és Vajda Mihály, Budapest, Gondolat, 1981.

- 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.
- Poirier, R. *Poetry and Pragmatism*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1962.
- Polányi, M. *Personal Knowledge*, Chicago, The University of Chicago Press, 1962.
- 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 újrainyomása. 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 Gadamer’s 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. Untersuchungen 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 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.
- Skinner, Q. *The Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Smith, C. *Urban Disorder and the Shape of Relief. The Great Chicago Fire, the Haymarket Riot, and the Model Town of Pullmann*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- Sós V. *Modern igazságelméletek*, Budapest, Gondolat, 1978.
- Stegmüller, W. *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 4 k. Stuttgart, Kröner, 1978-89.
- 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.
- 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 Historicism*, New York, Routledge, 1989.
- Voigt V. *Bevezetés a szemiotikába*, Budapest, Gondolat, 1977.
- Vossenkuhl, W. *Ludwig Wittgenstein*, München, Beck, 1995.
- 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.
- Weiss János, *A Frankfurti Iskola*, Budapest, Áron, 1997.
- 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.
- Wihl, G. *Pragmatism, Expressivism and Deconstruction*, New Haven, Yale University Press, 1994.
- 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.)

- Wills, G. „The American Adam”, *The New York Review of Books*, March 6 1997, 30-33.
- Wilson, E. O. „Die Zehn Gebote liegen in den Genen. Das biologische fundament der Moral”, *Neue Zürcher Zeitung*, 12/13 September 1998, 57-58.
- Wilson, E. O. *Die Einheit des Wissens*, Berlin, Siedler (megjelenés előtt).
- 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 utánnomás; 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

- Abélard, Pierre 258
 Althusser, Louis 283
 Andreotti, Giulio 191
 Arisztotelész 39, 70,
 100, 123, 200, 217,
 219, 225, 239, 303
 Aronson, Ronald 283
 Austin, J. L. 258

 Bach, J. S. 304, 305,
 309
 Bacon, Francis 32, 229
 Baez, Joan 284, 292
 Bakunyin, Mihail 282
 Baudelaire, Charles
 105, 304
 Baudrillard, Jean 182
 Blanchot, Maurice 276
 Bloom, Allan 181,
 184, 192
 Bloom, Harold 224,
 226-227, 231, 260
 Blumenberg, Hans
 226, 246
 Boethius 124, 136
 Bolingbroke, H. S. J. 57
 Bouveresse, J. 258
 Brando, Marlon 285
 Braudel, Fernand 29
 Bryce, James 66
 Burroughs, William
 285
 Bürger, Christa 193

 Carnap, Rudolf 251
 Chomsky, Noam 259,
 260
 Clausius, R. J. E. 70
 Clinton, Bill 191, 280
 Cohn-Bendit, Daniel
 281, 282

 Connor, Eugene 289

 Darwin, Charles 97,
 116-117, 144, 219,
 253, 256
 Davidson, Donald 72,
 78, 134, 164-165,
 184, 193, 197, 200,
 214, 218, 219-224,
 246, 259-260
 Dean, James 285
 Deleuze, Gilles 125,
 194, 276, 282
 Dennett, Daniel 133,
 143
 Derrida, Jacques 72,
 80, 117, 192, 194,
 204, 214, 215, 218,
 219, 221, 225, 256,
 257, 259, 260, 276
 Descartes, René 140,
 146, 164, 225, 251
 Dewey, John 20-21,
 23-180, 181, 185,
 187-191, 208, 216,
 217, 221, 226, 233,
 234, 238, 239,
 243-245, 251, 258,
 293-296, 301, 302
 Diggins, John Patrick
 42-43, 204
 Dirksen, Everett 290
 Duhamel, Georges 182
 Dutschke, Rudi
 284-285
 Dylan, Bob 284, 292

 Einstein, Albert 225
 Eisenhower, Dwight D.
 286

 Eliot, Thomas Stearns
 113
 Emerson, Ralph W.
 20, 23-25, 35, 114,
 149, 163, 172, 174,
 185, 204, 226, 245

 Fischer, Joschka 9,
 11, 12, 280
 Fleck, Ludwig 165
 Flexner, Simon 23
 Foucault, Michel 185,
 190, 194, 204, 215,
 259, 282
 Fourier, Jean B. J. 70
 Fraenkel, Adolf 63, 64
 Frege, F. L. G. 119,
 120, 145, 225, 258
 Freud, Sigmund 44,
 200, 219, 227, 229,
 246, 304, 305
 Fritz-Vannahme,
 Joachim 11
 Fukuyama, Francis 78

