

## PÁRBESZÉD, JÓINDULAT, POLITIKAI ERKÖLCS

PÁPAY GYÖRGY

Richard Rorty filozófiai gondolkodásában igen fontos szerepet játszik a párbeszéd, a társalgás (conversation) fogalma. Ahogy egy helyen megjegyzi, „[h]a a tudást nem valamiféle lényeg birtoklásaként látjuk, melyet a tudósok vagy a filozófusok dolga leírni, [...] akkor jó úton vagyunk afelé, hogy a párbeszédet tekintsük a végső kontextusnak, amelyben a tudás megérthető.” [RORTY, 1979:389] Ez voltaképpen annyit tesz, hogy a tudást nem vélekedéseink és a világ ütköztetésének eredményeként, hanem egy adott közösség párbeszédének eredményeként érdemes elgondolnunk. Erre utal Rorty azon szlogenje is, hogy a *konfrontációt* a *konverzációval* helyettesítsük. [RORTY, 1979:163]

E megközelítés előnye, hogy az elme és a világ vagy a szubjektum és az objektum mély ismeretelméleti szakadékot feltételező dualizmusa helyett a tudás igazolásának társadalmi gyakorlatából indul ki, így az episztemikus kérdéseket a viselkedés (a társas vagy nyelvi viselkedés) fogalmainak segítségével magyarázza. Ezért nevezi Rorty álláspontját episztemológiai behaviorizmusnak, hangsúlyozva, hogy ezzel nem egy rivális ismeretelméleti pozíciót kíván kialakítani, hanem éppen annak demonstrálására törekszik, hogy nincs szükségünk egy, a tudás megalapozására, illetve legitimálására szolgáló „metatudományra”, vagyis a hagyományos értelemben vett ismeretelméletre. Mindez vélekedéseink objektivitását az interszubjektivitásban oldja fel: annak a diszkurzív közösségnek az egyetértésében, amelynek ezeket a vélekedéseket beterjesztjük.

Ez a megközelítés azonban látszólag kizárólagos módon az egyetértés, a konszenzus eszméjét társítja a párbeszéd fogalmához. Egyfelől az egyetértés úgy jelenik meg, mint a párbeszéd célja és eredménye. Másfelől ennek az összefüggésnek egy erősebb olvasata is adható, mivel úgy tűnik, hogy termékeny párbeszéd csak olyanok között lehetséges, akik között eleve nagyfokú konszenzus uralkodik bizonyos kérdéseket illetően. (Például hogy miről érdemes egyáltalán párbeszédet folytatni, s mik ennek a megfelelő eszközei, vagyis milyen jellegű érvekre, megszólalásmódokra kell támaszkodniuk a párbeszéd potenciális résztvevőinek). Erre épül a minimalista liberalizmus azon javaslata is, hogy a nyilvános diskurzus szereplői tegyék zárójelbe személyes identitásukból fakadó ellentéteiket, és abból induljanak ki, hogyan juthatnának megegyezésre mint racionális állampolgárok, vagyis annak ismerete híján, pontosan milyen szerepet töltenek be a társadalomban.

Úgy tűnik tehát, párbeszéd csak akkor alakulhat ki, ha korlátozzuk a témákat és az elfogadott megszólalásmódokat, esetleg a párbeszéd résztvevőinek körét. S fordítva, ha teret adunk a meggyőződések, alapelvek, kiinduló premisszák különbözőségének, azzal megnehezítjük, vagy rosszabb esetben lehetetlenné tesszük a dialógus folytatását. Ezért is van az, hogy a konfliktusok, érdekellentétek szerepét hangsúlyozó kompetitív demokráciafelfogástól idegennek tűnik a párbeszéd eszméje; ez a koncepció mintha egy olyan társadalmat

tételezne, amelyben az egymással szembenálló csoportok tagjai képtelenek a párbeszédre, így a nyilvános diskurzusban is legfeljebb csak elbeszélnek egymás mellett.

Ez a dilemma (a diszkusszió korlátozása a párbeszéd érdekében vagy a diszkusszió korlátlanúsága a párbeszéd ellenében) Rortynál is megjelenik, amennyiben a nyilvános-magánjellegű megkülönböztetést mint a nyilvános diskurzussal kapcsolatos megkötést értelmezzük. Erre az értelmezésre éppen az ad okot, hogy Rorty hajlamos bizonyos meggyőződéseket – a vallási meggyőződéseket például – a nyilvános párbeszéd gátjának tekinteni, amennyiben azokat nem kezeljük magánjellegűként, vagyis ha érvelésünket ezen meggyőződéseinkre alapozzuk. [RORTY, 2007] Ha a párbeszédre úgy tekintünk, mint ami eleve nagyfokú nézetazonosságot feltételez, akkor valóban úgy tűnhet, hogy a személyes meggyőzések, identitások különbsége, pontosabban ennek a diszkusszióban való megjelenése a párbeszéd ellenében hat. A pragmatista vallás- és morálfilozófus, Jeffrey Stout azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy a *Philosophy and the Mirror of Nature*-ben Rorty még egy másfajta, általánosabb párbeszéd-fogalmat használ. Stout szerint ez utóbbi értelmében „[a] párbeszéd (conversation) jó elnevezés arra, amire azon a ponton van szükség, amikor különböző végső szótárakat használó egyének holtpontra jutnak. [...] Egy plurális demokrácia diskurzusa, ahogyan ebből is kiderül, a normál diskurzus és a társalgási (conversational) improvizáció keveréke kell legyen.” [STOUT, 2004:90] Ez az észrevétel arra utal, hogy a *Philosophy and the Mirror of Nature* alapján a párbeszédnek egy, a fentitől eltérő értelmezése adható, amely azt nem a normál diskurzussal azonosítja, hanem azzal szemben definiálja. Ez pedig nem önmagában érdekes, hanem azért, mert így másfajta képet nyerhetünk a plurális demokráciák nyilvános diskurzusáról.

A *Philosophy and the Mirror of Nature* első két része az ismeretelmélet-központú filozófiai hagyomány kritikáját dolgozza ki, míg a harmadik, záró részben Rorty arra keresi a

választ, milyen feladat marad a filozófia számára az episztemológiával való szakítás, a megalapozási igény feladása után. Voltaképpen itt veszi kezdetét azoknak az ellentétpároknak a sora, amelyek oly jellemzőek a későbbi életműre: Rorty az általa bírált szisztematikus filozófiával az úgynevezett épületes (edifying) filozófiát állítja szembe, az episztemológia helyett pedig egyfajta hermeneutikai megközelítést szorgalmaz. Bár ezek a javaslatok háttérbe szorulnak vagy jelentősen átértékelődnek a későbbi írásokban, az itt megfogalmazott szempontok egy része érdemes lehet az újragondolásra. Ilyen például az episztemológia és a hermeneutika említett szembeállítás.

Mivel jellegzetesen túlterhelt fogalmakról van szó, nem árt pontosítani, hogyan használja Rorty az adott kontextusban ezeket a kifejezéseket. Míg a könyv nagy részében az episztemológia konvencionális módon egy diszciplínát, illetve egy ennek révén körvonalazható filozófiai hagyományt jelöl, addig az utolsó fejezetekben inkább egy általánosabb intellektuális hozzáállást, valamint egy sajátos diskurzustípust takar. Rorty a hermeneutika kifejezést is hasonló módon használja: nem egy diszciplína megnevezéseként, hanem az utóbbi értelemben vett episztemológia ellentétpárjaként. Még ha a fogalomválasztás nem is mondható a legszerencsésebbnek, az episztemológia-hermeneutika szembeállítás nyomán világossá válik, pontosan mit is ért Rorty a könyvben párbeszéd alatt.

Rorty az episztemológiát mint a korlátozás iránti igényt határozza meg; úgy véli, „az episztemológia azon a feltevésen alapul, amely szerint egy adott diskurzushoz való összes hozzájárulásnak összemérhetőnek kell lennie.” [RORTY, 1979:316] Az összemérhetőség itt annyit tesz, hogy létezik egy olyan semleges, közös alap, amely lehetővé teszi, hogy a diskurzus résztvevői racionális egyetértésre jussanak.

Az episztemológiai szemléletmód azt feltételezi, hogy minden diskurzusban léteznie kell egy ilyen alapnak; hogy minden diskurzus háttérében megtalálhatónak (vagy

legalábbis racionálisan rekonstruálhatónak) kell lennie egy olyan szabálykészletnek, melynek révén választani lehet a diskurzusból megjelenő nézetek között. Ennek híján a diskurzusból résztvevői saját szótárukba, nyelvjátékukba zárulnának be, ami lehetetlenné tenné a kölcsönös megértést. Az ismeretelmélet-központú filozófia ezt a szemléletmódot terjeszti ki, amikor egy olyan ahistorikus, transzkulturális alapot keres, amely minden emberi diskurzust összemérhetővé tesz. Ezért is tűnik úgy legtöbb képviselője számára, hogy a filozófia ismeretelméleti projektumának feladása a racionális egyetértés feladásához, s ezzel parttalan relativizmushoz vezetne. Ha lemondunk ennek az általános, közös alapnak az eszméjéről, könnyen előfordulhat, hogy a meggyőződés a nyers erő használta váltja fel, vagy ahogyan Rorty Hobbesra utalva fogalmaz, hogy visszaesünk abba az állapotba, melyet „mindenki harca mindenki ellen” jellemez. Rorty szerint ezt a félelmet egy túláltalánosítás motiválja: az episztemológiai szemléletmód azon kiinduló feltevésének általánosítása, amely a racionális párbeszédet a normál diskurzussal, vagyis a konvencionális háttér előtt zajló problémamegoldással azonosítja.

