

Grenier könyve jó és hasznos, világos stílusú és igényes, a magyar kiadás azonban minden értéke mellett hiányérzetet kelt az olvasóban. A múlt évtizedek könyvkiadásáról sok minden rosszat el lehet mondani, azt azonban nem, hogy az egyes kiadványokat a kiadók, céljuknak megfelelően, nem munkálták meg, nem ellenőrizték és látták el kellő apparátussal.

Egy bizonyos értékszint fölött a császárnak is, az istennek is – a közönségnek és a profitnak, meg a színvonalnak is – meg kell adni a magáét. Egy ilyen mű (még ha szétszednék is érte a könyvesboltokat, ami azért nem valószínű) a szakmának ugyanúgy szól, mint az irodalom iránt érdeklődő olvasónak. Az eredeti könyvben semmiféle apparátus, kommentár nincs (ami érthető is), csak a szöveg-hivatkozások adatai szerepelnek benne. A magyar kiadásnak azonban több szempontból magyarázatokat, sőt tájékoztatást kellene nyújtania, továbbá bizonyos szakmai elvárásokat érvényesítenie (ami nem történt meg). Előszőr: minden további nélkül kimaradt a Camus kritikusi munkásságát bemutató *ESSAIS CRITIQUES* című fejezet. Ez bizony nagy kár, és nincs is rá magyarázat, sőt utalás sem történik az okára. Helyenként (pl. a francia kiadás 340–341. lapján) ugyancsak kimaradtak szövegrészek. Aztán: a magyar közönségnek nélkülözhetetlen magyarázó jegyzetek eléggé ötletszerűek, jó néhány esetben sommásak (pl. X. Y.: francia író vagy költő és évszám). Ugyancsak bizonytalan a művek, folyóiratok és más adatok idézési módja (az eredeti címnek és magyar megfelelőjének következetlen feltüntetése, ami helyenként kifejezetten zavaró). A műben természetesen rengeteg könyv-, folyóirat-, színdarab- és egyéb cím szerepel, amelyek közül néhányat saját értelmezésében idéz a fordító, néhány ügyetlenség pedig talán inkább a szerkesztés során csúszott be a szövegbe. Ezekre csak egy-két példát idézek. Az első esetben maga a kiadó tartja szükségesnek a mentegetőzést amiatt, hogy a fordító a SZABAD VIZEKEN SZÁMKIVETVE változatot használja (ugyancsak indoklás nélkül) a *L'EXIL ET LE ROYAUME* című novelláskötetre. A közkezen forgó magyar kötet A SZÁMÚZETÉS ÉS AZ ORSZÁG címmel jelent meg; a fordító változatából hiányzik a biblikus-mitológiai konnotáció, amely

Camus egész művészetének egyik kulcsa. Meglepő, hogy Claudel ANGYALI ÜDVÖZLET című darabja HÍR MARIÁNAK formában szerepel, s a francia könyvkiadásban megszokott propagandaszöveg, fülszöveg avagy pusztán szöveges könyvjelző (*prière d'insérer*) némi mondatokban ilyesféle ügyetlen stílári bukfcnetet produkál: a szerző (vagy bárki) ezt meg ezt írja „szíveskedjék közreadni”-jában... Szerencsére a magyar kiadás 129. lapján maga Grenier szolgál magyarázattal. Sajnálatosak ezek a kócoságok. Egy értő, nem túlmagyarázó, ám igencsak szükséges tanulmány talán még hasznosabbá tehetné volna ezt a figyelemre méltó vállalkozást.

Nagy Géza

KI ÉBRESZTETTE FÖL RORTYT DOGMATIKUS SZENDERGÉSÉBŐL?

Richard Rorty: Esetlegesség, ironia és szolidaritás
Fordította Boros János, Csordás Gábor
Jelenkor, 1994. 226 oldal, 550 Ft

1

Kézenfekvő feltételezés, hogy kortárs filozófiai művekről kritikát írni azért könnyebb, mint például irodalmi művekről, mert más a státusuk: míg ez utóbbiak – még az úgynevezett nyitott művek is – sokkal rendíthetetlenebbül egészerűek, a sérthetlenség látszatát keltő teljes világok, a kortárs bölcséleti művek épp kortársi mivoltukból adódóan nyitottabbak, feltárulkozóbbak. (Másképp persze ez is lehet elbátortalanító, ez a csalóka, csalogató alapállás.)

Ezzel párhuzamosan azonban azt is könnyű belátni, hogy kritikájuk még a szépirodalmi kritikáknál is inkább – és szükségszerűen – ad hoc jellegű: filozófiával nyilván csak filozófia (lenne) ütköztethető, a szépirodalmi kritikában alkalmazott tanult izlés nem feltétlenül jogosult segédeszköz esetükben.

Mindezt azért kellett jó előre átgondolnom, hogy a jelen kritika célkitűzéseinek ter-

ritóriumát a lehetőségig pontosan kijelölhesem. Az alábbiakban széljegyzetszerű megjegyzések következnek, futó benyomások – nyilván nem (ellen)filozófia. Ami nem azt jelenti, hogy ne volna a gondolatmenetnek szándéka, célja, iránya; valójában nagyon is határozott mondandót szeretne alátámasztani – csupán azt jelenti, hogy e mondandót kritikának tekintem és nem többnek: pozitív tételek kidolgozását csak e feladathoz mérten tartom feladatomnak.

A továbbiakban még három dologra szeretnék részletesebben kitérni a közvetlen elemzést megelőzően. Arra, hogy 1. mennyire „adja oda magát” a könyv a kritikának, hogy 2. milyen jelentősége van szerkezetének, és hogy 3. milyen Rorty viszonya elődeikhez.

1. Rorty ESETLEGESSÉG, IRÓNIA ÉS SZOLIDARITÁS című könyve abba a kortárs filozófiai, elméleti vagy kritikai tradícióba illeszkedik, amelyet talán legjellemzőbben Jacques Derrida nevével fémjelvezhetünk (elődei közül pedig Nietzsche és Heidegger nevével), s melyet legszívesebben retorikus filozófiának neveznék. A könyv egyik kulcsszava az újraleírás. Hogy e fogalomnak mi a helyi értéke Rorty rendszerében, azt talán korai lenne megelőlegezni. Egyelőre megelégedhetünk azzal, hogy e kifejezés jelöli Rorty nyelve szerint „az ironikus liberálisnak” a szerző által vállalt tevékenységét: a gondolkodó célja nem a világ „megértése”, hanem a kapott és tapasztalt dolgok „újraleírása”. Mivel azonban az újraleírások – lévén, hogy más-más szókészletet¹ használnak – igazából nem összevethetők, „*nincs egyéb válasz egy újraleírásra, mint egy újra-újraleírás*” (97).

Amennyiben – kritikusként – nem értünk egyet egy ilyen szereposztással, több lehetőségünk is adódik a tétel igazságának kétségbevonására. Aki például nem fogadja el, hogy a gondolkodás célja a dolgok „újraleírása”, annak nem is kell belenyugodnia kritikusként pusztán az újraleírás újra-újraleírásának esélyébe. Mindez Rortyval is belátható, hisz saját premisszái szerint is kijelentése nyilvánvalóan csak a saját szókészletének „kontextusában” igaz, így nekünk, másként leíróknak nem kell elfogadnunk azt.

Ez a logika azonban visszafordítható, s Rorty állításának igazolására is felhasználha-

tó: egy saját előfeltevései szerint is „csak” újraleíró, tehát nem „megértő” gondolkodó állításának nem érvényes kritikája az, ami (a kritikus) saját elvárásaival ütközteti azt, hisz „*semmi sem szolgálhat egy végső szótár kritikájaként, csak egy másik végső szótár*”; ha viszont már elfogadtam az újraleírást kiindulási alapként, nem lehetnek más elvárásaim, mint amiket egy újraleírás kielégíthet, a kritizálhatóság pedig nem tartozik ezek közé.

E kritika azt a nem tökéletesen formális logikai megoldást fogja választani a Rorty-könyvhöz fűződő viszonyában, ami egy magát irodalminak tekintő műről szólva elfogadható: egyszerre próbál meg „belülről” és „kivülről” beszélni: vagyis miközben fenntartja (mert saját feltevései szerint fenntarthatónak tudja) egy metaelbeszélés szintjét, Rorty könyvét „stiluskritikának” fogja alávetni. Ez pedig azt jelenti itt, hogy a kritika a kritizált mű szókészletével igenis élni kíván, legfeljebb nem teljesen úgy, ahogy a szerzőnek eredetileg szándékában állt. Ennyiben tehát el is fogadja meg nem is Rorty Derridának tulajdonított felismerését: azt, hogy „*mást is tehetünk a filozófusokkal, mint hogy vitatkozunk velük*”.

