

## Kulturális politika *versus* dialógus

### Richard Rorty metafilozófiája a hermeneutika kontextusában \*

#### I. BEVEZETÉS

A tény mögött, hogy a klasszikus amerikai pragmatizmus úgy az 1980-as évektől kezdődően máig egyfajta reneszánszát éli, javarészt – köztudottan – Richard Rorty (1931–2007) munkássága áll.<sup>1</sup> Miként azt az életművére vetett átfogó pillantás, valamint intellektuális önéletrajzai is egybehangzóan nyilvánvalóvá teszik, Rorty filozófiai munkásságát alapjaiban metafilozófiai aggályok motíválták.<sup>2</sup> Rögtön a pályafutása legelején, 1961-ben *Jelenkori metafilozófia* címmel jelentetett meg egy tanulmányt, az 1967-ben saját szerkesztésében közreadott *A nyelvi fordulat* című antológia *Bevezetése* pedig *A nyelvífilozófia metafilozófiai nehézségei* címet viseli. A *Filozófia és a természet tükré* című 1979-ben megjelent fő mű egyenesen a filozófia mibenlétének – ez esetben az analitikus filozófia egész történetével számot vető – újrafogalmazására tett kísérletként értékelhető. A tíz évvel később publikált *Esetlegesség, ironia és szolidaritás* című kötet azután a fő műben körvonalazott metafilozófiai perspektívát mélyíti el – számot vetve a

\* Jelen tanulmány a *Nyelvi fordulatok – analízis, interpretáció, dekonstrukció* című műhelykonferencián elhangzott előadásom anyagának kibővített változata, mely konferencia az MTA BTK Filozófiai Intézetében 2018. február 22-én került megrendezésre, Danka István és Golden Dániel szervezésében. Itt szeretném megköszönni a publikálási folyamatban segédkező két anonim bírálóm konstruktív javaslatait. A tanulmányban ismertetett kutató munka az EFOP-3.6.1-16-2016-00011 jelű *Fiatalodó és Megújuló Egyetem – Innovatív Tudásváros – a Miskolci Egyetem intelligens szakosodást szolgáló intézményi fejlesztése* projekt részeként – a Széchenyi 2020 keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

<sup>1</sup> Mivel a neopragmatizmus mozgalma, illetve a klasszikus pragmatizmus közti viszony máig erősen vitatott, e mozgalom kapcsán az utóbbi „egyfajta” reneszánszáról kell beszél-nünk. A témába az egyik legjobb bevezetést Richard Bernstein *The Pragmatist Turn* című köteté nyújtja (Bernstein 2013).

<sup>2</sup> Ő maga így nyilatkozik erről: „40 évet töltöttem afölötti aggodalmaim koherens és meggyőző formába öntésének kísérleteivel, hogy mire jó a filozófia, ha egyáltalán jó valamire” (Rorty 1999/2007. 41). Továbbá, a halála előtti hónapokban írt visszatekintésében Rorty arról számolt be, hogy már az 1970-es évek folyamán úgy találta, „egyre inkább irritálja [...] a metafilozófia lebecsülése”, melyet princetoni hallgatói és kollégái körében tapasztalt, s mely – úgy vélte – „bizonyíték arra, hogy a professzionalizálódó farok csóválja a filozofikus kutyát” (Rorty 2007a. 15).

legfontosabb „kontinentális” fejleményekkel is –, s kiegészíti azt egy annak megfelelő politikai vízióval. Továbbá Rorty *Filozófiai tanulmányok* címmel négy kötetben napvilágot látott írásait is mélyen áthatják a metafizológiai reflexiók, melyek végül a sorozat 2007-es, posztumusz IV. kötete címét adó *Filozófia mint kulturális politika* meghatározásban csúcsosodnak ki.

Rorty életművében tehát központi szerepet játszik az a meggyőződés, hogy a filozófia nem szaktudomány – ahogy a filozófia művelése sem szakma, azaz nem merülhet ki az ún. filozófiai problémák feloldásában. Már csak azért sem az, mert – ahogy fő műve *Előszavában* fogalmaz – „valamely »filozófiai probléma« ama feltevések tudattalan adaptációjának a terméke, melyek abban a szótárban foglaltatnak, melyben a probléma megfogalmazódott” (Rorty 1979. xiii). Így a filozofálás Rorty számára nem nélkülözheti a filozófiai paradigmákra vonatkozó – tehát filozófiatörténeti – reflexiókat. Viszont ez utóbbiaknak ismét csak egy még mélyebbre hatoló reflexió, nevezetesen a metafizológia adhat irányt, ami a filozófia mibenlétéről és a kultúra egészében betöltött szerepéről hivatott számot adni. Rorty filozófiai radikalitását jól mutatja, hogy a filozófia, a filozófiatörténet, valamint a metafizológia művelése a szemében nem nélkülözhetik egymást, ő maga ezeket karöltve műveli.

A jelen tanulmány elsősorban ez utóbbi összefüggés mélyrétegének, Rorty 40 évnyi metafizológiai megfontolásainak az áttekintésére vállalkozik. Ezt követően azonban kontextualizálni törekszik Rorty pozícióját, a Heidegger és Gadamer nevével fémjelzett hermeneutikai filozófiák bizonyos lényegesnek vélt vonásaival vetve össze azt. A tanulmány címe mindazonáltal két hallgatólagos hipotézist is sugall. Egyfelől azt, hogy bármi legyen is Rorty metafizológiai pozíciója, arról joggal beszélhetünk egyes számban, s az negyvenévnnyi fejlődésvonala ellenére is többé-kevésbé koherens, valamilyen tekintetben egységes. A másik sugallt hipotézis viszont abban áll, hogy megalapozottan – azaz valamely lényegi, belső összetartozás alapján – hozhatjuk ezt a pozíciót összefüggésbe a hermeneutikai filozófiával. Az alábbiakban ezt a két hipotézist igyekszem alátámasztani. Rorty metafizológiai fejlődéstörténetének áttekintése során, mely persze csak vázlatos lehet, nem célom nézeteinek a kritikai tárgyalása. Csupán arra a kérdésre keresem a választ, hogy Rorty különböző munkáiban megfogalmazott vonatkozó nézetei tekintetében kimutathatók-e hangsúlyeltolódások, esetleg fordulatok, azaz mennyiben tekinthetők azok koherensnek. Amikor pedig az eredményeket a hermeneutikai filozófiával hozom összefüggésbe, azt nem annyira filológiai eszközökkel – Rortynak a hermeneutákra való egyébiránt gyakori hivatkozásaira hagyatkozva –, hanem elsősorban az átfogóan jellemzett pozíciók közti rokonság felmutatása révén igyekszem alátámasztani. Itt főleg arra keresem a választ, hogy miközben a filozófiai, a filozófiatörténeti, valamint a metafizológiai reflexiók összefonódásában tükröződő „filozófiai radikalizmus” mind Rorty, mind pedig a hermeneuták munkásságának lényegi jellemzője, hogyan pozicionálható a „filozófia mint kulturális politika” Rorty-féle eszméje az utóbbiak metafizológiai álláspontjai tekintetében.

## II. RORTY METAFILOZÓFIÁJÁNAK FEJLŐDÉSTÖRTÉNETE

A filozófia terén nem ritkaság a különféle „fordulatokat” bejelentő beszédmód. A *nyelvi fordulat* című antológia óta számos egyéb – például „hermeneutikai”, „ikonikus-képi”, vagy éppen „interpretatív”, illetve „pragmatista” – fordulatról is szokássá vált beszélni.<sup>3</sup> E beszédmódok mögött többnyire valamiféle szintézisreemtő kísérletek, valamely átfogó perspektíva kimunkálására irányuló erőfeszítések rejlenek, melyek azonban gyakran a performatív aktus benyomását keltik: azáltal remélnék fordulatot előidézni, hogy a jelent – és az oda vezető utat – a propagált fordulat szempontjából írják le. Hasonlóan ambivalens *A nyelv fordulat* című vállalkozás is, melynek *Bevezetésében* Rorty valóban diagnosztizál egy fordulatot, ám nem azt, amelyet a kötet címe megnevez.<sup>4</sup> 1967-ben, az elmúlt harminc év nyelvfilozófiájának – valamint a legfontosabb „kontinentális” fejleményeknek – az áttekintését követően Rorty a filozófia hat, a jövőben lehetségesnek ítélt irányvételét vázolta fel (feltéve, hogy az nem kíván a hagyományos filozófiai problémák feloldásában elmerülni). Ezt a hat lehetséges irányvételt a Husserl, Heidegger, Waismann, Wittgenstein, Austin és Strawson nevével fémjelzett megközelítések révén körvonalazza, hogy azután levonja a legáltalánosabb metafizikai következtetéseit. Ezek közül a két általam leglényegesebbnek véltet emelem ki.

