

Jelen tananyag a Szegedi
Tudományegyetemen készült az Európai
Unió támogatásával. Projekt azonosító:
EFOP-3.4.3-16-2016-00014



PRAGMATIZMUS

Dr. habil. Krémer Sándor

VI. TÉMA (OL-17): A KÉSŐI RORTY VILÁG- ÉS IGAZSÁGFELFOGÁSA

<https://www.youtube.com/watch?v=MVPPprXDETQ> – Richard Rorty beszél John Deweyhoz való viszonyáról

„Igazság”, „igazságosság”, „lét” – a hétköznapi *világnézeti* gondolkodást évezredek óta foglalkoztató fogalmak. Igazság és igazságosság kapcsolata, igazság és lét viszonya pedig hosszú évszázadok óta alapvető kérdések a nyugati *filozófiában* is. Összefüggésük nem kérdéses, ennek struktúrájára azonban érdemes egy pillantást vetnünk, mivel kijelöli interpretációs keretünket.

Első látásra nem sok összefüggést remélhetünk igazság és igazságosság között, hiszen az igazság alapvetően logikai, az igazságosság pedig morális, társadalomelméleti kategória. Egy bizonyos dimenzióban mégis összefügg a kettő. Abban a pillanatban ugyanis, amint az igazság metafizikai fogalmára helyezzük a hangsúlyt – a nagybetűs Igazságra, ami hosszú időn keresztül a filozófia szinte egyetlen alapkérdésének számított –, ez nyomban morális jelentőségre is szert tesz, és ily módon egy dimenzióba kerül az igazságossággal. Gondolhatunk számos ókori vagy középkori igazságosság felfogásra (Platón, Szt. Tamás stb.), a háttérben mindig ott találjuk az Igazság vagy valamilyen metafizikai szubsztancia végső alapként elgondolt megtestesülését. Ez a tendencia az újkorban és korunkban is folytatódik, bár befolyása egyre gyengül.

E felfogás képviselői adottnak veszik, hogy társadalmi igazságosság kizárólag metafizikai Igazság alapján lehetséges. Egy olyan korban azonban, mint a miénk, a vérzivataros 20. század után, itt a harmadik évezred elején, amikor a szekularizáció, ha visszaesésekkel, hullámvölgyekkel is, de tendenciájában vitathatatlanul erősödik, a metafizikai Igazság létének – mindig is fennálló – racionális igazolhatatlansága egyre világosabbá válik. Ha nincs konzisztens metafizikai Igazság, akkor mit mondhatunk az igazságosságról ebben a metafizikai mérce nélküli helyzetben? Mi léphet az igazságosság metafizikailag megalapozott felfogása helyébe? Ha nincs konzisztens metafizikai Igazság, akkor mi marad az ember, mint véges lény számára? Úgy tűnik, nem marad más, mint a szituatív és kontextuális, vagyis egyfajta relatív igazság, amit igazolni törekszünk. Tesszük ezt különös narratíváinkkal, mivel menthetetlenül – ám bizonyíthatóan – radikálisan időbeli és történeti lényként

egzisztálunk. Ezért – logikusan gondolkodva – többé nem hihetünk sem a metafizikai Igazságban, sem a világ univerzális, sub specie aeternitatis filozófiai leírásának lehetőségében. **A narratív filozófia korában élünk, ami tehát nem jelenti az általános, csak az egyetemes, az univerzális teóriák, Igazságok lehetőségének tagadását.**

Ily módon megtettük a logikai utat visszafelé, és ismételten kiindulópontunknál találjuk magunkat: az igazság alapevetően logikai, az igazságosság morális, társadalomelméleti kategória. De itt a harmadik évezred elején ez már különösen égető gyakorlati, politikai kérdés is: Miként lehetséges társadalmi igazságosság metafizikai alap nélkül? Az egyik lehetséges választ kétségtelenül Richard Rorty társadalomfilozófiájában találjuk.¹ Erre majd egy későbbi fejezetben térünk vissza, most azonban koncentráljunk az igazságra.

Mi is az igazság egyáltalán? Ezt nem tudjuk, nem tudhatjuk egyértelműen, mivel ennek állításával már előfeltételeznék az egyetlen Igazságot. Pozitívan közelítve ugyanehhez a kérdéshez: azt tudjuk, hogy **bármely igazságfogalom választásával már ontológiát is választottunk.** Meggyőződésem, hogy érdemes sétálnunk egyet e módszertani ösvényen, mivel a tradicionális értelemben vett ismeretelmélet és lételmélet elválaszthatatlanul összefügg, különösen az igazság kérdésénél. **Az ismeretelmélet ugyanis mindig meghatározott ugyanazon filozófus lételmélete által.** A görög kezdetek óta ezernyi különböző filozófia született, de valamilyen formában, direkt vagy indirekt módon **minden egyes filozófia ember és világ viszonyáról szól az általános szintjén.** Ez nyilvánvalónak tűnik az ókori görög filozófiától kezdve, a középkori keresztény bölcséleten, valamint a modernitás filozófiáján keresztül egészen napjainkig. Mindig találunk valamilyen lételméletet – többnyire kidolgozatlanul vagy egészen látens formában – még a kortárs filozófiáknál is. Példáink magukban foglalhatnak akár elsődlegesen az individuumra és az egzisztenciára koncentráló Karl Jasperst, Jean-Paul Sartre-ot, vagy akár Bertrand Russellt, Ludwig Wittgensteint, John Austint, és természetesen a fiatal Richard Rortyt is, akik mindenekelőtt a nyelv, a logika és az elme kérdéseivel foglalkoztak.² **Mindannyian valamilyen ontológiára építették nézeteiket, amelynek az alapvető kérdése lényegében (bár sokszor kimondatlanul) ugyanaz, mint az első filozófusoké: „Ki az ember a világban?” Meggyőződésem, hogy ez a filozófia legfőbb kérdése, mivel minden filozófiai elméletet mi, véges és történeti lények alkotunk, akik elsősorban önmagunkat, mint embereket akarjuk megérteni a világban.** Ez az individualitás és a mindennapi gondolkodás szintjén a világnézetben, az ember és a teória szintjén a filozófiában történik. A filozófia bizonyos értelemben a világnézet radikalizált formája. A filozófiát számtalan konkrét módon meghatározhatjuk, de úgy gondolom, a filozófiai gondolkodás *legáltalánosabb* struktúrája nem változik. **E gondolkodás formális struktúrája nem csupán a tradicionális metafizikai filozófiákban, hanem a 20. századi analitikus és kontinentális, valamint a kortárs filozófiákban is működik. A filozófiai gondolkodás e formális struktúráját úgy írhatjuk le, mint az ember teoretikus és történelmi önreflexióját, vagyis az egzisztenciális kérdezés permanens állapotát. Azonban, ha a filozófia permanens, teoretikus ön- és világmegértés, illetve ön- és világmentelmezés, akkor egyrészt filozófiai hermeneutika (ahogy Heidegger és Gadamer látta), másrészt – e fogalmából adódóan – a lételméleti kérdésnek kell dominánsnak lennie minden filozófiában.** Ennek oka az, hogy a világ lényegi struktúrája és helyünk a világban csak ama **ontológiai elv** alapján fogható fel (mely mindig válasz azon kérdésre, hogy „Milyen a világ?”), **amely már világnézetünknek is része.** Ez minden ontológia előfeltétele, mivel az ilyen világnézeti szintű ontológiai elvből fejthető csak ki meghatározott filozófia módszerrel bármilyen ontológia. (Ha világnézetünkben nem foglalna el ilyen lényeges helyet ezen ontológiai kérdés és elv, akkor valószínűleg filozófiai szinten sem érdekelné minket az ontológia, esetleg filozófia sem létezne.) **Eme ontológiai elvet olyan általánosnak tekintem, amely minden egyes individuumnál megtalálható, és az emberi lények döntő többsége nagyjából a reneszánsz óta nem egyed, hanem individuum.** Ha elfogadjuk e viszonyt a tradicionális ismeretelmélet és ontológia között, illetve úgy tekintünk az igazságra, mint minden hagyományos értelemben vett ismeretelmélet egyik legfontosabb kérdésére, akkor már ebből világossá válik, hogy nem beszélhetünk általában az igazság természetéről, mivel az ugyanannak a filozófusnak az ontológiájától függ. **Az igazság narratíva mindenkor az ontológiai narratíva függvénye.**³

RORTY A VILÁGRÓL

Miért lenne ez másként Rortynál? Nem indokolt a feltételezés, hogy a narratív filozófia képviselői képesek lennének másként kezelni az igazság kérdését. **Téziseim szerint**

-egyrészt Rortynál is ontológiája határozza meg igazságfelfogását;

-másrészt Rorty ontológiája nem más, mint világfelfogása;

-harmadrészt az érett Rorty igazságértelmezése az analitikus és pragmatista igazságfelfogás sajátos kombinációja.

¹ Vö. Alexander Kremer, „Rorty on Science and Politics” (*Human Affairs*, Vol. 19, 2009, www.versita.metapress.com)

² A sor természetesen folytatható lenne bármely modern vagy posztmodern filozófussal.

³ Rortynál, aki a reprezentacionalizmussal együtt a hagyományos episztemológiát és ontológiát is elveti, mint látni fogjuk, mindez természetesen mutatis mutandis értendő. – A fenti összefüggés demonstrálását Platón, Hegel és Heidegger igazságfelfogásán lásd Krémer Sándor, *A késői Richard Rorty filozófiája* (Szeged: JatePress, 2016) 15-21 oldalain.

Rortynál természetesen nem találunk nemhogy szisztematikusan kidolgozott ontológiát, de neopragmatikus nézőpontjának következményeként az ismeretelmélettel együtt elutasítja a külön ontológia szükségességét is: „Amellet akarok érvelni, hogy kulturális politikával kellene helyettesíteni az ontológiát.” (PCP 5.) Amíg a filozófusok hittek a valóság objektív elméleti megragadásának lehetőségében, addig – és azok számára, akik még ma is hisznek ebben –, volt és van értelme a valóság struktúráját és dinamikáját külön ontológiában megragadni. Ők még hisznek abban, hogy létezik, ha nem is valamilyen abszolútum, de legalább a dolgok valamilyen változatlan belső természete, vagy az okok végső rendje. Akik viszont lehetetlennek tartják akár a Végső Valóság létét, akár ennek objektív megismerhetőségét, azok inkább a világ leírásairól beszélnek ontológia helyett. A késői Rorty nyilvánvalóan közéjük tartozik, hiszen nem pusztán a tradicionális értelemben vett objektív megismerhetőséget, hanem a Végső Valóság fennállását, sőt bármiféle végső, belső lényeg (intrinsic nature) létét is tagadja.