2. Az esetlegességek könyv szerkezete egyáltalán nem esetleges – abban az értelemben, hogy az olvasóban a szerkesztett rend határozott benyomását tudja kelteni. Ez a szerzői igény a szerkesztettségre termékeny (?) feszültségben áll nemcsak a kötet címével, hanem a kötet „világképével”, ironikus látásmódjával is. Mondhatnánk, komolyabb annál. Ennél is fontosabb azonban, hogy az a fajta következetesség, ami e szerkesztésből adódóan fogalomhasználatára és terminológiájára nézve jellemző, azt a – szerintem téves – látszatot kelti, hogy az episztemológiai, személységlélektani és antropológiai, politikafilozófiai, ontológiai és irodalmi kérdések egyetlen változatlan fogalomrendszerrel leírhatók. E kritika legfontosabb állítása épp az, hogy e különböző területek nem kezelhetők egyformán; hogy a Rorty által elkövetett leg súlyosabb hiba épp összeszövésük, egy könyvön belüli elrendezésük. Ebből következnek ugyanis a részletek kifejtése során elkövetett „intellektuális erőszaktetelek”, az összehangzás érdekében elkövetett torzítások, teoretikus kényszerek. (Ezek konkrét mibenlétére a

részletes elemzés során kell majd fényt derítenem.)

3. Harmadik előfeltevésem kapcsolódik az elsőhöz. Mivel Rorty célját a dolgok (és azon belül is a létező teóriák) újrleírásában határozhatom meg, ezért egyik legfontosabb magára vonatkozó állításának tartom azt a másik könyvéből² való kijelentését, amely szerint a filozófia előlegezett új formájában „Az egyén filozófusi önazonosítása az általa olvasott és tárgyalt könyvek mentén, s nem az általa megoldani kívánt problémák mentén fog haladni”. A következőkben egyik fontos feladatommak tartom, hogy a rortyánus filozófiát ne csupán az általa felvetett problémák, hanem az általa olvasott és tárgyalt szerzők alapján derítsem föl.

2

Esetlegesség

Rorty könyvének első és legkidolgozottabb része az esetlegesség alcim köré gyűjtött fejezetek, melyek rendre a nyelv, az én és a liberális közösség esetlegességéről vallott nézeteit összegzik. Ezek a fejezetek, melyek eredetileg Londonban, a University College Northcliffe-előadásain hangzottak el, Rorty-nak az analitikus filozófiában folytatott tevékenységét foglalják össze, s végigjárják azt az utat, mely a „nyelvi fordulattól”³ „a liberális utópiáig” vezette Rortyt. A legerősebb fejezet ennek megfelelően nyilván az első fejezet, míg a legmerészebb a harmadik.

A nyelv esetlegességéről írt fejezet A FILOZÓFIA ÉS A TERMÉSZET TÜKRE című könyve rövid összefoglalását adja. Tézise szerint a világot, mint valami külsőt, az énen kívül levő objektívet megismerni szándékozó filozófia tévúton jár. Az olyan eszme- és tudománytörténeteszek alapján, mint Skinner és Kuhn, Rorty azt állítja, a világ leírására szolgáló elméletek leírások voltak, melyek azonban nem vehetők össze valami kívül levővel. E teóriákat nem úgy kellene tekinteni, mint adott igazságokra való egymást követő rátalálások sorozatát, hanem inkább mint egymást felváltó szókészleteket, melyek adott korokban alkalmasnak bizonyultak társas használatra. Rorty Davidsonra és előtte Wittgensteinre támaszkodva bocsátkozik olyan nyelvfilozófiai gondolatmenetekbe, amelyek

annak bizonyítására tesznek kísérletet, hogy a nyelv nem aszerint alkalmas a használatra, hogy valami rajta kívül lévőnek megfelel. A nyelv célja nem az én és a valóság közti közvetítés, sokkal inkább mindkettőnek a megteremtése.

Az eszmetörténeti mintájú nyelvszemlélet⁴ egy következménye a tudomány szerepének, identitásának átértékelése. A tudomány szerepének dedivinizálása elsősorban azért fontos számára, hogy költészetalapozottságú új filozófiáját ezzel is megtámogassa. De nemcsak a nyelv és a tudomány, hanem a művészetek és a morális érzék története is „metaforák történetévé” válik Rorty kezén, a modern gondolkodás azon irányainak győzelmeként, melyek „közösek a német idealizmusban, a romantikus költészetben és az utópikus gondolkodásban” (31). Mindezt alátámasztja Rorty azon meggyőződése, hogy a nyelvi játék wittgensteini modelljére visszautaló elképzelések végső célja, „hogy megszabaduljunk az »emberiről« alkotott hagyományos filozófiai képtől” (34). Szerzőnk tehát már ebben az egyébként alaposan kimunkált részben is utal rá, teóriájában szerepet szán az „erős filozófus” romantikus-bloomianus tételének, aki az örökölt metaforákba új életet „lehel”, vagy sajátjait választva elveti azokat. Rorty nem veszi figyelembe, hogy ez az analitikus hagyomány, „nyelv” szerint feldolgozott fejezet „nem bírja el” az ilyen mégiscsak leginkább a zsenielméletre visszavezethető kitételeket, amint hogy azt se tekinti, hogy ez a metaforagyártó fantáziára építő elképzelés maga emeli kvázi-istenséggé az erős költő–erős filozófus paradigmaticus alakját, miközben arra szólít fel – szintén támadható módon programatikusan, hogy: „...próbáljunk meg elérni arra a pontra, ahol többé nem imádunk semmit, ahol semmit nem akarunk kvázi-istenségnek tekinteni, ahol mindent – nyelvünket, tudatunkat, közösségünket – az idő és a véletlen termékének tartunk” (38). Ez a könyv második felét felvevő, környezetében mégis anyagidegen szöveg meggyőződésem szerint példa az egybeszerkesztés okozta feszültségekre; a nyelvi esetlegesség szöveggörnyezetében ugyanis e felszólításra egyáltalán nem volt szükség.

Mint ahogy nincs rá szükség a személyiség esetlegességét taglaló fejezetben sem, amely Freud és Nietzsche téziseire építve kívánja kimutatni, a költemény kontextusában kívánja

megvizsgálja az én (selfhood, tehát nem személyiség/personality) esetlegességét. Igaz, hogy e fogás révén az esetlegesség „tényéből” le lehet vezetni az erős költő „igényét”, azonban erre igazából semmi vagy legfeljebb csak indirekt szükség lehet a személyiség esetlegességének bizonyításakor. Azzal, hogy Rorty Nietzschét és Bloomot követve az erős költőt tekinti „az archetipikus emberi lénynek”, elveszti annak lehetőségét, hogy az első fejezet ki-munkáltsági és általánosítási fokát e fejezetben elérhesse: igazából nem az én filozófiáját adja, hanem egyfajta – egyébként meglehetősen problematikus – művészetelmélet alapjait dolgozza ki. Bár erre a veszteségre maga is utal, amikor Freud és Nietzsche nézeteit veti össze („Freudot hasznosabbá és érdekesebbé teszi Nietzschénél, hogy ő nem utalja az emberiség nagy többségét a halandó állatok sorába” [53]), valójában Freudot itt is, kiindulópontjának megfelelően a művészetelmélet felől tekinti. E személyiségelmélet ugyancsak problematikusává válik, amikor egyéni és közösségi tudat kapcsolatáról szól: a hőskultusz egy eléggé kiforratlan változata rejlik mögötte („...a poétikai, művészeti, filozófiai, tudományos vagy politikai fejlődés a magánjellegű rögeszme és a nyitvános szükséglet véletlen egybeesésének eredménye” [55]). Általa Rorty nem a személyiség szerinte kívánatos dedivinizálását éri el, hanem a személyiség – történelemformálónak idealizált – újradivinizálását. Az én létrejötte így válik az egyéni erőfeszítés győzelmévé a vak sors felett, s szűnik meg az esetlegességek irracionális játéka lenni.

Az esetlegességfejezetek közül a legproblemásabb a legeredetibb, a harmadik fejezet. Ebben a részben Rorty a politikai közösség, közelebről a saját politikai közössége létrejöttének esetlegességéről értekezne, ha a szerkezet eredeti célkitűzéseivel tartaná magát. Ehelyett a fejezet bevezetésében arról ír, hogy témája az a kérdés lesz, hogy az előző két fejezet általa használt szókészlete mennyiben felelne meg jobban „a demokratikus társadalmak fenntartásának”, „a liberális társadalom intézményeinek és kultúrájának” a történelmileg esetlegesen adottnál.

