

MIÉRT SZÜLNE A SZERETET GYŰLÖLETET?¹ MEGJEGYZÉSEK RORTY SZOLIDARITÁS-FOGALMÁHOZ

DANKA ISTVÁN

Etanulmány tárgya a gyűlölet, mint a magukat közösségként azonosító emberscsoportok közötti viszony, melynek elemzése során Richard Rortynak, a kortárs filozófia egyik legvitatottabb alakjának egy kevés figyelem illette kategóriája, a szolidaritás fogalma kerül a fókuszba. Rorty szerint a szenvedőkkel való szolidaritásunknak szükségszerű velejárója az elnyomókkal szembeni szolidaritás; a szolidaritás háttérét képező „mi”-tudat mindig valamiféle „ők”-tudattal szemben határoztatik meg.² Ennek nyomán Rorty oda jut, hogy szolidaritásunk az emberiség egészére nem terjeszthető ki; etnocentristáknak kell lennünk, legfeljebb annyit tehetünk, hogy inkluzív etnosz-fogalomra („mi, liberálisok”) támaszkodván abban reménykedünk, hogy a liberális demokrácia vívmányai mind több és több embertársunkhoz jutnak majd el.

Ezzel szemben magam úgy vélem, egy olyan szolidaritás-fogalom, amely önmagának állít korlátokat, nem szolgálja kellőképp a rortyánus „jobb jövőbe” vetett bizalmunkat. Azt javaslom tehát, a szolidaritás-fogalmunkat ne egy dualisztikus ellentétpár, a „mi”-„ők” oppozíció nyomán vezessük be, hanem kutassunk közösség-inherens kritériumok után. Ennek nyomán a szolidaritás alapjául szolgáló kategóriaként – Rorty két hősére, Dewey-ra és Wittgensteinra hivatkozva – a közösségvállalás, a másokkal való kommunikáció vizsgálattik meg.

A tavaly júniusban elhunyt Rorty bizonyosan az egyik, ha nem a legtöbbet vitatott kortárs filozófus. A szolidaritás-fogalmát azonban mégis meglehetősen kevés kritika érte/éri,³ holott elképzelésében középponti szerepet tölt be.

¹ Ezúton fejezem ki köszönetemet Pápay Györgynek, aki jelentős hatással volt az alábbi gondolatmenet alakulására.

² A cím – melyet plasztikussága miatt őriztem meg mégis – ennyiben pontosításra szorul: Rorty szolidaritás-fogalmában szeretet és gyűlölet kölcsönösen előfeltételezik egymást.

³ A talán egyetlen valóban hathatós támadás Nancy Fraser részéről éri a szolidaritás kérdésében; Fraser azonban nem a szolidaritás-fogalom sajátosságait vizsgálja, hanem annak viszonyát Rorty ironizmusához, publikus szolidaritás és privát ironizmus közötti feszültségekre mutatva rá (Fraser, Nancy: „*Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy.*” In. (Uő) *Unruly Practices. Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory.* Oxford, Blackwell. 3. kiadás: 2004 (1989). 93–110.o), s konkrétan – ha név nélkül is, de – Heidegger náciizmusának veszélyeit olvassa rá Rortyra. Rorty válasza az, hogy éppen a pub-

Olyannyira középpontit, hogy a valójában szinte kizárólag destruktív főművét, a *Philosophy and the Mirror of Nature*-t követő konstruktív főművében, az *Esetlegesség, irónia, szolidaritás*-ban egyenesen címszerepet kap.⁴ Mindenestre meglepő, hogy Rorty gondolkodásában betöltött középponti szerepe ellenére maga Rorty is meglehetősen keveset ír a szolidaritásról. A *Solidarity or Objectivity* c. munkájában⁵ pusztán negatív karakterizációt ad, amennyiben – a rá jellemző hanyag eleganciával – arra bízta bennünket, hogy a valóság objektív megragadására irányuló intellektuális erőfeszítéseinket egy jobb cél szolgálatára, a szolidaritás kiterjesztésére fordítsuk. Arra vonatkozóan, hogy pozitíve mit is ért szolidaritáson, az *Esetlegesség, irónia, szolidaritás* c. könyvének pusztán pár oldala adhat alapot a számunkra.⁶ A kétféle karakterizáció később új hívószavak formájában él tovább Rorty munkáiban; a kilencvenes évektől az objektivitás ellentétpárjaként egyre inkább a jobb jövőbe vetett remény jelenik meg, míg a társas viszonyok alapjául szolgáló, pozitíve meghatározott szolidaritás szerepét mindinkább az inkluzív etnocentrizmus fogalma veszi át,⁷ amely azonban teoretikus alapként támaszkodik a korábbi szolidaritás-fogalomra. Mindenekelőtt is ezen fogalom rekonstrukciójára kerül sor az alábbiakban.

