

A dekonstrukció mint ismeretelméleti relativizmus

Budapest, 2003. október

Tartalom

Bevezetés.....	1
1. Angolszász filozófia vs. kontinentális irodalomelmélet.....	2
a) angolszász vs. kontinentális.....	2
b) filozófia vs. irodalomelmélet.....	4
2. Az ismeretelméleti hagyomány metafizikai elkötelezettségének kritikája Putnamnál.....	6
3. Rorty és a dekonstrukció.....	10
4. A Rorty elleni érvek és a relativizmus kritikája Putnamnál.....	11
a) a következménykritikai érv – az etikai (vagy pragmatikus) relativizmus kritikája.....	11
b) a metanyelvi tisztázatlanság érve – a relativizmus öncáfoló karaktere.....	12
c) a jövő érv.....	13
5. Dekonstrukció és analitikus filozófia.....	14
a) inkommenzurabilitás és az interpretáció esetlegessége.....	15
6. A relativizmus elleni megfontolások alkalmazhatósága a dekonstrukcióra.....	17
a) a következménykritikai érv.....	19
b) a metanyelvi tisztázatlanság érve – a dekonstrukció öncáfoló karaktere.....	19
c) a jövő érv.....	20

Bevezetés

Jelen tanulmány a 20. századi filozófiai gondolkodás két markáns tradíciója közötti tényleges vagy lehetséges párbeszéd elemzésére vállalkozik. Az ilyen jellegű összekapcsolás, noha sok esetben termékenynek bizonyulhat, mindig komoly nehézségeket is magával hoz. Analitikus filozófia és dekonstrukció kapcsolatáról a magától értetődőség szintjén semmiképp sem beszélhetünk. Az analitikus és nyelvfilozófia elsősorban az angolszász országokban domináns hagyomány, amelynek középpontjában ismeretelméleti, nyelvfilozófiai és gyakran a klasszikus metafizikai gondolkodástól örökölt problémák állnak. A dekonstrukció ezzel szemben elsősorban a kontinentális filozófiának, és azon belül is elsősorban annak a domináns hagyománynak az örökségét viszi tovább, amely a metafizikai kérdésfeltevésekkel szemben bontakozott ki a 20. század első két harmadában. A két filozófiai tradíció eredetének különbségei szükségszerűen eredményezik a filozófiai nyelvhasználat eltérését, ami elvben is csaknem lehetetlenné teszi közöttük a párbeszédet, a problémák közös nevezőre hozását és a válaszok kritikai összevetését.

Az elvi nehézségek ellenére azonban természetes, hogy a különböző irányzatok képviselői mégis olvassák egymás műveit, és ezek segítségét is igénybe veszik, amikor saját filozófiai elképzeléseiket körülhatárolják. Ebből a szempontból valóban megvilágító erejű lehet, ha megvizsgáljuk, hogy az adott tradíció hogyan szembesül a másikkal az övétől nem egyszer radikálisan eltérő

kérdésfeltevésével, hogyan próbálja azt a maga megértési kompetenciáival saját horizontjába emelni. Az alábbiakban azt vizsgálom, hogy miként történik a különböző hagyományok és nyelvek e találkozása az analitikus filozófia szemszögéből. Noha analitikus szerzők ritkán reflektálnak a dekonstrukció megfontolásaira, néhányuknál található egy-két nem érdektelen utalás és részelemzés, amelyek segítségével végigvihető egy olyan elméleti rekonstrukció, mely megmutatja, hogyan is értik ők a dekonstrukciót. A részletes elemzés természetesen monografikus igényű vállalkozás lenne, amelyre jelen tanulmány nem vállalkozhat. Ezért a következő okfejtés kitüntetett szereplője egyetlen analitikus szerző, Hilary Putnam lesz, aki több helyütt utal a dekonstrukcióra, Jacques Derridára és Paul de Manra, mint saját filozófiai megfontolásainak ellenpontjaira, és akinek Richard Rortyval folytatott hosszú vitája nem egyszer felszínre hoz olyan érveket, amelyek Rortynak a dekonstrukció iránti elkötelezettségét előtérbe állítva erős dekonstrukció-olvasatot sugallnak. Az elemzés saját korlátait tudatosítva tehát nem vállalkozik sem más analitikus filozófusok dekonstrukcióval kapcsolatos érveinek ismertetésére, még ha vannak is, akik megfogalmazták saját álláspontjukat (például John Searle)¹ – mint ahogy nem esik szó az analitikus filozófiának a dekonstrukció általi recepciójáról sem.

Az elemzés tárgya tehát a bölcsélet szcientista hagyományát inkább vállaló analitikus gondolkodás és a filozófia évezredes, episztemológiai szempontú önmeghatározásának kritikáját adó Rorty-féle pragmatizmus, illetve a dekonstrukció közötti párbeszéd. Ennek feltárása pedig remélhetőleg hozzájárul ahhoz, hogy jobban értsük a tudományos és laikus olvasás szembeállíthatóságáról folyó viták filozófiai hátterét.

1. Angolszász filozófia vs. kontinentális irodalomelmélet

a) angolszász vs. kontinentális

Két filozófiai hagyomány összevetésének mindig szembe kell néznie egyrészt a filozófiai nyelvhasználat különbségeit kialakító történeti háttérrel, másrészt a kortárs filozófiai gyakorlat identitásteremtő alakzataival. A dekonstrukciónak és az analitikus filozófiának mint kontinentális és angolszász – pontosabban angol–amerikai – hagyományoknak a szembeállítása mindkét szempontból problematikusá válhat. Történetileg, noha az analitikus filozófia gyökerei elsősorban a 20. század eleji cambridge-i filozófia, G. E. Moore és Bertrand Russell munkásságából eredeztethetők, minden esetben számot kell vetnünk azzal a termékenyítő hatással, amelyet a Bécsi Kör emigráns filozófusainak, elsősorban Rudolf Carnapnak vagy a vele szakmai kapcsolatot tartó berlini filozófusnak, Hans Reichenbach-nak működése jelentett, illetve főleg Ludwig Wittgensteiné, aki a kontinentális gondolkodás számos problémáját az analitikus filozófia felé közvetítette. Hatástörténeti szempontokat előtérbe állítva máig mondhatjuk, hogy a logikai pozitivizmus és a wittgensteini filozófia öröksége jelenleg elsősorban az Angliában és Amerikában domináns analitikus hagyományban él tovább; csakúgy, mint a Gottlob Frege által felvetett logikai és matematika-filozófiai problémák, és az ezek mögött meghúzódó metafizikai kérdések – mind jobbra az analitikus gondolkodásnak állnak ma is a középpontjában.

Másrészt a dekonstrukció vonatkozásában sem egyértelmű a kontinentális elkötelezettség. A dekonstrukció vezéralakjai, Jacques Derrida és Paul de Man a kontinensről származó filozófusok, ám Derrida is leginkább az Egyesült Államokban tudott eredményekben gazdag recepciót felmutatni, de Man pedig ténylegesen is ott élt és oktatott. Hogy a dekonstrukció recepciója az USA-ban volt a legnagyobb hatású, főleg ami a társadalmilag és kulturálisan releváns területeket illeti, elsősorban

¹ Searle erősen kritikus hangvételű reakciója Derridának az austini beszédaktus elmélettel kapcsolatos írására: John R. Searle: *Reiterating the Differences, Glyph*, vol 1. Baltimore: John Hopkins UP, 198-208. Searle magyarul is hozzáférhető filozófiai összefoglalója: John R. Searle: *Elme, nyelv és társadalom. A való világ filozófiája* (ford. Kertész Balázs), Budapest: Vince, 2000.

társadalom- és politikatörténeti okai vannak. Minderre Derrida is utal, mikor egy előadásában így fogalmaz: „Beszélhetünk-e vajon »dekonstrukcióról Amerikában«? Vajon először az Egyesült Államokban ment végbe? Vagy először Európában, azután Amerikában, ahogy egyesek meggondolatlanul vélik, hogy máris a befogadás, a fordítás, a kisajátítás, stb. – egyébként érdekesítő – kérdéseibe ütközzünk. [...] Ezen túlmenően, a közfelfogástól eltérően, a dekonstrukciót nem Európából exportálják az Egyesült Államokba. A dekonstrukciónak számos eredeti képződménye van ebben az országban, melyek azután – ezernyi jel utal rá – rendkívüli hatást fejtenek ki Európában, és szerte a világon.”² A folytatás radikálisabb megfogalmazása a kulturális identitásképzés tekintetében még erősebb következtetésekhez vezet: „Ahhoz, hogy az »amerikai dekonstrukcióról« beszélhessünk, tudnunk kellene, miről beszélünk, mindenekelőtt azt, hogy mit jelent, vagy mit ír körül az »Amerika« szó. Mit értünk Amerikán ebben a kontextusban? Ha nem hoznának összefüggésbe olyan gyakran a dekonstrukció eme kalandjával, egy szerény mosoly kíséretében megkockáztatnám az alábbi feltételezést: hiszen Amerika maga a dekonstrukció. *Eszerint a feltevés szerint*, Amerika a folyamatban lévő dekonstrukció tulajdonneve, családneve, toponímája, nyelve és helye, fő székhelye lenne. Hogyan határozhatnánk meg az Egyesült Államokat *ma* anélkül, hogy a leírásba bele ne vennénk a következőket: arról a történeti térről van szó, amely ma minden dimenziójában és minden hatalmi játékán keresztül, mind közül tagadhatatlanul a legérzékenyebbnek, legfogékonyabbnak vagy inkább recepcióképesnek mutatkozik a dekonstrukció témái vagy hatásai iránt?”³ Noha Derrida később árnyalja tézisét – „el kell vetnünk a *hipotézist*. A »dekonstrukció« nem tulajdonnév és Amerika sem nevezi meg a dekonstrukciót. Mondjuk inkább, hogy a dekonstrukció és Amerika két nyitott halmaz, amely egy allegorikus-metonimikus alakzatnak megfelelően részben fedi egymást”⁴ – a megfogalmazás e formája is érzékelteti, hogy a dekonstrukció elsősorban Amerikában, Amerika vonatkozásában érthető igazán.

A dekonstrukció meghatározásának ezen ellentmondásosságát, hogy elsősorban amerikai filozófiaként érthető, mégis inkább kontinentális filozófiai gyökerekkel rendelkezik, a filozófiai rekonstrukció történeti oldalával oldhatjuk fel, ha előtérbe állítjuk azt a fogalmi meghatározottságot, amelyet a dekonstrukció filozófiája – főként Derrida korai műveiben – a kontinentális filozófiai hagyományból nyert. Itt elsősorban arra a hatásra kell utalnunk, amelyet Friedrich Nietzsche filozófiája, illetve Martin Heideggernek a jelenlét metafizikájával kapcsolatos kritikája jelentett, s amely Derrida fogalomalkotásában kulcsszerepet kapott: a *Grammatológia* című kötet, és főleg annak első, *A könyv vége, és az írás kezdete* című fejezete, Heidegger nyomán, sőt részben az ő filozófiájának megszüntetve megőrző kritikájára építve keresi a logocentrikus metafizikai hagyomány meghaladásának lehetőségét: „A logocentrizmus tehát cinkos a létező létének jelenlétként való meghatározásában. Amilyen mértékben ez a fajta logocentrizmus nem teljesen idegen Heidegger gondolkodásától, talán e gondolkodást belül tartja még az onto-teológia korszakának határai, e jelenlét-filozófia keretei, vagyis magának a filozófiának a keretei között.”⁵ Heidegger hatása mellett – mely a fogalomhasználat részleteiben is egyből előtűnik – utalhatunk még Derridának a husserli fenomenológia jeleméleti megfontolásaival kapcsolatos – jobbra szintén heideggeri szellemű – kritikájára, amely fontos mozzanata lett a dekonstrukciós kritikai jelemélet kialakításának.⁶ Másrészt nem lehet figyelmen kívül hagyni a dekonstrukciónak a strukturalizmussal illetve a posztstrukturalizmussal való szoros kapcsolatát,⁷ hiszen a dekonstrukció jeleméleti megközelítése is elsősorban a posztstrukturalizmusnak a strukturalizmus jelszemléletére adott kritikájában, illetve a

2 Jacques Derrida: *Mémoires Paul de Man számára* (ford. Simon Vanda), Budapest: Józsoveg Műhely (Józsoveg Könyvek), 1998, 33-34.