Rorty az esetlegességet törvényerőre emelve amellet érvel, hogy a liberális társadalom számára miért hasznosabbak az esetlegességet elfogadni kész egyének. Isaiah

Berlin válik így e fejezet hőisévé és a relativisztikus szemlélet abszolutizálása témájává. Ennek megfelelően úgy mutatja elérhetőnek ezt az állapotot, ha a kultúrában a tudomány helyett „figyelmünket azon területek felé fordítjuk, amelyek a kultúra első vonalában vannak, amelyek igaztadják a fiatalok képzeletét – nevezetesen a művészet és az utópikus politika felé” (70). Már itt fölbukkan tehát – egy keleti blokkbéli olvasat számára – Rorty felfogásának talán legkevésbé rokonszenves eleme: kitartó igyekezete a kultúrpolitizálásra, a kultúra politikai irányításának megvalósítására, ami végül is minden, csak nem az esetlegesség hatalmának elismerése.

Hogy milyen éles az ellentmondás a kitűzött szándék és a megvalósulás között, azt ékesen bizonyítja minden filozófiai szöveget olvasó ember számára, hogy bár Oakeshott, Dewey és (az újabb) Rawls volnának az esetlegesség politikájának hősei, végül is Rorty Foucault-val és Habermasszal szembe-sül e fejezet második részében. Ez az eltolódás azt bizonyítja, hogy Rorty eredeti antikantiánus törekvése (hogy elváltsza a moralitás és a körültekintés fogalmát) átfordul egyfajta aktivista politikaelméletbe, mely olyanira gyanúsán cseng Európa ezen (földrajzilag oly nehezen meghatározható) szegletében. E kritika befejező részében kísérletet fogok tenni arra, hogy Rorty egyes premisszáiból, például az általa futólag már itt is említett „mi-intenció” kérdéséből kiindulva egy oakeshottianus konzervatív pragmatizmus lehetőségére utaljak.

Itt csak annyit vélek fontosnak kifejteni, miért nem tartom megnyugtatónak a liberalizmus univerzalista moralizmusának elvetését egyfajta művészeti analógiára kidolgozott retorikus morál kedvéért. Vagyis azt, hogy számomra miért nem tűnik meggyőzőnek az a felosztás, amelyet Rorty javasol a publikus és az egyéni szférája között.

Nem látom ugyanis azt a strukturális hasonlóságot, amely Rortynál párhuzamba állítja a közélet politikai cselekvését a magánélet művészi cselekvéseivel. Nem hiszem, hogy a kegyetlenségtől való politikai síkú önmegtartóztatásért pszichésen vagy bármilyen más módon kárpótlást nyújthat a művészetben (vagyis a fantáziában) „kiélhető” kegyetlenség. Nem hiszem, hogy szükséges, mi több,

lehetséges lenne az egyén gnosztikus felosztása publikus és privát szférára – ez épp az én esetlegességéről szóló fejtegetéseket cáfolná. De feltéve, bár nem megengedve, hogy elfogadom e felosztást, nem látok lehetőséget e két fél „kiegyensúlyozására” sem. Mi több, nem látom indokoltnak megegyező technika alkalmazását az emberi élet e különböző szintereinek feltérképezésére: az ilyen eljárást nemcsak a tárgy újraleírásának, hanem „megváltoztatásának” tekintem, olyan megközelítésnek, amely végtelenül külsőleges és manipulatív.

E globális vagy koncepcionális ellenvetések mellett vannak azonban részletkérdésekhez fűzendő általános megjegyzéseim is a könyv első részére vonatkozólag.

Nem értem például azt az elszántságot, amellyel Rorty a dedivinizációt üdvözli és követeli. Nem látom be, miért következik az episztemológiai és antropológiai szkepticizusból és partikularizusból a hit olyan éles és kategorikus elvetése. Vajon történetileg és koncepcionálisan is nem a szkepticizmus az, ami a hit legfőbb indukálója, szemben a tudással, amely nyilván szükségtelenné teszi?

Aztán nem értem azt a radikalizmust, melyvel a tudás lehetőségét is elveti. Van olyan nézetrendszer, amely igenis össze tudja egyeztetni az ismeretszerzés perspektivikus akadályát (egyéni tudatba zártágát) és a külsőként elképzelt világ révén nyerhető tudást. Miért kellene kizárnunk annak lehetőségét, hogy – még ha feltesszük is, hogy nincs lehetőség a tudás világgal való megfeleltetésére – a „természet tükré” modell releváns tudáshoz segíthet?⁶

Továbbá gondom van a *liberalizmus kultúrája* kifejezéssel is. Szerintem ugyanis (egy szűkebb értelemben vett viselkedési technikán kívül) a liberalizmus eszméjéhez egyáltalán nem szükséges hozzárendelnünk bármifajta speciális kultúrát: a kultúra meghatározása valójában közös életcélok meglétét implikálja, ami ellentmond a liberalizmus szigorú Isaiah Berlin-i negatív koncepciójának. Kultúra és liberalizmus összekapcsolása csak egy bizonyos pontig, addig a kulturáltsági határvonalig szükséges, amíg az egyének képessé nem válnak saját tulajdonukként bánni szabadságukkal. E kritika független attól a másikkal megjegyzésemtől, hogy egyáltalán nem

vagyok meggyőződve róla, hogy *„ideális formájában... a liberalizmus kultúrája minden ízében felvilágosodott és szekularizált volna”*. Egy ilyen felvilágosodott és szekularizált világ képe szerintem egyáltalán nem áll messze a racionális szcientista világképtől, mely minden rejtélyt föl akar deríteni, s melyet oly élesen bírál Rorty.

A Rorty-féle esetlegességtan ellen felhozható mindezen kifogásaimat úgy összegeztem, hogy megpróbálom belehelyezni egy általánosabb kifogásba. Ez a több kritikusa, sőt maga Rorty által is érzékelt probléma a „honnét beszél?” kérdése. Eszerint a Rorty-féle episztemológiai szkepticizmus és dekonstrukció nehéz helyzetbe kerül, mihelyt saját beszédhelyzetére is reflektál. Ugyanis a tükörelméletet cáfoló kijelentések nem tehetők más beszédmódban, mint a kritizált beszédmódban: a kritikához szükséges távlat elengedhetetlenül valami egyedi szókészleteken kívül eső külső nézőpontot tesz szükségessé. Rorty szerint pedig senki sem láthat ki saját tudatából. A részleteken túlmutató általános eszméjének már tagadása is elfogadását jelenti. Bár Rorty ezt az általa bírált Kantról jegyzi meg (127), rá is áll e kritika. Erre utal Bernard Williams saját könyvében éppúgy (*„Ha az általa mesélt történet igaz lenne, nem lenne olyan látószög [perspective], amelyből azt ily módon kifejezhetné”*),⁷ mint a Rorty-kritikagyűjtemény-béli cikkében (*„Valójában kérdéses, hogy a pragmatikus egyáltalán helyesen tud-e mondani sok mindent, amüt Rorty mond”*),⁸ s joggal állítja, hogy e probléma iránt sokkalta érzékenyebb volt Rortynál Wittgenstein. Ugyanehhez a kritikához csatlakozik a maga módján Putnam is, amikor közös nevezőre akarja hozni Rorty és Williams véleményét – azáltal, hogy Rortyval fogadtatná el Williams pozícióját: *„Igaz, hogy Rorty visszautasítja »a világ abszolút koncepciójának« eszméjét – de ha világossá válna Rorty előtt, hogy a kérdéses koncepció csak a mi helyi látószögünkben »abszolút«, vajon akkor is szükségét érezné, hogy visszautasítsa? Lehetséges, hogy ha nem ismerik is föl, Rorty és Williams teljesen egyetértenek a metafizikában?”* Ha ezt talán nem lehet is mondani, s ha Rorty megjegyzései a tudás nyelvbe és tudatba zártágáról valóban jogosak is, az e tételekből levont következtetéseket (nem lehetséges az egyéntől független világról ismereteket szerezni a „külvilág”

koncepciójával, illetve nem létezik az ének semmiféle szilárd magja) a koncepció egésze érdekében eltúlzottan és szükségtelenül radikálisnak tartom. Ugyanigy radikálisnak tűnik a liberális közösség esetlegességéből levont következtetés a liberális ironikus alakja megalkotásának időszerűségére vonatkozólag.

