

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

E felfogás képviselői adottnak veszik, hogy társadalmi igazságosság kizárólag metafizikai Igazság alapján lehetséges. Egy olyan korban azonban, mint a miénk, a vérvivataros 20. század után, itt a III. évezred elején, amikor a szekularizáció, ha visszaesésekkel, hullámvölgyekkel is, de tendenciájában vitathatatlanul erősödik, a metafizikai Igazság létének – mindig is fennálló – racionális igazolhatatlansága egyre világosabbá válik.

Ha nincs konzisztens metafizikai Igazság, akkor mit mondhatunk az igazságosságról ebben a metafizikai mérce nélküli helyzetben? Mi léphet az igazságosság metafizikailag megalapozott felfogása helyébe? Ha nincs konzisztens metafizikai Igazság, akkor mi marad az ember, mint véges lény számára? Úgy tűnik, nem marad más, mint a szituatív és kontextuális, vagyis egyfajta relatív igazság, amit igazolni törekszünk. Tesszük ezt különös narratíváinkkal, mivel menthetetlenül – ám bizonyíthatóan – radikálisan időbeli és történeti lényként egzisztálunk. Ezért – logikusan gondolkodva – többé nem hihetünk sem a metafizikai Igazságban, sem a világ univerzális, sub specie aeternitatis filozófiai leírásának lehetőségében. A narratív filozófia korában élünk, ami tehát nem jelenti az általános, csak az egyetemes, az univerzális teóriák, Igazságok lehetőségének tagadását.

Ily módon megtettük a logikai utat visszafelé, és ismételten kiindulópontunknál találjuk magunkat: az igazság alapevetően logikai, az igazságosság morális, társadalomelméleti kategória. De itt a III. évezred elején ez már különösen égető gyakorlati, politikai kérdés is: *Miként lehetséges társadalmi igazságosság metafizikai alap nélkül?* Az egyik lehetséges válasz kétségtelenül Richard Rorty filozófiájában találjuk.

RORTY TÁRSADALOMFILOZÓFIÁJÁRÓL

Rorty neopragmatizmusáról sok minden elmondható, kivéve az, hogy lábjegyzet akarna lenni Platónhoz!¹ Mint közismert, Rorty nem csupán bármiféle metafizikai lényeg létét utasítja el, hanem ezzel összefüggésben az igazság korrespondencia felfogását is. Az igazságot nem megtaláljuk, hanem létrehozuk. Minden emberit társadalmi konstrukcióként fog fel, és világunk – benne önmagunk – minden érdemi interpretációját nyelvnek tekinti.² Ebből következően önmagunkról és társadalmunkról is csupán újabb és újabb narratívákat alkothatunk. Az általa szótáraknak nevezett, lényegében a wittgensteini nyelvjáték értelmében vett narratívák sohasem lehetnek végérvényesek, univerzálisak, csak általánosak. A szótárak alkotása – egyre inkább – képzelőerőnk függvénye, de sohasem lehet teljesen önkényes. Az együttélő *public*, azaz közéleti szótárak – legalább relatív – koherenciájának biztosítására folyamatosan törekedni kell, ha ez sokszor nem is vezet eredményre, egyébként működésképtelenné válnának. (Ez nem vonatkozik a *private* szótárakra, hiszen *public* és *private* elméletileg nem, csak gyakorlatilag férhetnek össze.)³ Rorty – többek között ezért is – az igazság koherencia felfogásának híve.

Ennek lehetünk tanúi társadalomfilozófiájában is. *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* című, 1989-es művében Rorty liberális ironkusnak⁴ nevezett álláspontjára választja szét a *public* és a *private* szféráját, és egyértelműen védelmébe veszi a modern liberális tömegdemokráciát:

„Ebben a könyvben 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.”⁵

¹ Több helyen leírta e gondolatát Rorty, de talán itt a legvilágosabban: Richard Rorty: *Filozófia és társadalmi remény* ford.: Krémer Sándor, Nyíró Miklós, Bp., L'Harmattan, 2007. 7. (Továbbiakban: FTR)

² Vö. FTR 81.