Rorty szerint „[a]z emberi szolidaritás fogalmát filozófiailag hagyományosan úgy magyarázták el, hogy azt állították, mindannyiunkban van valami – lényegi emberségünk –, ami rezonál ugyanennek a valaminek más emberi lényekben való jelenlétére” (209.o). Majd hozzáfűzi: „[f]ilozófusok, akik – mint én a [cítált könyv] második fejezet[é]ben – tagadják, hogy van ilyen összetevő, hogy lenne olyasmi, mint »az én magja«, nem hivatkozhatnak erre az eszmére” (uo).

Rorty legfőbb indoka, hogy miért nem karakterizálható az „ember lényege”, nyilvánvalóan túlmutat nyelvfilozófiai nominalizmusán és metafizikai

likus és privát szféra éles kettéválasztása teszi lehetővé, hogy ne mossuk össze magánjellegű ironizmusunkat és társadalmi szerepvállalásunkat.

⁴ Rorty, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*. (Princeton, Princeton University Press, 1979), illetve Rorty, Richard: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. (Pécs, Jelenkor Kiadó, 1994. [1989] ford. Boros János, Csordás Gábor). Az *Esetlegesség*-kötet tetralógiáim az előszóval csak az oldalszámmal jelzem.

⁵ Rorty, Richard: „*Solidarity or Objectivity?*” *Nanzan Review of American Studies* 6. (1984). 1–19.o. Újranyomva többek között In. (Uő), *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

⁶ Az *Esetlegesség*-kötet hármastagolása ellenére valójában csak a kilencedik, s egyben legrövidebb alfejezetben tárgyalja szisztematikusan a szolidaritást, az előző fejezetek Nabokov- és Orwell-értelmezéseire támaszkodva.

⁷ Előbbihez lásd különösen a *Megismerés helyett remény* (Pécs, Jelenkor Kiadó, 1998. ford. Boros János), utóbbihoz az *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth Century America* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.) kötet vonatkozó részeit.

antiesszencializmusán – jóllehet, éppen Wittgenstein és Davidson nominalista érveire hivatkozva jut erre az álláspontra. Rorty indíttatása meglátásom szerint merőben morálfilozófiai: nevezetesen az, hogy el akarja kerülni, hogy az ember állítólágos lényegére hivatkozva *kidefiniálhassunk* bárkit is az emberiség tagjai közül. A fő mumus itt nyilvánvalóan az a Kant, aki bármilyen univerzális etikát is eszelt ki, mégis vetemedett emellett – ha elszórtan is, de – olyan megjegyzésekre, miszerint bizonyos embercsoportok alsóbbrendűek másoknál. Kant nehezebb lenne vádolható szándékolt/tudatos rasszizmussal; azonban annál nagyobb a veszélye annak, hogy mi magunk is egy bármilyen univerzális emberfogalmat alkalmazva kirekesztően viszonyuljunk egyes embertársainkhoz. *Nota bene*: Rorty maga is ebbe az irányba kényszeríti magát, mint látjuk hamarosan.

Mivel a szolidaritás eszméjét meg kell őriznünk – így Rorty –, legyünk bár antiesszencialisták az ember „lényegére” vonatkozóan, „morális kötelességünk szolidaritást érezni minden emberi lény iránt” (210.o). Azonban nyilvánvalóvá válik, hogy ez – a maga teljességében legalábbis – kivitelezhetetlen Rorty szerint. Kicsit lejjebb a következőképp folytatja ugyanis: az „egy közülünk” kifejezéshez hasonlóakat „olyan beszédfordulatokban használunk, mint »magunkfajta emberek« (szemben a kereskedőkkel és szolgálkkal), »elvtársunk a [radikális] mozgalomból«, »görög, mint mi« (szemben egy barbárral), vagy »katolikus hitsorsosunk« (szemben egy protestánszal, zsidóval vagy ateistával).” Ez rendben is volna, ám odáig megy, hogy azt mondja:

„Tagadni kívánom, hogy »az egy közülünk, emberek közül« kijelentésnek (szemben az állatokkal, növényekkel és gépekkel) ugyanakkora ereje lehetne, mint bármelyik előzőnek. Azt állítom, hogy a »mi«-nek kontrasztív ereje tipikusan olyankor van, amikor egy olyan »ők«-kel áll szemben, amit szintén emberi lények alkotnak – a rosszféle emberi lények” (210.o).