Ezen a ponton kell szólni Rorty „ontológiájáról”. Álláspontom lényege, hogy Rorty ugyan elutasítja a külön ontológiát, sőt egyáltalán az ontológiát, hiszen azt kulturális politikaként értelmezett filozófiával akarja helyettesíteni, de a világról adott leírásai mégis egyfajta ontológiaként értékelhetők. Akárhogyan nevezi ugyanis, amit alkot, mégis állást foglal eme leírásaiban egyrészt bármiféle abszolútum, a dolgok belső természetének, végső oksági rendjének tagadása, másrészt a szolipszizmus elutasítása, a létezők léte mellett. **Véleményem szerint tehát Rortynál mégis találunk – ha nem is különálló, ha nem is kifejtett, de közvetett, látens – ontológiát, hiszen a létre és a létezőkre vonatkozóan foglal állást e leírásokban. Rorty világfelfogása az ő ontológiája.**

Rorty közismerten a felvilágosodás örökösének tartotta magát, és neopragmatizmusának végső célja, hogy filozófiai érvekkel elősegítse a felvilágosodás emberi kultúrát átalakítani szándékozó tervének újabb fázisát. Az ő pragmatizmusa, mint klasszikus elődeié, a *naturalizmus* egyik formája. A reprezentacionalizmust képviselő szótárakkal szemben, ő a szótárakat, azaz világ- és önleírásainkat olyan eszközöknek tekintette, amelyeket természetadta lények használnak egy természeti világban. A különböző szótárak olyan különböző vélekedésekkel, habitusokkal látnak el bennünket, amelyek többé vagy kevésbé hasznosak számunkra a környezetünkkel való megbirkózás legkülönbözőbb aspektusaiban. Rorty azonban elfogadja a kanti megkülönböztetést okság és igazolás között, azzal a davidsoni állásponttal összhangban, hogy vélekedést csak vélekedés igazolhat. Ennek következtében a létezőkkel való bármilyen oksági viszonyunk megértése csak azt igényli, hogy a nyelv által leírható legyen. „A világ nem beszél. Csak mi beszélünk. A világ hozzájárulhat ahhoz, hogy miután beprogramoztuk magunkat egy nyelvvel, bizonyos vélekedéseket fenntartsunk.” (EISZ 20.) Rorty ragaszkodott a természeti és a normatív megkülönböztetéséhez, mondván, hogy környezetünk kauzálisan legfeljebb arra indíthat bennünket, hogy bizonyos vélekedéseket, habitusokat kialakítsunk, de ezeket nem igazolhatja. Mondatokat csak mondatok, vélekedéseket csak vélekedések igazolhatnak. A kauzalitást és az igazolást összekeverni nem jelentene mást, mint jóváhagyni azt, amit Wilfrid Sellars úgy nevezett, hogy „az Adott Mítosza”. Ez pedig nem más, mint hit valamilyen Végső Valóságban.

Rorty ezt éppúgy elveti, mint Sellars, és lényegében átveszi *pszichológiai nominalizmusnak* nevezett álláspontját. E felfogáshoz vezető folyamat legújabb kori történetében az első lépés kétségtelenül a *nyelvi fordulat*, ami közismerten Frege szimbolikus logikát megalkotó munkásságával indul, és jórészt Russell, Whitehead, a korai Wittgenstein, valamint a Bécsi Kör gondolkodóinak munkásságában teljesedik ki. A filozófiai gondolkodás középpontjába a nyelv kerül, és a tapasztalat szerepe háttérbe szorul. Ennek oka, hogy a tárgyakat Arisztotelész óta sokadszorra tudománnyá tenni akaró filozófusok egyrészt nem tartják eléggé egzaktnak a tudatállapotként felfogott ismeret elemzését, és ehelyett az ismereteknek mint propozicionális kijelentéseknek szimbolikus logikai analízisére szavaznak. Másrészt viszonylag hamar nyilvánvalóvá válik az is, hogy világunk mindig a nyelv által is konstruáltan adódik számunkra, ami szintén a nyelv centrális szerepét erősíti. Rorty szerint ennek következménye, hogy „minden társadalmi konstrukció” és „minden, ami tudatos, nyelvi”, és „mindkettő azt mondja a maga módján, hogy soha nem tudunk kilépni a nyelvből, hogy soha nem tudjuk megragadni a nyelvi leírás által nem közvetített valóságot” (MHR 36.). Lényegében arról van itt szó, hogy nyelvi gyakorlatunk teljesen egybefonódik minden más társadalmi gyakorlatunkkal, és ily módon egyrészt a természetről és önmagunkról adott leírásaink mindig társadalmi szükségleteink függvényei lesznek. Másrészt minden tudásunk az aktuális társadalmi céljainkhoz igazított leírásoknak rendelődik alá. (Vö. MHR 37.)

Ha viszont csak nyelvileg közvetített világnézetünk lehet; ha ebből soha nem tudunk kilépni, akkor ebből logikusan adódik a pszichológiai nominalizmus álláspontja, amelynek fő sajátosságai és következményei az alábbiak:

1.) A valóság nem azonos a világgal. Vagyis sohasem tudhatjuk meg, milyen a valóság *önmagában és a maga teljességében*, de erre életünkhöz, azaz tágran értett gyakorlatunkhoz nincs is szükségünk. Csak annyit tudhatunk, hogy világunk miként adódik számunkra, és abban hogyan írjuk le magunkat, illetve viszonyunkat e világhoz.

2.) Vagyis mi emberek mint véges és radikálisan időbeli, történeti lények a valóságot (önmagában és a maga teljességében) sohasem ismerhetjük meg. Azaz számunkra sohasem lesz igazolható semmiféle változatlan belső lényeg (*intrinsic nature*) és-vagy Végső Valóság. Számunkra csak leírásainkon keresztül adódik, illetve konstituálódik a világunk. (Nem a valóság!) Leírásaink pedig mindig csak a dolgok viszonyait képesek nyújtani, vagyis számunkra a világ dolgai mindenkor viszonyoszerűen adódnak. Nem csupán a pragmatisták, de minden logikusan gondolkodó ember beláthatja tehát, hogy *semmi sem lehet nem-viszonyoszerű.* (Vö. például MHR 39., 43-44.)

Rorty nem áll egyedül eme nézetével, hiszen – mint írja – William James és Friedrich Nietzsche, Donald Davidson és Jacques Derrida, Hilary Putnam és Bruno Latour, John Dewey és Michel Foucault egyaránt antidualisták. E kérdésben tehát átfedés van mindazon angolszász és kontinentális gondolkodók között, akik „az ilyen görög szembeállítások (lényeg és járulék, szubsztancia és tulajdonság, látszat és valóság – K. S.) segítségével létrehozott világképeket a folytonosan változó viszonyok – pólusok nélküli viszonyok, viszonyok viszonyai – áramának képével próbálják meg helyettesíteni.” (MHR 35.)

3.) Ha pedig minden flow és flux, akkor természetesen az okoknak sincs eleve adott természetes rendje. (Vö. például MHR 23., 26., 31., 33., 34.)

4.) Mindebből következően az objektivitást sem lehet a dolgok belső lényegéhez való viszonyként meghatározni. Az objektivitás új fogalmát Rorty – mint látni fogjuk – interszjektív megegyezésként ragadja meg. (Vö. MHR 39-40.)

5.) E nézet szerint tehát a dolgokról kizárólag leírásaink által lehetnek érdemi interpretációink. A leírásainktól függetlenül tehát nem tudhatunk semmit a dolgokról. „Semmi sincs, ami alapvető volna valamely létező önazonosságát tekintve, függetlenül a róla adott leírásainktól.” (FTR 269) Ha viszont nincs semmiféle változatlan belső lényege (*intrinsic nature*) semminek (vö. MHR 11., 39. és 57.), és a dolgok csupán leírásaink által adódnak nekünk számunkra-valóságukban, akkor az igazság sem lehet a valóságnak való megfelelés. „A belső lényeg és az igazság korrespondencia felfogása ugyanis együtt áll vagy bukik.” (Lettre 75. Kiemelés: K. S.)

Nézzük meg ezek után részletesebben ezt az ontológiát. Amikor a késői Rorty világfelfogásának konkrét, *szövegszerű igazolását* keressük, akkor elsősorban 1994-es, „Világ – szubsztancia vagy lényeg nélkül” című írását érdemes alaposabban szemügyre vennünk.⁴ A Sellarstól, némi metafizikai módosítással átvett pszichológiai nominalizmus szerint tehát csak leírásokat adhatunk a dolgok viszonyairól, hiszen már a tradicionális pragmatisták szerint sem létezik semmi, ami ne lenne viszonyoszerű, ami más dolgokhoz való viszonyaitól függetlenül is rendelkezne valamilyen belső lényeggel. Ebben a tanulmányában Rorty e pszichológiai nominalizmushoz vezető pánrelacionizmust és következményeit gondolja végig. Egy rövid történeti áttekintés után bemutatja a kérdéshez kapcsolódó három pragmatista újítást:

- A pragmatikusok úgy gondolják, hogy „a tudást nem szükséges a látás alapján modellálnunk.” (MHR 38.) „A pragmatikusok azért ragaszkodnak az érzékelés, a gondolkodás és a nyelv nem-okuláris, nem-reprezentációs módozataihoz, mert szeretnék eltörölni a dolgok ismeretének és használatának megkülönböztetését.” (MHR 39.)

- Ezen eltörlés logikus előfeltétele, hogy „el kell törölnünk a belső és a külső megkülönböztetését”, és e „megkülönböztetés eltörlésének kísérletét anti-esszencializmusnak fogom nevezni.” (MHR 39. – Kiemelés: K. S.)

- Mindebből adódóan természetesen rögtön megváltozik az „objektív” jelentése is. „Az ’objektív’ kifejezést az anti-esszencialisták nem a tárgyak belső tulajdonságaihoz való viszony alapján határozzák meg, hanem a

⁴ Rorty e tanulmányánál is igazolódik tézisem, miszerint egy filozófus ontológiai állásfoglalása határozza meg igazságfelfogását. Rorty ugyanis a világra vonatkozó fejtegetéseit több helyen sajátos igazságfelfogásával, mint előbbi következményével fejezi be. (Vö. például MHR 44. és 54-55.)

kutatók közti konszenzus viszonylag könnyen elérhető mivoltára hivatkozva.” (MHR 39-40.) **Rortynál tehát az „objektív” új jelentése: interszubjektív megegyezés.**⁵ Ennek szerencsés következménye, hogy nem csupán a tárgyi-anyagi mozzanatot tartalmazó létezők írhatók le az objektivitás eme új fogalmával, hanem az ilyen mozzanatot nem tartalmazó társadalmi entitások is. **Ebben az értelemben objektív minden erkölcsi, művészi, vallási, stb. érték, és bármilyen emberi megegyezés tartalma, mivel az már nem csupán egy, hanem több ember számára jelenti ugyanazt.** Objektív, mivel nem pusztán az én fenoménem, hanem másoké is, vagyis legalább két emberé, hiszen interszubjektív megegyezés tartalma.

