

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-18): RORTY A SZABADSÁGRÓL ÉS A SZEMÉLYISÉGRŐL

A SZABADSÁG ÁLTALÁBAN

Elsősorban arra érdemes rákérdezni, mit is értünk egyáltalán szabadságon? *A szabadság mint olyan ugyanis nem létezik! Világunkban csak szabadságok léteznek mint különösségek. A szabadság általánossága absztrakció. A konkrét szabadságok nyilvánvalóan feloszthatók területük, alanyuk és jellegük (szubjektív és objektív¹) szerint.* Ennek alapján beszélhetünk gazdasági, jogi, politikai, vallási, tudományos, erkölcsi, filozófiai, stb. szabadságról, valamint az egyén, valamely csoport, réteg, stb., vagy akár az emberiség szabadságáról. Szubjektív szabadságról szólhatunk, amikor szabadnak érezzük, hisszük és-vagy gondoljuk magunkat, akár ennek valósága nélkül, és amennyiben utóbbi is adott, azaz ténylegesen megtehetjük, amit akarunk, akkor objektíve is szabadok vagyunk.

*A szabadság tehát kaleidoszkópszerű társadalmi jelenség, ami azonban – már a felsorolásból is láthatóan – mindig tartalmaz objektív és szubjektív v, azaz tudati mozzanatot is, hiszen számunkra nem létezne, ha nem tudnánk róla. De mi a szabadság lényege? Mi a közös mozzanat a különösségeként létező, konkrét szabadságokban? Lennie kell ilyen közös mozzanatnak, mert nélküle nem alkothattuk volna meg a szabadság fogalmát, hiszen minden fogalom az általánosság gondolati kifejeződése, reprodukciója. Az egyes szabadságok alaposabb szemügyre vétele után azt mondhatjuk, hogy **a szabadság nem más, mint az alternatívák közötti választás valósága.** Minden konkrét szabadságban megtaláljuk ugyanis a választás tudati mozzanatát, de ez csak a szabadság szubjektív oldala, ha ténylegesen nem érvényesíthetjük ezt világunkban, vagyis az objektív dimenzió hiányában.*

SZABADSÁGFELFOGÁS A MINDENNAPI ÉLETBEN

Ha ezekután a mindennapi szabadságfelfogásra pillantunk, akkor azt látjuk, hogy a mindennapi életben a legtöbb ember spontán materialista módon gondolkodik. E husserli természetes beállítódásban

¹ Objektív az interszubjektív megegyezés értelmében.

teljesen magától értetődőnek vesszük, hogy a dolgok tőlünk függetlenül léteznek, és alapvetően olyanok, amilyenek tapasztaljuk őket. **Emberi létmódunkból következően azonban mindig transzcendáljuk hétköznapi világunkat.** Valószínűleg mindig lesznek metafizikai kérdések, de nem mindig találunk metafizikai válaszokat. Pontosabban: ha vannak is metafizikai válaszok, azokkal a legtöbb ember inkább mihamarabb igyekszik elhallgattatni elméleti kíváncsiságát. Mielőbb törekszik visszatérni hétköznapijához, hiszen az a „kézzelfogható valóság”. **A mindennapi élet spontán materializmusa tehát sok esetben idealista metafizikával egészül ki (vallás), mert állandóan izgató metafizikai kíváncsiságunkat így a legegyszerűbb antropomorf módon kielégíteni.** Így a legkönnyebb nem gondolni a heideggeri *gonddal* (amihez nem kell ismerni Heidegger filozófiáját!), azaz gond nélkül tovább élni hétköznapijainkat, és elkerülni olyan „borzalmakat”, mint a mélyebb, egzisztenciális gondolkodás. Filozófiai szempontból tehát legalább Heidegger egzisztenciális analízise óta nem meglepő világba való belevettségünk és Önmagunktól való szorongásunk, hiszen „a jelenvalólét *menekül* önmaga mint a tulajdonképpeni-önmaga lenni-tudás elől.”² **Ha esetleg a hétköznapiakat nem is tekintik igazán valódinak, valamiféle végső, abszolút valóság elismerése, vagy legalább ennek halvány igénye, még sok értelmiséginél is látható.** Ez pedig nyilvánvalóan meghatározza az emberi lényegről, sorsról, és így az emberi szabadságról valott álláspontjukat is. **Ahogy Rorty fogalmaz *Esetlegesség, ironia és szolidaritás* című könyvében³:**

„Aki úgy gondolja, hogy vannak jól megalapozott elméleti válaszok (metafizikai kérdéseinkre – K.S.), az lelke mélyén még mindig teológus vagy metafizikus. Az hisz az idő és a véletlen feletti rendben, amely meghatározza az ember helyét, és létrehozza a felelőségek hierarchiáját.

Az ironikus értelmiségiek száma, akik nem hisznek egy ilyen rendben, sokkal kisebb (még szerencsés, gazdag és művelt demokráciákban is), mint azoké, akik hiszik, hogy kell lennie egy ilyen rendnek. A legtöbb nem-értelmiségi még mindig elkötelezett valamilyen formájú vallásos hitnek, vagy a felvilágosodás racionalizmusa valamilyen fajtájának.” (EISZ 14. – Kiemelés tőlem. K.S.)

