

cselvetésével, túlélték a lehetetlen esztendőket, voltak, akik azután jutottak igazi magaslatoakra, de akadtak, akik nem voltak elég erősek, akikkel elbánt a zord idő. A főhajtás az egykori nagy kísérletért őket is megilleti.

A kiadvány történelmi forrásközlés kíván lenni, ezt a benyomást erősíti a Szemere 1848–49-es szerepét középponti kérdésként tárgyaló kiváló bevezető tanulmány, a részletes, de nem tisztázott szempontok szerint készített jegyzetanyag, névmutató stb. Csak-hogy a JELLEMRAJZOK és az OKMÁNYTÁR egymás mellé helyezése nem volt szerencsés. Vagy az OKMÁNYTÁR miatt tekintjük hiteles 48/49-es periratnak a JELLEMRAJZOK-at, vagy a JELLEMRAJZOK miatt olvassuk eleve fenntartással az OKMÁNYTÁR-at. Az 1848-ban folytatott harc nem ugyanaz a történelmi tárgy, mint az 1848-ért folytatott szellemi küzdelem, még ha a szereplők ugyanazok is.

Takács Géza

## TEÓRIA ÉS TEKETÓRIA

*Richard Rorty: Contingency, Irony and Solidarity*  
Cambridge University Press, Cambridge, 1989.  
201 oldal

Richard Rorty 1979-ben megjelent, nagy fel-tűnést keltő munkájában A FILOZÓFIA ÉS A TERMÉSZET TÜKRÉ-ben a filozófia ismeretelméleti megalapozásának kísérleteit bírálta, melyeket a valóság változatlan lényegének leképezésére, pontos reprezentációjára irányuló vágyunkkal hozott összefüggésbe. Ennek során nemcsak azt tagadta, hogy a filozófia vagy akár a tudomány segítségével közelebb kerülhetünk a valóság természetéhez, hanem kétségessé tette azt is, van-e egyáltalán a világnak ilyen, felfedezésre váró, belső természete.

ESETLEGESSÉG, IRÓNIA ÉS SZOLIDARITÁS című könyvének a morál- és társadalomfilozófia körébe vágó írásai azzal vetnek számot, hogy ez a filozófia-felfogás milyen következményekkel jár a kultúra egyéb területein. Ha

azonban Rorty filozófiáról alkotott elképzelései átfogó, a kultúra egészét érintő következményekkel járnak, akkor – hangozhatna az ellenvetés – ez a felfogás egyszerűen a Rorty által elutasított ismeretelméleti megalapozáshoz hasonló fundamentális szerepben tűnik föl. Ez esetben pedig szerzőnk ugyanabba a hibába esne, amibe elődei, úgyhogy a metafizikai hagyomány egészét illető kritikáját egykönnyen saját írásai ellen fordíthatnánk. (Annak mintájára, ahogyan Nietzsche – metafizikakritikája ellenére – a metafizikus hagyomány foglyának tekintette Heidegger, Heideggert bírálta ugyanezért Derrida, a korai Derridát korábban Rorty, Rortyt pedig nemrégiben Charles Taylor.) Felvetődik tehát a kérdés, hogy ez a kortárs filozófiai diskurzusban már-már megmosolyogtató monotóniával ismétlődő elmarasztalás Rorty gondolkodásának valódi ellentmondására tapint-e rá, vagy csupán új könyvének iménti tömör jellemzése volt pontatlan és félrevezető kissé?

Miután A FILOZÓFIA ÉS A TERMÉSZET TÜKRÉ-ben végérvényesen és teljeskörűen szakított azzal, hogy állításaink legitimitásukat a valóságnak való megfelelésüktől kapják, könyvének utolsó részében azt kísérte meg felvázolni Rorty, hogyan nézne ki az a filozófia, mely megszabadult mindenféle megalapozástól. Ez az „épületesnek” vagy „dialogikusnak” nevezett filozófia az igazság helyett a beszélgetés fenntartását tartja szem előtt. Nem konstruktív jellegű, hanem terapeutikus, vagyis nem új filozófiai programot ad, hanem a filozófia előfeltevéseit kérdőjelezi meg, sőt magát a filozófiát. Ez a fajta gondolkodás tehát mindig reaktív, azaz egy élő ismeretelméleti (vagy metafizikai) hagyománnyal szemben határozza meg önmagát. Ez pedig azt jelentü, hogy e hagyományt elutasítja ugyan, annak megszűnése azonban – a fentiek értelmében – önmaga megszüntetését is magával hozná. Rorty semmilyen új megoldási javaslatot nem kíván kidolgozni a tradicionális filozófiai problémák megoldására: antiesszencializmusa és relativizmusa nem formálható tehát önálló állítássá, mindig szembeállítás marad csupán. E kényes egyensúlyt szemlélve, persze könnyen felmerülhet a gyanú, hogy az a filozófia, mely immáron nem a természet tükré, talán csak Rorty trükkje.

„Az, hogy a szkepszis vagy a relativizmus tétele maga is igényt tart az igazságra, s ennyiben megszünteti önmagát, cáfolhatatlan érve” – írja Gadamer az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER-ben. – „De el-érünk ezzel valamit? A reflexió érve, mely ilyen-ékképp diszaldalmakodik, inkább magára az érvelőre ül vissza, mert gyanúsá teszi a reflexó igazság-értékét... Platón... világosan látta, hogy nem létezik olyan elégségesen érvelő kritérium, melynek révén a valóban filozofikus nyelvhasználatot meg lehetne különböztetni a szofisztikustól. Főleg a VII. LEVÉL-ben mutatja ki, hogy valamely tétel formális cáfolhatósága nem zárja ki feltétlenül a tétel igazságát.” Gadamer azt is hangsúlyozza, hogy Platón a szofisztikus ellenvetéseket nem valamilyen „elsőpró érveléssel gyózi le”, vagyis gondolkodását nem logikai, hanem mítikus alapokra helyezi azáltal, hogy a lélek preegzisztenciájára hivatkozik. Majd hozzáteszi, „a dialektikus szofizma Platón-féle mítikus cáfolata, bármily meggyőzőnek látszik is, nem elégtli ki a modern gondolkodást”.

