

# A filozófia közönsége

Amennyiben az itt következő esszék\* nem erősítik egymást kölcsönösen, nem állnak össze könyvvé, e bevezetésben aligha mondhatnék bármit is, ami változtathatna ezen a tényen. Kapcsolódásaik semmivel sem kevésbé összetettek mint azok a problémák, melyeket magukban az esszékben kíséreltem meg nyomon követni; azok a fogalmak pedig, melyeket segítségül hívhatnék összefüggéseik felfejtéséhez vagy előkerülnek az egyes esszékben, már amennyire sikerült kibontanom őket, vagy egy újabb esszét kellene írnom ahhoz, hogy világossá tegyem szerepüket. Az esszék felszíni, tematikus egybeesései úgy hiszem olykor meglepőek, legalábbis meglepően gyakoriak. Miután túlságosan hosszadalmas volna ezeket itt felsorolni, könyvemet tárgymutató egészíti ki, melyet elkészítéskor rendkívüli fontos támpontnak tekintettem, s ma is annak találok. Ezzel természetesen nem akarom azt a látszatot kelteni, mintha akár egyetlen témát is kimerítően tárgyaltam volna, sokukra épp csak utaltam. De arra törekedtem, hogy egy-egy téma felbukkanása mindig kellőképpen megalapozza a további vizsgálódásokat.

Jóllehet az esszék egyes részei vagy az egyes esszék változatai nagyjából ugyanabban az időszakban keletkeztek, amennyire ez lehetséges megírásuk kronologikus rendjében követik egymást. Meg kell jegyeznem, hogy kettő közülük — a *Játszma végéről* és a *Lear királyról* szóló — irodalmi tanulmány, vagy legjobb esetben is alkalmazott filozófia, míg a többi tiszta filozófia (legalábbis köze-

\* Ez az írás, mely eredetileg Cavell első kötete a *Must we mean what we say?* (1969) előszava volt, *A filozófus az amerikai életben* címet viselő esszégyűjteményben fog megjelenni, 1995 első felében, a Tanulmány kiadó és a Pompeji közös kiadásában. [A szerk.]

lebb állnak ahhoz). Ezt szívem szerint megcáfolnám, de ehhez a filozófia, az irodalom és az irodalomkritika fogalmaira kellene támaszkodnom, s a megkérdőjelezés tartalmát vesztené, amennyiben ezeket a fogalmakat nem vetném további vizsgálat alá, s elmulasztanám magyarázatát adni az efféle elhatárolásokra való készítésnek, melyre olykor magam is hajlamos vagyok. E magyarázatban számat kellene adni arról, hogy ezek a tárgyak, felfogásom szerint, sok tekintetben hasonlítanak egymásra. Ez a hasonlóság válik explicitté, amikor a *Lear király*ról írott esszében felvetem, hogy a dráma bizonyos értelemben „filozófiai drámának” nevezhető, illetve amikor a „filozófiai kritikát” jellemzem; egy másfajta kapcsolódás lehetősége merül föl ott, ahol megjegyzem, hogy minden filozófia olyan, rá jellemző s ekképpen önmagát meghatározó „kritikai fogalmakat” hoz létre, melyek más filozófiák vagy a józan ész ellen irányulnak. Amikor cáfolni szeretném azt, hogy ezen esszék egy része filozófiai esszé a másik azonban nem az, nem állítom, hogy ne volna közöttük különbség, hogy ne volna különbség filozófia és irodalom, vagy filozófia és irodalomkritika között; csupán azt vettem fel, hogy igazából nem tudjuk miben is áll ez a különbség. Számos ponton próbáltam hangsúlyozni a filozófia megkülönböztetését versenytársaitól, attól a sokféle érdektől, elkötelezettségtől és ízléstől, melyekkel a történelem folyamán összekeveredett — például a tudománytól, a művészettől a teológiától és a logikától való elválasztását.

Ha van olyan elválasztás, amit nem fogadok el, akkor az a filozófia és a metafilozófia, vagyis a filozófia filozófiájának manapság is divatos megkülönböztetése. Ha az, amit a filozófiáról mondok (például más formáktól való eltéréséről) lényegbevágó és termékeny, akkor épp annyira filozófiai megállapításnak tekinthető, mint azok, amelyek a tudomásulvételre, a tévedésre vagy a metaforára vonatkoznak. Az a tény, hogy a filozófia saját vizsgálódásainak egyik visszatérő tárgya, úgy vélem egyszersmind valami lényegeset mond arról, ami szerintem a filozófia dolga. Aki viszont úgy véli, hogy a filozófia a tudomány egyik formája, aligha fogadja el ezt a meghatározást, mert szerinte más dolog mondjuk beszélni a fizikáról és fizikusnak lenni. Meglehet, hogy ez nem csupán a filozófia rendhagyó felfogása, de a tudományról is egyoldalú képet ad; hiszen az, ahogy bizonyos emberek a tudományról beszélnek szerves része a

tudományos oktatásnak, a tudomány oktatásának és elsajátításának formája pedig a tudományról alkotott felfogásunk lényegi eleme.