Az emberek többsége már eleve és önmaga korlátozza tehát szabadságát valamiféle vallási, azaz abszolút transzcendenciával.⁴ Ezért azt sem könnyen fogadják el, hogy az ember relatíve szabad lény. Egyrészt semmiféle abszolút transzcendencia léte nem igazolható apodiktikusan. Másrészt a véletlen is objektíve adott számunkra, véges, radikálisan időbeli és történelmi lények számára, mivel a véletelen valóban azonos azzal, amit nem ismerünk, de mindig lesznek az ember számára nem ismert viszonyok a világban. Mindez, egzisztálásunk megszüntethetetlen alternativitásával, a választással együtt biztosítja, ha nem is az abszolút, de legalább a relatív szabadságot. Ha nem is ítéltünk teljes szabadságra, ahogy Sarte állítja, meghatározottságokat is mutató világunkban viszonylag szabadok lehetünk. Azt sem könnyű felismerni és elismerni, hogy determinizmus és szabadság csak együtt léteznek. Nem ellentétről, hanem mindig ellentmondásról lehet csak szó, a kizártság és a feltételezettség kölcsönös és egyidejű megléte értelmében. Hegellel szólva, a szabadság: felismert szükségszerűség. Determinációról csak azért tudhatunk és beszélhetünk egyáltalán, mert létezik a szabadság, és fordítva: a szabadság kizárólag a determináció által lehetséges. Ha világunkban nem volnának meghatározott, azaz szükségszerű és törvényszerű folyamatok, akkor választásaink eredménye teljességgel véletlenszerű és kiszámíthatatlan lenne, ezért a szabadság sem létezne. Azt sem tudnánk ugyanis, mit kell választanunk céljaink realizálása érdekében.

Rorty azonban ennél is radikálisabban gondolkodik.

² Martin Heidegger: *Lét és idő*. Budapest: Osiris, 2004. 217. o.

³ Richard Rorty: *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*. Pécs: Jelenkor, 1994. (R. Rorty: *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.) A továbbiakban: EISZ.

⁴ *Immanens* a világ minden olyan létezője, jelensége, amely a *tapasztalás* határain belül található, és *transzcendens* mindaz, ami ezen túl. A transzcendencia kétféle lehet: beszélhetünk relatív és abszolút transzcendenciáról. A mindennapi élet *relatív transzcendenciájától* megkülönböztethető *abszolút transzcendencia* minden vallás és metafizika esszenciája. A relatív transzcendencia immanenciává alakítható át a megismerő gyakorlat révén, míg az abszolút transzcendencia elvileg nem tehető immanenssé: a maga *egészében* mindenkor felfoghatatlan marad az értelem számára. Az ember végességéből származó mindennapi hit (a bizonyosság érzése elvárásaim teljesülésében) relatív transzcendenciára irányul, a vallásos hit „tárgya” azonban mindig abszolút transzcendencia. Ebből következően minden vallás lényegét abszolút transzcendenciára irányuló, felétlen hitként foghatjuk fel.

RORTY MADÁRTÁVLATBÓL

Richard Rorty kétségtelenül az egyi legismertebb amerikai filozófus. Az analitikus filozófiában szerzett alapos képzés és e tradícióban eltöltött hosszú gyakorlat után Rorty szép reményekkel indult a tudat- és nyelvfilozófiai terén. A nemzetközi filozófiai életben Rorty akkor vált jelentőssé, amikor visszautasította az analitikus tradíciót, hogy magáévá tegye a neopragmatizmusnak a kortárs kontinentális filozófiával átfedéseket mutató változatát. E hasonlóságok főbb sajátosságai az antiesszencializmus, illetve a megalapozás ellenesség, az emberi gondolkodás és az igazság történetiségének kimondása, illetve a tapasztalat kiküszöbölhetetlen hermeneutikai és nyelvi dimenziójának megfogalmazása. Rorty egészen 2007-es haláláig tudatosan törekedett a párbeszéd ápolására.

1989-ben publikált *Esetlegesség* könyvében, negyvenévnvi próbálkozás után, Rorty feladja a valóság és az igazságosság egyetlen vízióban történő összefogásának platóni kísérletét. Lemond tehát arról a törekvésről, hogy egyetlen, univerzális filozófiai elméletben írja le a világot. Azt kívánja itt megmutatni, hogy milyen lehetne az intellektuális élet, ha képesek lennénk feladni ezen egyetlen vízió álmát:

„Ez a könyv megpróbálja megmutatni, miként néznek ki a dolgok, ha elvetjük egy olyan elmélet igényét, amely egyesíti a nyilvánost a magánjellegűvel, és belenyugszunk abba, hogy egyformán érvényesnek, bár örökre összemérhetetlennek tekintsük az önteremtés és az emberi szolidaritás követelményeit.” (EISZ 13.)

Az individuum védelmében kialakított, inkább preskriptív, mint deskriptív *public-private* megkülönböztetésből, valamint a liberális demokrácia Rorty-féle perspektívájából és a szolidaritás történelmileg elérendő céljából születik az általa *liberális ironikusnak* nevezett ember alakja. **Az „ironikus” fogalmát** Rorty arra a személyre használja, „aki szembenéz saját leginkább központi meggyőződése és vágyai esetlegességével – aki eléggé historicista és nominalista lévén, felhagyott azzal az eszmével, hogy a központi meggyőzések és vágyak valami időn és véletlenül kívülre utalnak vissza.” (EISZ 13.) **A „liberális” fogalmának** definícióját pedig Judith Shklar-tól kölcsönzi, aki azt mondja, hogy „a liberálisok azok az emberek, akik úgy gondolják, hogy a kegyetlenség a legrosszabb mindabból, amit teszünk.” (EISZ 13.)