Ezt követően Rorty lényegében az esszencialisták által felhozott és felhozható legerőteljesebb vádak sorrendjében fejt ki anti-esszencialista álláspontját. **Az esszencialista vádak a következők. 1. Az anti-esszencializmus „túlságosan antropocentrikus,** túlságosan hajlamos az emberi nemet minden dolgok mértékének tekinteni. Sokak szerint az anti-esszencializmusból hiányzik az alázat, a titokzatos iránti érzék, az emberi végesség érzése. Úgy tűnik, mintha hiányozna belőle az evilági dolgok makacs másságának közmegegyezéssel elismerése”. (MHR 40. – Kiemelés: K. S.) **2. Az érvelés egy újabb pontján az esszencialista az állítja, hogy rendelkezniük kell a dolgok nyelv előtti ismeretével.** Ezért ilyenkor „az esszencialista rendszerint az asztalra csap, majd a kezét fájlalja, azt szemléltetendő, mit is ért nem-nyelvi ismereten.” (MHR 47.) **3. Végül – Rorty szerint – „az esszencialista hajlamos a természettudományokhoz fordulni segítségért.”** Ezen belül is elsősorban a *részcsekefizikához*, mivel ez lett az esszencialista számára „a csodálat görög érzésének – a majdnem Egészen Mással való találkozás érzésének – utolsó menedéke.” (MHR 51. és 52.)

Rorty sorra megválaszolja eme esszencialista érveket. Már az első vádra adott válasz logikusan következik Rorty fentebb ismertetett nézeteiből. „Az anti-esszencialista válasz erre a közmegegyezéssel reagál az, hogy a közmegegyezés maga sem más, mint a leírások bizonyos készletének megszokott használata.” (MHR 40. – Kiemelés: K. S.) **A közmegegyezés nyilvánvalóan elfogadott interszubjektív megegyezések halmaza, tehát objektívnek tartjuk. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a közmegegyezés ne volna megújítható, ahogy azt például a tudományok története, vagy egyáltalán az emberiség történelme igazolja.**⁶ A világegyetemhez való viszonyunkról adott görög eredetű leírások, melyek magukban foglalják a belső és külső megkülönböztetését, már nem elég jók számunkra, mivel tudunk jobbat. **Egyrészt a csodálat és alázat nemkívánatos érzése a pragmatikusok szerint nem tévesztendő össze a végesség kívánatos érzésével, amelyek között az a nagy különbség, hogy „az előbbi feltételezi az emberinél jobb és nagyobb, már létező valamit. Az utóbbi viszont pusztán azt feltételezi, hogy számtalan dolog van, ami különbözik az emberitől.”** (MHR 41.) **Másrészt helyzetünk görög leírásai feltételezik, hogy magának az emberiségnek van belső természete.** „A pragmatizmus mellőzi ezt a feltételezést, és azt hangsúlyozza, hogy az emberiség fogalma nyitott fogalom, hogy az „emberi” szó inkább egy kusza, ám ígéretes projektet nevez meg, semmint egy lényeg.” **A pragmatikusok a jövőre vonatkoztatják a tisztelet, a titokzatoság és a remény érzését, mivel úgy gondolják, hogy „a jövő emberisége, dacára annak, hogy folytonos narratíva kapcsolja hozzánk, ma még elképzelhetetlen módon fölényben lesz hozzánk képest.”** A pragmatikusok, bízva az emberiség ama önteremtő képességében, hogy „azzá tud válni, amit korábban pusztán csak elképzelni tudott”, a remény érzését elsősorban a még egyedül nyitottnak tekintett jövőre vonatkoztatják. (MHR 41.)

Ezt követően Rorty megpróbálja fölvázolni, hogy milyenek látszanak a dolgok, ha anti-esszencialista fogalmakkal írjuk le őket. Eme álláspontja fényében Rorty azt javasolja, hogy „tekintsünk mindent úgy, mintha szám volna”. (MHR 42.) A számok azért jó példái az anti-esszencializmusnak, mert nehéz úgy elgondolni őket, mintha belső természetük volna. Illusztrációként Rorty a 17-es szám legkülönbözőbb leírásait vizsgálja meg, olyan leírást keresvén, ami a többenél közelebb áll a 17 – esszencialisták által vallott – lényegéhez.⁷ Ilyet természetesen nem talál, ahogy bármely más számmal, mondjuk a 11-esnél se találhatunk, hiszen a számtalan lehetséges leírás közül (19 és 8 különbsége; 2 és 9 összege; 121 négyzetgyöke, stb.) egyik sem visz közelebb a 11-es számhoz, mint a többi. Mindezek után Rorty levonja a logikus következtetést, miszerint:

⁵ Lényegében ugyanezt olvashatjuk a „Trockij és a vad orchideák” c. tanulmányában is: „az objektivitás keresése nem jelent mást, mint pusztán azt, hogy annyi interszubjektív megegyezést eszközölünk, amennyit tudunk”. (FTR 46.)

⁶ Gondoljunk például a kopernikuszi fordulatra, Darwin, Einstein, stb. elméleteinek hatására, avagy a jelentős társadalmi reformok és forradalmak következményeire.

⁷ Természetesen tekinthetők a számok ideáknak, ahogy például Platónnál és Ágostonnál látjuk, de csak esszencialista nézőpontból.

„...ha bármi másnak talán van is belső természete, a számoknak biztosan nincs – egyszerűen nem kifizetődő számok esetében esszencialistának lenni. Mi, anti-esszencialisták szeretnénk meggyőzni önöket arról, hogy az asztalok, a csillagok, az elektronok, az emberi lények, az akadémiai tudományágak, a társadalmi intézmények vagy bármi más esetében sem kifizetődő esszencialistának lenni. Azt javasoljuk, hogy minden ilyen tárgyat a számokhoz hasonlóan gondoljanak el a következő értelemben: semmit sem ismerhetünk meg belőlük azon a végtelenül nagy és folytonosan növekvő viszonyozódékon kívül, amely a többi tárgyhoz fűzi őket. Nincs értelme a viszonyok olyan pólusai után kutatni, amelyek maguk nem viszonyok, hiszen minden, ami egy viszony pólusát alkothatja, újabb viszonyhalmazzá oldható szét, és így tovább a végtelenségig. Hogy úgy mondjam, viszonyok vannak befelé és kifelé minden irányban; soha nem jutnak el olyasmíhez, ami ne lenne viszonyok újabb szövedéke. A természetes számok rendszere azért jó modellje a világegyetemnek, mert ebben a rendszerben nyilvánvaló, és nyilvánvalóan nem káros, hogy nincsenek a viszonyoknak olyan pólusai, amelyek ne volnának egyszerűen további viszonyok kötegei.” (MHR 43-44. Kiemelések: K. S.)

Rorty szerint azonban a nyugati közmegegyezés nehezen birkózik meg azzal az állítással, hogy a számok jó modelljei a dolgoknak, mivel a hétköznapi szemlélettel ellenkezőnek tűnik azt mondani, hogy „a fizikai, téridőbeli tárgyak a számokhoz hasonlóan viszonyozódékké oldódnak szét.” A közmegegyezés itt hajlamos megmakacsolni magát, és kitartani amellett, hogy „különbség van a viszonyok és a viszonyuló dolgok közt, és a filozófia nem törölheti el ezt a megkülönböztetést.” (MHR 45.) Az érvelésnek e pontján tehát az esszencialisták megtagadják az anti-esszencialisták nyelvfelfogását, mely a nyelvnek mint köztünk és a dolog között lévő fátyolnak a képét olyan képpel akarja helyettesíteni, miszerint – a pszichológiai nominalizmus lényegével összhangban – „a nyelv a tárgyak egymáshoz kapcsolásának módja”. Az esszencialisták szerint vissza kell térni az empirizmus igazságmagvához, mely szerint rendelkezünk a dolgok bizonyos „nyelvelőtti ismeretével, amelyeket nem lehet nyelvvel megragadni”. (MHR 46.) Ez lehet szerintük a kizárólagos garancia arra, hogy a dolgok nem pusztán nyelvi konstrukciók. Ilyenkor az esszencialista többnyire „az asztalra csap, majd a kezét fájlatja, azt szemléltetendő, mit is ért nem-nyelvi ismereten”. (MHR 47.)

E második, lényegi vád cáfolatánál Rorty azt hangsúlyozza, hogy az asztal fájdalmassága, szilárdsága és oksági erői egyformák barnaságával, szögletességével, vagy bármely más tulajdonságával. Ha rácsapunk az asztalra, vagy akár atomjaira bontjuk, az csupán néhány más dologhoz való viszonyítását teszi lehetővé. „Nem visz ki a nyelvből a tények közé, vagy a látszathoz a valóságba, vagy egy távoli és érdektelen viszonyból egy közvetlenebb és intenzívebb viszonyba.” (MHR 47.) Az anti-esszencialista Rorty szerint nem lehetséges a világból egyetlen tárgyat sem *másként* kiválasztani, mint úgy, hogy arra mondatok bizonyos halmaza igaz. Sőt, mivel a rámutatás is csak egy nyelvi gyakorlat háttere előtt működik, azaz nemcsak egy szónak, de egy jelnek is legalább egy mondat összefüggésében, háttere előtt lehet csak jelentése, ezért „nem juthatunk a nyelv mögé”. (MHR 48.)

Itt azonban néhány kritikai megjegyzést kell tenni. Rorty álláspontja szerint tehát „...nem juthatunk a nyelv mögé”. (MHR 48.) Fogalmilag valóban nem, de a *tapasztalati megértés* Heidegger és Gadamer szerint is működik. Ahogy Heidegger fogalmaz: „A diszpozíció mindenkor saját megértéssel rendelkezik, még ha csak úgy is, hogy elnyomja azt.” (LI 281. Kiemelés: K. S.) A „diszpozíció” a „Befindlichkeit” fordítása, amely fogalommal Heidegger a *sich befinden* német ige azon kettős jelentését törekedett tekintetbe venni, hogy mindig „találom magam valahol” a világban, és mindig „érzem magam valahogyan”. Nem vagyunk képesek nem-világban és nem-hangoltan élni. Márpedig ez is megértés, méghozzá fogalmak, nyelviség nélküli megértés.

Eme általános hangoltságon túl ne feledjük el a tapasztalati megértés konkrét lehetőségeinek sokaságát. Lényegében minden gyakorlati tevékenységnél ez történik. A gyakorlati tevékenységeket csak a gyakorlatban lehet elsajátítani, azaz megérteni, és az összefüggések fogalmi alakra hozása, azaz tudatosítása önmagában nem visz közelebb a gyakorlati elsajátításhoz. A tizenegyes rúgásának, a pillangó úzásnak, a biciklizésnek, a keringőzésnek, a gitározásnak, a morális döntések, a tanítás vagy a szív műtét tényleges végrehajtásának, stb. a gyakorlata (a *hogyanja* és nem a *miértje!*) nem sajátítható el, azaz nem érthető meg tankönyvekből, pusztán fogalmilag, elméletileg.