3

Irónia és elmélet

Hadd hozzak egy példát arra, hogy mire gondoltam akkor, amikor fentebb a kötet szerkesztettségéről beszéltem. Számomra úgy tűnik, hogy az első rész három fejezete kicsiben „tükrözi” a könyv három nagyobb egységét. Nem véletlen, hogy a könyv összesen kilenc fejezetből áll, és minden részben három fejezet található. Ráadásul az a benyomásom, hogy minőségi megfelelés is van az egyes fejezetek és részek között: ahogy az első fejezet, úgy az első rész egészében erősebb a többinél, a második (fejezet és rész) halványabb, míg a harmadik (fejezet és rész) a legmerészebb, és ennek megfelelően a legkétségesebb, legvitathatóbb.

Mіндеzt azért volt fontos itt elmondani, hogy világos legyen, miért szándékszem kevesebbet szólni a második részről. Kis túlzással azt mondhatom, ez a rész egészében csak töltelék, a szerkezet miatt fontos (ha eltekinünk attól, hogy a szerzőnek „saját szempontjából” milyen kedvesek az itt elemzett szerzők). Azért túlzás ez a kijelentés, mert dramaturgiai funkciója azért van: összeköti az első (episztemológiai-filozófiai) és a harmadik (irodalmi-politikai) részt.

E funkcióját elsősorban azon okfejtésekkel látja el, amelyek filozófiától irodalomig vezetnek; pontosabban az irodalomkritikus alakjának megteremtése révén. Célja, ismét csak Bernard Williamséhez hasonlóan, a morálfilozófia „újraírása”. Módszere persze más. Rorty – saját kategóriájával – ironikus teória. Lényege, hogy „*a morálfilozófia inkább a történeti elbeszélés és az utópikus spekuláció formáját veszi föl, mint az általános elvek keresését*” (78). Történeti-utópikus irónia tehát az övé, melynek révén megpróbálja az esztétikait közelebb hozni a morálishoz.⁹ A morális jelenlegi formájával azért elégedetlen, mert az kö-

telességcentrikus, szigorúan kantiánus, s így nem felelhet meg a liberális utópia ironikus-liberális polgárának (213). Olyan univerzálisakat feltételez ugyanis, melyek az utóbbi számúra elfogadhatatlanok.

De miként lehetséges a morál megalapozása a kanti kategóriák nélkül? Rorty szerint ez (a) rossz kérdés. A filozófusnak, illetve a filozófusokat olvasó és újraíró ironikus irodalomkritikusnak a filozófiához mint irodalomhoz kellene közelednie. Ami egyenlő azzal az igénnyel, hogy az élethez, a gyakorlatához kell közelednie – hisz az első rész tanúsága szerint az élet is csak egy történet.¹⁰ Így mondható el, hogy az irodalomkritikus az igazi pragmatikus.

A filozófus irodalomkritikus, az irodalomkritikus pragmatikus, s a pragmatikus az igazi filozófus: így ér körbe Rorty gondolatmenete. Fő példái között szerepel Hegel, akinek „*úgynevezett dialektikus módszere nem argumentatív eljárás... hanem egyszerűen irodalmi képesség...*” (95) és azok az irodalomkritikusok, akiknek, szókészletükből kiolvashatóan, „*rendkívül széles az ismeretségi körük*”. Az emberi esetlegességek között ők tudnak jól eligazodni, mivel saját szókészletüket invenciózusan tudják gyarapítani és cseréltetni.

Rorty eddig az amerikai kritikaelmélet jól kitaposott ösvényein jár. Érthető, miért tartja az iróniát (az irodalmat) az esetlegességek kezelésére alkalmasabb médiumnak, mint a filozófiát. Meglehetősen terhet vesz azonban a vállára, amikor az iróniaelméletet a fenséges romantikus teóriájával elegyíti. Igaz, hogy a számára mértékadó irodalomkritikust, Harold Bloomot¹¹ követve kapcsolja be elméletebe a fenségesről szóló megfontolásokat, ám nem vesz tudomást arról, hogy a bloomi „*erős költő*” koncepció egyetlen közös eleme a liberális-ironikus Rorty-féle elméletével a retorikus-hermeneutikus szövegkezelés és írásmód. Bloom misztikus-romantikus „hatáselmélete” semlegesen sem egyedik, hisz éles ellentétben van Rorty minimalista „gyenge” episztemológiájával és politikaelméletével. Pedig az irodalomkritika apoteózisát nyújtó fejtegetések a könyv középső részében kifejezetten Bloom munkásságára építenek, egész a konkrét példák (Blake, Yeats stb.) szintjéig. Bár kétségtelen, hogy történetileg léteznek romantikus iróniaelméletek, a bloomi tradí-

ció ezzel élesen ellentétes, ahogy egyik eredeti tanítványa posztumusz munkájához írt előszavában a „mester” megfogalmazta: „*az irónia... megsemmisíti (destroys) a fenségést*”.¹² Irodalomelméletében Rorty visszahozza a romantikus elemet, amit episztemológiájából, pszichológiájából és politikai filozófiájából kizárt. És ez nem azért baj, mert e sikokat egymással szembeállítja (hisz a könyv fő tételét épp az adja, hogy a magán és a publikus szférájának elválasztása párhuzamos a szép és a fenséges elválasztásával), hanem mert közben mindvégig fenntartja premisszáit a nyelv, a személyiség és a (politikai) közösség esetlegességéről és dedivinizálásának szükségességéről. Vagyis a könyv koncepciója, középontjában a liberális-ironikus és a fenséges magánember kettős alakjával, cáfolja Rorty nyelvbe és tudatba zártaságról szóló esetlegesség-episztemológiáját. Másiképpen szólva a világ dedivinizálása helyett az esetlegesség divinizálását hajtja végre. Hogy ez a feszültség miképp jelentkezik majd a könyvet záró szolidaritásról szóló részben, arra még vissza fogunk térni. Egyelőre azt szeretném kifejezni, miképp kerül szembe a fenséges irodalomkritikai koncepciója a továbbra is fenntartott esetlegességtannal.

Rorty Proustot állítja szembe Nietzschével és Heideggerrel, amikor arról ír, hogy van, akinek sikerült az esetleges istenítést a személyes mitológia keretein belül tartania, míg vannak, akiknek mitológiája áttöri a személyes kereteit, és a társas viszonyokat is maga alá akarja gyúrni. Magam a kétségtelenül meglévő különbséget azonban sokkal egyszerűbben magyarázom: irodalom és filozófia eltérő absztrakciós fokával: az irodalom az egyénnel másfajta megközelítésben tud foglalkozni, mint a filozófia. Ennyiben kétségtelenül igaza van Rortynak: az esetlegesség „filozófiáját” valóban a regényíró tudja igazán magáénak: a filozófus, még az olyan irodalmi vénával megáldott is, mint Nietzsche, másfajta magasságban kénytelen maradni. A fenséges és a szép ellentéte azonban szerintem másról szól. A regényíró vagy akár a költő nem önteremtést hajt végre, amikor az egyénhez, az esetlegeshez közelebb tud hajolni: épp ellenkezőleg, a részletekre, a kicsire fordít több figyelmet.

A félreértést az okozza, hogy Rorty kétféle

értelemben emeli az irodalmat a filozófia fölé. Először, amikor az episztemológia, a nyelv és a politikai közösség esetlegességéről ír, az irodalom mint elbeszélési technika kerül szembe a filozófiával, mint ami a tudományos beszédmód ekvivalense. Ezt nevezi „*az elmélettől az elbeszélés felé való általános fordulatnak*” (15). Másodszer azért dicsőíti az irodalmat, mert az a fenséges területe, és itt a fenséges épp az esetlegessel áll szemben, annak felemelve meghaladását, istenítését jelenti (a fenséges hasonló eluralkodását azonban az esetlegesség episztemológiai, nyelvi és politikai területein – igazi indok nélkül, pusztán pragmatikus megfontolásokból – szeretné kizárni). Az első esetben joggal használja az irónia kategóriáját (bár ott is inkább Nietzschére és Derridára tűnik alkalmazhatónak, Heideggerre kevésbé), a másodikban – például Bloom szerint – vajmi kevés joggal. Az első esetben csupán azt folytatja, amit előző művében is tett, a filozófia megújítására tesz javaslatot (a hermeneutika, a retorika, a beszélgetés eszköztárát ajánlja a filozófusok figyelmébe),¹³ a második esetben viszont számára ismeretlen területre téved, s önellentmondásba keveredik.