 Gadamer, Hans-Georg
 204
 Galilei, Galileo 225
 Gandhi, Mahatma 289
 Gates, Bill 307
 Gaulle, Charles de 281
 Geertz, Clifford
 197-198
 Gehlen, Arnold 207
 Gellner, Ernest 27, 39,
 76
 Ginsberg, Allen 284
 Glucksmann, André
 250
 Goethe, Johann
 Wolfgang 23, 304

- Gödel, Kurt F. 258
 Guery, François 182
 Guevara, Ernesto 283
 Guérout, Martial 259-260
- Habermas, Jürgen**
 7-9, 11, 15, 21,
 56-58, 61-67, 83,
 164, 192, 197,
 202-203, 207, 211,
 215, 238, 256, 264,
 271, 276, 284-285
- Hamilton, Alexander 15, 17
- Hegel, G. W. F. 54,
 73, 78-80, 100, 144,
 146, 149, 206, 211,
 225, 232, 238-239,
 253-257, 264, 296,
 299, 304, 306, 309
- Heidegger, Martin
 100, 101, 110, 117,
 149, 204, 206, 225,
 229, 251, 254-255,
 257-260, 264, 296
- Heller Ágnes 16
- Hesse, Mary 219
- Hérakleitosz 258
- Hobbes, Thomas 38-40, 54, 57, 69
- Holbein, Hans 200
- Hook, Sidney 26, 28, 170
- Horkheimer, Max 31,
 59, 75-76, 78, 91,
 100, 117, 165, 173,
 181, 182, 185, 188,
 206, 208, 233-240,
 246, 249
- Hugo, Victor 290
- Hume, David 80, 135, 160, 164
- Husserl, Edmund 116, 182, 296
- Huxley, Aldous 139, 259, 260
- Jagger, Mick 284, 292
- James, William 20, 23, 24, 38, 94, 97, 107, 157, 165, 229, 245, 255, 306
- Jameson, Fredric 279, 294
- Jefferson, Thomas 204-206, 216
- Johnson, Lyndon B. 290
- Jonas, Hans 249
- Jones, Brian 285
- Joplin, Janis 284-285, 292
- József Attila 185
- Kant, Immanuel** 16, 17, 60, 62, 80, 84, 92, 100, 109, 112, 116, 119-120, 132, 134-137, 144-146, 148-149, 153-154, 158, 164, 167, 177, 188, 204, 206, 211, 220, 225, 229, 235-237, 239, 246-248, 251-255, 262, 308
- Kennedy, John F. 286, 289-290
- Kerouac, Jack 284
- Keynes, John M. 28
- Kierkegaard, Sören 257-258
- King, Martin Luther 289-290
- Kucklik, B. 36
- Kuhn, Thomas 129, 165, 219, 221-222, 224
- Kundera, Milan 8
- Lacan, Jacques** 215
- Laclau, Ernesto 186
- Leary, Timothy 284
- Lefebvre, Henri 283
- Leibholz, G. 63-64
- Leibniz, G. W. 69, 225
- Lenin, Vlagyimir Iljics 34, 105, 283
- Lévi-Strauss, Claude 51
- Lévinas, Emmanuel 282
- Lévy-Willard, Annette 281
- Lippmann, Walter 67
- Locke, John 135
- Lytard, Jean-François 60, 192-196, 197, 199-200, 202-203, 256, 276, 282
- Machiavelli, Niccolò** 32
- MacIntyre, Alasdair 294-295
- Madison, James 17, 184, 191, 286
- Maeterlinck, Maurice 25
- Mandelbrot, Benoît 77
- Mannheim, Karl 72-73
- Mao Ce-tung 282, 283
- Marcuse, Herbert 20, 60, 182, 233, 235, 279-283, 285, 292-308, 310-311
- Marx, Karl 35, 40, 48, 73-78, 79, 81-82, 189, 215, 255, 258-259, 282, 293-294, 304, 306, 309
- Matisse, Henri 200
- Maturana, Umberto 89
- Maxwell, James C. 69
- Mill, John Stuart 185
- Mills, C. W. 43
- Montaigne, Pierre Eyquem de 23, 227, 252
- Morrison, Jim 284