A hermeneutika éppen ezzel a feltevéssel szemben lép fel: azt kérdőjelezi meg, hogy a párbeszédet szükségképpen a normál diskurzusból, a rutinszerű problémamegoldás mintájára kell elképzelnünk. Bár egyes diskurzustípusok sikeréhez valóban szükség van arra, hogy a bennük részt vevők valamilyen közös alappal rendelkezzenek (jellemzően ilyen például a tudományos diskurzusból), ez nem elengedhetetlen minden diskurzusból sikeréhez. Ez persze azon múlik, mikor tekintünk sikeresnek egy diskurzust. Az episztemológia a diszkusszió sikerét eredményének egyértel-

műségén méri le: ha az adott probléma megoldásra kerül, ha a vitában álló felek egyike elfogadja a másik álláspontját. A hermeneutika viszont arra a belátásra épít, hogy időnként be kell érünk egyfajta „gyümölcsöző egyet nem értéssel” (fruitful disagreement). A diszkusszió sikere ugyanis nemcsak abban állhat, hogy a felek álláspontjai közelednek, hanem abban is, hogy a közöttük lévő különbségek megvitatása olyan új szempontokhoz vezet, amelyek további diszkusszióra, a párbeszéd folytatására ösztönöznek.

*A hermeneutika  
viszont arra a belátásra  
épít, hogy időnként be kell  
érünk egyfajta  
„gyümölcsöző egyet nem  
értéssel”. A diszkusszió  
sikere ugyanis nemcsak  
abban állhat, hogy a felek  
álláspontjai közelednek,  
hanem abban is, hogy a  
közöttük lévő  
különbségek megvitatása  
olyan új szempontokhoz  
vezet, melyek további  
diszkusszióra, a párbeszéd  
folytatására ösztönöznek*

Míg az episztemológia a tudományos problémamegoldást tekinti a párbeszéd modelljének, addig a hermeneutika az idegenekkel, ismeretlenekkel folytatott kommunikációt. Az utóbbi esetben (egy idegen nyelv, kultúra vagy gyakorlat megértése esetén) a párbeszéd maga már eleve sikernek tűnik. Rorty éppen ezért fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy az episztemológiai és a hermeneutikai diskurzusból különbsége nem a bevett megkülönböztetések segítségével ragadható meg (például kognitív-nem kognitív, tudományos-tudománytalan, tényszerű-ízlésbeli), hanem

inkább ismerős és ismeretlen vagy rutinszerű és problematikus szembeállítás révén.

E diskurzustípusok elkülönítését szolgálja az a megkülönböztetés is, melyet Rorty Michael Oakeshott-tól kölcsönöz, s amely a diskurzusból résztvevőiről alkotott felfogások különbségét emeli ki: „Az episztemológia úgy tekint a résztvevőkre, mint akik abban egyesülnek, amit Oakeshott *universitas*-nak nevez – egy olyan csoportban, amelyet egy közös cél elérésének kölcsönös érdeke tart össze. A hermeneutika úgy tekint rájuk, mint akik egy *societas*-ban egyesülnek – olyan személyekként, akiknek az útjai történetesen találkoztak az életben; akiket inkább az

udvariasság (civility) egyesít, nem pedig egy közös cél, és még kevésbé egy közös alap.” [RORTY, 1979:318] Az episztemológiai, rutinszerű diskurzus tehát olyanokra jellemző, akik között nagyfokú konszenzus áll fenn, legalábbis a szóban forgó kérdéseket illetően. A hermeneutikai diskurzusra ellenben akkor van szükség, amikor jelentős nézet- vagy érdekkülönbségek mutatkoznak a résztvevők között. Bár a fenti megkülönböztetés természetesen sarkít, a benne szereplő fogalmak pedig ideáltípusokat takarnak, összességében elmondható, hogy a plurális demokráciák oakeshotti értelemben leginkább *societas*oknak tekinthetők (pontosabban olyan *societas*oknak, amelyek különböző *universitas*okból állnak össze). Így valójában minden további nélkül beszélhetünk párbeszédéről egy kompetitív demokrácia esetében, amennyiben azt „hermeneutikai” módon értelmezzük: olyan társalgásként, amelynek elsődleges célja nem a nézetazonosság biztosítása. Oakeshott közvetítésével ráadásul amellet is találhatunk érveket, hogy a párbeszéd fogalmát érdemes ez utóbbi, vagyis a nem közös célok elérését szolgáló diskurzus részére fenntartani.

A *Philosophy and the Mirror of Nature* párbeszédfogalmának egyik fontos forrása Oakeshott *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind* című esszéje, amely a párbeszédet vagy társalgást egy általánosabb szinten definiálja. Oakeshott megközelítése szerint az érvelő diskurzus – „a tudomány hangja” – csupán egy az emberiség különböző „hangjai”, lehetséges megnyilatkozási formái közül, s bár a felvilágosodás óta gyakran hajlamosak vagyunk abszolutizálni, mellé más hangok – például a költészet hangja – is társulhatnak. A társalgás ezeknek a hangoknak a találkozási pontja. Oakeshott főként negatív módon határozza meg ezt a fogalmat: a társalgás nem kutatás vagy vitatkozás, célja nem az igazság feltárása, résztvevői nem törekszenek arra, hogy felülkerelkedjenek egymáson. A társalgás inkább egyfajta „intellektuális kaland”, melynek kimenetele előre nem meghatározott, így új, nem várt irányokba vezethet. Oakeshott szerint a

társalgás előfeltétele a hangok sokfélesége, ennek érvényre jutása. „A társalgás során megszólaló hangok nem alkotnak hierarchiát. [...] Szerintem ez az emberi érintkezés találó képe – azért, mert elismeri az emberi megnyilatkozások ismérveit, sokféleségét és megfelelő viszonyait.” [OAKESHOTT, 2001:492]

Oakeshott persze elismeri, hogy az ebben az értelemben vett párbeszéd megléte egy adott társadalomban korántsem magától értetődő: „A társalgás nemcsak a legnagyobb, de ugyanakkor a legnehezebben megőrizhető is az emberiség összes vívmánya közül.” [OAKESHOTT, 2001:493] Akár azt is mondhatjuk, a társalgás fogalma Oakeshott-nál sajátos normatív jelleggel bír, amit azon észrevétele is megerősít, amely szerint a társalgásra való képesség különbözteti meg „a civilizált lényt a barbártól”.

Az eddigiek alapján a párbeszédnek két, egymásra épülő értelmezése adható: egy gyakorlati és egy normatív. Egyfelől, ahogyan arra a korábbi Stout-idézet is rávilágít, a párbeszédre (hermeneutikai diskurzusra) akkor van szükség, amikor a bevett, rutinszerű, szabályvezérelt diskurzus megreked – legyen bár az tudományos kutatás vagy közéleti-politikai tanácskozás (deliberation). Ebben az esetben a párbeszédre egyfajta közvetítő szerep hárul a különböző, egymással akár összeegyeztethetetlennek tűnő álláspontok vagy meggyőződések között, aminek nem feltétlenül a nézetazonosság megteremtése a célja, hanem elsősorban a diszkusszió fenntartása (s bizonyos esetekben akár a nem diszkurzív „megoldások”, például a nyers erő használatának elkerülése).

A plurális demokráciák nyilvános diskurzusa éppen azért lehet a normál diskurzus és a társalgási improvizáció keveréke, mert ezeket a társadalmakat az egyéni meggyőződések nagyfokú divergenciája jellemzi. Másfelől ez a diszkurzív keveredés természetesen leginkább annak köszönhető, hogy a demokratikus társadalom elfogadja, sőt ösztönzi ezt a különbözőséget, vagyis a párbeszéd fenntartásában érdekelt. A párbeszéd teszi lehetővé ugyanis ezen különbségek megőrzését és

együttal békés együttélését. Ebben az értelemben a párbeszéd biztosítása egyfajta normatív kényszer, morális elvárás. Oakeshott meghatározása alapján ráadásul úgy tűnik, a párbeszéd vagy a társalgás nem pusztán, sőt elsősorban nem a gyakorlat, a hatékonyság szempontjából fontos. Szemben az olyan diskurzustípusokkal, amelyek a konkrét problémamegoldást vagy meghatározott célok elérését szolgálják, a párbeszéd sokkal inkább egyfajta önmagában vett célnak tekinthető.

Ha a párbeszédet normatív fogalomként kezeljük, könnyebben elfogadhatóvá válik Oakeshott némileg idealisztikusnak tűnő megközelítése, amely szerint a párbeszéd potenciálisan hierarchia mentes, teljességgel nyitott diskurzus. Ahogyan arra Fred Dallmayr is felhívja a figyelmet, a diszkurzív toleranciának ez az igen vonzó képe Rortynál is fontos retorikai szerepet kap, de korántsem egyértelmű, vajon konkrétabb politikai vonatkozásban vajon feltölthető-e tartalommal. [DALLMAYR, 1984:177] Arra, hogy ezt miként is tehetjük meg, Rorbert Brandomnál találjuk a legkézenfekvőbb választ.

