

ARISZTOTELÉSZ NEOPRAGMATIKUS AKTUALITÁSA, AVAGY BEILLESZTHETŐ-E ARISZTOTELÉSZ BARÁTSÁG FOGALMA RORTY ETIKÁJÁBA?

KRÉMER SÁNDOR

GADAMER AZ *IGAZSÁG ÉS MÓDSZER* külön fejezetében emeli ki Arisztotelész hermeneutikai aktualitását. Saját filozófiai hermeneutikájában ugyanis az subtilitas intelligendi, a megértés, valamint a subtilitas explicandi, az értelmezés mellett a subtilitas applicandi, az alkalmazást is nélkülözhetetlennek tartja, és ez utóbbit a tekhnével szembeállított arisztotelészi fronészisből vezeti le.¹ Meggyőződésem, hogy Arisztotelész *neopragmatikus* aktualitása ugyancsak belátható Gadamer filozófiai hermeneutikájának szellemében. A címben megfogalmazott kérdés, még bizonyítandó válasza tehát „igen”: Arisztotelész barátság fogalma beilleszthető Rorty etikájába. Természetesen némi módosítással, de éppen erre tanít bennünket Gadamer.

Mi is történik, amikor bármilyen megértést-értelmezést végzünk? Gadamer szerint lényegében horizont-összeolvadás. A megértést-értelmezést elsődlegesen nem szubjektív aktivitásként kell elgondolni, hanem hatástörténeti folyamatként.² Mindannyian menthetetlenül a hagyományok szövedékeként értelmezhető hatástörténeti folyamat szerzőinek és szereplőinek bizonyulunk. Mindannyian a legkülönbözőbb hagyományok, állandóan változó történeti csomópontjaiként élünk. Nem tehetünk másként, hiszen már az anyatejjel és anyanyelvünkkel számos tradíciót szívunk magunkba, és akkor még nem is szóltunk rokonokról, barátokról, ismerősökről, iskolákról, munkahelyekről, médiáról és a hagyományokat mindenkor közvetítő szocializációs folyamat egyéb tereumairól. Senki sem léphet ki a hatástörténeti folyamatból, de senki sem képes tudatosítani ennek egészét.³ Befolyásol bennünket, mielőtt gondolkodnánk róla, hat ránk, mielőtt reflektálnánk rá! Ezért állítja

¹ Vö. H.-G. Gadamer, *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja.* Budapest: Gondolat, 1984. 218–228. o. (A továbbiakban: IM)

² Vö. IM 207 („Magát a megértést nem annyira a szubjektív cselekvéseként, hanem egy hagyománytörténésbe való bekerülésként kell elgondolni, melyben szüntelen közvetítés van a múlt és a jelen között.”); IM 213 („A megértés lényege szerint hatástörténeti folyamat.”); IM 217 („A megértés inkább mindig az ilyen állítólag magukban véve létező horizontok összeolvadása.”); IM 217 („A megértés végrehajtásában igazi horizont-összeolvadás történik, mely felvázolja a történeti horizontot, s ugyanakkor meg is szünteti.”)

³ Vö. IM 213–214

Gadamer, hogy „*az egyén előítéletei alkotják, sokkal inkább, mint ítéletei, létének történeti valóságát*”.⁴

Hétköznapi megértésünk többnyire spontán módon, másodlagos reflexió nélkül zajlik. Mosakodunk, felöltözünk, reggelit készítünk, villamosra szállunk, stb., anélkül, hogy önmagunk narratíváját adnánk. Amikor a megértés-értelmezés egyáltalán szándékosá válik, azaz tudatosan bennünk a hermeneutikai feladat, akkor lényegében – némi egyszerűsítéssel – a következő négy fázison megyünk keresztül: 1. megszólíttóság; 2. elő-ítéleteink felfüggesztése; 3. kérdések és válaszok dialektikája, valamint 4. horizont-összeolvadás. A folyamat szinte minden mozzanata kérdés-válasz struktúrával rendelkezik, a tapasztalatra épít, stb., de most a részleteket figyelmen kívül hagyva tekintsünk e fázisokra:

1.) *Megszólíttóság* – Számos hagyományt ismerünk, számos hagyománytörténetben élünk, de csak némelyik válik fontossá számunkra. Mindenkor valamilyen hagyományhoz tartozó, ezáltal történeti megértendő szólít meg bennünket. Azaz egzisztenciálisan megérint, amikor felismerjük számunkra adott jelentését-jelentőségét.

2.) *Elő-ítéleteink felfüggesztése* – Megértésünk elő-struktúrájából származó, amúgy is felszámolhatatlan elő-ítéleteinket tudatosításukkal függesztjük fel, ily módon téve határozottabbá a megértendő másságát is.

3.) *Kérdések és válaszok dialektikája* – Elő-ítéleteimnek ez a felfüggesztése lényegében kérdezés, méghozzá kettős értelemben. Egyrészt kérdésessé kell tennem saját álláspontomat, azaz kockára kell tennem elő-ítéleteim érvényességét önmagam számára, mert enélkül nincs valódi kérdés. Ha előre tudni vélem a választ, akkor nem állok az igazi kérdéshez szükséges nyitottságban. Másrészt meglévő tapasztalatom és tudásom alapján kialakított, hipotetikus értelemelvárásom fényében vizsgálom a megértendőt. Ez az előzetes, a megértendő egészére vonatkozó értelemelvárásom maga is kérdés a hagyományhoz, amelyhez a megértendő tartozik, hiszen – ahogy már Heidegger fogalmaz – minden kérdés: keresés, aminek a keresett szab irányt.⁵ A megértendő pedig válaszol, ha van fülem hozzá. Részai pedig vagy összhangban vannak az egészre vonatkozó hipotetikus értelemelvárásommal, vagy nincsenek. Ha nincsenek, akkor módosítanom kell előzetes értelemelvárásomat (vele együtt kockára tett elő-ítéleteim átalakulása-átalakítása is megkezdődhet), és ezen új értelemelvárás egyúttal már új kérdésem is. Mindez addig folyik, amíg valamennyi rész és az egész összhangja, a helyesség nem jön létre.⁶ A kérdések és válaszok dialektikájának így kialakult folyamata, köztem

⁴ IM 198

⁵ Vö. M. Heidegger, *Lét és idő*. Budapest: Gondolat, 1989. 91. o.