A „mi” ilyesfajta kontrasztív erejét persze nehéz lenne vitatni; a kérdés az inkább, hogy a „mi” valóban elsődlegesen *kontrasztív* fogalomként karakterizálható-e. Rorty ugyanis – s ezzel már későbbi inkluzív etnocentrizmusát előlegezi meg – azt mondja, hogy „álláspontom *nem* összeegyeztethetetlen annak sürgetésével, hogy próbáljuk meg kiterjeszteni »mi«-tudatunkat olyan emberekre, akiről korábban mint »ők«-ről gondolkodtunk” (211.o). Támogatom; a kérdés pusztán az, ha a »mi«-tudat mindig csakis valamilyen – és feltétlenül emberi lényeket karakterizáló – »ők«-tudattal szemben határozható meg, miképp lenne megoldható a szolidaritás-fogalom olyan kiterjesztése, amely *minden* embertársunkat magába foglal. Természetesen a válasz az, hogy *sehogyan*. Rorty lemond Kant univerzalizmusáról, hogy az „ember”-definíció normatív jellegében rejlő kirekesztő jelleget eliminálja, s végül oda jut, hogy a „mi”-tudaton alapuló szolidaritásunk *szükségképpen* kirekesztő kell legyen. A rasszizmust elkerülendő, a Kantban rejlő, esetlegesen kirekesztő

tést eredményező álláspont helyett válasszunk egy másikat, amelyik *szükségképpen* kirekesztő, kvázi rasszista lesz. Ez nyilván nem lehet Rorty szándéka. Ám ha a később a szolidaritás-fogalmát felváltó új varázsigéje, az inkluzív etnocentrizmus valóban befogadó is, szükségképpen delimitált a „mi”-„ők” oppozícióból adódó kirekesztő alapállás által. S ez már csak azért is felettébb antirortyánus, mert Rorty amúgy nemigen szereti a bináris oppozíciókban való gondolkodást.

A „mi”-„ők” oppozíció azonban nem csupán azért kerülendő a szolidaritás fogalmának magyarázatában, mert nem kívánatos következményeket – végső soron: kirekesztést, gyűlöletet – szül. Teljességgel kézenfekvő lenne a szolidaritás ilyesfajta, deskriptív fogalmát elfogadni, még ha a következményei miatti aggodalmunkat – és így egy normatív fogalom kidolgozása során a jelen vízió feltétlen meghaladását – hangsúlyozzuk is emellett.⁸ Azonban a közösséghez tartozás konfrontatív meghatározása nehézkessé teszi a *többszörös* közösséghez tartozás magyarázatát. Rorty persze elismeri, mindannyian számos közösség tagjaként azonosítjuk magunkat, ám úgy véli, minél szűkebbek ezek a közösségek, annál erősebb a kötelék, amellyel kötődünk hozzájuk. Ez nyilvánvalóan felületes kép. Számtalan olyan közösség tagjának valljuk magunkat, amelyek közötti viszonyok igen-igen szövevényesek és bonyolultak. Számos esetben nem is a szűkebb csoporttal vállalunk közösséget; rokonainkkal vagy az utcabeliekkel szemben gyakran „jó katolikusként” akarunk viselkedni, vagy éppenséggel a rivális csapatnak szurkolunk a futballmeccsen.⁹ Ha a közösségek a „mi”-„ők” oppozíciók mentén szerveződnének, folytonos identitásválságban kellene szenvednünk, mert vagy egyszerre kéne szeretnünk és gyűlölnünk azon embertársainkat, akik valamely szempontból a „mi”-tudatunk, míg más szempontból az „ők”-tudatunk részét képezik (tehát gyakorlatilag szinte *mindenkit*), vagy – ami semmivel sem hangzik biztatóbban – holmi skizofrénként állandóan váltogatnunk kellene ezen identitásokat. Sokkal kézenfekvőbbnek tűnik az a magyarázat, hogy az „ők”-tudat szerepe lényegesen kisebb a közösséghez tartozás meghatározásakor, mint amit Rorty és Sellars tulajdonítanak annak.

A problémát megoldandó két párhuzamos úton indulok el Rorty két gyakran hivatkozott ikonját, Dewey-t, illetve Wittgensteint idézve meg. Előbbit követve az önmagát inherens kritériumok alapján meghatározó közösség

⁸ Megjegyzem, ez természetesen szintén nem lenne éppenséggel Rorty szellemében való megoldás. Rorty az ilyesfajta deskripciókat az objektivitás-igénytől fertőzöttnek tartja, és azt sürgeti, hogy ehelyett olyan állításokat fogalmazzunk meg, amelyek kvázi-igazságértékét az határozza meg, hogy milyen mértékben járulnak hozzá egy jobb jövő létrehozásához – márpedig nyilvánvaló, hogy egy kirekesztést involváló szolidaritás-fogalom vajmi kevésbé.

