

nekem azonban az ilyen és ehhez hasonló kijelentések azokat idézik, akikre a bevezetőben utaltam. Öncélúnak és modorosnak, nem pedig az elbeszélés szerves részének tűnnek az efféle megállapítások. Az igazi mesét ezek egyike sem terhelheti le.

Ígéretesebbnek tűnik a DIOGENÉSZ KERTJÉ-nek – a *Tiszatáj* szeptemberi számában olvasható – nyitófejezete. Szegeden indul Hász Róbert első regényének cselekménye, a lakótelep és a senki földje határán, egy furcsa, elhagyott épületben, ahol az elbeszélő három hajléktalannal, Dokival, Papával és Diogenésszel átpalinkázik egy ködös decemberi délutánt. Valami titok lappang körülöttük, amely nyilván sokkal elképesztőbb, mint gondolnánk.

A történet folytatása minden bizonnyal lebilincselő lesz, csupán az a kérdés, *hogyan* mondja el az író. A SZALMAKUTYÁK SZIGETE és a regény bevezető része sejteti, hogy Hász Róbert tudja ezt.

Sánta Gábor

FILOZÓFUS A VADONBAN

A filozófus az amerikai életben

Szerkesztette Beck András

Fordította Beck András, Erdélyi Annamária,

Jónás Csaba, Medve A. Zoltán

Tanulmány Kiadó–Pompeji, 1995.

204 oldal, 484 Ft

Beck András szerkesztő egy tízoros hátsó borítós ismertetővel indította útjára A FILOZÓFUS AZ AMERIKAI ÉLETBEN című amerikai filozófiatörténeti válogatást. Ez a kötet talán ennél többet is megérdemelt volna. Értem én a szerkesztői szerénységet, mely abban áll, hogy nem akar az általa választott szövegek elé tolokodni. Csakhogy ez esetben az olvasó úgy érezheti, elkelve a szerkesztői szándék megismeréséhez egy kicsit kifejlettebb állásfoglalás. Hogy világosabbá váljék, miről is van szó ebben a kötetben. Ezek a szövegek ugyanis hangsúlyosan válogatás eredményeként kerültek így egymás mellé egy kötetbe. Bár e recenzió egyik kérdése épp annak

elemzése lesz, hogyan beszélgetnek egymással az egyes írások, (még?) nem magától értetődő filozófusok (Emerson, William James, George Santayana, Stanley Cavell) és irodalmárok (Gertrude Stein és Richard Poirier) együtt szerepeltetése egy antológiában, főleg ha e szerzőket olykor jó másfél évszázad választja el egymástól.

Ráadásul számomra meglehetősen vitathatónak tűnik az ismertető tézise is. Eszerint „*Ez az Emerson szellemi örökségéhez visszanyúló gondolkodási stílus eltér mind az angolszász-analitikus, mind a kontinentális rendszerű filozofálás módjától, s az utóbbi másfél-két évtizedben, a heideggeri–derridai dekonstrukció átütő amerikai hatásával párhuzamosan s mintegy annak ellenhatásaként éledt újjá*”. Kifogásaim a következők:

1. Nem tudom elfogadni azt a gondolatot, hogy ez az emersonista hagyomány (nevezük az egyszerűség kedvéért amerikai pragmatizmusnak) valamiféle filozófiai „harmadik utat” képviselne, abban az értelemben, hogy egy maga lábán megálló, előzmények nélküli, a két másik irányzattól megnyugtatóan elválasztható gondolkodási stílusról lenne szó.

2. Nem értek egyet azzal, hogy ez a *dolog* eredeti választ adna az általa feltett kérdésekre. Úgy gondolom, hogy joggal hivatkozik Richard Poirier William Jamesre, aki „*a PRAGMATIZMUS-t a következő alcímmel látta el: »Új elnevezés néhány régi gondolkodásmódra«*” (131).

3. Nem fogadom el, hogy az amerikai pragmatizmus „*az utóbbi másfél-két évtizedben, a heideggeri–derridai dekonstrukció... ellenhatásaként éledt újjá*”.

Kifogásaim indoklásaként, saját álláspontom világosabbá tétele érdekében a következőkben – talán kissé formabontó módon – magam vállalkoznék a szerkesztő által elmulasztott kötetértelmezésre. Ennek sarokpontjai szándékom szerint – a fentieknek megfelelően – a következők lesznek:

1. Az amerikai pragmatizmust az analitikus és a kontinentális filozofálás sajátos keveredéseként szeretném értelmezni, mely egyúttal a filozófiatörténet bizonyos háttérbe szorult korszakait és szerzőit is revízió alá veszi. Érdekessége nem egy harmadik út felmutatásában, hanem a kétféle hagio-

mány egymást megtermékenyítő elegyítésében rejlik.

2. Az amerikai pragmatizmust a gyakorlati (populáris) filozófia Szókratészig visszamenő hagyományának fogalmi rendszerében szeretném elhelyezni, melynek egyes, egymástól eltérő elemei hol az analitikus, hol a kontinentális hagyományban őrződtek meg, illetve temetődtek el.

3. Az amerikai pragmatizmus újjáéledésében kulcs szerepe volt a heideggeri–derridai dekonstrukciónak, és nem mint ellenpólusnak. Pontosabban: e gondolkodási stílus legnagyobb modern hősei Wittgenstein és (inkább a korai, a LÉT ÉS IDŐ-t szerző) Heidegger. Kétségtelen, hogy e heideggeri hagyományokat inkább gadameri átörökítésében használják olyan magukat pragmatikusnak tekintő szerzők, mint Rorty, de az ő életműve tanulsága szerint Derrida is a pozitív hősök táborába tartozik. És most a részletek.