Az esszéken azonban végigvonul egy megkülönböztetés, melyre épp vitatható vagy magátólértetődő volta miatt szeretném felhívni a figyelmet már most: a modern és a tradicionális megkülönböztetése, a filozófián belül és azon kívül is. Nem azt állítom, hogy minden valamirevaló kortársi filozófia modern; de az esszéimben olykor felbukkanó modernségekre vonatkozó fejtegetések (melyekhez megírásuk közben jutottam el) talán némi magyarázatot adnak arra, miért írok úgy, ahogyan írok, vagy hogy milyen az az írásmód, mely szemem előtt lebeg. A modernség (vagy annak, amit modernség alatt értek) lényegi jellemzője, hogy egy tevékenységforma jelenlegi gyakorlatának és történetének viszonya problematikussá válik. Az újítás a filozófiában sajátos módon mindig együttjár a kritikával — az adott kérdés történetének felülvizsgálatával és kíméletlen bírálatával. A kései Wittgensteinnél (és ma már Heidegger *Lét és időjét* is idevenném) a múlt elmarasztalása új jelentőséget kapott, mintegy magában foglalja azt a felismerést is, hogy a történelem nem ényészik el, hacsak nem a maradéktalan tudomásulvételben (különösen annak tudomásulvételében, hogy nem múlik el nyomtalanul), hogy saját gyakorlatunk és törekvésünk csakis a múlttal való folyamatos szembesülés során ölthet formát. (A filozófiai kritika eme új jelentőségének is megvan a maga története. Legfontosabb előfutára Hegel, de azt hiszem Kanttal kezdődik. Kantnál találkozhatunk ugyanis azzal a felismeréssel, hogy azok a fogalmak, melyekre a múlt bírálatakor támaszkodunk, saját álláspontunkat jellemzik, és ezen állásponton belül kell keresnünk igazolásukat. Az efféle kantiánus kritikai fogalomhasználatot példázza a fordított „idealizmus” leírása, mely szerint a világot „empirikus idealitás és transzcendentális realitás” jellemzi; vagy a „dialektikus illúzióról” adott diagnózisa.) De ebben az összefüggésben „a múlt” nem egyszerűen a történeti múltra utal, hanem saját múltunkra is, arra, ami múlttá vált bennünk. Úgy is mondhatnánk, hogy a modernségben a „múlt” elveszti időhöz kötöttségét s jelenti mindazt, ami „nincs jelen”. Hogy valami azt jelenti-e, amit mondunk, azon múlik, sikerül-e magunk számára jelenvalóvá tenni jelentését. Úgy vélem ezt mondja Wittgenstein mikor kései filozófiáját azzal a törekvéssel határozza meg, hogy „a szavakat *visszavezessük*” mindennapi alkalmazásaikhoz (Filozófiai vizsgálódások, 116.; az én

kiemelésem), mintha csak a filozófiai reflexióban használatos szavaink mindegyike távol volna. Ezért van az, hogy Wittgenstein leg-sikerültebb írásaiban, melyek filozófiai igazsága kétségbevonhatatlan, olyan gondolatoknak ad hangot, melyek egyszerre tűnnek számunkra ismerősnek és idegennek, akár a kísértések. (Heidegger ama meggyőződése, hogy filozófusként s emberként legfontosabb feladatunk az, hogy visszatérjünk a szavak és a világ azon értelmezéséhez, melyek ma távolinak tűnnek, egyike a közte és Wittgenstein közt kimutatható lényeges hasonlóságoknak.)