(1) 1967-ben Rorty végső soron két markánsan elkülönülő metafizikai pozíciót lát kirajzolódni: „a jövő metafizikai küzdelmei – írja – a reform *versus* leírás, vagyis a filozófia-mint-javaslat *versus* a filozófia-mint-felfedezés kérdésre fognak összpontosulni” (Rorty 1967. 38). A filozófia *vagy* valamiféle tudományként tekint magára – mely a fenomének lényegiségeinek (Husserl), a nyelvi magatartás empirikus tényeinek (Austin) vagy a nyelv mint olyan szükségszerű, *a priori* feltételeinek (Strawson) a *felfedezését és adekvát leírását* célozza –, *vagy* pedig a nyelvhasználat olyan megújítási kísérleteként, reformjaként érti magát, mely *új „nyelvjátékokra” tett javaslataival* beállítódásunkat, tudatunkat kívánja megváltoztatni, s ennyiben bizonyos rokonságot mutat a művészetekkel.

Mindeközben érdemes figyelni két dologra. Egyrészt arra, hogy (i) a kontrasztban, melyet Rorty egyfelől a tudományos igény, másfelől az új nyelv-játékokra tett javaslatok közt állít fel, nem nehéz felismerni későbbi antiautoritárius metafizikai döntéseinek az előrajzatát. E kontrasztban ugyanis a valamiféle transzhumán valósághoz való igazodás igénye találja szemben magát azzal a törekvéssel, hogy megváltoztassuk jelenlegi nyelvi és nem-nyelvi gyakorlatainkat. Más szóval, az *ahistorikus* elméleti-episztemológiai-tudományos igények

<sup>3</sup> Ez utóbbiakat Hiley–Bohman–Shusterman (1991), illetve Bernstein (2013) kötetei példázzák.

<sup>4</sup> 25 évvel későbbi visszatekintésében maga Rorty így nyilatkozik a kötetről: a „leginkább meglepő az, milyen komolyan vettem a »nyelvi fordulat« jelenségét, mennyire rendkívülinek tűnt számomra akkoriban” (Rorty 1992. 371).

találják szemben magukat a *historikus* gyakorlati-önteremtő-nem-tudományos igényekkel. Továbbá arra is érdemes felfigyelnünk, hogy (ii) a második, inkább a művészetek, mintsem a tudomány vonzásában álló metafizikai pozíción *be-lül* Rorty egy *törésvonalat* diagnosztizál. Ennek egyik oldalán a Waismann- és Wittgenstein-féle irányzatok állnak, melyeket egyaránt jellemez az ún. „metodológiai nominalizmus”, valamint az, hogy – akár filozófiaként, akár posztfilozófiaként vizionálják a jövő kultúráját – világnézeti igényeket volnának hivatottak kielégíteni. Ennyiben ezt a két pozíciót Rorty szerint „metafizikai pragmatizmus” jellemzi. Ezzel szemben – a törésvonal másik oldalán – a Heidegger-féle pozíció áll, mely sem nem nominalista, sem pedig nem világnézet-filozófia, s noha az eljárása nem argumentatív, hanem inkább a költészettel rokon, e filozofálási mód metafizikai háttére – Rorty jellemzése szerint – nemigen tekinthető pragmatikusnak. A szóban forgó törésvonal tehát annak a „*metafizikai pragmatizmusnak*” a mentén húzódik, mely – Rorty szavaival élve – „híján van valamiféle szigorú döntési eljárásnak, amikor az alternatív javaslatok közt ítélt” (Rorty 1967. 36).

(2) A *Bevezetés* egy másik nagy ívű következtetése egy, az olvasó számára minden bizonnyal emlékezetes bekezdésben szerepel, s így hangzik: „a legfontosabb dolog, ami az utóbbi harminc év során a filozófiában történt, nem maga a nyelvi fordulat, hanem hogy kezdetét vette bizonyos ismeretelméleti nehézségek alapos újragondolása, olyanoké, melyek Platón és Arisztotelész óta aggasztották a filozófusokat” (Rorty 1967. 39). Ezek az episztemológiai nehézségek a tudás mibenlétéről alkotott ún. „szpektatorikus” számadásból fakadnak, mely szerint „tudásra szert tenni azt előfeltételezi, hogy az elme számára valami »közvetlenül adott« – az elme mint „valamiféle »anyagtalanszem« [...] »a nyelv közvetítése nélkül«” képes megragadni a valóságot (Rorty 1967. 39. 75. j.). Rorty szerint a tudás e szpektatorikus felfogása rejlik valamennyi, a hagyományos metafizikák keretében felmerülő probléma gyökerénél, s ha egyszer az megdőlné, s meghaladnánk azt, azzal elmosódna, „művinek és értelmetlennek” tűnne a kontraszt „tudomány” és „filozófia” közt. Nyilván nem abban az értelemben, hogy a filozófia végre a tudomány rangjára emelkedne. Amit Rorty itt kilátásba helyez, az inkább a tudás egy olyan fogalma, amely nem lehet meg „a nyelv közvetítése nélkül”. Ezzel pedig a tudomány mibenlétéről vallott nézeteink oly módon változnának meg, hogy immár nem valamiféle transzlingvisztikus valóság adekvát reprezentációját tekintenénk a hivatásának, hanem úgy látnánk a tudományt, mint ami az ember egyik, meghaladhatatlanul a nyelvhasználatba ágyazott társas gyakorlata.

Látnunk kell, hogy a tudás szpektatorikus felfogása fölötti kritika időszerűségét hangoztatva Rorty elsősorban John Dewey-t idézi, aki talán elsőként fogalmazta meg – legalábbis ezekkel a szavakkal – e kritika sürgető voltát, másfelől azonban – tőle eltérően – a tudás nyelvhez kötöttségével támasztja alá e bírálat jogosultságát. Ebben pedig ott rejlik nem csupán Rorty későbbi antireprezenta-

cionalizmusának a csírája, hanem az is, hogy a „nyelv” valamiként mindenképpen az előtérbe fog kerülni Rorty gondolkodásában, noha nem annak szemantikai-logikai síkján, ahogy azt a nyelvfilozófiák az ideig kezelték.

1977-ben, tíz évvel későbbi visszatekintésében – tehát a két évvel később megjelenő fő mű megírásának a hajnalán – az imént jelzett irányvételt Rorty immár tényként, az elmúlt tíz év filozófiai közhangulatában felfedezhető általános tendencia leírásaként ismétli meg. Miként írja, „Nem létezik – mondják – sajátos, »nyelvnek« nevezhető filozófiai módszer – ám gyakran hozzáfűzik, hogy a nyelvfilozófia a filozófia középpontja” (Rorty 1977. 361). Maga Rorty azonban már ekkor elfordul – nem csupán a nyelvfilozófiákban propagált „filozófiai módszer” eszméjétől, de – a filozófia keretében magának a nyelvnek tulajdonított központi jelentőség eszméjétől is. Ian Hacking kérdését – „Miért fontos a nyelv a filozófia számára?” – így válaszolja meg: „mert minden fontos a számára, de a nyelv nem jobban, mint bármi más” (Rorty 1977. 370). A nyelvvel kapcsolatos *filozófiai* kérdéseket Rorty ekkor már a reprezentacionalizmus újkori paradigmájának a mozzanataként látja, mely paradigma a szkepticizmusból táplálkozik, s valamiféle hasadást vél látni a tudás alanya és tárgya közt, melynek áthidalását hivatott azután a nyelv valamiképpen nyújtani, mintegy azok „érintkezési felületeként” vagy „közvetítő elemeként”.