Brandom Rorty-értelmezésében kiemelt szerepet kap a szótár (vocabulary) fogalma. Bár Rortytól távol áll az esszencialista gondolkodás, Brandom szerint filozófiájának egyik kulcsmozzanata az a meglátás, hogy az ember alapvetően szótárak által meghatározott, vagyis diszkurzív lény. Ha viszont lényegileg nyelvhasználó lények vagyunk, akkor „[m]indaz, ami morális, és így végső soron politikai szempontból számít velünk kapcsolatban, nem érhető meg kizárólagosan azoknak a céloknak a vonatkozásában, amelyek a naturalista filozófus elkerülhetetlenül redukzív perspektívájából elérhetőek, vagyis paradigmaticusan a fájdalom elkerülésének vonatkozásában. [...] Morális értékünk azon méltóságunkban áll, amely abból adódik, hogy a Párbeszéd potenciális résztvevői vagyunk.” [BRANDOM, 2000:178]

A Párbeszéd morális eszményként való felmutatása könnyen a Rorty által kritikával illetett egyéb „nagybetűs” fogalmakra (Igazság, Valóság) emlékeztethet. De annak ellenére,

hogy Brandom megközelítésének valóban vannak bizonyos univerzalisztikus felhangjai, mégis jól összhangba hozható Rorty pragmatikus demokráciaképevel.

Rorty liberalizmusának kiindulópontja a kegyetlenség mérséklése, amit leginkább a közösségi szolidaritási-lojalitási viszonyok, másképpen fogalmazva a „mi-intenciók” kiterjesztése révén tart megvalósíthatónak. Meglátása szerint ez a liberális demokrácia alapvető törekvése, ami voltaképpen egy olyan társadalom etnocentrizmusa, amelynek célja, hogy minél változatosabb etnoszt hozzon létre. Tisztában van azonban ennek a törekvésnek bizonyos inherens korlátaival is: azzal, hogy a „mi” általában valamilyen „ők”-kel szemben nyer meghatározást. Olyan emberekkel szemben, akinek esetében a különbségek hangsúlyosabbnak bizonyulnak az adott közösség önmeghatározása alapján, mint a közösség tagjaihoz való hasonlóságuk. Éppen ezért a „mi” definíciójának a lehető legszélesebb körű kiterjesztése olyan fogalmi eszközöket igényel, amelyek egyfelől igen általánosak, de mégsem annyira üresek, hogy ne bírjanak semmiféle meggyőző erővel; másfelől pedig képesek igen jelentős különbségeket megőrizni, méghozzá oly módon, hogy azok ne tűnjenek „releváns” különbségeknek a fenti értelemben. Éppen erre a szerepre tűnik alkalmasnak a párbeszéd fentiekben körvonalazott fogalma.

Brandom nyomán azt mondhatjuk, hogy mint diszkurzív lények egyaránt a párbeszéd potenciális résztvevői vagyunk, Oakeshott nyomán pedig azt, hogy a párbeszéd folytatása éppen a benne megszólaló hangok sokféleségét, különbözőségét feltételezi. Ebből kiindulva a „mi” kiterjesztésének hatékony eszköze lehet, ha különböző közösségek tagjai úgy tekintenek egymásra mint egyazon párbeszéd részeseire.

A javaslat, hogy tekintsünk úgy másokra, mint a párbeszéd potenciális résztvevőire, elsőre talán igen absztrakt elképzelésnek hangzik; épp annyira, mint a kantianus morálfilozófia azon Rorty által is kritizált kiindulópontja, hogy azért cselekedjünk

másokkal morálisan, mert ők is éppúgy racionális lények, mint mi. Sőt akár úgy is tűnhet, mint annak egyfajta nyelvi fordulat utáni változata, amely a racionalitás, az Ész használta helyére egyszerűen a nyelvhasználatot helyettesíti be. A gyakorlat szempontjából azonban több érv is szól ezen „behelyettesítés” mellett. Ezek egyike természetesen az emberek közti párbeszéd konkrét, mindennapos tapasztalata, amelynek következtében a párbeszéd fogalma jóval szemléletesebb, mint a kanti észfogalom. De ennél fontosabb érv – nemcsak a párbeszéd fogalmának elvontsága ellen, de egyúttal morális alkalmazhatósága mellett –, hogy ez a javaslat igen közel áll a liberális demokráciák önértelmezéséhez. Ezen önértelmezésnek ugyanis elválaszthatatlan része a polgári szabadságjogok, s különösen a szólás- szabadság eszméje. Eszerint a liberális társadalomnak biztosítania kell polgárai számára a szabad véleménykifejezés lehetőségét, aminek korlátozása (egyes indokolt eseteket leszámítva) jogsértésnek, az emberi méltóság sérelmének tekinthető. Ezt akár úgy is értelmezhetjük, hogy a liberális társadalom eleve úgy tekint polgáraitra mint a párbeszéd potenciális résztvevőire – legalábbis abban a „negatív” értelemben, hogy nem korlátozza szabad részvételüket a nyilvános diskurzusban. Ez pedig, ha nem is implikálja, de támogatja a párbeszéd eszméjének egyfajta „pozitív”, morális értelmezését.

E pozitív értelmezés tehát abból indul ki, hogy ha különböző csoportok, közösségek tagjai úgy tekintenek egymásra, mint egy közös párbeszéd részeseire, az nagyban hozzájárulhat mi-tudatuk kölcsönös kiterjesztéséhez. A párbeszéd fogalmához alapvetően a befogadó, elfogadó jelleg társul, a szélsőséges antagonizmustól való mentesség. Akivel képesek vagyunk párbeszédet folytatni, annak meghallgatjuk, tiszteletben tartjuk a véleményét, még ha az jelentősen különbözik is a miénktől. A párbeszéd, az oakeshotti értelemben vett társalgás nem követel meg véleményazonosságot, sőt megkülönböztető jegye éppen az, hogy a felek nem kényszerítik

rá egymásra saját álláspontjukat. Így a párbeszéd akár olyanok között is közösséget teremthet, akikben élet- és gondolkodásmódjukat tekintve máskülönbben nem sok hasonlóságot találunk. Éppen emiatt lehet alkalmas a „mi” fogalmának nagymértékű kiterjesztésére, hiszen nem azt feltételezi, hogy – közösségi vagy egyéb – önmeghatározásainkban osztozunk másokkal, hanem csupán azt, hogy egyazon társalgás résztvevői vagyunk.

A párbeszéd fogalmának normatív értelmezése olyan társadalmakban merülhet fel elsősorban, amelyek egyrészt gazdag és összetett nyilvános diskurzussal rendelkeznek, másrészt e diskurzusban igen különböző, egymással akár nehezen összebecékelhető „hangok” szólalnak meg. Jellemzően ilyenek napjaink képviselői demokráciái, amelyek politikai gyakorlata, nem csupán elfogadja, de feltételezi, sőt generálja állampolgárainak alapvető érdek- és identitáskülönbségeit. S bár megvan a maga eljárása a vitás kérdések megoldására (a politikai programokról való szavazás), ez csupán a többségi vélemény megállapítását, nem pedig az általános konszenzusteremtést szolgálja.

Ebből következik, hogy egy normatívabb vagy idealisztikusabb deliberatív, illetve egy realiztikusabb kompetitív demokráciafelfogás másként viszonyul a párbeszéd fogalmához. Rorty terminológiájával élve azt mondhatjuk, hogy a deliberatív koncepció egy episztemológiai párbeszéd-fogalomból indul ki, vagyis abból a feltételezésből, hogy a közéleti diskurzushoz való különböző hozzászólások alapvetően összemérhetőek, vagy legalábbis ilyenek kell hogy legyenek. Ebben az esetben megvan az esély a politikai viták racionális lezárására: az egyes álláspontok mellett szóló érvek mérlegelésével konszenzusra lehet jutni a vitás kérdéseket illetően. A párbeszéd tehát a racionális egyetértés biztosításának eszköze, legyen szó akár az általánosabb intézményes berendezkedésről, akár a konkrét politikai programokról; voltaképpen az volna ideális, ha a szavazást minél inkább a párbeszéd váltaná fel.

A kompetitív demokráciafelfogás ezzel szemben hermeneutikai módon közelít a nyilvános diskurzushoz, vagyis elutasítja azt az elgondolást, hogy az ahhoz való hozzászólások minden esetben összemérhetőek. Ezzel nem azt állítja, hogy a politika irracionális volna, csupán azt, hogy a hevesebb politikai viták résztvevői gyakran összeegyeztethetetlen premisszákból kiindulva érvelnek, így nézetkülönbségeiket nem lehet konszenzuálisan feloldani. Időnként a vitában álló felek mindegyikének álláspontja mellett szólnak érvek, s nincsen olyan semleges alap, amely elfogulatlan választást tenne lehetővé. Éppen ezért van szükség a viták lezárásához egy nem deliberatív eljárására: a szavazásra. Ha viszont ez így van, akkor a párbeszéd célja sem a konszenzus megteremtése, hanem inkább az, hogy egyfajta általános keretet biztosítson a békés együttéléshez – konszenzus hiányában is.