Ralph Waldo Emerson körülbelül olyan szerepet tölthet be az egyesült államokbeli (a továbbiakban az egyszerűség kedvéért amerikai) kultúrában, mint Petőfi a magyarban. Ő az, akit minden kisiskolás az elsők között ismer meg, de akinek művei talán épp ezért kicsit porosakká is váltak. A nemzeti azonosság „kovácsa” ő, aki bátor volt leírni olyan sorokat, mint: „Nemzet születik most először...” Ha magyar olvasó olvassa Emersont, vagy, ami ezzel egyenrangú, ha magyarul olvassuk Emersont, akkor nyilván szembeötlő az a különbség, hogy míg az amerikai „reformkor” a nemzet születésével van elfoglalva, a magyar a nemzet halálával. Valójában épp ez a váltás az emersoni örökség legfontosabb gyümölcse; hisz az alapító atyák „genteel” tradíciója (amit én nem mernék finomkodó hagyománynak fordítani, talán inkább arisztokratikusnak vagy fennköltnek fordítanom) ugyanazt a kálvinista, bűntudattal megvert öntudatot hozta magával, mint ami a magyar XIX. századot olyan mélyen meghatározta.¹ Az emersoni fordulat kulcsszava az ezzel szembe forduló önbizalom és derű.² Az amerikai tudósról szóló esszéjében azt írja Emerson, hogy annak, hogy a tudós Gondolkodó Emberré váljék, „egyetlen, döntő feltétele az önbizalom” (17). A tudóst feladatai „arra kötelezik, hogy bízzék magában, és soha ne hátráljon meg... Ő, csakis Ő ismeri a világot” (18). Az ÖNÁLLÓ-

SÁG-ról írt esszéjében is ez a központi gondolat: „Bízzál magadban” (25). A TAPASZTALAT-ról írt esszéjében pedig egyenesen „az etika központi erényévé” (60) emeli az önbizalmat.

Hogy mit jelent e kulcsfogalom a pragmatizmus hagyománya számára, azt Santayana foglalja össze: „A transzcendentális módszer... radikális formában testesítette meg az öröklött doktrínáktól elszakadó protestáns érzületet; autonóm volt, elszánt és mérsékeltlen forradalmi; az Akaratot előbbre valónak tekintette az Értellemnél; mindent az ittre és a mostra vonatkoztatott, minden dolgot a bontakozó énrre tett hatásában vizsgált meg, értékét pedig a jelen pillanat igényeihez mérte”; „...e jegyek Emerson gondolkodásában és személyiségében öltöttek példaszzerű formát. Ezek összessége adja azt, amit önbizalomnak nevezett” (91). Míg e jellemzés első része valóban „a fiatal társadalom igényeihez alkalmazkodó gondolkodó” jellemvonásait írja le („Emerson éles eszű jenki volt, aki ösztönösen is a győztesek oldalára állt, vidám, gyermeki lélek, érzékellen a gonosz megnyilvánulásaira...”), addig a leírás második fele már a tágabb eszmetörténeti perspektívát is fölvezet. Nemcsak azt szögezi le, hogy az emersoni írásmód „a romantikus szellem” megnyilvánulási formája (ez az elem majd Stanley Cavell számára lesz fontos), hanem az akarat primátusának filozófusait, Schopenhauert és Nietzschét is odafesti mögé. S nem véletlenül. Az ÖNÁLLÓSÁG egyik zárómondata szerint: „Ha az Akarat munkálkodik és növekszik benned, megbéklyózhatod a Szerencse kerekét, s nem lesz többé hatalma fölötted” (43). Ez a mondat azonban nemcsak előremutat, de hátra is. Fortuna istennő felemlegetésével azt az antik hagyományt eleveníti föl, mely legalább a reneszánszig, de talán a XVIII. századig sem felejtődött el. Eszerint a Szerencse legyőzésének módja az erény, a virtus; mely utóbbi fogalom viszont nem pusztán morálfilozófiai kategória e szövegösszefüggésben, hanem a Machiavellitől ismert értelemben, a szükség-szerűség ellen vívó Egyén ereje, önállósága.

De térjünk vissza arra, hogyan ábrázolja Santayana az emersoni önbizalommal teli hőst. Azt írja: „mindent az ittre és a mostra vonatkoztatott, minden dolgot a bontakozó énrre tett hatásában vizsgált meg, értékét pedig a jelen pillanat igényeihez mérte”. Mit értsünk e kifejezéseken? Emerson, az önbizalom kategóriájának elemzésekor írja: „Vizsgálódásunk ahhoz a

forráshoz vezet el, amelyet Spontaneitásnak vagy Ösztönnek nevezünk, s egyszerre lényege a géniusznak, az erénynek és az életnek. Ezt az elsődleges tudást az Intuíciónévvel jelöljük, míg minden további tudás tanulás eredménye” (32). A spontaneitás kultusza tehát egyszerre mutat a géniuszra, az erényre (Emersonnál: természetes erény [41]) és az életre. Márpedig ez utóbbi kategóriák egyértelműen a gyakorlat filozófiáját írják le, azt az arisztotelészi–szókratészi hagyományt, amely a görög *phronészisz*, latin *prudencia* kifejezésre épül, melyet talán gyakorlati bölcsességnek fordíthatnánk, s amelynek bölcselete latensen végig megőrződött az európai kultúrában az antikvitástól egész a pragmatistákig. Mivel a gyakorlati filozófia eszmetörténetével máshol foglalkoztam, itt csak e hagyomány néhány fontosabb kútfőjét nevezném meg: Szókratész, Arisztotelész, a keresztény erénytan prudenciafogalma (például Szent Tamásnál), Machiavelli, Shaftesbury és skót moral sense iskolája és a XVIII. századi német Popularphilosophie. A következőkben arra tennék kísérletet, hogy e hagyomány felől próbáljak egységes olvasatot adni a kötet anyagáról.