3 Uo. 37-38.

4 Uo. 38.

5 Jacques Derrida: *Grammatológia. Első rész* (ford. Molnár Miklós), Szombathely: Életünk – Magyar Műhely, 1991, 33.

6 Lásd: Jacques Derrida: *La Voix et le phénomène*, Paris: Quadrige, 1967. (Jacques Derrida: *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, Evaston: Northwestern UP, 1973.)

7 Lásd ehhez Kiss Endre: *A posztmodern filozófiáról, avagy az irodalomelmélet mint a filozófia titkos mozgatója*, in: *Az irodalom visszavág*, 2000, tavasz-nyár, 70-81.

strukturális nyelvelméletnek a posztstrukturális szerzők által feltárt apóriáiban gyökerezik.⁸ Ez szintén a dekonstrukció kontinentális eredetét jelzi, hiszen az analitikus filozófia nem annyira a Saussure-i nyelvtudomány és a Tel Quel kör posztstrukturálisainak fogalmaival építkezik, érdeklődése inkább nyelvelméleti, metafizikus, a fogalomkészlet inkább Frege, Wittgenstein és Willard Van Orman Quine örökségében mozog, és jelelméleti kérdéseiket is inkább a Charles S. Pierce megnyitotta horizontban fogalmazzák meg.

b) filozófia vs. irodalomelmélet

Jóllehet a jelenkori filozófiai fogalomhasználat illetve a történeti analízis részben igazolni látszik azt a megközelítésmódot, amely dekonstrukció és analitikus filozófia különbségeiben a kontinentális és angolszász filozófiai hagyomány különbségeit látja, mégis probléma marad a feszültség, amelyet a dekonstrukció amerikai recepciója és ugyanott az analitikus filozófia fogékonyságának a hiánya jelent. Ennek a megértéséhez látnunk kell, hogy míg az analitikus filozófia ma is – fogalmi és intézményes értelemben egyaránt – filozófiaként határozza meg magát, addig a dekonstrukciós bölcséleti identitásképzésnek meghatározó mozzanata az, amely a filozófiát az irodalom és az irodalomelmélet felé mozdítja el.

Erre az elmozdulásra elsőként talán Harold Bloom, majd az ő nyomán éppen az a Richard Rorty figyelt fel, akinek nagy szerepe volt abban, hogy a kontinentális filozófia és főleg a dekonstrukció az analitikus filozófiával valami módon párbeszédbe léphetett. Rorty korai főművének (*Philosophy and the Mirror of Nature*) egyik lábjegyzetében Bloom egy megjegyzésére hivatkozva így fogalmaz: „Azt hiszem Angliában és Amerikában a filozófiát már felváltotta az irodalomelmélet legfőbb kulturális funkciójának tekintetében – a fiatalok önmeghatározásának és múlttól való elkülönülésének forrásaként.”⁹ Később ez a megfontolás – amely végül enyhébb megfogalmazásban a filozófiai és irodalmi nyelvhasználat szembenállásának a feloldását, radikálisabban értve pedig a filozófiának az irodalom nyelve felé történő elmozdítását jelenti – egyre nagyobb jelentőségre tesz szert Rorty filozófiájában, aki egyébként később filozófiai katedráját feladva maga is irodalomtudományi professzorátust vállalt. *A filozófia mint tudomány, mint metafora és mint politika* című 1986-os esszéjében a „filozofálás céljának háromféle felfogása” szerint tesz különbséget a husserli (avagy „tudományos”), a heideggeri (avagy „poétikai”) és a pragmatista (avagy „politikai”) filozofálás között. Jóllehet Rorty itt a maga pragmatista elkötelezettségei miatt némileg ingadozik a poétikai és politikai szempontú filozofálás között, amihez következetesen ragaszkodik, az a „metafilozofikus szcientizmus” teljes elutasítása, amelyet számára az analitikus filozófia továbbra is képvisel. Rorty ezzel tulajdonképpen igazolja, erősíti azt a szembeállítást, amely az analitikus és a kontinentális filozófia között fennáll. Mert míg szerinte a „heideggeriánus úgy véli, hogy a filozófiai hagyományt akkor érezhetjük sajátunknak, ha költői teljesítmények sorozatának tekintjük”,¹⁰ addig az analitikus hagyományban a filozófia „szcientista megközelítése tovább él, s ez adja az analitikus filozófusok tevékenységének hallgatólagos alapfeltételeit.”¹¹ Ebből bontakozik ki egy olyan fogalmi szembenállás, amely végül minden párbeszédet lehetetlenné tesz, vagy legalábbis ideologikus ellenbeszéddé redukál: „Az analitikus filozófia, amennyiben egyáltalán figyelmet fordít versenytársára, az idealizmus esztétizált és historizált formájának tekinti azt. A »kontinentális« hagyomány szerint viszont az »analitikus« hagyomány dogmatikus és túlhaladott realizmusban keres menedéket a történelem elől, de többnyire ennek ellenfelei sem foglalkoznak túl sokat ellenlábasaikkal.”¹²

8 Derrida filozófiai gyökereiről jó összefoglalást ad: Peter V. Zima: *The Philosophy of Modern Literary Theory*, London: Athlone Press, 1999, 141. skk.

9 Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton UP, 19802, 168.; lásd még: Harold Bloom: *Map of Misreading*, New York: Oxford UP, 1975, 189.

10 Richard Rorty: *Heideggerről és másokról* (ford. Barabás András et al.), Pécs: Jelenkor (dianoia), 1997, 19.

11 Uo. 33.

12 Uo. 35.

A filozofálás adekvátabb, korszerűbb módja Rorty számára az a leginkább a kései Derridára jellemző filozófiai nyelvhasználat, amely irodalmiasságával eredményesen kerüli el a módszeralkotás és statikus filozófiai dogmatizmus csapdait, sikeresen téve beszédessé szövegeket és filozófiai problémákat anélkül, hogy tételekhez jutna, hogy bebizonyítana vagy cáfolna akármit is. Rorty mégis óvakodik attól, hogy a filozófia és irodalmi nyelvhasználat dichotómiáját újra megerősítse azáltal, hogy Derrida írásmódjában az irodalmi írásmódot állítja középpontba. Ehelyett inkább egy új írásmód születését dokumentálja. *Az ironikus elmélettől a magánjellegű utalásokig: Derrida* című tanulmányában azt hangsúlyozza, hogy Derrida a heideggeri nyelvhasználatot továbbgondolva sikeresen köti össze az iróniát a teoretizálással azáltal, hogy (pl. a *La carte postale* lapjain, Rorty az első fejezetet, az *Envois*-t elemzi) a „magánjellegű fantáziához” hátrál vissza, így szabadon burjánztathatja a nyelvet, amivel a nyilvános produkciót a magánjellegűre redukálja. Rorty számára itt valóban valami forradalmian új születik: „Mi jó ebben az írásmódban? Ha valaki következtetésre vezető érveket szeretne, akkor semmi jó nincs benne. Mint már mondtam, semmi tételszerűt nem lehet kivonni e szövegek olvasásának tapasztalatából – akárcsak a késői Heidegger írásaiból. Ezek szerint inkább »irodalmi«, mint »filozófiai« kritériumok alapján kell megítélni? Nem, hiszen akárcsak *Szellem fenomenológiája*, *Az eltűnt idő nyomában* és a *Finnegan's Wake* esetében, egyik fajta előzetes kritérium sem áll rendelkezésünkre [...] Összefoglalva: Azt állítom, hogy Derrida az »Envois«-val olyan könyvet írt, amilyenre soha senki nem gondolt korábban. Azt művelte a filozófiatörténettel, amit Proust művelt saját élettörténetével: valamennyi tekintélyfigurát és önmagának valamennyi olyan leírását, amelyet ezek a figurák elképzelhetően adtak volna, kijátszotta egymás ellen, azzal az eredménnyel, hogy a tekintély fogalma nem alkalmazható az ő művével kapcsolatban.”¹³ Derrida és Proust: „Mindketten kitágították a lehetőségek határait.”¹⁴

Ebben a kontextusban, amely Derridánál a filozófiai és irodalmi nyelv közötti határ elmosódását, esetleg átlépését dokumentálja, az analitikus filozófia a hagyományos, zárt filozófiai nyelvhasználatához való ragaszkodás szcientista meghatározottságában látszik lelepleződni, a nyelvi különbség pedig ismét a kontinentális és analitikus filozófia szembenállásának mutatkozik – legalábbis abban az esetben, ha elfogadjuk a poétikai szempontú filozofálás erős kötődéseit a kontinentális filozófiai hagyományhoz. Ezt a szembenállást a filozófiai praxis szintjén is megfigyelhetjük. Hiszen az analitikus filozófia önmagát ma is filozófiaként érti, ellenben a dekonstrukció inkább irodalmi nyelvként, exegetikus praxisként, irodalomelméletként határozza meg magát, és ennek a különbségnek a nyomai az intézményesült tudományosságban is fellelhetők. A dekonstrukció recepciója Amerikában – ahogy figyelemre méltó módon hazánkban is – elsősorban az irodalomtudományban volt sikeres, jóllehet a dekonstrukció képviselői igyekeznek a filozófiai hatás erejét is hangsúlyozni. Erre példa Derrida egy erősen ironikus megjegyzése: „És amikor hivatásos filozófusok színlelt aggodalommal nyugtázzák a dekonstrukció térhódítását az irodalmi tanszékeken, egészen odáig mennek, hogy filozófiai naivitással vádolják a szegény irodalomtudóst, nem nehéz rájönni – és rögtön meg is győződni róla –, hogy Searle vagy például Danto attól annyira idegesek, ami körülöttük zajlik a *filozófia tanszékeken*, a *saját* kollégáik, tanársegédek vagy diákjaik körül.”¹⁵ Derrida ezen meggyőződése ellenére, az analitikus filozófiában a metafizikai kérdések folyamatos előtérbe kerülését megfigyelve úgy tűnik, hogy az amerikai filozófiaoktatás még nem tudatosította magában azt a sokkot, amit a dekonstrukció kihívása kellett volna hogy jelentsen a számára, és az analitikus filozófia továbbra is filozófiaként határozva meg magát, nagy lendülettel foglalkozik olyan kérdések megválaszolásával, és egyáltalán olyan kérdések újra- és újrafogalmazásával, amelyeket a dekonstrukció metafizikusnak és régen meghaladottnak nyilvánított.

Amennyiben tehát az analitikus filozófia és dekonstrukció különbségét vizsgáljuk, és a dekonstrukció amerikai eredményeire gondolunk, az eredetprobléma nehézségeit részben feloldhatjuk, ha különbségüket filozófia és irodalomelmélet szembenállásaként értjük, amelyet legalábbis részben igazol az oktatási intézményrendszer szerkezeti átalakulása: a dekonstrukció

13 Richard Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* (ford. Boros János – Csordás Gábor), Pécs: Jelenkor (dianoia), 1994, 155-157.

14 Uo. 157.

15 Derrida: *Mémoires Paul de Man számára*, i. m. 36-37.

sikerei az összehasonlító irodalomtudományi tanszékeken, emellett az analitikus filozófia továbbra is erős állásai a filozófiai tanszékeken. A dekonstrukció Amerikában e szempontból tehát elsősorban irodalomelméletként és kevésbé filozófiaként jelentkezik, amely az analitikus filozófia fő áramából tekintve nem igazán tud párbeszédbe lépni az angolszász filozófiai gondolkodást leginkább meghatározó hagyománnyal, noha e párbeszéd talán egyértelműbbé tenné, hogy az analitikus és dekonstrukciós filozófiák szembenállása az angolszász és kontinentális hagyomány közelmúltjának különbségeiben gyökerezik.

2. Az ismeretelméleti hagyomány metafizikai elkötelezettségének kritikája Putnammél

Rorty egyik első számú kritikusa az a Hilary Putnam, akit nemrégiben egyik méltatója így jellemzett: „Putnam russelli képessége, hogy meggondolja magát, nagyon alkalmassá teszi őt céljainkra. Ő maga a közelmúlt filozófiájának története kivonatban.” Vagy ahogy egy másik szerző fogalmaz: Putnam azért foglalhat el ma központi helyet az angol nyelvű filozófiában, mert „tévedhetetlen ösztönnel érzékeli, hogy a kortárs viták áttekinthetetlen sokféleségében mi az, ami igazán *szignifikáns*, s ehhez társul a képesség, hogy olyan módon konfrontálódik kérdésekkel, amely rendre azt ígéri, hogy új irányokba fejleszthetjük gondolkodásunkat.”¹⁶ Mindkét megfogalmazás azt jelzi, hogy Putnam jó érzékkel látja meg azokat a lényegi problémákat, amelyek ma az analitikus filozófia számára kihívást jelentenek. Ezért is figyelemre méltó, hogy saját álláspontjának kialakításakor fontosnak tartja, hogy rámutasson azokra a különbségekre, amelyek Rorty filozófiájától, és rajta keresztül a Rorty által csodált francia *penseuröktől*, Michel Foucault-tól és főleg Derridától elhatárolják.