⁶ IM 207: „A megértés helyességének a mindenkori kritériuma az, hogy valamennyi rész összhangban van az egészsel. Az ilyen összhang hiánya azt jelenti, hogy a megértés kudarcot vallott.”

és a megértendő között addig zajlik, amíg abba nem hagyom. Véglegesen ugyanis soha nem fejezhető be, mert a megértendő történetisége, saját történeti egzisztálásom, valamint a hagyományaimat közvetítő közösségek⁷ változásai miatt és által értelemhorizontom állandóan átalakul. A megértendő „tökéletességét”⁸, azaz ép értelemegész mivoltát azonban előlegez-
nem kell, mivel enélkül nem is fognék bele a megértésbe-értelmezésbe.

4.) *Horizont-összeolvadás.* – Miután a kérdések és válaszok dialektikájában relatíve helyesen rekonstruáltam a megértendő értelemegészét, jelentéshorizontját, játékba hozom felfüggesztett elő-ítéleteimet, azaz saját egzisztenciális jelentéshorizontom. Ekkor megtörténik a horizont-összeolvadás, ami lényegében olyan új értelemegész, olyan új jelentéshorizont születése, melyben a hagyomány tovább él. Ebből nyilvánvalóan látszik, hogy a „megértés lényege szerint hatástörténeti folyamat”.⁹

De jelen esetben mi a két értelemegész, mi a két összeolvasztandó horizont? Íme a két narratíva!

ARISZTOTELÉSZ – Hol volt, hol nem volt, élt egyszer egy Arisztotelész, aki 17 évesen, hamuban sült pogácsával tarisznyájában és óriási elszántsággal lelkében Sztageirából Athénba érkezett, hogy Platón mester tanítványa legyen. Esze kiváló és lelkülete nemes lévén hamarosan nemcsak az Akadémia legjobbja, hanem Platón barátja is vált belőle. A barátság legértékesebb formája lehetett ez: nem pusztán a kellemesért és a hasznosért, hanem a legfőbb jóért, a tudásért, az igazságért vállalt közös küzdelem véd- és dacszövetsége. De nem lehetett volna a barátság legnemesebb formája, ha filozófiai nézeteltérések fokozódásával és Platón halálával nem alakul át. „Szeretem Platónt, de még inkább az igazságot!” – fogalmazott Arisztotelész és elhagyta Athént, ahová majd csak Nagy Sándor patronáltjaként tért vissza.¹⁰

Vizsgáljuk meg, milyen etikába illeszkednek Arisztotelész gondolatai a barátságról? – Arisztotelész, mint tudjuk, Szókratész és Platón etikai racionalizmu-

⁷ Vö. IM 209

⁸ Vö. IM 209

⁹ IM 213

¹⁰ Vö. Arisztotelész, *Nikomachoszi etika*. Budapest: Európa K., 1987. (Továbbiakban: NE) 1096a: „S mégis úgy véljük, hogy ez a legbecsületesebb eljárás, sőt egyenesen kötelességünk is, hogy az igazság védelmében még azt is feláldozzuk, ami a szívünkhöz közel áll, már csak azért is, mert hiszen filozófusok vagyunk: szeretjük ugyan mind a kettőt, de szent kötelességünknek tartjuk, hogy elsősorban az igazságot szolgáljuk.” – Megjegyzendő, hogy egyes Arisztotelész kutatók szerint többnyire csak későbbi filozófiai különbségeiket vetítik vissza személyes kapcsolatukra, aminek elfajulása nélküli a tényszerű alapot. Ezt látszik alátámasztani az Arisztotelésznek tulajdonított kijelentés első fele is: „szeretjük ugyan mind a kettőt...” („Szeretem Platónt...”)

sával szemben úgy vélte, hogy az ész és a bölcsesség is areté ugyan, de nem azonosak a szó szoros értelmében vett erkölcsi erényekkel, amelyek csak a gyakorlati élet során sajátíthatók el. Azért cselekedhetünk tehát erényesen Arisztotelész szerint, mert az erkölcsi erények megtanulhatók ugyan, de nem pusztán gondolkodás, hanem elsősorban gyakorlati elsajátítás révén.