Rorty – mint mindig – a szabadság kérdésénél is a lehetőségek maximumát kereste. *Nála a szabadság: önteremtés egyéni és társadalmi szinten.* (A társadalmi önteremtéssel most nem foglalkozom, mivel az lényegében Rorty liberális utópiája, amit egy másik írásomban mutatok be.⁵ Most csak az individuális dimenzióra koncentrálok.) Ahogy Rorty, *Esetlegesség, ironia és szolidaritás* c. könyvében Wittgenstein és Davidson segítségével mutatja fel a nyelv esetlegességét, úgy Nietzsche és Freud segítségét használja a személyiség esetlegességének igazolásánál. Minden ember személyisége esetleges, de csak az ún. „erős költő” látja meg ebben az önteremtés lehetőségét. **A szabadságból mint felismert szükségszerűségből csak nála lesz – mint Rorty fogalmaz – „szabadság mint felismert esetlegesség”** (EISZ 58.).

Radikális historicizmusa és nominalizmusa következtében Rorty szerint *nincs* semmiféle örök, változatlan belső lényege se a világnak, se az egyes dolgoknak. Ennek következtében, a deterministákkal ellentétben, számára nem kérdés, hogy **a véletlen** számunkra, véges, radikálisan időbeli, történeti lények számára mindig **létezik**. Sőt, derridiánusként Rorty éppen a véletlen, az esetlegesség dominanciáját hangsúlyozza a törvényszerűvel, a szükségszerűvel szemben. Ez azonban nem jelent indeterminizmust. **Rorty egy pillanatig sem tagadja, hogy világunk általános (de sohasem egyetemes) leírásaiban szerepet kapnak tendenciák, törvényszerűségek is. Azt viszont sohasem tudhatjuk meg, hogy milyen a valóság önmagában és a maga teljességében, de a számunkra, általunk is konstruáltan adódó világunkról újabb és újabb leírásokat készítünk.**

⁵ Vö. Krémer Sándor: Igazság és igazságosság Rorty filozófiájában In: Dékány András és Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 7. Az igazságosság.* Szeged, Pro Philosophia Szegedi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság 2009, 303-310. o. (Átdolgozott változata e kötet 77-81. oldalain.)

Rorty mindenekeelőtt azt emeli tehát ki, hogy az esetlegességek (a véletlenek!) sokkal jelentősebb szerepet játszanak életünkben, mint azt elismerjük, vagy elismerni szeretnénk. Ha viszont nem létezik semmiféle örök, változatlan lényeg, hanem minden viszonszerű, akkor csak általános (de nem egyetemes) naratívákat tudunk alkotni önmagunkról és a világról is. Ezáltal pedig, örök és változatlan lényegek hiányában, *teremtjük* önmagunkat és világunkat is. Nem a valóságot és nem létünket teremtjük, hanem csupán a világot és létünk *hogyanját*, a személyiséget (self).

A NYELV ÉS A SZEMÉLYISÉG (SELF) ESETLEGESSÉGE RORTYNÁL

Ezek után koncentráljunk a nyelv és a személyiség elemzésének részleteire, a nyelv és a személyiség esetlegességére. **Mint közismert, *Esetlegesség* könyvében Rorty szeretné megmutatni, mi történik, ha feladjuk az „egyetlen vízió” filozófiai gondolatát. Mi történik, ha nem akarjuk kombinálni a nyilvános (public) és magánszféra (private) szótárát?** Ha törekvésének **lehetséges okaira** vetünk egy kutató pillantást, akkor nem csupán e különbség meglétére vonatkozó meggyőződését találjuk, hanem az individuum védelmének szándékát is, valamint annak filozófiailag világos igazolását, hogy *teoretikus* szinten ez a fúzió lehetetlen. Mindazonáltal, Rorty tudatában van az egyén és a társadalom közötti kölcsönhatásoknak, amire itt is, és másutt is a magánszféra és a nyilvános sféra *gyakorlati* kombinációinak elismerésével és messzemenő támogatásával utal:

„Az írók e két csoportjára csak akkor kell úgy gondolnunk, mint *ellentétesekre*, ha azt képzeljük, hogy egy átfogóbb filozófiai nézőpont egyetlen vízióban láttathatná velünk az önteremtést és az igazságosságot, a magánjellegű tökéletesedést és az emberi szolidaritást.

Nincs semmi lehetőség arra, hogy a filozófia vagy más elméleti tudomány erre képes legyen. E két követelmény egyesítéséhez akkor jutunk legközelebb, ha az igazságos és szabad társadalom céljának azt tekintjük, hogy polgárai mindaddig tetszésük szerint magánemberek, „irracionalisták”, „esztéticisták” legyenek, ameddig a saját idejükben teszik azt – nem okozva kárt másoknak, és nem használva olyan forrásokat, amelyekre a náluk kevésbé előnyös helyzetben levőknek lenne szükségük. Gyakorlati intézkedéseket kell tenni, hogy elérjük ezt a gyakorlati célt. De nincs lehetőségünk arra, hogy az elmélet szintjén egyesítsük az önmegvalósítást az igazságossággal. Az önmegvalósítás szótára szükségszerűen magánjellegű, mással nem megosztott, érvelésre nem alkalmas. Az igazságosság szótára szükségszerűen nyilvános és megosztott, az érvelő eszmecsere közege.” (EISZ 12. – A fordítást módosítottam: K. S.)