Ezek a megjegyzések számos filozófus kollégámnak feltehetőleg nem lesznek ínyére, szándékom szerint azonban olyan problémák jelzésére szolgálnak, melyekkel azt hiszem majd mindannyian találkoztunk, csak nem tekintettük őket filozófiai kérdéseknek. Vegyük például azt a tényt, hogy a filozófiai kifejezésnek az angolszász filozófiában manapság elfogadott formája a rövid terjedelmű analitikus tanulmány, amit az is mutat, hogy a filozófia tankönyvek szokásos és bevált formája az egy-egy problémával foglalkozó írsokból összeállított tanulmánygyűjtemény. Ebben sokan a filozófia kulturális feladatairól való lemondásának jelét látják. Ezzel a nézetel az a baj, hogy hangoztatóik biztosan tudni vélik, mi az, amire szüksége van a kultúrának, s meg vannak győződve arról is, hogy ezeket az igényeket képesek lennének kielégíteni, miközben értetlenül tekintenek arra a kulturális szituációra, melyben valamennyi fontos kifejezésforma (például a festészet, a zene és a filozófia) számottevő megnyilvánulása jellemző módon arra a kulturális feladatra vállalkozik, hogy biztosítsa önállóságát saját kultúrájával, saját múltbeli teljesítményeivel szemben, hogy megóvja magát mindattól, ami a mai kultúrát kiformálta és deformálta: olyan múltbeli teljesítményektől, melyekre azok hivatkoznak, akik képtelenek hozzájárulni a jelenhez, mégpedig azokkal szemben, akik szerint a múlt művei teremtik meg a jelen feladatait, s jelölik ki azokat a fogalmi kereteket, melyek között a jelenbeli tevékenység jelentésre és formára tehet szert.

Mondhatnánk, hogy az analitikus filozófiával a filozófia végre elérte nagykorúságát, vagy hogy felnőtt saját korához, s magáévá tette az új eredményeket tartalmazó tudományos közlemény formáját. Ezzel a nézetel az a baj, hogy a filozófiai közleményeket nem olymódon *fogadják el*, mint a tudományos cikkeket, vagyis nem tartalmaznak olyan eredményeket, melyekre a továbbiakban a

szakma valamennyi képviselője építhetne. Épp ellenkezőleg, az általam ismert komoly filozófusok egyöntetűen állítják, hogy egy eléjük kerülő új tanulmányban nem csupán számos többé-kevésbé szemet szűrő hibára bukkannak, de a megközelítés egészét, módszerét és téziseit is alapvetően elhibázottnak tartják. Még ha jó tanulmányról is van szó — mely tartalmaz valamilyen érdekes vagy termékeny gondolatot — az, ami érdekes vagy termékeny nem emelhető át változtatás nélkül saját gondolatainkba, hanem saját elgondolásainkból kiindulva kell továbbgondolnunk vagy igazolnunk azokat. Gyakran előfordul, hogy egy tanulmány vagy passzus olyan tézis kifejtésének köszönheti hírnevét, melynek a szakma hathatós cáfolatát adta. A „kívánatos” (Mill), a „meghatározhatatlan” (Moore), és a „privát nyelv” (Wittgenstein) fogalmának cáfolatára kisebb ipar épült, mely számos embernek ad kenyeret. Ezek elszomorító tények, különösen ha azokra a fiatalokra gondolunk, akik most kezdik a szakmát, s kétséges vajon meg tudnak-e belőle élni — mintha csak e hivatás egésze elfeledte volna saját jelentőségét, vagy értékét. (Annak hangsúlyozásával, hogy a filozófia élete kezdettől fogva e kritikára épül, nem akarom elfedni azt, ami kimondottan jelenét teszi elszomorítóvá. Csak arra szeretnék emlékeztetni, hogy ez a kritika nem *szükségképpen* mindenre kiterjedő, s nem is mindig rosszindulatú.) Mindazok, akik nem rendelkeznek közvetlen tapasztalatokkal aligha tudják átérezni, milyen általánossá vált ez a *betegség*. Saját múltunkhoz való viszonyunkat ugyanis épp úgy befolyásolja, mint mások munkáinak megítélését, s nem csupán a nagyobb tanulmányokra terjed ki, hanem minden kijelentésre, amit hallunk, vagy teszünk.

Szókratész alakja határozottabban kísért a mai filozófiai gyakorlatban és eszmélkedésben mint korábban bármikor — ő az, akit csupán a többiek kijelentései készítettek filozofálásra, s maga nem tett semmilyen kijelentést; az a filozófus, aki nem érezte szükségét annak, hogy írjon. Azt kell gondolnom, hogy manapság minden filozófus környezetében van legalább egy olyan filozófus társ, akinek filozófiai képességeit és teljesítményét nagyra értékeli, s aki képtelennek látszik arra, hogy filozófiai tanulmányokat írjon. Ha az ilyen ember megelégszik a hallgatással, csupán a legutolsó példáját szolgáltatja annak, ami a filozófia mindig is élő lehetősége volt, s igazából elképzelhetetlen is egyebüttl. (Nem sok értelme volna például tehetséges regényíróként emlegetni valakit, aki még egyetlen