Sir David Ross és Jonathan Barnes szerint Arisztotelész két etikai művet írt, a *Nikomakhoszit* és az *Eudémoszit*.¹¹ Mivel már az alapvető kifejezések, „etika” (*éthika*), „erény” (*areté*), „boldogság” (*eudaimonia*) arisztotelészi jelentése is más, mint a mai, ezért mindenekelőtt ezt kell tisztáznunk. Jonathan Barnes a következőképpen értelmezi e kifejezéseket: „Arisztotelész maga *éthika*-ként emlegeti ezeket a tanulmányait, és ennek a görög szónak az átírása adja az etika szót. Ám a görög szó azt jelenti, hogy »a jellemmel összefüggő dolgok«, s így helyénvalóbb volna az a cím, hogy *A jellem dolgairól*. Ami már most az *areté* szót illeti, ez valami olyasmit jelent, hogy »jóság« vagy »kiválóság«. Arisztotelész éppoly joggal mondhatja azt, hogy egy érvnek vagy egy baltának *aretéje* van, mint hogy egy embernek. Az emberi *areté* emberi kiválóság, vagyis hogy »mi az, jó embernek lenni«, s csak közvetett kapcsolatban van azzal, amit mi erénynek tartunk. Végül, az *eudaimonia* nem azonosítható az eufória érzelmi állapotával, ahogy a »boldogság« valami ilyesféle a magyarban; *eudaimónnak* lenni azt jelenti, hogy virulni, sikereket elérni az életben, és így az *eudaimonia* és a »boldogság« közt ismét csak közvetett a kapcsolat.”¹²

Arisztotelész úgy gondolta, hogy minden ember alapvető törekvése a legfőbb jó, a boldogság (*eudaimonia*) elérése, ami nem más mint az erkölcsi erények (*areték*) teljessége szerinti élet. – Milyen módon valósítható ez meg? Miként válhat valaki erényessé? Egy olyan folyamat révén, amelynek Arisztotelész világosan elkülönítette négy fázisát. *Elsőként* természetesen ismerni kell a végcélt, a boldogságot és annak jelentését, hiszen enélkül semmiféle törekvés nem lehetséges. A cél ismerete előtti állapotot, a gyermekkort Arisztotelész nem az eredendő bűnösség, hanem az erkölcs előttiség állapotaként fogta fel. *Másodszor* szükséges az erényre irányuló szándék. Vagyis akarni kell az egyes erényeket, mert enélkül az erényes cselekedet is csak véletlen lehet. Arisztotelész világosan látta, hogy az erényes tevékenység révén alakul ki az erényes jellem, és nem utóbbi az erényes tevékenység előfeltétele. Ezért nem elég ismerni és akarni a jót, azt tenni is kell: a *harmadik fázis* tehát maga az erényes cselekvés. *Végül* az erényes élet megszokássá, második természetévé válik az egyénnek.

De mi is az erény, amit el kell sajátítani az *eudaimonia* eléréséhez? Miként adódnak az erények az individuuum számára, honnan ismerheti meg azokat?

¹¹ A *Magna Moralia* eredetisége vitatott, és itt nem feladatunk, hogy állást foglaljunk e kérdésben.

¹² Jonathan Barnes, *Arisztotelész*. Budapest: Akadémiai, 1996. 111. o.

„Az erény tehát olyan lelki alkat, amely az akarati elhatározásra vonatkozik; abban a hozzánk viszonyított középben áll, amely egy szabálynak megfelelően határozható meg, mégpedig azon szabálynak megfelelően, amely szerint az okos ember határozná meg. Középhatár két rossz között, melyek közül az egyik a túlzásból, a másik a hiányosságból ered; s középhatár azért is, mert míg az egyik rossz a kellő mértéket túllépi, a másik pedig azon alul marad, az érzelmekben éppúgy, mint a cselekvésben – az erény a középet találja meg, és azt is választja. Ezért lényegét és a mibenlétét kifejtő meghatározást tekintve az erény közép, de abból a szempontból nézve, hogy mi a legjobb és a helyes, az erény a legfelső csúcs.”¹³

A *Nikomakhoszi Ethika* II. könyvéből származó idézet szerint tehát az erény nem érzelem és nem is képesség, hanem a harmadik lelki jelenség: lelki alkat, azaz habitus. Ha viszont az areté valaminek a kiválósága, az erényt pedig egy meghatározott lelki alkatként fogta fel Arisztotelész, akkor azt is mondhatjuk, hogy az erény a lélek kiválósága. Miben áll ez a kiválóság? A közép megtalálásában, méghozzá kettős értelemben: egyrészt a hiány és a túlzás közötti, másrészt a számunkra való közép meglelésében. Mindkét esetben a *fronészisz*, vagyis az *okosság* (más fordításokban a *belátás*, vagy *gyakorlati ész*) észbeli erénye van a segítségünkre. A *fronészisz* meghatározott élettapasztalat alapján kialakuló, elsősorban gyakorlati érzék, mely nem fogalmi elemzés segítségével jut el a helyes döntéshez, hiszen az erkölcsi szituációk olyan sokfélék, hogy az általános, minden esetre kiterjedő tudás elvileg lehetetlen. Ennek a gyakorlati érzéknek vagy képességnek a segítségével dönthetjük el például, hogy egy adott szituációban mi számít gyáva-ságnak, vakmerőségnak, illetve a kettő közötti középnek: bátorságnak. Arisztotelész szerint az erények ideáltípusát nem kell levezetni társadalmon kívüli tényezőkből (például az ideákból), de még az emberi természetből sem, azok adottak az erkölcsi hagyományban. Ugyanakkor minden egyes individuum adottságai eltérőek: mást jelent a nemeslelkű adakozás erénye egy gazdag és mást egy szegény ember számára. Itt is a *fronészisz* segítségével történhet meg az erény ideáltípusának individualizálása: a szegény ember is gyakorolhatja ezt az erényt, de nyilván kisebb összeggel, mint a gazdag.