Már 1977-ben tanúi lehetünk annak, hogy a nyelv ezen érintkezési felületként vagy közegként való felfogását Rorty a nyelv davidsoni felfogására hivatkozva utasítja el. „A behaviorizmus, melyet Davidson és Quine egyaránt oszt – olvashatjuk –, [...] a nyelvet olyasmiként láttatja, amivel az emberek teszik a dolgukat [*something people do*], nem pedig olyasmiként, ami köztük és valami más között áll” (Rorty 1977. 368). A nyelv a *társadalmi gyakorlat* egy módja. Ez a megközelítés azzal a következménnyel jár, hogy szociológiai vagy biológiai kérdéseket felvethetünk ugyan a nyelvhasználatot illetően, azonban nincs értelme transzcendentális kérdéseket vetni fel ott, ahol a nyelvhasználat az emberek gyakorlatától függ. A nyelv nem képezi a filozófia központját, a filozófia pedig nem egyéb – hangzik ezen 1977-es írásban –, mint „szórványos hang egy bonyolult beszélgetésben” (Rorty 1977. 367).

*A filozófia és a természet tükre* című 1979-ben megjelent fő mű – mondhatni – pontosan ott folytatja, ahol az 1967-es *Bevezetés* abbahagyta. Amott ezt olvashattuk: „Ha a tudás hagyományos, »szpektatorikus« felfogása meghaladottá válik, a helyébe lépő tudásfelfogás újrafogalmazásokhoz (*reformulations*) fog vezetni mindenütt másutt a filozófiában, különösen a metafizikában” (Rorty 1967. 39). Mármint a fő mű ízig-vérig metafizikai igényű: arra keresi a választ, mivé lesz vagy lehet a filozófia, ha többé nem a „tudás” problémája köré szerveződik, ha megszűnik ismeretelmélet lenni. A mű *A filozófia és a természet tükre* címet viseli, tehát éppen hogy nem *A filozófia 'mint' a természet tükre* címet. Ennek megfele-

lően a három fő rész közül az első az ember mibenlétéről alkotott klasszikus képről – az „elméről” mint *Áttetsző lényegünkről* – szól, a második rész a *Tükrözés* problémájáról, mint ami az ismeretelméletként értett filozófia eszméjét élteti, hogy azután a záró, harmadik rész a *Filozófia* jövőjét körvonalazza akkor, ha az megszűnik ismeretelmélet lenni. Az első két rész tehát kritikai-leépítő jellegű, hogy az így megtisztított terepen – a romokat eltakarítva – konstruktív módon lehessen felvázolni, mivé lehet a filozófia, ha szakítunk az ember mibenlétéről alkotott hagyományos képpel, s az abból táplálkozó filozófiai programmal.

E tervezetben Rorty egyik, ha ugyan nem a legfőbb szövetségese – ekkor még – Gadamer.<sup>5</sup> Azért Gadamer, mert *Igazság és módszer* című könyve – mint olvashatjuk – „az ember újra-leírását adja, mely igyekszik a klasszikus képet egy nagyobbba illeszteni, s ezzel »eltávolítani« a standard filozófiai problematikát, ahelyett, hogy új megoldásokat kínálna rá” (Rorty 1979. 358). Gadamer hermeneutikája tehát éppen abban, ti. „a tudás hagyományos, »szpektatorikus« felfogásának a meghaladásában” van Rorty segítségére, amit ő már 1967-ben a „kor parancsának” látott. Miként ott Rorty előrevetítette, a klasszikus emberkép meghaladását követően „kiváltképp a »tudomány« és a »filozófia« közti kontraszt [...] tűnik majd művinek és értelmetlennek” (Rorty 1967. 45). S valóban, Gadamer azáltal visz végbe fordulatot e téren, hogy „a »tudás« fogalma helyett a *Bildung*ot (a képzést, önformálást) teszi meg a gondolkodás céljává” (Rorty 1979. 359). Más szóval, Gadamer kimutatja az ún. hermeneutikai fenomén univerzalitását – minden emberi világtapasztalat alapjaiban interpretatív-hermeneutikai-dialogikus jellegét –, s ezzel még a legszigorúbb módszereket követő tudományokat is dialogikus-hermeneutikai *alapokon* nyugvó diskurzusokként mutatja fel.

Erre is támaszkodik Rorty, amikor fő művében nem tesz *elvi* szintű különbséget a természettudományok és a szellem- vagy bölcsészettudományok közt, ahogyan végső soron nem lát elvi különbséget ezek bármelyike és a filozófia közt sem. Ehelyett valamennyi diszciplínát, mi több, a diskurzusok valamennyi lehetséges fajtáját alapvetően két, egymástól gyökeresen különböző típusba sorolja. Valamely diskurzus – bármely tárgyterülethez tartozzék is – folyhat ún. „episztémológiai”, illetve „hermeneutikai” mederben. Azaz folyhat olyan normák és eljárások szem előtt tartásával, amelyek lehetővé teszik a diskurzushoz való hozzájárulások *összemérhetőségét* – ez esetben Rorty normál, szabály uralta eszmecseréről beszél –, *illetve* folyhat ilyen normák és módszerek szem előtt tartása nélkül, vagyis egymással *összemérhetetlen* hozzájárulások közti diskurzusokként – ez esetben abnormális, szabály híján zajló diskurzusról van szó (vö. Rorty 1979. 320 sk.). A normális és az abnormális diskurzusokat az különbözteti meg

<sup>5</sup> E szövetséget azonban Rorty a későbbiekben megtagadja (vö. Tartaglia 2007. 178–179). Visszatekintve ezt így értékelte: „A gadameri hermeneutika [...] igénybevétele erőtlen és terméketlen volt” (Rorty 2007a. 13).

egymástól, hogy *vannak-e egyáltalán* a diskurzust uraló elfogadott konvenciók, vagy sem. Normál diskurzus az – írja Rorty –, „melyet valamely egyetértés által övezett, s arra vonatkozó konvenció keretében folytatnak, hogy mi számít releváns hozzájárulásnak [...]. Az abnormális diskurzus akkor lép fel, amikor olyasvalaki csatlakozik be, aki nem tud e konvenciókról, vagy félreteszi azokat” (Rorty 1979. 320).

Rorty a *Bildung* (képzés) gadameri eszméjét alkalmazza a filozófiára, amikor annak alapvető típusait a következőképp osztályozza. Mélyreható különbség van egyfelől a konstruktív, érveléssel operáló, az ismeretelméletre – vagyis a végső összemérhetőség lehetőségeire – összpontosító ún. „szisztematikus” filozófiák közt, amelyek jellemzően a fő áramba tartoznak és önnön intézményesülésüket remélik, illetve a lényegileg reaktív, az episztemológiával – s így a szisztematikus filozófiákkal – szemben gyanút tápláló ún. „építő” filozófiák között, melyek szándékoltan periferikusak, s szerzőik „iszonyodnak a gondolattól is – olvashatjuk –, hogy szótáruk valaha is intézményesüljön, vagy írásaikat a hagyománnyal összemérhetőnek lássa majd bárki is” (Rorty 1979. 369). Ez a szisztematikus, illetve építő filozófiák közti megkülönböztetés az 1967-es *Bevvezetés* meglátását visszhangozza, mely szerint a filozófia vagy a tudomány, vagy a művészetek vonzásában áll – vagy az összemérhetőséget és a megegyezést, vagy pedig az összemérhetetlenséget és a (nyelvi) reformot propagálja.

Ha azonban az átfogó kontextusra függesztjük tekintetünket, láthatjuk, hogy a filozófiai párbeszéd életben tartásában elsősorban az építő filozófiák, nem pedig a szisztematikusak az érdekeltek. Az építő filozófiák egyenesen annak megakadályozására irányuló kísérletek, hogy a párbeszédnek merő kutatássá, nézetek pusztá cseréjévé fajuljanak. Ezzel szemben „a normál diskurzusok hajlamosak eltorlaszolni a párbeszédet” (Rorty 1979. 386), a szisztematikus filozófiák pedig egyenesen a végső – azaz a valódi párbeszédnek véget vető – összefüggések felállítását célozzák.