Rorty – mint láttuk – külön kiemeli Wittgenstein ama állításának „alapvető fontosságát”, miszerint „a rámutatás csak egy nyelvi gyakorlat háttere előtt működik” (MHR 47.), annak igazolása érdekében, hogy nem juthatunk a nyelv mögé. A rámutatásnál ez még el is fogadható, de a tapasztalati megértésnél

nem. (Valószínűleg a megértés harmadik forrásánál, az intuíciónál sem.) Erre nem csupán a fenti gyakorlati tevékenységekben egyértelműen és mindenki által ellenőrizhetően jelenlévő tapasztalati megértés szolgál bizonyítékkal. Ezt igazolja a kreatív, emberi nyelvet nem használó főemlősök tapasztalati tanulása is. Emberi, nyelvi gyakorlat nélkül, próba-szerencse eljárással és tapasztalati megértéssel sajátítanak el új összefüggéseket. (Itt és most mellőzöm a szinte mindenki által ismert számos példát a csimpánzok tapasztalati tanulásáról.)

Mindezek alapján határozottan le kell vonnunk a következtetést: nem a nyelv mögé, hanem a heideggeri értelemben vett fenomének mögé nem juthatunk el. Heidegger fogalmazásában: „A formális és vulgáris fenoménfogalom jelentése formálisan feljogosít rá, hogy fenomenológiának nevezzük a létezőnek minden felmutatását, amely a létezőt úgy mutatja fel, ahogy az önmagán megmutatkozik. (...) A fenomenológia fenoménjei „mögött” lényegszerűen nem áll semmi más...” (LI 132. és 133. – Kiemelés: K. S.) **Ily módon a tapasztalati megértés nem kérdőjelezi meg a nominalizmust általában, de a kizárólagos lingvisztikai nominalizmust igen.**

A szolipszizmus levegőben lógó vádját cáfolandó (minden „pusztán nyelvi konstrukció”, MHR 47.; „az anti-esszencializmus egyfajta nyelvi idealizmus”, MHR 50.), Rorty expressis verbis kitér erre a lehetőségre. „Az anti-esszencialista nem kételkedik abban, hogy fák és csillagok jóval azelőtt voltak, mint a fákra és csillagokra vonatkozó megállapítások.” (MHR 50.) De ez a tény nem teszi lehetővé Rorty szerint, hogy túllépjünk a dolgok számunkra adódó viszonyosságán, és eljussunk valamiféle kanti önmagában való dologhoz. Felfogásában a világ nem azonosítható a nyelvtől függetlenül, „mert nyelvünk mondatai pusztán dolgokat viszonyítanak egymáshoz.” (MHR 51.) **Az esszencialista, végső menedékként ekkor a természettudományokhoz, közelebbről a részecskefizikához fordulhat segítségért.** De miért tűnik úgy, hogy a részecskefizika új életet lehel a „belső természet” fogalmába? A válasz Rorty szerint az, hogy „ennek a fizikai tudománynak a szótára látszólag a fölény és magabiztosság sajátos fajtáját kínálja, amennyiben „elvben” magyarázni képes minden más leírás hasznosságát, a magáéval együtt. (...) **Ha a világegyetemről a részecskék szétszóródásának és kölcsönhatásának fogalmaiban gondolkodunk, akkor mintha fölülelnénk az emberi szükségleteken, és letekintenénk rájuk. Mintha egy kicsit többek lennénk, mint emberek, hiszen látszólag távolságtartással kezeljük saját ember voltunkat, és önmagunkat egy nem-emberi távlatból, a lehető legtágabb kontextusban látjuk.**” (MHR 52.)

Az anti-esszencialista Rorty válasza e harmadik lényegi vádra egyrészt az, hogy „a tárgyak leírása elemi részecskékkel többféle módon hasznos – annyiféle módon, ahány módon a részecskefizika hozzájárulhat akár a technológiai haladáshoz, akár a világegyetemnek mint egésznek képzeletgazdag asztrofizikai újraleírásához. De ez a fajta hasznosság az egyetlen erényük.” (MHR 51.) **Másrészt,** és ez az általánosabb cáfolat:

„Szerintünk, anti-esszencialisták szerint az a kísértő gondolat, hogy önmagunkat az elemi részecskék szemszögéből látva megszabadulhatunk végességünkötől, pusztán újabb kísérlet egy istenség létrehozására, majd annak állítására, hogy az isteni életben részesülünk. A bökkenő minden ilyen kísérlettel kapcsolatban az, hogy az Istenné válás szükséglete pusztán egy újabb emberi szükséglet. Vagy, hogy kevésbé kihívóan fogalmazzunk, a terv, hogy szükségleteinket olyasvalaki szempontjából nézzük, akinek nincsenek ilyen szükségletei, pusztán egy újabb emberi terv. A sztoikus szenvedélymentesség, a Zen akaratmentessége, a heideggeri *Gelassenheit* és a fizika mint a valóság abszolút fogalma ebből a szemszögéből ugyanannak a tervnek különböző változatai – az időtől és a véletlentől való megszabadulás tervé.”⁸ (MHR 52-53. – Kiemelés: K. S.)

RORTY AZ IGAZSÁGRÓL

Az igazság évezredek óta a filozófia egyik centrális és kiterjedt problémaköre. Ráadásul nem pusztán önmagában áll, hanem számos egyéb filozófiai kérdés is elkerülhetetlenül kapcsolódik az igazsághoz. Bizonyos szempontból persze nagyon egyszerűnek látszik ez a kérdés: mi vagy mik az igazságok, és mi (ha egyáltalán valami) teszi ezeket igazzá? Ugyanakkor eme egyszerű kérdések számos újabb kérdést és ellentmondást vetnek fel. A hétköznapi igazság problémájától, a legkülönbözőbb igazságfelfogásokon át

⁸ Amihez Rorty még a következő fontos megjegyzést fűzi: „Amint másutt már említettem, Derridának szerintem nagyon igaza van, amikor a heideggeri lemondásban pusztán a hatalommal való szövetkezést célzó igyekezet újabb fordulatát látja”. (MHR 53.)

egészen a metafizikai igazságig számtalan kérdés merül fel nemcsak az igazság tartalmát, hordozóját, kritériumait, hanem egyáltalán létét tekintve is. Itt nyilvánvalóan nem lehet célokom mindezen kérdések áttekintése, ezért csak a kortárs filozófiai irodalom három legjelentősebb igazságelméletének rövid bemutatásával biztosítom az interpretációs keretet Rorty igazságfelfogásának tárgyalásához.

E három szignifikáns kortárs elmélet az igazság korrespondencia, koherencia és pragmatikus felfogása. Mindhárom igazságfelfogás beleágyazódik valamilyen átfogóbb episztemológiába, végső soron valamilyen ontológiába. Az igazság korrespondencia felfogásának valamilyen végső realitás az előfeltevése, míg az igazság koherencia felfogásának éppen e végső realitás hiánya vagy létének, megismerhetőségének tagadása. Az igazság pragmatista értelmezése pedig csak egy, a környezet gondoldó átalakítására képes emberi közösséget előfeltételez. Ha most eltekintünk az egyes filozófiai iskolák megfogalmazásainak – sokszor árnyalatnyi – eltéréseitől, akkor „jelszerűen” az alábbi meghatározásokat adhatjuk. Az igazság korrespondencia felfogása szerint egy vélekedés akkor és csak akkor igaz, ha az megfelel egy ténynek. Az igazság koherencia elmélete szerint viszont egy vélekedés akkor és csak akkor igaz, ha része a vélekedések egy koherens rendszerének. Végül a klasszikus pragmatizmus képviselői (Peirce, James és Dewey) szintén eltértek az igazság konkrét meghatározásában, de abban egyetértettek, hogy igaz csak olyan vélekedés lehet, ami igazolható és jó, vagyis pozitív gyakorlati változást eredményez életünkben. James példamutató megfogalmazását érdemes itt idézni, aki szerint az „igazság számunkra egyszerűen egy közös név az igazolás-folyamatok számára, mint ahogy az egészség, gazdagság, erő stb. nevek az étellel kapcsolatos más folyamatok számára, és ahogy ezekre is azért törekszünk, mert kifizetődik. A tapasztalat során az igazság megteremtődik, ahogy az egészség, gazdagság és erő is megteremtődik.”⁹ (Pragmatizmus 249.)

Rorty viszont – tézisem értelmében – „ontológiájára”, azaz naturalizmusára és elsősorban lingvisztikai nominalizmusára építi igazságfelfogását. A heideggeri egzisztenciál-ontológiai igazságfelfogást elkerülve hangsúlyozza többek között, hogy az igazságot egyrészt nem megtaláljuk, hanem létrehozuk, másrészt azt, hogy az igazság csak a nyelvben létezik. Jogosan merülhet fel tehát a kérdés, hogy Rorty nominalizmusának karakterisztikus nyelvi dimenzióját érintő fenti kritikám kihatással bír-e igazságfelfogásának interpretációjára? *A válasz: nem.* Igazságfelfogását ugyanis közvetlenül nem érinti a lingvisztikai nominalizmusára vonatkozó kritikám. Egyrészt azért nem, mert a nominalizmust magát nem kérdőjelezi meg a tapasztalati megértés heideggeri és gadameri felfogása.¹⁰ Másrészt azért sem, mert a Rorty által favorizált, naturalista és nominalista ontológiai alapokon nyugvó, analitikus és pragmatikus hatásokat kombináló igazság¹¹ nem a megértéshez, hanem az értelmezéshez tartozik. Az értelmezés pedig – ebben Heidegger és Gadamer, de még Rorty is tökéletesen egyetérteneinek –, szemben a megértéssel, már mindig is fogalmi, nyelvi. Mindebből adódóan Rorty igazságfelfogásában egyformán érvényre jutnak pragmatikus, analitikus és naturalista, nominalista megfontolásai. Ahogy Rorty fogalmaz – nyilvánvalóan túlzott szerénységgel – egy Joshua Knobének adott interjújában, ő nem tesz mást, csak barkácsol:

„Nem hiszem, hogy lenne bármilyen eredeti gondolatom. Azt hiszem, mindössze annyit csinállok, hogy veszek néhány gondolatot Derridától, néhányat Deweytől, és egymás mellé rakom őket, majd néhány gondolatot Davidsontól, néhányat Wittgensteintől, és ismét valami ilyesmit teszek. Ez csupán a barkácsolás tehetsége, semmint bármiféle originalitás. Ha valakinek nincs eredeti gondolkodása, azokat kommentálja, akiknek van.”¹² (Knobe interview 71. – Saját fordításom: K. S.)