Arisztotelész tehát úgy vélte, mindenki elindulhat az erényessé válás útján, de nem mindenki valósíthatja meg az eudaimoniát, mert bizonyos szerencsejavarok (bizonyos vagyon, társadalmi pozíció, stb.) is szükségesek az egyes erények gyakorlásához. A ninestelen nem képes a nemeslelkű adakozásra, megfelelő társadalmi tiszttség betöltése nélkül pedig nem gyakorolható sem az osztó, sem a kiigazító igazságosság erénye. Az erényessé válás lehetősége tehát mindenki számára adott, de a legfőbb jót, ami egyetlen, csak kevesen

¹³ NE 1107a

érhetik el. Olyan az, mint a kör középpontja: eltalálni nehéz, elvéteni annál könnyebb. Az egyetlen legfőbb jó – Arisztotelész szerint – két életformában valósítható meg: a poliszért tevékenykedő államférfi és a filozófus érheti el az eudaimoniát. A filozófus természetesen *primus inter pares*, hiszen egyedül ő képes igazán megvalósítani a tökéletes életet, az Isten imádását és elmélkedő szemlélését.¹⁴

RICHARD RORTY – Arisztotelész etikájában tehát adott a végcél, az eudaimonia, ami végső soron metafizikájára épül. Ezzel szemben az analitikus filozófusból lett neopragmatikus Richard Rorty etikájában se végső cél, se végső megalapozás!

„Hol volt, hol nem volt” helyett inkább „hol van, hol nincs...”, mármint Rorty professzor Magyarországon, illetve a világ legkülönbözőbb pontjain: pl. Londonban, Moszkvában, Bécsben. Ő a 21. század gondolkodója, és ez egy ilyen világ! Professzorok röpködnek, filozófiák változnak – a világgal együtt – pillantról-pillanatra. Így hetven év felett, háta mögött a hírnévvel, természetesen egyre inkább otthon, Stanfordban él és alkot, de mindenütt végtelenül barátságosan, ugyanakkor határozottan képviseli liberális ironikusnak nevezett álláspontját.

Az analitikus filozófiában szerzett alapos képzés és e tradícióban folytatott hosszú gyakorlat után, ahol különös tiszteletnek örvendett tudat- és nyelvfilozófiai munkásságának köszönhetően, Rorty akkor vált fontossá az irodalomelmélet számára, amikor visszautasította az analitikus tradíciót, hogy magához ölelje a neopragmatizmusnak a kortárs kontinentális filozófiával konvergáló változatát. E konvergencia főbb sajátosságai az antiesszencializmus, illetve a megalapozás ellenesség, az emberi gondolkodás és az igazság történetiségének kimondása és a tapasztalat kiküszöbölhetetlen hermeneutikai és nyelvi dimenziójának megfogalmazása. Rorty interpretációi Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Jürgen Habermas és Michel Foucault gondolkodásáról igen befolyásossá váltak, és gyümölcsöző dialógust eredményeztek egyrészt a kontinentális és az angolszász filozófiai tradíció, másrészt a filozófia és az irodalomelmélet között. A mai napig tudatosan törekszik e párbeszédék ápolására.

Rorty úgy gondolja, hogy a filozófia igazán forradalmi megújítása számos előfeltevés végleges elutasítását követeli, beleértve a tradicionális visszatükrözés elméletet, valamint azt az előfeltevést, miszerint bármiféle gondolkodás vagy a történelem előtt létezne valamiféle „esszenciája”, aminek ismerete az igazság tudását jelentené. Rorty támadása a filozófia tradicionális reprezentációs elképzelésével szemben tehát rendkívül meggyőző, és nem

¹⁴ Vö. Sir David Ross, *Arisztotelész*. Budapest: Osiris Kiadó, 1996. 299-302. o., valamint EE 1249b és NE 1177a-1179a

csupán a hatásos történelmi léptékű söprögetés, illetve a szigorú argumen-táció miatt, hanem különösen azért, mert a kortárs analitikus filozófia legjobb módszereit és eredményeit alkalmazza az analitikus elképzelések dekonstruálására.

Rorty számára az egyik központi probléma a megalapozó filozófia azon önhittsége, hogy a változó társadalmi gyakorlattól, nyelvjátékoktól vagy világ-képektől függetlenül képes ahistorikus módon rögzíteni az emberi tudás és megismerés feltételeit. A szisztematikus, megalapozó filozófusok tradicioná-lis pantheonjának tagjaival szemben, Rorty a huszadik század legjelentősebb filozófusaiként üdvözölte mindenekelőtt John Deweyt, valamint Ludwig Wittgensteint és Martin Heideggert. Ők ugyanis inkább tanítanak, minthogy rendszerezzenek. Őket olyan filozófusoknak tartja, akiknek közös üzenete egy történelmi üzenet, és akiknek elsődleges célja tanítani – azaz segíteni olvasóikat, vagy a társadalmat, mint egészet abban, hogy szabadon elszakad-janak az elkoptatott szótáraktól és attitűdöktől. Inkább ezt teszik, minthogy a jelen intézményeihez és szokásaihoz nyújtsanak megalapozást.

Mivel Rorty szerint a pragmatizmus végeredményben antiesszencialista, historicista konstruktivizmus, hiszen mi teremtjük mind a nyelvet, mind az igazságot a világot illetően (az igazság ugyanis propozicionálisan csak a nyelv-ben létezik), ezért állandóan a nyelv re-konstruálására kellene törekednünk, hogy a nyelvet minél hasznosabbá és alkalmazhatóbbá, tapasztalati világun-kat pedig vágyaink szempontjából minél kielégítőbbé tegyük. A teremtés és a konstruálás ilyen privilegizálása a felfedezéssel és az objektív leírással szem-ben, az imaginációs új nyelvnek a teremtésben és a konstruálásban játszott döntő szerepével együtt, mindez együtt alkotja Rorty 1989-es, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás (Contingency, Irony, and Solidarity)* című könyvének alapvető témáját. E művében Rorty nyilvánvaló esztétikai fordulatot hajtott végre, ami elsősorban az imaginációs irodalomnak a racionalista filozófiával szembeni privilegizálásában nyilvánul meg. Rorty itt alakítja ki a személyes öngazdagítás és önteremtés esztétizált privát etikáját is, amit a liberalizmus olyan közéleti-politikai moráljával kombinál (illetve véd és egyúttal sakkban tart), melynek lényege a procedurális igazságosság, valamint a másoknak okozott szenvedés és fájdalom elkerülésének vágya, de e keretek között mindenki békében törekedhet saját tökéletesedésének realizálására.