regényt sem írt; vagy tehetséges tudósnek nevezni azt, aki semmivel sem járult hozzá a tudományhoz. A tudós esetében ez a hozzájárulás nem feltétlenül *saját* közleménye, az azonban elmondható, hogy hatással kell lennie arra, amit kutatási *témájában* írnak. Saját hozzájárulása tehát lehet szóbeli, de hatását egy alapvetően nem szóbeliségen alapuló tradícióban kell kifejtenie; mindez azt sugallja, hogy az efféle hozzájárulás igen ritka. Azt is jelzi továbbá, hogy az írás más és más szerepet tölt be a különféle tevékenységformákban, sőt az „írás” szó más és más jelent az „írni egy regényt”, „írni egy fugát”, „írni egy riportot”, „leírni egy kísérletet”, „írásba foglalni egy bizonyítást” kifejezésekben. Ha a hallgatás állandó fenyegetést jelent a filozófiára, ebben rejlik legfőbb ígérete is.) Ehelyett azonban inkább a megelégedettség különféle formáival találkozunk, egy többé-kevésbé uralt hajlammal a cinizmusra vagy az írás és egyáltalán a filozófia értékére vonatkozó rezignációval — az elégedetlenség érzése sokszor nem eléggé határozott vagy nem jelentkezik elég korán ahhoz, hogy előidézzé, vagy lehetővé tegye a szakmával való szakítást. A filozófiában nem ritka a boldogtalan szerelem.

Ha valóban ezek a mai filozófiai gyakorlat tényei, ennek bizonyára szociológiai-történeti okai vannak; magyarázatra szorul viszont az, miért utalnak ezek a tények arra, hogy a filozófiai írás új *nehézségek* elé állít bennünket. Ezt a modern filozófiában és a modern művészetekben (továbbá a modern teológiában, s amennyire meg tudom ítélni a modern fizikában is) megtalálható nehézséget a hagyománnyal való szakítás idézte elő vagy tette nyilvánvalóvá a tizenkilencedik századi művészet számos területén; ezt a pillanatot foglalta össze Marx megjegyzése, mely szerint: „... a vallás kritikája lényegében lezárult...” és „... a történelem feladata tehát, hogy miután az igazság túlvilága eltűnt, e világ igazságát építse fel...” (*A hegeli jogfilozófia bírálatához*, bevezetés). Ez áll a kezdetén annak, amit modernségnek neveztem, azt a pillanatot jelölve ezzel, amikor a történelem és a konvenciók elvesztik magátólértetődőségüket; azt az időszakot, melyben a zene, a festészet és a költészet (az egyes nemzetekhez hasonlóan) saját múltjával szembefordulva határozza meg önmagát; annak az időszaknak a kezdetét, melyben a művészetek önmaguk témájává lesznek, mintha elsődleges művészeti feladatuk önmaguk létrehozása volna. A modernség szituációjában felszínre kerülő újfajta nehézség, nem más, mint a saját tevékenységünkben való hit fenntartása akkor, amikor a múlt és a jelen egyfor-

mán kérdésessé vált. Azt hiszem, hogy a filozófia is azzal a számottevő művészetek mindegyikében megnyilvánuló modernista nehézséggel néz szembe, hogy miképpen tehetjük erőfeszítéseinket ama tevékenységforma jelenlegi történetének részévé, amellyel — ha tetszik, ha nem — eljegyeztük magunkat. (A modernizálók csak az újdonságot keresik, a történelmi elkötelezettség számukra nem jelent problémát. A modernizálók és a modernek közötti ellentéttel a kötet két zenei tárgyú esszéje foglalkozik.) Azt, amit mindenekeelőtt Austin tanításának és Wittgenstein gyakorlatának köszönhetek, úgy is megfogalmazhatnám, hogy ők teremtettek számomra lehetőséget arra, hogy a filozófiához kapcsolódó nehézségeimet filozófiai témává tegyem — a filozófia jelentőségét érintő mai kétségeim például, melyek nyilvánóvalóan nem játszottak fontos szerepet abban, ami elsődlegesen erre a pályára vonzott, ma már nem egyszerűen a filozófiára való készletés akadályait jelentik, melyeket el kell távolítani *mielőtt* filozofálni kezdhetnénk, hanem olyasmit, ami a filozófia abbahagyására ösztökél. Ezzel lehetővé vált az eljelentéktelenedés filozófiai vizsgálata, s vele együtt magáé a filozófiáé is: a filozófiára ugyanis az jellemző, hogy időről-időre jelentéktelenné tűnik — vagy időről-időre valóban az is — ahhoz képest, ami foglalkoztat bennünket, s elveszti komolyságát; amiképp jellemző rá az is, hogy időről időre nélkülözhetetlenné lesz. Kétségkívül van veszélye az önértékelés eme hullámmzásának — lehet jobb volna valami testre szabottabb munka után néznünk. Amiképpen megvan a veszélye annak is, hogy írásunk gyengeségeit ama tudati állapot összetettségére hivatkozva próbáljuk mentegetni, melynek rögzítésére vagy tudomásulvételére törekszünk. — Mindez vajon csak az amerikai állapotokat jellemzi? Amennyiben igen, azt a szellemet tükrözi, ahogy az amerikaiak egy része általában hazájuknak a múlttól való elszakadásáról beszél: a rendkívüli ígéretetek megvalósításáért folytatott küzdelem frusztrációjával. S mint annyiszor, annak a felkavaró felismerésnek kifejezése ez, hogy gondolkodás módunk nem európai, s egyúttal nagyon is az; ami a gyakorlatban (s kiváltképpen a filozófia gyakorlatában) azt jelenti angol vagy német. — Ha ezek a kétségek és veszélyek csupán engem foglalkoztatnak, semmiképpen sem szeretném másokban is elültetni azokat.