⁹ Látható, hogy James az egyéni-közösségi élet szempontjából igazolhatóan jónak bizonyuló vélekedéseket tekintette igaznak. „Tisztán objektív igazság, olyan, amelynek megalapozásában semmiféle szerepet ne játszana az a funkció, hogy emberi kielégülést nyújt a tapasztalat korábbi részeinek újabbakkal való összeházasítása által – ilyen igazság sehol sem található. Annak, hogy miért nevezünk valamit igaznak, és annak, hogy ez a valami miért igaz, az oka egy és ugyanaz. Mert „igaznak lenni” csak annyit jelent, mint megvalósítani az összeházasításnak ezt a funkcióját.” (Pragmatizmus 159.) James szerint az általa Schillerrel és Deweyval együtt képviselt felfogásban az „igazság a jó egyik fajtája, és nem – mint ezt általában feltételezik – a jótól különböző és a jóhoz mellérendelt kategória. Igaznak nevezzük mindazt, ami hitként, továbbá világos, megállapítható módon jónak bizonyul.” (Pragmatizmus 166., valamint vö. ua. 164-165., 219., 238., 242., 247., 249. stb.)

¹⁰ Azért nem, mert ha fenomenjeink mögé nem mehetünk vissza, ott nincs semmi, akkor fenomenjeinkben adódnak számunkra a dolgok, az általánosságok, az általános összefüggések, azaz a világ, a valóságban pedig csupán az egyes dolgok fennállását ismerjük el a szolipszizmust elkerülendő. Ez pedig egyértelműen nominalizmus.

¹¹ Rortynál szó sincs tehát valamiféle egzisztenciál-ontológiai igazságról.

¹² „I don't think I have any original ideas. I think that all I do is pick up bits of Derrida and bits of Dewey and put them next to each other and bits of Davidson and bits of Wittgenstein and stuff like that. It's just a talent for bricolage, rather than any originality. If you

De – vegyük észre – bizonyos értelemben mindannyian ezt tesszük, mivel csak ezt tehetjük, hiszen a **filozófiai hermeneutika által felmutatott összefüggések miatt az abszolút originalitás elvileg lehetetlen.**¹³

A Rorty igazságfelfogásában megmutatkozó eme 1.) *pragmatikus*, 2.) *analitikus* hatások és 3.) az *ontológiai* alapok bemutatásánál elsősorban az „**Igazság – valóságmegfelelés nélkül**” című, 1994-es tanulmányt használom a következőkben, de szükség szerint kitérek Rorty más írásaira is. **1.) A pragmatikus hatás mindenekelőtt két, a klasszikus pragmatizmusban is megtalálható sajátosságban érhető tetten. Egyrészt csak az a vélekedés lehet igaz, ami egyéni és-vagy közösségi életünk gyakorlatában igazolhatóan jó, másrészt az igazságnál fontosabb az igazolás. Csakis az olyan vélekedés lehet ugyanis igaz pragmatista értelemben, ami – akár nagyon közvetve, de – a gyakorlatot is megváltoztatja, vagyis ami tág értelemben hasznos, hiszen pragmatista szempontból azok az „érdekes kérdések, amelyek megfelelnek William James követelményének, mely szerint minden különbségnek *különböztetnie* kell”.¹⁴ (MHR 49.) Mindez szorosan kapcsolódik a *pragmatista meliorizmushoz*, miszerint nem valamilyen történelem feletti, örök szubsztancia megtelelése a legfőbb filozófiai cél, hanem folyamatosan arra kell törekednünk, hogy jobba tegyük életünket mind egyéni, mind társadalmi szinten, és e cél tekintetében a filozófia maga is eszköz. A „Relativizmus” tanulmányban olvashatjuk az alábbiakat:**

„Így a pragmatikusok számára nincs éles törés a természettudományok és a társadalomtudományok közt, sem a társadalomtudományok és a politika, sem a politika, a filozófia és az irodalom közt. A kultúra valamennyi területe része annak az erőfeszítésnek, hogy az életet jobba tegyük. Nincs mély szakadék az elmélet és a gyakorlat között, mivel a pragmatikus nézet szerint minden olyan úgynevezett „elmélet”, amely nem szójáték, mindig már gyakorlat is.” (MHR 101. – Kiemelés: K. S.)

Másrészt – ahogy már Jamesnél láttuk – az igazságnál előbbre való az igazolás. Ennek a klasszikus pragmatizmusban is megtalálható összefüggésnek az oka, hogy ellentétben azzal, ami konkrét összefüggésekben „igaz”, az „igazság” – az európai filozófia Platón-Descartes-Kant vonalának tradíciója szerint mindenképpen – abszolút, örök és a viszonszerű világtól független. Ennek következtében az „Igazság” lényegében definiálhatatlan, sőt a maga teljességében kimondhatatlan. Szemben a konkrét állítások, vélekedések igaz mivoltának igazolásával, ami viszont mindig relatív, időbeli és történeti, hiszen egy konkrét állításnak, vélekedésnek mindig csak valamilyen konkrét, történeti hallgatóság előtti igazolásáról lehet

szó. Ahogy Rorty fogalmaz egyik interjújában:

„A pragmatizmust az igazság egyfajta meghatározásaként ismerték meg. Sokkal jobb lett volna azonban, ha a pragmatisták úgy fogalmaztak volna, hogy „beszélhetünk az igazolásról, de semmit sem mondhatunk az igazságról”. (...) Az igazolás mindig relatív egy adott hallgatóság tekintetében, amikor az igazság-esélyes kijelentésekről van szó. Az igazság viszont semminek a vonatkozásában nem tekinthető relatívnak, és éppen azért, mert nem áll viszonyban semmivel, nincs is mit mondani róla. Az Igazság (nagy „I”-vel) valami olyasmi, mint az Isten. Istenről pedig nem sok mindent tudunk mondani. A teológusok ezért beszélnek Isten kimondhatatlanságáról. A pragmatisták pedig ezért hajlamosak definiálhatatlannak tekinteni az Igazságot.” (Rorty on Truth – an interview¹⁵)

don't have an original mind, you comment on people who do.” („A Talent for Bricolage – An Interview with Richard Rorty”, Joshua Knobe, *The Dualist*, 2, 1995, 56-71.)

¹³ A nagy filozófusok természetesen a fő összefüggések, a kevésbé jelentősek azok kidolgozásai terén „barkácsolnak”. Nyilvánvalóan ugyanez a helyzet minden alkotó tevékenység terén.

¹⁴ Hasonlóan fogalmaz Rorty másutt is. A „Relativizmus: megtalálni és létrehozni” c. írásban például a következőket mondja: „Az a kutatás, amely nem vezet a viselkedések koordinálására, nem kutatás, hanem egyszerűen szójáték.” (MHR 100-101.)

¹⁵ This is one part of a series of interviews with philosophers, writers, scientist and other kinds of intellectuals about the relationship between beauty and consolation. In this part, part 23 (Of Beauty and Consolation: Part 23 – Richard Rorty), the famous American pragmatist philosopher Richard Rorty is being interviewed. (<http://video.google.com/videoplay?docid=-6148968394915050958#docid=809705947612929606>)

Pontosan ez a különbségtétel az oka annak, hogy a pragmatikusokat sokan megvádolják az abszolút, örök igazságok és az igazolás összekeverésével. **Rorty szerint a pragmatikusok lényegében két módon válaszolnak e vádra. Egyesek – mint Peirce, James és Putnam – úgy gondolják, hogy megtarthatjuk az „igaz” abszolút értelmét, ha az „ideális helyzetben való igazolással” azonosítjuk; azzal az állapottal, amit Peirce ideális esetben a „kutatás végének” tartott. Mások, mint Dewey, és bizonyos értelemben Davidson, viszont úgy gondolják, hogy az abszolút, örök igazságról nem sokat mondhatunk, és a filozófusoknak kifejezetten az igazolásra kellene hagyatkozniuk. Rorty tudatosan szintén az utóbbi stratégiát választja, mivel úgy látja, hogy Putnam és Habermas törekvései az „ideális episztemikus helyzet” fogalmának alkalmazására semmivel sem tűnik hasznosabbnak, mint a „valóságnak való megfelelés” fogalma vagy bármely más fogalom, amelyet a filozófusok arra használnak, hogy az „igaz” szó érdemi magyarázatát adják. (Vö. MHR 18-19.) Rorty így foglalja össze az igazság-igazolálás viszonyra vonatkozó eszmefuttatását:**

„Összegezve, a vádra, mely szerint a pragmatikusok összekeverik az igazságot az igazolással, azzal felelek, hogy visszahárítom hangoztatóira. Ők azok, akik összekeverik a dolgokat, mivel azt gondolják, hogy az igazság olyasmi, ami felé haladunk, valami, amihez annál közelebb jutunk, minél több igazolás áll rendelkezésünkre. **A pragmatikusok ezzel szemben azt gondolják, hogy egy adott hallgatóságnak nagyon sok részletet mondhatunk az igazolásról, de semmit sem mondhatunk általában az igazolásról. Ezért semmi általános nem mondható az emberi megismerés természetéről vagy hatáiról, sem az igazolás és az igazság kapcsolatáról.**” (MHR 30. – Kiemelés: K. S.)

Az Igazság eme felfogásából, és az igazolás elsődlegességéből viszont legalább két következmény adódik több neopragmatista, köztük Rorty számára is: egyrészt az anti-reprezentacionalizmus, másrészt a világgal való kapcsolatunk oksági felfogása. Ha ugyanis az „Igazságról” nem tudunk érdemben mit mondani, illetve nem-viszonyszerű jellege, bizonyíthatatlansága miatt a léte is kétségessé válik, akkor ennek következtében a megismerést sem lehet reprezentációként felfogni. Rorty, sok más filozófussal, köztük Deweyval, Davisonnal és Goodmannel együtt úgy gondolja, hogy

„fel kellene adnunk az eszmét, mely szerint a tudás a valóság megjelenítésének kísérlete. Ehelyett a kutatást a valóság használati módjának kellene tekintenünk. Így a viszony igazság-igényünk és a világ többi része között _____. Ez okozza, hogy fenntartjuk vélekedéseinket, és továbbra is fenn fogjuk tartani azokat a vélekedéseinket, amelyek megbízhatóan vezetnek annak eléréséhez, amit akarunk. **Goodmannek igaza van, amikor azt mondja, hogy nincs egy Mód, ahogyan a Világ Van, és ezért nincs egy mód, ahogyan pontosan megjeleníthetnénk. De számtalan módon cselekedhetünk, hogy valóra váltsuk az emberi boldogság reményét. Az ilyen boldogság elérése nem az igazolt vélekedés elérésétől különböző valami; ez utóbbi inkább az előbbi egy sajátos esete.**” (MHR 21.)