„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” (153). Szókratész alakját nem véletlenül emeli ki Stanley Cavell; a gyakorlati filozófia emblematikus alakja ő: a filozófus, aki nem ír. Ennek a hagyománynak a középpontjában ugyanis nem a megfogalmazott gondolat, hanem a cselekvés áll. Nem véletlenül tér vissza e kérdéshez újból és újból Emerson („A világ egyetlen értéket ismer, s ez a cselekvő lélek” [13]), emleget „cselekvést magasztaló retorikát” Poirier (133), s állítja: „a pragmatizmus, miközben elismeri az istenhit hasznosságát, a legmakacsabbul sürgeti az ember itt és most történő cselekvését, és a legbizakodóbb annak sikerét illetően” (138). A cselekvést, mely, mint láthatjuk, az önbizalom forrása és a siker kovásza, a gyakorlati filozófia a gondolkodással veti össze, s azzal szemben ennek primátusát vallja: „a hitek valójában cselekvési szabályok; a gondolkodás pedig nem más, mint a cselekvési szokások kialakítása felé tett lépések egyike” (67) – írja William James. E felfogás Witt-

gensteinnel és (Cavell és Rorty esetében) Austinnal egyetértésben a szavakat is tetteknek tekinti, melyeknek készpénzértékük van.³ A szó és a tett azonosítása elvezet a filozófia és az élet viszonyának újjáértelmezéséhez. William James megfogalmazásában a filozófia életre vetítése a következőképpen hangzik: „A filozófia feladata annak meghatározása kell legyen, hogy életünk bizonyos pillanataiban milyen konkrét különbséget jelentene számunkra, ha ez vagy az a világhéplet hordozná az igazságot” (69). Vagyis egy új elmélet csak akkor érdekes, ha „alternatív gyakorlati következményei” vannak (71).

Egy ilyen értelemben vett filozófia története nem az objektív igazság egyre pontosabb megközelítésének története. „Inkább az egyre használhatóbb metaforák története, mint annak egyre jobb megértése, miként vannak a dolgok.”⁴ Ez a filozófiaelfogás wittgensteini, amennyiben elfogadja, hogy „csak a használatban van a mondat értelme”,⁵ így a tudás nem másban áll, mint az életformában.

Az is igaz viszont, hogy a nyelv és a filozófia „leszállítása”⁶ az élet, a cselekvés és a gyakorlat esztétizálását vonja maga után. „A cselekvés szónak Emersonnál és Jamesnél bizonytalan jelentése van, a kézzelfogható tevékenység és a költői alkotás, az atletizálás és az esztétizálás között lebeg valahol közepén” (134–135). Bár Emerson hőse, a „Belevaló legény New Hampshire-ből... nem készülődik az életre, hanem éli azt” (37), hisz az élet előbbre való a logikánál (65), maga Emerson is a kultúra térhódításától várja a pozitív fejleményeket (20). A filozófia igazából nemcsak az étellel, de az irodalommal is szorosabb kapcsolatba kerül. Cavell és Rorty is amellett tör lándzsát, hogy a filozófiának érdeklődnie kell a művészetek iránt. Cavellnek „a filozófia és az irodalom egymásrahatását szorgalmazó óhaja” azon a megfontoláson alapszik, hogy a két terület között nehéz lenne éles határt húzni, sőt „igazából nem is tudjuk, miben is áll ez a különbség” (169, 150).

Van ebben valami ellentmondásos: hisz egyrészt Szókratész épp azáltal válhat ezen bölcséleti irányzat hősévé, hogy nem ír, másrészt szerzőink a filozófia irodalmiságára helyeznek a szokottnál nagyobb hangsúlyt. Magyarázatot az adhat, ha figyelembe vesszük, írás és olvasás e fogalomrendszerben metaforikus értelemben szerepel. Igaz, hogy Cavell

aszerint különbözteti meg a kontinentális és az analitikus hagyományt, hogy az egyik olvastat, míg a másik problémákat oldat meg, de Thoreau-elemzésében az írás és az olvasás nagyon is tág, metaforikus jelentéssel szerepel. Az írás-olvasás metaforája ismét a gyakorlati bölcsesség hagyományához vezet, mely a morális cselekvés lehetőségeit egy könyv értelmezéséhez hasonlítja, a filozófiai hermeneutika gadameri felfogásában. A helyes cselekvés a situációra alkalmazott (application) tettet jelenti, ahogy az olvasás egy történetileg létrejött mű itt és most történő megértését jelenti. Ebben az értelemben Thoreau hétköznapi tevékenységei, otthonteremtése a vadonban „könyve megírásának allegóriája vagy dramatizálása... Az az írás, olvasás vagy látás, amelyet Thoreau példáz, nem valami másra vonatkozik... vagy maga is a filozofikus élet példája, módzata, vagy nincs semmiféle filozófiai értéke” (177–178). Hogy Gadamer mennyire fontos ki nem mondott háttére Cavell e gondolatának, mutatja, hogy az *épülés* és a *képzés* kulcsszavai is előkerülnek (178), melyek az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER épületének alappillérei (s onnét kerülnek át Rortyhoz is).

Az *épülés* és a *képzés* ugyan nem morális követelményekként fogalmazódnak meg, de a neveléshez közik van. Cavell Wittgenstein kései művét, a *FILIZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁSOK*-at „a nevelésről szóló nagy művek egyikének” (156) nevezi, s még attól sem riad vissza, hogy Wittgensteint tanárnak titulálja. Az ellentmondásoktól persze ezen az úton sem szabadulhatunk. Miközben a filozófia társadalmi feladatairól esik szó, s a kötet címadó témakörét boncolgatva a filozófus és a fiatalság viszonyáról olvasunk, nem felejthetjük el, hogy a szerzők érvelésének egyik legfontosabb része az akadémikus, professzionális „katedra”-filozófia elleni mozgósítás. Bár Cavell tisztában van azzal, hogy „a filozófia kulturális feladatai” fordulat problematikus, maga is különbséget tesz a professzionális filozófia és az Emerson és Thoreau típusú „amatőr filozófusok” között. Teszi ezt annak ellenére, hogy maga sem tudja, mit jelent például az a fogalom, hogy „akadémikus filozófia”. Thoreau nevezetes kijelentését: „Manapság vannak filozófiaprofesszoraink, de nincsenek filozófusaink” (167) Cavell rávetíti a kétféle – analitikus és kontinentális – filozófiai beszédmódra, s azt

