

*Kemény Vagyim:*

## **Veszély nélkül a garanciák ellen**

- háttérbeszélgetések Egyik és Másik között -

### **Első beszélgetés**<sup>32</sup>

*amelyben E. és M. bevezetik a garancia-morál fogalmát,  
hogy aztán ízekre szedhessék*

Egyik: ...Malinowski, amikor klasszikusnak számító Trobriand-szigeteki terepmunkája során az őslakók mindennapjait átszövő mágiákat próbálta értelmezni, arra a következtetésre jutott, hogy a mágia - ellentétben kortársai irracionalista felfogásával - fontos és a mi számunkra érthető funkciót tölt be az adott közösség életében: egyes cselekedetekkel kapcsolatos bizonytalanság csökkentését teszi lehetővé, illetve az adott tevékenységet végzők önbizalmát növeli. A természet szeszélyeinek kitett vállalkozások (utazások, építkezések stb.), sorsfordító, ámde következményeiket tekintve bizonytalan kimenetelű döntéseknek elengedhetetlen részét képezik a mágiák, amelyek mintegy *garanciaként* szolgálnak az ügy sikeréhez.

Úgy tűnik számomra, hogy az erkölcsi normáktól sokan azt várják, hogy hasonló feladatot lássanak el: csökkentsék a bizonytalanságot, nyújtsanak alapot döntéseinkhez, garantálják azok helyességét.

Másik: Gyanús, hogy a mágia és a morál nem egynemű dolgok, így összevetésük csak szűk területen lehetséges, de talán jó kiindulópontul szolgálhat a morál, mint garancia, illetve a morális relativizmus, mint veszélyes gondolkodásmód körbejárásához, az ezzel kapcsolatos vitákba való bepillantáshoz. A modernitás emberének - bármennyire

---

<sup>32</sup>Műfaját tekintve ezen dolgozat a rádiós hangjáték és a tudományos értekezés laza keveréke. Ennek az a magyarázata, hogy számtalan kérdésben gondolataimat vázlatosnak tekintem, így inkább egy beszélgetés darabkáiként kezeltem őket, mint egy precízen kidolgozott tanulmány részeként. A beszélgetések alaphelyzetét a következőképpen kell elképzelni: Egyik és Másik, a két szereplő kedvenc filozófiai tárgyú könyveik fölött ülnek és megosztják egymással asszociációikat, közben támadt gondolataikat. A műfaj(ok)ból adódik a szöveg (ál)lezáratlansága.

összetett és heterogén - moralitására jellemzőnek tekinthetjük egyrészt azt, hogy nem tud megenni a garanciafunkció nélkül, másrészt ezt megalapozottnak tekinti, méghozzá "racionálisan" vagy "tudományosan".

E.: Egy pillanat! Már másodszor használtad ezt a kifejezést, de még nem tudom, hogy mit jelent számodra a moralitás mint garancia.

M.: Azt gondolom, hogy éppen ehhez tudom használni a hasonlatodat. Azt nevezem garancia-moralitásnak, amikor a jó és rossz szétválasztása, mivel valamiféle objektív Jótól-Rosztól függ, úgy határozza meg cselekedeteinket, döntéseinket, hogy azok garantáltan jók vagy rosszak legyenek. Ugyanúgy, ahogy a mágiák - mivel azok "képességéért" kezeskedik valami felsőbbrendű - garantálják a bizonytalan kimenetelű cselekedetek sikerességét. Az ilyenfajta morál - lévén valamiféle "külsődleges" biztosítja helyességét - garantálja ítéleteink jóságát. Végül is amikor garancia-moralitásról beszélek, az alatt egyben áttétel-moralitást is értek, az előbb vázolt értelemben.

E.: De úgy tűnik nekem, hogy a modern kor embere ebből a szempontból nincs különleges helyzetben.

M.: Ez igaz, de ha a másik elemet is hozzávesszük, nevezetesen azt, hogy "racionálisan" vagy "tudományosan" megalapozottnak tekinti a morált, vagyis az áttételből a felső szintet a "felismert valóság" jelenti, akkor ez már speciális morálfelfogást jelöl.