Gadamert nemcsak azért idéztem, mert a relativizmus alapproblémáját és az érvelés státusának kérdésségét feszegeti, melyeket Rorty filozófiája is minduntalan fölvet, hanem azért is, mert Rorty részben éppen őrá hivatkozott, amikor az ismeretelméleti kérdésfeltevést meghaladó dialogikus filozófia lehetőségét vetítette előre első könyvének végén. Meglepd viszont, hogy második könyvében, A PRAGMATIZMUS KÖVETKEZMÉNYEIBEN – melynek írásai nagyrészt az előbbivel egy időben vagy nem sokkal később születtek –, Rorty már alig említi Gadamert vagy a „dialogikus” filozófia fogalmát, saját pozícióját ugyanis „pragmatizmus”-ként jellemzi. „A pragmatizmus bírálói úgy vélik, hogy a dialógus csak akkor lehet értelmes, ha valamilyen formában elfogadjuk a visszaemlékezés platóni elméletét” – írja a kötet PRAGMATIZMUS, RELATIVIZMUS ÉS IRRACIONALIZMUS című írásában, mintha csak Gadamer idézett mondataira utalna. Valószínű tehát, hogy Rorty az előítéletek gadameri rehabilitációját vagy az előzetes tudás hangsúlyozását is csupán a platóni elmélet modern formájának tekinti.

Ezzel – úgy tűnhet – rá is mutattunk Gadamertól való eltávolodásának okára. A voltaképpeni eltérés azonban nem következtetésekben, hanem kiindulásukban van: Gadamernél a megértés problémája áll a közép-

pontban, Rortynál a megszólalásé. Gadamernél a dialógus a megértés létmódjára vonatkozó tapasztalatunkat leíró dinamikus fogalom, Rortynál viszont némiképp körvonalazatlan feltételezés marad. A dialógus fogalma nála nem áll (meg) önmagában, hanem mindig szemben áll valamivel, sohasem valami, hanem valami más, vagyis nem leíró, hanem utópisztikus jelentése van. Bármily kívánatos volna is, hogy tapasztalattá váljon, ezt Rortynál aligha tudnánk elképzelni. Amennyiben ugyanis a dialógus nem az uralkodó gondolkodásmóddal szembeni feltételezés, hanem a megértés normája, ez a fajta pozitivitás azonnal megszünteti a dialógus fogalmának „más-ságát”, reaktív jellegét, s már nem lehet Rorty filozófiájának témája többé. Semmi sem mutatja jobban, hogy mindez nem a Gadamertól való elhatárolódást vagy a vele folytatott vitát jelzi, hanem Rorty gondolkodásának önmozgását jellemzi, mint az, hogy szerzőnk új könyvében a pragmatizmuson épp-úgy „továblép”, mint a dialóguson, s korábbi köteteknek hívó szavait az „ironikus lebia” szlogenjével váltja fel.

E fogalmak mindegyikét belső dinamikájuk, rögzítetlenségük és képlékenységük tünteti ki – annál feltűnőbb, hogy Rorty kötetéről kötetre mégis új kulcsszavakat keres magának. Mintha attól tartana, hogy amint egyik vagy másik megállapodott és bevett fogalom-má válik, elveszti rugalmasságát, megmerevedik, s mindjárt valami gyanús metafizikus felhangot is kap. Mintha mindjárt túlzott követelményeket kezdenének támasztani a valósággal szemben, pontosabban, mintha egyszerűen a dolgok valóságos állására vonatkoznának. Önállósulnak, önmagukban is megálló állításokká válnak a valóságról. Eképpen pedig jelentésük is módosul, hisz elvesztvén reaktív jellegüket most már, ha úgy tetszik, mindent magukba foglalnak, vagy éppen teljesen kiürülnek. A téma, a voltaképpeni tárgy eltűnése inherens veszélye ennek a filozófálásnak, ennek a beszédhelyzetnek. Az a gyanúm, hogy Rorty utóbbi évtizedbeli, váratlan termékenysége (első könyvének megjelenésekor csaknem ötvenéves volt már), tájékozódásának sokoldalúsága, tárgyainak változatossága, egyszóval szellemének mozgékony-sága éppen ebből a folyamatos és felismert témavesztésből táplálko-

zik. Ez az, ami mindig új és új területre viszi, hogy folytonosan új tárgy kapcsán beszélhessen egyetlen témájáról, a filozófia feloldására, elhagyására irányuló törekvéséről, amit beszédhelyzetének ellenpontoszó jellege tart valamiképp a filozófia keretein belül mégis. Ez a rögzítetlen beszédhelyzet azt jelenti, hogy mielőtt rajtakaphatnák vagy önmagát kaphatná rajta azon, hogy állításai igényt tartanak az igazságra (lásd Gadamer fent idézett megállapítását), egyszerűen továbbáll – új kötetében történetesen a társadalom- és morál-filozófia, sőt az irodalomkritika területére. Ez a mozgás azonban leginkább épp a filozófiai gondolkodás alapokig leásó, majd ezeken az alapokon építkező mozgásától különbözik. Rorty legalábbis azt szeretné, hogy vizsgálódásai mindig ugyanazon a szinten maradjanak, a felszínen: „to stay on the surface, philosophically speaking” („a filozófiai értelemben vett felszínen maradni”) – idézi programosan Rawlst, egy róla írott esszéjében. Mindez Rorty egész gondolkozásának valamilyen *futólagos* jeletet kölcsönöz, s ennek megfelelően szeretném korábbi kérdésem mondatomat is pontosítani: az ESETLEGESSÉG, IRÓNIA ÉS SZOLIDARITÁS írásában tehát *nem* egyszerűen az ismeretelmélet-központú filozofálást illető kritikájának következményeit kísérl meg kidolgozni filozófia és a kultúra egyéb területein. E kidolgozás során ugyanis minduntalan a filozófiai kijelentések státusának problémájához érkezik *vissza*.