Mint látjuk, Rorty csupán teoretikus szinten hangsúlyozza a különbségeket. Nem kell kontinuitást és egységet erőltetnünk a társadalmi-történelmi folyamat diszkontinuus dimenziójában. Ha el tudnánk fogadni nem csupán az írók, gondolkodók e két típusát, hanem a szerszámként értelmezett nyelv gondolatát is, akkor sokkal kevesebb teoretikus ellentmondással kellene megküzdennünk, és sokkal könnyebben építhetnénk fel egy liberális demokráciát.

A nyelv esetlegessége egyrészt azt jelenti, hogy “nincs lehetőségünk az általunk használt különböző szótárakból való kilépésre és egy metaszótár megtalálására, amely valamilyen módon *minden lehetséges szótárral, az ítéletek és érzések minden lehetséges útjával számol*” (EISZ 15.). **Másrészt** azt, hogy a nyelv mint önálló létező nem létezik. Ez pusztán absztrakció. A nyelv csupán a társadalmilag-történelmileg determinált nyelvi gyakorlatunkban létezik, és mindenkor különböző szótárainkban, azaz a wittgensteini értelemben vett nyelvjátékokban manifesztálódik. **A szótárak változása viszont nem tudatos tervek szerint történik. Ez sokkal inkább egy fokozatos próba-szerencse eljárással történő létrehozása egy harmadik szótárnak, amikor két vagy több szótárunk interferál egymással.** Például:

„Európa nem *döntött*, hogy a romantikus költészet, a szocialista politika, vagy a Galilei féle mechanika idiómáját fogadja el. Az ilyen fajta eltolódás épp annyira nem akarati aktus volt, mint ahogy érvelés eredménye sem. Inkább azt mondhatjuk, Európa fokozatosan elvesztette azt a szokását, hogy bizonyos szavakat használjon, és fokozatosan hozzászokott más szavak használatához.” (EISZ 20.)

Az új szótár alkotója sokkal inkább az “erős költő”, mint a tradicionális érelemben vett tudós vagy a filozófus. Ki az „erős költő”? Rorty interpretációjában ez nem kizárólag a tényleges költőket és írókat jelenti, hanem más művészeket, olyan jelentős tudósokat is, akik a világ új leírását találják ki, olyan

államférfiakat és politikai gondolkodókat, akik megváltoztatják a világot új, társadalmi hatású leírásaik (és nem politikai vagy katonai hatalmuk, diktatúrájuk) révén, azaz tág értelemben minden társadalmi szinten kreatív emberi lényt. Nem mindenki válik erős költővé, de a lehetőség minden emberi lény számára adott, különösen a demokratikus társadalomban. Minél liberálisabb és demokratikusabb egy társadalom, annál több lehetőség adott egyénei számára, hogy erős költővé váljanak. Ahogy Rorty fogalmaz, az erős költő az olyan ember, „mint Galilei, Yeats vagy Hegel (a „költő” abban a tág értelemben, ahogy én használom e fogalmat – abban az értelemben, hogy „valaki, aki megújítja a dolgokat”)” (EISZ 27.).⁶

Rorty szerint, míg Wittgenstein és Davidson megmutatta a nyelv esetlegességét, addig Nietzsche és Freud ugyanezt tette a személyiség esetlegességét illetően. Gondolataik alapján Rorty elutasítja a közös, végső emberi lényeg tradicionálisan metafizikailag megalapozott eszméjét. Anti-dualista filozófusként a test-lélek kettősségét sem fogadhatja el. Véleménye szerint emberi életünk, azaz megértő-értelmező lényünk mindig rendelkezik nyelvi dimenzióval, és a nyelv emberi produktum. Nyelvjátékaink, szótáraink és a kontextuális igazságok nem megtaláltak, hanem sokkal inkább létrehozottak. Véges és történeti lényekként csak narratívákat vagyunk képesek alkotni nemcsak a világról, hanem önmagunkról is.

„De ha egyszer ki tudnánk egyezni az eszmével, hogy a valóság legnagyobb része közömbös a róla adott leírásaink iránt, és hogy az emberi én-t inkább egy szótár használata teremti, mint az, hogy megfelelően vagy nem megfelelően jut kifejezésre egy szótáron belül, akkor végül elsajátítanánk a romantikus eszme igazságát, mely szerint az igazságot inkább létrehozuk, mint megtaláljuk. Ebben az állításban az a lényeg, hogy a *nyelveket* inkább létrehozuk, mint megtaláljuk, és az igazság a nyelvi entitások, mondatok sajátja.” (EISZ 21.)

Rorty szerint tehát mi alkotjuk önmagunkat, méghozzá történeteinket mesélve és újraírva saját narratíváinkat, de e történetmondást jelentős mértékben befolyásolják életünk esetleges eseményei. Freud sokkal inkább felmutatta ezen esetleges jellegét, mint Nietzsche:

“Amikor méltatlannak tartjuk a véletlent, hogy sorsunkról döntsön, ez csupán visszatérés ama ájtatos világnézethez, melynek meghaladását maga Leonardo készítette elő midőn leírta: a nap nem mozog.... szívesen elfeledkezünk róla, hogy *valójában minden véletlen a mi életünkben, kezdve az ondósejt és a petesejt találkozásától, melyből keletkezünk...* Még mindig túlságosan kevés tiszteletet tanúsítunk a természet iránt, mely Leonardo homályos, Hamletre emlékeztető szavai szerint „tele van számtalan okkal (ragioni), melyek soha nem váltak tapasztalattá.”...Mi emberi lények valamennyien egy-egy kísérletnek felelünk meg a sok közül, melyben a természet okai – ragioni – a tapasztalat világában megjelennek.” (EISZ 47-48. – Kiemelés tőlem: K. S.)