E.: Összefoglalva: úgy tekintesz a modern emberre, mint akinek a "valóság" által garantált morálja, mint alap kezeskedik ítéleteinek helyességéért. Erről Feyerabend hasonlata jut eszembe: "Azok az emberek, akik minden (elméleti vagy gyakorlati) cselekedet megtételhez mércét akarnak, olyanok, mint a gyerekek, akik képtelenek a saját életük vezetésére. És az 'objektív mércéket' és 'etikai princípiumokat' igénylő kéréseket megválaszoló megismerés-teoretikusok (tudományteoretikusok, etikusok stb.), olyanok, mint az éretlen szülők, akik nem merik meghagyni a gyerekeknek az

érett cselekvéshez szükséges szabadságot."<sup>33</sup> Ugyanakkor, mivel ezt a "mércét" a "valóság"<sup>34</sup> biztosítja számunkra, a "gyerekek" nagyon is "felnőttek" tekintik magukat, az "etikus-éretlen szülők" pedig "elmélyültebb felnőttek".

M.: Nyilvánvaló, hogy kétségek merülnek fel a modern ember ily módon lefestett moralitásával kapcsolatban. Kezdjük talán a "valósággal", illetve a "tudomány" és a "racionalitás" szerepével. Tényleg képes a "valóság" garantálni számunkra a helyes morális felfogást? Úgy tűnik számomra, hogy olyan erős kritikák fogalmazódtak meg ezzel az állítással szemben, hogy aki továbbra is ki akar állni mellette, annak új, hatásosabb érvekkel kell bekapcsolódnia a vitába. Az előbb idézett Feyerabend a tudomány felsőbbrendűségét kérdőjelezte meg: egyrészt arra a következtetésre jutott, hogy "a tudománynak a mai társadalomban játszott kiemelkedő szerepe mellett nem szól egyetlen érv sem"<sup>35</sup>, mivel - Popper, Kuhn és Lakatos munkásságát tanulmányozva - úgy látta, hogy nincs a tudomány birtokában a "helyes módszer", és az eredmények sem igazolják kivételes státuszát; másrészt úgy gondolta - és ezzel aztán megalapozta hírességét-hírhedségét -, hogy "az egyetlen törvény, melyről nyugodt lelkiismerettel elmondható, hogy semmiféle ellentmondással nem állt azon lépésekkel, melyeket egy tudósnek tennie kell ahhoz, hogy a saját területén előbbre jusson, abban áll, hogy minden lehetséges (*anything goes*)"<sup>36</sup>, ami kétségessé teszi a tudomány morál-megalapozó funkcióját. Lyotard szintén problémásnak tekinti a tudomány szerepét: arra a paradoxonra hívja fel a figyelmet, hogy miközben a "tudomány mércéje alapján az elbeszélések többsége mesének bizonyul"<sup>37</sup>, addig a tudomány "játékszabályait" pontosan elbeszélések, "metanarratívák" legitimálják. Mivel a posztmodernt mint a nagy elbeszélésekkel szembeni gyanakvást határozza meg, óhatatlanul a tudomány szerepét is át kell értékelnie. De legvilágosabban Rorty fogalmaz, amikor azt mondja: "Az igazság nem lehet odakint - nem létezhet az emberi

<sup>33</sup>Feyerabend(2), 48.o.

<sup>34</sup>"Elutazott tőlünk családunk egyik tagja,/ akit oly hön szeretünk,/ egy Valóság nevű nagybátyám. Sajnos már nincsen velünk,/levelet ír csak nekünk." (Cseh Tamás - Bereményi Géza)

<sup>35</sup>Feyerabend(3), 51.o.

<sup>36</sup>Feyerabend(1), 43.o.

<sup>37</sup>Lyotard, 7.o.

tudattól függetlenül -, mivel a mondatok nem tudnak így létezni, vagy odakint lenni. A világ odakint van, de a világ leírásai nincsenek ott. Csak a világ leírásai lehetnek igazak vagy hamisak. A világ magában - az ember leíró aktivitásai nélkül - nem lehet az.<sup>38</sup> Ha ezt elfogadjuk, akkor azt is látnunk kell, hogy a "világ", a "valóság" nem lehet mércéje állításainknak, és nem garantálhatja a morális szabályok helyességét sem. E.: Ha visszaemlékszel még a mágiához, akkor láthatod, hogy a mágia és - úgy tűnik - a morál is, egyfajta funkciót lát el, szükségletet elégít ki: a bizonytalanságérzet csökkentését szolgálja. Lehet, hogy hamis alapokon nyugszik, de ettől még szükség van rá.