Az elmúlt évtizedekben Putnam írásainak középpontjában a realizmus kérdése, és a metafizikai realizmus kritikája áll, ám innen továbblépve egy egyre szélesedő diszkurzív teret tudott körülhatárolni, amelyben a realizmus problémája releváns nyelvfilozófiai, ismeretelméleti, sőt etikai és esztétikai kérdéseket is új megvilágításba helyez, illetve a Putnam által különösen fontosnak ítélt pragmatista tradíció újabb olvasatát is lehetővé teszi. Putnamnek a realizmussal kapcsolatos álláspontját munkásságának első korszakában a szigorúan realista metafizikai elkötelezettség jellemezte. A hetvenes évek második felére, egészében pedig a *Reason, Truth and History (Értelem, igazság és történelem)* című kötet 1981-es megjelenésére datálható az a fordulat, mely után munkásságának középpontjában a metafizikai Realizmussal (nagy R-rel) való szembefordulás áll.¹⁷

A fordulat utáni Putnam realizmussal kapcsolatos álláspontját jól megvilágítja a következő idézet: „Nem hiszem, hogy hiba, hogy vannak képek (*picture*) a filozófiában. Ami hiba, ha elfelejtjük, hogy ezek képek, és „a világ”-ként tekintünk rájuk. Az én képemen az objektumok elméletfüggők, abban az értelemben, hogy két elméletnek különböző ontológiával is lehet igaza. [...] Ezzel azt mondom, hogy különböző reprezentációk, különböző nyelvek, különböző elméletek – egyaránt jók különböző összefüggésekben (*context*).” – Ez Putnam számára sem jelent azonban teljes relativizmust, hiszen leszögezi, nincsen olyan pontos leírása a világnak, amely tartalmazza a mondatot, miszerint „Nincsenek székek Manhattanben.” – „Nem *minden egyes* mondat változtatja meg az igazságértékét, átkerülve egy elfogadható elméletből egy másik – vagy bármely – elfogadható elméletbe.”¹⁸

Putnam álláspontját a realizmus/antirealizmus hagyományos szembenállásának kontextusában fogalmazza meg, annak ellenére, hogy elutasítja mindkét végletet. Kitart azonban amellett, hogy a metafizikai kérdések legitimek, és fenntartja, hogy elutasításuk leggyakrabban az egyik vagy másik szélsőséges álláspontot képviselő oldal retorikai érve volt. Annak a tradíciónak az elvetése, amely a

16 John Passmore és Wolfgang Steigmüller megjegyzését idézi James Conant, ld. Hilary Putnam: *Realism with a Human Face*, Cambridge (USA): Harvard UP, 1992, xxxix.

17 Hilary Putnam: *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge UP, 1981.

18 Putnam: *Realism with a Human Face*, i. m. 40. skk. (*A Defense of Internal Realism* című tanulmányból)

realizmusban és az antirealizmusban egymással kibékíthetetlen alternatívákat lát, nem új a filozófiai gondolkodásban. Putnam maga is hangsúlyozza mennyire lekötöztetett Immanuel Kantnak, aki mellett Wittgensteint és az amerikai pragmatistákat kell megemlítenünk, mint akik nyilvánvalóan hatottak filozófiájára.

Realism with a Human Face (Emberarcú realizmus) című tanulmánya¹⁹ igyekszik körülhatárolni azt a köztes pozíciót, amely a metafizikai realizmus hagyománya, és az azzal szemben kibontakozó ismeretelméleti relativizmus között próbál megtalálni. A tanulmány első fele a realista szemlélet kritikája. Az imént említett szerteágazó filozófiai örökség itt is számos érven kézzelfogható, így például felfedezhető az *intellektuális szemlélet* Kantnál (és persze David Hume-nál) sarkalatosá vált kritikája. Putnam számos egyéb helyen is kifejtett álláspontja szerint a platonista hagyományú realizmus fő gyengéje, hogy csak akkor tartható fenn, ha „nem-természetes mentális erőket tételez a formák (ideák) »megragadására«”.²⁰ Ez ugyan védetté teszi az elgondolást, azonban nehéz ezzel a képességgel elszámolni.²¹

Putnam, amikor a *metafizikai realizmust* kritizálja, valójában egy attitűdöt utasít el, jelesül, hogy a realisták, amikor képtelen segédhipotéziseket hoznak be elméletükbe, valójában annak a reményét próbálják visszaállítani, hogy a tudományban fenntartható az, amit Putnam „God’s Eye View”-nak nevez. Említett írásának is ez a fő érve. Ahogy Nietzsche *A tragédia születésében* fogalmazott, a tudomány ismereteinek bővülésével egyre több ponton érintkezik paradoxonokkal. Putnam ezt az aforisztikus meglátást gondolja végig. Példái a kvantummechanika interpretációs nehézségei és a hazug paradoxonának régi-új problémája a logikában. Mint írja, valójában nem a tudományos kérdések azok, amelyek a paradoxon jelleget adják, hanem a válaszkísérletek: az a készlet, hogy újra „Isten tekintetével” (*God’s Eye View*) nézhessünk a világra, és hogy ezért abszurd módon is hajlandók vagyunk kibővíteni metafizikánkat. Ilyen például a kvantummechanika „Számos Világ Interpretációja”, mely szerint a világ minden egyes határozatlansági helyzetben, amilyen például egy maghasadás, valójában két világegyetemre hasad szét, amelyek minden tekintetben azonosak, kivéve, hogy az egyikben az atom hasadása megtörtént, a másikban viszont nem. Putnam számára ez elfogadhatatlanul abszurd és igazolhatatlan megoldás, és javaslata szerint el kell vetnünk az „isten tekintet” utáni vágyunkat, helyette pedig el kell fogadnunk „a megfigyelő és a rendszer közötti szakadékot.” A szakadék jelzi: fel kell adnunk azt az álmod, hogy olyan képet alkothatunk a világról, amely annyira teljes, hogy magát az elméletalkotó megfigyelőt is tartalmazza, ahogyan leírja a világot. Oda vezetnek a kvantummechanika mellett a logika paradoxonai is, hogy belássuk, nem áll módunkban olyan leírást találni, amely egyszerre a leírás nyelve, és a leírás leírásának nyelve is lehet. Az „Isten tekintet”-re való törekvésünket – annak kudarca után – így váltja fel az „emberarcú realizmus”. Mint Putnam megemlíti, ez egyben a kanti program kudarca is, hiszen látjuk, a transzcendentális metafizika megvonta határok is túl tágak, és maga az „empirikus világ”, élményeink világa sem írható le csupán *egyetlen* képben.²²

De hogyan is festhet ez az „emberarcú realizmus”? Putnam a „metafizikai realizmusnak” három alapvető tulajdonít: a) a világ elmétől független (*mind-independent*) objektumok meghatározott összessége; b) pontosan egyetlen igaz és teljes leírása van ennek a világnak; c) az igazság valamiféle megfelelés, korrespondencia. Ez a három alapelv külön nem lenne elégséges, kölcsönösen feltételezik egymást, és a három együtt annak a lehetőségét sugallja, hogy el tudunk gondolni egy ideális nyelvet, amely nem megszámlálható, de egyetlen, és ezen a nyelven megfogalmazva lehetséges a teljes leírása a világnak, amely leírás szintén egyetlen.

Modellek és valóság című írásának és az *Értelem, igazság és történelem* című kötetének modelleméleti érveiben ennek a leírásnak a lehetőségét vitatja.²³ Mint írja, a Löwenheim–Skolem-

19 Uo. 3. skk.

20 Hilary Putnam: *Modellek és valóság* [1981] (ford. Farkas György), in: *A matematika filozófiája a 21. század küszöbén. Válogatott tanulmányok* (szerk. Csaba Ferenc), Budapest: Osiris, 2000, 27.

21 Érdemes itt Hume-ot megemlíteni, aki pontosan ezt, az általa főleg matematikusoknak tulajdonított szemléletet kritizálja, mint amely csupán hipotéziseik képtelenségének elkendőzésére szolgál. Lásd David Hume: *Értekezés az emberi természetről* (ford. Bence György, jegyz. Ludassy Mária), Budapest: Gondolat, 1976, 111.

22 Ld. Putnam: *Realism with a Human Face*, i. m. 5., illetve 18.

23 A modell-elméleti érvekhez lásd még: Hilary Putnam: *Realism and Reason*, in: *Meaning and the Moral Sciences*,

tétel és a Skolem-paradoxon tanulsága szerint egy elsőrendű elmélet nem képes önmagában, a maga eszközeivel az izomorfizmus erejéig meghatározni objektumait. Még egy ideális elmélet, a világ ideális leírása, minden elméleti és gyakorlati megszorítással együtt sem fog megadni *egyetlen* modellt. A probléma a referencia megadásával van, amelyet ha az elméleti megszorítások nem adnak meg, akkor az operacionális megszorítások felvétele sem segít. Azaz úgy tűnik, „semmiféle értelemben nem lehetünk realisták nem-természeti mentális erők feltételezése nélkül.” És ezen a „referencia oksági elméletei” sem segítenek: az, „*hogyan ezekkel az eszközökkel akarunk kikerülni kellemetlen helyzetünkől.* Alapjában véve ez annyit jelent, mint azt remélni, hogy a *világ* ki fog választani egy meghatározott extenziót minden terminushoz, még ha *mi* nem is tudunk. De a világ nem választ ki modelleket vagy értelmez nyelveket. Vagy *mi* interpretáljuk a nyelveket, vagy semmi a világon.”²⁴ Vagy ahogy egy bekezdéssel előbb olvashatjuk: „Vagy *már* a használat rögzíti az »intepretációt« vagy *semmi* nem tudja.”²⁵ (Tudniillik: az okság, amelyet tekinthetünk úgy, mint amely a nyelvet a valósághoz köti, maga is egy relációvá válik, amely ismét interpretációra szorul. Ezzel egyébként Putnam ismét felülbírálta egy korábbi álláspontját, miszerint az okság elmélete elégséges lehet a referencia fogalmának meghatározásához.)

A realizmus hibája, hogy nem veszi észre, a gyakorlatban a világnak nem egyetlen leírását alkotjuk meg, hanem számosat, és hogy nem veszi tudomásul, predikátumaink végleg „homályosak”, meghatározatlanok, és ezzel valójában nincs is semmi baj.²⁶

Putnam a fentebb vázolt „metafizikai realizmusnak” keresi alternatíváját. Ezzel kapcsolatban szintén egy idézetből indulhatunk ki: az elméletalkotás pluralitásának és fogalmaink homályosságának „felismerése része a »realizmus elvetésének a realista szellem nevében«. Nézetem szerint a realista szellem felélesztése, megújítása a nagy feladat ma a filozófusok számára.”²⁷ Mint az idézet jelzi, Putnam maga sem látja befejezettnek a feladatot, és nem tud előállni a realista szellem nevében kidolgozott tételes, és immár elfogadható elgondolással. Ami megfogalmazódik, az a program, nem a végeredmény.