próbálja velünk elhithetni, hogy a Thoreau–Emerson vonal a kontinentális képletbe illik bele, amikor az olvasást választják az angolszász filozófiára jellemzőbb problémamegoldás helyett. Amikor aztán e gesztusát tompítva, mintegy visszavéve arról beszél, hogy mennyiben maradtak e szerzők mégis az analitikus hagyomány keretei között („igazából azt tekintik legfőbb filozófiai küldetésüknek, hogy a diákokat lebeszéljék a túl sok olvasásról” [172]), e gondolatot az európai olvasó már a derridai dekonstrukció egy változataként olvassa. Thoreau „számára az írás nem más, mint az írás szakadatlan megszakítása, s az igazi írás mindig áttörést jelent valamibe, nevezzük ezt elmélkedésnek, csendnek, nyelvnek vagy jelennek” (173), írja Cavell, majd egy hosszú lábjegyzetben próbálja kimagyarázni, miért nem „tisztazza saját munkája viszonyát a dekonstrukció elméletéhez és gyakorlatához” (174).

A vita – mármint iskoláé és bölcsességé – igencsak régi keletű. Szintén részét képezi annak a hagyománynak, amit praktikus filozófiának szoktak nevezni. A kérdés episztemológiai oldalát érinti (szemben az erkölcsi-vel, de nem függetlenül tőle): hogy tudniillik mennyi és milyen típusú tudás nyújt legnagyobb segítséget az életben, a gyakorlatban. A profi filozófiával itt a „gyakorlati bölcsesség” áll szemben. Erről is Emersonnak van legjellemzőbb véleménye: „Az élet intellektuális kóstolgatása nem helyettesítheti a fizikai tevékenységet”, „a gyakorlati bölcsességnek egyenesen feltétele egyfajta sükettség a kritika örökös lárámájával szemben” (50). E világképben az iskolai tudás fölösleges, hiszen „a természetes erővel felruházott ember” mindenütt elboldogul „gyakorlati érzékének köszönhetően” (51). A gyakorlati érzék a főtebb emlegetett spontaneitás, az életöszton megnyilvánulása, egy nem tudatosult ismeret, tájékozódási képesség. Olyanfajta terepjáró felszerelés, mely ott is működik, ahol a tudás nem, mert ismeri „a tárgyakkal ezt az illékonyágát, megfoghatatlanságát, hogy épp akkor csúsznak ki ujjaink közül, amikor a legerősebben szorítjuk őket” (46). A gyakorlati bölcsesség hátat fordít az elméletnek. Számot vet a lehetőségekkel, és még időben menekülésre szólit: „Hagyd veszni elméleteidet, mint József a köpenyét a szajha kezében, és fuss!” (29). Mindez beleillik a pragmatista általános jellemzésébe, aki „az összes hitet, elméletet és formális előírást a

cselekvés helyi és időleges grammatikájának a szintjére süllyeszti” (96).

A gyakorlati érzék párja erkölcsi szempontból a morális érzület vagy erkölcsi érzék (moral sense). Igaz, Emersonnál a skót moral sense iskola öröksége, az erkölcsi érzék alárendelődni látszik az egyéni alkat befolyásának, mégis, cikázó gondolatfutamaiban a szerző vissza-visszatér e fogalomhoz. Ráadásul ugyanebbe a kontextusba beleszövi a józan ész ugyancsak skót örökségét, ezzel is nyilvánvalóvá téve kapcsolódását a praktikus filozófia hagyományához.

Az angolszász filozófiai hagyomány empirikus beállítottságával nyilvánvalóan sok mindent megőrzött a praktikus filozófia életközeli szemléletéből. Nem csoda, ha William James büszkén jegyzi meg, *„hogyan az angolszász filozófusok vezették be elsőként azt a szokást, hogy a fogalmak jelentését aszerint értelmezzük, hogy milyen különbséget jelentenek az élet szempontjából”* (79). James egyenest a filozófiatörténet tévútjáról beszél, Kantot nevezve meg a hibás irányválasztás felelőseként. Ennek megfelelően a továbblépés lehetősége is adott, tudniillik Kant megkerülése: *„Hume elmélete... kügázható és továbbépíthető, elképzelési gazdagítható... A filozófia könnyen túlléphet Kanton, és kelőképpen kibontakozhat, ha a régebbi angol irányvonalat követi”* (80).

Talán nálunk nincs is eléggé a köztudatban, hogy egy olyan filozófusnak, mint William James, mekkora volt a közvetlen hatása és ezen túl is a kisugárzása az amerikai filozófiai életre. Poirier James hatását mutatja ki olyan nagynevű volt harvardi diákok munkásságában, mint Gertrude Stein, Robert Frost, Wallace Stevens és T. S. Eliot. A jelen kötet is annak bizonyítéka, hogy könnyű kimutatni egy többé-kevésbé egyenes vonalú örökséget Emersontól Rortyig. Viszont az is igaz, hogy e kánon még nem tökéletesen szilárd, hogy egy-egy név bármely felsorolásból hiányozhat. Ha már itt tartunk, az viszont elgondolkodtató, hogy Beck nem válogatott be írást olyan szerzők tollából, mint Thoreau, Peirce vagy Dewey, akik pedig e hagyomány legismertebb képviselői közé tartoznak.⁷ Pedig mondjuk Dewey a rortyánus pragmatista reneszánsz kulcsfigurája, akinek újraértékelése folyamatosan zajlik. Rorty Dewey hatásának tulajdonítja, hogy amerikai nemzedé-

kek más fényben kezdték látni társadalmi helyüket. *„Dewey elgondolásának hatására – mely szerint a morálfilozófia feladata nem az isteni parancsolatok pótlékát jelentő általános elvek megfogalmazása, hanem a szellemi képességek alkalmazása a társadalmi problémák megoldására – az amerikai fiatalok új fényben kezdték látni iskoláztatásuk és életük értelmét”* (190).