M.: Két kivezető út adódik ebből a csapdából: egyrészt megpróbálhatunk egy jobb alapot keresni, másrészt megvizsgálhatjuk azt, hogy tényleg szükségünk van-e a bizonytalanságérzet ilyen csökkentésére. Az első út az előzőekben említett okok miatt számunkra járhatatlannak tűnik. A második variációt vizsgálva azt láthatjuk, hogy - bár még Rorty is úgy gondolja, hogy "arra vagyunk ítélve"<sup>39</sup>, hogy tudatos életünket arra áldozzuk, hogy megpróbáljunk megmenekülni az esetlegességtől, ahelyett hogy erős költőként elismernénk és értékelnénk azt<sup>40</sup> (ami mögött a mi szóhasználatunkban a bizonytalanságcsökkentés szándéka húzódik meg<sup>41</sup>) - mégis megpróbálkozik egy másfajta moralitáskép kialakításával. Freudot értelmezve odáig jut, hogy a morális érzéket egyéninek, magát az Ént pedig úgy tekinti, mint ami "inkább esetlegességek szövete, mintsem képességek legalábbis potenciálisan jól rendezett rendszere"<sup>42</sup>. Nekem úgy tűnik, hogy Feyerabend is hasonló kiindulópontból jut olyan következtetésre, hogy amikor a szkeptikusokat és a tudományarchistákat (mármint saját magát) összehasonlítja, azt mondja: "Míg a szkeptikus minden felfogást vagy mint egyformán jót, vagy mint egyformán rosszat sorol be, vagy pedig egyáltalában semmilyen efféle ítélethez sem csatlakozik, addig az ismeretelméleti anarchista nem

---

<sup>38</sup>Rorty, 19.o.

<sup>39</sup>Rejtély marad számomra, hogy ki *ítélt* minket erre, hogyan tudta ezt megtenni és miért.

<sup>40</sup>Rorty, 45.o.

<sup>41</sup>Megint más szóhasználatnál élve "mély metafizikai szükségletnek" is nevezhetnénk.

<sup>42</sup>Rorty, 49.o.

habozik kiállni akár a legbanálisabb vagy éppen a legbűnösebb állításért is."<sup>43</sup> Ezzel aztán magukra zúdítják a kulturált szövegeknek álcázott szitkok áradatát.<sup>44</sup>

### **Második beszélgetés**

*amelyben szó lesz gonoszról és Gonoszról  
valamint E. és M.kísérletet tesznek a veszélynek,  
mint érvnek az ellehetetlenítésére*

E.: A legfontosabb "vádpoint" természetesen a morális relativizmus veszélyessége, az a szemlélet, amelyik ezt "beterjesztette", úgy tekint a morálra, mint ami eddig megakadályozta a gonosz (Gonosz) elterjedését és hatalomra kerülését, s ennek elrelativizálódása kiengedi a gonoszt (Gonoszt) a palackból.

M.: Mi a különbség a kisbetűs meg a nagybetűs gonosz között? Egyáltalán: tudsz arról valamit mondani, hogy milyen gonoszfelfogások fordulnak elő a vitákban? Azt gondolom, hogy a fogalmi különbségek egyrészt jól bemutatathatják az egyes szemléletek közötti eltéréseket, másrészt - az előzővel szoros összefüggésben - kiderülhet számunkra, hogy vita álnéven egymás melletti "elűzésokról" van szó.

E.: Mindenkire kiterjedő, általános fogalomgyűjteményt természetesen nem tudok készíteni, egy-két markánsan különböző felfogást képviselő szerzőre korlátozom a bemutatást.<sup>45</sup> Azért is megtehetem ezt, mivel az általam bemutatandó szerzők maguk is másokhoz viszonyítva, az elődöket elemezve fejtik ki álláspontjukat, és talán így sikerül egy rajtuk túlmutató fogalomháló fő vonalait felrajzolni.