- Mozart, Wolfgang
Amadeus 7
- Muhammad, Elijah 290
- Nagel, Thomas 135,
146
- Napóleon 23
- Neumann János 185
- Newton, Isaac 69, 219
- Nicolis, Grégoire 70
- Nietzsche, Friedrich
163, 206, 220-221,
226-227, 229, 246,
257
- Nixon, Richard 191,
292
- Ockham, William
110, 124, 128-130,
252
- Orbán Jolán 219
- Ortega y Gasset, José
66
- Papini, Giovanni 204
- Pareto, Vilfredo 44
- Parks, Rosa 289
- Peirce, Charles S. 20,
23-24, 57, 94, 150,
159, 245, 255
- Pestalozzi, Johann
Heinrich 97
- Piaget, Jean 259-260
- Platón 7, 13, 23, 42,
69, 96-97, 106, 122,
137, 172, 213, 217,
225, 257, 262, 274,
303-304
- Polányi Mihály 173
- Popper, Karl 21, 137,
227, 241
- Pound, Ezra 113
- Prigogine, Ilya 69-71
- Proust, Marcel 229
- Putnam, Hillary
151-153, 197, 216
- Quine, Willard van
Orman 134, 193, 204
- Rawls, John 133, 191,
195-197, 208-209,
211-213
- Ribot, Théodule 44
- Ricoeur, Paul 282
- Riesman, David 85,
106
- Rorty, Richard 21, 26,
34-36, 39, 41-42, 62,
102, 105, 110,
115-116, 120, 133,
151-152, 164-165,
175, 177-179,
181-232, 233-235,
238-247, 250-252,
256-260, 262-265,
269-270, 276
- Rozsak, Theodor 292
- Rousseau,
Jean-Jacques 96-97
- Russell, Bertrand 23,
116, 225, 239
- Santayana, George
26-34, 74, 82-87,
94-96, 112-13, 132,
178, 235
- Sartre, Jean-Paul 182,
283, 285
- Schröder, Gerhard 280
- Schumpeter, Joseph
28, 43-46, 63
- Sellars, Wilfrid 204,
258
- Shakespeare, William
23, 304-305
- Shelley, Percy B. 304
- Sommer, Theo 59, 277
- Spinoza, Baruch 258
- Stein, Gertrude 113
- Stenius, E. 119-120
- Szent Ágoston 227
- Szent Pál 219
- Szókratész 96, 103,
122, 124, 213
- Tagai Imre 89
- Tarde, Gabriel de
66-67
- Thalész 69
- Thayer, H. S. 41-42
- Tocqueville, Alexis
31, 48, 53-54, 56-57,
93, 182, 204, 262
- Todorov, Tzvetan 250
- Wallace, George 289
- Wallerstein, Immanuel
29
- Walzer, Michael 192,
200-203
- Weber, Max 31,
190-191, 259
- Weisäcker, Richard
von 284
- West, Cornel 24, 38,
40, 74, 91
- White, Hayden 232
- Whitehead, Alfred
North 257
- Whitman, Walt 25, 109
- Wills, Garry 16
- Wilson, Edward O. 134
- Wittgenstein, Ludwig
80, 115, 117-120,
149, 193, 200, 204,
206, 216, 225, 229,
241-242, 251, 257,
259-260
- Wolff, Christian 225
- X [Little], Malcolm
290
- Zinovjev, Grigorij 32

Tartalomjegyzék

BEVEZETÉS

Európai demokrácia, poszt nacionális konstelláció, amerikai alkotmány	7
<i>Az amerikai alkotmány nyitánya</i>	13
<i>A történelem – segítség és akadály</i>	14
<i>Minden ideológia helyett: formális demokrácia</i>	16
<i>A keljfeljancsi elv</i>	17
<i>Jobb jövő konstituálásának vágya</i>	20

A DEMOKRÁCIA FILOZÓFIÁJA: DEWEY

<i>Az amerikai demokrácia megközelítése</i>	23
<i>Dewey és a demokrácia</i>	35
<i>Hobbes és Dewey</i>	38
<i>Chicago: a káoszról való teremtés</i>	41
<i>A modern intézményes és a klasszikus közvetlen demokrácia: Schumpeter és Dewey</i>	44
<i>Az önmagát kormányzó társadalom fogalma</i>	47
<i>Demokrácia, kommunikáció és közvélemény</i>	58
<i>Demokrácia és nem-egyensúlyi gondolkodás</i>	69
<i>Dewey és utódai pozitívizmusa,</i> <i>Marx és utódai dialektikus kriticismusa</i>	73
<i>Individualizmus és kollektívizmus</i>	79
<i>Az individualizmus megerősítése</i>	82
<i>A demokráciát fenyegető veszélyek</i>	90
<i>Demokrácia és nevelés</i>	93
<i>A demokratikus nevelésről filozófiája</i>	97
<i>Kreatív demokratikus gondolkodás</i>	103

A FILOZÓFIA DEMOKRÁCIÁJA: DEWEY

<i>A demokrácia filozófiája és a filozófia demokráciája</i>	111
<i>A filozófia újraalkotása</i>	115
<i>A historizáló antropológia mint a filozófia megújításának eszköze</i>	120
<i>A filozófia és a racionalitás</i>	125
<i>Metafilozófiai nominalizmus</i>	128
<i>A dualisztikus és interaktív interdependencia mint immanens filozófia</i>	131
<i>A világról való gondolkodás dualizmusának „rendszerelméleti” fölszámolása</i>	139
<i>Naturalisztikus humanizmus</i>	147
<i>Az ismeretelmélet mint nézőközönység-filozófia</i>	