Ez visszavezet bennünket Hérakleitoszhoz: pantha rei, minden változik, minden folyamatos áramlásban van. Az esetleges, a diszkontinuus mozzanatok sokkal jelentősebbek életünkben, mint a kontinuus mozzanatok, sokkal jelentősebbek, mint amennyire felismerjük vagy hajlandóak vagyunk elismerni ezt. E diszkontinuus kereten, életünk e befejezetlen folyamatán belül csupán igyekszünk éniük valamilyen kontinuitását biztosítani, hiszen enélkül patológikus esetté válnánk. Ahogy Rorty fogalmaz: “Nem lehet befejezni, mivel nincs mit befejezni, csupán a viszonyok szövedékét kell újraszöni, amelyet minden nappal meghosszabít az idő.” (EISZ 60.)

Amikor 1995-ben Rorty interjút adott Joshua Knobénak, felfedte “self” fogalmának hátterét:

“Úgy gondolom, Davidson felfogása az intencionalitásról, a jelentésről, a vélekedésről, az igazságról, stb. összhangban áll Dennett elgondolásával az intencionális beállítottságról. Ebből adódóan pedig úgy gondolom, mihelyt úgy látjuk az intencionális beállítottságot, vagyis az élőlényekre vagy gépekre vonatkozó vélekedések és vágyak sajátosságát mint eme élőlények és gépek kezelésének módját, illetve arra vonatkozó tudásként, hogy mit tesznek a következő pillanatban, akkor nagyon nehéz lesz úgy gondolni a személyiségre (self), ahogy a Dennett által “a kartéziánus színház képének” nevezett valami kívánja tőlünk. Dennett írt erről egy briliáns fejezetet a *Consciousness Explained* c. könyvében – a 13.

⁶ De Rorty is tisztában van azzal, hogy az „autonómia nincs meg minden emberben, és így a társadalom sem tudja fölszabadítani azáltal, hogy megszűnik az emberek elnyomása. Az autonómia inkább olyasmi, amit néhány különös emberi lény remél önalkotás által elérni, és kevesek el is érik.” (EISZ 84.)

fejezetet, “**A Self mint a narrative gravitáció középpontja**” címmel –, és szerintem a *self* eme felfogása nagyszerűen integrálódik Dennett rendszerébe, és ily módon *a fortiori* Davidson rendszerébe is.”⁷

Daniel Dennett a következők szerint foglalja össze nézeteit a 13. fejezet végén:

“Nos, ha lélek volnál, egy anyagtalan szubsztancia gyöngyszeme, akkor potenciális halhatatlanságodat csak e lélek-dolog megmagyarázhatatlan sajátosságaként, eliminálhatatlan virtus dormitívjaként posztulálva “magyarázhatnánk”. Ha pedig valamilyen anyagi szubsztancia gyöngyszeme volnál, valamiféle látványosan sajátos atomcsoport az agyadban, akkor halandóságod azokon a fizikai erőkön múlna, amelyek ezen atomokat összetartják (és megkérdezhetnénk a fizikusokat, mit is értenek a *self* “felemás-életén”). Ha viszont úgy gondolsz magadra, mint a narratív gravitáció centrumára, akkor másrészt egzisztenciád e narratíva (tekintsük úgy, mint az Ezeregy Arab Éjszakát, de mégis egyetlen meseként az összeset) álhatatosságán múlik, ami elvileg bizonytalan ideig túlélheti a médium bármiféle átváltozását, emellett éppoly könnyedén teleportálható, mint az esti hírek, és bizonytalan ideig tárolható, akár a tiszta információ.”⁸

Érdemes itt megemlíteni, hogy a *self* kontinuitására vonatkozó Rorty-Dennett-féle álláspont meglehetősen összhangot mutat ugyanennek a kérdésnek gadameri leírásával az *Igazság és módszer*ben. A mű első részében a művészetről szólva Gadamer így fogalmaz: “elismerjük, hogy a művészet jelensége is feladatot támaszt az egzisztenciával szemben, tudniillik azt a feladatot támasztja, hogy (...) szert tegyünk az önértelmezés kontinuitására, mely az emberi létezés egyetlen lehetséges hordozója” (IM 85. – Kiemelés tőlem: K. S.).