A "gonosz" és a "Gonosz" közötti különbség a fogalom *mélységét* illető eltérő véleményekre utal. (Mélységen itt azt értem, hogy milyen mértékben "fertőződhet meg" egy ember gonoszsággal: teljesen, részben vagy egyáltalán nem?) Kantnál létezik gonosz maxima, vagyis nála léteznek olyan emberek - még ha kevesen is, vagy csak potenciálisan -, akik teljesen gonoszak (= Gonoszak), irodalmi példákat hozva: Jágó,

---

<sup>43</sup>Feyerabend(1), 42.o.

<sup>44</sup>Ez egy kissé erős lesz így. Ennyit a lábjegyzetes finomításokról.

<sup>45</sup>Vagyis valójában csak ugródeszkának használom a kérdést a számomra érdekesnek mutató problémák körbejárásához. Természetes, hogy nem foglalkozom a keresztény irodalom gonosz-felfogásaival, a Pokol bugyrait most elkerülöm.

III. Richárd vagy Hókuszpók.<sup>46</sup> Ezt a kategóriát használja fel Hanna Arendt, amikor *A totalitarizmus gyökerei* című művében a fasizmust mint a megtestesült radikális gonoszt (= Gonoszt) látja. És ez az, amit ugyancsak ő kritika alá von, amikor Eichmann tárgyalásán szembekerül egy hús-vér náccival - és nem látja benne "Jágót". "Pusztá gondolatlansága - amely távolról sem azonos a butasággal - tette lehetővé, hogy a korszak egyik legnagyobb bűnözőjévé váljék. S az, hogy ez 'banális', sőt vicces, valamint hogy a legnagyobb akarattal sem lehet semmi diabolikus vagy démonikus értelmet adni neki, távolról sem jelenti azt, hogy közhelyes"<sup>47</sup> - állítja Eichmannról, és a "gonosz banalitása" mellett letéve a voksot, értelemszerűen a kisbetűs gonoszt választotta. Hanna Arendt nagy vitákat kavart véleményével, különösen azért, mert pont egy olyan téma - a holocaust - kapcsán kérdőjelezte meg a "radikális gonosz" létezését, ahol az egyértelműnek tűnt. Érdekes, hogy még Heller Ágnes is ellentétes álláspontra helyezkedik, és azt mondja: "A Gonosz távolról sem banális, ám banális embereket szállhat meg, akik gonosz tetteket hajtanak végre és gonosszá válnak. Az az Eichmann, aki a jeruzsálemi bíróság előtt állt, *nem ugyanaz* az Eichmann, aki, mikor eljött az ideje, éleselméjűen, kitartóan, ravaszul és ötletesen hajtotta végre a magyar zsidók deportálását... Eichmann banálissá vált, mert nem volt megszállva, mert elvesztette azt az erőt ..., amely a Gonoszot alkotja."<sup>48</sup> Az a gonosz(Gonosz)-fogalom, amire ezt a vélekedését alapozza, Kantéhoz hasonlít, azzal a különbséggel, hogy meghatározza a gonosz (Gonosz) maximát: "Vannak olyan maximák, amelyek joggal nevezhetők 'abszolút gonosznak', illetve minden megszorítás nélkül 'Gonosznak'? Meg vagyok győződve arról, hogy vannak ilyen maximák. A moralitás álláspontjáról azok a maximák, amelyek valamely konkrét erkölcsiség lerombolását célozzák, Gonosznak tekinthetők, de az ilyenfajta Gonosz<sup>49</sup>: viszonylagos. A *moralitás, mint olyan*

<sup>46</sup>Elnézést, nem bírtam kihagyni.

<sup>47</sup>H. Arendt: *Eichmann in Jerusalem*, Viking, 1963, 288.o. Idézi: Braun, 184.o.

<sup>48</sup>Heller, 214.o.

<sup>49</sup>Érdekes lenne megtudni, hogy Heller Ágnes kiket tart kisbetűs 'gonosznak', ha már a viszonylagosakat sem. Pedig megkülönbözteti azokat, "akiket Kant 'Gonosznak', jómagam (mármint Heller - K.V.) pedig 'gonosznak' nevezek."(Heller, 216.o.)