³ Vö. Richard Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* Pécs, Jelenkor, 1994. 12. (Továbbiakban: EIS)

⁴ Rorty felfogásában *liberális*, aki úgy gondolja, hogy „a kegyetlenség a legrosszabb mindabból, amit teszünk”, és *ironikus*, aki „szembenéz saját leginkább központi meggyőződései és vágyai esetlegességével – aki eléggé historicista és nominalista lévén, felhagyott azzal az eszmével, hogy a központi meggyőződések és vágyak valami időn és véletlenül kívülre utalnak vissza”. (EIS 13.)

⁵ EIS 14.

A modern politikai tömegdemokráciák messze nem tökéletesek. Számtalan negatívumot elmondtak róluk (a spengleri kultúra civilizációba hanyatlásától, a tömegek Ortega leírta lázadásán keresztül, az Adorno által megénekelt kultúriparig, a fennálló Foucault általi kritikájáig és tovább...), de néhány dolgot nehéz elvitatni. Egyrészt olyan mértékben csökkentette a természet és a társadalom okozta szenvedést, hogy ez kárpótol a megmaradt és az új kényszerekért.⁶ Másrészt a legjobb társadalmi formáció, mert nincs nála jobban működő, és azért is a legjobb, mert önmagában hordja saját fejlődésének lehetőségeit, tehát a jövőben még a mostaninál is jobb lehet.

Történelmi tapasztalatai és elméleti megfontolásai alapján tehát Rorty a nyugati demokráciák híve:

„Az olyan emberek (...) mint én, semmi rosszat nem látunk az (...) -izmusokban, és a felvilágosodás politikai és morális örökségében sem – azaz Mill és Marx, Trockij és Whitman, William James és Václav Havel legkisebb közös nevezőjében. Mi deweyánusok, tipikusan szentimentálisan hazafiasak vagyunk Amerikát illetően – hajlandók vagyunk ugyan elismerni, hogy bármikor belecsúszhat a fasizmusba, de büszkék vagyunk múltjára, és megfontoltan reménykedünk jövőjét illetően.

A legtöbb ember a mi táborunkban (...) már feladta a szocializmust, ismerve az államosított vállalatok és a központi tervezés közép- és kelet-európai történetét. Hajlandók vagyunk elismerni, hogy a jóléti államkapitalizmus a legjobb, amit remélhetünk. Többségünk, akit trockistának neveltek most úgy érzi, be kell vallania, hogy Lenin és Trockij több kárt okozott, mint jót, és Kerenszkijt fenéken billentették az elmúlt 70 évről. De továbbra is hűségesnek tartjuk magunkat mindahhoz, ami jó volt a szocialista mozgalomban.”⁷

Rorty szerint a történelem menete esetleges, és a szótárváltás nem akarati aktus, de nem is érvelés eredménye. A véges és radikálisan időbeli, történelmi emberi lény inkább leszokik bizonyos szótárak használatáról, és rászokik bizonyos szótárak használatára.⁸ Így történik ez a politikában is, hiszen a nyugati demokráciák képviselői, támogatói és szimpatizánsai számára már világos, hogy az ideológiai és politikai szótárak időről-időre

⁶ Vö. EIS 81.

⁷ Richard Rorty: *Trockij és a vad orchideák*. In: FTR 48-49.

⁸ „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.” (EIS 20.)

változnak. Ha azonban fenn akarjuk tartani a demokráciát, akkor bizonyos elvekhez és a rájuk épülő intézményrendszerhez, legalább egy történelmi kísérlet erejéig ragaszkodnunk kell. Ezen elveket azonban két okból sem szerencsés tartalmilag meghatározott értékek, morális alapelvek közül választani. Egyrészt ezek az értékek az első komoly társadalmi válsághelyzetben többnyire felmondják a szolgálatot, másrészt az értékek és alapelvek általánossága és a konkrét, egyedi cselekvési szituációk közötti áthidalhatatlan szakadék miatt mindig nehézkes előbbieik alkalmazása, mely problémát már Arisztotelész is a phronészisz segítségével igyekezett kiküszöbölni az erkölcs esetében. A demokráciát tehát célszerűnek tűnik olyan, a *gyakorlatban már bevált*, formális eljárásokra és hatalmi struktúrákra építeni, melyet az emberek többsége – legalábbis a nyugati demokráciákban – *tapasztalati alapon* fogad el, konkrét tartalommal pedig a mindenkori politikai, ideológiai aréna résztvevői töltenek ki.