Néhány alternatívát azonban felvázol. Az egyik ilyen a *Modellek és valóság* című cikk által említett „nem-realista szemantika” álláspontja.²⁸ Ennek eredményességét mutatja, hogy a hasonló szemantikára épülő intuicionista matematikában nem merülnek fel a Skolem-paradoxon felvetette nehézségek. Putnam ezt a „nem-realista szemantika” sikerének tudja be, „amely szerint *egy nyelvet akkor értünk meg teljesen, ha egy verifikációs eljárást megfelelően elsajátítunk*, nem pedig amikor (a klasszikus értelemben vett) igazságfeltételeket tanulunk meg.”²⁹ (A realista szemantika ez esetben az igazságfeltétel-szemantika lenne.) Ennek az elgondolásnak az az előnye, hogy belső nézőpontjából a referencia kérdése nem merül fel; itt „a szavak és a világ közötti szakadék *nyelvhasználatunk* és az »objektumok« között sosem jelenik meg.”³⁰ Az ehhez hasonló, verifikációs szemlélettel együtt jár ugyan, hogy sok „lágy tény” lesz, azaz sok minden eseti döntésektől és a konvenciótól függ, ezt azonban Putnam nem tartja hibának. Mint írja, „a filozófia sokkal jobban jár azzal, ha kiderül, hogy látszat és valóság végül is egy kontinuum két végpontja, nem pedig egy monstruózus Dedekind-szelet két osztálya, az egyikben azokkal, amit felfogunk, a másikkal azokban, amit nem fogunk fel.”³¹

London: Routledge and Kegan Paul, 1978, 123-138.; Putnam: *Reason, Truth and History*, i. m. (elsősorban a 2. fejezet); Hilary Putnam: *Words and Life*, Cambridge (USA): Harvard UP, 1995. (elsősorban a 12, 13, 16 és 18. fejezetek); illetve Hilary Putnam: *Realism and Reason*, Cambridge: Cambridge UP, 1985. (elsősorban a kötet előszava)

24 Putnam: *Modellek és valóság*, i. m. 58.

25 Uo. 57.

26 Putnamnak a metafizikai realizmust érintő kritikáját nincs mód jelen dolgozatban minden részletében bemutatni, az érvek jó összefoglalását adja: Forrai Gábor: *Putnam belső realizmusa*, Budapest, é. n., ELTE BTK Fil. Int. könyvtára: 31.652-es jelzet.

27 Putnam: *Realism with a Human Face*, i. m. 42.

28 Amelyet később szintén „meggondolt”, lásd: Putnam: *Words and Life*, i. m. (elsősorban a 18. fejezet: *Model Theory and the “Factuality” of Semantics*)

29 Putnam: *Modellek és valóság*, i. m. 53.

30 Uo. 55.

31 Uo. 56.

Felmerülhet a kérdés, vajon miért ragaszkodik Putnam mégis a realizmushoz, főleg azok után, hogy ilyen sokat fektetett a kritikájába. Hogy ezt megérthessük, szót kell ejtenünk arról, miként vélekedik Putnam a „másik végletről”, a realizmus teljes elutasításáról, az értelmezés relativisztikus elméleteiről.

Putnam korai – még metafizikai realista – írásainak egyik fő érve, hogy a realizmus minden gyengesége ellenére is az egyetlen elmélet, amely meg tudja akadályozni, hogy a tudományt „csodaként” magyarázzuk.³² Ez az – egyébként a realizmus védelmére gyakran hangoztatott – érv később visszaszorul, azonban jelzi, milyen alapállásról indul Putnam, amikor látszólag a konvencionalista, relativista álláspont felé közelít.

Emberarcú realizmus című írásának második részében Rorty saját realizmussal szemben megfogalmazott érveinek következményeit vizsgálja. Elutasítja azt az elgondolást, hogy a filozófia megalapozó törekvéseinek kudarca szükségszerűen filozófiai revizionizmushoz vezet. Rortyval szemben hangsúlyozza, a filozófiai reflexiónak igenis lehet kulturális értéke. (Erre még a későbbiekben visszatérek.)

Öt pontban foglalja össze azokat az alapelveket, amelyek szerinte együtt is képviselhetők, melyeknek konzisztenciáját azonban Rorty érvelése elutasítja. Putnam első pontja szerint „normális körülmények között ténykérdés, hogy azok a kijelentések, amelyeket az emberek tesznek, igazoltak-e (*warranted*) vagy sem.”³³ A többi pont ezt egészíti ki – összefoglalva: miszerint az igazoltság lényegét tekintve független a kulturális közösség többségének vagy elitjének véleményétől, nem az tesz igazzá vagy hamissá egy kijelentést, viszont igaz, hogy az igazolás normái és standardjai történeti képződmények, érdeklődéseinket és értékeinket tükrözi, és mint ilyenek, reformálhatók, így vannak jobb és rosszabb normák illetve standardok.

Rortyval szembeni egyik fő érve, hogy ugyan vélhetőleg mindketten egyetértenek a reformálhatóság kérdésében, Rorty nem ad választ arra a kérdésre, mi lehet a reform alapja, ha azt az álláspontot képviseli (amit Putnam elutasít), hogy az igazolás többségi kérdés. Ennek elfogadásával semmi sem szab gátat a relativizmusnak. Ez az érv nagy jelentőségű abban, hogy megértsük, miért fektet Putnam olyan nagy hangsúlyt az első pontra, miszerint egy kijelentés igazoltsága ténykérdés. Ez komoly metafizikai elkötelezettséget sugall, amelyet nehéz is lenne más szóval, mint valamiféle *realizmussal* jellemezni.

Az említett érv azonban inkább következménykritikai. Putnam nagyobb erejű érve szerint Rorty a metafizikai realizmushoz hasonló attitűdöt képvisel, ha nem is abban, amit mond, hanem ahogyan mondja. A relativista érvelés ugyanis *öncáfoló*, abban az értelemben, hogy önmaga számára olyan pozíciót jelöl ki, amely nem esik a relativizmus kritikája alá. Putnam ezt kifejezetten árnyaltan fejt ki, amikor rámutat, Rorty ugyanarra a pozícióra vágyik, mint a metafizikai realisták, és érveit ugyanaz az attitűd magyarázza: jelesül, hogy feltételeznek egy olyan elméleten és nyelven kívüli nézőpontot („Isten tekintetének” nézőpontját) amely valójában nem létezik. Ugyanaz a hiba, a szélsőségesen ellentétes következmények ellenére is.

Putnam kritikája úgy tűnik tehát, elsősorban nem a metafizikai realizmus vagy a kulturális relativista, a filozófia végét hirdető filozófiák ellen irányul, hanem ezek közös előfeltevése, közös vágya: az „isteni tekintet” nézőpontja utáni törekvés ellen. Ebből a szempontból mindkettő hasonló pozíciót jelöl ki a maga számára, mikor nyelven és elméleten kívüli archimédeszi pontból kívánja a világot leírni, noha az ideális tudás személytelenségének ideája mára már elvileg is lehetetlenné vált.

32 Ezt és egyéb érveket a (még) metafizikai realizmus mellett lásd Putnam talán legismertebb tanulmányában. Hilary Putnam: *The Meaning of 'Meaning'*, in: *Language, Mind & Knowledge* (ed. Keith Gunderson), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975, 131-193. (elsősorban a *Let's be realistic* című fejezet)

33 Ld. Putnam: *Realism with a Human Face*, i. m. 21.

3. Rorty és a dekonstrukció

Rorty elleni érvei határozzák meg Putnamnek a dekonstrukcióhoz való viszonyát is. Mint láthattuk, saját pozíciójának körülírásakor nemcsak a metafizikai realizmus kritikája, hanem a szintén e kritikából kibontakozó relativista érvelés belső ellentmondásainak a feltárása lesz a döntő. Később egyéb, például etikai tárgyú írásaiban is arra építi érvelését, hogy a relativizáló mozzanatot feltárva mutassa ki egyes filozófiai elgondolások ellentmondásosságát. A *tények és értékek* tartományának szembeállítására,³⁴ amely az analitikus hagyományban nagy múlttal bír, szintén ennek az érvelésnek esik áldozatul, hiszen egyrészt leleplezi a tudományos gondolkodásba vetett túlzott bizalmat (a tények birodalmának ismeretelméleti szigorja), illetve az etikai kérdésekben vallott szélsőséges relativizmust (az értékek tartományának ismeretelméleti megalapozhatatlansága). Mint Putnam rámutat, itt is fel kell adnunk a dichotómiát, és valahol köztes pozíciót kell elfoglalnunk, ugyanis sem a tudományos nyelv megalapozottsága nem olyan szigorú (lásd például az *igazság* és a *referencia* fogalmainak meghatározhatatlanságát vagy operacionális fogalmaink értékterheltségét), sem pedig az etikai nyelvhasználat nem annyira bizonytalan, mint azt a tények és értékek világának ilyen radikális szembeállítására sugallja. A fő érv azonban itt is az lesz, hogy túlzottan köti még magát a filozófiai gondolkodás ahhoz a reményhez, hogy „Isten tekintetével” láthatjuk a világot, még abban az esetben is, ahol az ismeretelméleti megalapozás lehetetlenségét kijelentjük, és a relativizmus álláspontjára helyezkedünk: ez az álláspont ugyanis szintén csak ebből a pozícióból lenne megfogalmazható.

De visszatérve Rortyra: neki az ismeretelméleti gondolkodást érintő kritikája már korán a kontinentális hagyományhoz való közeledést jelentette. Már az 1979-es *Philosophy and the Mirror of Nature (Filozófia és a Természet tükré)* lapjain fontos szerepet juttat kontinentális szerzőknek, köztük Derridának. Ebben a munkájában Rorty a metafizikai, ismeretelméleti hagyomány nagy ívű kritikáját adja. A tét nem kevesebb, mint kimutatni, hogy nem tartható fent a filozófia és episztemológia azon törekvése, hogy a) igazolja a tudásra való igényünket és feltárja a tudás elme- és nyelvfilozófiai alapjait, illetve b) legitimálja magát a filozófiai reflexiót. Az érvelés során felszínre kerül Rorty analitikus képzettsége is, amikor – és ahogy – kritikai interpretációját adja René Descartes, John Locke és Immanuel Kant filozófiájának. Véggöveztetése szerint belátva, hogy a filozófia nem alkalmas a szigorú ismeretelméleti megalapozásra, és így nem válhat a belőle a „természet tükré”, le kell mondania a maga számára (társadalmi értelemben is) kijelölt kitüntetett pozícióról, és az episztemológiának hermeneutikává kell válnia. Noha később ezt az elnevezést maga is elvetette,³⁵ már itt, a kötet utolsó fejezeteiben megmutatkozik a kortárs kontinentális filozófia iránti érdeklődése, amely a későbbiek során tovább erősödött. A hermeneutikai filozófia Rorty interpretációja szerint: „nem egy tudományterület neve, nem is egy módszeré, amely elérheti azokat az eredményeket, amelyeket az episztemológia nem tudott elérni. Ellenkezőleg, a hermeneutika annak a reménynek a kifejeződése, hogy az a kulturális tér, amely üresen maradt az episztemológia bukása után, többé nem lesz betöltve”.³⁶ A hermeneutikában látja annak az esélyét, hogy a filozófia olyan nyelvhasználattá és filozófiai praxissá tud átalakulni, amelynek egyik nagy lehetősége a filozófiai hagyomány Heidegger és Derrida által megkezdett „dekonstrukciója”,³⁷ amely révén a filozófia célja elsősorban a képzés és oktatás lesz – itt már inkább a gadameri fogalomhasználathoz nyúl –, ahonnan nézve „szemben az episztemológiai vagy technikai nézőponttal, az igazságok birtoklásánál fontosabb lesz a mód, ahogyan a dolgokat kimondjuk.”³⁸

Láthatjuk, az episztemológia kritikájában és hermeneutikává alakításában még egyszerre lehetnek Rorty hősei Donald Davidson, Heidegger, Derrida és Hans-Georg Gadamer – mind egy csapatban. Később, ahogy a hermeneutika kifejezésétől is eltávolodik, egyre fontosabbá lesz számára

34 Ezzel kapcsolatban lásd Putnam etikai tárgyú írásait a *Realism with a Human Face* és a *Words and Life* című kötetekből, illetve Putnam: *Reason, Truth and History*, i. m. 127-149

35 Lásd Joshua Knobe: *A Talent for Bricolage: An Interview with Richard Rorty*, in: *The Dualist* 2, 1995, 56-71.

36 Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, i. m. 315.