Ezekután a következőképpen foglalhatjuk össze a mondottakat. **Ki is a személyiség, ki is a *self* Rortynál? Ki ez a konkrét, esetleges, viszonszerű, időbeli és történeti én? A *self*, vagyis a tudatos én, avagy a személyiség esetleges, hiszen – Dennett, Rorty által átvett kifejezésével – a *self* csak a narratív gravitáció középpontja (Center of Narrative Gravity)⁹. A fenti magyarázatot mindenki ellenőrizheti saját, hétköznapi tapasztalatai alapján. Ha ugyanis feltesszük azt az egyszerű kérdést, hogy „Ki vagyok én?”, akkor milyen válaszokat adunk? Tartalmilag meglehetősen eltérőeket, de formailag mindegyik egy-egy narratíva, önmagunkra vonatkozó leírás lesz. A gondolkodásunk, emlékezetünk születése előtti idők tekintetében mások (szülők, nagyszülők, rokonok, orvosok, stb.), rólunk alkotott szóbeli és nem szóbeli (fotók, filmek, rajzok, hangfelvételek, stb.) leírásait vesszük át, és mást nem is tudunk, tudhatunk életünk ezen időszakáról. Későbbi történéseinkről viszont már saját narratívákat alkotunk, a lelki életünknek legalább elviselhető összhangot biztosítani törekvő pszichikai folyamatok szerint. (Ennek sikertelensége olyan patológikus következményekkel jár, mint a skizofrénia és „társai”.) Azaz többnyire csak a szépre emlékezünk, a negatívumokat pedig igyekszünk elfelejteni, vagy legalább ferdíteni, torzítani, elfedni. Akármilyen módon**

⁷ “I think that Davidson’s approach to intentionality, meaning, belief, truth and so on goes together with Dennett’s stuff about the intentional stance (állás, helyzet, beállítottság, hozzáállás, álláspont), and I think, once you see the intentional stance, the attribution of beliefs and desires to organisms or machines as a way of handling the organisms and machines and knowing what they will do next, it is very difficult to think of the self in the way in which what Dennett calls “the picture of the Cartesian theater” requires you to think of the self. I think Dennett has a brilliant chapter in *Consciousness Explained* – Chapter 13 on “The Self as Center of Narrative Gravity” – and I think that view of the self is nicely integrated with the rest of Dennett’s system and thus *a fortiori* with Davidson’s system.” (Knobe, 1995, p. 9.)

⁸ “Now if you were a soul, a pearl of immaterial substance, we could ‘explain’ your potential immortality only by postulating it as an inexplicable property, an ineliminable virtus dormitiva of soul-stuff. And if you were a pearl of material substance, some spectacularly /látványosan/ special group of atoms in your brain, your mortality would depend on the physical forces holding them together (we might ask the physicist what the ‘half-life’ of a self is). If you think of yourself as a center of narrative gravity, on the other hand, your existence depends on the persistence /álhatatosság, kitartás/ of that narrative (rather like the Thousands and One Arabian Nights, but all a single tale), which could theoretically survive indefinitely /bizonytalan ideig/ any switches of medium, be teleported as readily /készséggel, szívesen/ (in principle) as the evening news, and stored indefinitely as sheer information.” (D. Dennett: *Consciousness Explained*. Penguin, 1991, 430.)

⁹ D. Dennett: *Consciousness Explained*. Penguin, 1991, 430.

működnek is azonban e pszichés folyamatok, nem történik semmi más, mint az, hogy olyan leírásokat adunk saját életünkről, amelyeknek mindig (közvetlenül vagy közvetve) mi állunk a centrumában.

AZ INDIVIDUÁLIS SZABADSÁG RORTYNÁL

Itt érkezünk el az egyéni szabadság egyik speciális kérdéséhez. Rorty ugyanis nem válik se kétségbeesetté, se rezignálttá az én esetlegességének felismerésétől, hanem éppen ellenkezőleg: lehetőséget lát benne. Az individuális önteremtés lehetőségét. Az egyéni szabadságnak is ezernyi formája létezik, de Rorty lényegében önteremtésként értelmezi azt.

De mit is ért Rorty önteremtésen? Mi az individuális szabadság maximuma, és ki is valójában az erős költő? Az emberi élet nem csupán folyamat, hanem feladat, ha valóban emberi módon akarjuk élni. Az önteremtés nem azonos az egyéni szabadság egészével. Az individuális önteremtés már az egyéni szabadság önreflexív formája. Az önteremtésként megnyilvánuló szabadság ugyanis az egyéni szabadság legfelső szintje. Az „önteremtés” fogalmából adódóan önreflexív, mégis hihetetlenül sokféleképpen realizálódhat. Nem tekintve most és itt az önreflexiót megelőző, puszta spontaneitásból testet öltő, majdnem vegetatív szintet, az önteremtés maga is számtalan fokon és formában megnyilvánulhat: a meglévő szótárak hétköznapi, szinte spontán kombinálásától, egészen az erős költő életformájáig. Az erős költő az önteremtésként felfogott individuális szabadság lehetséges maximuma. A szabadság mint önteremtés e maximuma pedig nem más, mint egyszerű és ismételhetetlen individuális esetlegességünk öntudatos megteremtése. Lényegében mindannyiunk személyisége egyszerű és ismételhetetlen, de kevesen teremtik ezt öntudatosan.¹⁰ Az erős költő tehát „csupán” a legtudatosabb önteremtés paradigmaticus figurája.