Mindazonáltal a térben és időben tőlünk függetlenül létező dolgok elismerése és a reprezentacionalizmus tagadása szükségessé teszi legalább az oksági kényszerek elismerését. Ennek hiányában ugyanis az elismert, de pusztán önmagukban létező dolgok semmilyen hatással nem lehetnének ránk, és így elkerülhetetlen volna Rorty számára világleírásaink önmagába zártsága. **A szolipszizmust elkerülendő, nominalistaként legalább az oksági kapcsolatot állítania kell Rortynak:**

„Tehát még ha nincs is egy Mód, ahogyan a Világ Van, még ha nincs is olyasmi, mint „a valóság belső természete”, akkor is vannak oksági kényszerek. Ezeket a kényszereket különböző időkben és különböző célokból különbözőképpen fogják leírni, de mégiscsak kényszerek.” (MHR 21.)

A pragmatizmus pánrelacionizmusát azonban Rorty sem tagadhatja, és – mint láttuk – nem is akarja megtagadni, ezért az oksági kényszereket állítva egyúttal kétségbe vonja az okok végső természetes rendjét. E dimenziók ugyanis logikailag szükségszerűen összefüggnek. **Az objektív, változatlan valóság és annak megismerése, avagy az okok természetes rendje előfeltétele a megismerés reprezentacionalista értelmezésének (és ezzel együtt a szkepticizmus fenyegetésének), ami viszont az igazság korrespondencia felfogásához vezet. Mindez együtt áll vagy bukik. Ha tehát az igazság korrespondencia elmélete számos okból kérdésessé vált, akkor**

„nem ismerhetünk el semmi olyasmit, mint „a külső világ megismerése”, sem olyasféle rendet, mint „az okok természetes rendje” – mely utóbbi például az „érzékek szolgáltatata adatokkal” kezdődnek, és onnan épülne fel azon a hagyomány megszentelte módon, ahogyan az empiristák Locke-tól Quine-ig elképzelték. E két képzet összefügg, hiszen, mint Williams mondja, „a szkepticizmus veszélye elválaszthatatlanul összekapcsolódik a megismerés megalapozási felfogásával”, ez a felfogás pedig elválaszthatatlanul összekapcsolódik a kontextustól független igazolás fogalmával. A kontextustól független igazolás eszméjének föladása a „megismerés” tanulmányozásra érdemes eszméjének a föladását is jelenti – az eszméét, amelyet Descartes és Kant Platón *Theaitétosz*tól örökölték.” (MHR 23. – Kiemelés: K. S.)

A Kant utáni akadémikus filozófiában a megismerés centrális szerepét vitatni sajátos törekvés. Rorty mégis ezt teszi, és inkább Deweyt és Emersont követi, amikor a megismerés központi filozófia jelentőségével együtt az episztemológiai bizonyosság követelését is elveti. Ehelyett inkább a pragmatista meliorizmust választja:

A „filozófiának fel kellene hagynia azzal a próbálkozással, hogy megnyugtatóan szolgáljon, és inkább azt kellene támogatnia, amit Emerson „önmagunkra hagyatkozásnak” (self-reliance) nevez. Az önmagunkra hagyatkozást támogatni ebben az értelemben annyi, mint azt az elhatározást támogatni, hogy hátat fordítsunk mind a múltnak, mind a „klasszikus európai filozófia” igyekezetének, hogy a múltat az örökkévalóra alapozza. Annyi, mint közösségi léptékben próbálkozni az emersoni önteremtéssel. Azt mondani, hogy a megismerést a reménnyel kellene helyettesítenünk, ugyanannyi, mint azt mondani, nem kellene többé azzal törődnünk, hogy vélekedéseink jól megalapozottak-e, inkább azzal kellene törődnünk végre, elég képzeletdúsak vagyunk-e ahhoz, hogy jelenlegi vélekedéseink érdekes alternatíváit gondoljuk ki.” (MHR 22. – Kiemelések: K. S.)

2.) Ha viszont a reménnyel helyettesítjük a megismerés központi szerepét, mivel semminek sincs változatlan belső lényege; ha minden viszonszerű, és – csupán az oksági kényszereket megtartva – elvetjük a megismerés reprezentacionalista értelmezését, akkor az igazság korrespondencia felfogása is tarthatatlanná válik. Helyette Rortynál – szellemi örökségének köszönhetően – elsősorban a pragmatikusan átalakított koherencia igazságfelfogás jöhet szóba. Az igazság ugyanis viszony. Vélekedéseimet (állításaimat, kijelentéseimet, ítéleteimet, fenoménjeimet, vagyis valami emberit) kell viszonyítanom valamihez. Ha ezeket nem viszonyíthatom – végső soron – valami embertől független, változatlan lényeghez, akkor csak egymáshoz viszonyíthatom őket. Ez pedig az igazság koherencia felfogását eredményezi, ami viszont már az analitikus hatás megnyilvánulása Rortynál:

“Mi pragmatisták, akiknek imponál Peirce Descartes kritikája, úgy gondoljuk, hogy mind a szkeptikusokat, mind a fundacionalistákat tévútra vezették azok a képzetek, melyek szerint a vélekedések a valóság reprezentációjának kísérletei, és a hozzá kapcsolódó azon eszme, hogy az igazság a valósággal való korrespondencia kérdése. *Ily módon az igazság koherencia felfogásának képviselőivé váltunk.*” (Rorty 2004, 5. – Saját fordításom és kiemelésem – K. S.)

Rorty azonban nem mulasztja el azonnal hangsúlyozni e bekezdéshez fűzött lábjegyzetében, hogy az igazság ezen koherencia felfogása nem feltétlenül azonos az igazság koherencia elméletével:

„Koherentistának lenni ebben az értelemben nem jelenti szükségszerűen, hogy rendelkezünk az igazság koherencia elméletével. Az utóbbi címkének nézeteire történő alkalmazását Davidson elutasítja – ama címkéét, amit korábban elfogadott –, és ez szükségszerű következménye azon állításának, miszerint változó „L”-nél nem definiálható az „igaz L esetén” terminus. Davidson jelenlegi nézete, amivel teljesen egyetértek, a következő: „Nem kellene úgy fogalmaznunk, hogy az igazság korrespondencia, koherencia, jogosult állíthatóság, ideális helyzetben igazolt állíthatóság, amit igaz emberek elfogadnak beszélgetésükben, amit a tudomány majd elfogad, ami megmagyarázza a tudomány egyes elméleteinek konvergenciáját, vagy hétköznapi vélekedéseink sikere. Amennyiben a realizmus és az anti-realizmus az igazságra vonatkozó e nézetek egyikének vagy másikának függvénye, annyiban vissza kellene utasítanunk mindegyik

jóváhagyását.”¹⁶ (Davidson, „The Structure and Content of Truth”, *Journal of Philosophy* vol. 87 (1990), p. 309).” (RC 26-27. – Saját fordításom és kiemelés: K. S.)

Neopragmatistaként Rorty úgy gondolja, hogy az emberek nem azért törekszenek vélekedéseik koherenciáját biztosítani, mert szeretik az igazságot, hanem azért, mert nem tehetnek másként. Többek között Dennett kutatásaira alapozva filozófusunk úgy látja, hogy elménk nem képes jobban elviselni az inkohereciát, mint ahogy agyunk képes lenne elviselni bármiféle neurokémiai egyensúlytalanságot, ami a fiziológiai korrelátuma az előbbi inkohereciának. A vélekedéseink koherenciája iránti szükségletünk azonban nem választható el a társaink megbecsülése iránti szükségletünktől. Erőteljes igényünk van legalább bizonyos társaink tiszteletére, mivel hosszú távon nem bízhatunk vélekedéseinkben, és nem lehetünk képesek fenntartani önbecsülésünket sem, ha legfontosabbnak ítélt beszélgető- és szellemi partnereink sem tartanak bennünket – minden furcsaságunkkal együtt – épelméjűnek. Rorty szerint mindkét előbbi szükségletünk (vélekedéseink koherenciája és társaink megbecsülése) abból a tényből származik, hogy valamilyen emberi életforma elgondolásához a megfelelő ítéletek és jelentések megegyezését is el kell gondolnunk. (Vö. RC 15.)¹⁷ Davidson pedig teljességgel támogatja e Wittgensteintől származó elgondolást, amikor azt mondja:

„Mind az objektivitás, mind a kommunikáció végső forrása a beszélő, a hallgató és a környező világ háromszöge, ami determinálja a gondolkodás és a beszéd tartalmát.”¹⁸ (Saját fordításom és kiemelés: K. S.)

Nem tudnánk, mi vélekedésünk tartalma, sőt vélekedésünk se lenne, ha vélekedésünk egyáltalán nem rendelkezne bizonyos hellyel, pozícióval a vélekedések és a vágyak hálójában. Ez a háló azonban nem létezne, ha mi és mások nem lennénk képesek párhuzamba állítani nem-emberi környezetünk tulajdonságait más nyelvhasználók által jóváhagyott kijelentéseinkkel, az említett környezet okozta kijelentéseinkkel. Rorty és Davidson minden következményét le akarja vonni Hegel és Mead azon felismerésének, hogy a személyiségek (selves) a végsőkig dialogikusak. Fenti háromszögelés nélkül nem létezne nyelv, és ez annyit jelent, hogy nem rendelkeznénk semmiféle nyelvvel vagy vélekedéssel, ha nem állnánk kapcsolatban egyidejűleg valamilyen emberi közösséggel és valamilyen nem-emberi környezettel. (Vö. RC 16.)

„Koherencia, igazság és közösség mindig együtt járnak. De nem azért, mert az igazságot inkább a koherencia, mint a korrespondencia felfogás kifejezéseivel kell megragadni, inkább a társadalmi gyakorlat kifejezéseivel, mint a nem-emberi erővel történő megbirkózás kifejezéseivel, hanem egyszerűen azért,

¹⁶ „Being a coherentist in this sense does not necessarily mean having a coherence theory of truth. Davidson's repudiation of the latter label for his view, a label he had previously accepted, is a corollary of his claim that there can be no definition of the term "true-in-L" for variable L. Davidson's present view, with which I have come to agree, is that "[W]e should not say that truth is correspondence, coherence, warranted assertability, ideally justified assertability, what is accepted in the conversation of the right people, what science will end up maintaining, what explains the convergence on single theories in science, or the success of our ordinary beliefs. To the extent that realism and antirealism depend on one or another of these views of truth we should refuse to endorse either." ("The Structure and Content of Truth", *Journal of Philosophy* vol. 87 (1990), p. 309).” Idézi Rorty: RC 26-27.

¹⁷ Mindebből azon általánosabb analitikus örökség is látható, hogy Rorty briliáns, ironikus stílusa mellett halálosan precíz fogalomelemzéseket végez a gondolati fordulatok megfelelő pontjain.