Ironikus elméletének ellentmondásait azonban tovább is lehet elemezni. Ha például morálra, politikára és irodalomra vonatkozó megjegyzéseinek összeegyeztethetőségét kezdjük feszegetni, ismét ellentmondások sorozatába botlunk. Emlékszünk, azzal indított, hogy számára az iróniának morális tétje van. Ez még okszerűnek tűnik. Az irodalomra azonban nagyon is gyanús rákényszeríteni a morál kategóriáját. Ez ugyanis nem ugyanaz a mozdulat, mint a morál esztétizálása, amit – láttuk fentebb – szintén végrehajt. Az irodalommal szembeni morális elvárások hangoztatása valójában épp annak a tükrözéseméletnek a velejárója, amit legáltalánosabban támadni szándékszik Rorty: ahol az irodalom az életnek (vagyis valami létmódjához képest külsőlegesnek) a tükre. A nyelvbe, tudatba és politikai közösségbe zárt esetlegesség irodalmi megfelelője (ha már mindenképp megfeleléseket keresünk) az irodalmi öntörvényűség, vagyis az esztétikainak a morális fölé helyezése. Az irodalom morális alapjainak visszaállítása (ez a mai fejlemények ismeretében mindenképp revizionista

lépés), vagyis az olyan kijelentések, hogy „*az irodalmi érdeklődés mindig is élőszködni fog a morális érdeklődésen*” (187) az irodalmon belülről szemlélve nem értékelhető másként, mint az irodalom autonómiájának, tényleges természetének durva félreértéseként. A könyv utolsó részének elemzését ezért azzal fogom kezdeni, hogy megpróbálom magyarázatát adni, mennyiben tartom félreértésnek Rorty „irodalmi elemzéseit”, ami ebben az esetben egyet jelent a torzítással és az „erőszaktelevél”. Ezek után a könyv legutolsó fejezetéről szólva azt szeretném megmutatni, hogy Rorty szolidaritásfogalma, mely liberális politikai filozófiájának egyetlen támasza, miként száll szembe a filozófia technikájaként, sőt témájaként használt liberális iróniafogalommal, s mennyiben tűnik alkalmasnak arra, hogy egy nem radikális-utópikus, hanem konzervatív pragmatizmus kiindulópontjává váljon.

4

Kegyetlenség és szolidaritás

Beck András azt írja Rortyról szóló tanulmányában,¹⁴ hogy a szerző irodalmi elemzései sokkal részletezőbbek, aprólékosabbak, mint filozófiai „dekonstrukciói”. Magam az olvasás során végig azzal az érzéssel küszködtem, hogy Rorty irodalmi művekhez fűződő viszonya – szemben „filozófiai újraírásaival” – kevésbé bensőséges, szempontjai javíthatatlanul külsőlegeseek, nem sikerül a művek kristályközepéhez eljutnia. Nincs igazán köze hozzájuk. Ez azonban csak olvasói benyomás. A kérdés az, mi tehető belőle explicitté, racionálisan kifejtetté.

Az irodalmi elemzéseket tartalmazó fejezetek tárgya Nabokov és Orwell regényírása.¹⁵ Az elemzések egyetlen kiválasztott szempontja: a kegyetlenség kérdése. Joggal vethető fel, miért a kitüntetett szerep e morális kategóriának. A válasz – árulkodó módon – Rorty politikai filozófiájából származik: a mai liberálisról adott definíciója a kegyetlenség elkerülését nevezi meg a politika egyetlen céljaként. Már a bevezetőben előrebocsátja, hogy Judith Shklar-tól kölcsönzi a liberális definícióját, „*aki azt mondja, hogy a liberálisok azok az emberek, akik úgy gondolják, hogy a kegyetlenség a legrosszabb mindabból, amit*

teszünk” (13). Meg kell hogy mondjam, a politikai filozófia területén éppolyan „szerencsétlennek”, oda nem illőnek találok a kegyetlenség kifejezését, mint az irodalomban. Sokkal inkább alkalmazhatónak vélem a pszichológia és a morálfilozófia, esetleg a teológia területén. A politika és az irodalom síkján egyszerűen értelmezhetetlen e kifejezés: kontextusukban igazából nem lehet jelentést tulajdonítani neki.

A kegyetlenség kulcsfogalomként emelésével Rorty a politika és az irodalom illetéktelen moralizálására tesz kísérletet, ami szerintem félresikerült kísérletnek tekintendő. Főleg abban a könyvben, mely az esetlegességet és az iróniát írta borítójára. (A szolidaritás kérdésére még visszatérek, de meggyőződésem, hogy annak kidolgozásában sincs szükség a kegyetlenség fogalmára.)

A kegyetlenség kulcsfogalomként emelésével azt éri el Rorty, hogy Nabokovot, akit nagyszerűen lehetne elemezni az esetlegesség kapcsán, és Orwellt, aki viszont irodalmilag (vagyis a politika szókészletét kizárva) eleve elég nehezen értelmezhető, egymás mellé tudja helyezni. Maga is érzi, hogy e társítás nem a legszerencsésebb, mégis végig kitart választott szempontja mellett. Az elemzések hozadéka az a közhelyes megállapítás, hogy végső soron Nabokov és Orwell is saját – egymástól eltérő típusú – kegyetlenségével néz szembe könyvei lapjain.

Orwellnek szépiróként nemigen látom helyét. (Annál érdekesebbek észrevételei a modern kori totális államról s annak hétköznapjairól.) Nabokov viszont íróként filozófiai-lag is releváns és fontos dolgokat tud mondani a partikulárisnak az emberi életben betöltött szerepéről. Csak éppen mondandója épp ellenkező irányba halad a vehemensen dedivinizáló Rorty törekvéseivel. Nabokov ugyanis – s ezzel tisztában van kritikusa is, aki azért nem megy utána e kérdésnek, mert nem szükséges a koncepciójához –, némileg Prousthoz hasonlóan, a részletek életünkben betöltött szerepének fontosságáról beszél: az emlékekről. Ez a – pilinszkys értelemben – kegyetlen író (ilyen alkat volt például a tőle sok mindenben különböző amerikai író, Flannery O'Connor) fontos meglátásokat fogalmaz meg az esetlegesség tudatformáló szerepéről. Ennek azonban csak nagyon át-

tételesek a morális implikációi, hisz ez esetben nem a morál birtokolja el az esztétikum territóriumát, hanem fordítva, az esztétikum terpeszkedik el a morál fölött is. Nabokov ugyanis teoretikusan is az esetleget dicsőíti, fennhangoztatva „a részlet feljebbvalóságát az általános fölött, a részét, mely előbb, mint az egész, a kis dologét, melyet az ember megfigyel, és a lélek (spirit) barátságos bölintésével köszönt, míg a tömeg körülötte valami közös inger hatására valamely közös jóra tör”,¹⁶ s az általánosnak a konkrétummal történő helyettesítésére tesz javaslatot.¹⁷

Rorty tökéletesen alkalmatlan érvekkel támadja Nabokov jellegzetesen művészi kísérletét a transzcendensnek az esetlegesben történő felismerésére. Számon kér bizonyos dolgokat szerzőjén, s ez irodalmi mű esetén vajmi nehézkes. Eleve figyelmen kívül hagyja az elbeszélő és az általa teremtett alakok közti distanciát: azt, hogy egy regényben leírt mégoly immoralis szavakért, mondatokért is nehéz valakit felelősségre vonni. S még nehezebb az adott mű társadalmi hasznosságát (szemben társadalmi kártékonyosságával) mérni. Rorty olyan feladatot ró a regényekre (és különös módon az etnográfákra), amit a filozófiának nem sikerült végrehajtania: „*olyasmint tenni, ami társadalmilag hasznos – felhívni figyelmünket a kegyetlenség bennünk lévő forrásaira, valamint olyan területeken való megjelenésére, ahol még nem vettük észre*” (112). Az effajta felszólítások valóban csak ironikusan értelmezhetők, főként egy magyarul olvasó számára: ő már tapasztalatból sejti, hogy a társadalmi hasznosság kritériumának közvetlenül megfelelni vágyó szerzők tollából aligha kerülhet ki szépirodalmi remekmű.

Sikertelennek látom tehát Rorty kísérletét a politika emocionális érdekű, valójában inkább moralizáló „újrátöltésére”: a kegyetlenség fentebb elemzett kategóriája kevésnek tűnik egy liberális politikai pozíció definiálására. A kegyetlenség politikai és személyes – valamint művészi – síkjainak keverése pedig kimondottan zavaró: egy ilyen szintetikus utópia a társas viszonyok tökéletes regenerációját igényelné, hisz a személyest és a művészi leg hitelest is ily módon beleágyazni a politikairól alkotott nézetekbe a modern társadalom elvárásaival szögesen ellentétes emberi identitást feltételez.