Ki az „erős költő”? Ahogy már láttuk, az erős költő az „olyan ember, mint Galilei, Yeats vagy Hegel (a „költő” abban a tág értelemben, ahogy én használom e fogalmat – abban az értelemben, hogy „valaki, aki megújítja a dolgokat)”. (EISZ 27.) Vagyis az „erős költő” az, aki az emberi gyakorlatot megváltoztató módon képes újraleírásaival társadalmi, közösségi szinten megújítani a dolgokat. Rorty szerint a 19. századtól kezdve nem a teológus, nem is a filozófus, de még a tudós sem, hanem sokkal inkább a költő az, aki jellemzi korunkat. Amióta a francia forradalom, a romantikus költészet és a klasszikus német idealizmus által elindított folyamatok világossá tették, hogy az igazságot nem megtaláljuk, hanem létrehozuk, a teológus, a filozófus és a tudós helyét a költő foglalta el.¹¹

Az erős költő tehát az önteremtésként felfogott szabadság lehetséges maximuma, a legtudatosabb önteremtés paradigmaticus figurája, aki új leírásaival társadalmi szinten megújítja a látásmódunkat, az emberi gyakorlatot. Az erős költőre is érvényes, hogy éneke a narratív gravitáció középpontja. Ő azonban több a hétköznapi embernél. Több, mivel ő alkotja az új leírásokat, narratívákat, vagyis – Rorty kifejezésével – az új szótárakat. Teszi ezt a metaforával, aminek nincs bevett jelentése a köznyelvben. A metafora tehát lényegében egy bevett, megszokott jelentés nélküli jel. Amikor szokatlan hatása később megszokottá válik, akkor ezáltal meg is szűnik metaforaként létezni. Halott metaforává lesz.

Rorty szerint az erős költő félelme az elmúlástól mindig sokkal erőteljesebb, mint a hétköznapi emberé! Ezért a publikussal nem csupán összhangban, de több esetben és vonatkozásban ellentétet is mutató magánszférához tartozó önteremtést illetően Rorty sokkal nagyobb lehetőséget lát a szó szoros értelmében vett költészet, mint a filozófia számára. Ahogy Rorty fogalmaz:

„Nietzsche sejtette, hogy csak a költők tudják igazán értékelni az esetlegességet. A többiek arra vannak ítélve, hogy filozófusok maradjanak, hogy kitartsanak amellett, hogy tényleg van egyetlen igaz leltár, az emberi szituáció egyetlen igaz leírása, életünk egyetlen egyetemes kontextusa.” (EISZ 45.)

Az erős költő egyik, az Esetlegesség könyv ötödik fejezetében részletesebben kidolgozott példája Martin Heidegger. Rorty e fejezetben a metafizikától megkülönbözteti az ironikus teóriát és az ironikus regényt, ahol

¹⁰ Ebbe az értelmezésbe az önpusztítás is belefér, mivel az önpusztítás is önteremtés, az önteremtés egyik speciális esete. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az önpusztítás is művelhető például a hétköznapi drogoktól (alkohol, nikotin, etc.) kezdve, mondjuk a valláserkölcsei megalapozású samuráj kódex szerinti harakiriig vagy kamikázé haláláig és tovább a legkülönbözőbb szinteken, motivációkból és formákban, de mindegyik „önteremtés” is az adott szinten: önmagunk megalkotása egyfajta, esetleges, egyszerű és ismételhetetlen módon.

¹¹ Vö. EISZ első és második fejezetével.

a két utóbbi, metafizikusságot elkerülő versenyéből az ironikus regény kerül ki győztesen. **Az ironikus művész** a szépség mércéje szerint alkot (Proust), míg **az ironikus teoretikus** a fenséges egyetemes előfeltevéseit akarja megragadni, és ily módon mindig kudarcot vall. Rorty szerint, ebben a tekintetben Heidegger is kudarcot vallott. Nem tudta ugyanis feloldani a paradoxont: „hogyan írhatunk történeti elbeszélést a metafizikáról (...) anélkül, hogy magunk metafizikusokká válnánk?” (EISZ 125.)

A fenséges egyetemes előfeltevéseinek megragadására, vagy életünk egyetemes kontextusának leírására irányuló törekvés egyaránt túlmutat a narratívák általánosságán, és így platonikus metafizikát eredményez. Az egyetemes metafizikát szül. Ez a törekvés, a költőkkel, írókkal szemben inkább a filozófusok sajátja, amit Rorty az egész platonikus tradícióval együtt lényegében elutasít. **Filozófia és költészet évezredek versengésében, az egyetemessel, a szükségszerűvel szemben az esetlegesség dominanciáját hirdető Rortynál ezért nyilvánvalóan a költészet élvez prioritást.**

Az *Esetlegesség* könyv második fejezetében, ami „A személyiség esetlegessége” címet viseli, Rorty Nietzsche és Freud nézeteit elemzi. Rorty szerint Nietzsche az önteremtésként felfogott szabadságnak radikális, de egyúttal antidemokratikus értelmezését nyújtja (EISZ 43-44.). ***Nietzsche az „önmegismerést (...) önteremtésnek tartotta. Az önmagunk megismerésére vezető folyamat, a saját esetlegességünkkel való konfrontáció, a saját okaink visszavezetése eredetükre azonos azzal a folyamattal, hogy egy új nyelvet találunk föl – azaz új metaforákat találunk ki.*** Ugyanis az egyedi ember individualitásának bármely szözszerinti leírása, amely egy örökölt nyelvjátéknak erre a célra való használata, szükségszerűen kudarcot fog vallani. Ezáltal ugyanis nem fogja saját egyedi jegyeit eredetükig visszavezetni, hanem pusztán azt fogja elérni, hogy nem egyéniségként fogja látni magát, hanem egy típus ismétlődő példányaként, valami olyannak másolataként vagy hasonmásaként, amit már azonosítottak. ***Kudarcot vallani mint költő – és ennél fogva Nietzsche számára kudarcot vallani mint ember – annyi, mint elfogadni más leírását magunkról, végrehajtani egy előzőleg elkészített programot, legfeljebb korábban megírt költemények elegáns változatait írni.***” (EISZ 44 – Kiemelés tőlem: K. S.)