¹⁸ Ezt Rorty idézi Davidson "The Structure and Content of Truth" (*Journal of Philosophy* vol. 87, 1990) című cikkének 325 oldaláról. Az exponált bekezdés így szól a maga teljességében: "The idea that the propositional content of observation sentences is (in most cases) determined by what is common and salient to both speaker and interpreter is a direct correlate of the common-sense view of language learning. It has profound consequences for the relation between thought and meaning, and for our view of the role of truth, for it not only ensures that there is a ground level on speakers share views, but also that what they share is a largely correct picture of a common world. The ultimate source of both objectivity and communication is the triangle that, by relating speaker, interpreter, and the world, determines the contents of thought and speech. Given this source, there is no room for a relativized concept of truth."

mert a vélemény-tulajdonítás automatikusan helyet is biztosít e véleménynek a többnyire igaz vélekedések nagyjából koherens egészében.¹⁹ (RC 16. – Saját fordításom és kiemelés: K. S.)

Nyilvánvaló, hogy az analitikus örökség nyomban pragmatista értelemben módosul Rorty kezei között. Miért is nem azonos tehát az igazság koherencia *felfogása* az igazság koherencia *elméletével*? Végző soron azért nem, mert az igazság hagyományos koherencia elmélete is a **nyelv jelentéseméleti felfogásán** nyugszik, akár az igazság korrespondencia elmélete, és így módon könnyen a realizmus vagy anti-realizmus szekértolójává lesz. Rorty pedig, Davidsonnal és másokkal együtt, tudatosan a késői Wittgenstein – pragmatista nézetekhez sok tekintetben közel álló – **nyelvhasználat-elméletét**,²⁰ alkalmazza és fejleszti tovább.

Davidson, Rorty által elfogadott nyelvfelfogása szerint nem létezik olyasmi, mint a hagyományos értelemben vett nyelv.²¹ Davidson ugyanis úgy gondolja tovább Wittgenstein nézeteit a szótárakról mint szerszámokról, hogy nyilvánvalóan kételkedik a tradicionális, Wittgenstein előtti nyelvfelfogást jellemző feltevésekben. Davidson – és vele együtt Rorty is – egyértelműen szkeptikusan fogadja azt a felfogást, amely szerint a nyelv közeg, ami jelentéseket fejez ki vagy ábrázol, és elutasítja azon elképzeléseket is, miszerint a nyelvnek rögzített feladata van, illetve világosan definiált közös struktúrával bíró entitás. **Számukra a nyelv a világalakítás eszköze.** Világhoz való viszonyunkat alapvetően okságinak tekintve, Rorty ezért úgy látja, hogy a helyes pragmatista attitűd az igazság tekintetében, miszerint nincs nagyobb szükségünk az igazság természetére vagy az „igaz” jelentésére vonatkozó filozófiai elméletre, mint mondjuk a veszély természetére vagy a „veszély” jelentésére vonatkozó filozófiai elméletre. Mindkettő arra a célra szolgál, hogy segítségükkel a *gyakorlatban* figyelmeztessük valamire az embereket. (Vö. RC 4.) Mindebből következik Davidson szerint, hogy „az igazság nem ismeretelméleti fogalom”. (MHR 27.) Ezért az igazolás és az igazság fogalma között soha nem lehetünk érdemleges összefüggést:

„Az egyetlen kapcsolat e két fogalom között az, hogy a legtöbb vélekedés igazolt, ugyanabból az okból, amiért a legtöbb vélekedés igaz. Hiszen egy véleményalkotó, aki (a gyermekkel és a pszichotikussal ellentétben) teljes értékű tagja a közösségnek, mindig képes lesz vélekedéseinek legnagyobb részét igazolni oly módon, hogy igazolása megfeleljen a közösség elvárásainak.” (MHR 27-28. – Kiemelés: K. S.)

Ennek alapján, Rorty szerint mégsem jutunk vissza igazolás és igazság valamiféle szükségszerű kapcsolatához. Nem mondhatjuk azt, hogy egy közösség tagjának azon vélekedései lesznek inkább igazak, amelyeket leginkább igazolni képes, és fordítva. **E kritikus helyen, ahogy analitikus öröksége következtében az jellemző rá, Rorty ismét halálos pontossággal fogalmazza meg érveit; azokat a Davidsonnal közös érveket, amelyek többek között szerinte pragmatizmusba hajlónak teszik (vö. MHR 18-19.) kollégája filozófiáját:**

„Az a tény, hogy a legtöbb vélekedés igazolt, akárcsak az, hogy a legtöbb vélekedés igaz, pusztán a vélemény-tulajdonítás holisztikus jellegének egyik következménye. Ez a holisztikus jelleg viszont annak a

¹⁹ “Coherence, truth, and community go together, not because truth is to be defined in terms of coherence rather than correspondence, in terms of social practice rather than in terms of coping with non-human forces, but simply because to ascribe a belief is automatically to ascribe a place in a largely coherent set of mostly true beliefs.” (RC 16.)

²⁰ A késői Wittgenstein nyelvhasználat-elmélete szerint az "esetek nagy részében... egy szó jelentése - használata a nyelvben". (L. Wittgenstein, *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest: Atlantisz, 1992. 42. o.) Így például az "abszolút transzcendencia", az "abszolútum", az "isten" stb. szavak jelentését is e szavaknak egy-egy meghatározott "nyelvjátékon", azaz életformán, illetve kultúrán belüli helyes használatával azonosíthatjuk. (Vö. L. Wittgenstein: i. m. 25., 30. o., valamint Neumer Katalin, *Határutak: Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról*. Budapest: MTA Filozófiai Intézetének kiadása, 1991. 20. o.) A "helyesség" kritériumait természetesen mindenkor az adott kultúra dönti el. Ez adja nyelvi cselekvéseink kontextusának azon szabályait, amelyeken megnyilvánulásainkat "mérhetjük". A nyelv szabályai - ahogy Wittgensteint idézve Neumer Katalin írja - "nem szorulnak megalapozásra, s megalapozásuk nem is lehetséges, hanem pusztán megmutatják, mit értelmes mondanunk... A szabályok azok, melyeken 'minden közlés és megértés lehetősége nyugszik', s ennyiben a megértés transzcendentális előfeltételeinek tekinthetők". (Neumer Katalin, i. m. 14. o.)

²¹ “Nincs olyan valami, feltételezettek.” (EISZ 30.)

mint a nyelv, ha nyelv alatt olyasmit értünk, amit a filozófusok legalábbis

következménye, hogy az értelmes mondatokban kifejezett vélekedéseknek szükségszerűen számtalan előre megmondható levezethetőségi kapcsolatuk van számtalan más értelmes mondattal.” (MHR 28.)

Akármennyire is akarjuk, mégis képtelenek leszünk ugyanis olyan vélekedéseinket fenntartani, amelyeket megkíséreltünk, de nyilvánvalóan nem tudtunk összhangba hozni többi vélekedésünkkel. Legfeljebb megpróbálhatjuk elterelni róla a figyelmet, de a közösségünk számára fontos kérdésekben mindenkor maga a közösség ragaszkodik majd hozzá, hogy ismételten gondoljuk át álláspontunkat. Ilyen módon a sikeres figyelemelterelés legfeljebb a közösség számára kevésbé vagy egyáltalán nem lényeges kérdésekkel összefüggésben lehetséges, mint például ama meggyőződésekre nézve, hogy „egyszer az én számaimat húzzák ki a lottón”, vagy az utamat keresztező fekete macska mindig bajjal jár. (Vö. MHR 28.) Az igazság és az igazolás kapcsolatának ilyen leírása pedig nemcsak egyértelműen harmonizál a nyelvet és a szótárakat a mindig viszonyosvilág világ átalakításának eszközeként értelmező pragmatista felfogással, hanem ellenáll a szolipszizmus, a relativizmus és az önkényesség vádjainak is. A Rorty által teljes mértékben elfogadott davidsoni összegzés pedig a következőképpen hangzik:

„Davidson állítása, mely szerint egy természetes nyelv igazságelmélete nem több és nem kevesebb, mint a környezet tulajdonságai, illetve mondatok igaznak tartása közötti oksági viszonyok empirikus magyarázata, számomra minden szükséges biztosítékot megad arra nézvést, hogy mindig és mindenhol „kapcsolatban vagyunk a világgal”. Ha van ilyen garanciánk, akkor minden szükséges biztosítékkal rendelkezünk a „relativizmussal” és az „önkényességgel” szemben. Hiszen Davidson azt mondja, soha nem lehetünk önkényesebbek, mint amennyire a világ megengedi nekünk.” (MHR 20-21. – Kiemelés: K. S.)

3.) Végül Rorty naturalizmusának és nominalizmusának, azaz ontológiájának igazságfelfogását meghatározó szerepéről kell szólni, hiszen ez határozta meg „barkácsolását” e téren. Ezzel egyúttal igazolom általánosabb tézisem is, miszerint az ontológia határozza meg egy filozófus igazságfelfogását vagy legalább ennek kereteit,²² és ez alól Rorty sem kivétel.

Rorty számára alapelv, hogy az igazságot nem megtaláljuk, hanem létrehozuk. E nézet nominalizmusából következik, hiszen a nominalizmus nemhogy valamiféle abszolútumnak vagy univerzális összefüggésnek, de még az általánosnak emberi gondolkodástól független létezését sem engedi meg. Az igazság pedig sokszor nem konkrét és szituatív, hanem általános, aminek ily módon kizárólag a nyelvben lehet helye. Ezt viszont mi hozzuk létre. Ennek hátterében Rorty azon – már említett – felfogása áll, miszerint minden társadalmi konstrukció és minden, ami tudatos, az nyelvi. Eme társadalmi konstruáltság és nyelviség természetesen involválja azt is, hogy az összes filozófiai problémát, így az igazság kérdését is, létrehozottnak és nem találtak tartja. Ahogy „Relativizmus: megtalálni és létrehozni” című tanulmányában írja:

„A filozófiai hagyomány azt hangsúlyozta, hogy ezeket a problémákat *találtuk*, abban az értelemben, hogy minden vizsgálódó tudat elkerülhetetlenül találkozik velük. A pragmatikus hagyomány viszont azt hangsúlyozta, hogy *létrehoztuk* őket – inkább mesterségesek, mint természetesek – és létre *nem* hoztatta tehetjük őket, ha a filozófiai hagyományétól eltérő szótárat használunk.” (MHR 96.)