A párbeszéd ezen általános normatív szerepét egy Francis Fukuyamától kölcsönzött megkülönböztetés segítségével kísérlem meg jobban megvilágítani. Fukuyama meglátása szerint „hasznos különbséget tenni aközött, amit »hétköznapi« erkölcsnek nevezhetünk, valamint a politikai erkölcs között. Az, amit hétköznapi erkölcsnek nevezek, az emberek azon képességére vonatkozik, hogy egymással csoportokban együttműködjenek [...]. A politikai erkölcs ezzel szemben arra a módra vonatkozik, ahogyan a kisebb csoportok egymáshoz viszonyulnak egy politikai rendben.” [FUKUYAMA, 2004:106] A hétköznapi és a politikai erkölcs megkülönböztetése közel áll ahhoz a megkülönböztetéshez, amelyet Michael Walzer tesz vastag és vékony moralitás között. A hétköznapi erkölcs, hasonlóan a vastag moralitáshoz, egy szűkebb csoport vagy

közösség „természetes”, nem konstruált, konkrét és összetett erkölcsisége. A politikai erkölcs ezzel szemben derivált vagy konstruált, absztrakt, és viszonylag egyszerű alapelvekre épül, akárcsak a vékony moralitás. A Fukuyama által tett megkülönböztetés, ezen belül is a politikai erkölcs fogalma annyiban használható jobban a jelen kontextusban, amennyiben egyrészt csoportok egymáshoz való viszonyát, másrészt ezen viszony politikai jellegét hangsúlyozza. Ez a megközelítés jól illeszkedik a kompetitív demokráciafelfogáshoz, különösen ha tekintetbe vesszük Fukuyama

azon észrevételét, amely szerint „[a]z emberi lények azért működnek együtt, hogy versengjenek; ezért a csoportok közötti éles ellentétek épp annyira természetesek, mint a csoportokon belüli együttműködés.” [FUKUYAMA, 2004:107] A politikai erkölcs szerepe eszerint a csoportellentétek tompítása a közös politikai rend keretében való együttműködés érdekében.

A „hermeneutikai” értelemben vett párbeszéd pontosan erre alkalmas: arra, hogy közvetítsen az eltérő meggyőződésekkel, sőt akár különböző hétköznapi erkölcsiséggel rendelkező csoportok között; hogy tompítsa a köztük feszülő ellentéteket és biztosítsa együttműködésüket, esetleges egyet nem értésük ellenére is. Fukuyama meghatározása nyomán ezek lehetnek akár szűkebb értelemben vett csoportok, például egy demokrácia érdek- és identitás csoportjai, de lehetnek tágabb értelemben vett csoportok is, például egymással konfrontálódó nemzetek vagy kultúrák.<sup>1</sup>

A konszenzus hiányának lehetséges következményei is igen széles skálán mozognak a kölcsönös elszigetelődéstől egészen az erőszakos fellépésig. A párbeszéd

***A javaslat, hogy tekintsünk úgy másokra, mint a párbeszéd potenciális résztvevőire, elsősre talán igen absztrakt elképzelésnek hangzik; épp annyira, mint a kantiánus morálfilozófia azon Rorty által is kritizált kiindulópontja, hogy azért cselekedjünk másokkal morálisan, mert ők is éppúgy racionális lények, mint mi. Sőt akár úgy is tűnhet, mint annak egyfajta nyelvi fordulat utáni változata.***

ezen következmények megelőzésének fontos eszköze lehet, hiszen elismeri ugyan a különbségeket, mégis képes arra, hogy pillanatnyi azonosságot, közösséget teremtsen a felek között – legalább annyiban, hogy ugyanazon társalgásnak a részesei, vagyis hogy képesek párbeszédre egymással. Ha a politikai erkölcsöt úgy határozzuk meg, mint ami a versengő, ellentétes érdekekkel és önmeghatározásokkal rendelkező csoportok békés együttélését és együttműködését hivatott biztosítani, akkor a fentiek alapján elmondhatjuk, hogy a nyilvános párbeszéd folytatása iránti igény nem pusztán gyakorlati, hanem kifejezetten morális igény. A kölcsönös párbeszéd kezdeményezése vagy fenntartása ebben az értelemben a politikai erkölcs fontos alapelveinek tekinthető, amely a partikuláris csoportok egyesítését szolgálja egy közös politikai rendben. Ehhez azonban alapvetően arra van szükség, hogy az egyes csoportok tagjai képesek legyenek úgy tekinteni egymásra, mint a párbeszéd potenciális résztvevőire.

Ahhoz, hogy a párbeszéd folytatása iránti morális igényt mint a politikai erkölcs kontextusában megfogalmazódó általánosabb normatív kényszert konkrétan formában, vagyis egyfajta gyakorlati elvként is kifejezhessük, szintén a *Philosophy and the Mirror of Nature* párbeszédfogalma kínál megfelelő kiindulási alapot. Mint láthattuk, Rorty az általa tárgyalt két diskurzustípust, az episztemológiai és a hermeneutikai diskurzust elsősorban az ismerőség és ismeretlenség, a rutinszerűség, illetve ennek hiánya révén állítja szembe egymással. Episztemológiai diskurzusról akkor beszélhetünk, amikor a részt vevő felek számára egyértelmű, mik a beszélgetés céljai, s hogy milyen diszkurzív eszközök segítségével lehetséges ezek megvalósítása. Ez nem jelenti azt, hogy az adott diskurzusnak feltétlenül explicit szabályok által vezéreltnek kell lennie, sőt a szabályok többnyire inkább implicitek, reflektálatlanok maradnak. Az episztemológiai diskurzus ebben az értelemben leginkább a rutinszerű beszélgetésnek felel meg.

Hermeneutikai diskurzusról ezzel szemben akkor beszélhetünk, amikor vagy a beszélgetés céljai nem tisztázottak, vagy pedig az, hogy ezek milyen eszközökkel érhetőek el. Ebben az esetben sokkal inkább szükség van a diskurzus szabályainak explikálására vagy akár új szabályok felállítására, vagyis maga a diskurzus is reflexió tárgyává válik. Ezért is lehet Rortynál a hermeneutikai diskurzus példája az idegenekkel folytatott párbeszéd. Bár az ismeretlen nyelvek vagy kultúrák megértése kétségkívül kissé szélsőséges példája a hermeneutikai diskurzusnak, jól szemlélteti annak nem rutinszerű jellegét, a reflexió szükségességét, illetve azt az esetet, amikor a diskurzus célja maga a párbeszéd.

Ha a hermeneutikai diskurzus paradigmátikus esetének azt a helyzetet tekintjük, amelyben olyan személyek kísérelnek meg szót érteni egymással, akik nem beszélnek egymás nyelvét, s talán egymás kultúráját, bevett társadalmi gyakorlatait sem ismerik, akkor érdemes Donald Davidson – Rortyra is jelentős hatást gyakorolt – nyelvfilozófiai nézeteihez, különösen jelentéseméletéhez fordulnunk.<sup>2</sup>

Davidson a nyelvi jelentés elemzése során nem mondatok és posztulált kvázi-entitások (jelentések) viszonyából indul ki, hanem mondatok egymáshoz való viszonyából. Nem azt vizsgálja, hogyan feleltetünk meg egymásnak szavakat vagy mondatokat és „jelentéseket”, hanem azt, hogyan feleltetünk meg egymásnak mondatokat a használat során. Ennek vizsgálatára azokat a szituációkat tartja legalkalmasabbnak, amelyekben „radikális interpretációra” van szükség, vagyis amikor különböző nyelveket használó beszélők próbálják meg értelmezni egymás nyelvi megnyilatkozásait.

Jól illusztrálja ezt a terepmunkát végző antropológus esete, aki egy ismeretlen törzs nyelvének és szokásainak megértésén fáradozik. A kérdés az, hogyan kell eljárnia elképzelt antropológusunknak ebben a helyzetben. Nyilvánvalóan a törzs tagjainak viselkedése adhat számára támpontokat ahhoz, hogy megnyilatkozásait értelmezni tudja. Ehhez viszont élnie kell bizonyos

előfeltevésekkel. Davidsont éppen az érdekli, milyen előfeltevésekre van szükségünk ahhoz, hogy jelentést tulajdonítsunk egy számunkra ismeretlen nyelven tett – ebből kiindulva pedig általában bármilyen nyelvi – megnyilatkozásnak.