37 Uo. 365.

38 Uo. 359.

Derrida munkássága, aki Davidson mellett későbbi írásainak valódi kulcsfigurája. Ahogy Davidson nyelvfilozófiája adja számára a fogalmakat az analitikus hagyomány igazság- és referenciafogalmának kritikájához,³⁹ úgy Heidegger és a nyomában, ám őt immár meghaladva Derrida lesznek azok, akik Rorty interpretációjában a filozófia poétikai útját feltárják, és lehetővé teszik, hogy a filozófia az irodalmi nyelvhasználat felé elmozdulva lemondjon arról a Rorty szerint tarthatatlan, ismeretelméletileg és ezzel társadalmilag is kitüntetett pozícióról, amelyet a szcientista gondolkodás neki tulajdonított.⁴⁰ Pontosan ez lesz egyébként Rorty de Manra vonatkozó kritikája is, hogy ti. ő, Derridával szemben, mindig sokkal „komolyabban vette a filozófiát” és sokkal inkább megtartotta a különbségtételt irodalmi és egyéb nyelvhasználat között. De Man ezért is lesz (lehet) felelős azért, mikor egyesek (pl. Eco, akivel Rorty itt vitába száll) „dekonstrukciós módszerről” beszélnek, és úgy fogalmaznak, hogy az a mód, ahogyan Derrida a metafizika hagyományát olvassa, valami olyasmit kínál, ami egyben modellje lehet az irodalmi kritikának, interpretációnak is. Rorty szerint ez elhibázott értelmezés, és éppen hogy szemben áll Derrida törekvéseivel.⁴¹

4. A Rorty elleni érvek és a relativizmus kritikája Putnamnál

Mindemellett Eco (és egyébként sokak) dekonstrukció-interpretációja, amely továbbra is a módszereszmény horizontjában értelmezi a dekonstrukció törekvéseit, pontosan jelzi azt a helyet, ahol a dekonstrukció az analitikus filozófiával párbeszédbe tud lépni. Noha ez a kisajátító értelmezés valódi példájának tűnhet, figyelemre méltó Jonathan Cullernek, a dekonstrukció egyik meghatározó amerikai filozófusának hozzászólása az imént idézett Rorty–Eco-vitához. Ahogy de Man védelmében fogalmaz, határozott félreértés azt gondolnunk, hogy de Man szerint „a filozófia irányelveket ad az irodalmi interpretáció számára” – valójában mi sem áll távolabb tőle, mint ilyesfajta módszereszmény képviselője. Azt azonban hangsúlyozza: de Man „valóban nem hiszi azt, hogy a filozófiát és a filozófiai kérdéseket a hátunk mögött hagyhatjuk, mint ahogy Rorty látszik hinni ebben.”⁴²

A remélhetőleg termékeny félreértések ismétlődő köreiben azért, úgy tűnik, megfogalmazódik néhány sarkalatos kérdés Rorty, Derrida és de Man viszonyában. Ezek közül a legfontosabbak – amelyekkel már foglalkoztam – a filozófia és irodalom viszonyát, illetve a filozófiai kérdezésmód jelentőségét érintik. Putnam már idézett tanulmánya (*Emberarcú realizmus*) szintén Rortynak a filozófia trónfosztását célzó törekvéssel fordul szembe, csakúgy mint a *The Question of Realism (A realizmus kérdése)* című dolgozat,⁴³ amelyben Putnam összefoglalja Rortyval szembeni érveit. Az érvelés ebben az írásban is figyelemre méltó módon összecseng Szókratésznek a *Theaitétosz*-ban megfogalmazott, Prótagorasz elleni érveivel, amely mindig is mintául szolgált mindenféle relativizáló filozófia kritikájához. Putnam ezáltal is – hogy tartja magát a relativizmus kritikájának évezredes hagyományához – erősíti álláspontját: Rorty vagy a dekonstrukció filozófiája nem más, mint az „ódivatú relativizmus”, és csak látszatra új köntösben.

a) a következménykritikai érv – az etikai (vagy pragmatikus) relativizmus kritikája

A relativizmus képviselőinek vannak olyan következményei, amelyeket általában nem csupán a relativizmus ellenfelei, hanem a képviselői sem szívesen fogadnának el. Platón–Szókratész etikai relativizmust érintő érveinek⁴⁴ a kulcsa annak a kiemelés, hogy ugyan a relativizmus szószólója

39 Rorty Davidson-olvasatának is kritikáját adja: Putnam: *Words and Life*, i. m. 300. skk.

40 Ld. ehhez Rorty: *Heideggerről és másokról*, i. m. (főleg a II. részt)

41 Ld. *Interpretation and overinterpretation* (ed. Stefan Collini), Cambridge: Cambridge UP, 1992, 101-102.

42 Uo. 121.

43 Putnam: *Words and Life*, i. m. 295-312.

44 Lásd Platón: *Theaitétosz* (ford., jegyz. Bárány István), Budapest: Atlantisz (Platón Összes Művei Kommentárokkal), 2001, 60-69. (171d–177c)

elfogadhatja, hogy számos fogalom valóban relatív (például szép–csúnya, jogos–jogtalan, istenes–istentelen) a *hasznosság* és a *jóság* fogalmai nem lehetnek relatívak – ez ugyanis természetből fogva szabályozott. Noha Putnam a fogalom ilyen szigorú meghatározottságát nem állítja, mégis jelzi, hogy Rorty relativizmusának olyan következményei vannak, amelyeket vélhetőleg maga sem fogadna el: ilyen például, ha egy közösség úgy érzi, számára a fasizmus a megfelelő út, hogy „jobban boldoguljon” a világban. Sőt, Rorty valójában éppen ennek az ellenkezőjét hirdeti. Putnam kérdése egyértelmű: „ha céljaink a tolerancia és a nyílt társadalom, nem lenne jobb, ha egyenesen ezek mellett érvelnénk, mint hogy reménykedjünk benne, hogy úgyis megvalósulnak, mintegy melléktermékeként metafizikai képünk változásának?”⁴⁵ – Rorty reménye, hogy ez így lesz nem csupán naivítás, hanem az általa hirdetett filozófia valójában veszélyezteti ennek az elérhetőségét, hiszen sokkal veszélyesebb következményekhez is elvezethet. Szókratésznek szintén egyik fő érve, hogy valójában el kell fogadnunk: igenis vannak bölcsebbek és vannak kevésbé hozzáértők bizonyos területeken (például az egészség és a társadalmi hasznosság esetében), és ahogy ezt elfogadjuk – mint ahogy a legtöbb relativista Prótagorasztól Rortyig elfogadja ezt saját személye és filozófiája vonatkozásában –, ezzel valójában a relativizmus ellen beszélünk. Sőt, erősítjük azt az intuíciónkat, hogy az emberi gondolkodásnak és racionalitásnak valamilyen értelemben eleve sajátja a szélsőséges fogalmi relativizmus elutasítása.

A „módszertani szolipszizmushoz” vezető relativista érvelésnek a tétje akkor válik igazán nagygyá, ha kilépünk a tudományos kérdések köréből (ahol végül is majdnem mindegy, létezik-e a tárgyalt részecske vagy nem), és a többi emberrel való együttélésünk kérdéseire gondolunk. Ebben az esetben az olyan mondatok kijelentése, hogy „Nem csak a saját boldogságom érdekel, hanem másoké is!” valóban nem lesz több, mint „jelek és zajok” produkciója.⁴⁶ Ekkor viszont a realizmus (kis r-rel), az abba vetett hit, hogy valóban közös és létező világot népesítünk be másokkal – az élet lényegi mozzanataként kerül elénk.

b) a metanyelvi tisztázatlanság érve – a relativizmus öncáfoló karaktere

Inkább filozófiai síkon mozog az az érv (vagy inkább érvek csoportja), amely a relativizmus öncáfoló, paradox karaktere ellen irányul. Szókratész a prótagoraszi *homo mensura*-tétel – amely a tudás és érzékelés azonosságát állítja – első cáfolatában annak ellentmondásosságát tárja fel.⁴⁷ Prótagorasznak a saját elméletéből fakadó bonyodalmait Szókratész így fogalmazza meg: „Aztán itt van valami, ami még ennél is kacifántosabb: Prótagorasz elfogadja, hogy saját véleményét illetően a vele ellentétes véleményen lévők véleménye, miszerint ő maga téved, igaz lesz, ha egyszer elfogadta, hogy minden ember véleménye azt fejezi ki, ami van.”⁴⁸ Nagyon hasonló megfogalmazást találunk Putnamnál, aki rámutat, hogy a relativizmus hasonló csapdába esik, hiszen ők is „nagyon jól tudják, hogy a velük egy kultúrába tartozók legtöbbször nincsen meggyőzve a Relativista érvek által, de továbbra is hangoztatják azokat, mert úgy gondolják, hogy igazolt (jogosult) [justified {warranted}] ez a törekvésük, és osztják azt a nézetet [picture], amely szerint az igazoltság [warrant] független a velük egy kultúrában élőtől.”⁴⁹

A relativizmus ilyen kritikája, noha nem lehet logikai értelemben teljesen eredményes – mint erre a Platón-kommentátorok is rámutattak⁵⁰ –, pontosan jelzi a relativizmus korlátait: hogy azt nem lehet abszolút értelemben alkalmazni, állítani, mert ezzel saját premisszáit számolja föl. Hogy a kritikának mégis nagy a jelentősége, akkor válik láthatóvá, ha a relativizmust hirdető filozófiai gyakorlatára gondolunk. Ezek a filozófusok ugyanis vitába bocsátkoznak a saját kultúrájukban élő más

45 Putnam: *Realism with a Human Face*, i. m. 25.

46 Ld. Putnam: *Words and Life*, i. m. 298.; illetve 277.

47 Lásd Platón: i. m. 57-60. (169d–171d)

48 Platón: i. m. 59. (171a)

49 Putnam: *Realism with a Human Face*, i. m. 22.

50 Lásd Bárány István kommentárját a relativizmus kritika korlátairól az idézett *Theaitétosz*-kiadásból: Platón: i. m. 192.

gondolkodókkal, velük szemben racionális érveket hangoztatnak, amivel észrevétlenül is elfogadják az igazság és igazoltság kritizált fogalmait. Rorty esetében is akkor válik ez nyilvánvalóvá, amikor a metafizikai hagyományt és annak ismeretelméleti fogalmait támadja, és helyettük jobbat ajánl. Azt állítja ugyanis, hogy az igazság és igazoltság használhatatlan fogalmak. És miért? Mert ezek a fogalmak egy rossz metafizikai képen alapulnak. „És hogyan tud egy Relativista jó és rossz metafizikai képekről beszélni?” – mint Putnam rámutat, ha itt nem is teljes logikai ellentmondást, de „pragmatikai inkonzisztenciát” fölfedezhetünk a relativista önmaga számára kijelölt pozíciója kapcsán.⁵¹ A relativista tehát, amikor érveit hangoztatja, olyan pozícióba helyezi magát, amely nem védhető, csak ha elfogadja az éppen kritizált fogalomhasználatot.

c) a jövő érv

A kritikai érvek harmadik csoportja a relativizmus jövővel való viszonyának ambivalenciáját, pontosabban e viszony hiányát, lehetetlenségét mutatja ki. A jövőre vonatkozó gondolkodás ismét az egyéni egészség vagy a társadalmi (Platónnál az állam vonatkozásában értett) hasznosság vonatkozásában válik fontossá. Mint Szókratész harmadik érve rámutat, a gyógyítás vagy a törvényalkotás minden esetben a jövőre való tudást (avagy e tudás lehetőségét) feltételezi. A relativistának viszont ehhez nem lesznek kritériumai.⁵²

Putnam (részben Reichenbach nyomán) hasonló érvet használ. A relativistának ugyanis, ha nem fogadja el, hogy kívül tud lépni a saját nyelvén, például semmilyen a halála utáni tényállást nem gondolhat el. Márpedig „miért kötne egy ilyen személy életbiztosítást?”⁵³

A jövőről való gondolkodás elvi lehetetlenségének problémája akkor lesz igazi nehézséggé, mikor a relativista saját, egyébként „tanító” filozófiáját próbálja igazolni. Illetve akkor válik jelentőssé, ha a filozófia és az általa használt fogalmak, illetve társadalmi „normáink és standardjaink” reformálhatósága kerül szóba. Mint Putnam jelzi, ugyan abban vélhetőleg egyetértenek Rortyval, hogy ezek a fogalmak lehetnek jobbak és rosszabbak, Rortynak nem lesznek kritériumai a reform melletti érveléshez, helyességének *igazolásához*. Ha szkeptikus a nyelv és a nyelven kívüli valóság viszonyának akár részleges megismerhetőségét, sőt akár a viszony meglétét illetően is, érvei visszaesnek arra a szintre, ahol csak annyit tud állítani: a kultúra tagja számára átmenetileg adott normák és standardok jobbak a boldoguláshoz. Ez azonban ismét olyan következményekhez vezethet, amelyet Rorty sem fogadna el.