*lerombolását* célzó maximák abszolút Rosszak."<sup>50</sup> Kérdés, hogy vajon az, aki megkérdőjelezi, hogy van abszolút gonosz, ez alapján a definíció alapján a moralitást, mint olyat is megkérdőjelezi? Úgy tűnik, igen. Tehát aki szerint nincs abszolút gonosz, az - áttételesen - abszolút gonosz. Szegény Hanna Arendt! És még rosszabbul jár Braun Róbert, aki Arendten túllépve a jóságot is banálisnak tartja. Világos, hogy a gonosz mélysége mellett érvelők<sup>51</sup> az általunk garancia-morál felfogásnak nevezett szemléletmódhoz tartoznak, a "banalitás pártiak" pedig az ezt meghaladni, vagy inkább kikerülni igyekvőkhöz.

M.: Visszatérve valamelyest a garanciák témájához, úgy vélem, hogy kétféle garanciamodellt lehet megkülönböztetni. Az első az, amit már némileg körbejártunk, miszerint az emberbe "beépítetten" található a garancia: természeténél fogva és/vagy eszes lény mivoltából következően képes és/vagy hajlamos a jóra - arra a jóra, ami "racionálisan", "tudományosan" vagy más úton meghatározható. Kant neve fémjelzi ezt a felfogást, hiszen önála találhatjuk meg az előbb vázolt szerkezetet a legtisztább formában. "Az erkölcs metafizikája elengedhetetlenül szükséges, mégpedig nemcsak spekulatív okokból, hogy az eszünkben *a priori* fellelhető gyakorlati alaptételek forrását kifürkésszük, hanem azért is, mert az erkölcsök romlása mindaddig megállíthatatlan, ameddig nincs a kezünkben helyes megítélésük vezérfonala és legfőbb normája."<sup>52</sup> Tehát nemcsak, hogy létezőnek tartja a garancia-morált, de meghatározza az utat is, ami megismeréséhez vezet. A ma élő híresebb szerzők közül Habermast lehet ehhez a modellhez tartozónak tekinteni. Igaz ugyan, hogy a kanti metafizikán túllépni igyekszik a kommunikatív racionalitáson alapuló etika-felfogásával, de mégis csak az emberi sajátosságok szerves részének tekinti az "ésszerű" morál kialakításának lehetőségét.

A garanciák másik útja más oldalról közelíti meg a problémát. Nem elégszik meg a garanciák *lehetőségével*, hanem azokat *valódi biztosítékként* szeretné kezelni,

---

<sup>50</sup>Heller, 211.o.

<sup>51</sup>Bár a "meg vagyok győződve" nem tűnik erős érvnek jelen helyzetben.

<sup>52</sup>Kant, 16.o.

ezért olyan feltételeket teremt az emberek számára, hogy ne lehessen más választásuk, csak a jó. Ehhez úgy kell átalakítani a társadalmat, az emberek életét, hogy az a csoport vagy személy, amelyik *tudja*, mi a jó, megfelelő *hatalommal* bírjon ahhoz, hogy másokat a helyes útra "tereljen". Ilyennek lehet értékelni a totalitáriánus rendszereket illetve egy ilyen szisztéma irodalmi megjelenítéseként is olvashatjuk Orwell 1984-ét.

E.: Egy pillanat! Úgy tűnik nekem, hogy a második út voltaképpen az elsőnek egy aletesete, sőt, ha jól belegondolok, azt is mondhatnám, hogy egyfajta logika mentén való következetes végigvitele. Ugyanis ahhoz, hogy felépíthessük a jót biztosító társadalmat, feltételeznünk kell, hogy a jó meghatározható, felismerhető, és el kell fogadnunk a moralitás garancia-funkcióját. Viszont ha ezt elfogadjuk, akkor természetesnek tekinthetjük, hogy valaki(k) ezt komolyan is veszik: ha van garancia-morál, akkor azt olyan helyzetbe kell hozni, hogy tényleg működjön.

M.: Ebben igazad van, de akkor még inkább igaznak vélem azt az állításomat, amelyet ezek után következtetésként vontam le: a garanciákban való gondolkodás legalább akkora veszélyforrás, mint ami ellen megvédeni igyekeznek minket<sup>53</sup>. Társadalmi szinten nyilvánvaló a veszély, hiszen a garanciák működtetése nagyfokú hatalomkoncentrációval kell, hogy párosuljon. Ehhez kapcsolódóan az egyén szempontjából is problémás az állandó megfelelési kényszerhelyzetek megélése. Úgy tűnik, hogy a "veszélyes", "veszélyesebb", mint érv a moralitásról szóló vitákban értelmetlen: egyrészt nem ellenőrizhető, másrészt veszélyforrások többféleképpen is képződhetnek, nemcsak az erkölcs relativizálódásával.