Antropológusunknak első lépésben azt kell feltételeznie, bármilyen triviális módon hangozzék is, hogy a törzs tagjai által hallatott zajok és zörejek nyelvi megnyilatkozások, s mint ilyenek jelentéssel bírnak. Ezt úgy teheti meg, ha feltételezi, hogy ezek a zörejek propozicionális attitűdöket – vélekedéseket és vágyakat – fejeznek ki. Ez önmagában még nem könnyíti meg az antropológus dolgát, hiszen ahhoz, hogy értelmezni tudja a törzs tagjainak megnyilatkozásait, ismernie kellene a vélekedéseiket, vagyis tudnia kellene, milyen mondatokat tartanak igaznak; ahhoz viszont, hogy vélekedéseiket kideríthesse, értenie kellene a megnyilatkozásaikat. Ebből a körforgásból az jelentheti a kiutat, ha az antropológus vélekedéseket tulajdonít a törzs tagjainak. Ezt viszont nem atomisztikus, hanem holisztikus módon kell megtennie, vagyis nem pusztán partikuláris vélekedéseket, hanem vélekedések megfelelően strukturált készletét kell tulajdonítania nekik. Az egyes vélekedések ugyanis mindig továbbiakat feltételeznek; az a hit például, hogy a macska az asztalon van, további hiteket feltételez a macskákkal és az asztalokkal kapcsolatban. Az antropológus ezt úgy tudja megtenni, hogy saját vélekedéseiből indul ki, vagyis azoknak a mondatoknak a strukturált rendszeréből, melyeket ő maga tart igaznak. Kezdetben tehát afféle hipotézisként saját vélekedéseit tulajdonítja a törzs tagjainak, s ez alapján próbálja értelmezni nyelvhasználatukat, majd fokozatosan felülbírálja, korrigálja és kiegészíti ezt a rendelkezésére álló, főként viselkedési evidenciák alapján. E „finomhangolás” sikere érdekében pedig mindvégig arra kell törekednie, hogy megőrizze a nekik tulajdonított vélekedések és vágyak rendszerének általános koherenciáját.

Ahhoz tehát, hogy egy beszélő megnyilat-

kozásait mint nyelvi megnyilatkozásokat értelmezni tudjuk, abból az előfeltevésből kell kiindulnunk, hogy az illető vélekedések és vágyak koherens készletével rendelkezik. Ez az a feltevés, amelyet Davidson a jóindulat elvének (principle of charity) nevez. [DAVIDSON, 2001A:133-8]

A jóindulat elve természetesen nem csupán a fenti értelemben vett „radikális interpretáció” esetében játszik fontos szerepet a megértésben; minden beszédhelyzetben a megértést szolgálja, ha igyekszünk maximális koherenciát feltételezni a beszélőről, s újat keresünk azon értelmezések helyett, amelyek alapján túl sok inkonzisztens vélekedést tulajdonítanánk neki. Ez tehát nemcsak az idegen nyelven folytatott kommunikációra érvényes, hanem minden olyan esetben, amikor valamilyen tényező hátráltatja a rutinszerű megértést.

A jóindulat elve mindehhez egy másik fontos szempontot is társít a megértés feltételeként. Ez nem más, mint annak feltételezése, hogy minden nyelvi vagy vélekedésbeli különbség ellenére számos alapvető vélekedésünknek közösnek kell lennie az általunk értelmezni kívánt személlyel. Ezt a feltevést részben a radikális interpretáció fent ismertetett kiindulópontja indokolja: ahhoz, hogy valamilyen támpontunk legyen egy általunk ismeretlen nyelvet beszélő személy értelmezéséhez, fel kell tételeznünk, hogy a sajátjainkhoz igen hasonló vélekedésekkel rendelkezik. Később az értelmezés során természetesen módosíthatunk ezen a feltevésen, ahogy fokozatosan kiderül, vélekedéseink mely pontokon különböznek egymástól. Davidson azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy amennyiben ezek a különbségek meghaladnak egy bizonyos mértéket, annak problematikus következményei lehetnek.

Davidson mellett érvel, hogy egy olyan „nyelvet”, amelyet nem tudunk lefordítani a saját nyelvünkre, valójában nincs okunk nyelvnek tekinteni. [DAVIDSON, 2001B] Erre az elgondolásra Rorty is hivatkozik, aki szerint ha elfogadnánk a lefordíthatatlan nyelv

eszméjét, akkor bárkinek vagy bárminek nyelvet tulajdoníthatnánk. Hasonló a helyzet, ha valakinek a saját hiteinktől teljességgel különböző hiteket tulajdonítunk. [RORTY, 1982:6-10] „Egy olyan lény – írja Davison –, amely elviekben [vagy „elvileg” (in principle) – PGY] nem érthető meg saját hiteink, értékeink és kommunikációs formáink alapján, nem olyan lény, amely tőlünk radikálisan különböző gondolatokkal rendelkezik, hanem olyan, amely nem rendelkezik azzal, amit mi »gondolatok« alatt értünk.” [DAVIDSON, 2004:37] Mindebből egy jóval erősebb következtetés is levonható. Davidson elmélete nyomán voltaképpen egyenlőségjelet tehetünk az „attitűdök koherens készletével rendelkező” – vagy „beszélni egy nyelvet” – és a „személynek lenni” attribútumok közé. Ebből viszont az következik, hogy amennyiben valakinek nem tulajdonítunk koherens hiteket és vágyakat, vagy – ami lényegében ugyanaz – a sajátjainktól teljességgel különböző hiteket tulajdonítunk, nem leszünk képesek arra, hogy az illetőt emberi személyként kezeljük. [DAVIDSON, 2001c:221-2] Ahhoz tehát, hogy valakit személyként, vagyis racionális ágensként kezelhessünk, egyfelől vélekedések és vágyak koherens rendszerét, másfelől – ezzel szoros összefüggésben – számos közösen elfogadott vélekedést kell tulajdonítanunk neki. Ez nem zárja ki, hogy két ágens hitei jelentős mértékben különbözzenek, de ahogy Davidson megjegyzi, értelmes egyet nem értés csak bizonyos fokú egyetértés talaján lehetséges. [DAVIDSON, 2001b:196-7]

A jóindulat elve tehát Davidson értelmezésében olyan gyakorlati elv, amelynek alkalmazására a kölcsönös megértés érdekében van szükség, vagyis annak érdekében, hogy másokkal értelmes párbeszédet folytathassunk. Amennyiben a párbeszédet mint sajátos morális – a politikai erkölcs körébe tartozó – fogalmat kezeljük, a davidsoni elv ugyancsak morális színezetet ölt. A jóindulat elve kifejezetten alkalmasnak látszik a párbeszéd folytatása iránti morális igénynek konkrétabb, gyakorlati formában történő megfogalmazására.

Ennek egyedül Davidson azon megállapítása mondhat ellent, amely szerint „a jóindulat nem lehetőség, hanem feltétel” [DAVIDSON, 2001b:197], a sikeres emberi kommunikáció feltétele. Ami annyit tesz, hogy az elv alkalmazása nem tekinthető opcionálisnak, inkább egyfajta automatizmusról van szó, amely nyelvi viselkedésünket jellemzi. Bár Davidsonnak kétségkívül igaza van abban, hogy a mindennapos kommunikáció során általában nincs szükség a jóindulat elvének tudatos, reflektált alkalmazására, a rutinszerű beszélgetés elakadása esetén előállhatnak olyan helyzetek, amelyekben elkerülhetlenné válik a diskurzus szabályainak explikálása, sőt akár annak tudatosítása, hogy az egymással interakcióba lépő felek egyaránt koherens meggyőződésekkel rendelkező, racionális, párbeszédre képes személyek. Bizonyos szituációkban az utóbbiak tudatosítása nem pusztán gyakorlati, hanem kifejezetten morális jelentőséggel bír. Ennek alátámasztása végett érdemes visszatérni a davidsoni alapszituációhoz, vagyis azokhoz az esetekhez, amelyekben olyan személyek lépnek interakcióba egymással, akik nemcsak egymás nyelvét, de egymás szokásait, kulturális hátterét sem ismerik.

Alasdair MacIntyre *Relativism, Power and Philosophy* című tanulmányában a különböző kultúrák közötti közvetítés nehézségeit vizsgálja. MacIntyre meglehetősen szkeptikus a fordítás lehetőségeit illetően olyan személyek esetében, akik nem csupán különböző nyelvi közösségek, hanem egyúttal különböző hagyományokkal rendelkező kulturális közösségek tagjai. Álláspontja szerint „bizonyos, hogy mindegyik közösség szempontjából szükségképpen összefüggésellenes és igazolhatatlannak fognak látszani a másik kulcsfogalmai és alapvető vélekedései [...], mert ezeket az örökölt szövegek ama kontextusától függetlenül adják elő, amelyből konceptuális létük származik.” [MACINTYRE, 1992:918] MacIntyre tehát arra hívja fel a figyelmet, hogy különböző kultúrák képviselőinek találkozása esetén a kölcsönös megértés gátja lehet, hogy számos fontos kifejezés

adekvát fordítása az adott kulturális hagyomány alaposabb ismeretét feltételezi.

Egy egyszerű példával élve az olyan ógörög kifejezések jelentése, mint a *polis* vagy a dikaiosüné, nem adható vissza könnyen a modern európai nyelvekben. A látszólag egyértelmű fordítások óhatatlanul torzítanak, így a megfelelő fordítás e szavak esetében valójában inkább egyfajta szövegmagyarázat vagy kommentár, amely megvilágítja, miként használták őket az eredeti társadalmi-kulturális kontextusban. [MACINTYRE, 1992:923] Ahogy MacIntyre megjegyzi, soha nem a filozófusok által előszeretettel vizsgált „a hó fehér” mondat lefordítása jelent problémát, hanem azon „kultúrspecifikus” fogalmaké, melyek egy számunkra ismeretlen hagyományban (strukturált hitrendszerben) gyökereznek. Ezekben az esetekben a fordítás nem egyszerűen egy másik nyelv, hanem egy ismeretlen gondolkodás-, sőt életmód megértését igényli.