Mint láthatjuk Putnam (és Szókratész) érvei nem adják a relativizmus teljes, logikai értelemben vett cáfolatát. Valójában fenntartható és védhető egy olyan mérsékelt, „csendes” relativizmus, amely megtartja módszertani szolipszizmusát, ám nem száll vitába, és nem hirdeti saját filozófiáját. Az érvek jelentősége így kettős: a) először is rámutatnak: a relativizmus gyakorlata inkonzisztenciához vezet a tanítás alapelvei és a tanítás gyakorlata között, amennyiben a relativista saját véleményét abszolút érvénnyel, egyetemes filozófiaként próbálja hirdetni; b) másodsor észre kell vennünk, és ezt a relativista filozófiai *praxis* is igazolja, hogy nyelvünk, gondolkodásunk és egyáltalán az igazság és igazoltság fogalmai, ahogy azt használjuk, magukkal hozzák a külvilágra való vonatkozást, még akkor is, ha ezt a kapcsolatot nem tudjuk fogalmilag egészében megragadni. A beszéd és a racionális érvelés egyszerűen nem ad teret annak, hogy például az igazoltság fogalmát a kulturális közösségi egyetértéstől tegyük függővé. Éppen hogy az ettől való függetlenség – ahogy Putnam fogalmaz – az, ami „az igazoltságról alkotott képünk központi eleme.”⁵⁴

A relativista viszont, amikor saját filozófiája mellett érvel, paradox helyzetbe bonyolódik: „A Relativizmus, épp ahogy a Realizmus, feltételezi, hogy állhatunk a nyelven belül és ugyanakkor azon

51 Putnam: *Realism with a Human Face*, i. m. 22-23.

52 Platón: i. m. 68-71. (177c–179b)

53 Putnam: *Words and Life*, i. m. 298.

54 Putnam: *Realism with a Human Face*, i. m. 22.

kívül is.”⁵⁵ – ám ahogy ez a metafizikai realizmus esetében nem jelent feltétlenül – vagy első látásra – önellentmondást, a relativizmus esetében mindenképpen ahhoz vezet. A kritizált relativizmus és a realizmus Putnam képviselte programjának különbsége leginkább a következőkben összegezhető: miközben Rorty a metafizikai realizmus kudarca után az *igazság* és a *reprezentáció* fogalmainak végleges elvetését ajánlja, Putnam csupán annyit állít, hogy fel kell adnunk a reményt, hogy ezek a fogalmak redukálhatók, formalizálhatók és végső ismeretelméleti alapvetésül szolgálhatnak. Putnam szerint valójában csak arról a képről kell lemondanunk – és eddig egyetért Rortyval –, hogy „a Természet saját nyelvvel bír, ami csak ránk vár, hogy felfedezzük és használjuk [...], nincsen egyetlen metafizikailag kitüntetett leírás, ami arra vár, hogy papírra kerüljön.”⁵⁶ Azonban Putnam szerint fontos, hogy elfogadjuk, mondatainkat igenis a valóság objektumai tehetik igazzá, ám természetesen a világ ettől még nem lesz a mondatok szerint strukturált, nem lesz a mondatok igazságának hordozójává.

Rorty, noha érzékeli nézeteik különbségeit és néhol vitába is száll Putnammal, úgy gondolja, a kettejük filozófiájában sokkal több a hasonlóság. Ahogy már idézett interjújában Putnamnek a közelmúltban írt munkái kapcsán fogalmaz: „Úgy gondolom nézeteink gyakorlatilag megkülönböztethetetlenek, de ő [ti. Putnam] nem így érzi. Azt gondolja, hogy én relativista vagyok, ő viszont nem. Én úgy vélem: ha én relativista vagyok, akkor ő is az.” Álláspontjuk különbségét a fogalomhasználat esetleges különbségeként értelmezi. „Putnam továbbra is azt állítja, hogy szükségünk van arra, amit ő így nevez, hogy a »szubsztantív igazság«. Én Davidsonnal mondom: nincs sok értelme azt mondani, az igazság szubsztantív [...]. Mindamellett ő mégis valamiféle jelentőséget tulajdonít e fogalomnak, amit én inkább nem tulajdonítok neki.”⁵⁷ Valószínűleg érveiknek ez a néhol szembevető látszólagos egyezése az, ami Putnamet újra és újra arra indítja, hogy Rorty filozófiájától elhatárolja a magáét, és ez az, ami miatt a realizmus (kis r-rel, vagy a belső, később inkább pragmatikusnak nevezett realizmus) védelmében fellép. Annak a realizmusnak a nevében, amit a józan ész sugall (*common-sense realism*): „A realizmus, ami azt mondja, hogy noha a hegyek és a csillagok nem a nyelv és gondolat révén lettek teremtve, mégis leírhatók a nyelv és a gondolat által.”⁵⁸ Ennek a mértéktartó, emberarcú realizmusnak a képviselője lesz a döntő, mikor azt próbáljuk megérteni, miért is fordul Putnam oly élesen szembe a relativizáló filozófiákkal. És ennek a szembefordulásnak az egyik meghatározó mozzanata a „filozófiai revizionizmus” elvetése, elvetése annak a gondolatnak, hogy a fundacionalizmus kudarca a kultúra kudarcát jelenti, és újra kell értékeljünk a „tény”, „tudás” vagy az „értelem” fogalmainak hétköznapi használatát is. A filozófiai kérdések tárgyalásának módja jutna ezzel tévútra. „Valamiről azt mondani, hogy »ez csupán álprobléma«, magában nem jelent terápiát; ez a metafizikai kórnak magának egy agresszív formája.”⁵⁹ És ez lesz az a pont, ahonnan Putnamnek a dekonstrukciót érintő kritikája is kibonthatóvá válik.

5. Dekonstrukció és analitikus filozófia

A dekonstrukció Putnam olvasatában szintén olyan filozófiai törekvésként lepleződik le, amely az ismeretelméleti megalapozás lehetetlenségének tapasztalatából kiutat keresve az öncáfoló, dogmatikus relativizmus zsákutcájába téved. Ahogy egy helyütt fogalmaz: „Mondhatjuk, hogy Prótagorasz volt az első dekonstruktivista.”⁶⁰ Ez természetesen erősen analitikus interpretáció, és magán viseli Putnam analitikus érdekltségének nyomait, mégis, számos megfontolásra érdemes mozzanatot tárhat fel a dekonstrukció vonatkozásában. Ilyen például az a kapcsolat, amely az elmúlt három-négy évtized analitikus filozófiájának központi fogalmai, és a dekonstrukció között

55 Uo. 23.

56 Putnam: *Words and Life*, i. m. 302.

57 Knobe: i. m. 61.

58 Putnam: *Words and Life*, i. m. 303.

59 Putnam: *Realism with a Human Face*, i. m. 20.

60 Putnam: *Realism with a Human Face*, i. m. 124.

mutatkozik.

a) inkommenzurabilitás és az interpretáció esetlegessége

Putnam *The Craving for Objectivity (Az objektivitás vágya)* című írásában⁶¹ ilyen lehetséges kapcsolatot mutat ki a dekonstrukció interpretációs elgondolásai és az inkommenzurabilitás fogalma között. Az inkommenzurabilitás, mint a tudományos paradigmák összemérhetetlenségének gondolata, egy elsősorban Thomas S. Kuhn által sikerre vitt fogalom. A tudományfilozófiában valódi fordulatot hozó első, legnagyobb hatású könyvében (*A tudományos forradalmak szerkezete*) vezeti be a fogalom első, legradikálisabb értelmezését. Noha később maga is árnyalta, konszolidálta a korai megfogalmazást (Kuhn₂, Kuhn₃), az inkommenzurabilitás első szinten (Kuhn₁)⁶² olyan elgondolást takar, amely szerint a különböző korok tudományai nemcsak egymással összemérhetetlenek, hanem valós referenciális vonatkozásaik megismerhetetlensége miatt (az interpretáció lehetetlensége) nemcsak a tudósok fogalmai különböznek, hanem az objektumok is mások, amelyekre kijelentéseik referálnak. A kopernikuszi és a ptolemaioszi csillagász valójában „különböző világban élnek.”⁶³ Mint Putnam rámutat, az inkommenzurabilitásnak ez az – egyébként számára elfogadhatatlan – fogalma nem táplálkozik másból, mint az „objektivitás utáni vágyból” és e remény elvesztésének tapasztalatából: gondolkodásunk nehezen fogadja el, hogy be kell érnünk az „eléggel”, és nem tudhatunk mindent.

Putnam rámutat, hogy „feltűnően hasonló gondolatok találhatók néhány jól ismert dekonstrukciós kritikus írásaiban. Paul de Man egyik munkájában⁶⁴ „a »másság« [*otherness*] radikális fogalmának olyan meghatározásával találkozunk, amely az »első szintű« Kuhnra [Kuhn₁] emlékeztet.”⁶⁵ De Man ezen írásában Bahtyint kritizálja, amiért dialogizmust érintő elgondolásai valójából áldozatul esnek egy olyan „prekritikai fenomenalizmusnak, amely semmilyen formában és semmilyen mértékben nem ad teret a egzotópiának vagy másságnak [*exotopy or otherness*].” De Man radikális következtetése ezek után: „A másság és a hermeneutikai megértés ideológiai egyszerűen nem kompatibilisek, és ezért viszonyuk nem dialogikus, hanem éppenséggel ellentmondásos.”⁶⁶ Putnam ebből azt a következtetést vonja le, hogy de Man állítása szerint az összemérhetetlenség (inkommenzurabilitás) oly nagy, hogy logikai képtelenség az összemérhetetlenek közötti kommunikációról beszélnünk. De Man ezzel egy radikális, relativizáló interpretációs horizontot nyit, amely Putnam számára elfogadhatatlan, elsősorban nem is következményei, hanem belső ellentmondásossága miatt. De Man előadásának vitájában persze maga is elismerte, hogy vannak jobb és rosszabb interpretációi annak, amit más mond vagy gondol – igenis létezik és az irodalmi gondolkodás számára is elérhető a paradigmák közötti racionalitás valamiféle fogalma. A lényeg azonban az, hogy a józan ész efféle megszólalásai és a dekonstruktív kritika elméleti megfontolásai között valódi feszültség mutatkozik. Putnam kitűnő érzékkel veszi észre, hogy de Man írásának igazi állítása ez: „el kell fogadjunk egy, az interpretációtól különböző tevékenységet, egy olyat, amelynek ő [de Man] elsődlegességet tulajdonít: a trópusok elemzésének tevékenységét, avagy, ahogy ő nevezi: a poétikát.”⁶⁷

Putnam érvelésében ez lesz a döntő: de Man, az *objektivitás* utáni vágy látszólagos kudarca után – amely vágy az irodalomkritikában is sokáig kísértett – annak a próbálkozásnak lesz a szóvivője, amely elméletben az *objektivitás* fogalmának teljes feladását hirdeti. Ennek módszertani következménye, hogy lemond az interpretációról, és valamiféle metanyelvi tevékenységet próbál megalapozni, amely az interpretáció lehetetlenségének elvi megértését, a szöveg ellenállásának

61 Uo. 120-131.

62 Az inkommenzurabilitás különböző szinteken történő értelmezéseire lásd Putnam: uo. 123. skk.

63 Thomas S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete* (ford. Bíró Dániel), Budapest: Gondolat, 1984, 160.

64 Paul de Man: *Dialogue and Dialogism*, in: *Poetics Today*, 4. (1983), 99-107.

65 Putnam: *Realism with a Human Face*, i. m. 128.

66 Idézi Putnam: uo.

67 Uo. 129.

feltérképezését jelenti. Ám ezzel de Man az irodalmi értelmezésben valójában továbbra is egy archimédeszi pont felé törekszik, ahonnan – bár korlátozottabb mértékben – de továbbra is *abszolút* érvényű kijelentések tehetők. Azaz: ismeretelméletet csinál, miközben látszatra az ismeretelméleti gondolkodás kritikáját adja – ennek az ára, hogy lemond az irodalmi interpretációról, és poétikává, a trópusok analizisévé transzformálja azt.