A modernsége, a filozófia filozófiájára és a filozófiai írás formájára vonatkozó reflexió a következő kérdésben fut össze: mi a filozófia közönsége? E kérdés megválaszolásával ugyanis közelebb kerülünk ahhoz, hogy megválaszolhassuk a további kérdéseket: mi a filozófia? hogyan íródik a filozófia? Amennyiben egy filozófust érintetlenül hagyna ez a kérdés, vagy nem ismeri fel, hogy kész válasza van rá, meg kell jegyeznem, mindezek azzal a kérdéssel függenek össze, hogy „mi a filozófia tanítása”? Nem mintha *erre* a kérdésre fogékonyabbak lennének azok, akiknek feladata a filozófia tanítása. Épp ellenkezőleg, a filozófiaprofesszorok, más szakterületen dolgozó kollégáikhoz hasonlóan, többnyire terhes kötelességüknek tekintik az oktatást, és saját kutatásaikat messze elébe helyezik. Bármi legyen is ennek oka, a filozófus számára különös jelentőséggel bír. Az irodalom oktatójára azt mondjuk „az angol irodalom professzora”, s ezt elmondhatja ő is; az antropológia professzora, antropológus, és ő is ezt vallja. De filozófus-e a filozófia professzora? És kinek mondhatja el ezt? Ha megkérdezik mi a foglalkozásunk, gyakran azt válaszoljuk inkább, hogy filozófiát tanítunk. *Valóban* tanítjuk is a filozófiát? S ha nekünk szegeznek ezt a kérdést, igazából arra kell válaszolnunk, lehetséges-e egyáltalán a filozófiát tanítani. Ki van abban a helyzetben, hogy a filozófia nevében szólhatna? Ezek a kérdések arról a nehézségről tanúskodnak, melyről az imént beszéltem, a munkánkba vetett hit fenntartásának nehézségéről. (Valakitől azt hallottam, hogy Hegel az utolsó filozófiaprofesszornak nevezte magát. Azt hiszem, tudom mire is gondolhatott — arra, hogy ő az utolsó ember, aki azt érezhette, egyformán hozzá tud szólni minden területhez, melyen a filozófiára való készítés megnyilvánult, az utolsó, aki természetesnek tekintette, hogy műve a filozófia történetének eleven jelene, mely e történet ismeretére épül. Ez pedig azt jelenti, hogy a filozófia, abban a formában, ahogy eleddig ismertük, a múlté. Hegel említése arra emlékeztet, hogy azok a problémák, melyekről a filozófia tanítása kapcsán beszéltem könnyebben vetődhetnek fel, akkor ha a filozófia történetéről gondolkozunk, arról, hogy a filozófuson kívül megírhatja-e, vagy ismerheti-e valaki annak a történetét, s hogy maga a filozófus képes-e erre.)

Amikor az *Austin kritikája* című esszémben azon sajnálkozom, hogy Austin sohasem vetett pontosan és körültekintően számot saját eljárásmodjaival, egyszerűs mind filozófiájának és tanításának