A filozófia „szórványos hang egy bonyolult beszélgetésben” – hangzott a 10 éves visszatekintésben. A fő mű megfogalmazásában a filozófia egy hang egy olyan „*beszélgetés[ben]*”, mely a végső kontextust alkotja, melyben a tudást értenünk kell” (Rorty 1979. 389). Ez a beszélgetés nem egyéb, mint az „igazolás társadalmi gyakorlata”, melynek a tétjét „a különböző igazolási standardok közti viszonyok”, s még inkább „az e standardokban érvényre jutó aktuális változások” artikulálása képezi (Rorty 1979. 389–390). 1979-ben Rorty a filozófiát egy olyan beszélgetés részeseként látja, mely *a különböző igazolási módok megmértetésének az arénája*, érvényesülésük dinamikájának a színtere. Ebben az arénában dől el, miként beszélünk majd, s milyen célokat követünk a jövőben.

Az 1980-as évek folyamán született tanulmányok Rorty metafizológiai horizontjának jelentős kitágulásáról tanúskodnak. Ennek során korábbi narratívája, mely a posztpozitivistá analitikus filozófia belátásait még elsősorban Dewey historista

kultúrávizíójával, valamint Gadamer hermeneutikájával fonta egybe, most minde-  
nekelőtt a „metafizika sorsát” vázoló heideggeri – valamint derridai – számadással  
egészül ki (Gadamerről többé nem ejtve szót). Ez az új narratíva immár a Nyugat  
eszmetörténetének az egészét felöleli, melyben a fordulópontot – s így a narratíva  
értelemadó központját – Rorty számára Hegel 1807-es műve, *A szellem fenomenoló-  
giája* képezi. E mű döntő hozadékát abban látja ugyanis, hogy elsőként volt képes  
a filozófiát „az emberi múlt, az emberi jelen, s a lehetséges emberi jövők közti  
viszonyok, nem pedig az ember és a nem-emberi közti viszonyok tanulmányozá-  
saként” láttatni (Rorty 2007a. 22). Ezzel viszont úgyszólván szeizmikus cezúrát  
iktatott egyfelől a filozófia Platóntól Kantig ívelő ahistorikus-episztemologizáló  
kánonja, másfelől az attól élesen elhatárolódó historista poszthegeiliánus gondo-  
latalakzatok, vagyis az ún. „poszt-filozófiai kultúra” (Rorty 1982. xvii skk.) közé.

Rorty azonban Hegel historizmusának a talaján közös nevezőre hozza a ké-  
sei Heidegger „léttörténeti” gondolkodását, valamint „a bizonyosság keresése”  
fölött gyakorolt Dewey-féle bírálatot (Dewey 1929). Ha ugyanis Hegel szerint  
a filozófia mindenkor történeti alakja nem egyéb, mint önnön „korának gon-  
dolata” (Hegel 1977. 59–60), akkor maga a végső „metafizikai valóság” kép-  
zete, melynek felfedésére a hagyományos törekvések irányultak, „csupán” az  
adott kor szellemének egy mozzanatát képező eszmeként lepleződik le. Innen  
tekintve a metafizikai hagyomány Heidegger-, illetve Dewey-féle jellemzése  
Rorty számára egybecseng: ha a metafizika történetében Heidegger „egy formá-  
lis ahistorikus keret keresésére” irányuló „matematizáló” törekvést lát (Rorty  
1991b/1997. 22), akkor léttörténeti narratívája nem egyéb, mint „»a bizonyos-  
ság keresésének« [...] viszontagságairól [szóló] számadás” (Rorty 2007a. 14).  
A „döntő különbséget”, mely e két szerző hagyományhoz való viszonyában mu-  
tatkozik, Rorty „az újabbskori politikátörténet eltérő értékelésére” vezeti vissza.  
Arra, hogy „a tudományos technológia kora” kétségbeesésre ad-e okot, ameny-  
nyiben „a technológiai racionalitás szolgájaként” teszi az embert – s ezért aztán  
Heidegger egy új, „második léttörténeti kezdetre” való készenlét követelmé-  
nyét állítja a gondolkodás elé –, vagy pedig helye van a társadalmi reménynek,  
s az ember ura lehet e racionalizálási folyamatnak (Rorty 1991b/1997. 30 skk.).

Az ahistorikus, illetve historikus „beállítódás” közti választóvonal olyannyira  
alapvető Rorty számára, hogy jórészt e megkülönböztetés felől válik érthetővé  
ekkoriban használatos alapvető fogalmi megkülönböztetéseinek a többsége. In-  
nen válik beláthatóvá mindenekelőtt a „racionalista szótár” (ész, igazság, objek-  
tivitás, argumentáció, univerzális elvek-jogok-értékek stb.), illetve a „képzelő-  
erő” (költői) teljesítményei közt felállított kontraszt, s így a „rátalálni”, illetve  
„létrehozni” fogalom párral jelzett ellentét, ahogyan az „elmélet” és az „elbeszél-  
és” szembeállítás is stb. Így ez a választóvonal képezi az alapját annak is, hogy  
Rorty „az esszencializmusra való hajlammal” hozza összefüggésbe általában a  
filozófiát (Rorty 1991b/1997. 89–90), amit szerinte Hegel óta jellemzően az iro-  
dalom, a művészet és a kultúrkritika (*culture criticism*) műfajai váltottak fel.

Az 1989-ben publikált *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* című kötet – mely mindvégig Rorty kedvenc írása maradt (Rorty 2007a. 17) – ezt a metafizikai perspektívát összegzi, amikor egy valójában már végbement, „az elmélettől az elbeszélés felé való általános fordulat[nek]”, vagyis az „irodalmi kultúra” felemelkedésének az *elismerését* sürgeti (Rorty 1989/1994. 15), s ugyanakkor egy annak megfelelő, historista és nominalista alapállású liberális politikai vízióval egészíti ki azt. Ha a Platón–Kant kánont még az ahistorikus megismerés ügye uralta, akkor ezzel szemben a historista – és azon belül is nominalista – kultúrát mindenekelőtt az emberi állapot gyökeres esetlegességének, az ember önmagára utaltságának (*self-reliance*) az elismerése kell hogy jellemezze. E keretek közt a megismerés ügye helyébe a szabadság kiteljesítésének, ezzel összefüggésben pedig a morális fejlődésnek az ügye lép.

Rorty azonban úgy véli, hogy a modern individualizmus keretei közt a társadalmi együttműködés és a magánjellegű önteremtés egyaránt fontos céljai gyakran – de nem „elvileg” – összemérhetetlenek, vagy legalábbis kölcsönösen irrelevánsnak bizonyulhatnak. Ezért az ember társas, illetve individuális törekvéseit egyaránt átfogó egyetemes-filozófiai vízió kiépítését képtelen vállalkozásnak tekinti, mi több, a felvilágosodástól megörökölt univerzális eszmények és racionalista szótárak meghaladását szorgalmazza, amennyiben azok a szabadság kiteljesítésének inkább az útjában állnak, mintsem hogy előmozdítsanak azt. Rorty szemei előtt így egy olyan kultúra víziója lebeg, melyet „a nyilvános életben [zajló] társadalmi együttműködés és a magánéletben [zajló] esztétikai önteremtés eszményei uralnak” (Rorty 2007a. 19). Azt a modern kori dilemmát tehát, melyet Hegel még a szubjektivitás elkülönöződésével járó „meghasonlottságként”, hamis identitásként vagy „boldogtalan tudatként” írt le (vö. Habermas 1998. 19 skk.), Rorty sem nem valamiféle „észszerű totalitás” idealitása felé fordulva (Hegel), sem nem egy ilyen totalitásnak az utópikus vízió által vezérelt gyakorlati megvalósítása irányában (baloldali ifjúhegelianusok), de nem is az irracionalisztikus erőket szabadjára engedve (Nietzsche), hanem inkább a nyilvános-közérdekű, illetve a magánjellegű célok egyenrangúságának az elismerése és párhuzamos támogatása révén kívánja feloldani. E kétirányú elköteleződések közti egyensúly fenntartását nézete szerint az „önirónia” segítheti megteremteni, mely képessé tesz az ember meghaladhatatlan végességének konstatálására, s így az azzal való megbékélésre.

Ennek megfelelően Rorty többé már nem tér vissza a szisztematikus, illetve építő filozófiák közt vont megkülönböztetéshez, melyet a fő műben vázolt. Ehelyett a filozófiát egyfelől az elbeszéléssel szemben egyre inkább marginalizálódó jelentőségű műfajként, másfelől pedig – a korábbiaknál kiegyensúlyozottabb szereposztásban – az ember nyilvános-társadalmi, illetve magánjellegű-individuális törekvéseit szolgáló argumentatív, illetve imaginatív funkcióiban látatja.