RORTY AZ IGAZSÁGOSSÁGRÓL

Erre gondol Rorty is, amikor liberális utópiájának szótárát fogalmazza. A szövegeiben található leírásokon, valamint számos egyetértő hivatkozásán túlmenően egyik interjújában is világossá teszi, hogy lényegében mit jelent számára a „liberális utópia” kifejezés:

„Az esélyegyenlőség azon szokásos gondolatát értem rajta, amit Rawls ír le *Az igazságosság elmélete* c. könyvében. Egy olyan társadalom eszméjét, ahol az egyenlőtlenségek egyedüli oka csak az lehet, hogy a dolgok még rosszabbul mennének, ha ezen egyenlőtlenségek nem léteznének.”⁹

Mint köztudott, John Rawls 1971-es műve, *Az igazságosság elmélete* és későbbi szerzői értelmezései megkerülhetetlenek a politikai filozófiával ma érdemben foglalkozó kutatóknak. Rawls szándéka világos. Olyan gondolati modellt akar teremteni, amelyben az „eredeti helyzet” (*original position*) és a „tudatlanság fátyla” (*veil of ignorance*) hipotetikus módszertani segéd-eszközeivel ideális nézőpontot konstruálhat a társadalmi igazságosság formális elveinek megalkotásához. A tudatlanság fátyla révén ezen elgondolt ideális kiinduló helyzetből kiiktatásra kerül minden olyan természeti és társadalmi körülmény, ami elfogulttá tehetné a racionális döntésre és együttműködésre, valamint érdekeik képviselőitére képes eszes lényeket.

⁹ *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself. Interviews with Richard Rorty*, ed. by Eduardo Mendieta, Stanford, Stanford University Press, 2006. 43. (A kizárólag angol címek azt is jelzik, hogy az idézetek saját fordításaim – K. S.)

Nem ismerik sem leendő testi és szellemi adottságaikat, sem társadalmi körülményeiket, de még a későbbiekben általuk preferált jóról sincs tudásuk. Ennek alapján történik az igazságosság Rawls – és természetesen Rorty – szerint helyes elveinek megalkotása. Két ilyen elvet alkotnak az eredeti helyzet résztvevői:

„Az első azt követeli, hogy az alapvető jogokkal és kötelességekkel mindenki egyenlően legyen felruházva; a második pedig azt mondja ki, hogy a társadalmi és gazdasági egyenlőtlenség, például a vagyon és a hatalom egyenlőtlen megoszlása csak akkor igazságos, ha ez kárpótlásul előnyöket teremt mindenkinek, kiváltképp pedig a társadalom legkevésbé kedvező helyzetű tagjainak.”¹⁰

Rawls tehát kizárólag a társadalmi igazságosságra koncentrál, melynek elsődleges tárgya a társadalom alapszerkezete.¹¹ E méltányosságként felfogott igazságosság megalkotását a társadalmi szerződés elméletek utódjának tekinti.¹² A „szerződéses” kifejezés érzékelteti a politikai elvek közéleti természetét, valamint a politikai pluralitást és nyilvánosságot. Ezen előnyökön túlmenően hangsúlyoznunk kell, hogy a méltányosságként felfogott igazságosság első elve lehetetlenné teszi a szabadságjogok későbbi elidegenítését, vagy a róluk való ingyenes lemondást. Az alapvető szabadságjogok tehát minden esetben elidegeníthetetlenek. Az igazságosságnak a döntésméltérből ismert „minimax” stratégia révén megalkotott második elve pedig lényegében azt fogalmazza meg, hogy bizonytalan döntési helyzetben mindig azt az alternatívát kell választani, amelyiknek a lehetséges legrosszabb következménye jobb, mint a többi alternatíva lehetséges legrosszabb következménye. E következmények tekintetében mindenekelőtt a társadalom legrosszabb helyzetben lévő tagjait kell figyelembe venni. Rawls tehát egyáltalán nem ragaszkodik az egalitárius társadalom ideáljához, csak a szociológusok sokasága által is valott társadalmi esélyegyenlőséget biztosítani képes olyan társadalomhoz, ahol a társadalmi egyenlőtlenségek egyedüli oka az lehet, hogy más alternatívák esetében mindenki rosszabbul járna.