Itt kell kitérni arra a kényes kérdésre, amely az elvek gyakorlati alkalmazhatóságából fakad. Számunkra, kései kelet-közép-európai olvasók számára van valami javíthatatlanul naiv a pragmatizmus alapbeállítottságában. Bizonyos kétkedéssel fogadjuk – akár csak a szellemi – forradalom lehetőségének emlegetését is. Emerson a Kultúra forradalmáról beszél, s abbéli bizodalmaról, *„hogyan nagyobb önállóság forradalmat indítana el az emberi viszonylatok valamennyi területén”* (38). Santayana utólagos mítoszteremtése során is forradalomról beszél, még ha az mérsékelt lett légyen is. Stanley Cavell pedig az általa a mindennapi élet filozófiájának nevezett pragmatizmus két európai hősről, Wittgensteinről és Austinnól jelenti ki, *„hogyan ezek a tanárok saját munkájukat forradalminak látták”* (156). Ami azonban igazán gyanús hangzik a mi fülünknek, az a közvetlen társadalmi hatás kiváltásának szándéka. A tudományterületek és valóságparcellák áthágásának kockázatával igazán mi vagyunk tisztában, akik megtapasztaltuk, mit jelent az, ha valaki – ahogy Walt Whitman akarta – *„a demokráciát átültette a pszichológia és a morál területére”* (94). Igaz, hogy az újabb értelmezők közül például Cavell nem írja vissza azokat az idők, amikor a filozófia a közvetlen gyógyítás feladatát kívánta magára vállalni, de rögtön hozzáfűzi: *„e gondolat képtelensége azonban jóval fájdalmasabb számomra, mint szeretném”* (170). E szerzők ugyanis nem tudnak belenyugodni abba a fordulatba, amelyet a szigorúan szcientista logikai empirizmus hozott: hogy *„az amerikai filozófusok morális és társadalmi kérdések iránti közömbössége csaknem teljessé vált”* (191). A Dewey-hagyaték Rorty interpretációjában az arisztotelészi *homo politicus* hagyatéka: a társadalma fejlődéséért felelősséget vállaló szellemi emberé. E felfogásban a morális kérdések átfogják a mindennapi élet teljes körét éppúgy, mint az egyéni érdekek világát vagy a szellemi munka területét. Ezzel a fajta mo-

rális érzékenységgel magyarázza Rorty, hogy „amikor a nagy gazdasági válság alatt egy egész seregnyi intellektüel sorakozott fel a sztálinizmus mellé, a Dewey első számú tanítványának számító Sidney Hook körül gyülekező kicsiny csoport tartotta elevenen a politikai erkölcsöt az értelmiség körében” (190).

Nem tagadható persze, hogy a pragmatizmus társadalmilag hatékony intellektüelje gyakorta kerget utópikus ábrándokat. Maga a deweyánus terv, a *social engineering* is egy ilyenfajta – s a létezett szocializmusok tapasztalata alapján talán leszögezhetjük, kártékony – utópia volt. Ám jellemző módon maga Rorty is, aki a Dewey-reneszánsz kirobantását egy átfestett Dewey-portréval végezte el – ez a Dewey a filozófiára mint a művészetek egyikére, s nem mint a tudományok részére tekint –, tehát maga Rorty is vállaltan áldozatul esik egyfajta ábrándképnek: a liberális utópia álmának.

Bár nem tartom az utópiákat minden körülmények között elvetendőnek, sőt nagyon is érteni vélem a társadalom jövőképeként szükségessége mellett felsorakoztatott érveket, én magam Rorty egyik könyvéről írt kritikám zárórészében arra tettem kísérletet, hogy a Rorty által megmozgatott szellemi hagyományt s Rortynak az elképzeléseit is egy lehetséges másik irányba fordítsam.⁸ Ennek ezen írás szempontjából csak annyi az érdekessége, hogy meggyőződésem szerint a homo politicus és a leninista társadalmi forradalmár megkülönböztetésének talán legtipikusabb módjai a következők:

– míg az egyik elveivel támad a valóságos viszonyokra, a másik a fennálló társadalmi-politikai helyzetet elemzi egyfajta gyakorlati bölcsesség talajáról;

– míg az egyik a célért kész mindenfajta eszköz használatára, az utóbbi számára az eszköz kiválasztása ugyanolyan jelentőséggel bír, mint a célé;

– míg az egyik kész az egyén feláldozására a köz oltárán, az utóbbi az egyén érdekét tartja szem előtt, s a közösséget, mint az egyén számára szükségeset, konstituálja.

És ezzel ismét visszakanyarodtunk a jelen írás központi állításához: hogy tudniillik a pragmatizmus középpontjában álló hétköznapi életfilozófia bölcséletileg legtermékenyebben a praktikus filozófiai hagyomány

újabb megnyilvánulásaként értékelhető. Ennek fényében a pragmatista és a leninista közötti legélesebb különbség az elvekhez, az Elmélethez fűződő viszony: a forradalmár a pragmatista szemszögéből az intellektualizmus ősbűnébe esik.⁹

Ebből a szempontból nem is annyira a székszis az, ami üdítő lehet egy pragmatikus beállítódásban. Mi több, a székszis egyáltalán nem végcélja a pragmatizmusnak annak általam ajánlott értelmében. Inkább a hétköznapiság fogalmának tartalmi elemzésére kanyarodnék vissza egy pillanatra, hogy annak segítségével tegyek ajánlatot egy olyan nézőpont elfoglalására, ahonnan a pragmatizmus százötven éve a praktikus filozófia kétezzer éves hagyományába illeszkedik bele.