Rorty sajátos szerepe a jelenkori filozófiában abból fakad, hogy egyaránt otthonosan mozog az angolszász analitikus és a kontinentális filozófiában. E két filozófiai hagyomány viszonyát ugyanis hosszú ideig a párbeszédre való képtelenség, a kommunikáció csaknem teljes körű hiánya jellemezte, a kölcsönös gyanakvás, megvetés és meg nem értés. Az analitikus filozófiában iskolázott Rorty 1967-ben reprezentatív tanulmánygyűjteményt szerkesztett A NYELVI FORDULAT címmel, s még első könyvében is e hagyomány keretein belül, az analitikus filozófia pragmatista vonulatának radikalizálásával dolgozta ki kritikai gondolkozását. Noha Rorty a pragmatizált analitikus filozófiát a Nietzsche–Heidegger–Derrida által félmjelzett hagyományhoz közelítette, amennyiben a platonizmus bírálatától mindkettő magának a filozófiának a

kritikájához jut el, mégis tévedés volna valamilyen szintézis vagy összebékítés kísérletét látnunk ebben. Inkább arról beszélhetünk, hogy Rorty személyes gondolkodói útja vált filozófiai módszerének mintájává. Természetesen az „út” és a „módszer” kifejezések félvezetőek, nem arról van szó ugyanis, hogy az analitikus filozófiától jutott volna el a kontinentális filozófiához, hanem e kettősség vállalásáról és alkalmazásáról. E kettő egymáshoz való viszonya pedig nem kiegyesítő vagy kritikai jellegű, vagyis e kettősség nem egyszerűen a folytonos korrekció lehetőségét teremti meg, hanem azt a sajátos beszédhelyzetet, melyet Rorty saját kifejezésével reaktívnak neveztem korábban. E beszédhelyzetet a szembenállás hozza létre, s a szavak értelme épp válaszjellegükben van. Amint Rorty állításait nem egy ellentétező szerkezet egyik elemeként gondoljuk el, azonnal félre is értjük őket. Egy gondolkodásmód belső feszültségével állunk tehát szemben (amit az analitikus és a kontinentális filozófia pólusai pusztán jeleznek). De ezt a feszültséget Rorty nem feloldani akarja, hanem felhasználni. Új könyvében is számos olyan fogalom párra bukkanunk, melyek több-kevésbé párhuzamba állíthatók a filozofálás említett kétféle hagyományával. Ilyen a tudományos kultúra és az irodalmi kultúra kettőssége, a filozófia és az irodalom, a teória és az irónia, valamint az érvelés és az elbeszélés szembeállításai.

Rorty szerint e fogalmak összehangolásának problémája legáltalánosabb formájában nem más, mint a közérdekű és a magánérdekű egyesíthetőségének kérdése. Erre kísérelt meg választ adni Platón, mikor azt kutatata, miért áll érdekünkben az, hogy igazságosak legyünk. S a kereszténység is erre az összekapcsolásra törekedett, amikor a tökéletes önmegvalósítást éppen a másoknak tett szolgálatban látta. E szintézis alapja mindkét esetben a közös emberi lényeg gondolata, vagyis a metafizikus és a teologikus gondolkodás számára nélkülözhetetlen az emberi természet feltételezése.

Ezzel ellentétben az ESETLEGESSÉG, IRÓNIA ÉS SZOLIDARITÁS írásai azt próbálják megmutatni, milyen volna az a fajta filozófia, mely lemondott az emberi természetről alkotott teóriáról. Mivel azonban többnyire épp ezt a

teóriát tekintjük a filozófia lényegének, a könyv alapkérdését így is megfogalmazhatnánk: mi szolgáltatná ama társadalom alapját, mely lemondott a filozófiáról? Noha erre a cím három kiemelt szava tömör választ ad, talán nem haszontalan, ha Rorty saját szavaira támaszkodva megkísérlem összefoglalni a könyv gondolatmenetét.

Az első rész az esetlegesség fogalmát járja körül; előbb a nyelv, majd a személyiség, végül pedig a liberális társadalom „megalapozatlan” felfogását. Rorty szerint az igazságra nem rátalálunk, vagyis az nincs meg(írva) valahol, hanem mi magunk teremtjük. Mindeztől el kellene tehát vetnünk azt az elképzelést, hogy a szellemnek, az anyagnak, a személyiségnek vagy a világnak van valamilyen (önmagában álló) belső természete, mely reprodukálható valamiképpen. Mindez nem azt jelenti, hogy a kívüllég ne volna független tőlünk, csupán azt, hogy a kívüllég leírása nem az. Márpedig „csak a világ leírása lehet igaz vagy hamis”: igazság csak ott van, ahol mondatok vannak. „*Annak feltételezése, hogy az igazság, akár csak a világ, független tőlünk, olyan korok öröksége, melyek a valóságot egy saját nyelvvel bíró létező teremtményének tekintették.*” Mindaddig azonban, amíg nem szakítunk magának a nyelvnek médiumként való felfogásával – mely szerint a nyelv az én és a világ közé élkelődik, mint a kifejezés vagy a reprezentáció eszköze –, feltehetjük a kérdést, vajon nyelvhasználatunk eleget tesz-e feladatának, megfelel-e valamilyen belső vagy külső valóságnak? Rorty egy efféle szakításra Donald Davidson nyelvfelfogásában talál mintát. Davidsonra és Nietzsche-re (turcsa, de Rortyra jellemző párosítás) hivatkozva mondja, hogy a különböző nyelvek és metaforák közötti választáshoz a világ semmilyen ismérvet nem ad, ezeket tehát csupán egymással hasonlíthatjuk össze, nem pedig valami nyelven túli „ténnyel”. Ennek megfelelően nem is kíván különbséget tenni a költő, a tudós és a filozófus között. Véleménye szerint az eredeti tudós vagy filozófus ugyanúgy szokadán, újszerű metaforákat hoz létre, ahogyan az eredeti költő. Ezért a „költő” fogalmát e kiterjesztett értelemben használja, új nyelvek és új világok alkotóját értve rajta. Rorty ezután a személyiség esetlegességére tér rá, hogy Freud nyomán relativizálja erkölcsi lel-

küsmereitünket, a bennünk lévő morális törvényt, mivel azt történeüleg (nem utolsósorban saját tudattalan történeteink által) meghatározottnak tekinti; a pillanat és a véletlen, nem pedig változatlan elvek folyományának. Freud a tudattalan fantáziák gondolatával és részletes esettanulmányaival demokratizálta a romantikus zsenit, vagyis minden embert költői képességekkel ruházott fel. De Freud nem adott elsőbbséget sem a morál, sem a romantika igényeinek – hangsúlyozza Rorty –, s még kevésbé törekedett a szintézisükre. Élesen elválasztotta egymástól az önmegvalósítás privát és a kölcsönös alkalmazkodás közösségi ethoszát, s ezáltal egyformán fontosnak tekinthette mind a kettőt.