Rorty valójában kettős módon viszonyul Rawls ezen elméletéhez. Egyrészt egyetért vele, másrészt továbbfejleszti. Rorty ugyanis elfogadja az igazságosság Rawls által megfogalmazott két elvét, és ennek alapján az igazságossággal és a szabadsággal azonosított demokráciát minden filozófia

¹⁰ John Rawls: *Az igazságosság elmélete*, Budapest, Osiris Kiadó, 1997. 34. Az igazságosság e két elvének végleges, elemzéseit alapján pontosított megfogalmazását pedig a 361. oldalon adja Rawls.

¹¹ Vö. Rawls: *Az igazságosság elmélete*, 25.

¹² Vö. Rawls: *Az igazságosság elmélete*, 36.

elé helyezi. Nem pusztán a – már ismeretelméleti, ontológiai megfontolásokból is elutasított – megalapozásra törekvő filozófiákat, hanem saját filozófiájának, individuális önteremtést hangsúlyozó, privát dimenzióját is háttérbe szorítja a demokráciával szemben. *The Priority of Democracy to Philosophy* című, 1991-es írásában Rorty egyértelművé teszi, hogy a

„platóni módon felfogott igazság, mint annak megragadása, amit Rawls 'egy korábbi és számunkra adott rendnek' nevez, egyszerűen nem releváns a demokratikus politika számára. Ily módon a filozófia, mint az ilyen rend és az emberi természet közötti viszony magyarázata, szintén nem releváns. Ha e kettő konfliktusba kerül egymással, a demokrácia elsőbbséget élvez a filozófiával szemben.”¹³

Rorty azonban nemcsak egyetért Rawls számos liberális nézetével, hanem tovább is fejleszti azokat. Teljességgel tisztában van ugyanis az igazságosság inherens paradoxonával. Világosan látja, hogy az egyenlőtlenek egyenlő, azaz formálisan igazságosságos kezelése kifejezetten igazságtalan. Ezért nem pusztán egy bizonyos komunitáriánus irányba, hanem neopragmatikus etikájával is összehangolva finomítja Rawls liberális társadalomelméletét.

A kommunitarianizmus széles körű és nem egységes ideológiai, filozófiai irányzat. Rorty, *The Priority of Democracy to Philosophy* című tanulmányában sorra veszi a Rawlst ért komunitáriánus kritikák fő típusait, és lényegében mindegyiket megcáfolja. Az egyetlen kivétel Charles Taylor, akinek felfogásával viszont messzemenőig egyetért. Taylor – többek között – amellet kardoskodik, hogy a liberális demokrácia elméletének olyan személyiségelméletre volna szüksége, amely egyrészt rendelkezik a személyiség történetisége iránti hegeli és heideggeri érzékenységgel, másrészt konstitutívnek tekinti a közösséget a személyiség szempontjából. Rorty ezzel teljes mértékben egyetért:

„Amellet fogok érvelni, hogy Rawls, Deweyt követve megmutatja nekünk, hogy egy liberális demokrácia miként képes működni filozófiai előfeltevések nélkül. (...) Ezen túlmenően amellet is érvelek majd, hogy az olyan komunitáriánusok, mint Taylor helyesen fogalmazznak, amikor azt mondják, hogy a személyiség olyan felfogása, amely konstitutívnek tekinti a közösséget a személyiség szempontjából, igazán jól illeszkedik a liberális demokráciához.”¹⁴

¹³ Richard Rorty: *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Vol. I.* Cambridge University Press, 1991. 191-192. (Továbbiakban: ORT)

¹⁴ ORT 179.