Úgy vélem, a „filozófia mint kulturális politika” eszméje, mely Rorty 2007-es poszthumusz kötetének címét is adja, Rorty korábbi filozófiai nézeteihez – metafizológiai filozófiai „pilléreihez” – képest semmiféle alapvető fordulatról nem tanúskodik, mégis egy igen lényeges metafizológiai eltolódást foglal magában, mely egy olyan lehetőséget aknáz ki, amely Rorty elgondolásaiban – hallgatólagosan ugyan, de – kezdettől fogva benne rejlett. Rorty már 1967-ben úgy látta, hogy a jövőt illetően kirajzolódó metafizológiai pozíciók közt az alapvető törésvonalat a tudomány ahistorikus ügye iránt elkötelezett, illetve a historikus, nem-szcientista filozófiafelfogás ellentéte képezi. Ha azonban a tudás szpektatorikus felfogásának kritikája érvényre jut – fűzte hozzá akkoriban –, akkor elmosódik majd a kontraszt „tudomány” és „filozófia” közt. Ezzel azonban az a törésvonal válna meghatározóvá, mely a világnézeti igényeket kielégítő és módszerintelligens nominalista, ún. „metafizológiai pragmatizmust” képviselő filozófiákat határolja el azoktól a filozófiáktól, melyek paradigmatiszós figurája Heidegger, s melyeket nem jellemez ellenlábasaik nominalizmusa és pragmatizmusa. Még ha ez a metafizológiai alternatíva 1967-ben eldöntetlenként fogalmazódott is meg Rorty számára, nem kétséges, hogy – legalábbis idővel – ő maga melyik pozíció irányában köteleződött el. Davidson behaviorista felfogására hagyatkozva, mely a nyelvet erősen a társadalmi gyakorlat egy módjaként látatja, Rorty egy radikálisan nominalista és pragmatikus álláspontot foglal el – egy olyan pozíciót, melynek hőse sokkal inkább Wittgenstein, mintsem Heidegger, s mely nélkül Rorty egyik legkorábbi, metafizológiaiát is meghatározó belátása, ti. a „felhagyni bizonyos nyelvi gyakorlatokkal” eszméje tarthatatlannak bizonyulna. Ez a pozíció a legteljesebb összhangban van a „metafizológiai pragmatizmusról” 1967-ben nyújtott jellemzésével – miszerint az „híján van valamiféle szigorú döntési eljárásnak, amikor alternatív [nyelvjáték-]javaslatok közt ítélt” –, mely jellemzést viszont szinte szó szerint ismétli meg Rorty 2007-ben, immár a kulturális politika leírásaként: „Az arra vonatkozó döntések, hogy mely nyelvjátékokat játsszuk, miről beszéljünk és miről ne beszéljünk, s mely célból [tegyük azt], nem közmegegyezésen nyugvó kritériumok alapján születnek. A kulturális politika a legkevésbé normavezérelt emberi aktivitás.” (Rorty 2007. 21.) Eszerint Rorty metafizológiaiájának fejlődéstörténete a metafizológiai pragmatizmus eszméjének az egyre szélesebb körökben való érvényre juttatásáról tanúskodik, először a nyelvfilozófiák körében, majd az analitikus filozófia egész története vonatkozásában, azt követően pedig egy, a Nyugat teljes eszmetörténetét felölelő elbeszélés keretében, s az eszme maga töretlenül őrződik meg az immár kulturális politikaként értett filozófia fogalmában is.

Ez utóbbit megelőzően azonban még mindez többnyire a filozófia „belügyéhez” tartozott, s elsősorban a filozófiai hagyomány vonatkozásában – Wittgenstein, valamint Dewey szellemében – kifejtett „terapeutikus” célzatú fejlemény volt. Ami idővel, kifejezetten pedig a „filozófia mint kulturális politika” eszméje bevezetésével mégis megváltozni látszik Rorty metafizológiaiájában, az minde-

nekelőtt a *jelentőség*, melyet a kultúra egészében játszott – úgyszólván „külső” – szerepe kapcsán most a filozófiának tulajdonít. Maga a szerep, melyet korunk „poszt-filozófiai kultúrájában” a filozófia betölt, régtől egyértelmű Rorty számára. Már 1975-ben úgy vélte, hogy a filozófia „a társadalmi változás eszköze”, s éppen ennek felismerését látta „a legjobb dolognak” Dewey műveiben, melyeknek – mint minden, a „filozófia-mint-kultúrkritika” jegyében írt műnek – „a nagy elődje Hegel *Fenomenológiája*” (Rorty 1975/1982. 74). A filozófia nem egyéb – véli már ekkor Rorty –, mint a „fajunk által feltalált különböző beszédmódok viszonylagos előnyeinek és hátrányainak a tanulmányozása”, azaz „»kultúrkritika« – mely terminus az irodalmi-történelmi-antropológiai-politikai körhinta megnevezésévé vált” (Rorty 1982. xl). A filozófia tehát a kultúrkritika szerteágazó műfajainak az egyike, s mindezen műfajok „körhintájában” száll síkra a pragmatizmus, mely – Sidney Hookot idézve – „az emberi szabadság kibővítésének az elmélete és gyakorlata” (Rorty 1976/1982. 69). E terepen azonban Rorty – sokáig – semmi esetre sem tulajdonított a filozófusoknak kitüntetett szerepet.

Éppen ez változik meg azonban a kulturális politikaként értett filozófia eszméjével. A filozófiát e kultúrkritikai „körhintában” megillető súly tekintetében Rorty egyik jeles értelmezője, Chris Voparil is „szembeötlő fejlődésről” beszél. Eszerint az 1970-es években Rorty „meglehetősen tartózkodóan” hívta fel a filozófusokat a kultúrkritikai szerepvállalásra, az 1980-as és 1990-es években viszont „úgy vélte, csakis a regényírók, költők és újságírók végezhetik el a munkát”, míg utolsó kötetében már annak adott hangot, hogy „a filozófusok beavatkozása abszolút szükséges”.<sup>6</sup> Ez utóbbi, váratlan fejlemény kapcsán azonban Voparil egy további fontos aspektusra is rámutat: „a kulturális politika felkarolása Rorty tudatos kísérlete arra – írja –, hogy kibővítse »az emberiség beszélgetését« a nyugati világon túlra, hogy az felölelje a nem-Nyugat korábban kizárt és marginalizált hangjait” (Voparil 2011. 115–116). Rorty egyre kifejezettebbé váló politikai elköteleződése – amiről az ezredforduló előtt megjelent négy kötetének már a címei is tanúskodnak (Rorty 1998a–c; 1999) – új hangsúlyt ad a fő műben végszóként adott meghatározásnak, miszerint „a filozófusok morális gondja a Nyugat beszélgetésének a folytatása kell legyen” (Rorty 1979. 394), s egyre erőteljesebben sürgeti a különbözőség, a Másik komolyan vételét nem csupán a nyugati társadalmak marginalizált csoportjait illetően, de interkulturális vonatkozásban is.

A „filozófia mint kulturális politika” eszméje tehát láthatóan a társadalmi változást szolgáló, kultúrkritikaként értett filozófia korábbi gondolatának hivatott

<sup>6</sup> Rorty egyik kiváló tanítványa, a „szómaesztétika” diszciplínáját megalapító Richard Shusterman is meglepődését fejezte ki annak kapcsán, hogy a „filozófia mint kulturális politika” eszméjét mestere „a legfőbb (*core*) projektként javasolja a filozófia számára”. Mind ezt azonban üdvözölte, mert szerinte „a szómaesztétika valójában éppen ilyen intervenciót nyújt” (Shusterman 2010. 78, 85).

határozott irányt adni, azáltal, hogy a kultúrkritikai körhintában zajló beszélgetés eddigi irányvételeinek az aktív megváltoztatására, egy erre irányuló intervencióra hívja fel a filozófusokat, az intervenció célját pedig a beszélgetés egyre befogadóbbá tételében, a világ marginalizált hangjai irányában való kiterjesztésében, egyúttal elmélyítésében és fókuszálásában jelöli meg. Ezzel azonban Rorty új fényben láttatja magát a filozófiát is. Immár a filozófia a kulturális politika ügyét előmozdító legfőbb szerv szerinte, *a kulturális politika pedig a legfőbb ügy.*

Úgy tűnik azonban, hogy ezzel a kései Rorty – még ha a morális fejlődés ügyét is szem előtt tartva, mégis némi arroganciával – győzelemre akarja vinni az általa elfoglalt pozíciót. A fentebb vázolt metafizikai alternatívát ugyanis – mely végső soron a nominalista pragmatizmus, illetve az életvilágok „ontológiai” szembenállásaként is aposztrofálható – Rorty már nem hagyja nyitva, hanem – talán saját személyes elköteleződésének is mélyebb, személytelenebb jogalapot igyekezvén teremteni – átpolitizálja azt, s kijelenti, hogy a köztük való állásfoglalás „nem választás dolga”: „Amellett akarok érvelni, hogy a kulturális politikának az ontológia helyébe kell lépnie, s hogy a kérdés, vajon helyére lépjen-e vagy sem, maga is kulturális politikai kérdés” (Rorty 2007b. 5).