A metafizikus igazságfogalom és az emberi lényeg historicista kritikája, valamint a magánérdek és a társadalmi érdek összemérhetetlensége azonban alapvető kérdéseket vet fel. Amennyiben ugyanis a szolidaritásra való képesség forrása nem az emberi természet, amennyiben nem olyan, mindannyiunkban meglevő adottság, melyre bármikor hivatkozhatunk, akkor kérdésessé lesz az is, miképp lehetséges a másokkal való együttérzés egyáltalán. Ezzel a dilemmával az első rész harmadik fejezetében néz szembe Rorty, ahol is saját „*liberális utópiáját*” vázolja fel (Isaiah Berlin, John Rawls és Dewey nevét emlegetve). Egy olyan társadalom képét, melynek polgárai felismerik erkölcsi elveik és nyelvhasználatuk viszonylagosságát, de meggyőződéseik relatív érvénye mégsem akadályozza meg, hogy rendíthetetlenül álljanak ki mellettük. „*Utópiámban az emberi szolidaritást nem olyan adottságnak tekintenék, mely «előítéleteink» eloszlásával, avagy bensőnk feltáratlan mélységeinek napvilágra kerülésével tűnik el, inkább valamiféle megvalósítandó feladatnak.*”

Bizonyára már Rorty eddigi gondolatmenetével szemben is számos ellenvetés kínálkozna, melyek elsősorban nagyvonalú fogalomhasználatát, az ebből adódó tisztázatlanságot, illetve egy-egy fogalom kétféle értelmezése közötti folytonos ingadozásának „módszerét” tehetnék szóvá. Előbb idézett mondatához kapcsolódva itt csupán arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy Rorty szavaiban milyen kibogozhatatlanul keveredik össze a magát a társadalom reprezentatív figurájának tekintő filozófus szemlélete és az

átlagpolgár gondolkodásának pragmatizmusa. Természetesen senki sem hiszi azt, hogy az emberi szolidaritás annak függvénye, hogy mit mondanak róla a filozófusok; ez az adott esetben vagy működik az emberben, vagy nem. Filozófus és polgár ellentéte ilyen értelemben fantom csupán. Rorty viszont a filozófust úgy jellemzi – és abban marasztalja el –, hogy csak a legnagyobb erőfeszítések árán tud polgárrá lenni. Ugyanakkor a „megvalósítandó feladat”-ként kitűzött szolidaritás mintha a polgárban mégiscsak meglévő mély metafizikai szükségletre utalna, vagyis – Rorty szellemében – a polgárnak azt vehetnénk a szemére, hogy a lelke mélyén filozófus.

Az efféle ellentmondások Rorty sajátos beszédhelyzetével hozhatók összefüggésbe. Egy filozófus beszél itt a filozófia ellen, s ezzel mintha túlon túl sokat követelne olvasójától, hiszen elkerülhetetlenül meg kell kérdeznie magától: „Mindezt hogyan is értsem?” A könyv második része épp e beszédhelyzet lehetőségét és változatait tárgyalja, az irónia és a teória kényes viszonyát elemezve. Az „ironikus teória célja – írja – megérteni a teóriára való metafizikus készletés gyökerét, hogy ezzel egyszerűsítsd meg is szabadulhasson tőle”. Így aztán az ironikus teória a legkevésbé sem törekszik arra, hogy az irónia teóriájává váljon. Inkább azzal foglalkozik, miképp tehetünk bizonyos elveket viszonylagossá, hogy egyúttal a sajátunk viszonylagosságának is hangot adunk. Hogyan rombolhatjuk le az autoritást anélkül, hogy mi magunk válnánk azzá?

Ezt a fajta iróniát Rorty irrelevánsnak tekintő a társadalom egészét érintő kérdésekben – ellentétben azokkal, akik veszélyesnek ítélik a közösség érdekeire nézve –, hiszen szerinte az ironikus teória kizárólag az önmegvalósítás eszköze, s baj csupán abból származhat, ha ki akar lépni ebből a körből. Az ironikus teoretikus elgondolásai ugyanis sohasem ölthetnek intézményes formát. Nem azért, mert az egyéni autonómiára és az igazságosabb társadalom létrehozására való törekvés kizárja egymást, hanem mert nincs és nem is lehet olyan átfogó *teóriánk*, mellyel közös nevezőre hozhatnánk őket. Ehhez még a liberális demokráciák *gyakorlata* áll legközelebb. Rorty tehát éppen e gyakorlat nevében, vagyis a demokrácia védelmében szeretné ra-

dikálisan elválasztani egymástól a magánérdekűt és a közérdekűt: a passziót és a missziót.

Erre a szétválasztásra mutat példát Derrida a LA CARTE POSTALE lapjain, filozófiai gondolkodásának befeléfordulásával szüntette meg az irónia és a teória közötti feszültséget. Itt ugyanis nem hagyatkozik olyan, az „embert meghaladó” fogalom tételezésére, mint amilyen – Rorty ironikus teoretikusait tekintve – Hegel Világszelleme, Nietzsche Európjája, Heidegger Létje vagy Derridánál korábban a *différance* volt. Nem „szómagiára” törekszik, hanem egyfajta írásmódra, stílus teremtésére.

Könyvének utolsó – KEGYETLENSÉG ÉS SZOLIDARITÁS című – részében Nabokov és Orwell regényeit elemzi Rorty, ama tézisének megfelelően, hogy a szolidaritás felébresztésében nem a teóriák, hanem a történetek játszhatnak tevékeny szerepet. E két szerző regényei mindenekelőtt abban térnek el az előző rész ironikusainak műveitől, hogy középpontjukban a kegyetlenség áll. Mindketten „az ironikus liberális intellektuális figyelmeztetik a kegyetlenség kísértésére”. Nabokov az élet esztétikai szemlélete és a kegyetlenség összekapcsolódásáról ír, vagyis azt a kegyetlenséget mutatja meg, mely bennünk lakozik. Orwell pedig a kegyetlenséget az áldozat szempontjából elemzi. Az 1984 utolsó harmadában azonban – érvel Rorty – O'Brien portréjának megrajzolásakor, Nabokovhoz hasonlóan, belső nézőpontra vált ő is. Már nem annyira a XX. századi totalitárius államokról beszél, hanem a szellemi kiválóság és a szolidaritás hiányának összekapcsolódásáról. Megjegyzendő, hogy e két fejezet aprólékosan alátámasztott elemzései, részletező kifejtése némiképp elűt a kötet egészének nagyvonalúságától. Rorty következtetései ugyan itt is meglepőek és eredetiek, érvelésének módja azonban hagyományosabb hangütést idéz.