E.: Egyébként is a "veszélyesség" önmagában még nem ellenérv<sup>54</sup>, még ha igaz lenne is, hiszen - egy hasonlattal élve - ha a veszélyesség döntőbíró lehetne vitás kérdésekben, nagyon kevesen nem fogadnák el Isten létét, az abszolút biztonság garanciáját.

---

<sup>53</sup>"Ne védj engem meg, nem érdemlem meg." (Sziámi)

<sup>54</sup>Komikus helyzetekbe lehet kerülni ennek tagadásával, mégha olykor síni is támad kedvünk: Vörösmartyról járja az az anekdota, hogy a szabadságharc leverése után a Szózat "s a sírt, hol nemzet ..." kezdetű versszakát nem engedte jelenlétében elmondani. Félt attól, hogy beteljesedett jóslata miatt neheztelni fognak rá.

## Harmadik beszélgetés

*amelyben a narratív identitásról esik szó,  
különös tekintettel annak morális vonatkozásaira,  
végül E. és M. Rortyt is gyanúba keverik*

M.: Nézzük meg, hogyan lehet morálról nem-garancia értelemben beszélni!

E.: Rorty a moralitás terepét az identitáskeresésben találja meg: "Az immorális cselekvés az a fajta dolog, amelyet ha egyáltalán megtesznek, akkor állatok teszik meg, vagy más családok, törzsek, kultúrák vagy történeti korszakok tagjai. Ha valaki közülünk teszi meg ..., megszűnik közénk tartozni. Kitaszított lesz, olyan valaki, aki nem beszél a nyelvünket, még ha valamikor úgy is tűnt, hogy beszél. A morálfilozófia olyan kérdésekre válaszol, mint 'kik vagyunk mi, hogyan lettünk azokká, akik vagyunk, és mikké válhatunk?', ... más szavakkal, a morálfilozófia inkább a történeti elbeszélés és az utópikus spekuláció formáját veszi föl, mint az általános elvek keresését."<sup>55</sup> Tehát a jelenből néz visszafelé, illetve előre, és megpróbál történeteket konstruálni magáról. Ezek a történetek azonban - ellentétben a metanarratívákkal - nem az abszolút bizonyosságot kergetik, csak határkijelölések: ez vagyok én (ezek vagyunk mi) - az pedig nem. Kérdés persze, hogy ezek a történetek képesek-e esetlegességünket - ezzel együtt a világot - megszüntetni.

M.: Megszüntetni biztos nem, de ezt nem is várjuk el tőlük. *Segítség az elviselésben* - talán ez lehetne a jó kifejezés<sup>56</sup>. A határkijelölő, tehát identitást adó történeteknek a legitimitását nem kívülről származtatjuk, mivel - az első beszélgetésben idézett Rorty-gondolatot elfogadva - azt nem is tudnánk, hanem önmaguk morális jelentéséből. Ez ugyan kissé emlékeztet az önmagát saját hajánál fogva előrangató Münchhausen báróra, de ha belegondolunk abba, hogy ezek a történetek átölelik az idő teljességét (múlt, jelen, jövő), és így a saját világunkat, mint zárt egészet önmagunk számára kívánatosnak (=jónak) mutatják be, összeállhat a kép. Két kérdésem van: 1. hogyan alakulnak ki ezek a történetek? 2. hogyan változnak?

---

<sup>55</sup>Rorty, 77-78.o.

<sup>56</sup>Az *áthidalás* vagy *feloldás* kifejezésekben is érzek valamiféle biztonság, ha tetszik, garanciák utáni vágyakozást.