Amennyiben azonban a kulturális politika eszméje a „beszélgetés” nominalizált – ha tetszik, „súlytalanított”, egzisztenciális jelentőségétől megfosztott, s az átpolitizálására, a „politikaira” való kiélezésére éppen ezáltal megnyíló – alakzatának tekinthető, annyiban vajon nem bizonyul-e ellentmondásos mozgósításnak az arra való felhívás? Azzal ugyanis, hogy az „igazolás rendjét”, a beszélgetést Rorty „kulturális politikaként” véli nevének nevezhetni, vajon nem igyekezik-e eleve normativitást injektálni ezen „legkevésbé norma-vezérelt emberi aktivitásba”, vajon a filozófusokat nem arra hívja-e fel, hogy „lássák be” és általánosan érvényesként fogadják el az ő saját szótárát szervező normákat? Az is kérdéses továbbá, vajon Rorty képes maradhat-e még az így implikált elvárását – ti., hogy ismerjük fel a beszélgetés kulturális politika voltát – önironikusan érteni? Úgy tűnik, hogy a beszélgetés – és annak résztvevőjeként a filozófia – politizálása révén az „egyre befogadóbb” beszélgetésnek Rorty eleve kijelölni igyekezik az egyedül fontos témáját.

### III. RORTY METAFILOZÓFIÁJA A HERMENEUTIKA KONTEXTUSÁBAN

Rorty megközelítésével azok a Hegel utáni nem-reprezentacionalista filozófiai kezdeményezések mutatnak közelebbi rokonságot, melyekben a nyelv valamilyen értelemben központi szerephez jut. Wittgenstein és követői mellett mindenekelőtt Heidegger és a hozzá kapcsolódó szerzők filozófiája tekinthető ilyennek – ahogy azt Rorty korai metafizikai klasszifikációja is sugallja.

A korai Heidegger a tényleges életet, az ember faktikus egzisztenciáját igyekezett leírni, annak ellenére, hogy a hagyomány ineffábilisnak vélte azt. É tekintet-

ben Heidegger döntő meglátása az volt, hogy „a faktikus élet mindenkor valamely [...] *értelmezésben* mozog” (Heidegger 1996–1997. 13), az emberi élet eleve interpretációkban artikulálódik. Ennek alapjaként Heidegger az ember „feltárultságára”, nyitottságára mutat rá (Heidegger 2001. 160. skk.), mint ami kitünteti őt a többi létező közül. E nyitottság a már mindig is hangolt, véges, történetileg meghatározott és hallgatólagos megértésünkben mutatkozik meg, ami a beszédre való képességünknek is az alapjául szolgál. Ennek köszönhetően már mindig is feltárul számunkra egy atematikus „világ” mint a lehetőségek értelem-összefüggése. E világ horizontjába illeszkedve nyernek értelmet számunkra azután az egyes létezők, immár létükben, s nem pusztán „vak” interakciók vonatkozási pontjaiként. A „világban-való-lét”, a „létmegértés”, valamint a „nyelviség” tehát az emberi létezés szorosan összefüggő, alapvető határozmányainak bizonyulnak e hermeneutikai megközelítésben. Eszerint az ember *eredendően* nem egy, a „fizikai” tárgyak és oksági összefüggéseik összességéként értett világban él, hanem egy értelmezések alkotta „*hermeneutikai univerzumban*” egzisztál,<sup>7</sup> mely interpretációknak az egyike csupán a fizikai-természettudományos világkép.

Rorty ellenben „nem-reduktív fizikalistának” vallja magát, s úgy véli, hogy az ember – mint nyelvhasználó lény – egyfelől oksági viszonyokban áll a környezettel, másfelől viszont igazolási viszonyok közt találja magát mind saját vágyai és vélekedései hálózatán belül, mind pedig a nyelvhasználók közösségében (Rorty 1991a. 120). Rorty tehát fenntartja az „okszági rend” és az „igazolás rendje” közti – eredetileg kantianus – megkülönböztetést, e distinkció alapját azonban abban látja, hogy az előbbiben nem játszanak szerepet normák, az utóbbiban viszont igen (az egyes „szótárak” szintjén, noha nem azok versengése során). A két rend közti viszonyokat illetően Rorty legfontosabb következtetése az, hogy nyelvi gyakorlataink kizárólag oksági viszonyokban állnak a fizikai környezettel,<sup>8</sup> mely így nem gyakorolhat normatív hatást a nyelvhasználatra – „csak egy vélekedés igazolhat egy másik vélekedést” (Brandom 2000. 160) –, viszont az oksági viszonyok minden nyelvi leírása norma-vezérelt. Ez a két rend közötté tételezett *éles választóvonal* teszi lehetővé Rorty számára, hogy a nyelvhasználatunk norma-vezérelt szótárait merőben az emberi célokat szolgáló nyelvi eszközöknek tekinthesse. Egy efféle instrumentális pragmatizmus teremt helyet azután a diskurzív pluralizmus eszméje, de a különböző célok – s ezzel a különböző szótárak – pragmatikus szempontok szerinti értékelhetősége számára is.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> A korai Heidegger e belátása Gadamer filozófiájában és a kései Heidegger gondolkodásában is érvényes marad: „[A] lét a gondolkodásban a nyelvhez jut. A nyelv a lét háza. A nyelv hajlékában lakozik az ember” – olvashatjuk a *Humanizmus-levélben* (Heidegger 2003. 293).

<sup>8</sup> Eszerint a vélekedések ezen oksági viszonyok (a gyakorlatban aligha reprodukálható) láncolatainak a „rövidítései”, illetve új vélekedésekre tehetünk szert „sikeres metaforák” ki találása révén (vö. Rorty 1991a. 120).

<sup>9</sup> Rorty e nézeteinek problematikusága nem került el kritikusai figyelmét. Az okság és az igazolás rendjeinek Rorty-féle éles elválasztását Bjørn Ramberg Davidsonra hagyatkozva

Rorty tehát egyrészt a naturalizmussal igyekszik ötvözni historizmusát, hogy megfeleljen a modern természettudományokkal való összhang pragmatikus kívánalmának. Másrészt viszont a történetiség színterét a különböző célokat szolgáló szótárak versengésében látja, mint amely az „igazolás rendjének” önálló dimenzióját alkotja, melyet már a fő műben is „beszélgetésként” jellemezte.<sup>10</sup> Mindez joggal értékelhető „a »hermeneutikai univerzalizmus« felvételeként” (Shusterman 2010. 72), mely megfogalmazás viszont nyilvánvalóvá teszi a rortyánus neopragmatizmus és a hermeneutikai filozófia rokonságát. A két megközelítés közt persze lényegi eltérések is vannak, melyek döntő pontjai azonban világosak. Rorty elutasítja a heideggeriánus lét-gondolatot – az ahhoz kapcsolódó fogalmi apparátus (pl. megértés, nyitottság-feltárultság, „dolog”, igazság stb.) nagy részével együtt –, ahogyan dekonstruálja a nyelv mint közeg eszméjét is (vö. Nyíró 2010). Számára a Heidegger által *faktumnak* nyilvánított hallgatolagos létmegértés, mely az ittlét „lényegszerkezetéhez tartozik” (Heidegger 2001. 23), s az abból a filozófia számára fakadó *Seinsfrage* is pusztán az öngazolás esendő módjai – szerinte Heidegger valami történeti fenségesre, egy „az énnél nagyobb hős” megújítására törekedett, melynek „sorsa van” (Rorty 1989/1994. 117).