A zárófejezetben még egyszer számba veszi a legkényesebb kérdést, melyet az általa ajánlott filozófiai szemlélet felvet. Ha ugyanis lemondunk az emberi természet fogalmáról mint hivatkozási alapról, akkor semmit és semmilyen körülmények között nem nevezhetünk *embertelennek* sem. Mivel a nyelv, a személyiség és a társadalom esetlegessége ösz-

szeférhetetlen az etikai univerzalizmus valamennyi formájával, Rorty olyan etnocentrizmust propagál, mely nem elveken, hanem eseteken épül. A szolidaritás kényszerítőbb erejű akkor, ha egy „*mi-tudat*” megjelenési formájának tekintjük, s nem az „emberi szolidaritás” túlságosan absztraktnak érzett fogalmával kapcsolódik össze – mondja. Azon kell tehát lennünk, hogy ez a „*mi-tudat*” mind több és több embert foglaljon magába, olyanokat, akikre korábban csak úgy gondoltunk, mint „azokra”.

Ez a végszó könnyen csalódást okozhat. Rorty megoldása, végeredményét tekintve legalábbis, úgy tűnik, alig tér el attól, amellyel mindvégig oly harcosan szemben áll. Pragmatizmusának következményei éppen pragmatikus értelemben nem jelentenek semmilyen különbséget. Valószínűleg épp ezért akarja a filozófiát valamiképpen feloldani egy utópikus társadalmi gyakorlatban. Novalis szavai a végtelenített beszélgetés Rorty-féle filozófiáját is találóan jellemzik: „*A dologtalan lelkiismeret egy síma, szembe nem szegülő világban lebilincselő beszélgetéssé, mindent elmesélő fabulává lesz.*” Csakhogy krízishelyzetekben, kiélezett emberi szituációkban nem fog-e kiderülni az általa kínált felfogás üressége és tarthatatlansága? Ama megmértésnél ugyan az iménti szavak egyszerűben könnyűvé válnak. S akkor már meg kell kérdeznünk azt is, vajon lehetséges-e egy olyan filozófiai felfogásnak megfelelően élni, vagy így csupán beszélni (filozofálni) lehet?

Erre a kérdésre a könyvben nem találunk választ, mert Rorty számára, úgy tűnik, nem ez a kérdés, hanem épp a fordítottja. Szerinte tehát élni ugyan lehet e felfogásnak megfelelően, mit sem törődve a teóriákkal, ámde beszélni alig. Pragmatizmusa abban foglalható össze tömören, hogy vannak olyan fontos kérdések, melyek teoretikusan nem oldhatók meg, a gyakorlatban viszont megkerülhetők. Vagyis nem megoldásukra kell törekednünk az érvek és ellenérvek vég nélküli csatájában, hanem feloldásukra, megkerülésükre inkább. S arra, hogy másképpen, új módon kezdjünk el beszélni, hogy ezek a kérdések egyszerűen elveszítsék értelmüket, és ily módon már teoretikusan se legyenek fontosak. Nem azt mondja tehát, hogy az igazság vagy a humanitás fogalma értelmetlen, hanem

hogy filozófiai problémaként való elemzésük és szigorú vizsgálatuk az: ezen fogalmak feltetelezésével élnünk kell – mondani azonban alig van mit róluk.

Rorty relativizmusát nemcsak a félreértés, hanem az üresség is fenyegeti. Mintha folytonosan a semmitmondás szélein egyensúlyozna. Pontosabban mintha úgy akarna bármit is mondani, hogy az ne támasszon igényt semmiféle *tudásra* vagy *igazságra*. A „Hát akkor most ezt mondja vagy nem ezt mondja?” ingerült kérdésének szerinte talán mindig is eldöntetlenül kellene maradnia. Ennek megfelelően mindazok a szavak, amelyek Rorty „téziseit”, „véleményét”, „filozófiáját”, „kijelentéseit” emlegetik, írásomban voltaképpen félrevezetőek. Mindazok a kifejezések tehát, melyek azt a látszatot keltyik, mintha Rorty írásának „gondolatmenetét” minden különösebb megkötés nélkül rekonstruálhatnánk a „Richard Rorty szerint...” kezdetű mondatok segítségével vagy akár saját szavait idézve. Rortyt ugyanis leginkább mindenféle filozófiai, illetve teoretikus kijelentés megkerülésének lehetősége foglalkoztatja a filozófiai megszólaláson belül. Ezért pontosabb volna *mondatfűzéstől* beszélnünk inkább, jelezve, hogy itt afféle fellazított (laza, lezser) filozófiai szöveggel van dolgunk, nem pedig szigorú értelemben vett logikai építménnyel. Mindez a filozófiai stílus kérdését állítja Rorty filozofálásának középpontjába (látni fogjuk, hogy viszonyulási pontként a regény kínálkozik, melynek mondatait csak jókora torzítással tekinthetnénk az írói vélemény kifejezésének). Mindenesetre az a fajta mondatfűzés, mely kerülni igyekszik, hogy szavai valamilyen „kinü” valóság megfelelőinek lássanak, csaknem szükségszerűen jut el oda, hogy a használatban, vagyis az életgyakorlatban oldja fel a fogalmi jelentést. Ekképpen Rorty a természettudomány jelentőségét sem abban látja, hogy közelebb kerülünk általa a fizikai világ megismeréséhez: Galilei elmélete, „*szóltára*”, nem azért jelentős, mert a valóság pontosabb leírását adja, mint mondjuk Arisztotelész szóltára, hanem mert „*bizonyos előrejelzésekre*” egyszerűen jobban használható. Ebből a megfogalmazásból látható az is, hogy hiába oldja fel Rorty a filozófiai fogalmakat a társadalmi gyakorlatban, attól még rákérddezhetünk e gyakorlat voltaképpeni értelmére (s ezáltal

visszajutunk a filozófiához). Rorty ezt a célt többnyire – a saját gondolkodása szempontjából jótékony – homályban hagyja, olykor azonban mintha a haladás – hasonlóképp körvonalazatlan, már-már naiv – fogalmával helyettesítené.

Mindez további ellentmondásokhoz vezet. Egyfelől ugyanis átveszi Heidegger metafizikakritikáját, ami a „tudomány lényegét” is érinti, másfelől azonban nem osztozik a tudomány és technika olyanfajta bírálataiban és elutasításában, mely Heidegger kritikájának szükségszerű folyománya. Rorty pragmatizmusa – mondhatnánk – különös technokratizmust takar, mely élesen bírálja a tudomány ismeretelméleti előfeltevéseit, de csak azért, hogy az ettől leválasztott tudomány gyakorlati eredményeit már ne kelljen megtagadnia. Mindez nem csupán heideggeriánus nézőpontból ellentmondásos, hiszen Rorty felfogása – mint arra Bernard Williams rámutatott – pragmatikus értelemben sem igaz, hiszen épp a tudomány gyakorlóinak számára nélkülözhetetlen az a meggyőződés, hogy munkájukban a valóság elemeivel foglalkoznak, nem pedig pusztán „szövegekkel”.