⁹ Lásd ehhez Appiah, Kwame Anthony: „*How to Decide if Races Exist.*” Proceedings of the Aristotelian Society. (2006, 3) 363–380.o.

vízióját, utóbbi nyomán a közösségek közötti viszonyok non-konfrontatív modelljét vázolom. Az így nyert kép – reményeim szerint – Rorty szándékaival megegyező lesz; sőt, feltehetőleg „rortyánusabb”, mint a fenti vízió.

Rorty a kantianus morálfilozófiával – amelynek számára legfontosabb eleme ész és ösztön éles kettéválasztása, és a morálnak az előbbi szférájába utalása – Dewey vonatkozó nézeteit állítja szembe.¹⁰ Dewey – kellőképp darwiniánus lévén – kontinuitást feltételez az állatok és ember, és így a körültekintés (*prudence*) és ész (*reason*) között. A moralitás illetéknéppen igen-igen kifinomult alkalmazkodó-képesség: a közösséghez való alkalmazkodás képességének folyamánya. Mivel nincs semmilyen felsőbbrendű autoritás, amelyre hivatkozva az egyetemes morál elveit holmi kőtáblákról leolvashatnánk, a morális cselekvés geneziséét a társas viselkedés során kialakuló normatív *váló* viszonyrendszerben kell keresnünk.

Mindazonáltal Rorty deweyanizmusa e ponton nem a közösségi viselkedés elemzésére, hanem pusztán a moralitás naturalizására irányul. Ezért is kerülheti el a figyelmét az, hogy Dewey maga a közösségi létet nem a „mi”-„ők” oppozíció függvényében határozza meg. Egy, mostanában – főként Nyíri Kristóf által – magyarul is sokat idézett passzusa alapján Dewey szerint a társadalom fő összetartó ereje a kommunikáció.

„A társadalom nem csupán átadás *által*, kommunikáció *által* létezik folytonosan, de méltán mondható, hogy átadásban, kommunikációban létezik. Több, mint verbális a kapcsolat a közös (*common*), közösség (*community*), közlés (*communication*) szavak között. Az emberek azon dolgok révén élnek egy közösségben, amelyek közösek a számukra; és a közlés az a mód, amelyben birtokolják a közös dolgokat.”¹¹

Ha elfogadjuk, hogy a közösségek elsődleges szervező ereje *befelé* irányuló, nevezetesen a közös célok elérése érdekében folytatott közös cselekvés alapjául szolgáló, avagy a közös érdekeket/érdeklődést kifejező kommunikáció, megszabadulhatunk a „mi”-„ők”-höz hasonlatos bináris oppozícióktól, amelyek a szolidaritást valakikkel *szemben* való szolidaritásként (is) jellemeznék.

Az a kérdés marad csupán, milyen más módon képzelhetjük el tehát a közösségek közti viszonyokat – s itt persze elsősorban az interkulturális viszonyokra gondolok. Rorty szellemében ismét csak el kell kerülnünk az olyasfajta deskriptív megoldásokat, amelyek megelégszenek a kultúrák közötti – ténylegesen meglevő – konfliktusok leírásával.¹² Szerencsére azonban

¹⁰Lásd különösen Rorty, Richard: *"Kant vs. Dewey: The Current Situation in Moral Philosophy."* In. (Uő), *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007. 183–202.o.

¹¹Dewey, John: *Democracy and Education*. New York, MacMillan, 1916. 4.o.

¹²Szigorúan véve a „ténylegesen meglevő” konfliktusokat sem lehetne rortyánus keretek között megfogalmazni, ha csak nem éppen annak jegyében – amint szándé-

Rorty e ponton elég wittgensteiniánus ahhoz, hogy a kulturális relativizmus vádjá ne legyen igaz rá.¹³