Mindezzel teljes összhangban állnak az *Esetlegesség* könyvben olvasható gondolatok. Rorty nominalizmusa ugyanis abban a vonatkozásban is érvényesül, hogy különbséget kell tennük két állítás között. Azon állítás, hogy

„a világ odakint van, és aközött, hogy az igazság van odakint. Azt mondani, hogy a világ odakint van és nem a mi teremtményünk, józan emberi ésszel annyit jelent, hogy a legtöbb dolog térben és időben olyan okok eredménye, amelyek nem feltételezik az ember tudatállapotait. Azt mondani, hogy az igazság nincs odakint, egyszerűen azt jelenti, hogy ahol nincsenek mondatok, ott nincs igazság, hogy a mondatok az emberi nyelvek elemei, és az emberi nyelvek emberi alkotások. Az igazság nem lehet odakint – nem létezhet az

²² Az igazságfelfogás meghatározottságának „szigora” attól függ, hogy a filozófus ontológiája *logikailag* mennyire „szigorúan”, azaz szükségszerűen felépített, és mennyi teret hagy az esetlegességnek.

emberi tudattól függetlenül – mivel a mondatok nem tudnak így létezni, vagy odakint lenni. A világ odakint van, de a világ leírásai nincsenek ott. Csak a világ leírásai lehetnek igazak vagy hamisak. A világ magában – az ember leíró aktivitásai nélkül – nem lehet az. (EISZ 19.)

Ez a mára klasszikussá vált szöveghely **egyrészt *ab ovo* cáfolja a szolipszizmus** lehetséges vádját („az anti-esszencializmus nyelvi idealizmus”, stb.), **másrészt világosan kidomborítja Rorty nominalizmusát**. Ha ugyanis a világ leírásai nincsenek odakint, és csak e leírások lehetnek igazak vagy hamisak, akkor nyilvánvaló, hogy Rorty szerint a világ, az általános összefüggések, az általánosságok nekünk kizárólag nyelvileg közvetített ismeretek formájában adódhatnak. **Nem pusztán az univerzálé, hanem már az általános is csupán csengő szó, név. Ez pedig nominalizmus.** Ez a – fentebb már elemzett – nominalista hozzáállás még világosabb a folytatásból:

„A világ nem beszél. Csak mi beszélünk. A világ hozzájárulhat ahhoz, hogy miután beprogramoztuk magunkat egy nyelvvel, bizonyos vélekedéseket fenntartsunk. De képtelen számunkra egy olyan nyelvet javasolni, amelyet beszélhetünk. Ezt csak más emberek tudják megtenni.” (EISZ 20.)

Rorty szerint megvitathatjuk tehát a mondatok viszonyát a mondatokhoz, vagy „néhány vélekedését más vélekedésekhez, de nem lehet megvitatni a vélekedések vagy mondatok viszonyát olyan dolgokhoz, amelyek nem vélekedések és nem mondatok.²³ Utóbbi viszonyban nincs semmi érdekes, amit el kellene mondani; nincs semmi, amit meg kellene érteni”. (FTR 316.)

A nominalizmussal viszont nem fér össze semmiféle változatlan belső lényeg állítása. Ha tehát Rorty szerint nincs semmiféle változatlan belső lényege (*intrinsic nature*) semminek, és csupán leírásaink által adódnak nekünk a dolgok számunkra-valóságukban, akkor az igazság sem lehet a valóságnak való megfelelés. **„A belső lényeg és az igazság korrespondencia felfogása ugyanis együtt áll vagy bukik.”** (Lettre 75. – Kiemelés: K. S.) Egy vélekedés, egy állítás igazsága ennek következtében csak más vélekedéseinkkel, állításainkkal való koherenciája lehet. **Nyilvánvaló tehát, hogy Rorty igazságfelfogását is ontológiája határozza meg. Ooud erat demonstrandum.**

Ezen értelmezést, különösen **Rorty naturalista beállítottságát erősíti** továbbá az a szerkesztési eljárás is, amit az **„Igazság – valóságmegfelelés nélkül”** című tanulmányánál találunk. Korántsem lehet ugyanis véletlen, hogy Rorty a pragmatizmus-amerikanizmus viszony leírásának keretébe ágyazza új – **evolucionistának is nevezhető,** mivel darwini alapokra is helyezett – **igazságfelfogásának** bemutatását. Miután – más írásaival összhangban²⁴ – itt is tisztázza, hogy a filozófia és a politika között nem lehet teljesen szükségszerű kapcsolat (vö. MHR 5-6.), **a pragmatizmus és az amerikanizmus hasonlóságaira** helyezi a hangsúlyt:

„Dewey nem sokat tévedett, amikor a pragmatizmust „a demokrácia filozófiájának” nevezte. Szerinte a „pragmatizmus” és „Amerika” egy reményteli, javulást kereső, kísérleti kedélyállapot kifejeződése. Valószínűleg a legtöbb, amit a pragmatizmus és Amerika összekapcsolásáról mondhatunk, hogy az ország és annak legkiválóbb filozófusa oda akarnak eljutni, hogy a politikában képesek legyünk a filozófusok által keresett megismerést a reménnyel helyettesíteni. **Amerika mindig is jövőorientált ország volt, amely örömét leli abban, hogy nem túl régen találta föl önmagát.**” (MHR 6-7.)

Ezt követően – tisztázva a klasszikus és a neopragmatizmus közötti különbségeket és hasonlóságokat, valamint a Nietzschét is befolyásoló Emerson evolúciós történelemfelfogásának erőteljes hatását Jamesre és Deweyra – Rorty **Walt Whitmannek** arra a mondatára összpontosít, hogy **Amerika „saját igazolása és sikere zálogának szinte kizárólag a jövőt tekinti”** (MHR 10.):

„Ahogy én látom, a whitmani amerikanizmus és a pragmatikus filozófia – annak mind klasszikus, mind „neo” formája – arra való hajlandóság, hogy a végső igazolásra vonatkozó valamennyi kérdést a jövőre, a

²³ Amint dolgokhoz való bármilyen viszonyunkat *vitatjuk*, azaz nyelvileg értelmezzük (értelmezni pedig másként nem lehet), már nem önmagában a dolgokat, hanem róla alkotott vélekedéseinket, mondatainkat értelmezzük.

²⁴ Vö. például a „Trockij és a vad orchideák” című írásának elején és végén található fejtegetésekkel, valamint a „Heidegger náciizmusról” szóló hihetetlenül szellemes gondolatkísérletével. (FTR 33-52. és 225-232.)

remélt dolgok fontos aspektusaira vonatkoztassuk. **Ha van a pragmatizmusban valami különös, akkor az az, hogy a „valóság”, az „ész” és a „természet” fogalmait a jobb emberi jövő fogalmával helyettesíti.** (MHR 10.)

Szerinte ezzel teljes mértékben harmonizál az a gondolat, hogy lényegében a darwini, evolúciós biológia moráljának általánosítása volt az, amit Dewey kissé bátortalanul „az ember és a természet között fennálló új viszony új metafizikájának” nevezett. Némi társadalomelméleti elemzést követően nyomban hozzászól azonban, hogy a „metafizika” fogalmának használata itt félrevezető, és ezért „a „metafizika” szó nem szerencsés a darwinizmus általánosított formájának leírására, és a *demokrácia* valójában ez.” (MHR 11. – Kiemelés: K. S.) Amíg azonban a metafizika ama kísérletnek felel meg, hogy a látszatot az igazi valósággal helyettesítse, a pragmatikusok nem azt remélik, hogy a jövő egy tervhez fog igazodni, egy inherens teleológiát fog beteljesíteni, hanem hogy „meglepő lesz, és jókedvre derít”. **A pragmatista gondolkodó abban reménykedik, hogy**

„...a kulturális és biológiai evolúció legújabb eredményei meglepik és élvezetet okoznak neki. Ha a pragmatizmus jövőtere felől érdeklődnénk, olyan lenne, mintha Whitmant kérdeznénk, mi vár bennünket e lehatárolhatatlan demokratikus távlat végén. A távlat számít, nem a végpont.” (MHR 12.)

Rorty naturalizmusa legalább három ponton bizonyosan támaszkodik Darwin tanítására. Egyrészt filozófusunk felszámolja az ember és az állat között metafizikailag keletkeztetett szakadékot, és az emberi viselkedést az állati viselkedés folytatásaként látja. (Vö. MHR 32. és 64.) **Másrészt** a kutatásnak szerinte éppúgy nincs végső célja, mint az evolúciónak, hanem mindkettő a véletlenek hatására is alakuló folyamat. (Vö. MHR 29-30.) **Harmadrészt** – a megismerésről és az igazságról szólva – a vélekedések igazolására használt indokoknak éppúgy nincs természetes rendjük, ahogy a biológiai fejlődésnek sincs. Mindkettő jórészt az esetlegességek véletlenszerű sorozatában alakul. (Vö. MHR 32-34.)

Rorty felfogásában ezért már Dewey, aki szerint a filozófia egészen a pragmatizmus megszületéséig konzervatív beállítottságú volt, a figyelmet a változatlan örökkévalóságról a megváltoztatható jövőre akarta irányítani azáltal, hogy „a filozófiát a megőrzés helyett a változás eszközévé, azaz európaiból amerikaivá” akarta tenni. A pragmatizmus ugyanis az a filozófia, amely – a történelemben először – az elméletet tekinti a gyakorlat segítőjének, és nem a gyakorlatot az elmélet lefokozásának. (Vö. MHR 15.) **A pragmatizmus és az amerikanizmus e rokonsága is a háttérét képezi tehát Rorty új igazságfelfogásának. Rorty ezt maga teszi egyértelművé:**

„A továbbiakban kicsit szakszerűbb leszek, és a legismertebb pragmatikus tant – a pragmatizmus igazságelméletét – fogom értelmezni. Azt kívánom bemutatni, miképpen illeszkedik ez a tan egy általánosabb programba: amely a maradandó struktúra és átmeneti tartalom görög és kanti dualizmusait a múlt és a jövő megkülönböztetésével helyettesíti. Azt próbálom bemutatni, hogy amit James és Dewey az igazságról mondtak, *egyik módja volt annak*, hogy a múltbeli szokásnak és hagyománynak a változatlan strukturára hivatkozó igazolása helyébe azt a feladatot állítsuk, hogy a nem kielégítő jelent egy kielégítőbb jövővel váltsuk föl, és ezáltal a bizonyosságot a reménnyel helyettesítsük.” (MHR 17. – Kiemelés: K. S.)

További olvasmányok:

- Brandom, Robert B.: *Rorty and His Critics*. Oxford, 2000.
- Malachowski, Alan R.: *Richard Rorty*. Princeton, N. J. 2002.
- Krémer Sándor: *A késői Richard Rorty filozófiája*. Szeged, JATEPRESS, 2016.
- Voparil, Christopher J.: *Richard Rorty: Politics and Vision*. Lanham, Md., 2006.

Ellenőrző kérdések:

1. A neopragmatikus Rortynál a világ azonos a valósággal?
2. Mit jelent a neopragmatikus Rortynál az igazság?