Abban a Rorty által óhajtott kultúrában, melyben nem volna éles határ a tudomány, a filozófia és a költészet között, épp a Rorty-féle ironikus maradna téma nélkül. Az ironikus mégis e merev határok eltörlésén fáradozik: a határokat előbb ugyanis regisztrálnia kell ahhoz, hogy aztán semmissé változtathassa őket (már csak a nagyobb hatás kedvéért is). Jóllehet a határok tényleges felszámolása az ironikus önfelszámolását jelentené.

E folytonos ingázás technikáját megfogalmazhatnám úgy is – most már Rorty általános stratégiájára vonatkoztatva –, hogy írásait mindenekelett a velük folytatott polémia tarthatja érdeklődésünk terében, hiszen az egyetértés, az elfogadás egyenértékű kiüresítésükkel. Rorty egy *belső* beszélgetést tűgít egyre átfogóbb körre, ahol az egyetértés a beszélgetés végét jelenti, azt, hogy már nincs miről beszélnünk tovább. Ezért változtatja könyvről könyvre kulcsfogalmait, ezért keres újabb és újabb tárgyat, ezért mondja, hogy a filozófiai problémákat nem megoldanunk kell, hanem valami másról kell beszélnünk; miközben makacsul mindig ugyanarról beszél. Egyetlen témája ugyanis éppen ez: saját

beszédhelyzetének feloldhatatlan ellentmondása.

Rorty tehát mindig magáról, saját önmeghatározásáról beszél. Ehhez azonban hősöket választ. Könyvében legtöbbit A SZELLEME FENOMENOLÓGIÁJÁ-nak Hegelét, Nietzschét, Heideggert és Derridát emlegeti. Azokat az „ironikus” filozófusokat, akik számára „az elődeikhez való viszonyulás előbbre való az igazsághoz való viszonyuknál”. Hatásuk igazi mércéje ezért leginkább az az ellenhatás, melyet műveik kiváltak. Nem arra szólítanak föl ugyanis, hogy kövessük őket, hanem hogy legyünk azok, akik vagyunk. Önmagunk megismerésének folyamata viszont, Rorty szerint, mindig egy új nyelv megteremtésével esik egybe. Am ha egyszer csakugyan sikerült rátalálni önmagunkra, helyesebben megalkotni saját magunkat, idővel ez az én éppúgy elődünkké válik, a nyomasztó és követelődő másikká, akinek hatása ellen hadakozunk, akit nem szeretnénk utánozni, akinek pusztán követésétől szorongunk. Ha tehát úgy tűnt egy pillanatra, hogy megoldottuk az írás problémáját, azt mindjárt az újírás követi. Az újírás, mely nem önmagunk pusztán ismétlése. Rorty abban a szélesebb gondolati keretben jelöli ki vállalkozását, melyet a teóriától a narratívitás felé való elmozdulás jellemel. Immár nem nyelvi fordulatról van szó, hanem, mondhatnánk, irodalmi fordulatról: „Ez a fordulat jelképezné lemondásunkat arról, hogy életünk sokszínű teljességét egyetlen világképpé foglaljuk, és egyetlen beszédmóddal írjuk le.”

A kulturális változások fő mozgatója Rorty szerint nem az érvelés, a racionális bizonyítás, hanem a beszédmód mássága, újdonsága. A romantikusok ezt úgy fejezték ki, hogy a legfőbb emberi képesség a képzelet, nem pedig az ész. Ehhez Rorty gyorsan hozzátesszi, hogy bármily rokonszenves legyen is számára ez a kijelentés, még a látszatát is el szeretné kerülni annak, hogy általa az ember lényegére tapintanánk rá. Ezzel pedig megint Rorty beszédhelyzetének csaknem kivihetetlen egyensúlyozó manőveréhez érkezünk. Nyilvánvaló, hogy nála nem is annyira a metafizikus gondolkodás kriukájáról van szó, hanem magának a filozófia zártságának a kritikájáról – metafizikáról. Kritikája ugyanis nem egy eredetibb, ősbibb pozícióhoz

való visszanyúlás kísérletével fonódik össze (amilyen a lét és a létező közötti ontológiai különbség Heideggernél vagy a *différence* Derridánál, mely még az ontológiai differenciánál is ősbib). Rorty épp e visszanyúlásra való törekvést veti el, s ezzel együtt magát a végső alapot kérdőjelezi meg, legyen az bármilyen megragadhatatlan és megnevezhetetlen „különbség”. Ezért is hangsúlyozza számtalanszor, hogy semmiféle új megoldási javaslata nincs, és annyit szeretne csupán, hogy beszéljünk (ti. a filozófusok) valami másról.

Ámde bármiről beszéljünk is, mindaddig, amíg a beszélő meghatározott, illetve meghatározható, végső soron mindig valamilyen állítással van dolgunk, mely lehet csavaros és eredeti, mégiscsak kiegyenesíthető valamilyen véleményné, kijelentéssé. Minden differenciáltsága mellett is elmondható tehát, hogy valaki *szerint* van így és így: mindaddig teoretikusok maradunk, amíg nem tudjuk megosztani önmagunk. Persze ez nem csupán a filozófia problémája, hanem minden fogalmi érdekű megszólalás, a beszélgetés és a megértés általános problémája is. Amennyiben ugyanis sikerül valamilyen distanciát teremteni a saját hangunktól, az mindjárt az önellentmondás, a relativizmus vagy a komolytalanság vádját vonja maga után, ismét csak meg nem értést. A vitákban többnyire azt a stratégiát alkalmazzuk, hogy a másik érvelésében vagy szavainak meghosszabbításában ellentmondásra bukkanunk, s azt diadalmasan felmutatjuk. Ez a stratégia azonban csak akkor érvényes, ha minden megnyilvánulást egy lineárisan építkező gondolatmenet részeként értelmezzük. Az ellentmondás, az inkoherencia és az inkonzisztencia csak egy lineáris, monologikus szerkezetben lehet olyan döntő érv, amilyenek többnyire tekintjük. Csak ekkor jelent gátat a gondolatmenetben, hogy kétséget ébreszsen annak hitele felől. Egy plurális szerkezetben viszont az ellentmondás pusztán az egyidejűség szinonimája. Ennek megvalósítása a teória terén azonban csaknem kivihetetlenek tűnik. Hiába hangsúlyozzuk ugyanis az egyidejűséget, a megosztást és az ellentételezést, *egyszerre* nem beszélhetünk többféleképpen. Szavaink sorokba rendeződve terülnék szét a papíron. Mivel pedig megszólalásunkkor mondandónkat szükségképpen el

kell kezdenünk valahol, s mert szavaink egymást követik – amit aligha tudnánk elképzelni másképp –, minden megszólalásunk akaratlanul is egy rendszer benyomását kelti, s szavaink mögött minduntalan alapelveket és világgépet szimatolunk. Ekképp minden megszólalásunk – a legköznapiabban is – a teória mezét ölti magára. Ennek értelmében szoktunk a könyvek *felépítéséről* is beszélni, egy logikai levezetés szerkezetét tekintve mintául, mely bizonyos alapokból kiindulva, a következtetések láncolatán jut el valahova.