Az idézetek felsorakoztatásától eltekintve, hangsúlyoznunk kell, hogy Rorty radikálisan végigjárta saját útját, és levonta a nézeteiből adódó következteté-seket is. Ezek közül itt csak négyet emelek ki:

1) Az igazság korrespondencia-elmélete tarthatatlan, hiszen az igazság csak a nyelvben létezik.

Az igazságot nem felfedezzük, hanem teremtjük a nyelvben, bizonyos viszonyok újraleírásával.

2) Mint minden pragmatikus, Rorty is pánrelacionista. Egy 1994-es, a *Világ – szubsztancia vagy lényeg nélkül* című cikkében kifejti, hogy az úgynevezett „analitikus”, illetve „kontinentális” filozófia között ugyan nincs túl sok jele annak, hogy képviselőik megpróbálnák áthidalni a szakadékot, mégis a két területen végzett legértékesebb munkák átfedik egymást. Interpretációjában ennek legvilágosabb jele, hogy „olyan különböző filozófusok, mint William James és Friedrich Nietzsche, Donald Davidson és Jacques Derrida, Hilary Putnam és Bruno Latour, John Dewey és Michael Foucault *antidualisták*.”¹⁵ A görög eredetű szembeállításokat (látszat-valóság, lényeg-járulék, szubsztancia-attributum, stb.) ők egyöntetűen pánrelacionizmussal, vagyis a folytonosan változó viszonyok áramának képével igyekeznek helyettesíteni.

3.) Ebből adódóan Rorty szerint számunkra „minden társadalmi konstrukció” és „minden, ami tudatos, nyelvi”.¹⁶ Ha tehát azt mondjuk, hogy minden, ami tudatos, egy leírásnak van alávetve, a leírások pedig a társadalmi szükségletek függvényei, „akkor 'természet' vagy 'valóság' pusztán nevei valami nem ismerhetőnek – valaminek, ami olyan, mint Kantnál az 'önmagában való dolog'.”¹⁷ Mindebből viszont nemcsak az következik Rorty számára, hogy reménytelen eljutni a valóság valamiféle belső természetéhez, hanem az is, hogy ez a belső természet egyáltalán nem is létezik.¹⁸ Az anti-esszencialisták abban sem hisznek, hogy az *emberi ész* olyan speciális képesség lenne, amelynek segítségével a látszatokon túlhalolva eljuthatnánk a valósághoz. „Mi anti-esszencialisták természetesen nem hiszünk egy ilyen képesség létében. Minthogy semminek sincs belső természete, az emberi lényeknek sincs.”¹⁹

4.) Emberi létezésünk „tartóoszlopainak” a nyelvnek, az ének és a közösségnek a teljes esetlegességét állítja. „Az a gondolkodási irány, amely közös Blumenberg, Nietzsche, Freud és Davidson esetében, azt javasolja, próbáljunk meg elérni arra a pontra, ahol többé nem imádunk *semmit*, ahol

¹⁵ Richard Rorty, *Világ – szubsztancia vagy lényeg nélkül*. In: *Megismerés helyett remény*. (Továbbiakban: MHR) Pécs: Jelenkor Kiadó, 1998. 35. o. (Továbbiakban: VSZL)

¹⁶ Rorty a következőt akarja megmutatni: „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. Tehát a maga módján mindkettő azt állítja, hogy gyanakodnunk kellene látszat és valóság görög megkülönböztetésével kapcsolatban, és meg kellene próbálnunk olyasmivel helyettesíteni, mint a „világ kevésbé hasznos leírása” és „a világ hasznosabb leírása” megkülönböztetés. Az állítás, hogy minden társadalmi konstrukció, azt is jelenti, hogy nyelvi gyakorlatunk olyan mértékben összeszövődik más társadalmi gyakorlatokkal, hogy a természetről és önmagunkról adott leírásaink mindig társadalmi szükségleteink függvényei lesznek.” (VSZL 36. o.)

¹⁷ VSZL 37. o.

¹⁸ Vö. VSZL 38-56. o.

¹⁹ VSZL 57. o.

semmit nem akarunk kvázi istenségnek tekinteni, ahol *mindent* – nyelvünket, öntudatunkat, közösségünket – az idő és a véletlen termékének tartunk.”²⁰

Rorty ezen filozófiai világlátásából már sejthetjük, hogy etikája is szemben áll a tradicionális, metafizikai megalapozást követelő és/vagy egyetemes kötelességeket állító etikákkal. Mivel nemcsak morálfilozófiai, hanem hétköznapi gondolkodásunkat is erőteljesen meghatározzák e tradíciók, szinte a lehetetlenre vállalkozom, amikor néhány mondatban igyekszem vázolni Rorty újszerű, de nyilvánvalóan nem teljesen előzmények nélküli etikáját.²¹ Csupán néhány kardinálisnak tekintett mozzanatot szeretnék kiemelni:

1) Először is Rorty elutasítja a megalapozási igényeket: egyrészt azért, mert racionálisan lehetetlennek, másrészt morálisan feleslegesnek tartja. Lehetetlen, mivel az abszolút, metafizikai alap – és Rorty nyilvánvalóan erre gondol –, racionálisan igazolhatatlan, azaz kizárólag hitbéli döntés, világnézeti választás eredménye lehet, ez pedig már nem filozófia. Morálisan felesleges, mivel igaz ugyan, hogy az erkölcsi törvények és kötelességek abszolút szükségszerűségét csak metafizikai megalapozás biztosíthatná, a konkrét erkölcsi cselekvéshez erre nincs szükség. A tényleges szenvedés, kegyetlenség és más morális igazságtalanság elleni küzdelemhez, fellépéshez elegendő saját szociális és/vagy szellemi közösségünk erkölcsi tradíciója és a fronézisz. E tradíció persze maga is állandóan alakul, változik, hiszen történetisége miatt esetleges és relatív.