MacIntyre szerint tehát a fordítás akkor ütközik nehézségekbe, amikor két közösség tagjai nem ismerik egymás hagyományait, az általuk használt fogalmak egy része viszont ezen szóbeli vagy írásos hagyomány ismerete híján megérthetetlennek bizonyul. Ez akár részleges lefordíthatatlansághoz is vezethet, ami azért jelent gondot, mert hajlamosabbá teszi mindkét közösség tagjait arra, hogy inkoheregensnek tekintsék a másik gondolkodását, s így kevésbé racionálisnak tekintsék a másikat. MacIntyre pedig arra figyelmeztet, hogy ilyenkor legtöbb esetben a következő viselkedésminta érvényesül: „amikor a szembenálló felek valamelyikének álláspontjáról ésszerűvé válik, hogy a maga egyéni szemléletmódját kifejező ésszerűség-fogalma nevében erőszakkal rákényszerítse akarát a másikra, meg is fogja tenni ezt.” [MACINTYRE, 1992:920] Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a kölcsönös meg nem értésnek feltétlenül ez a következménye, ahogy azt sem, hogy ez a fajta „imperialisztikus” fellépés kizárólag a kulturális közvetítés hiányosságaiból fakadhatna. Bizonyosnak tűnik azonban, hogy amennyiben nem kezeljük a másik felet koherens nyelvhasználatra

képes lényként, vagyis racionális ágensként, akkor kevésbé fogunk késztetést érezni arra, hogy morálisan viselkedjünk vele szemben. Hacsak nem azt véljük morális kötelességünknek, hogy racionálisabbá tegyük az illetőt. A MacIntyre által hozott konkrét történeti példák (Közép-Amerika 16. századi spanyol, illetve Írország 18. századi angol gyarmatosítása) olyan eseteket mutatnak be, amelyekben az egyik fél nemcsak hatalmát, de saját nyelvét és fogalmait is a másik félre kényszeríti. [MACINTYRE, 1992:920]<sup>3</sup> Fontos hangsúlyozni, hogy ezekben az esetekben sincs szó az adott nyelvek közötti fordítás elvi lehetetlenségéről (időnként úgy tűnik, mintha MacIntyre ambíciója ennek bizonyítása volna, érveiből és az általa hozott példákból azonban nem következik ez a konklúzió). Eltérő kulturális hagyományokkal rendelkező közösségek esetében azonban a fordítás és a kölcsönös megértés jelentős gyakorlati korlátokba ütközhet. Ezek a korlátok pedig nem csupán a megértést nehezíthetik meg, hanem azt is, hogy az adott közösségek tagjai kölcsönösen racionális személyekként kezeljék egymást. Ilyenkor különösen fontos szerep jut a jóindulat elvének.

Az elv alkalmazása, tehát a következetes kitartás amellett, hogy a másik félnek koherens hiteket és vágyakat tulajdonítsunk, egy ilyen szituációban nem csupán gyakorlati, hanem morális jelentőséggel bír. Pusztán gyakorlati szempontból ugyanis egyszerűbbnek, s általában jóval kifizetődőbbnek tűnik az a megoldás, amelytől MacIntyre is tart: a nyers erő alkalmazása, valamint hatalmunk, illetve saját racionalitási standardjaink rákényszerítése a másik (a gyengébb) félre. A jóindulat elve ezzel szemben a nehezebb út választására ösztönöz: a másik közösség gondolkodásmódjának, kulturális hagyományainak megismerésére és megértésére a kölcsönös párbeszéd lehetőségének fenntartása érdekében.

Úgy tűnik tehát, hogy azokban az esetekben, amikor a nyelvi és kulturális közvetítés sajátos nehézségekbe ütközik, a jóindulat elvének tudatos, morális megfonto-

lásokon alapuló használatára van szükség. Az idegen kultúrák képviselőinek találkozása, bár kétségkívül illusztratív, viszonylag ritka és szélsőséges esete a kölcsönös megértés hiányának. A jóindulat elve mint morális elv azonban nem csupán ezekben a helyzetekben alkalmazható és alkalmazandó. A párbeszédre való képtelenség nemcsak akkor jelentkezhet, amikor egyes csoportok, közösségek tagjai a szó szoros értelmében különböző nyelveket használnak, hanem akkor is, amikor egyfajta metaforikus értelemben nem beszélnek egymás nyelvét. Jeffrey Stout arra hívja fel a figyelmet, hogy a különböző erkölcsiséggel (Fukuyama-féle értelemben különböző hétköznapi moralitással) rendelkező csoportok esetében jogosan beszélhetünk különböző „morális nyelvekről”.

Az erkölcsiségnak a nyelvhez való hasonlítását Oakeshott közvetítésével Rortynál is megtaláljuk. Rorty egyetértőleg idézi Oakeshott észrevételét, amely szerint „[e]gy moralitás sem nem általános elvek rendszere, sem nem szabályok kódja, hanem népnyelv. [...] A morális nevelésben nem egy elméletet kell megtanulni, [...] hanem azt, hogyan beszéljünk intelligensen egy nyelvet.” [RORTY, 1994:76] A nyelv analógiája két szempontból is megvilágító erejűnek bizonyul: egyrészt a moralitás elsajátítása, akárcsak az (első) nyelv, nem explicit szabályok tanulásán alapul, inkább begyakorláson, egyfajta jártasság megszerzésén; másrészt ahogy a vernakuláris nyelv, úgy a hétköznapi moralitás is emberi konstrukció, de nem egyes individuumok, hanem egy közösség hozza létre és alakítja a mindennapi használat során. Ennél ráadásul egy jóval konkrétabb összefüggés is kínálkozik: a különböző vastag moralitások általában különböző szótárakban nyernek megfogalmazást. Stout ugyanebből kiindulva állítja, hogy egy lazább (vague) értelemben különböző morális nyelvek használatáról beszélhetünk azokban az esetekben, „amikor két csoport nem pusztán abban különbözik morális téren, hogy az egyik tagadja azokat a proposíciókat, amiket a másik állít, hanem diskurzusuk sajátos

formájának tekintetében, amiből az egyet nem értés különböző lehetőségei következnek.” [STOUT, 1988:69]

Stout úgy véli, hogy míg a tradicionális társadalmakra egy-egy jól körülhatárolható morális nyelv jellemző, addig a modern társadalmakra sokkal inkább a morális nyelvek keveredése, egymás mellett élése. A jelenkori plurális demokráciák morális diskurzusa ezért egyfajta lévi-straussi értelemben vett bricolage-ként jellemezhető. [STOUT, 1988:74]

Ez a felfogás nem áll messze MacIntyre (jóval kritikusabb) megközelítésétől, amely szerint napjaink morális diskurzusa inkonzisztens diskurzusok keveréke. MacIntyre ezzel magyarázza, hogy a kortárs erkölcsi viták jellemzően lezárhatatlanok – vagyis azzal, hogy a bennük megjelenő álláspontok összemérhetetlen premisszákon alapulnak. Ennek következtében az erkölcsi megnyilatkozás egyre inkább az egyet nem értés kifejezésére szolgál, a viták pedig egyre antagonisztikusabb jelleget öltenek. [MACINTYRE, 1999:19-22]

Bár a nyelv és a moralitás analógiáját nem érdemes túlfeszíteni, a különböző hétköznapi moralitások különböző nyelvekként való megközelítése két szempontból is hasznos lehet. Egyrészt jól illeszkedik ahhoz az oakeshotti képhez, amely szerint a nyilvános diskurzusban különböző hangok szólalnak meg, s lépnek párbeszédbe egymással (vagy éppen beszélnek el egymás mellett), ezzel pedig hozzájárulhat a modern, plurális társadalmak nyilvános diskurzusának szemléletes jellemzéséhez. Másrészt ha a politikai moralitást úgy értelmezzük, hogy annak feladata a békés együttélés és az együttműködés lehetőségének biztosítása a különböző hétköznapi erkölcsiséggel rendelkező csoportok tagjai számára, ez utóbbiakra pedig úgy tekintünk mint különböző morális nyelvek beszélőire, akkor az amellett szól, hogy a jóindulat elve a plurális demokrácia politikai erkölcsének alapelvéként szolgálhat.

A jóindulat elve, ahogy fentebb is láthatuk, voltaképpen azt az általánosabb elvet fogalmazza meg konkrétabb formában, hogy

mindig úgy tekintünk a másik félre mint a párbeszéd potenciális résztvevőjére. Ennek tudatosítására jellemzően akkor van szükség, amikor a rutinszerű kommunikáció elakad, holtpontra jut. A nyilvános diskurzusban ez általában akkor következik be, amikor a felek összeegyeztethetetlen premisszákra építik érvelésüket: vagy teljességgel inkompatibilis fogalmakból indulnak ki, vagy másképpen használják ugyanazokat a fogalmakat (például a jó, a szabadság vagy az

igazságosság fogalmát<sup>4</sup>). Az efféle nézeteltérések általában nem pusztán elvi jellegűek; háttérükben többnyire alapvető érdekelleték vagy az önmeghatározás, az identitás különbségeiből fakadó érzelmi ellentétek állnak. A vita lezárását tehát egyfelől az nehezíti, hogy nincsen olyan semleges, közös alap, amelyhez a vitában álló felek fellebbezhetnének, másfelől pedig az, hogy a felek nem feltétlenül a konszenzus elérésében érdekeltek. Ilyen jellegű egyet nem értés esetén az egyik fél nézőpontjából a másik ragaszkodása saját elveihez, értékeihez egyenesen irracionálisnak tűnhet; olyan vélekedéseket tükrözhet, amelyek ebből a nézőpontból inkonzisztensnek bizonyulnak. Ez könnyen oda vezethet, hogy a vitában álló felek nem racionális, párbeszédképes személyekként tekintenek egymásra, hanem elsősorban olyan „ők”-et látnak egymásban, amelynek legfontosabb jellemzője, hogy a „mi”-vel áll szemben. Ezt a szembenállást csak megerősíti, hogy a lezárhatatlan, érzelmileg telített vitákban értelemszerűen nem az válik hangsúlyossá, ami összeköti a két felet, hanem mindaz, ami elválasztja őket egymástól.