Rorty, *Etika – egyetemes kötelességek nélkül* című írásában mindezt összhangba hozza neopragmatista etikájával. Ez utóbbi etika lényege, hogy Rorty nemcsak a megalapozási igényeket utasítja el (mivel azokat racionálisan lehetetlennek, morálisan feleslegesnek tekinti¹⁵), hanem az ész kanti primátusát is az érzelmekkel szemben. A nem-viszonyoszerű, hidegen gondolkodó, önérdékű, számító pszichopata mítosza helyett egy összetett, változó személyiségű „én”-t, valódi érző, akaró lényt gondol el Rorty az erkölcsi szituációk alanyaként.¹⁶ Ennek megfelelően a kanti *feltétlen morális kötelességet* a *körültekintés* (prudence) fogalmával helyettesíti, hiszen a „morális kötelességnek nincs a hagyománytól, megszokástól és szokástól különböző természetű vagy forrása. A moralitás egyszerűen egy új és ellentmondást kiváltó szokás”¹⁷ Szerinte a „morális kötelesség” fogalma abban a mértékben lesz kevésbé helytálló, amennyire azonosulunk azokkal, akiknek segítünk: amilyen mértékben megemlíjük őket az önmagunk kitéréről mondott történetekben, amilyen mértékben az ő történetük a mi történetünk is.¹⁸

Rorty ugyanígy vélekedik az igazságosságról is, és ez már a címéből is látható egyik 1997-es írásának: *Justice as Larger Loyalty (Az igazságosság mint nagyobb lojalitás)*. Ha ugyanis az észnek nincs feltétlen primátusa az érzelmek fölött; ha a morális kötelesség valójában maga is csak egy új közösségi szokás, akkor az igazságosság sem lehet más, mint egy nagyobb közösség iránti lojalitás. Rorty elfogadja a Charles Taylor által is befolyásolt Michael Walzer különbségtételét *vastag* (azaz a tradíciókból, szokásokból, közösségi gyakorlatból kiinduló) és *vékony* (azaz elméletből kiinduló) *moralitás* között, és ennek alapján új racionalitás fogalmat alakít ki:

Ha „racionalitáson egyszerűen olyan aktivitást értünk, amilyenre Walzer mint elvékonyítási folyamatra (thinning-out process) gondol – olyan aktivitásra, ami szerencsés esetben, elvezet egy átfedéssel konszenzus (overlapping consensus) kialakításához és hasznosításához – akkor azon elgondolás, hogy az igazságosságnak a lojalitástól különböző forrása van többé már nem tűnik plauzibilisnek.

A racionalitás ezen felfogása szerint ugyanis *racionálisnak lenni és rászokni egy nagyobb lojalításra*, csupán két leírása ugyanannak az aktivitásnak. Azért van ez így, mert az individuumok és csoportok közötti

¹⁵ Vö. Krémer Sándor: „Arisztotelész neopragmatikus aktualitása, avagy beilleszthető-e Arisztotelész barátság fogalma Rorty etikájába?”. In. *Lábjegyzetek Platónhoz (4.): A barátság*, 291.

¹⁶ Vö. FTR 110.

¹⁷ FTR 110.

¹⁸ Vö. FTR 113.

bármilyen kényszertől mentes megegyezés arra nézve, hogy mit kell tenni, valamilyen közösséget teremt, és – szerencsés esetben – kezdetévé válhat azon emberek körének bővítéséhez, akikre a megegyezést létrehozók mind-egyike korábban mint 'hosszánk hasonló emberekre' tekintett. Ily módon lassan elkezd feloldódni a *racionális érv* és a *rokonszenv, együttérzés* közötti ellentét.¹⁹

Rorty ezen új megközelítése – Rawls átfedéssé konszenzusát (overlapping consensus) is felhasználva – láthatóan nemcsak az igazságosság nagyobb lojalitásként való értelmezését teszi lehetővé, hanem megoldást kínál az igazságosság paradoxonára is, amennyiben – konkrét közösségek nyilvános véleménycserében elfogadott konkrét feltételei mellett – lehetővé teszi az egyenlőtlenek egyenlőtlen mércével történő megítélését.

¹⁹ *Richard Rorty: Critical Dialogues*, ed. by Matthew Festenstein and Simon Thompson, Polity Press, 2001. 233.