2) Rorty eltekint az egyetemes kötelességektől is. A moralitás és a körültekintés (*prudence*) közötti különbségtevésből indul ki. Hagyományosan ez a feltétlen, kategorikus kötelességeknek a feltételes, hipotetikus kötelességekkel való szembeállítását jelenti. A pragmatikusoknak kétségeik vannak aziránt, hogy bármit feltétlennek tekintsenek, ugyanis kételkednek abban, hogy bármi is nem-viszonyoszerű lehet.²² Rorty úgy értelmezi tehát újra e különbségeket, hogy eltekint a feltétlen kötelesség fogalmától. Rövidre zárva itt Rorty gondolatmenetét, Kant-kritikája után rögzíti, hogy a „morális kötelességnek nincs a hagyománytól, megszokástól és szokástól különböző természetű vagy forrása. A moralitás egyszerűen egy új és ellentmondást kiváltó szokás”.²³ A „morális kötelesség” fogalma abban a mértékben lesz kevésbé helytálló, amennyire azonosulunk azokkal, akiknek segítünk: amilyen mértékben megemlítjük őket az önmagunk kilétéről mondott történetekben, amilyen mértékben az ő történetük a mi történetünk is.²⁴

²⁰ EIS 38. o.

²¹ Elődeit Rorty számos írásában megnevezi: mindenekelőtt J. Deweyt, F. Nietzsche-t, L. Wittgensteint, M. Heideggert és H.-G. Gadamert.

²² Vö. MHR 66. o.

²³ MHR 71. o.

²⁴ Vö. MHR 75. o.

3) Mít javasol Rorty a tradicionális etikák helyett? – Rorty helyesebbnek tartja erkölcsi szituációink állandó újraértelmezését, azaz újraleírását, folyamatosan javítva ily módon erkölcsi felfogásunkon. Mindez a morális haladás új értelmezéséhez is vezet: „Mi, pragmatikusok a morális fejlődést inkább egy nagyon nagy, bonyolult, sokszínű takaró összevarrásaként képzeljük el, semmint valmi igazról és mélyről kialakuló egyre tisztább látomás-ként.” Mivel „nincs filozófiailag megragadható, körmönfont emberi lényeg”, nem akarjuk „a különös fölé emelkedve az általánost megragadni. Ehelyett meg kellene próbálni egyszerre egy különbséget a minimálisra csökkenteni: a keresztények és muzulmánok közti különbséget egy konkrét boszniai faluban, a feketék és a fehérek közti különbséget egy konkrét alabamai városban”, és hasonlókat. „Abban reménykedünk, hogy e csoportokat ezer apró öltéssel varrhatjuk egymáshoz, ezer apró hasonlóságot idézhetünk fel tagjaik között, ahelyett, hogy egyetlen nagy hasonlóságot, közös ember voltukat határoznánk meg.”²⁵

4) Végül, de nem utolsó sorban itt érdemes megemlíteni, hogy Rorty etikájának bevalott társadalmi szintű törekvése egy valóban liberális demokrácia realizálásának elősegítése. „Ebben a könyvben – írja *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* c. művében – egyik célom, hogy egy liberális utópia lehetőségét javasoljam: olyanét, amelyben az irónia, az itt tárgyalt értelemben egyetemes. Egy metafizika utáni kultúra számomra nem tűnik lehetetlenebbnek egy vallás utáninál, és ugyanúgy kívánatos.”²⁶

Rorty tehát az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* c. könyvében felvázolta a liberális ironikus ember jellemzőit, aki liberális, amennyiben szerinte „a kegyetlenség a legrosszabb mindabból, amit teszünk”, és ironikus, amennyiben „szembenéz saját leginkább központi meggyőződéseit és vágyait esetlegességével”.²⁷ A liberális ironikus számára tehát nem léteznek örök változatlan, történelem feletti lények, nincs semminek örök, metafizikai belső lényege, változatlan belső természete. A liberális ironikus számára esetlegesek legfőbb adottságai is: nyelvünk, énünk, közösségünk.²⁸ Mindezen esetlegességekből azonban nem következik a teljes relativizmus nihilje! Rorty ugyanis kihangsúlyozza, 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 történelmi körülményeknél mélyebb dolgok okozták”.²⁹

²⁵ EIS 85-86. o.

²⁶ EIS 14. o.

²⁷ EIS 13. o.

²⁸ Vö. EIS 17-88. o.

²⁹ EIS 209. o.