Nem véletlenül állítottam korábban, hogy Rorty utópiájának bizonyos elemei inkább használhatók egy konzervatív erénytani pragmatizmus leírására, mint a saját maga által kitűzött célokra. Az alábbiakban végül a könyv befejező gondolatmenetéről, a szolidaritás rortyi eszméjéről szeretnék szólni, s az általa átvett és saját céljaira használt mi-identitás számomra védhetőbbnek tűnő analizését nyújtani, azon állítástomat igazolandó, hogy e fogalom egy (és itt ez a szó hangsúlyos) konzervatív, morális ihletettségű pragmatizmus „alapvetésének” tekinthető.

Kísérletem nyilvánvalóan ellentétbe fogja állítani a szolidaritásfejezet bizonyos felvetéseit Rorty itt is fenntartott olyan tételeivel, mint amilyen a kegyetlenség (mégiscsak egy univerzalizisztikus morális szókészletből való) kategóriája vagy az ironikus kételkedés képessége. Ezt azzal magyarázom, hogy a Rorty elméletében felhasznált elemek olyannyira heterogének, hogy igazából nem is kívánnak keveredni.

Rorty a szolidaritásérzet elvárásainak igazolásakor (mely nélkül egész utópiája szét-esik) az általános emberire való kantianus morálfilozófiai hivatkozást a közösségi alapozású identitás egy elméletével, Sellarsnak „*a morális kötelességről a »mi-intenciók« szempontjából adott elemzésével*” kívánja fölváltani.¹⁸ Ennek tágabb intellektuális kontextusaként az angolszász morálfilozófusok antikantianus fordulatára hivatkozik. Tézise szerint nincs szükség az általános emberi elméletére a szolidaritásérzeten alapuló kötelességek alátámasztására, egyáltalán, a morális kötelességelméletre sem, hanem elegendő, ha az identitás alapját adó, „képzelt” közösségérzetet fantáziával a lehetőségig tágitjuk, úgy, hogy végül ugyanolyan tág körre vonatkozzon, mint – a végső soron ugyancsak imaginárius – „általános emberi” koncepciója.

Valójában azonban Sellars filozófiájának Rorty-féle parafrázisa nagyon is torzító dekonstrukció. Rortynak a fejezet első lábjegyzetében (210) tett nagyon fontos megjegyzése szerint Sellars „*Másutt a »mi-tudatot« a keresztény caritasszal és Royce »lojalításával« azonosítja*”. E felismerése azonban nyilván nem kaphat nagyobb hangsúlyt a főszövegben, hisz a keresztényi etikát is Kant felől olvassa, s univerzalizisztikusan alapozottnak tekinti.

A következőkben arra teszünk kísérletet, hogy a Rorty által hivatkozott amerikai intellektuális tradíció egy másik rekonstrukcióját adjam. Rorty egyik legnagyobb érdemének ugyanis azt tartom, hogy elejtett megjegyzéseiben egy olyan filozófiai háttérre világít rá, amely ugyan sok szempontból ellentétben áll saját (utópikus-radikális) értékvilágával, de amely számunkra, olvasói számára hallatlanul izgalmas lehet. Royce-ra, Meadre és Charles Taxlorra hivatkozva szeretném az általuk kidolgozott mi-identitás politikai-társadalmi konzekvenciáira felhívni a figyelmet, mint olyan megfontolásokra, melyek kortárs honi vitáinkban is jelentősnek tűnnek.

A gondolatmenet az emberi én antiesszenciális értelmezéséből indul ki. Például Rorty olyan kijelentéseiből, mint „az én, »az emberi szubjektum« egyszerűen teszi» (83). Rorty maga is jelzi, hogy ez az eszme végső soron Meadtől származik. Lássuk, hogy néz ki az eredeti szerzőnél e gondolat. MIND, SELF AND SOCIETY című könyvének AZ ÉN INDIVIDUÁLIS ÉS SZOCIÁLIS ELMÉLETEINEK SZEMBEÁLLÍTÁSA című fejezetében azt olvashatjuk: „...a pszichikum (mind) egyedül és kizárólag a tapasztalás és cselekvés társadalmi folyamata révén fejlődik, csakis ennek alapján létezik, következésképpen előfeltételezi azt, s... semmilyen más módon sem fejlődhet és létezhet.”¹⁹ Mead elmélete tehát ugyanolyan radikális az egyén és tudatának társadalmi meghatározottságát illetően, mint Rortyé. Ráadásul szerinte az öntudat kialakulásának szükséges feltétele, hogy az egyén objektummá váljon saját maga számára: „Az egyén mint olyan nem szubjektumként, hanem csak objektumként lép be saját élményébe... az én társadalmi jellegű és eredetű” (285). Számunkra azonban most nem ezen elmélet radikalitása az érdekes.²⁰ Nem is az, mennyire kerül közel ez az elmélet a materializmushoz, sőt a marxiz-mushoz.²¹ Fontosabb az, hogy ez a kiindulópont miként teszi lehetővé a szolidaritás antiuniverzalisztikus – vagyis pragmatikus – védelmét.

Mead felismeréseinek ilyen irányú felhasználására Josiah Royce lojalitásról szóló filozófiája szolgált példát. Royce a hétköznapi morális döntések idején követhető stratégia megfontolásaként ajánlja a lojalitás fogalmát, melyet a következőképp definiál: „az

egyén gyakorlatban tanúsított szeretete közössége iránt”, illetve „az egyénnek egy ügy iránti akaratlagos, gyakorlati és kitaró elkötelezettsége”.²²

Mivel Royce Rortyhoz hasonlóan kételkedik a racionális (vagyis univerzalisztikus) alapozottságú erkölcsi ítéletekben, lojalitáselméletének épp az a célja, hogy tudatosítsa: „esendők vagyunk, de döntésképesek és hűségesek lehetünk – a lojalitás révén”.

Royce azonban nem csupán az én közösségi indítatására építi lojalitáskonceptióját. Tudja, elmélete elfogadtatásához nem elég az identitás közösségi alapozottsága, ezért az angolszász hagyomány morális érzékre és szokásra építő elgondolásaival erősíti meg álláspontját. Így összességében naturalista nézőpontból is védelmezhető lojalitásfogalma „tökéletes szintézise bizonyos természetes vágyaknak, a társadalmi konformitás bizonyos fokának és saját akaratlagos választásunknak”.

A lojalitásfogalom legújabb felbukkanása abban a vitában jelenik meg, amelyhez Rorty is kapcsolódik: az angolszász morálfilozófiai irodalom által kommunitarianizmus-individualizmus vitának nevezett összecsapásban, mely erősen leegyszerűsítve a morál hasznosságelvű és kantianus változatai között zajlik-zajlott.²³ A vita lényegében épp arra a kérdésre keresi a választ, mint Rorty könyvének utolsó fejezete. Arról folyik, hogy vajon a morál „megalapításakor” az egyén vagy a közösség legyen a kiindulópont, az a pont, amelyre a filozófiai kijelentések vonatkozni fognak.

Nyilvánvaló, hogy a lojalitásfogalom mögött meghúzódó közösségi identitáselmélet a társadalmi-közösségi kiindulópont mellett szól. Nem véletlen, hogy a Sellars–Mead-féle „mi-intencióra” rimelő gondolatmenet például Charles Taylor gondolkodásában foglal el fontos helyet.

Taylor talán legjelentősebb átfogó tanulmánya az én (self) forrásait veszi sorra.²⁴ Taylor atomizmusnak nevezi azt a társadalmfelfogást, amely a modern korra jellemző, s amely a politika instrumentalizálását hajtotta végre. A modern felfogásban szerinte elveszett az az „(állam)polgári erény” („citizen virtue”), melyet Montesquieu és Rousseau fogalmazott meg, s mely – éles ellentétben az atomista társadalmfelfogással – azt feltételezi, hogy „a politikai életmód (way of life), amely az erényt jelenti Montesquieu elméletében, egy fon-

tos szempontból megelőzi az egyéneket”. Az állampolgári erény az önkormányzó társadalmak eszméjét pártolja, melyet Tocqueville dolgozott fel alaposan. „Ez magában foglalja a polgárok részéről a közintézményekkel és a politikai életmóddal való erős azonosulásérzetet.” Egy ilyen azonosuláshoz viszont szükség van az én egy a modern változattól eltérő felfogására. Ennek alapja, hogy „identitásunk részben mindig a másokkal való beszélgetésben nyer kifejezést”.²⁵ Az autonómiához és az önmeghatározáshoz így válik szükségessé a társadalmi mátrix.