Látnunk kell azonban, hogy Rorty ezen ítéletét episztemológiai anti-fundacionalizmusa motiválja, mely *gyanú alá helyez* nem csupán minden ahistorikus megalapozási igényt, de *minden, a historizmus talaján kifejtett nem-nominalista megközelítést* is.<sup>11</sup> Noha – „etnocentrizmusa” révén – Rorty nagyon is magáévá teszi az ember végességének és radikális történetiségének elsőként éppen a hermeneuták által képviselt eszméjét, az utóbbiak megközelítése kvázi-essencialistaként, s ezért meghaladandóként tűnik fel a számára.

E nézeteltérés tétje nem kevesebb, mint a *történelmi univerzálék* eszméjének az elismerése, illetve elutasítása, ami viszont a történelmi folytonosság és a forradalmi megújulás alternatíváját is új megvilágításba helyezi. Ezen eszme eminens példái a gadameri hermeneutika ontológiai horizontját betöltő ún. „dolgok” (*Sachen*), melyek távolról sem „objektív tárgyiságok”, hanem sokkal inkább szubjektumfüggő történeti képződmények, mégsem önkényesek, hanem transzindividuális érvényesség illeti meg őket. Gadamer ábrázolásában egy

---

bírálta (Ramberg 2000), melyet Rorty ugyan elismerni kényszerült (Rorty 2000), annak következményeit azonban sehol sem vontta le a továbbiakban (vö. Nyíró 2020. 203 skk.).

<sup>10</sup> Rorty ott Michael Oakeshottra, nem pedig Gadamerre hivatkozik (Rorty 1979. 389), noha a műben – miként láttuk – az a gadameri hermeneutika az egyik legfőbb szövetségese, melyben a „beszélgetés” fogalma központi szerepet játszik.

<sup>11</sup> Ezt erősíti meg Shusterman is: „Rorty számára maga az az eszme, hogy bármiféle megértés [létezne] az interpretáció mögött, a megalapozás-igény félresiklott episztemológiai »álmát« vonja maga után, »a filozófus kísérletét arra, hogy nem-nyelvi hozzáférésre tegyen szert a valóban valóságoshoz« (Rorty)”. Mindezt maga Rorty is alátámasztja, amikor arról számol be, hogy számára mindvégig érvényes maradt a „sellars-i tan, miszerint a tudatosság minden formája nyelvi kérdés” (Rorty 2007a. 17). Shusterman így összegez: „Rorty ennél fogva tévesen következtet arra, hogy a fundacionalizmus elutasítása magában foglalja a nem-nyelvi megértés eszméjének az elutasítását” (Shusterman 2010. 73–74).

valódi beszélgetés résztvevőit már mindig is „vezérli valami”, ám éppen hogy nem valamiféle célképzet, hanem a mindenkori szóban forgó „közös *dolog*” (Gadamer 2003. 431), melyet a beszélgetők szem előtt tartanak, s annak érvényre jutását, azaz „igazságát” igyekeznek szolgálni, annak „alárendeltek” – ahogy a bába járulhat hozzá a gyermek világra jöttéhez. Ezért a beszélgetés „történés, mely végbemegy velünk”, „magának a dolognak a tette” (Gadamer 2003. 425, 511). Mindazonáltal e hermeneutikai belátások annak a fenomenológiai mozgalom egészét jellemző törekvésnek a variánsai, mely Husserlrel kezdődően a fenti értelemben vett univerzálék kutatásaként érti magát (még ha nem is mindig történetiként koncipiálja azokat).

Rorty viszont a fenomenológia iránt ismételten érdektelenségének adott hangot, ahogyan Gadamer hermeneutikáját is pusztán „pragmatikus fénytörésben” vette igénybe fő művében (vö. pl. Bouma-Prediger 1989). Rorty mindvégig mellőzi az olyan fogalmakat, mint a „dolog” vagy „igazság”, ahogy a Gadamer által még dialogikus folyamatként ábrázolt „értelmezést” is „újraleírásnak” tekinti, melynek eszméjéből ismét csak a nominalizmus szelleme árad. Az álláspontjában rejlő nehézséget azonban, úgy vélem, világosan fejezi ki Shusterman: „Rorty fölényesen semmibe veszi a makacs valóságot, mely gyakran erőteljes társadalmi normákban jut kifejezésre és társadalmi intézmények révén nyer megerősítést” (Shusterman 2010. 76). Az efféle valóságoknak nincs közük a Rorty-féle „okság rendjéhez”, de nincs hely számukra a Rorty-féle „igazolás rendjében” sem – hacsak nem a versengő szótárak valamelyikében projektált „valóságokként” –, mely rend teljességgel nyelvi és nominalista, azaz híján van minden nyelven túli érvényességnek vagy „valóság-vonatkozásnak”.

E megfigyelésekből kiindulva az alábbi tézis fogalmazható meg. Annak a „kommunikatív dimenzióknak”, melyre Rorty az „igazolás rendjeként”, a heideggeriánusok pedig „hermeneutikai univerzumként” hivatkoznak, végső soron két eltérő alakzata különböztethető meg. Egyfelől az elsősorban Gadamer által védelt beszélgetés (mint valódi dialógus), másfelől viszont a beszélgetés versengő-agonális felfogása, mely Rorty filozófiáját (is) jellemzi. A dialogikus felfogást mindenekelőtt az különbözteti meg az agonálistól, hogy míg az előbbi a párbeszédet tisztán történés-jelleggel végbemenő, azaz mediális és a-teleologikus eseményként érti, addig a versengő felfogás egy nem-mediális, hanem aktívan irányított és az érvényre jutást szem előtt tartó, ugyanakkor valamely cél szolgálatába állított, teleologikus folyamatot lát benne.

A valódi dialógus tehát azáltal fordul át agonális kulturális politikába, hogy azt eloldozhatni vélik a „léttől” (a mindenkori létmegértéstől), s egyúttal valamely *telosz* szolgálatába állítják. Ez történik Rorty esetében, amennyiben ő nominalizálja, majd átpolitizálja a beszélgetést. Az így körvonalazódó kulturális politikában való részvétel immár nem egyszerűen „a beszélgetés folytatását” jelenti – miként arra a fő mű még felszólított –, hanem „a beszélgetés menetének megváltoztatását” célozza (Rorty 2007b. x). Rorty neopragmatizmusa

éppenséggel valamiféle *kilúgozott hermeneutikára* hasonlít, mely szabadulni kíván a múlttól, a hagyományoktól épp úgy, mint a megélt tapasztalatnak és az abban megértett „közös dolgok” individuumban feletti érvényességének a letelepítő erejétől, egzisztenciális jelentőségétől. E sajátos „hermeneutika” számára a történelmi univerzálék mindenkori valósága – a kulturális megújulás forradalmi reményének a fényében – pusztán a múlt „nehézkedési erőiként” feltűnő pseudo-valóságok, melyek csakis annyiban képviselnek valami tiszteletre méltót, amennyiben összhangban vannak a megújulás által zászlóra tűzött célokkal.

Általában elmondható azonban, hogy a múlttól való szabadulás kívánalma, mely a forradalmi hevületű, radikális szociokulturális váltást vizionáló filozófusok jellemzője – s így abban Heidegger, Rorty és Derrida is osztozik, bármennyire is ellenkező előjelű a politikai elköteleződésük –, szükségképpen vezet a valódi dialogicitással szembeni erőszakhoz.<sup>12</sup> Nézetem szerint egy effajta radikalizmus tekintetében fennálló rokonság az, amiért a fő művet követően Rorty számára már nem a mérsékeltebb Gadamer, hanem a kései Heidegger (valamint Derrida) válik fontos viszonyítási ponttá (illetve partnerré). Ugyanis Heidegger eszkatológikus „léttörténeti” narratívája szintén helyet teremt – ahogyan Derrida messianisztikus dekonstruktivizmusa is – a mindenkori dialogikus létmegértés relativizálása és így felülbírálása számára, s ezzel utat nyit a Rorty számára oly fontos utópikus forradalmi lendület előtt – még akkor is, ha Heidegger a jelenkori társadalmi kilátások tekintetében reményvesztettséget hirdet, s ezért egy „második léttörténeti kezdet” kívánalmát vetíti előre, mely persze elfogadhatatlan Rorty számára.