A filozófiai vizsgálódásoknak azonban nincsen semmiféle természetes sorrendje – mondja Rorty. Saját könyve felépítésének esetlegességére utalva pedig hozzáteszi: „Semmi sem követeli meg, hogy először a nyelv kérdéseit tisztázzuk, aztán a tudást és a vélekedéseket vegyük sorra, majd a személyiség problémáját, hogy végül a társadalom kérdéseire jussunk el. Nincs semmiféle »első filozófia«, sem a metafizika, sem a nyelvfilozófia, sem a tudományfilozófia nem az.”

Akár egyetértünk Rortyval, akár nem, maga a meggyőzés, az érvelés eleve reménytelennek látszik ott, ahol különböző meggyőződések és összemérhetetlen érvek ütköznek össze. A valódi kérdés tehát nem az, hogyan is tudhatnánk meggyőzni a másikat, vagy miképp viseljük el esetleges legyőzetésünket, hanem hogy miképp vagyunk képesek elviselni egymást. Vagyis – Rorty Rawlsról írt esszéjének címét idézve – a demokrácia előbbre való, mint a filozófia. A teóriáról pedig azért kerül a hangsúly Rorty könyvében az elbeszélésre, azért emlegeti példaként a regényt, azért terjeszti ki a költő fogalmát parttalanul – és vitathatóan persze –, mert az irodalom nála egy *megengedőbb társas viszony modellje*, a filozófia „szigorúságával” szemben; a liberális demokrácia pluralizmusának megfelelője. Ezért állnak könyve elején Kundera szavai „a tolerancia virtuális világról”, a regényről, „mely az isteni nevetés visszhangjaképpen született, melynek csodálatos, képzeletbeli világában senki sem birtokolja az igazságot, és mindenki megértésre találhat”. A regény pluralizmusát Kundera is – akárcsak Rorty – a filozófiával állítja szembe. Lévéen maga regényíró, ebben nem is találunk semmi különöset. Ámde hogyan teheti ezt egy filozófus?

Keats *Negattu* képességnek nevezte, s rendkívül nagyra értékelte azt, „amikor az ember ké-

pes megmaradni a bizonytalanságok... között a tények és értelem... utáni... kaphodás nélkül". Ez a fajta bizonytalanság azonban csaknem kivihetetlen a teóriában, noha az ironikus teória valami hasonlóra tesz kísérletet. Rorty Kierkegaard-t idézi, aki szerint, ha Hegel olyan előszót írt volna A LOGIKA TUDOMÁNYÁ-hoz, melyben művét pusztá gondolkísérletnek nevezi, ő lenne minden idők legnagyobb gondolkodója.

Véleményem szerint azonban egy efféle megszorítás senkit sem tehetne egyszerűen ironikus gondolkodóvá. Kijelentéseink, állításaink, vagyis a teóriák öntudatos, magabizó hangfekvése ugyanis nem abból fakad, hogy mindenestül igaznak gondoljuk szavainkat, hanem hogy *kimondjuk* azt, amit gondolunk. A szónak abból a magabiztosságából származik, mely független attól, amit mondunk, mivel a megszólalás aktusának sajátja. És ezt a magabiztosságot kellően az se enyhíti, ha végig feltételes módot használunk, vagy ha előrebocsátjuk, hogy a következőkben csupán egyetlen vélemény kifejtésére, pusztá gondolkísérletre vállalkozunk. A vélemény belső struktúrája ugyanis még ekkor is magában hordoz valamilyen kizárólagosságot.

Ezen a ponton válik jelentőssé a stílus kérdése, s ezért kerül minduntalan előtérbe a metafizikus teória meghaladásának filozófiai kísérleteiben. Stíluson itt elsősorban nem valamilyen nyelvi telítettséget értek – noha Kierkegaard vagy Nietzsche kifejezésmódja példaként kínálkozna erre is –, hanem saját magunk megosztásának, saját hangunk elbizonytalanításának módozatait. Kierkegaard többszörös inkognitójára gondolhatunk tehát a VAGY-VAGY-ban, Nietzsche-nél pedig a töredékes, aforisztikus formára. Az alternatív értelmet feltáró etimológiák jelentőségére Heidegger-nél (jóllehet ez az értelem nála nem csupán eltérő, hanem „eredendő” is), a „ki beszél?” kérdésének gyakori elbizonytalanítására a kései Wittgenstein írásaiban vagy a szójáték jelentésmegosztó szerepére Derridánál. Mindezek a „technikák” fellazítják a szöveg rögzítettségét, egyetlen hanghoz, egyetlen beszélőhöz kapcsoltságot. Ami egyúttal azt jelenti, hogy igazi sikerük csaknem lehetetlenné is teszi, hogy követőiké váljunk. Amennyiben követni akarjuk, azonnal félre is

értjük őket, hiszen szükségszerűen az „X szerint...” úpusú mondatokat tesszük meg kündulási alappá. Ezt a redukciót viszont csupán e szövegek és technikák ellenében hajthatjuk végre.