Taylor az én forrásairól szóló gondolatmenetének tanulságait fölhasználta a közösségiség-individualizmus vita általános jellemzésére, illetve saját ebben elfoglalt pozíciójának meghatározására. Eszerint a „polgári-humanista” („civic humanist”) hagyományt elfogadó gondolkodó „akarattalagos azonosulást” tételez föl „a polgárok részéről a polisz iránt, annak érzékelését, hogy azok a politikai intézmények, amelyek között élnek, saját maguk kifejeződései (an expression of themselves)”.²⁶ A törvények saját magunk meghosszabbításai, s az erény a közösségi érdek egyénelőttisége. Taylor azonban megpróbálja elkerülni a közösségelvűség durvább túlzásait és utópisztikusságát, amikor azt állítja, hogy a köz és a magán közti differencia nem azonos az egoista-altruista differenciájával. Állítása bizonyítására az antropológusok és a mindennapi nyelvhasználat kínálta belátásokat sorakoztatja föl, melyek bizonyítani tudják, hogy létezik (még ha csak a tudatban is) közös nézőpontja, közös szemlélete adott dolgoknak.

De mindennek mi köze Rorty szolidaritástételéhez? Hogy azonos kérdéstről gondolkodik például Taylor és Rorty, bizonyítja, hogy a kérdéskör leírására azonos kifejezést (is) használnak, hogy Taylor is szolidaritásról beszél. Kétségtelen azonban, hogy alapállásuk eredetileg egymással szöges ellentétben áll(t). Gondolatmenetnek azonban épp az volt a célja, hogy Rorty gondolkodásmódjának konzervatívabb társadalmi-politikai implikációira is fölhívja a figyelmet. Ha másért nem, azért, hogy fölvessem: nem lehetséges-e, hogy csakúgy, mint az individualista-univerzalista tétel legfőbb profétájának vallott Rawls új könyvében, vagy más vonatkozásban például az olyan újrepublikánus eszmétörténész, mint Quentin Skinner, Rorty maga

is elmozdulóban van vagy el is mozdult egy-fajta közösségi alapozottságú (tehát a modernitás bizonyos mozgásaival szembeszálló) pragmatizmus felé.²⁷ Lehet, hogy szolidaritáselmélete, valamint a könyvben többször emlegetett, ám sajnálatos módon sehol részletesebben ki nem fejtett jóindulatetikája („ethics of kindness”) a lojalitáselmélet egy újabb teoretikusa által emlegetett s a Hume-tól származó „másokkal szembeni gyöngéd figyelem”-nek („tender regard for another”) egy változata?²⁸ Lehet, hogy Rortyt is Hume ébresztette föl „dogmatikus szendergéséből”? Ez valóban ironikus volna.²⁹

Jegyzetek

1. Így fordítom a *vocabulary* kifejezést a könyvben alkalmazott *szótár* helyett. A magyar fordításra vonatkozó megjegyzéseimet lásd a dolgozat végén, az utolsó jegyzetben.
2. Rorty legnagyobb, átütő sikerű könyvéről, a *PHILOSOPHY AND THE MIRROR OF NATURE (A FILOZÓFIA ÉS A TERMÉSZET TÜKRE, Princeton University Press, Basil Blackwell, Oxford, 1980. 394. o.)* címűről van szó. E könyv az analitikus és kontinentális filozófiák áttörő sikerű, mégis furcsa házassága volt. Kissé értelmetlen is, hogy Rorty könyvei közül nem ezt fordították le először magyarra.
3. Rorty első munkájának, egy analitikus filozófiai szöveggyűjteménynek volt ez a címe.
4. Rorty eszmétörténeti érdeklődését mutatja a *PHILOSOPHY IN HISTORY* című kötet (szerk. Richard Rorty, J. B. Schneewind és Quentin Skinner, Cambridge University Press, 1985) társszerkesztése, valamint az a tény, hogy részt vállalt a Cambridge University Press eszmétörténeti tárgyú új könyvsorozatának előkészítésében.
5. Így fordítom a *prudence* kifejezést a könyvben alkalmazott *megfontolás* helyett.
6. A tudás mellett Rorty élesen kikel az igazság (truth) fogalmának használata ellen is, az igazságnak procedurális felfogását vallja magáénak. Davidson Rortyétól eltérő igazságfelfogására lásd: Donald Davidson: *A COHERENCE THEORY OF TRUTH AND KNOWLEDGE, AFTERTHOUGHTS*, 1987, in: *READING RORTY*, szerk. Alan Malachowski, Basil Blackwell, 1990. 120–138., 134–137. o.
7. Bernard Williams: *ETHICS AND THE LIMITS OF PHILOSOPHY*, Fontana Press, Collins, 1985. 137. o.
8. Uő.: *AUTO-DA-FÉ. CONSEQUENCES OF PRAGMATISM*, in: *READING RORTY*, szerk. Alan Malachowski, Basil

Blackwell, Oxford, 1990. 31. o. A Putnamtól való következő idézet forrása: Hilary Putnam: *RENEWING PHILOSOPHY*: Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, England, 1992. 104. o.

9. Erről lásd: Richard Rorty: *THE PRIORITY OF DEMOCRACY TO PHILOSOPHY*, in: *READING RORTY*, 279–302., 293. o.

10. Egy másik írásában mondja: nekünk, filozófusoknak „*saját érdekünk ellenében kell tevékenykednünk, azzal, hogy igyekezzünk felszámolni az irodalom és a filozófia határait, s hogy egy összefüggő és differenciálatlan, »egyetemes szöveg« gondolata mellett törünk lázdászt*”. Richard Rorty: *DEKONSTRUKCIÓ ÉS MEGKERÜLÉS*, ford. Beck András, *Literatúra*, 1991/4. 443–465., 445. o.

11. Bloom áttörő kritikaelméleti írásai: *THE ANXIETY OF INFLUENCE (A HATÁS IZGALMA, 1973)*, *A MAP OF MISREADING (A FÉLREÉRTÉS TÉRKÉPE, 1975)*, *KABALAH AND CRITICISM (1975)*, *POETRY AND REPRESSION (KÖLTÉSNET ÉS REPRESSZIÓ, 1976)*. Bloomról szóló monográfia: David Fite: *HAROLD BLOOM, THE RHETORIC OF ROMANTIC VISION (Amherst, 1985)*.

12. Előszó in: Thomas Weiskel: *THE ROMANTIC SUB-LIME, STUDIES IN THE STRUCTURE AND PSYCHOLOGY OF TRANSCENDENCE*, Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1976, 1986. IX. o.

13. A retorika és a filozófia kapcsolatának régi-régi kérdéséről lásd Skinner nemrégiben tartott előadását: *MORAL AMBIGUITY AND THE RENAISSANCE ART OF ELOQUENCE*, elhangzott a Central European University nyilvános előadásán 1994 novemberében. Hogy Skinner eszmetörténeti koncepciója – amely szerint a retorika mesterségéből fakadó irónia és a morális fogalmak körüli reneszánsz kori tisztázatlanságok egymással összefüggenek – mennyire kíván reflektálni a rortyánus újírás-elméletre, mutatja Skinner fogalomhasználatá és az előadást követő vita, mely név szerint kitért Rorty e könyvére.

14. Beck András: *TEÓRIA ÉS TEKETÓRIA*, in: *UÓ: NINCS MEGOLDÁS, MERT NINCS PROBLÉMA*, József Attila-kör, Pesti Szalon Könyvkiadó, 1992. 86–104. o.

15. Valójában ide kellett volna szerkesztenie Proust-elemzéseit is.

16. Nabokov: *THE ART OF LITERATURE AND COMMONSENSE*, in: *LECTURES ON LITERATURE*, ed. by Fredson Bowers, Harcourt Brace Jovanovich Brucoli Clark, New York and London, 1980, 371–380., 372. o.

17. I. m. 375. o.

18. Sellars Rorty könyveinek visszatérő hőse. Leginkább *SCIENCE AND METAPHYSICS* című munkájára hivatkozik Rorty. Filozófiájáról lásd: *THE SYNOPTIC VISION: ESSAYS ON THE PHILOSOPHY OF WILFRID SELLARS*, ed. C. F. Delaney et al., Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1977. Etikájáról W. David Solomon írt, elemézve a mi-intenciók Rorty által is használt elméletét, lásd a fentebbi kötetben lévő Solomon-dolgozatot kívül: W. D. Solomon:

SELLARS' DEFENSE OF ALTRUISM, in: *THE PHILOSOPHY OF WILFRID SELLARS. QUERIES AND EXTENSIONS*, ed. by C. Pill., D. Reidel Publ. Comp., Dordrecht, Holland, Boston, USA, 1978. 25–39. o. E tanulmányban olvasható Solomonnak a jelen kritika végkicsengéséhez hasonló kísérlete Sellars „mi-intenciókra” vonatkozó elképzelésének hume-iánus újírására: „*Az az érzésem, hogy Sellarsnak azon meglátásai, melyek a közös cselekedetek jelentőségére hívták fel a figyelmet a másokkal való törődésre való rábírás kérdésében, könnyebben illeszkedik az etika tág értelemben vett hume-iánus elméletébe.*” 37. o. Itt kell megemlítenem, hogy a Rorty által elemzett vagy felhasznált szerzők adatait ismerető jegyzetek igencsak elkeltek volna a magyar fordítás kiegészítéseképp.