Éppen ilyenkor van szükség a jóindulat elvének alkalmazására. Ahhoz, hogy egy

kiélezett, nagy morális vagy érzelmi téteket játékba hozó nyilvános vita során képesek legyünk a másik felet beszélgetőtársunkként, s általában párbeszédképes személyként kezelni, ki kell tartanunk azon, a rutinszerű kommunikáció során mintegy automatikusan érvényesített előfeltevésünk mellett, hogy minden egyet nem értésünk ellenére neki is a sajátunkhoz hasonlóan koherens meggyőződésekkel tulajdoníthatunk. Erre többek között azért van szükség, mert minél inkább

irracionálisnak tekintjük a másik felet, annál inkább megengedettnek fogunk tartani olyan lépéseket vele szemben, amelyeket egy racionális lényvel szemben nem tartanánk annak. A koherens vélekedések tulajdonítása érdekében pedig a jóindulat elve alapján két dolgot kell tennünk. Először is azt kell feltételeznünk, hogy a másik vélekedései, ha különböznek is a miénktől, strukturált egészet alkotnak, a saját szempontjából indokolhatónak és egymásból levezethetőnek bizo-

nyulnak. Vagyis meg kell próbálnunk álláspontját a saját standardjai alapján megérteni. Ezzel persze még mindig a kettőnk közötti különbségeket hangsúlyozzuk. A második lépésben ezért annak felismerésére kell törekednünk, hogy a vita során felszínre került különbségek ellenére számos közös vélekedéssel, meggyőződéssel rendelkezünk. Ennek óhatatlanul így kell lennie, másként nem volnánk képesek a miénktől jelentősen különböző álláspontjának megértésére, rekonstrukálására. E két tényező együttes feltételezése már lehetővé teszi, hogy úgy gondoljunk a másik félre, mint a párbeszéd potenciális résztvevőjére, akivel elégséges alapunk van legalább az „értelmes egyet nem értéshez”.

*Ha valakire mint a párbeszéd potenciális résztvevőjére tekintünk, azzal nem annak a reménynek adunk hangot, hogy konszenzusra fogunk jutni az illetővel (bár ez is megtörténhet), hanem annak, hogy képesek lehetünk szót érteni vele. Ezért is lehet szemléletes a nyelv analógiája: mint a különböző nyelveket beszélő felek esetében, a jóindulat elvének alkalmazása itt sem az egyetértést, hanem a megértést szolgálja.*

A jóindulat elvének alkalmazása ezekben a helyzetekben elsősorban nem gyakorlati, hanem morális jelentőséggel bír. Célja tehát nem az, hogy a vita konszenzuális lezárását, megoldását biztosítsa. Erre egyrészt más eszközök is vannak (a képviseleti demokráciák esetében a többségi szavazás), másrészt a nyilvános diskurzus szereplői gyakran nem a konszenzusra, hanem saját álláspontjuk érvényesítésére törekuszenek. A jóindulat elvének szerepe sokkal inkább az, hogy a különbségek elismerése mellett a közöset hangsúlyozza, vagyis azt, ami összeköti a vitában álló feleket. Ha valakire mint a párbeszéd potenciális résztvevőjére tekintünk, azzal nem annak a reménynek adunk hangot, hogy konszenzusra fogunk jutni az illetővel (bár ez is megtörténhet), hanem annak, hogy képesek lehetünk szót érteni vele, hogy található egy minimális közös alap, ami ezt lehetővé teszi. Ezért is lehet szemléletes a nyelv analógiája: mint a különböző nyelveket beszélő felek esetében, a jóindulat elvének alkalmazása itt sem az egyetértést, hanem a megértést szolgálja. Ha valakinek a nyelvét nem tudjuk lefordítani a sajátunkra, ahhoz képtelenek leszünk mint nyelvhasználó lényhez viszonyulni. Azonban míg a gyakorlati evidenciák végképp meg nem győznek az ellenkezőjéről, addig nem szabad feladnunk a reményt, hogy a másik fél nyelve megérthető. Hasonlóképpen a nyilvános diskurzusban is ki kell tartanunk amellett, hogy a másik fél koherens vélekedésekkel rendelkezik, hogy álláspontja, ha számunkra nem is elfogadható, de a saját standardjai alapján megérthető és méltányolható, valamint hogy álláspontjaink különbségei ellenére is számos közös vélekedéssel, meggyőződéssel rendelkezünk.

Érdeemes azonban szót ejteni arról, voltaképpen miben is áll ez a kellés, vagyis milyen természetű a jóindulat mint morális elv. Rorty pragmatizmusának szemszögéből főként az szól a jóindulat elvének morális-politikai kontextusban való alkalmazhatósága mellett, hogy nem kapcsolódik hozzá a feltétlen érvényesség igénye. A jóindulat elve nem

„metafizikai” elv; nem feltételez valamiféle különleges tudást sem a nyelv természetével, sem az emberi természettel kapcsolatban, hanem csak bizonyos, a sikeres kommunikációhoz szükséges gyakorlati megfontolásokat. Emiatt, bár univerzálisan alkalmazható, mégsem „univerzalisztikus”, vagyis nem feltételezi azt, hogy mindig és mindenkiel szemben alkalmaznunk kell, hiszen nem biztos, hogy mindenkiel kommunikálni akarunk. Ez meghatározza az elv morális kontextusban való alkalmazhatóságát is. A jóindulat elvének morális-politikai kontextusba való átemelése nem tehető meg bármely közösségben, hiszen már eleve bizonyos értékek melletti elköteleződést feltételez. Más szóval a jóindulat mint morális elv alapvetően etnocentrikus; csupán egy olyan etnosz számára szolgálhat alapelveként, amely a bővülés, a nyitottság mellett kötelezte el magát – tehát jellemzően a befogadó, demokratikus közösségek számára. Egy ilyen közösségben azt a szerepet töltheti be, melyet Rorty a morális elveknek tulajdonít, vagyis az adott közösség gyakorlatának emlékeztetőjeként és rövidítéseként (nem pedig igazolásaként) szolgálhat. [RORTY, 1994:76] S etnocentrikus jellege ellenére éppen azért lehet alkalmas erre a szerepre, mert nem egy adott erkölcsiség mellett köteleződik el; éppen az erkölcsi megfontolások sokféleségét, alapvető különbségeit feltételezi, melyek között egyfajta általánosabb közvetítőként szolgálhat, a kölcsönös párbeszéd lehetőségét biztosítva.

A jóindulat elve ebben a formában tehát nem alkalmazható minden közösségben, a demokratikus közösségekben, s különösen napjaink képviseleti demokráciáiban viszont az alkalmazása iránti igény mint specifikus morális kényszer jelentkezik. Ez egyrészt a befogadó jelleg iránti általánosabb elköteleződéssel, másrészt a demokratikus diskurzus konkrétabb sajátosságaival indokolható. Mivel a demokrácia nyilvános diskurzusára a benne megjelenő nézetek sokfélesége, összemérhetlensége jellemző, az látszólag sokkal inkább emlékeztet a Kuhn által forradalmiként jellemzett tudományos diskurzusra, mint a

normál tudomány diskurzusára (a hermeneutikai diskurzus és a „forradalmi” tudomány bizonyos hasonlóságaira Rorty is utal). Ez azonban nem jelenti azt, hogy a demokrácia a „permanens forradalom” állapotában volna. A nagyobb fogalmi forradalmak idegenek a demokráciától, mivel azt az egyes politikai kérdéseket illető egyet nem értés mellett az általánosabb, főként intézményes keretekkel kapcsolatos egyetértés jellemzi. Mondhatni egyetértés az egyet nem értés lehetőségével kapcsolatban, amíg ez utóbbi szabályozott keretek között marad. A jóindulat elvére éppen ezen keretek szabályozottságának megőrzése érdekében van szükség. Az értelmes egyet nem értés, a tág értelemben vett párbeszéd intézményes kereteinek fenntartásában ugyanis csak addig vagyunk érdekeltek, amíg képesek vagyunk egymásra mint párbeszédképes személyekre tekinteni. Ennek híján előbb-utóbb felmerül egyes személyek vagy csoportok kizárása a diskurzusból, vagy akár a párbeszéd intézményes kereteinek újragondolása. Végző soron tehát a jóindulat elve a „közös politikai rend” fenntartását szolgálja, az ehhez szükséges minimális egyetértés (a párbeszédképesség) biztosítása révén.