Rorty tehát nem követi egyiküket sem. Látszatra egészen hagyományos értekezéseket ír, valójában azonban az övéktől eltérő megoldásra, stílusra talál. Nem a nyelvi telítettség irányába mozdul el ugyanis, nem az a törekvése, hogy bizonyos szavak új és szokatlan értelemmel telítődjenek, hanem, épp ellenkezőleg, hogy jelentésük – különös szóhasználatl élve – kissé *alábbhagyon*. Maga a filozófia fogalma is ilyen, mely nála a megszűnés felé tart. Úgy tűnik, egyszerűen attól szeretne megóvni bennünket, nehogy „*túl homolyan vegyük*” a filozófiát. Az ehhez nélkülözhetetlen bizonytalanság pedig abból fakad, hogy könyvében mindvégig eldöntetlen marad, végül is ki kihez beszél. Rorty ugyanis hol a filozófus, hol a (liberális) polgár szemszögéből szól, egy hol filozófusnak, hol (liberális) polgárnak tekintett olvasóhoz. Ennek megfelelően hol nyitott kapukat döngtet, hol meg túlságos ellenállásba és jökora ellenébenbe ütközik. Rorty elvek nélküli filozófiájának stíluskövetelménye valamiféle filozófiai *understatement*. Könyvének alapszava sem valamilyen különös szóösszetétel, eredeti fogalom vagy régi értelmét visszanyerő kifejezés, de nem is az esetlegesség, az ironia vagy a szolidaritás. E kulcsszó Rorty szándékának megfelelően csaknem észrevétlen marad: nem fogalom, szónak is inkább csak afféle töltelesszó. „Történetesen” – ezzel a kifejezéssel kerül meg minden elvet és minden (kényes) szituációt. „Történetesen így alakult” – ez Rorty végső magyarázata.

Mindezt persze hiányosságnak is tekinthetnénk, miképp Rorty gondolkodási stílusának másik elemét, az ellentmondást, kevésbé megértően, fogalmi tisztázatlanságnak, felszínességnek és slamposágnak is nevezhetnénk. Rorty jellegzetesen provokatív gondolkodó, nem riad vissza a hangzatosságtól, a túlzástól és a vitatható állításoktól sem. Valószínűleg azért, mert nem annyira maguk a filozófiai állítások érdeklik, hanem azok *dinamikája*. Az a dinamika, mely az érvelést történetté változtatja át. Amint azonban ezt a

történetet láthatóvá próbálja tenni, mindjárt a teória határait feszegeti, vagyis könnyen azt mondhatják művére: ez nem is filozófia.

Rorty szavainak – úgy gondolom – mindenekelőtt ellenkező értelmet kellene tulajdonítanunk. Mert ebbe a megszólalásba kiirt-hatatlannul bele van komponálva a Másik, valójában mindig ezen a másikon élösködik, vagyis szavainak csak ezzel szemben van jelentése. Amiből az is következik, hogy bár Rorty olykor meglehetősen sarkítottan fogalmaz, sohasem feketén-fehéren. Már csak azért sem, mert az ellentmondás ellentmondássá változtatásának mélyén az a kérdés rejlik, hogyan integrálható az önkritika a filozófia területére? S ez a kérdés áll az „ironikus teória” elképzelésének középpontjában is. Ennek lehetőségét Rorty azáltal próbálja megvalószerűsíteni, hogy az ismeretelmélettől megfosztott filozófia – első könyvében felvázolt – dialogikus univerzumát, az ESETLEGESÉG, IRÓNIA ÉS SZOLIDARITÁS-ban új módon reprodukálja. Ezt hangsúlyozza ugyanis, hogy minden egyes emberben összemérhetetlen filozófiai szótárak élnek egymás mellett. Az ének tehát nincsen centruma, noha a hitek és vélekedések különálló rendszerei állandó érintkezésben állnak egymással, mégsem alkotnak valamilyen koherens egészet.

E személyiségképben Rorty filozófiai önarcképének vonásait sem volna túl nehéz felfedeznünk. Bármily rokonszenves is számomra ez a kép, kérdéses marad, hogy a személyiségkép és önarckép efféle egymásra vetítésével elháríthatók-e azok a kritikák, melyek Rorty nézeteinek inkoherenciáját teszik szóvá. Túlságosan kényelmes volna abban reménykednünk, hogy a pusztá önkritika – még ha a személyiségről alkotott általános felfogásunkkal támasztjuk is alá – elegendő ahhoz, hogy kibújjunk mások kritikája alól.

Beck András

## SZEGÉNY OROSZOK

*Az orosz forradalom démonjai*

Szerkesztette Kiss Ilona, fordította Kiss Ilona, Kollár Judit, Krasztev Péter, Patkos Éva, Schiller Erzsébet, Sisák Gábor, Vári Erzsébet, Vermes Katalin Századvég, *Idea Russica* sorozat, 1990. 328 oldal, 220 Ft

Az évszázadok óta elnyomás alatt sínylődő, agyonsanyargatott nép – írja a forradalom egy orosz teoretikusa – „mindig kész a forradalomra”, s a pártnak csak az első lökést kell megadnia, hogy a nép „újjában mindent megsemmisítő és szétromboló, mindig öntudatlanul és ösztönösen cselekvő” viharos „ősereje”, mint az orkán kitorjón és végigsopörjön Oroszországon. Csak szabad utat kell biztosítani a nép gyűlöletének – írja – „és az egyetlen hatalmas csapással megsemmisíteni a status quo jelenlegi védelmezőit és fenntartóit, visszaveszi tőlük elvett földjét, megsemmisít mindent, ami eddig elnyomta és kirabolta az ő vtlágát, s egyetlen bosszút áll ellenségein”. E tombolás után, a forradalom második szakaszában jut aztán majd szerephez a forradalom tervszerű „csinálása” s a „megfélemlítő terror”. Ennek hordozója, a „centralizált, szigorú fegyelmi, gyors, határozott és cselekedetben egységes” forradalmi kisebbség pártja a forradalmi állam diktatúrájával rákényszeríti a földjeire visszatérő, alapvetően konzervatív beállítottságú népet arra, hogy saját igazi szükségleteinek és céljainak, azaz a szocializmus igazságainak megfelelően alakítsa át társadalmát.

A kétszakaszos forradalom, a centralizált-hierarchikus pártszervezet és a forradalmi kisebbség diktatúrájának elveit megfogalmazó, fent idézett orosz forradalmár, minden megtévesztő hasonlóság ellenére nem Lenin volt, hanem Nyecsajev földalatti mozgalmának egykori vezéralakja, a jakobinus narodnyik mozgalmak programadója, P. Ny. Tkacsov. Az 1886-ban sírba szállt forradalmár, s vele az egész oroszországi radikalizmus szelleme idéztetett meg az 1905–1906-os években feldőlt nemesi fészkek lángjaiban, a birodalmon végigsopró erőszakhullámban s az erőszak ellenreakcióiban, a falvakat járó különítmények sortüzeiben és tömeges korbácsolásai-ban, a két fővárost megbénító utcai harcok-