E.: Megpróbálok válaszolni mindkettőre, még hozzá egyszerre, mert szerintem nem elválaszthatók egymástól. Azt már megállapítottuk, hogy a magunkról szóló történeteknek nem lehet "külső" referenciapontja, tehát nincsen a "valóságnak jobban megfelelő" történet. Mivel mi is a valóság részei vagyunk, ezért a magunkról szóló történet sem lehet más, mint egy *megkonstruált* elbeszélés, és nem egy *származtatott* vagy önmagában létező történet. Úgy látom, hogy Clifford Geertz kultúraelmélete is hasonló kiindulópontokra helyezkedik: "úgy vélem, hogy az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat. A kultúrát tekintem ennek a hálónak, elemzését pedig éppen emiatt nem törvénykereső kísérleti tudománynak, hanem a jelentés nyomába szegődő értelmező tudománynak tartom."<sup>57</sup> De ez átvezet minket ahhoz a kérdéshez, hogy hogyan változnak a történeteink, és miért gondolom azt, hogy ez összekapcsolódik a kialakulásával. A történeteink nem légüres térben vagy "belső konyhánkban" készülnek, hanem a saját és mások által konstruált elbeszélések diskurzív terében. Mivel ez a tér folyamatosan változik - egyrészt az őt felépítő<sup>58</sup> történetek átalakulása, másrészt a történetek egymáshoz való viszonyának változása révén - , újra és újra írhatja az egyéni történeteket (és ezzel együtt a forrásául szolgáló diskurzív teret).

M.: Érdekes lehet ebből a szempontból górcső alá venni Habermas arról szóló vélekedését, hogy hogyan alkalmazkodhat az egyéni identitás a konfliktusokhoz. "Vagy annak a követelménynek teszünk eleget, hogy maradjunk azonosak önmagunkkal - mégpedig éppenséggel produktív újraorientálódás révén, ami a fennálló diszkrepanciákon túl lehetővé teszi az élettörténet folytonosságának és az Én szimbolikus határainak a megőrzését, vagy pedig szétválasztjuk az egymással összeegyeztethetetlen életterületeket, hogy legalább ezeken a parcellákon belül eleget tehessünk a konzisztencia szokásos követelményeinek."<sup>59</sup> Látható, hogy ez a felfogás a sok hasonlóság ellenére eltérést mutat a narratív identitáséhoz képest. A konzisztencia,

---

<sup>57</sup>Geertz, 172.o.

<sup>58</sup>A *felépítésnek* nem abban az értelmében, hogy valamilyen tervnek megfelelően készített - egyébként is, ki lenne ennek az alanya? Ezt a szót azért választottam, mert utal valamelyest egy hierarchizált struktúrára.

<sup>59</sup>Habermas, 142.o.

mint követelmény olyan külsődleges szempont, amelyet nem lehet mindenkire érvényesen "becsempészni" a diskurzív térbe. Így aztán az is megkérdőjeleződik, hogy hogyan lehet erre az elvárásra az identitások "sérült" és "egészséges" megkülönböztetését alapozni. (Márpedig Habermas ezt teszi.)

E.: Most már "csak" az maradt hátra, hogy megvizsgáljuk: milyen feltételek között lesz az a "jó"-fogalom, amit a magunkról szóló történet kialakít, alkalmas a másokkal való együttélésre.

M.: Nem akarja ez a kérdés visszacsempészni a garancia problémáját? Azt gondolom, hogy nem tudunk meghatározni olyan feltételeket, amelyek biztosítják, hogy a jót mint szenvedést-nem-okozást határozzuk meg. A legtöbb, amit ezzel kapcsolatban elérhetünk, az az, hogy szimpatikussá tesszük ezt a "jó"-fogalmat. Rorty, amikor megpróbál válaszolni arra a kérdésre, hogy hogyan tud liberális lenni (itt ez most annyit tesz, hogy elfogadja a platóni kiindulópontot: "jobb a rosszat elszenvedni, mint megcselekedni") egy ironikus, összehasonlítja a liberális metafizikust és a liberális ironikust: "A liberális metafizikus azt akarja, hogy *törekvésünk a szelídségre* egy érven nyugodjon, és ez e közös emberi lényegét megvilágító önleírást vonja maga után, mely lényeg több annál a közös képességünknél, hogy megalázhatók vagyunk. A liberális ironikus csupán azt akarja, hogy *esélyünk a szelídségre* növekedjék az újraleírás által. Úgy gondolja, hogy közös megalázhatóságunk felismerése az *egyetlen* társadalmi kötelék, amire szükség van."<sup>60</sup> Ebből is látható, hogy a liberális ironikus nem képes vitatkozni egy nem-liberálissal, nem tudja "leérvelni". És ennek valóban megvannak a maga veszélyei, de - még egyszer mondom - ez nem ellenérv.