„Minden generáció ahhoz kötődik, amit mindennapi életnek nevezhetnénk: és az író, a festő vagy akármilyen más alkotó művész egyáltalában nem jár előtte a korának. Mert kortárs” – írja Gertrude Stein (105), s ebben az értelemben nyilván a filozófust is a művészek közé számíthatjuk, „hiszen – minden különbségük ellenére – szívük mélyén ők is csak emberek, még itt, Berkeleyben is” (William James, 65). Márpedig az ember a mindennapok polgára. Emerson forradalmi tennék, az irodalom demokratiálásának tartotta, hogy „a fenséges és a gyönyörű helyett a közeli, a póriás, a köznapi került a költészet érdeklődésének középpontjába”. Valójában persze nála sem történelmietlen ez a fordulat: „ismerd meg a mát – írja –, s tiéd lesz az ókor és a jövő világa” (21). Felismerése szerintem inkább volt episztemológiai és antropológiai természetű, mintsem politikai: „Mi az, aminek ismerjük valódi értelmét? Az életet a lábosban, a tejet a sajtárban, az utcai balladát, a hajó híreit, a szem pillantását, a test formáját és tartását.” Ez az, emlékszünk, amit Emersonnal egy időben például Petőfi költői gyakorlata is megsejt. Érdekesebb ennél a következő gondolati lépés: „hadd látom, hogy jár át minden kis szilánkot az a polaritás, mely haladéktalanul valamely örök érvényű törvény körébe vonja... s a világ nem hever többé kusza összevisszaságban, mint egy lomtár, formát kap, minden a helyére kerül... egyetlen terv egyesít és mozgat mindent...” (21). Ez már egyfajta panteisztikus szemlélet, nemhiába hivatkozik Emerson maga Goethére és Wordsworthre.

A pragmatizmus örökösei azonban ezzel

az örökséggel további műveleteket végeztek. A spontaneitástól egy ugrás volt csak a pillanatot mitizálása, az a felfogás, amely szerint a létezés maga képes megnyilvánulni a leghétköznapibb motívumban. Emerson még azt írta: „minden igazi beszélgetés, tett és helyes viselkedés... a pillanatot ülteti trónra” (54). Stein e motívumot felhasználva már a közvetlenség szólamát tematizálja: „amit kerestem, az a közvetlenség volt. Ezt egyetlen fénykép sem tudja visszaadni” (112). A közvetlenségben az egymás után pergő pillanatok sora kimerevedik, a történet helyett a létezés kerül előtérbe: „A regényt, amely arról szól, hogy mi történik, senki sem tartja érdekesnek... Az embereket a létezés izgatja” (111).¹⁰

A hétköznapinak, a banálisnak ilyen totálissá és időtlenné tágítása azonban csak az egyik járható útja a hétköznapni élet Emersonra építő filozófiájának. E megoldás főleg a művészeteket érdekelheti, s nemcsak Amerikában; hisz az abszolútum visszaszerzésének egyik lehetséges módozatáról van szó – gondoljunk Pilinszky költészetére vagy még inkább színpadi műveire, a Cavell által emlegetett Beckett-idézetre „a hétköznapni rendkívüliségről” vagy a profán és a szent kapcsolatának más XX. századi újrairásaira.

Minket most a másik út érdekli, mely talán még nehezebben járható. Ez abból az Emerson leírta mindennapi tapasztalatból indul ki, hogy „A természetnek nincs ínyére, hogy megfigyeljük... Krikettezéshez készségesen ad teret, de filozofáláshoz egy tűhegynyt sem” (46). E belátás birtokában mi mást is csinálhatna a filozófus, mint hogy krikettütőt vesz a kezébe, úgy indul a mindennapi élet vadonjába. Nem álcázásképp, nem szerepet játszva, saját hétköznapni érdeklődésének megfelelően. Cselekszik a cselekvés leghétköznapibb értelmében. Teszi a dolgát. „A köznapni általam használt fogalmát... az a vonzalom is megerősíti, mellyel Emerson és Thoreau az általuk köznapinak, ismerősnek, közelinek, póriásnak nevezett dolgokhoz fordul” (160–161). Cavell hétköznapiságát jutalomként nyerheti el a filozófus, a létezéshez fűződő közvetlen viszony visszanyerésének eredményeképp: „az a hétköznapiság, amelyről beszélnek, a létezéssel való bensőséges viszonyról tanulmányoz...” (161).

Ismét csak heideggeri felismerések ezek,

melyekhez Gadamer szerint Heidegger Arisztotelész POLITIKÁ-ja 6. könyvének elemzése révén jutott el. „A phronészisz elemzésével foglalkoztunk – emlékszük vissza Gadamer. – ...Ma már világos, mire talált rá ebben Heidegger, és mi nyugtázta le annyira a Jó platóni ideájának arisztotelészi kritikájában, valamint a gyakorlati tudás fogalmában. Olyan tudásmódot írtak le (egy eidosz gnoszeoszt), amelyet többé semmiképpen nem lehetett a tudományos értelemben vett végső tárgyiasíthatóságra vonatkoztatni. Másként fogalmazva: ez egy konkrét egzisztenciahelyzeten belüli tudás.”¹¹ A phronészisz fogalmának e heideggeri változata visszhangzik Cavellnek olyan kitételeiben, mint amikor azt mondja: „Emerson és Thoreau műveiben a hétköznapni nyelv filozófiájának megerősítését keresem, amikor a létezés bensőségeségéről vagy e bensőségeség elvesztéséről beszélnek” (163).

A filozófus feladata a vadonban a „természet titkainak” tiszteletben tartása. Azon kell munkálkodnia, hogy visszaszerezhesse a „természet” belé vetett bizalmát. A filozófus leginkább saját elméletében kételkedik, a filozófia célja saját építményének lebontása, ahogy ma mondani szokták, dekonstruálása.