A jóindulat mint a politikai erkölcs elve a nyilvános diskurzus résztvevőire, azok egymáshoz való viszonyára vonatkozik. Ennyiben jól kiegészíti Rortynak arra a kérdésre adott válaszát, miként válhatnak a demokratikus társadalom polgárainak egymáshoz való viszonyai egyre civilizáltabbakká.

Rorty álláspontjának rekonstrukcióiból gyakran bontakozik ki olyan kép, amely a liberális társadalmat túlzottan fragmentálnak, egymás különbségeit tiszteletben tartó, de egymástól elszigetelt egyének vagy csoportok összességének mutatja. Ezt a feltehetően Rorty számára sem kívánatos következményt segíthet elkerülni a párbeszéd fogalmának morális értelmezése, amely a különbözőség elismerése mellett az egymással való szót értés fontosságát hangsúlyozza, valamint a jóindulat elvének a politikai erkölcs elvéként való „rekontextualizációja”. Az utóbbi eleve

olyan társadalmat feltételez, amelynek különböző csoportjai interakcióban, sőt konfliktusban állnak egymással, ezen konfliktusok tompítása pedig párbeszédet kíván, ha nem is az egyetértés, de a kölcsönös megértés bizonyos minimuma érdekében. Ha egy ilyen (kompetitív) demokráciaképből indulunk ki, egyaránt szükség van a civilizáltság „magánjellegű” ösztönzésére (vagyis annak elősegítésére, hogy az állampolgárok nyitottabbak, empatikusabbak legyenek), illetve ennek a nyilvános diskurzus résztvevőivel kapcsolatos általános morális elvárásként való megfogalmazására. E kettő együtt járulhat hozzá ahhoz, hogy a versengő demokrácia a rá jellemző konfliktusokkal együtt tisztességes és civilizált lehessen.

Ha elfogadjuk Rorty azon nézetét, amely szerint a demokráciának nincs szüksége filozófiai megalapozásra, akkor elmondhatjuk, hogy ez az a minimális „alap”, amellyel számolnunk kell. Egyrészt a tisztességesség, vagyis hogy adottak legyenek a megfelelő intézmények, amelyek nem kegyetlenek vagy megalázóak, s amelyek biztosítják azt a szabadságot, amely a demokrácia működéséhez szükséges nézet- és érdekkülönbségek kifejeződését lehetővé teszi. Másrészt a civilizáltság, vagyis hogy a demokrácia polgárai ne bánjanak kegyetlenül és megalázóan egymással, hogy elfogadják a nézetek és érdekek különbözőségének tényét, s hogy érdekeltek legyenek az ezen különbségeket feltételező és lehetővé tevő intézmények fenntartásában.<sup>5</sup> Ezek azok a tényezők, melyek stabilá és jól működővé tehetnek egy demokratikus társadalmat. Mivel a történelem során csupán képviselői és kompetitív alapokon jöttek létre valóban működő demokráciák (olyanok legalábbis, amelyek nem korlátozták igen szűken az állampolgárok körét), ez jó érveléssel szolgál amellet, hogy egy minél tisztességesebb és civilizáltabb társadalom kialakítását ne a demokrácia új formáinak kigondolásától, hanem a jelenleg is létező demokratikus keretek egyre tisztességebbé, civilizáltabbá

formálásától reméljük. Ebben az esetben viszont a filozófusok sem teoretikus igazolások vagy fogalmi újítások révén járulhatnak hozzá a demokrácia stabilabbá, működőképesebbé tételéhez. Sokkal inkább annak révén, ha maguk is részt vesznek a demokrácia nyilvános diskurzusában. Nem

mint valamiféle kitüntetett tudás birtokosai, hanem mint akik „hivatalból” a legkülönbözőbb álláspontok sokféleségét ismerik – s mint ilyenek, ha jól végzik a dolgukat, alkalmasak lehetnek a párbeszéd kezdeményezésére, előmozdítására és megőrzésére.

---

JEGYZETEK

<sup>1</sup> Fukuyama szerint „[I]lehetséges, hogy a hétköznapi moralitás igen magas foka riasztó politikai immoralitással egyesüljön, mint amikor a japánok, akik rendkívül udvariasak egymás iránt, kínaiakat mészároltak le azért, mert az utóbbiak kívül estek az ő közösségükön.” [FUKUYAMA, 2004:106]

<sup>2</sup> Az alábbiakban Davidson nézeteit némileg leegyszerűsítve, s nagyrészt Rorty Davidson-értelmezésének megfelelően tárgyalom. Rorty a pragmatizmus kortárs képviselői közé sorolja Davidsont, aki hajlamos fenntartásokkal kezelni ezt a jellemzést. A kettejük közötti (baráti) polémia, amely elsősorban az igazság fogalmával kapcsolatos, nem befolyásolja az általam követett gondolatmenetet.

<sup>3</sup> MacIntyre értelmezésében ezeket a konkrét eseteket kezdettől fogva az jellemzi, hogy az egyik fél a másikra kényszeríti saját fogalmait és kulturális normáit: „A spanyolok a római, a feudális és a kánonjogból származó idegen fogalmaikat belevitték az indiánokkal folytatott ügyleteikbe; az angolok egy olyan időszakban vitték el az egyéni tulajdonjogoknak az angol polgárjogi ítéletek által elismert fogalmaitól országba, amikor bizonyosan volt ír fordítása a latin »jus«-nak, de egyáltalán nem volt az »egy jog« kifejezésnek (valami olyanként értelmezve, ami nem a státushoz, szerephez vagy funkcióhoz, hanem az egyénekhez mint olyanokhoz kötődik).” [MACINTYRE, 1992:917]

<sup>4</sup> Itt természetesen nem valamiféle elvont terminológiai egyet nem értésről van szó, hanem az olyan kérdésekkel kapcsolatos nézeteltérésekről, hogy mely döntések szolgálgják az emberek javát, milyen kormányzati lépések növelik vagy korlátozzák az állam polgárok szabadságát vagy melyik elosztási metódus tekinthető igazságosnak. Az egyet nem értés ilyenkor gyakran nem pusztán abból adódik, hogy a felek különböző válaszokat adnak ezekre a kérdésekre; a válaszok különbsége számos esetben annak következménye, hogy a felek mást értenek például szabadság vagy igazságosság alatt. MacIntyre az igazságosság példáján mutatja be az efféle egyet nem értés lehetséges fogalmi hátterét. [MACINTYRE, 1999:327-41]

<sup>5</sup> A „tisztesleges” és „civilizált” kifejezést Avishai Margalit nyomán használom, aki a két egymást kiegészítő, de egymásnak nem megfeleltethető fogalmat a következőképpen definiálja: „Tisztesleges az a társadalom, amelynek intézményei nem alázzák meg az embereket. A tisztesleges társadalmat megkülönböztetem a civilizált társadalomtól. A civilizált társadalom olyan társadalom, amelynek a *tagjai* nem bánnak megalázóan egymással, míg a tisztesleges társadalom olyan társadalom, amelynek az *intézményei* nem bánnak megalázóan az emberekkel.” [MARGALIT 1996:1; kiemelések tőlem. PGY]

IRODALOM

- BRANDOM, Robert 2000: 'Vocabularies of Pragmatism', In: BRANDOM, Robert (szerk.): *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell Publishers
- DALLMAYR, Fred 1984: *Language and Politics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press
- DAVIDSON Donald 2001A: 'Truth and Meaning' In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press
- DAVIDSON Donald 2001B: 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme' In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press
- DAVIDSON Donald 2001C: 'Mental Events' In: *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press
- DAVIDSON Donald 2004: 'Expressing Evaluations' In: *Problems of Rationality*. Oxford: Clarendon Press
- FUKUYAMA, Francis 2004: 'The Contours of Remoralization' In: ETZIONI, Amitai – VOLMERT, Andrew – ROTSCCHILD, Elanit (szerk): *The Communitarian Reader: Beyond the Essentials*. New York: Rowman & Littlefield
- MACINTYRE, Alasdair 1992: 'Relativizmus, hatalom és filozófia' (ford. FELLNER Pál) *Világosság* 1992/12., 914-29. o.
- MACINTYRE, Alasdair 1999: *Az erény nyomában*. (ford. BÍRÓNÉ KASZÁS Éva) Budapest: Osiris Kiadó
- MARGALIT, Avishai 1996: *The Decent Society*, Cambridge: Harvard University Press
- OAKESHOTT, Michael 2001: 'A költészet hangja az emberiség társalgásában' In: *Politikai racionalizmus*. Budapest: Új Mandátum Kiadó
- RORTY, Richard 1979: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press
- RORTY, Richard 1982: 'World Well Lost', In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- RORTY, Richard 1994: *Írónia, esetlegesség és szolidaritás*. (ford. BOROS János és CSORDÁS Gábor) Pécs: Jelenkor Kiadó
- RORTY, Richard 2007: 'A vallás mint a kommunikáció gátja', In: *Filozófia és társadalmi remény*. Budapest: L'Harmattan Kiadó
- STOUT, Jeffrey 1988: *Ethics After Babel*. Cambridge: James Clark & Co.
- STOUT, Jeffrey 2004: 'Religion in Political Argument' In: *Democracy and Tradition*, Oxford, Princeton University Press