E.: Úgy látom, hogy azért Rorty optimista abból a szempontból, hogy a mai társadalmakban lát esélyeket a szenvedés csökkenésére. "Úgy gondolom ..., hogy a jelenkori liberális társadalomban megvannak megjavításának intézményei, amelyek csökkenthetik a Foucault által látott veszélyeket (ti.Foucault szerint a demokratikus társadalom nem enged teret az ön- teremtésnek és a magánjellelű tervezeteknek,

---

<sup>60</sup>Rorty, 109.o.

röviden a premodern társadalmaknál is nagyobb kényszereket erőltet az emberekre<sup>61</sup> - K.V.). J. S. Mill javaslata, mely szerint a kormányok azzal foglalkozhatnak, hogy fenntartsák az optimális egyensúlyt aközött, hogy az embereket békén hagyják a magánéletükben, és aközött, hogy megelőzzék a szenvedést, számomra az utolsó szónak tűnik."<sup>62</sup>

M.: Nekem úgy tűnik, hogy Rorty ezzel a garancia-nélküliség garanciáját próbálja létrehozni. Rorty számára - Tamás Gáspár Miklós szavaival - "a demokrácia a *jó társadalom* ..., ám ez nem filozófiai kérdés, és ha a rákérdés folytatódna, akkor inkább maradjon abba, nehogy a jó demokrácia károsodjék. A filozófia mintegy jelképes cenzúra alá veti a filozófiát: ha netán kiderülhet, hogy valamely antiliberális vagy antidemokratikus filozófia *igaz*, akkor inkább vesszen az erkölcsi eszmélkedés, *csak baj ne legyen*."<sup>63</sup> Gyanús ez egy kissé ...

---

<sup>61</sup>Pl.:Bentham *Panopticon*ját értelmezve arra a következtetésre jut, hogy a 17. és 18. században a fegyelem állandóvá és általánossá válik, a társadalom egyre több szegmensét bevonva megfigyelési tartományba. Rév István merész értelmezésében Foucault szemében a panoptikusság a mai fogyasztói társadalom metaforája.

<sup>62</sup>Rorty, 81-82.o.

<sup>63</sup>TGM17.o.

## Felhasznált irodalom

- Braun Róbert:** *Hanna Arendt: Eichmann in Jerusalem - a narráció narrációjának problémája*, In.:Holocaust, elbeszélés, történelem 160-204.o., Osiris, 1995
- Feyerabend, Paul:** (1) *Tézisek az anarchizmusról*, In.:Medvetánc, 1985/4-1986/1, 41-45.o.  
 (2) *A relativizmus előnyei*, In.:Medvetánc, 1985/4-1986/1, 47-53.o.  
 (3) *Milyen lesz a tudományfilozófia 2001-ben?*, In.:2000, 1994/1, 47-53.o.
- Foucault, Michel:** *A panoptikusság*, In.:*Felügyelet és büntetés*, 267-308.o., Gondolat, 1990
- Geertz, Clifford:** *Sűrű leírás*, In.:*Az értelmezés hatalma*, 170-199.o., Századvég, 1994
- Habermas, Jürgen:** *Képesek-e a komplex társadalmak ésszerű identitás kialakítására?*, In.:Válogatott tanulmányok, 141-182.o., Atlantisz, 1994
- Heller Ágnes:** *A Jó, a rossz és a Gonosz*, In.:*Általános etika*, 206-223.o., Cserépfalvi, 1994
- Kant, Immanuel:** *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, Gondolat,1991
- Lyotard, Jean-François:** *A posztmodern állapot*, In.:*A posztmodern állapot*, 7-145.o., Századvég,1993
- Rorty, Richard:** *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, Jelenkor, 1994
- Tamás Gáspár Miklós:** *Cenzúra*, Kritika 1994/1 15-18.o.
- Braun Róbert:** *Én és egy-én: Egyéni és közösségi identitás a moderitás után*, Kézirat (félév-összefoglaló)