Ez azonban nem jelent sem végtelen széksziszt, sem relativizmust, sem szükség-szerű materializmust, sem szellemtelenséget. Cavell pontosan leírja, hogyan jutott el gondosan felépített gondolatmenete addig a hume-i pontig, ahol arra a meggyőződésre jutott, hogy a székszisz és bizonyosság kérdését időnként nem árt félretenni. Ám e félretétel, bár erős filozófiai gesztus, nem destruktív. A gyakorlati bölcsesség megsejtései – mert itt már nem érvekké van dolgunk – a tényleges helyzetből fakadnak, s nem annak félresöp-rését jelentik. Ezért nem meglepő, ha az addig forradalmian individualistának megismert Emerson egyszer csak kiegyensúlyozottságról és bölcsességről kezd beszélni (51). Egyfajta sztoicizmus hangja szólal meg olyan kitételeiben, mint „Ha a jót úgy fogadjuk el, ahogy kapjuk, s nem kérdezősködünk feleslegesen, dúsíthatunk a gazdagságban. A legszebb ajándékok sohasem elemzés eredményei” (52). A mérséklet filozófiájának horatiusi és cicerói hagyományai elevednek meg, amikor a következő metaforát használja: „Lényünk közbülső régiója a mérsékelt égöv” (52), s amikor a

mértéktelenség veszélyeire hívja föl figyelmünket (53).

Mindezt és azokat a sarokpontokat is figyelembe véve, melyeket az elemzés rögzített, végül is azt állapíthatjuk meg, hogy az emersoni hagyatékban latensen megbúvó gyakorlati tudásfogalom azért válhatott fontossá az amerikai nemzeti hagyományok egyik napjainkban újból erőre kapó ága számára, mert segítségével egyén és közösség viszonyáról a romantika és a modern kor emberképének általában megfelelő elemzést lehet adni. E kép egyszerre hangsúlyozhatja az egyén egyszerűségét és utánozhatatlanságát és a pillanatnyi és egyéni létében, lényének épp-így-létében megragadható univerzálisat, örökszerűt. A praktikus filozófia a gyakorlati bölcsesség tanával arra tesz újból és újból kísérletet, hogy egyén és közösség viszonyát problematizálja. Nem konszenzust, szintézist keres, csak a helyes cselekvés lehetőségét. Ezt az arisztotelészi arányosságban véli megragadhatónak, abban az emersoni kijelentésben, mely szerint „a köztes világ a legjobb”. A tudás helyett a morális érzékre, a haszonra, az egyes érdekek érvényesítése során a jelölt és jelöletlen határok tiszteletben tartására apellál.

A pragmatizmus földközeli szemlélete azt a szerepet szánja a filozófusnak az amerikai életben, hogy próbálja meg érvényesíteni a kultúra készpénzértékét a vadonban. Ha ez túlon túl heroikus feladatnak tűnik, s a heroikus a mi ízlésünk számára nagyon is romantikus, akkor jusson eszünkbe: a gyakorlati bölcsesség az ember antropológiai sajátosságaira épít, a mindenki-ben meglévő gyakorlati és erkölcsi érzékre, s arra, hogy szokásai révén minden ember alakítható. S ha még mindig túl érzelgősnek találunk egy ilyenfajta filozófusi hivatástudatot, akkor olyan kérdésekre kell választ találnunk, mint „*Mi romantikus van a hétköznapi vagy mindennapi keresésében vagy helyreállításában? Mi köze van mindehhez a filozófiának?*” (183). S a válaszuk valószínűleg egybe fog csengeni Beck pragmatizmusértelmezésével, amely szerint az emersoni filozófiai hagyomány „*a filozófia önállóságának megkérdőjelezésével*” válik igazán eredeti (és tehetjük hozzá, hagyományos) filozófiává.

Jegyzetek

1. Ezt a kiinduló helyzetet ábrázolja Santayana esszéjének egyik bevezető mondata: „*A keleti part első gyarmatosítói is elmélyülésre hajlamos emberek voltak. Nemcsak a föld megművelése és az indiánok elleni harc kötötte le őket, hanem, mint mondták, viaskodásuk is az úrral*” (85). A kálvinizmus ebben az elméletben „*a vívódó lelkiismeret kifejeződése*”, mely „*három dolgot állít: a bűn létezik, a bűn elnyeri büntetését, és nagyszerű az, hogy létezik bűn, hiszen csak így lehet mód büntetésre*” (86). Ahhoz, hogy e leírást magunkra, saját történeti háttérünkre tudjuk alkalmazni, csak annyi változtatásra van szükség, hogy a fentebbi leírásban az indiánokat a törökökkel vagy a labancokkal helyettesítsük.
2. Santayana William James „*derűs, evolúciós világhéperől*” beszél (98), Cavell pedig Emersonnal kapcsolatban emlegeti a túlzott derű vádját (181).
3. „*»A szavak is tettek, s a tettek is a szavak fajtái«, jegyzi meg árulkodóan Emerson A KÖLTŐ-ben*” (Poirier, 134), a készpénzérték pedig William James kifejezése (ugyancsak Poirier idézi, 126). Wittgenstein vonatkozó tézise: „*A szavak tettek*” (ÉSZREVÉTELEK, Bp., 1995, 70., illetve FILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁSOK, Bp., 1992, 546 §), illetve: „*Beszédünk egyéb cselekedeteinktől kapja értelmét*” (A BIZONYOSSÁGRÓL, Bp., 1989, 229 §).
4. Richard Rorty: ÉSETLEGESSÉG, IRÓNIA, SZOLIDARITÁS. Jelenkor, 1994. 24.
5. A BIZONYOSSÁGRÓL, 10 §.
6. ÉSZREVÉTELEK, 95: „*Ha filozófahunk, le kell szállni az ősi káoszba, és ott jól érezniünk magunkat.*”
7. Nem összehasonlításképp, csak az érdekesség kedvéért említem, hogy a patinás angol Routledge Kiadó PRAGMATIZMUS című „kortárs olvasókönyve”, mely 1995 szeptemberében jelent meg Russell B. Goodman szerkesztésében 288 oldalon, a következő szerzőket hozza: Emerson, Peirce, William James, Dewey, Rorty, Nancy Fraser, Hilary Putnam, Cornel West, Ian Hacking, Richard Poirier és Stanley Cavell.
8. Lásd *Holmi*, 1995/6.
9. Ez a fajta megközelítés Nyikolaj Bergyajev eszméletörténeti vázlatára épít, amely szerint a lenini forradalmár intellektuális öröksége a XIX. századi Oroszország vallásosan „megszállott” filozófiai anarchista intelligenciájáig vezetődik vissza. Bergyajev elméletét a következő angol nyelvű munkája nyomán rekonstruálom: Nicolas Berdyajev: THE ORIGIN OF RUSSIAN COMMUNISM. Geoffrey Bles, London, 1937, 1948.
10. Talán nem is fontos felhívni a figyelmet arra a tényre, mennyire közel kerül e szókinccs a heideggeri beszédmóddhoz.
11. Gadamer: DIE MARBURGER THEOLOGIE. In: Ga-