Putnam szerint az *abszolút mivoltnak (absoluteness)* és az *objektivitásnak* ez az összekeverése áll a probléma hátterében. Valójában ami mind Kuhnt, mind de Man kísérti, az az abszolút érvény utáni vágy, amelynek kudarcát észlelve látszólag még az objektivitás fogalmáról is lemondanak – ezzel téve végül abszolút érvényre igényt tartó kijelentéseket. Azonban az abszolútum elérhetlenségének tapasztalata nem jelenti feltétlenül azt, hogy „bármilyen” (vagy ahogy a Cole Porter-i sláger fogalmaz: *anything goes*). Az objektivitás igénye, ha korlátozott mértékben is, de fenntartható – csupán be kell látnunk, hogy „az elég elég, az elég nem minden” (John Austint idézve: „enough is enough, enough isn't everything”)⁶⁸. Az abszolút mivolt utáni vágy veszélye pedig itt is az, hogy „monizmushoz vezet, és a monizmus rossz perspektíva az emberi élet minden területén”⁶⁹

A jelzett feszültséget természetesen érzékeli de Man is, és a metanyelvi törekvést (mint a metanyelv nyelvészeti fordulatát) fel is vállalja, mikor az *Ellenszegülés az elméletnek* című tanulmányában⁷⁰ egy új független *elmélet* megjelenéséről és térhódításáról számol be: „Az elmélet megjelenése – azon változás, melyet manapság annyira helytelenítenek, s ami leválasztja az elméletet az irodalomelmületről és az irodalomkritikáról – az irodalomról szóló metanyelv nyelvészeti terminológiájának bevezetésével jár.”⁷¹ Ennek ismeretelméleti relevanciája a tanulmány végén nyer egyértelmű megfogalmazást: „A technikailag korrekt retorikai olvasatok lehetnek unalmasak, egyhangúak, kiszámíthatók és visszatetszőek, mégis megcáfolhatatlanok. Ugyanakkor totalizálók (valamint potenciálisan totalitáriusak), az általuk feltárt struktúrák és funkciók ugyanis nem egy entitás (mint amilyen a nyelv) ismeretéhez vezetnek, csupán az ismeret kialakításának bizonytalan folyamatát képezik, amely minden entitást mint olyat – a nyelveket is beleértve – megakadályoz abban, hogy a diskurzus tárgyává váljon; valójában univerzálék, melyek következetesen tökéletlenül modellálják a nyelv arra való képtelenségét, hogy nyelv-modell legyen.”⁷² A szigorú metanyelvre való törekvésnek és e törekvés örök kudarcának dialektikáját érzékelve de Man végül egy paradox megfogalmazásban próbálja a fogalmi feszültséget megnyugtatóan feloldani: „Semmi sem képes legyőzni az ellenszegülést az elméletnek, mivel az elmélet *maga* az ellenszegülés. Az irodalomelmélet [...] [m]égsem jut válságba, nem tehet mást, mint hogy virágzik, s minél jobban ellenszegülnek neki, annál inkább virágzik, mivel a nyelv, melyet beszél, az önmagának-ellenszegülés nyelve.”⁷³ A megfogalmazás magáért beszél, és igazi példáját adja annak a nietzschei aforizmának, amelyre Putnam egy helyütt hivatkozott: „Ahogy a tudomány köre tágul, egyre több ponton érintkezik paradoxonokkal.”⁷⁴ – A nyelv és metanyelv közötti feszültség pedig pontos analógiája a hazug paradoxonának putnami analizisének, és itt is igaz lesz a megállapítás: az igazi paradoxont nem a feltárt probléma jelenti, sokkal inkább a problémára adott válaszaink abszurditása.

Amennyiben az inkompenzurabilitás fogalmát a fent bemutatott módon ragadjuk meg – azaz visszavezetjük az abszolút érvény utáni vágy kudarcának ismeretelméleti tapasztalatára – a dekonstrukció törekvéseit nem csupán a kuhni tudományelméleti megfontolásokkal hozhatjuk kapcsolatba. Putnam rámutat, hogy említett tapasztalat máig meghatározza az analitikus gondolkodás számos területét, a tudományfilozófián kívül etikai, esztétikai, nyelvfilozófiai, sőt

68 John L. Austin: *Other Minds*, in: *Philosophical Papers*, 3rd edition, Oxford – New York: Oxford UP, 1979, 84.

69 Putnam: *Realism with a Human Face*, i. m. 131.

70 Paul de Man: *Ellenszegülés az elméletnek* (ford. Huba Miklós), *Szöveg és interpretáció* (szerk. Bacsó Béla), Budapest: Cserépfalvi, é. n., 97-113.

71 Uo. 102.

72 Uo. 112.

73 Uo. 112.

74 Lásd in: Putnam: *Realism with a Human Face*, i. m. 3. – Putnam itt egyébként pontatlanul idéz, A tragédia születésében ez a mondat nem található, igaz, egy ilyen aforizmába sűrítendő meglátások igen.

elme-filozófiai relevanciája is van. A dekonstrukció ezzel egy mind szélesebb körben regisztrált filozófiai jelenséggel kerül rokonságba, és hasonló eredetet mutat például a tények és értékek világának radikális szembeállítását hirdető etikákkal, a quine-i filozófiának az interpretáció aluldetermináltságát érintő megfontolásaival vagy az igazság és referencia fogalmainak végleges feladását hirdető *eliminativista* analitikus gondolkodással.⁷⁵

Hogy ezeknek az irányzatoknak a filozófiai elképzelései valóban összekapcsolhatók, jól mutatja a „Rorty jelenség” – Rortynak analitikus neveltetése, pragmatista céljai és a kontinentális filozófia iránti szimpátiája olyan filozófiai életművet eredményeztek, amely néhol ugyan a filozófiai szigor feladásával, de termékenyen elegyít különböző irányzatokat, és amit végül felszínre hoz, az éppen ezek közös tapasztalata: az abszolút érvény lehetőségének elvesztése, és erre adott válaszként a metafizikai gondolkodásban gyökerező relativizáló tendenciák előtérbe kerülése.

6. A relativizmus elleni megfontolások alkalmazhatósága a dekonstrukcióra

Miután tisztáztuk Putnam pozícióját a realizmus-vitában, Rorty filozófiájának ismeretelméleti vonatkozásait, illetve az dekonstrukció egy lehetséges recepcióját az analitikus gondolkodásban – érvelésünk menetének döntő pontjához érkeztünk: vajon igazolható-e a dekonstrukció filozófiájának relativizmusa, vagy legalábbis valóban érvényes-e az a megközelítésmód, amely a dekonstrukció relativista mozzanatának feltárására építi kritikáját. Az igazolás nehézségét az adja, hogy elvben de Man is, de a gyakorlatban főleg Derrida, a metafizikai hagyomány meghaladását egy olyan nyelvi tér kialakításával tartják végigvihetőnek, amely ellenáll a tételszerű, alapelveket konstruáló gondolkodásnak. Ezért a legtöbb esetben, amikor az analitikus interpretáció a dekonstrukció megfontolásait tételek formájában próbálja megragadni, elhangzik az ellenvetés, hogy elvétik, sőt meghamisítják törekvésük lényegét. Egy régi vita érvei ismét: egy bölcséleti irányzat, amely az elemző gondolkodás kritikájára törekszik, saját álláspontját úgy határozza meg, hogy kívül helyezkedik a hagyományos beszédmódon és inkább terápiaként, tételek nélküli beszélgetésként határozza meg saját filozófiáját. Hasonló a pozíció Sextus Empiricustól – aki legalább felismerte, hogy filozófiája akkor igazán következetes, ha nem is tesz állításokat⁷⁶ – Richard Rortyig.

És természetesen a filozófia hagyományos beszédmódjának (bár láthatjuk, saját hagyománnyal mindkét pozíció bír) képviselőitében fellépők újra és újra a tételszerű gondolkodás mozzanatainak kimutatásával, és a feltárt tételek saját horizontba emelésével kezdik meg kritikai célú vitájukat. Az analitikus filozófia sem tesz másként, hiszen módszertanának kulcsát a komplex rendszerek tételekre bontása adja. A *Routledge* filozófiai enciklopédiájának *analitikus filozófia* szócikke például a következő szavakkal kezdődik: „A filozófiai analízis a vizsgálódás egy módszere, amely oly módon próbál megközelíteni összetett gondolatrendszereket, hogy egyszerűbb elemekre »analizálja« azokat, amely elemek kapcsolatai ezáltal fókuszba kerülnek.”⁷⁷ Ám ez nem csupán módszertani elkötelezettség, hanem annak a meggyőződésnek a megmutatkozása, hogy az emberi racionalitás meghatározó mozzanata a tételszerűség, olyan állások megfogalmazása és kijelentése, amelyek nyelvi analízisnek vethetők alá. Noha a dekonstrukció tagadja ezen redukció lehetőségét – még korlátozott mértékben is –, az analitikus gondolkodás számára Derrida filozófiája mégis olyan törekvésnek mutatkozik, amely tételszerűen megfogalmazható elképzelésekre építkezik.

A dekonstrukciót bemutató legtöbb tudományos elemzés jelzi, hogy ezt a fogalmi transzformációt a tudományos gondolkodás nehezen tudja elkerülni – hacsak nem akarja végleg az irodalmi nyelvhasználatot sajátjává tenni. Peter Zima *The Philosophy of Modern Literary Theory (A*

75 Lásd ehhez Putnam analizisét: Hilary Putnam: *Reprezentáció és valóság* (ford. Imre Anna), Budapest: Osiris (Horror Metaphysicae), 2000. (Különösen a 4. fejezetben.)

76 Lásd Sextus Empiricus: *A pürrhonizmus alapvonalai* (ford. Lautner Péter), in: *Antik szkepticizmus. Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek* (szerk. Kendeffy Gábor), Budapest: Atlantisz, 1998. Különösen az első, a szkepticust bemutató fejezetét.

77 *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. Edward Craig), London: Routledge, 1998, I. köt. 223.

modern irodalomelmélet filozófiája) című munkájában egy helyütt így fogalmaz: a dekonstrukció, különösen Amerikában „egy szisztematikus törekvés a szöveg negativitásának: kétértelműségeinek, apóriáinak, poliszemiáinak – mindannak a feltárására, ami elszökik a konceptualizáció, a fogalmi definiálás elől.”⁷⁸ A fogalmi megragadás kritikája így nyer fogalmi meghatározást. Vagy lássuk, mit találunk a *Routledge* enciklopédia *dekonstrukció* szócikkében: „Hogy mi a »dekonstrukció« és mit tesz? Problémát jelent, hogy Derrida gyakran kerülőket tesz, hogy megtagadhassa a téma összefoglalását vagy bármilyen kísérletet a dekonstrukció definiálására (és ezzel korlátozására) »adekvát« konceptuális kifejezések révén. Mégis, tehetünk legalább némi erőfeszítést egy működő definíció megfogalmazására. Ami tipikusan felmerül egy dekonstruktív olvasásban, az a kérdéses szöveg beágyazottsága egy ellentmondásos logikába, amelyet általában figyelmen kívül hagynak (vagy elrejtnek) más, ortodoxabb olvasatok.”⁷⁹ Végül Cullernek a dekonstrukcióról írott monográfiája – ahol a szerző szintén jelzi a definícióalkotás nehézségeit – többek között a következő lehetséges meghatározást adja: „egy diskurzust dekonstruálni annyi, mint megmutatni, hogy a diskurzus hogyan ássa alá a filozófiát, melyet állít, vagy azokat az oppozíciókat, melyekre támaszkodik, azáltal, hogy a dekonstrukció azonosítja a szövegben az érvelés feltételezett alapját létrehozó retorikai műveleteket, a kulcsfogalmat vagy alapelvet.”⁸⁰