Gadamer viszont tartózkodik az efféle forradalmi radikalizmustól, s egyúttal a metafizika de(kon)strukciója radikalizmusának a korlátaira is felhívja a figyelmet (vö. Nyíró 2012. 285–286). Ezért az ő szemében a dialógus az a *terra firma*, mely az életvilágok kohézióját biztosítja, s az emberi együttélés megtartó elemét képezi. Magam tehát úgy látom, hogy míg Gadamer valódi beszélgetésként látja a filozófiát, s az ő filozófiai radikalizmus a meghaladhatatlanul plurális dialógus végső instanciaként való felmutatásában csúcsosodik ki, addig Heidegger egy ún. „második kezdet” szolgálatába, Rorty pedig a demokráciának az – általa „egyre befogadóbb”, mégis agonális beszélgetésként koncipiált – ügye

<sup>12</sup> Efféle erőszakot ró fel az említett szerzőket illetően az alábbi két idézet: „Mindketten, Derrida és Heidegger, tulajdonképpen önmagukat interpretálják és nem azt, amit ők mindenkor interpretálni vélnek” (Gadamer 1994. 149); illetve „Rorty túlságosan is egyoldalú, amikor a Harold Bloom által pártolt interpretáció mint »erős félreolvasás« [eszméjét] felveszi. Miközben Rorty kijelenti, hogy a jó kritikus »egyszerűen olyan formába önti a szöveget, mely saját céljait szolgálja majd«, az efféle eljárás destruktív magára arra az alteritásra nézve, amely az olvasást egy dialogikus hermeneutikai projektté teszi, melyből tanulhatunk valami újat” (Shusterman 2010. 79).

szolgálatába állítja azt.<sup>13</sup> Ezzel azonban Heidegger és Rorty radikalizmusa monológgra hajló módon kapcsolódik be a kultúrkritikai beszélgetésbe. Úgy vélem, ez az, ami kulturális politikává avatja az *ő számukra* a filozófiát.

## IRODALOM

- Bernstein, Richard J. 2013. *The Pragmatic Turn*. Cambridge/UK – Malden/MA, Polity.
- Bouma-Prediger, Steve 1989. Rorty's Pragmatism and Gadamer's Hermeneutics. *Journal of the American Academy of Religion*. 57/2 (Summer). 313–324.
- Brandom, Robert 2000. Vocabularies of Pragmatism: Synthetizing Naturalism and Historicism. In uő (szerk.) *Rorty and His Critics*. Oxford, Blackwell Publishers. 156–183.
- Dewey, John 1929/2008. *The Quest for Certainty. The Later Works of John Dewey, 1925–1953*. Volume 4. Szerk. J. A Boydston. Carbondale, Southern Illinois University Press.
- Gadamer, Hans-Georg 1994. Hermeneutik auf der Spur (1994). In uő: *Gesammelte Werke*. Band 1: *Hermeneutik im Rückblick*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 148–174.
- Gadamer, Hans-Georg 2003. *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Ford. Bonyhai Gábor. 2. kiad. Budapest, Osiris.
- Habermas, Jürgen 1998. *Filozófiai diskurzus a modernségről: tizenkét előadás*. Ford. Nyizsnyánszki Ferenc – Zoltai Dénes. Budapest, Helikon.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1977. *Előadások a filozófia történetéről. Első kötet*. Ford. Szemere Samu. 2. kiad. Budapest, Akadémia.
- Heidegger, Martin 1996–1997. Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére). Ford. Endreffy Zoltán – Fehér M. István. *Existentia*. Societas Philosophia Classica, *Supplementa Vol. II*. Vol. VI–VII / Fasc. 1–4. Szeged–Budapest. 7–51.
- Heidegger, Martin 2001. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. 2. kiad. Budapest, Osiris.
- Heidegger, Martin 2003. Levél a 'humanizmusról'. Ford. Bacsó Béla. In uő: *Útjelzők*. Budapest, Osiris. 293–334.
- Hiley, David R. – James Bohman – Richard Shusterman (szerk.) 1991. *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*. Cornell University Press.
- Nyíró Miklós 2010. Rorty szótárfogalma – Heidegger-olvasata tükrében. In Nyíró Miklós (szerk.) *Filozófia a globalizáció árnyékában: Richard Rorty*. Budapest, L'Harmattan. 139–153.
- Nyíró Miklós 2012. 'Tartózkodás a radikalizmustól.' Gadamer – Heideggeren és Derridán innen. In Nyíró Miklós (szerk.) *Filozófia mint de(kon)strukció: Heidegger és Derrida*. Budapest, L'Harmattan. 269–286.
- Nyíró Miklós 2020. Reconsidering Rorty's Theory of Vocabularies. On the Role and Scope of Persuasion in a Post-representationalist Culture. In Randall Auxier – Eli Kramer – Krzysztof Piotr Skowronski (szerk.) *Rorty and Beyond*. New York – London, Lexington Books. 197–213.
- Ramberg, Bjørn 2000. Post-ontological Philosophy of Mind: Rorty versus Davidson. In Robert Brandom (szerk.) *Rorty and His Critics*. Oxford, Blackwell Publishers. 351–370.

<sup>13</sup> A filozófust a modern világban megillető helyről így nyilatkozik Gadamer a fő műve második kiadásához írt 1965-ös *Előszavában*: „Az emberi akarás [...] az eddig létezők kritikáját ma példátlan mértékben fokozza utópisztikus és eszkatologikus tudattá”. Ám „aki filozofál, annak különösen tudatában kell lennie annak a feszültségnek, amely saját igénye és az őt környező valóság közt áll fenn”. „Bármennyire hivatott lehet is arra, hogy [...] radikális következtetéseket vonjon le, a próféta, a védnök, a prédikátor szerepe vagy akár a kioktató fellépés is rosszul áll neki” (Gadamer 2003. 22).

- Rorty, Richard 1961. *Recent Metaphilosophy. Review of Metaphysics* 15. December. 299–318.
- Rorty, Richard 1967/1992. Introduction: Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy. In uő (szerk.) *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. 2. kiad. Chicago/IL, University of Chicago Press. 1–39.
- Rorty, Richard 1977/1992. Ten Years After. In Uő. (szerk.) *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. 2. kiad. Chicago/IL, University of Chicago Press. 361–370.
- Rorty, Richard 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton/NJ, Princeton University Press.
- Rorty, Richard 1982. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Rorty, Richard 1989/1994. *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Ford. Boros János – Csordás Gábor. Pécs, Jelenkor.
- Rorty, Richard 1991a. *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers I*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rorty, Richard 1991b/1997. *Heideggerről és másokról*. Ford. Beck András. Pécs, Jelenkor.
- Rorty, Richard 1992. Twenty-Five Years After. In uő (szerk.) *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. 2. kiad. Chicago/IL, University of Chicago Press. 371–385.
- Rorty, Richard 1998a. *Truth and Progress. Philosophical Papers III*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rorty, Richard 1998b. *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth Century America*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Rorty, Richard – D. Nystrom – K. Puckett 1998c. *Against Bosses, against Oligarchies*. Chicago, Prickly Paradigm Press.
- Rorty, Richard 1999/2007. *Filozófia és társadalmi remény*. Ford. Krémer Sándor – Nyíró Miklós. Budapest, L'Harmattan.
- Rorty, Richard 2000. Response to Bjørn Ramberg. In Robert Brandom (szerk.) *Rorty and His Critics*. Oxford, Blackwell Publishers. 370–377.
- Rorty, Richard 2007a/2010. Intellectual Autobiography. In Randall Auxier – Lewis E. Hahn (szerk.) *The Philosophy of Richard Rorty. The Library of Living Philosophers Vol. XXXII*. Chicago and La Salle/IL, Open Court. 1–24.
- Rorty, Richard 2007b. *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers IV*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Shusterman, Richard 2010. Pragmatism and Cultural Politics: From Rortyan Textualism to Somaesthetics. *New Literary History*. Volume 41, Number 1, Winter. 69–94.
- Tartaglia, James 2007. *Rorty and the Mirror of Nature*. London – New York, Routledge.
- Voparil, Christopher 2011. Rortyan Cultural Politics and the Problem of Speaking for Others. *Contemporary Pragmatism*. 8/1 (June). 115–131.