egyik hiányosságát panaszolom fel. Ezek a kifogások csakis akkor nyerhetik el igazi jelentésüket, ha tudatosítjuk milyen nagyhatású tanár volt Austin; az ugyanis, hogy bizonyos területeket mellőzött, melyek talán szükségszerűen hozzátartoznak a filozófia tanításához részben épp annak volt köszönhető hogy a tanításnak szentelte magát, s a tanítás egy meghatározott felfogását tartotta szem előtt — mely szerint az a szellemi megalégedettség elleni *személyes* kirohanás, a szellemi létforma egyéni értékelése. (A tanításnak ez az illetékességi köre nem korlátozódik a filozófiára, jöllehet területe és alkalmazása a tárgytól függően más és más. Ez az, amiről a *Lear király*-ról írott esszé elején beszélek, azokra az „újkritikusokra” utalva, akik a költészet megtanítható elemeire fektették a fő hangsúlyt.) A filozófia abbahagyására ösztönző egyik legfontosabb tényező, mely elülteti bennünk a filozófia terhétől s a rajtunk időről-időre erőt vevő csömörtől való megszabadulás vágyát, az, hogy olyasvalamire találunk rá, ami könnyebben közvetíthető, olyan szakmára melynek nem feltétele a tanítványokhoz fűződő eleven kapcsolat, sem pedig felrevezetésük súlyos kockázata. Jómagam úgy látom, hogy Wittgenstein, bár professzori kinevezéséről gyorsan lemondott, nem hivatalosan készségesebben vállalta ezeket a követelményeket, s mint minden nagy tanár tartózkodott volna attól, hogy számon kérje, vagy másokra erőszakolja azokat. (A jó tanár sohasem szolgálai követőkre vágyik. Az igazi problémát az jelenti számára, hogy vonzereje éppen az elutasítás pillanataiban a legerősebb.) Véleményem szerint a *Filozófiai vizsgálódásokban* Wittgenstein sokszor nem teszi világossá milyen út vezet példáitól és előírásaitól a meghatározott és konkrét gyakorlatokig és válaszokig, noha filozófiájában nagy hangsúly esik ezekre a dolgokra. Könyve, ugyanakkor, a nevelésről szóló nagy művek egyike — s ebben a tekintetben Rousseau *Emília* és Kierkegaard *Filozófiai töredékei*je mellé kívánkozik.

Mivel a Wittgenstein-féle írást és az Austin-féle gyakorlatot egyesek konzervatívnak tekintik, s mivel ezek az emberek épp oly hajlamosak azt hinni, mint bárki más, hogy például a konzervatív és a liberális, a liberális és a radikális közötti ellentétek, megfelelő magyarázattal szolgálnak a világ folyására és megmutatják számunkra melyik oldalra is álljunk, nem árt megjegyezni, hogy ezek a tanárok saját munkájukat forradalminak látták — nem csupán annak újszerűsége miatt (amit könnyen túlértékelünk), hanem mert

kellőképpen egyszerűnek és közvetlenül hasznosíthatónak tartották a gondolkodás új gyakorlatának megteremtésére és hozzáférhetőnek a tehetségek számára, a régi intellektuális rendszerbe való beágyazottságuktól függetlenül. Ez megintcsak a modern kérdésének egyik megnyilvánulása. Azért teszek róla említést újra, mert mindazok, akik Wittgensteinhez és Austinhoz hasonlóan forradalminak tekintik feladatukat a helyes pedagógiai instrukció műveik által felvetett problémáira válaszolnak (részeként annak, hogy munkájukban a filozófia saját tradíciójához való viszonyát teszik problematikusává). (Nincs olyan forradalmi társadalomkép, mely ne tartalmazná az oktatás új elképzelését; és megfordítva.) Ez, hozzávéve azt a tényt, hogy filozófiai eljárás módjaik arra valók, hogy tudatára ébresszenek szavainknak, melyeket amúgy is használunk, s ekképpen ráébresszenek saját életünkre is, számomra az „evilági igazság felépítésére” irányuló késztetés egyik lehetséges változatát képviselik. Ámde ebben az esetben a bölcsesség igazi szeretete — vagy nevezhetjük az igazság szenvedélyes keresésének is — szükségképpen forradalmi színezetet ölt, ha többnyire hatástalan is marad; akár csak jellemünk hibái és az intézményekhez való szükségtelen és természetellenes alkalmazkodásunkat célzó önmegegyezés.