19. Mead köteté magyarul is olvasható: *A PSZICHIKUM, AZ ÉN ÉS A TÁRSADALOM* címmel (fordította Félix Pál, Gondolat, Budapest, 1973), az idézet helye: 283. o. A következőkben e kiadás oldalszámait adom meg a főszövegben zárójelben, értelemszerűen addig, amíg Meadot tárgyalom.

20. Ha mégis arra kényszerülnék, hogy a meadi tétellel kapcsolatos saját álláspontomat fogalmazzam meg, akkor én igenis amellet keresnék érveket, hogy a Mead által is elismert, csak épp mellékesnek tekintett egyéni élményeknek nagyobb jelentőséget tulajdonítsak, s az individuális én „egyszeriségét” (legalábbis saját maga számára) szintén nagyobb fontosságúnak tartsam (felhasználva a „személyesség” és a „szentség” közötti, Rorty kapcsán már emlegetett, a magyar költészetben Kosztolányi és – Simone Weil nyomán – Pilinszky által megfogalmazott, valamint a személyesség és a méltóság közti arisztotelianus összefüggést).

21. Bár ez a kérdés sem mellékes. A közösségi indítatású identitás szélsőséges értelmezéseinek XX. századi politikai gyakorlata nyilván óvatosságra kell intse az értelmezőt. Ám épp a fentebbi jegyzet szolgálhat védelmül egy ilyenfajta félreértéssel szemben.

22. Royce elméletét Vincent Buranelli: *JOSIAH ROYCE*, Twayne Publishers, Inc., New York, 1964 alapján rekonstruálom. Szempontunkból Royce legfontosabb műve: *THE PHILOSOPHY OF LOYALTY*, New York, MacMillan, 1908. Innét veszi Buranelli a második idézetét (15. o.), míg az első a *THE PROBLEM OF CHRISTIANITY*, New York, MacMillan, 1913, I., PREFACE, XVII. oldaláról. A következő idézetek ismét Royce lojalitásról szóló könyvéből valók, oldalszámuk rendre: 196. o., 131. o.

23. A vita John Rawls: *THE THEORY OF JUSTICE* című könyvének megjelenése után bontakozott ki. A disputa jelentősége a mai morálfilozófiában nagy, s a mai magyar erkölcs, politika és társadalomfilozófia számára is jelentőséggel bír; mi több, érdemes lenne az úgynevezett népi-urbánus vitát ezen angolszász vita kérdéseivel felváltani. A kérdéstről magyarul

lásd: Körösenyi András: A KORTÁRS LIBERALIZMUS ÉS KONZERVATIVIZMUS ÚTKÖZŐPONTJAI, in: Tökécsi László, szerk. MAGYAR KONZERVATIVIZMUS. HAGYOMÁNY ÉS JELENKOR, Budapest, 1994. 49–61. o.

24. Charles Taylor: SOURCES OF THE SELF. The Making of Modern Identity, Harvard University Press, 1989. A következő idézetek rendre a 196. és az 505. o.-on található.

25. Charles Taylor: ATOMISM, EXCERPTS FROM PHILOSOPHY AND THE HUMAN SCIENCES: PHILOSOPHICAL PAPERS, II., 1985. 187–210. o., in: COMMUNITARIANISM AND INDIVIDUALISM, ed. by Shlomo Avineri és Avner de-Shalit, Oxford University Press, 1992. 29–50., 49. o.

26. Charles Taylor: CROSS-PURPOSES: THE LIBERAL-COMMUNITARIAN DEBATE, in: LIBERALISM AND THE MORAL LIFE, ed. by N. L. Rosenbaum, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, England, 1989, 1991. 159–182., 165. o.

27. Vajda Mihály ezzel szemben épp azért tiszteli Rortyt, mert a dekonstrukciós filozófiát nem kapcsolta össze a demeritis kritikájával. Vajda Mihály: A KULTÚRKRIKKA EGYEDÜLI ALTERNATÍVÁJA, *Athenaeum*, II., 1994. 2., 286–300., 290. o.

28. Hume: A TREATISE OF HUMAN NATURE, Book III., Part II., section II. Bence György fordítása a magyar változatban (ÉRTEKEZÉS AZ EMBERI TERMÉSZETRŐL, Gondolat, Budapest, 1976. 672. o.): „a másik iránt gyengéd gondoskodással viseltetni”. Az említett újabb lojalitáselmélet: George P. Fletcher: LOYALTY. AN ESSAY ON THE MORALITY OF RELATIONSHIPS, Oxford University Press, New York, Oxford, 1993.

29. A magyar kiadás fordítására a szerkesztő kérésére csak egészen röviden, így a jegyzetben szeretnék kitérni. A fordítás szakmai ellenőrzésének elmaradása által okozott károk mértékének érzékeltetésére elegendőnek gondolom a következő fordítási bakikat idézni:

- *moving* = mozgásban van (146. o.);
- *beauty* = autonómia (190. o.);
- *an example of the latter reaction* = későbbi reakciókra példa (194. o.);

és a leginvenciózusabban, mindjárt az elején:

- *For we often let the world decide the competition between alternative sentences (e. g., between „Red wins” and „Black wins”...)* = Ugyanis gyakran hagyjuk, hogy a világ döntsön az alternatív mondatok versenyében (pl. a „vörös borok” és a „fekete borok”...) (19. o.).

Nincs más hátra, nekem is hagynom kell, hogy a világ döntsön ezen alternatív mondatok versenyében.

Horkay Hörcher Ferenc

„ZENGŐ ALABÁSTROMBA...”

Dohnányi Ernő: *e-moll zongoraverseny no. 1. op. 5. (1898)*

h-moll zongoraverseny no. 2. op. 42. (1947)

Magyar Rádió Szimfonikus Zenekara.

Baranyay László – zongora.

Vezényel: Győriványi-Ráth György

Hungaroton Classic, 1994

A magyar zenetudománynak nagy adóssága Dohnányi zeneszerzői életművének értékelése és feldolgozása. A mára már elhárult külső, kvázi-politikai akadályokon kívül, amelyek az elmúlt évtizedekben Magyarországon lehetetlenné tették a kutatást, a Dohnányi körüli érdektelenség mozzanataiban jól megfigyelhetők a szubjektív tényezők is. A zenéjével, személyiségével való belső azonosulást megnehezítik az izlésvilágunkban kollektíven megjelenő, nemzeti tudatunkat is terhelő vonások: önértekeink alábecsülése, az ebből adódó görcsösség, a természetes életigenlés helyett a pusztá túlélés heroikus túlhangsúlyozása, a belső harmóniára való törekvés, valamint a humorérzék hiánya.

A magyar zenetörténet egyik legsokoldalúbb alakjának 164 opus számláló életművéből ma jó, ha öt hallható rendszeresen koncerteken. A Dohnányi körüli élenkülés időszakos hullámokban jelentkezik. A teljes hallgatás évtizedeit először Vázsonyi Bálint törte meg a hetvenes évek elején személyes hangvételű monográfiájával (Zeneműkiadó, 1971). Hanglemezkiadásunk szórványos felvételekkel adózik a mester emlékének. Legutóbb Dohnányi utolsó éveiből fennmaradt, technikailag felújított és kompaktlemezre másolt archív zongorafelvételeket, valamint Szabó Péter és Várjon Dénes előadásában Dohnányi B-MOLL GORDONKA-ZONGORASZONÁTÁ-ját kell megemlítenem. (Mindkettő Hungaroton Classic-kiadvány, 1993.) Tavaly a Kocsis Zoltán tollából megjelent Bartók–Dohnányi-tanulmány, Mácsai János diszkográfiája Dohnányi gépzongora-felvételeiről (mindkettő in: *Holmi*, 1994. május), valamint Kiszely Deborah, Baranyay László és a Fesztiválzenekar fellépései tűntek az első határozott lépéseknek egy Dohnányi-reneszánsz elindítása felé. Tolnai Ottó írja Dohnányi-verseiben: „Itt az ideje tehát, hogy zengő alabástromba