A történelem feletti, örök belső lényegeket, illetve természet tagadásából viszont következik, hogy Rorty nem fogadhatja el a szolidaritás tradicionális formáját sem. De a szolidaritás bizonyos történetileg adott és talán átmeneti formája iránti ellenségesség nem jelent ellenségességet általában a szolidaritással szemben. Rorty nem a korábban rejtett mélységekben, nem valami örök, változatlan, lényegi emberség felfedezésében látja a szolidaritás, az emberi együttérzés alapját, hanem inkább elérendő célnak tekinti a szolidaritást.³⁰ „A szolidaritást nem reflexióval fedezzük föl, hanem megalkotjuk. Azáltal jön létre, hogy növeljük más, tőlünk különböző emberek szenvedésének és megalázásának egyéni részletei iránti érzékenységünket.”³¹

Rorty tehát értelmezési horizontunkon található, végső célként fogalmazza meg, hogy „morális kötelességünk szolidaritást érezni minden emberi lény iránt”³², de egyúttal tudja, hogy az emberiséggel, minden racionális lényel történő ilyen azonosulás a gyakorlatban lehetetlen. Csupán arra vagyunk képesek, hogy sürgessük „mi”-tudatunk kiterjesztését, illetve „próbáljuk meg kiterjeszteni „mi”-tudatunkat olyan emberekre, akikről korábban, mint „ők”-ről gondolkodtunk” (vö. 212/3). A liberális ironikusok etnocentrizmusa olyan, amely „arra szánta el magát, hogy bővídjön, hogy egyre szélesebb és változatosabb ethoszt hozzon létre”, mivel ezt a „mi”-t olyan emberek alkotják, akiket az etnocentrizmus iránti kételyre neveltek.³³

Rorty tehát szándékosan megkülönbözteti az „emberiséggel, mint olyanal” való azonosulásként felfogott szolidaritást, és a szolidaritást, mint önmagunkban való kételkedést. Kételkedést abban, hogy mi, a demokratikus országok lakói „elég érzékenyek vagyunk mások megaláztatására és szenvedésére”; kételkedést abban, hogy intézményeink alkalmasak e megaláztatás és szenvedés elhárítására. A szolidaritás, mint azonosulás lehetetlen – a filozófusok találmánya, esetlen kísérlet az Istennel való eggyéválás eszméjének szekularizálására. A kételkedésből kiinduló bővítése „mi”-érzésünknek, szolidaritásunknak viszont lehetséges, csak tennünk kell.

Rorty szerint ebben az értelemben van morális fejlődés, és „a fejlődés valóban a nagyobb emberi szolidaritás felé halad”. A modern értelmiségiek legfőbb hozzájárulása pedig e morális fejlődéshez sokkal inkább a szenvedés és a megalázás konkrét változatainak részletes leírása (pl. regényekben és etnográfákban), mint a filozófiai vagy vallási fejtegetések.³⁴

³⁰ Vö. EIS 14. o.

³¹ EIS 14. o.

³² EIS 210. o.

³³ Vö. EIS 219. o.

³⁴ EIS 212. o.

Miként alakul hát megértés-értelmezés folyamata Arisztotelész és Rorty, barátság és szolidaritás viszonyában?

Ismerjük tehát Rorty etikáját, új szolidaritás felfogását, mégis megszólít bennünket Arisztotelész barátság értelmezése. Felfüggesztve „az ókori eleve alkalmazhatatlan a XXI. században” címkéjű előítéletünket, közelebb lépünk Arisztotelész barátság értelmezéséhez, és megkérdezzük: „Lehetséges-e ma is a jóért való barátság?” A válasz pedig igenlő, „csupán” a metafizikai kerettől kell eltekintenünk, és a legfőbb jót kell hermeneutikailag átértelmeznünk. Ekkor a kérdések és válaszok dialektikájában megszületik a horizont-összeolvadás. Rorty számára természetesen nem lehet szó a legfőbb jóért való barátságról arisztotelészi értelemben, ahol a legfőbb jó a boldogság, mint az erények teljessége szerinti élet, hanem csak a „liberális ironikus” attitűd elsajátítására és a szolidaritás fokozására törekvő igaz barátságról.

Arisztotelész barátságfogalma tehát, módosításokkal ugyan, de Rorty etikájába is beilleszthető. Más a filozófiai keret és a cél, de a barátság működése és jelentősége a személyiségfejlődés szempontjából azonos. Egzisztenciális struktúráként – és nem örök esszenciaként – felfogott emberi létmódunk ugyanis változatlan, amíg emberek maradunk, és Arisztotelész barátság értelmezése éppen azért tekinthető klasszikusnak, mert e lényegi sajátosságunkra épített. Ahogy André Comte-Sponville fogalmaz: „Arisztotelész viszont megmondta a lényegét, a *Nikomakhoszi etika* két gyönyörű könyvében. A lényeg? Hogy barátság nélkül vétek lenne élni. Hogy a barátság a boldogság feltétele, menedék a boldogtalanság elől, hogy szükséges, kellemes és jó. Hogy „önmagáért szoktunk örülni neki”, s „lényege inkább abban van, hogy mi szeressünk mást, semmint abban, hogy mások szeressenek minket”. Hogy nem megy az egyenlőség egy formája nélkül, amely megelőzi vagy létrehozza. Hogy többet ér, mint az igazságosság és magában foglalja azt, hogy annak legmagasabbrendű kifejeződése és egyben meghaladása. Hogy se nem hiány, se nem összeolvadás, hanem közösség, osztozás, hűség. Hogy a barátok örvendenek egymásnak és a barátságuknak. Hogy nem lehetünk mindenkivel barátok, sok emberrel sem. Hogy a legmagasabb szintű barátság nem szenvedély, hanem erény.”³⁵

A barátság tehát valójában szeretet, hiszen *lényege* abban áll, hogy „mi szeressünk mást, semmint abban, hogy mások szeressenek minket”. De miért ez a lényeg? Azért, mert a szerelemmel ellentétben, ami „csak” állapot, a szeretet: tett, aktivitás. A szeretet ugyanis énkiterjesztés³⁶, pontosabban „hajlandó-

³⁵ André Comte-Sponville, *Kis könyv a nagy erényekről*. Budapest: Osiris Kiadó, 2001. 295. o.