A láthatólag minden megfogalmazásban előtérbe állított ellentmondásosságot és az értelemrögzítésre törekvő interpretációkkal szembeni ellenállást a szövegek retorikus, tropikus karaktere hordozza. Ennek a figuratív meghatározottságnak és ennek nyomán egy sajátos olvasási módnak a felvázolása de Man érdeme, aki Derrida mellett a dekonstrukció egyik legfontosabb figurája. De Mannak *Az olvasás allegóriái* című kötete, és ezen belül is Nietzsche-tanulmányai az elméleti alapvetés kulcsszövegeivé lettek. *A trópusok retorikája* című tanulmány egyszerre adja Nietzsche retorikai előadásainak elméleti interpretációját, illetve az interpretáció tapasztalatai nyomán, az elmélet gyakorlatba történő átültetése révén, a szöveg dekonstruáló olvasatát. De Man – akinek elemzéseire nemegyszer jellemző egy sajátosan autoritatív hangnem⁸¹ és a szoros olvasásnak néhol szinte analitikus szigora – e szövegben elsősorban a nyelv figurativitásának nietzschei felismerését emeli ki: „A trópus nem származékos, marginális, vagy aberráns formája a nyelvnek, hanem maga a *par excellence* nyelvi paradigma. A figuratív struktúra nem csupán egyetlen nyelvi működésmód, hanem a nyelvre mint olyanra jellemző.”⁸² Nietzsche e felismeréssel a dekonstrukció tulajdonképpen megalapozója lesz: „A nietzschei dekonstrukció első lépése tehát [...] minden nyelv figurativitására figyelmeztet minket.”⁸³ Noha e szövegek és felismerések nyomán megszülethetne egy adekvát interpretációs módszer, ez mégis lehetetlenné válik, ha belátjuk, a retorikai, tropikus „kiszolgáltatottság” minden szövegnek, Nietzsche szövegének is sajátja. *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című szöveg kapcsán írja de Man, hogy „noha joggal tünteti fel magát az irodalmi retorika demisztifikációjának, maga is teljességgel irodalmi, retorikus és megtévesztő marad.”⁸⁴ A nietzschei felismerések jelentősége ezek után válik csak érthetővé: noha Nietzsche továbbra is rabja marad a metafizika igazságkeresésének, jelentős transzformációt hajt végre, mikor a filozófia lehetőségeit e tekintetben erősen korlátozottnak mutatja be, és az irodalmi nyelv fölényét hirdeti: „A filozófiai igazságigény irodalmi, retorikai természetének felfedezéséhez vezető kritikus dekonstrukció hiteles és cáfolhatatlan: az irodalom a filozófia legfőbb témájának bizonyul, azon igazság modelljének, melyre a filozófia áhítozik. Ám amikor az irodalom saját figurális kombinációinak szabadságával csábít bennünket, [...] akkor nem lesz kevésbé megtévesztő attól, hogy fennen hangoztatja saját megtévesztő tulajdonságait.” A végső következtetés tehát – és ez lesz a dekonstrukció értelmezési „metodikájának” meghatározása szempontjából a döntő: „lehet, hogy a

78 Zima: i. m. 146. (kiem. – P. Sz.)

79 *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, i. m. II. köt. 836.

80 Johnatan Culler: *Dekonstrukció. Elmélet és kritika a strukturalizmus után* (ford. Módos Magdolna), Budapest: Osiris (Horror Metaphysicae), 1998, 118.

81 Erre Putnam is utal: Putnam: *Realism with a Human Face*, i. m. 128.

82 Paul de Man: *Az olvasás allegóriái. Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben* (ford. Fogarasi György), Szeged: Ictus – JATE Irodalomelmélet Csoport (deKon Könyvek), Szeged, 1999, 145.

83 Uo. 153.

84 Uo. 156.

művészet szabja meg az igazság helyes normáját, de »az igazság öl, méghozzá önmagát öli meg (amennyiben felismeri, hogy tévedésen alapul).« A filozófiáról kiderül tehát, hogy nem más, mint vég nélküli reflexió, saját irodalom általi leromboltatására.” – „Ez a vég nélküli reflexió maga is retorikai működésmód, hiszen sosem képes megmenekülni a retorikai ámitástól, amelyet leleplez.”⁸⁵

A dekonstrukció tehát, noha ellenáll vagy igyekszik ellenállni a tételszerű megragadásnak, fogalmi definíciónak, mégis azonosítható olyan filozófiai törekvésként, amelynek céljai elsősorban: 1) a metafizikai hagyomány Heidegger megkezdte de(kon)strukciójának továbbvitele;⁸⁶ 2) mely feladat végrehajtása során a dekonstruáló újraolvasás olyan metodikát kap, melynek fő eszköze a szöveg figuratív, retorikai karakterének poétikai analízise, mivel elsősorban éppen a tropikus karakter adja minden szöveg ellenállását a stabilizáló interpretációkkal szemben; és végül 3) a dekonstrukció törekvéseivel együtt jár a filozófia – vélt vagy valós – autoritatív pozíciójának kritikája, elsősorban annak révén, hogy felszínre kerül, a filozófia nyelve milyen módon és milyen mértékben kiszolgáltatott az irodalmi nyelvhasználatnak.

Az ilyen módon meghatározott dekonstrukciós filozófia, mely ugyan nem formalizált tételek és alapelvek segítségével definiálja magát, mégis jól meghatározható vállalásokkal és interpretációs stratégiákkal lép a kortárs filozófiai horizontba, illetve jól meghatározható hagyomány örökségét viszi tovább – nos, ez a filozófia az analitikus gondolkodás számára a metafizikai elkötelezettségű ismeretelméletre adott relativista hagyománnyal mutat rokonságot. Ez akkor válik nyilvánvalóvá, ha megnézzük, mely pontokon tudják a relativizmus elleni érvek a dekonstrukciót érinteni.

a) a következménykritikai érv

A relativizmussal szemben hangoztatott következménykritikai érv a dekonstrukció vonatkozásában is gyakran elhangzik. A dekonstrukció számos kritikusa jelzi, elméleti elkötelezettségük és ennek az elkötelezettségnek a formalizálásával szembeni aggályaik olyan határok nélküli interpretációs távlatokat nyithatnak, amelyek az irodalmi (és filozófiai) szövegek értelmezésében minden józan ész diktálta racionalitással ellentétesek. E kritika szerint az interpretációs kritériumokkal szembeni ellenérzések minden kritérium feladását jelentik, aminek eredményeként az interpretációkról való vita, párbeszéd lehetősége is megszűnik. Tulajdonképpen ezt az elvi fenntartást fogalmazza meg kritikájában Putnam, illetve Eco is erre utal, amikor a már idézett vitában a dekonstrukciót olyan filozófiaként mutatja be, amely szabad utat nyit a szöveg mindenféle kisajátításának, objektív kritériumok nélküli „használatának”. Jóllehet, a dekonstrukciós interpretációs gyakorlat számos területen felszabadítóan hatott, mikor a hagyományos, kanonikus olvasatok radikális átértelmezését adta – és ez, például de Man és sokszor Derrida esetében is kellő interpretációs szigorral társult –, valóban nem tisztázott, milyen mértékben tud a dekonstrukciós kritika megmaradni ennek a következetességnek a keretein belül. Az érv mindenesetre elhangzik, és a dekonstrukció számára feladatként adja, hogy mutassa be saját interpretációs stratégiáinak kritériumait, igazolva ezzel a szélsőségesen szubjektív, kisajátító olvasatokkal szembeni ellenállását. Az igény tehát megfogalmazódik, még ha ilyen formában nem is talál meghallgatásra.

b) a metanyelvi tisztázatlanság érve – a dekonstrukció öncáfoló karaktere

Az a filozófiai értelemben relevánsabb kritika, mely a relativista tendenciájú filozófiákkal, így a dekonstrukcióval szemben is elhangzik, komolyabb elméleti kihívást jelent. A dekonstrukció által a saját maga számára kijelölt kitüntetett pozíció, és interpretációs „alapelvei” közötti feszültségre az

85 E bekezdés idézetei: uo. 158-159.

86 Ezt a munkát de Man például az esztétika vonatkozásában, az esztétikai ideológia megképződésének, filozófiai alapvetésének feltárásával segítette (Kant, Schiller vagy Hegel műveiben) – Paul de Man: *Esztétikai ideológia* (ford. Katona Gábor), Budapest: Janus – Osiris, 2000.

előző fejezetben már utaltunk. Az analitikus filozófia szemszögéből az a paradox megfogalmazás, amelyet de Man az *Ellenszegülés az elméletnek* című munkája végén adott, illetve Derrida írásmódjának a fordulata, amely egyre inkább az irodalmi nyelv felé való közeledést eredményezte, semmiképp nem jelenthetnek választ az elméleti kihívásra.

Érdekes azonban, hogy egy radikálisan különböző horizontban, a kontinentális hermeneutikai filozófiában szintén a dekonstrukció ellentmondásossága kerül előtérbe egy kritikai viszonyulás során. Jean Grondin *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába* című munkája egy rövid fejezetet szentel a hermeneutika és dekonstrukció közötti vitának, melyben Gadamer mellett Jürgen Habermas is feltűnik, akik ketten „a dekonstruktivizmus és az újhistorista posztmodernizmus kihívásával szemben közös frontot alakítottak ki.” A vita során egyik fontossá vált érv szerint: ahogy arra Habermas rámutatott, „a kommunikatív ésszel szembeni elvi tiltakozását Derrida nem tarthatja fenn önellentmondás nélkül, hiszen azzal ő maga is szót értést remél.”⁸⁷ Noha nyilvánvalóak, és talán még súlyosabbak az analitikus filozófia és a kontinentális hermeneutika fogalomhasználatának különbségei, talán nem túlzás azt állítanunk, hogy valami nagyon hasonló ellentmondásra utal Habermas és Putnam, amikor számon kérik a dekonstrukción, hogyan mondhat le látszólag a nyelvi (vagy kommunikatív) racionalitás kritériumairól, miközben maga is apellál azokra, mikor filozófiája mellett érvel.

Még érdekesebb azonban, ahogy a dekonstrukció Gadamer kritikájában az irányzat nyelvészeti elkötelezettségével a hagyományos szemantikai nyelvelmélet korlátai között mutatkozik (ezzel egyébként onnan nézve közelebb is kerülve az analitikus gondolkodáshoz). „Ha a nyelvet *écriture*ként határozzuk meg, mely mögé megtörténését követően többé nem kérdezhetünk, az a *logosz* hatótávolságának pozitívista megrövidítését jelenti, »mintha csak – válaszolja Gadamer Derridának – minden beszéd ítélő kijelentésekből állna.«⁸⁸ Ezzel az érveléssel Gadamer a dekonstrukció rejtett szcientista örökségére próbál rámutatni, amely örökség Putnam kritikájában az „Isten tekintete” utáni vágyként lepleződött le. S úgy tűnik, a dekonstrukció továbbvitte a strukturalizmus azon törekvését, hogy az episztemológiai újítás igényével fellépve, a tudományos szemléletmód forradalmát vívhassa ki. A két irányzat episztemológiai kapcsolata lehet, valóban mélyebb, mint azt a dekonstrukció képviselői hirdetik, és igaz: „a posztmodern episztemológia (elsősorban) a strukturalista episztemológia folytatása és reformja.”⁸⁹

c) a jövő érv

Az érvek harmadik csoportja a relativista filozófiák jövővel kapcsolatos viszonyának ambivalenciáját érintette. A dekonstrukció esetében ez – hiszen nem feladata a tudományos előrejelzések megfogalmazása – sajátos értelemben mutatkozik. Ugyanis amennyiben elfogadjuk, hogy a dekonstrukció a szövegértés metanyelvének fordulatát hirdeti, és a poétikai, figuratív elemzésben valójában értelmezési „módszert” állít fel, ez esetben maga is kívül akar helyezkedni az interpretációs történeti folyamaton. Olyan olvasatokat kínál ugyanis, amelyek elvben ellenállnak a hatástörténetnek, hiszen nem lehetséges a kritikájuk. Ugyanis az olvasatok valójában nem értelmezést kínálnak (ez volt Putnam meglátása is), hanem az értelmezés megképződésének lehetőségét vagy rögzülésük lehetetlenségét tárják fel. Ilyen értelemben a dekonstrukció is a „végül megtalált” interpretációs lehetőség, s így a dekonstrukció viszonyba kerül a jövővel, amennyiben azt magában oldja fel.

Viszont ha a hatástörténeti folyamaton kívül kívánja magát helyezni, elvileg lehetetleníti el a későbbi kritikai viszonyulást, hiszen nem kínál meghaladható, átértelmezhető, reformálható olvasatokat. Ezzel pedig végül saját történeti létéről mondana le. Természetesen ez csak elvi lehetőség, főleg ha számolunk a dekonstrukció elméleti megfontolásaival. Így viszont a dekonstrukció maga is csupán lehetséges olvasatokat nyújt, ezzel pedig helyre áll a jövővel való párbeszéd lehetősége.

87 Jean Grondin: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába* (ford. Nyirő Miklós), Budapest: Osiris, 2002, 188.

88 Uo. 192.

89 Kiss: i. m. 70.