damer: NEUERE PHILOSOPHIE. HEGEL–HUSSLER–HEIDEGGER. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1987. G. W. Bd. 3. 200., idézi: John D. Caputo: HERMENEUTIKA A LÉT ÉS IDŐ UTÁN. Magyarul in: *Athenaeum*, II., 1994. 2. füzet, 144.

Horkay Hörcher Ferenc

REFLEXIÓK EGY VITATHATATLANUL NAGY EMBER VITATHATÓ AFORIZMÁIRA

G. C. Lichtenberg: Aforizmák

*Válogatta és fordította Tatár Sándor
T-Twins Kiadó, 1995. 173 oldal, 350 Ft*

A magyar olvasó számára Lichtenberg úgyszólván teljesen ismeretlen. Egyedül Hogarth-kommentárjainak első kötete jelent meg nálunk (A SZAJHA ÚTJA, Helikon, 1987), ez azonban az orientáló elő- és utószó híján pusztán értékes adalékul szolgálhat, de nem segít eloszlanni a homályt. Ki is hát valójában ez a XVIII. századi tudós-polihisztor?

Georg Christoph 1742. július elsején született Ober-Ramstadtban, egy pap-orvos családban, tizenhetedik, egyben utolsó gyermekként. Testét angolkór torzította, püpos volt. Tanulmányait 1763 és 1767 között folytatta a II. György által alapított göttingeni Georgia Augusta Egyetemen, majd hét éven át csillagászati munkát végzett a helyi obszervatóriumban. Ebben az időben vált Göttingen „Közép-Európa tudományos fővárosává”. Az Angliával perszónalunióban lévő Hannoverhez tartozó városnak páratlan könyvtára mellett saját tudományos lapja (*Göttingischen Gelehrten Anzeigen*) és társasága volt. Nem csoda hát, ha Lichtenberg érdeklődése mindinkább az angolok felé fordult. Előbb egy ifjú lord nevelője és házitanára lett, majd 1770-ben Angliába utazott vele. Itt szerzett tapasztalatai (és nem utolsósorban a III. Györggyel való találkozás) élete alapélményeivé váltak. Hazatérve ez az út hozta meg számára rendkívüli egyetemi tanárságát. 1774-ben felvételt nyert az ún. Királyi

Tudományos Társaság matematikai osztályára, és még ebben az évben visszatért a szigetországra, immár tízenhat hónapra. A technikai-tudományos ismeretszerzés összes lehetőségét kimerítette. Huxleytól Wattig megismerkedett a tudományos élet vezető személyiségeivel, Cook kapitány útitársaival életre szóló barátságot kötött, a csillagvizsgálóban igen gyakran, a királynál gyakran tartózkodott. Beszámolói rendkívül változatosak: leveleket, naplót, technikai leírásokat készített, matematikai-asztronómiai számításokat végzett, elemzéseket írt múzeumokról, a nagyvárosok szociológiájáról, irodalomról és színházról. 1775-ben megkapta rendes professzori kinevezését. 1778 és 1799 között ő jelentette meg a *Göttinger Taschen Calendert*, 1780-tól 1785-ig pedig a *Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Literatur* társszerkesztője volt. 1788-ban udvari tanácsossá nevezték ki, és öt évvel később a Royal Society tagjává választották. 1799. február 24-én halt meg.

Tatár Sándor AFORIZMÁK-válogatásának Lichtenberg 1764-től haláláig, 1799-ig vezetett feljegyzései szolgálnak alapjául. Gondolattöredék-gyűjteményeire ő maga alkalmazta a *Sudelbücher* (Piszkozat-, Firka-füzetek) elnevezést. Téves lenne azonban ebből azt a következtetést levonni, hogy ne lett volna tisztában saját megnyilvánulásai értékével. Azt írja jegyzeteiről: „*Ez jelenleg még járattan út a halhatatlanság irányába...*” Az A-tól L-ig terjedő betűsorról megjelölt füzetek azonban csak részben maradtak meg. Egyes kötetek elvesztek, másokat a diszkréción jegyében megsemmisítettek. A fennmaradt közel ezerötyszáz oldalnyi szöveg sajátos felépítésű. Lichtenberg időrendben, de előlről hátra és hátulról előre párhuzamosan haladt füzetében, ezáltal választva el fizikai-tudományos eszmefuttatásait általánosabb, hétköznapiabb vagy filozofikusabb észrevételeitől.

Az AFORIZMÁK-kötet anyaga – alighanem a fordító-szerkesztő szándékaival összhangban – bevezető jellegű. Az a vállalkozás azonban, amely e kontextusukból kiszakított töredékek segítségével kívánja első ízben bemutatni a szerzőt, korántsem veszélytelen. Az aforizmák műfaja ugyanis szinte teljes mértékben alkalmatlan arra, hogy önmagában képviseljen adott gondolati rendszereket. Így