Rorty értelmezésében **Freud segített de-divinizálni az én-t azáltal, hogy a tudatot visszavezette neveltetésünk esetlegességeiben rejlő eredetére.** (Vö. EISZ 46-47.) Tehát ő is az esetlegesség híve, de nem állított fel olyan maximalista követelményeket, amelyeket csak néhány kivételes tehetség képes teljesíteni.

Értelmezése sokkal demokratikusabb:

„Freudot hasznosabbá és érdekesebbé teszi Nietzschénél, hogy ő nem utalja az emberiség nagy többségét a halandó állatok sorába. Ugyanis Freudnak a tudattalan fantáziával kapcsolatos leírása megmutatja, miként tekinthetünk minden egyes emberi életet költeménynek – vagy pontosabban, egyetlen emberi élet sem annyira meggyötört a szenvedés által, hogy képtelen lenne megtanulni egy nyelvet, sem annyira nincs elmerülve a fárasztó munkában, hogy ne lenne elég szabad ideje létrehozni egy önleírást. (...) Amint Philip Rieff mondja, 'Freud demokratizálja a zsenit, mindenkinek kreatív tudattalant adva'.” (EISZ 53.)

Az erős költő azonban több mint a hétköznapi ember. A hétköznapi embernél ugyanis többnyire **hiányzik a brilliáns nyelvi kifejezőkészség, vagyis a nyelvi tehetség.** A hétköznapi ember számára ezért **többnyire nem is fontos, többnyire nincs is rá igénye, hogy megújítsa a dolgokat.** A hétköznapi ember többnyire csupán meglévő szótárak kombinációja, bár egyszeri és ismételtelhetlen kombinációja. **Vagyis új nyelvjátékok létrehozására¹² hétköznapi szinten minden ember képes, de új szótárakat (metaforákat) teremteni társadalmi szinten csak az erős költő! Az erős költő tehát társadalmi-közösségi szinten újítja meg metaforáival a dolgokat, a társadalmi-közösségi gyakorlatot!**

De az erős költő lehetőségei sem korlátlanok. Melyek ezek a korlátok? Elsősorban a nyelvi korlátok érvényesek az erős költőre is. Ugyanis az erős költő is csak egy természetes nyelv háttére előtt képes megújítani a dolgokat. Egy olyan nyelv, aminek minden szava metafora lenne, nem nyelv volna – mint Rorty írja –, hanem blabla. (EISZ 58.) Mindebből nyilvánvaló, hogy **még a legerősebb költő is másoktól függ, és kizárólag a mások által meghatározott keretben képes újraleírni, újratotalizálni saját individualitását.** Emellett az „**esetlegesség**” is korlátokat szab az erős költőnek. Az „**esetlegesség**” ugyanis nem csupán előnyökkel, hanem hátrányokkal, korlátokkal is jár. De mit is jelent az „**esetlegesség**”, ez a sokszor félreértelmezett fogalom Rortynál?

Az esetlegesség, értelmezésem szerint, alapvetően két dolgot jelent Rortynál. **Egyrészt** a radikális időbeliséget és történetiséget, **másrészt** a véletlen kiiktathatatlanságát a világ történéseiből (nyelv, self,

¹² A hétköznapi ember sem megtalálja, hanem létrehozza az új nyelvjátékokat!

közösség, stb.)¹³. Az esetlegesség tehát nem jelent totális relativizmust, amivel szemben az ember abszolút tehetetlen. Az esetlegesség – felfogásom szerint – egy „minél inkább..., annál inkább...” összefüggés révén világítható meg: minél inkább teremtem önmagam tudatos értékválasztással, az esetlegesség annál inkább háttérbe szorul, de teljesen sohasem iktatható ki. **A szabadság mint önteremtés tehát kettős módon függ össze az esetlegességgel: egyrészt az esetlegességre épül; másrészt korlátozza az esetlegességet az értékválasztás révén.**

Az ironikus liberális – mint Rorty több helyen is írja – kész akár meghalni is saját aktuális értékválasztásáért, aktuális értékrendjéért. Ahogy Rorty fogalmaz:

„Ebben a könyvben azt követeltem, hogy próbáljunk meg *nem* akarni semmi történelem és intézmények fölött állót. **Könyvem alapvető premisszája az, hogy egy meggyőződés még olyan emberek esetében is képes szabályozni a cselekvést, és tekinthető olyasminek, amiért érdemes meghalni**, akik tudatában vannak annak, hogy ezt a meggyőződést *nem* az esetleges történeti körülményeknél mélyebb dolgok okozták.” (EISZ 209. – Kiemelések tőlem: 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.
- *The Roots of Rorty's Philosophy*. (Alexander Kremer, editor) *Pragmatism Today*, Vol. 2, Issue 1, Summer 2011. (<http://www.pragmatismtoday.eu/index.php?id=archives>)
- Krémer Sándor: *A késői Richard Rorty filozófiája*. Szeged, JATEPRESS, 2016.

Ellenőrző kérdések:

1. Hogyan értelmezi Rorty a szabadságot?
2. Miért és mennyiben esetleges Rortynál a nyelv és a személyiség?

¹³ Kivétel Rortynál a liberális demokrácia létrehozására irányuló szándéka, meggyőződése.