Mikor az alább következő oldalakon fölmerül a kérdés, milyen joggal is beszélhetnék a filozófia nevében, hol azt mondom, hogy csakis a magam nevében beszélek, hol pedig azt, hogy a filozófia egyáltalán nem a sajátom — ha eredményei nem mindenki számára egyformán igazak, akkor mit sem érnek. Lehet-e igaz mindkét állítás, vagy mindkettő csupán kibúvó? Mindkettő a filozófia jelentőségét vagy fontosságát — úgy is mondhatnánk: hatókörét — illető bizonytalanság kifejezése, mely maga is a filozófia egyik jellegzetes vonása. Mostanában lettem figyelmes egy olyan filozófiai-irodalmi utalásra, mely erről az ambivalenciáról tanítkodik. Néhány hónap leforgása alatt vagy féltucatszor találkoztam az azzal, hogy egyik vagy másik filozófus „Horatio filozófiáját” vagy „Horatio filozófiai felfogását” emlegeti, mintha csak Hamlet különös örömmel fogadott felfedezése, mely szerint „Több dolgok vannak földön és egen,/ Horatio, mintsem bölcselmetek/ Álmodni képes” afféle vágás volna Horatio felé, nem pedig a filozófia (és az ésszerűség) egészétől való elszakadás elszánt kísérlete. (Az általánosító, nem birtokviszonyt kifejező „bölcselmetek” alakot, elég gyakran használja Hamlet és semmi bizonyítékunk sincs arra, hogy Horatio világképe eltérne a

többiekétől.) E félreértés oka talán abban rejlik, hogy a filozófusokat megrémíti a filozófia korlátainak vagy tehetetlenségének gondolata. De úgy vélem mindez kifejezést ad a filozófia egészének gyökerét és hatalmát illető érthető zavarnak is, mintha hol azt gondolnánk, hol meg attól félnénk, hogy a filozófia természetes terepe az egyéni meggyőződés. Azért nevezem ezt a zavart érthetőnek, mert a filozófusnak nincs semmiféle kézenfekvő vagy különleges biztosítéka arra, hogy szavai megegyeznek a többi emberével, sem arra, hogy bármely konkrét kifejezését másoknak is magukévá kellene tenniük. Példáinak és értelmezéseinek csak annyi nyomatékot tud adni, amennyi egy köznap embertől telik; ő maga pedig úgy beszél, akár egy köznap ember, ha tehát tévedne, engednie kell, hogy a többiek meggyőzzék, ahogyan azt a gondolkodó emberek engedik, vagy nem engedik. — Ki a megmondhatója annak, hogy egy ember a többiek nevében beszél?

Miért nyugtalanít bennünket annyira az efféle kérdés? Vajon úgy képzeljük, hogy ha adható rá megalapozott válasz, akkor annak magátólértetődőnek és közvetlennek kell lennie? Csakhogy semmivel sem egyszerűbb megmondanunk ki beszél a többi ember nevében, mint beszélni a többiek nevében. S miért lenne könnyebb tudnunk azt, hogy valaki az én nevemben is beszél? Semmivel sem könnyebb, mint ismerni önmagunk, és épp úgy ki van téve a torzításnak és a szellemi lanyhaságnak. Ha a filozófia ezoterikus, ennek nem az az oka, hogy néhány ember féltékenyen őrizi tudását, hanem hogy az emberek többsége védi magát e tudással szemben.

Az, hogy a művészetnek van valamiféle, bármily szűkkörű, közönsége, tautológikus kijelentés. A közönség elől való rejtőzésnek, vagy megbotránkoztatásának módozatai csak nyomatékosabbá teszik ezt a tényt. A tudományról viszont elmondhatjuk, hogy egyáltalán nincsen közönsége. Csak az értheti meg, aki ugyanazon a területen dolgozik. A teljesítménynek intézményes mércéje van; amennyiben munkád egyezik az intézményes kánonnal a közösség egyes tagjai nem dönthetnek arról, hogy elfogadják-e vagy sem — hacsak nem vállalkoznak magának a kánonnak a megváltoztatására. Mindez jól jelzi azt, miért „népszerűsíthető” a tudomány és miért nem (legalábbis ily módon nem) a művészet, hogy miért vannak úgynevezett művészetkritikusok, és miért nincsenek tudománykritikusok. Mindezt úgy foglalhatnám össze, hogy az akadémikus művészet (néhány jelentős kivételtől eltekintve) rossz művé-

szet, míg az akadémikus tudomány — egyszerűen csak tudomány. (Aligha pusztá véletlen, hogy a kreatív tudós mindent összevetve otthon érzi magát az egyetemen, míg a kreatív művész nem.) Mármost mi az akadémikus filozófia? Sokatmondó tény, hogy erre a kérdésre nincs kész válaszunk. Ehhez kapcsolódva az is jelentőségteli, hogy a „mi a filozófia közönsége? van e szüksége rá egyáltalán? ha igen, köszönhet-e valamit neki?” kérdésekre sincs kész válasz.