Mind a kulturális relativizmus, mind a kulturák pluralitását szintén elfogadó wittgensteini nézet a kulturák végső morális szótárának univerzalitás-igénye ellen lép fel. Azonban míg egy relativista azt mondja, hogy morális szótáraink relatívák a kulturához, amelyben megfogalmazódtak, és ezen kulturák között nincs átjárás, addig a pluralista ugyan elismeri, hogy kontingens társadalmi-történeti feltételek alapvetően meghatározzák morális szótárunkat, ám nem gondolja úgy, hogy ez a kulturák közötti áthidalhatatlan szakadékokhoz vezetne. Ellenkezőleg: lehetségesek partikuláris átjárások, méghozzá éppen annak révén, amire fentebb mint a többszörös közösségi identitásra utaltam. A magukat egyszerre több közösséghez – jelen esetben: több kulturális közösséghez – egyaránt tartozónak vallók példázzák azt, hogy a morális szótárak igen lényeges eltérései ellenére is a kulturák közti szakadékok áthidalhatók. Wittgenstein nyomán azt mondhatjuk, ha nincs is egyetlen végső morális szótár, amely minden kultúra társas viselkedési normáinak az alapjául szolgálhatna,¹⁴ a különböző kulturák morális szótárai között vannak bizonyos családi hasonlóságok, és ezen hasonlóságok éppen elégségesek ahhoz, hogy a kultúrközi kommunikáció feltételeit megteremtsék. S mivel Rorty egyetért Wittgensteinnel abban, hogy nyelvünk határai egyúttal a világunk határait is jelentik, ha és amennyiben lehetséges kultúrközi kommunikáció, úgy és annyiban lehetséges kell legyen kontinuitás az életformák között.¹⁵

Rorty maga is a kulturák közötti kommunikáció elősegítését, a kulturák közti hidak építését tekinti a jövő filozófusai első számú feladatának.¹⁶ A jobb jövő felé vezető utat mint nagy, kulturák közötti beszélgetést képzeli el. Ebben a beszélgetésben pedig a hangsúly nem a „mi”-„ők” oppozíción van. A beszélgetés célja nem a másik fél meg-, pláne nem legyőzése, hanem az

kaim szerint teszem is fentebb –, hogy a fennálló állapot visszasságaira való rámutatás a helyzet változtatását, egy jobb jövőt szolgáljon.

¹³ Az általában vett relativizmus – amúgy gyakran hangoztatott – vádját Rorty azzal utasítja vissza, hogy azt mondja: az ő álláspontjából éppen az következik, hogy kijelentéseink nem relatívák valamihez (az Igazsághoz, a Valósághoz, az Objektivitáshoz, stb), azaz valójában azon álláspontok képviselői relativisták, amelyek felől a relativizmus vádjá érkezik.

¹⁴ Lásd ehhez etika-előadását (pl. MS 139a) In. *Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition*. Bergen-Oxford, Oxford University Press, 2000.

¹⁵ Ezen pontot támogatja indirekte Wittgenstein hírhedt passzusa (MS 144, 97) is arról, hogy ha az oroszlan beszélni tudna, mi akkor sem ismernénk el nyelvhasználó lénynek, olyannyira eltérnek az életformáink. S tehát a nyelvhasználóktól, azon lényekétől, akiket nyelvhasználónak ismerünk el, *nem különbözhet* radikálisan az életformánk, ergo az átjárás lehetséges.

¹⁶ Rorty, Richard: „Filozófia és a jövő.” lásd a fenti *Megismerés helyett remény* c. kötetét.

érvek, szempontok és kiindulópontok tisztázása révén a másik minél jobb és teljesebb *megértése*. Az elnyomottakkal szembeni szolidaritás nem feltétlenül kell ennek alapján az elnyomókkal szembeni szolidaritásként testet öltösn – s végképp nem szükséges, hogy a szolidaritásra hivatkozást illetéknéppen akár a háború legitimizálására való felhasználás veszélyének is kitegyük.¹⁷ Nem szükséges, és nem is elégséges az elnyomottakkal való szolidaritáshoz az, hogy gyűlöljük elnyomóikat – hacsak nem „szolidaritásunk” pusztán a lelkiismeretünk megnyugtatóására szolgáló kényelmes úri passzió. Ellenben azzal, hogy megérteni törekszünk a más normák szerint élőket, közelebb jutunk ahhoz, hogy felfedezzük azon családi hasonlóságokat az életformáink között, amelyek a majdani közös identitás alapjául szolgálhatnak. Ezzel megőrizzük etnoszfogalmunk inkluzivitását, mindamellet elkerüljük ezen inkluzivitás „mi”–„ők” oppozícióból fakadó delimitáltságát. Az elnyomottakkal való szolidaritás a közösségvállalás kommunikatív modelljében annyit jelent, hogy eljut a fülünkig az elnyomottak panasza: hogy szóba állunk, s ezáltal közösséget vállalunk velük.

¹⁷ Rorty szeptember 11. után éppen az elnyomottakkal való szolidaritás nevében állt a háború pártjára, aztán az évek során mindinkább arra hajlik, hogy hazája vezetésének nagyhatalmi törekvéseit hangsúlyozza.