³⁶ Miként történik az énkiterjesztés? Bármilyen pszichés energia tárgymegszállásban történő megnyilvánulását *kathexis*nek nevezik a pszichológiában. Akármit kathektálhatunk (személyt, tárgyat, eszmét, tevékenységet, etc.), és nemcsak a

ság és képesség az én kiterjesztésére saját és mások lelki fejlődésének elősegítése érdekében”.³⁷

A barátság lényege ugyan a szeretet, de *alapja* a reciprocitás, ami nélkül csak jóakaratról beszélhetünk. Viszont „azt a jóakaratot, amely kölcsönösösen alapszik, már barátságnak nevezzük”. „Szóval a barátoknak (...) jóindulattal kell viseltetniük egymás iránt, s egymás javát kell akarniuk, de úgy, hogy ez ne maradjon titokban előttük”.³⁸ E három előfeltétel nélkül nincs barátság, ugyanakkor Arisztotelész azt is hangsúlyozza, hogy nincsenek eleve adott szabályok, mértékek a reciprocitás realizálásánál. Többek között itt jut szerephez a frónészis: a tapasztalatainkon alapuló gyakorlati és szituatív okosságunk. Márpedig a frónészisnek Rorty filozófiájában és etikájában is biztos szerep jut, újabb fényes bizonyítékeként Arisztotelész neopragmatikus aktualitásának, hiszen egy olyan elmélet nem nélkülözheti e gyakorlati okosságot, amely „a reménnyel próbálja helyettesíteni a megismerést”, amely a változatlanság biztonságát az önmagát a megjósolhatatlan változás folyamatába vető én bizonytalanosságával, a bizonyosságot a képzelőerővel, a büszkeséget a kíváncsisággal helyettesíti.³⁹

Miközben nem tévesztjük szem elől, hogy a mi „barátság” szavunk jelentéséhez képest a görög „philia” kifejezés jelentéstartománya jóval szélesebb (az emberek között kialakuló kölcsönös vonzalom valamennyi formája ide tartozik Sir David Ross szerint⁴⁰), azt is láthatjuk, hogy a barátságnak alapvetően három formája lehetséges: a kellemesért, a haszonért és a jóért való barátság. Legnemesebb formája nyilvánvalóan a legutóbbi, ami azonban magában foglalja az előző két fajtát is. Itt érdemes hosszabban idéznünk Arisztotelész ma is érvényes gondolatait:

„Tökéletes viszont az erkölcsileg jó és az erényben egymáshoz hasonló emberek barátsága. Ezek egyformán kívánják egymás javát, és pedig csupán azért, mert mind a ketten jó emberek, már önmagukban véve is. Márpedig aki barátainak a javát csupán őértük kívánja, az legelső sorban nevezhető

pozitív, de a negatív érzések is (pl. gyűlölet, bosszúvágy) magukban foglalnak kathexist. Az énkiterjesztés tehát a kathexis, azaz a tárgymegszállás folyamatának pozitív változata. A kathektálás során megalkotjuk magunkban az énünkön kívül eső lény vagy dolog belső reprezentációját. Ezáltal a kathexis tárgy személyiségünk részévé vált, és ezzel kiterjesztettük énünk határait. (A negatív érzéseknél is megalkotjuk a belső reprezentációt, de azt nem tartjuk személyiségünk részének.)

³⁷ M. Scott Peck, *Úttalan utakon. A szeretet, a hagyományos értékek és a szellemi fejlődés új pszichológiája*. Láng Kiadó, 1990, 67. o. (Új kiadás: M. Scott Peck: *Járatlan út*. Park Kiadó, 1994.)

³⁸ NE 1155b és 1156a

³⁹ Vö. MHR 87-88. o.

⁴⁰ Vö. Sir David Ross, *Arisztotelész*. Budapest: Osiris Kiadó, 1996. 296. o.

barátnak, mert *mindegyik azt szereti barátilag a másikban, ami annak a lényege, nem pedig azt, ami csak járulékos; s éppen ezért az ilyen emberek barátsága meg is marad mindaddig, amíg csak ők maguk erkölcsileg jók; márpedig az erény maradandó; ebben az esetben mindkét fél nemcsak önmagában véve, hanem barátjával szemben is jó. Mert a jó emberek önmagukban véve jók, és egymás számára is hasznosak. De éppúgy kellemesek is egymás számára, mert a jó emberek önmagukban véve is és egymás számára is kellemesek, mert a saját jelleméből fakadó cselekedetekben és a hozzájuk hasonlóknak mindenki gyönyörűségét leli, márpedig a jó emberek cselekedetei mindig egyformák, vagy legalábbis hasonlóak. Könnyen érthető tehát, hogy az ilyen barátság tartós, mert benne mindaz egyesül, aminek a barátban meg kell lennie.*"⁴¹

Nyilvánvaló tehát, hogy a barátság nemcsak cél, hanem egyúttal eszköz is: közösségi önteremtésünk eszköze. Hiszen hiába fűrösztjük önmagunkban, csak másban moshatjuk meg arcunkat, és erre talán legalkalmasabb eszköz a barátság. „Mert a barátság erény, vagy legalábbis szoros kapcsolatban áll az erénnyel, s különben is, erre van a legnagyobb szükségünk az élet szempontjából. Barátok nélkül ugyanis senkinek sem lehet kedves az élete, még ha minden jóban része van is...”⁴²

⁴¹ NE 1156b (Kiemelések tőlem – K. S.)

⁴² NE 1155a