Amikor a komoly művészet népszerűsítésére törekszünk, azt szeretnénk, hogy a legjobb dolgok a legszélesebb közönséghez jussanak el. Vajon erre törekszik-e az is, aki a filozófia közönségét kívánja kiszélesíteni a filozófiai művek összefoglalása és ismertetése révén. Vagy, akárcsak a népszerű tudomány esetében, inkább az adott mű többé-kevésbé hasznos és pontos, leegyszerűsített foglalatát adja az eredeti helyett? Ezen eszmék egyikéből sem nyerhetünk a filozófiáról helytálló képet. Azt hiszem, hogy az, aki hisz a népszerű filozófiában, vagy a filozófia népszerűsítésében (szemben azzal, aki üzletet csinál abból, hogy kivonatol mindent, amire csak igény mutatkozik) úgy gondolja, hogy a köznapis ember úgy viszonyul a komoly filozófiához, mint, teszem azt, a közönséges hívő a komoly teológiához — vagyis nem érti ugyan annak sajátos fogalmait, mégis szükségét érzi annak, hogy eredményeiről értesüljön valamilyen formában. Mennyire valószínű ez a feltételezés? Nem épp ellenkezőleg, amellet szól minden, hogy ez az elképzelés késői példája a filozófia legősibb elárulásának — annak a törekvésnek, hogy bizonyos vélekedésekre a filozófia címkéjét ragasszuk ahelyett, hogy feltárnánk gyökereiket vagy a hiányt, mely e vélekedéseket táplálja? Azok, akik őrizkednek a filozófiától jobban tisztelik, mint azok, akik bizonyosak eredményeiben és azt is tudják, hogy ezek kit érintenek. Amikor ugyanis a filozófiához fordulunk, sohasem tudhatjuk előre, hova fogunk kilyukadni. Ezért, hogy Platón, mint az közismert, az *Állam* elején megengedi, hogy az öregember távozzon („az áldozat után lásson”) mielőtt Szókratész hangot adhatna kételyeinek; s ezért, hogy ezt a pillanatot felidézve, Nietzsche Zarathustrája magára hagyja az öregembert („az öreg szentet”), akivel először találkozott leszállván az emberek közé, anélkül, hogy tudomására hozná felkavaró híreit. A filozófia bizonyára hasznos, máskülönben értelmetlen volna. Ezeknek az öregembereknek nincs szükségük rá, nem feltétlenül azért, mert öregek, hanem azért, mert az őket éltető szenvedély egybeesik életükkel;

Kephalosz jól sáfárkodott saját érzelmeivel és nincsen benne gyűlölet, az erdő öreg lakója pedig szenvedélyeit Isten dicséretére fordítja, és ő méltó is dicséretére. Éveik száma csak annyiban jelent számukra előnyt, amennyiben tetteik őszinteségét egy egész élet szavatolja. Ott azonban, ahol az őszinteségnek önmagát kell igazolnia, valamilyen próbára van szükség. Nem állítom, hogy mindenkiben van annyi szenvedély, készség és vállalkozókedv, hogy alávesse magát a filozófia próbájának; csupán azt, hogy nevezheti magát filozófusnak, könyvét pedig filozófiai műnek az is, aki nem veti magát alá neki.

Célom az, hogy az ehhez hasonló tények további vizsgálódásokhoz vezessenek, ne pedig kétségbeeséshez. A filozófia közönségére vonatkozó kérdés egyidős a filozófiával. Amikor Szókratész tudomására jutott, hogy a jós szerint senki sem bölcsebb nála, ezt úgy értelmezte, hogy azt tudja, hogy nem tud semmit. Ebben könnyen halvány iróniát vagy önelégült alázatot fedezhetünk fel. Véleményem szerint Szókratész azt látta be, hogy azokról a kérdésekről, melyek csodálkozást, reményt, zavart és fájdalmat keltenek benne, semmi olyat nem tudhat, amit ne tudhatna bárki más, s minden ember megtanulhatja azt, amit ő maga meg akart tudni. Ami a tudást illeti, egyetlen ember sincs kedvezőbb helyzetben, mint a többiek — hacsak a tudni *akarás* nem jelent kiváltságos helyzetet. Ez az önmagára vonatkozó felismerés igaz általánosságban a filozófiára is, ha ezen a válaszok keresésére való törekvést értjük, amelyhez vezető utat senki sem ismeri jobban, és amelyre senki sem adhat jobb választ mint te magad. Miért fontos akkor tudnunk, hogy mi értelme van a tudásnak? Meglehet, hogy nem is a fontosság és az értelem a lényeg. A törekvés mindaddig jelentéktelen és értelmetlen, amíg nem válik kényszerítővé az, hogy tisztázd az efféle dolgokat. Ez adja a filozófia közönségét; de amíg létezik filozófia, az előadása is.

Cambridge, Massachusetts  
Budapest

Stanley Cavell  
Fordította: Beck András