<i>megkérdőjelezése</i>	163
<i>Problémamegoldás helyett jobb világ</i>	166
<i>Adverbiális etika</i>	167
<i>Az elméleti és gyakorlati ész egyesítése</i>	168
<i>Kísérleti és alkalmazott etika</i>	171
<i>Metodológiai mikrodualizmusok</i>	172
<i>A filozófia és a jövő</i>	175
A DEMOKRÁCIA FILOZÓFIÁJA: RORTY	
<i>Rorty, a demokratikus gondolkodó</i>	181
<i>Demokrácia és szabadság</i>	181
<i>Szolidaritás</i>	187
<i>A demokrácia eszméje és a hatalomról való megfélemlkezés</i>	189
<i>Lyotard disszenzusa</i>	192
<i>Rorty disszenzuális konszenzusa</i>	196
<i>Michael Walzer kettős kódolási</i> <i>„demokratikus” moralitása</i>	200
<i>Szabadság a tökéletesedés előtt</i>	203
<i>Gyakorlati megfontolások</i>	205
<i>Elméleti megfontolások</i>	210
A FILOZÓFIA DEMOKRÁCIÁJA: RORTY	
<i>A filozófiai „igazság” új nevei:</i> <i>metafora, rekontextualizálás és újraleírás</i>	217
<i>A félreértő rekontextualizáció motorja: a metafora</i>	218
<i>Az erős költő: patricidiális kultúra</i> <i>avagy aggodás a befolyásért</i>	224
<i>Az újraleírás</i>	228
<i>Az irodalom és elmélete: új történelem és új filozófia?</i>	231
A NEOPRAGMATIZMUS FOGALMA	
<i>Horkheimer felfogása a filozófiáról</i>	233
<i>A neopragmatizmus fogalma</i>	240
<i>Demokrácia és jövő:</i> <i>a pragmatikus elmélet és gyakorlat kontextusa</i>	243
<i>Az igazság mint jövő</i>	245
<i>Autonómia</i>	246
<i>Az irónia</i>	250
<i>A filozófia és a jövő</i>	252
<i>A filozófia vége?</i>	256
<i>Deprofessionalizáció – a sovinizmus ellen</i>	264
EPILÓGUS	
<i>A demokrácia megvalósítása</i>	267
<i>A nemzeti büszkeség</i>	270
<i>A humán értelmiség szerepe a demokratizálódásban</i>	274

FÜGGELÉK

1968 irreális realizmusa	279
<i>Megjegyzések egy korszak kultúrájához, történetéhez és filozófiájához</i>	279
<i>Események, hatások</i>	280
<i>A hatvanas évek Amerikája</i>	286
<i>Hebert Marcuse, a hatvanas évek filozófusa</i>	292
<i>Az egydimenziós ember</i>	297
<i>A kultúra beszipantása avagy a represszív deszublímálás</i>	301
<i>A rabszolgaságról és a szabadságról</i>	308

IRODALOMJEGYZÉK

John Dewey	313
Richard Rorty	313
További irodalom	314

NÉVMUTATÓ	327
---------------------	-----





Eddig megjelent:

- Richard Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*
Orbán Jolán: *Derrida írás-fordulata*
Jacques Derrida: *Marx kísértetei*
Jacques Derrida: *Esszé a névről*
Evandro Agazzi: *A jó, a rossz és a tudomány*
Richard Rorty: *Heideggerről és másokról*
Emmanuel Lévinas: *Nyelv és közelség*
Jacques Derrida: *A másik egy nyelvűsége*
Jacques Derrida: *Ki az anya?*
Axel Honneth: *Harc az elismerésért*
Lev Sesztov: *Az alaptalan apoteózis*
Jacques Derrida: *A disszemináció*
Richard Rorty: *Megismerés helyett remény*
Boros János: *Pragmatikus filozófia*
Orbán Jolán: *Derridas Schriftwende*
Pleter Sloterdijk: *Világgra jönni – szót kapni*
Emmanuel Lévinas: *Teljesség és Végtelen*
Jacques Derrida: *Istenhozzád Emmanuel Lévinasnak*
Weiss János: *Mi a romantika?*
Boros János: *A demokrácia filozófiája*

Előkészületben:

- Andrei Pleșu: *A madarak nyelve*
Jacques Derrida: *A filozófia margói*

1100,-

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár



9 789636 761868

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár