

Hilary Putnam

Harvard University, Philosophy Department

Filozófia és élet

A harmadik felvilágosodás

Egy harmadik „felvilágosodásról” szeretnék beszélni, amely még nem történt meg, vagy legalább is még nem történt meg teljesen, de amely remélem, megtörténe majd, és amiért érdemes küzdeni. Inkább, mint bármely más gondolkodó az elmúlt században, úgy vélem, hogy e felvilágosodásnak (pragmatikus felvilágosodásnak fogom ezt nevezni) John Dewey a legjobb filozófusa. (1)

Platón jól ismert dialógusa Szókratész és Euthüphrón beszélgetésével kezdődik, aki, mint kiderül, bírósági tárgyalásra megy. (2) Szókratész természetesen megkérdezi, „És neked, Euthüphrón. Mondd hát, miféle pöröd van? Vádlott vagy benne, vagy vádló?” Euthüphrón válaszol.

„EUTHÜPHRÓN: Vádló.

SZÓKRATÉSZ: És kit vettél célba a váddal?

EUTHÜPHRÓN: Olyasvalakit, akinek célbavételért eszelősnek tarthatnak.

SZÓKRATÉSZ: Micsoda? Tán repül, akit megcéloztál?

EUTHÜPHRÓN: Ugyancsak bajos volna repülnie, mert felettebb élemedett aggastyán.

SZÓKRATÉSZ: Ki az hát?

EUTHÜPHRÓN: Az apám.

SZÓKRATÉSZ: A tulajdon apád, jóember?

EUTHÜPHRÓN: Az bizony.

SZÓKRATÉSZ: És mivel vádolsz, miről szól a feljelentés?

EUTHÜPHRÓN: Gyilkosságról, Szókratészom.

SZÓKRATÉSZ: Héraklészre! Bizony nem látják tisztán az emberek, mi a helyes e tekintetben. Mert nem hinném, hogy bármelyik jöttment helyesen cselekedhet, csupán az, aki már kellőképpen előrehaladt a bölcsességben.

EUTHÜPHRÓN: Persze hogy kellőképpen, Zeusz a tanúm, Szókratészom.”

Önmagának gratulál, majd Euthüphrón így folytatja: „A megölt ember egyébként nap-szamosom volt, és amikor Naxoszon műveltük a földet, ott dolgozott nálunk. Szóval egyszer ittan megdühödött egyik szolgánkra, s agyonverte; mire apám kezét-lábát összekötözve egy árokba dobatta, azután ide küldött egy embert, hogy kérdezze meg az előjárót, mitévő legyen. Közben a megkötözöttel egyáltalán nem törődött, és semmibe vette, mint afféle gyilkost, aki ha meghalna is, nem nagy baj; s így is történt”. (3)

És így Euthüphrón magára vállalta, hogy apját gyilkossággal vádolja. Ráadásul, Euthüphrón biztos abban, hogy így kívánja a „jámorság”.

Szókratész azonnal megnyitja a dialógus filozófiai cselekményét, mondván: „És te Euthüphrón, Zeuszra! Azt hiszed, olyan tökéletesen értesz az isteni törvényekhez, hogy s mint vannak, és a jámborsághoz meg az istentelenséghez, hogy – ha mindez így történt, ahogy mondod – nem félsz, hogy amikor vádat emelsz apád ellen, nem művelsz-e istentelen dolgot?” A válasz: „Bizony semmirekellő ember volnék, Szókratészom, és semmiben sem különbözne Euthüphrón a többi embertől, ha nem tudnék minden efféle tökéletesen.”

A beszélgetés folyamán Szókratész hamarosan megkérdezi Euthüphrón: „Mondd meg tehát, mit nevezel jámbor dolognak és mit istentelennek!”, és Euthüphrón azt válaszolja: „Nos hát megmondom: az jámbor dolog, amit én teszek most, hogy aki vétkezik, akár

gyilkossággal, akár szentségtöréssel, vagy más efféle bűnt követ el, azt följelenti az ember, még ha történetesen az apja vagy az anyja, vagy bárki más volna is, és ha nem jelenti föl, az istentelenség”. Aztán „nagyszerű bizonyítékot” hoz állítására, nevezetesen, hogy Zeust tartják „a legjobb és legigazságosabb istennek”, és ő is megkötözte apját, Kronoszt, mivel „igazságtalanul lenyelte a fiait”.

Erre azt válaszolja Szókratész: „Vajon nem épp ez-e az, Euthüphrónom, amiért beváldoltak engem, hogy rosszallom, ha valaki ilyeneket mesél az istenekről? Azt hiszem, ezek miatt fogja valaki azt mondani, hogy vétkezem. Most viszont, ha te is így vélekedsz mindezekről, aki jól értesz az effélékhez, kénytelenek leszünk, úgy látszik, ugyancsak egyetérteni. Mert mit is szólhatnánk mi, akik magunk is beismerjük, hogy semmit sem tudunk róluk? No de mondd meg nekem, a Barátság istenére kérlek, te igazán azt hiszed, hogy ez mind így csakugyan megtörtént?”

*

Hosszú ideig úgy tűnt nekem, különféle módokon, hogy Platónnak ez a rövid dialógusa (beleértve a híres kérdést, amely a középpontjában áll, vajon a cselekvések azért jámborak-e, mivel az istenek tapsolnak nekik, vagy vajon az istenek tapsolnak, mivel azok jámborak) miniatúráként csodálatosan példázza a Nyugat filozófiai tradíciójának kezdetét, ahogy mi ismerjük azt. Észrevehetjük, hogy ebben a dialógusban Szókratész nem tesz úgy, mintha lenne válasza a jámborság természetének nehéz kérdésére. Inkább azt állítja, hogy nem elegendő válasz a kérdésre, ha megadjuk a hagyományosan jámbornak és istentelennek tartott cselekedetek listáját – és egészen biztosan nem elégséges válasz, ha a kinyilatkoztatás görög analogonjára, az istenekről szóló történetekre hivatkozunk.

A filozófia ebben a dialógusban azt képviseli, amit reflektív transzcendenciának nevezek, azaz egy lépést hátralepünk egyrészt a konvencionális véleményről, másrészt a kinyilatkoztatás tekintélyétől és megkérdézzük, „miért?” Ahogy már itt is látjuk, a filozófia két törekvést köt össze, törekvést az igazságosságra és a kritikus gondolkodásra. Természetesen, Euthüphrón a maga módján igazságosságot keres; igen, meg van győződve, hogy senki nem tudja nála jobban, hogy mit követel az igazságosság. Euthüphrón viszont abban hibázik, hogy nem kapcsolja össze az igazságosság törekvését a kritikus és független gondolkodás gyakorlataival, amely nélkül az igazságosság keresése oly könnyen lehet – ahogy ez Euthüphrón esetében történik – a fanatizmus álcája.

*

Ha megengedik, lélegzetvételnélküli szünet nélkül kétezer évet ugrok, a 17–18. századba, és sajátosan abba a jelenségbe, amit a történészek „felvilágosodásnak” neveznek. Egy olyan fejlődést látunk, hogy az igazságosság kutatását összekapcsolják a reflektív transzcendencia, az „egy lépést hátra” gyakorlataival. Átfogóan kifejezve, a felvilágosodást két nagy erő jellemezte.

Az egyik erő Hobbes és Locke új filozófiájának befolyása Angliában, és Rousseau, valamint a kontinentális racionalizmus hatása, amelyek a társadalom sajátosan fontos új elméletében, a „társadalmi szerződés” elméletében, és a „természetes jogok” új beszédmódjában manifesztálódtak. Mindkét eszme – a társadalmi szerződés elméletek, habár nagyon eltérnek a tizenhetedik és tizennyolcadik századi verzióktól, és a ma „emberi jogoknak” nevezett természetes jogok – továbbra is fontos a mai politikaelméleti vitákban. (4) De függetlenül a részletektől és függetlenül még a kérdéstől is, hogyan értsük a társadalmi szerződés elméletet, mondhatjuk, hogy a társadalmi szerződés elgondolás maradó hatása – melyet ma hajlunk olyan nyilvánvalósággal elfogadni, hogy elfelejtjük, mennyire új ez az eszme – annak széleskörű elfogadása, hogy a kormányok végső elemzésben a kormányzottak egyetértéséből nyerik legitimitásukat. A természetes jogok felvilágosodás kori eszméjének tartós hatása annak az elgondolásnak a fennmaradása, hogy

minden emberi lénynek rendelkeznie kell bizonyos erők – vagy ahogy Amartya Sen nevezte őket, „képességek” (beleértve azokat a képességeket, amelyek szükségesek, hogy valaki a demokratikus politikában az autonóm polgár szerepét játszassa) (5) – kifejlesztésének lehetőségével.

A felvilágosodásra jellemző második nagy erő az új tudomány volt, mely alatt a newtoni fizikát értem. A fizika nagy sikerei lenyűgözték a széles közönséget, még ha ez a közönség nem is volt képes (ahogy ma is így vagyunk legtöbben) követni az új tudomány matematikai és más technikai összefüggéseit. Mint Crane Brinton megjegyezte (6) „A Newton tiszteelő hölgyek és urak kétségtelenül nem voltak képesek megérteni a *Principiát*; ha néhányan a divat szerint otthon kísérleteztek is, nem volt igazán kidolgozott tudományos módszerük. Ugyanakkor a tudomány számukra élő, növekvő nyilvánvalóság volt arra, hogy emberi lények, a maguk „természetes” gondolkodó képességüket nyilvánvaló és tanítható módon használva, nem csak azt tudták megérteni, hogy vannak a dolgok ténylegesen a világegyetemben, hanem azt is meg tudták érteni, hogy milyenek is valójában az emberi lények, és összehozva a természetről és az emberi természetről szerzett tudásukat, boldogabb és jobb életet tudtak élni.” Bármennyire is pontatlanok ezek az eszmék (és egészen biztos nagy számú nagyon különböző értelmezést engednek meg), amint azt Brinton is megjegyzi. (7) „Nyilvánvalóan nagyon sajátos, gyakran nagyon sikeres reformmozgalmak indultak el közvetlenül a felvilágosodás gondolkodóitól. Beccaria műve, *On Crimes and Punishments* segített Benthamnek, hogy elgondolkodjon a jog reformjáról, és a kettő együtt, sok más egyéssel, humánus reformokat ihlettek a büntető jogban és a börtönökben, és ugyanígy hatásos reformokhoz vezettek a polgári jogban mindenütt a nyugati világban.”

Ha összehasonlítjuk a 17–18. századi felvilágosodást (felvilágosodást nagy „F”-fel), a korábbi platóni felvilágosodással, nem nehéz észrevenni a hasonlóságokat és különbségeket. A hasonlóságok oldalán ugyanaz a törekvés a reflektív transzcendenciára, az elfogadott nézetek és intézmények kritizálására és radikális reformokra való készség. Ha radikális reformok javaslatára való készséget említek Platónnál, akkor nem csak az *Álalam* mint egész nagy vázlatára gondolok, hanem olyasmikre, mint például Platón kritikájára a nők született alacsonyabb rendűségéről. (8) Szókratész azt az ellenvetést vizsgálja, hogy „az asszony természete ... más, mint a férfié; most viszont azt állítjuk, hogy a különböző természeteknek ugyanazt a munkát kell végezniük.” Az általam idézett diszkusszió Szókratész megjegyzésével kezdődik, hogy „Hej Glaukón, különös ereje van ám az ellentmondás művészetének!”

Dewey igazából nem nagyon szerette az „ész” kifejezést (és biztos, hogy nem szerette nagybetűvel írva). Inkább az intelligenencia problémákra való alkalmazásáról beszélt, és a terminológiai váltás a hagyományos filozófia erős kritikájának szimp-tómája. Az „ész” hagyományos értelemben mindenk fölött olyan képesség volt, amellyel az emberi lények feltételezhetően változatlan igazságok valamely halmazára juthattak.

„SZÓKRATÉSZ: Hej Glaukón, különös ereje van ám az ellentmondás művészetének!

GLAUKÓN: Hogyhogy?

SZÓKRATÉSZ: Hát úgy, hogy – szerintem – sokan még akaratlanul is belesznek: azt hiszik, hogy ők nem feleselnek, hanem komoly eszmecestrét folytatnak; igen, mert képtelenek rá, hogy egy kijelentést szempontként elemezve vizsgáljanak; ehelyett pusztán szavakon indulnak el, s csak a felállított tétel cáfolatára vetik magukat, holott így csak feleselnek, nem pedig eszmecestrét folytatnak.

SZÓKRATÉSZ: Ezt a tételünket – a különböző természeteknek nem szabad ugyanazon foglalkozásokat juttatnunk – túlságos bátorsággal, szinte feleselve, szó szerinti értelemben erőszakoljuk, pedig még egyáltalán meg sem vizsgáltuk, hogy a más és az ugyanazon természetet milyen szempontból s mire vonatkozóan határoztuk meg akkor, mikor a más természetnek más, ugyanannak a természetnek pedig ugyanazt a foglalkozást jelöltük ki. ... Csakhogy ilyenformán azt is megtehetnénk, hogy föltesszük magunknak a kérdést, vajon ugyanaz a természete van-e a kopasz embernek, mint a dús hajúnak, s nem éppen ellenkező-e; s ha aztán megállapodunk abban, hogy valóban ellenkező, akkor – ha a kopaszok véletlenül lábbelikészítéssel foglalkoznak – ettől eltiltjuk a dús hajúakat, ha meg a dús hajúak foglalkoznak ezzel, eltiltjuk tőle amazokat.

GLAUKÓN: Ezt bizony még nem vizsgáltuk meg.

SZÓKRATÉSZ: S nem azért volna-e nevetséges, mert eredetileg nem általánosságban alkalmaztuk az ugyanazon és a más természet kifejezést, hanem a különbözőség és a hasonlóság szempontjának magukat a foglalkozásokat vettük? Például azt mondtuk, hogy az orvosos lelkületű férfiak és nők ugyanaz a természete. Nem gondolod?

GLAUKÓN: De igen.

SZÓKRATÉSZ: Az orvosnak ellenben más, mint az építésznek?

GLAUKÓN: Feltétlenül.

SZÓKRATÉSZ: Mármint, ha a férfi és a női nem valami mesterség vagy egyéb foglalkozás tekintetében mutatkoznék különbözőnek, valóban azt mondanánk, hogy mindegyiknek a neki megfelelőt kell juttatnunk; de ha csupán abban mutatkoznak különbözőeknek, hogy a nőstény szül, a him pedig nemz, ezzel még nem látjuk jobban bizonyítottnak azt, hogy az asszony – abból a szempontból, amiről beszélünk – különbözik a férfitől; tehát ennek ellenére is úgy fogunk gondolkodni, hogy az öröknek ugyanazt a munkát kell végezniük, mint az asszonyaiknak.” (9)

A platóni és a 17–18. századi felvilágosodás közti hasonlóságok azonban tovább terjednek: ugyanaz a lelkesedés az új tudomány iránt (Platón esetében az euklidészi geometria iránti lelkesedés hasonló szerepet játszott, mint amit a newtoni fizika az újkori felvilágosodás esetében); és ugyanúgy visszautasítják, hogy etikai és politikafilozófiai kérdéseket vallási szövegekre és/vagy mítoszokra hivatkozva döntsenek el. Ugyanakkor van egy nagy különbség is.

Platón számára anakronisztikus a kérdés, „mi legitimál egy államot”; a „legitimáció” nem görög fogalom. (A görög kérdés, hogy mi tesz igazságossá egy államot.) De ha Platón nézeteit e kérdésre adott válasz prokrusztész ágyába kényszerítjük, azt kell mondanunk, hogy Platón számára ideálisan az legitimál egy államot, ha olyan osztály uralkodik benne (melynek tagjai véletlenül filozófusok), akiknek egyedül van megbízható képességük, hogy a Jó természetét megállapítsák – amely a görög gondolkodásban mindenek fölött az emberi lények számára elgondolható legjobb életet jelentette –, azzal a ténnyel együtt, hogy az állam többi összetevője megfelelően működik a filozófus-vezetők irányítása alatt. A legitimáció (vagy inkább „igazságosság”) a működő meritokrácia jelenlététől függ. (10)

*

Most egy harmadik „felvilágosodásról” szeretnék beszélni; amely még nem történt meg, vagy legalább is még nem történt meg teljesen, de amely remélem, megtörténik majd, és amiért érdemes küzdeni. Inkább, mint bármely más gondolkodó az elmúlt században, úgy vélem, hogy e felvilágosodásnak (pragmatikus felvilágosodásnak fogom ezt nevezni) John Dewey a legjobb filozófusa. (11)

Mint az előző két felvilágosodás, a pragmatikus felvilágosodás értékeli a reflektív transzcendenciát, vagy Dewey kifejezését használva, a kritizmus kritizmusát. (12) (*Human Nature and Conduct* művében Dewey a „kritizmus kritizmusát” egyenlővé tette a filozófiával, és nem csak azt értette rajta, hogy a hagyományból kapott eszméket kritizáljuk, de egy felsőbb szintű kritizmusra is gondolt, az „egy lépést hátra” kritizmusra, mellyel az eszmekritika megszokott módját kritizáljuk, kritizmusunk módjának kritizmusára.) Mint az előző két felvilágosodás, a pragmatikus felvilágosodás szándéka szerint nem-konformista, és radikális reform mellett száll síkra. A 18. századi felvilágosodáshoz hasonlóan, visszautasítja az ideális demokrácia platóni meritokratikus mo-

delljét; e modell ellen kevesen léptek föl határozottabban, mint Dewey: „A történelem azt mutatja, hogy voltak jószándékú despoták, akik másoknak is jót akartak. Nem volt sikerük, kivéve, ha közvetett módon, a rossz helyre került emberek életfeltételeinek megváltoztatására tettek erőfeszítést. Ugyanez az elv érvényes azokra a reformerekre és filantrópusokra, akik úgy akarnak jót tenni másokkal, hogy passzivitásban hagyják a támogatottakat. A közös jót előmozdító erőfeszítésekben van egy belső tragédia, amely megakadályozza, hogy az eredmény jó vagy közös legyen – nem jó, mivel a támogatottak aktív növekedése az ára, nem közös, mivel nem vesznek részt az eredmény létrehozásában.” (13) Ugyanakkor, a pragmatikus felvilágosodás nem pusztán a 17–18. századi felvilágosodás folytatása, bár nyilván épít a felvilágosodásban rejlő demokratikus vonulatra. Westbrook „tanácskozó demokráciának” nevezte azt, amit Dewey szeretne, és a kifejezés találó. (14) De víziója arról, hogy miként kellene egy mérlegelő demokráciának működni, nem a tizennyolcadik századból való. A különbséget könnyebben megérthetjük, ha először a felvilágosodás másik tulajdonságáról beszélek, az ész értékeléséről, amely különböző formákban jelent meg Platónnál és a felvilágosodásban.

Dewey igazából nem nagyon szerette az „ész” kifejezést (és biztos, hogy nem szeretett nagybetűvel írva). Inkább az intelligencia problémákra való alkalmazásáról beszélt, és a terminológiai váltás a hagyományos filozófia erős kritikájának szimptomája. Az „ész” hagyományos értelemben mindenképp föltött olyan képesség volt, amellyel az emberi lények feltételezhetően változatlan igazságok valamely halmazára juthattak. Igaz, hogy ezt a felfogást már az empirikusok bírálták, de az ész empirikus kritikáját Dewey súlyosan hibáztatta. Meglehető módon Dewey a hagyományos empirizmust a maga módján ugyanannyira apriorinak tartja, mint a hagyományos racionalizmust.

A hagyományos racionalizmus képviselői szerint közismerten a tudományos magyarázatok általános formáját a priori ismerhetjük: ismerjük a geometria és Descartes szerint a mechanika alapvető elveit is (Kant ráadásul megpróbálkozott Newton tömegvonzás-elméletének „transzcendentális dedukciójával” is). (15) De az empirizmus szerint a tudományos és minden empirikus adat általános formája tudható a priori. Még ha nem is ezt mondják a sok szövegünkben, amit leírtak. Locke-tól, Berkeley-n és Hume-on keresztül Ernst Machig, az empirikusok azt tartották, hogy minden empirikus adat „érzetekből” áll, mint ami fogalom nélküli adott, amelyhez viszonyítva a vélelmezett tudásállításokat ellenőrizni lehet. Már William James azt vetette ez ellen, hogy mivel az érzéki tapasztalatnak fogalmi és nem-fogalmi tulajdonságai vannak, hiábavaló minden olyan kísérlet, hogy a tapasztalatot részekre bontsuk. „Az érzékelés és a felfogó eszme [apperceptive idea] oly intim módon egybeolvadt (egy „megjelenített és elismert anyagi tárgyban”), hogy nem lehet többé megmondani, hol kezdődik az egyik, és hol végződik a másik. Meg lehet mondani viszont, ezeken az utóbbi időkben bemutatott ravasz körbenforgó panorámákon, hogy hol kapcsolódik a valóságos előtér a festett vászonnal.” (16) Dewey úgy folytatja a James által kezdett gondolati vonalat, hangsúlyozza, hogy új megfigyelési fogalmakat létrehozva, új adatokat is „intézményesítünk”. A modern fizika (és természetesen nem csak a fizika) gazdagon megerősítette ezt a tételt. Egy tudós beszélhet arról, hogy megfigyelte, miként ütközik a proton az atommaggal, vagy megfigyelt egy vírust az elektromikroszkóp alatt, vagy megfigyelte a fekete lyukakat. Ám sem a lehetséges magyarázatok formája, sem a lehetséges adatok formája nem rögzíthető előre, egyszer és mindenkorra.

A pragmatizmust általában (és nem csak a deweyánus pragmatizmust) fallibilistaként és antiszeptikusként szokták jellemezni, míg a hagyományos empirizmust a pragmatikusok úgy látják, hogy oszcillál aközött, hogy túlzottan szkeptikus, vagy nem eléggé fallibilista.

Dewey gyakran szólít föl a társadalmi problémák empirikus, politika felé tájékozódó vizsgálatára, de fontos tudatosítanunk, hogy az a társadalomtudományos kutatás, amit

Dewey szeretett volna, az embereket szolgáló társadalomtudomány, mivel éppen az emberek tudják legjobban, hogy mikor és hol szorít a cipő.

John Dewey előtt Mill és Comte voltak azok a legismertebb empirikus gondolkodók, akik a társadalom problémáit tudományos kutatással akarták megközelíteni. De Comte víziója visszatért a meritokráciához. Comte a tudósok, tudományos értelmiségiek kezébe akarta adni a társadalmi problémákat, és ezzel alkalmazhatóvá vált rá Dewey kritikája a „jóakarátú despotáról”.

Úgy látszódhat, hogy ezt a kritikát nem lehet Millre alkalmazni, aki Dewey-hoz hasonlóan értékelte az aktív részvételt a demokratikus folyamat minden vonatkozásában. De ami a társadalomtudományi tudásnak a társadalmi problémákra való alkalmazását illeti, Mill az egyéni pszichológia tudományának tökéletesítését sürgette, remélve, hogy abból – folytatva a klasszikus empirizmusra jellemző metodológiai individualizmus hagyományát – levezethetjük a társadalmi törvényeket (a szociológia remélt pszichológiai redukciója útján), amelyeket aztán sajátos társadalmi problémákra alkalmazhatunk. Ma legtöbben ezt félresiklott fantáziának tartanánk. Dewey szerint, akkoriban, a felvilágosodás filozófusai két hibába estek: vagy úgy jártak el, hogy bizonyos döntő ponton a priori módon, másszóval dogmatikusan próbálták meg a gondolkodást vezetni; vagy (főleg, ha empirikusok voltak) az érzéki pszichológia képzeletbeli tudományát vázolták fel, ahelyett, hogy megpróbálták volna valódi társadalmi folyamatokból valódi tudományos ismereteket nyerni. (17) Dewey-t gyakran vádolták, hogy „tudományos”. Nem csak igazságtalan a kritika (bárki tudhatja ezt, aki olvasta *Art as Experience* vagy *Human Nature and Conduct* című írásait), de elhibázza azt, hogy lássa, Dewey egyolyan társadalmi gondolkodás hosszú hagyománya ellen lép föl, amely nem becslüli a társadalmi problémák komoly empirikus kutatását. Még a kapitalista fejlődés „törvényeinek” felfedezését magának tulajdonító Karl Marx sem állt ellen a kísértésnek, hogy *A tőke* harmadik kötetében a priori bizonyítékát adja, hogy a kapitalizmusnak össze kell omolnia állítólagos belső ellentmondásai miatt. (18)

*

Áttérek a 17–18. századi felvilágosodás és a pragmatikus felvilágosodás közti második – és hasonlóan fontos – különbségre. Idézett írásában Brinton azt állítja, „a filozófiatörténet két nagy témája vált sajátosan fontossá azáltal, hogy a felvilágosodás művelt közönsége magáévá fogadta”. (19) A második „téma”, amelyet először vizsgálok, „a természettudományok növekvő korabeli presztízse”, és a figyelemre méltó mód, ahogy ez a presztízsz visszaverődött abban a növekvő hitben, hogy az ész erejével megoldhatók az emberi problémák. De az első téma Brinton leírásában az, hogy a „társadalmi szerződéselmélet Hobbes, Locke és Rousseau általi politikafilozófiai fejlődése széles körben ismertté vált, Európában és Amerikában is a mindennapi politikai viták tárgya lett, akár csak a ’természetes jogok’ fogalma”.

Bár Brinton csak a Hobbes-Locke-Rousseau vonalat említi, gyakran észrevették, hogy a társadalmi szerződés képe bár rejtetten, de Kant gondolkodásában is megjelenik. De – és az „atomisztikus individualizmus” vádját ezért hozták föl a társadalmi szerződés elméletet képviselők ellen – a „társadalmi szerződés” képe feltételezi, hogy létezhetnek teljesen morális lények, Kant értelmében, akik olyan elvek alapján kívánják vezetetni magukat, amelyeket minden olyan hasonló lény el tudna fogadni – vegyük észre, hogy ez az értelem épül be abba, amit „reflektív transzcendenciának” nevezek –, akinek szüksége van indokokra, hogy miért kellene neki magának közösséget formálni. Az emberi lényt úgy fogják föl, mintha teljesen értelmes lény lenne, amely ráadásul a Kanti modellben teljesen ép morális személy, mielőtt belépne a társadalomba. Ezt a gondolkodási módot már a 19. században megkérdőjelezte Hegel.

Talán jellemző, hogy Dewey filozófiai pályafutását hegelianusként kezdte. Dewey számára Hegelhez hasonlóan eleve közösségi lények vagyunk. Még „gondolatkísérletként” is teljesen fantasztikus az elgondolás, hogy lények, amelyek nem tartoznak közösséghez, rendelkezhetnek az „elv” eszméjével, vagy sajátos motívummal, hogy eszmék vezéreljék őket. Másrészt, a Hume-hoz és Benthamhoz hasonló empirikusoktól eltérően, Dewey nem gondolja, hogy a morális közösség pusztán a szimpátia érzése által jön létre. Dewey véleményét azért kell ebben a témában figyelembe venni, mivel létezik ma egy egész gondolkodási iskola, vagy inkább a zavarodottság iskolája, amelyet „evolúciós pszichológiának” neveznek – korábban „szociobiológiának” titulálták –, és amely szereti azt állítani, hogy morális életünk evolúciós magyarázatát adta, holott nem adott mást, mint néhány spekulációt a szimpatikus érzések és társadalmi ösztönök fejlődéséről. A különbözőről nem találhatunk világosabb leírást, mint Dewey következő, 1908-ban írt szavai:

„A szimpátia természetes ösztön, mely egyénenként más-más mértékben van meg. Becses eszköz a társadalmi belátás és a társadalmiasított affekció érdekében; de önmagában és önmagától ugyanolyan helyzetű, mint bármely természetes képesség. Szentimentalitáshoz vagy önzéshez vezethet; az egyén visszariadhat a nyomorúság jeleneteitől az általuk okozott szenvedés miatt, vagy jovialis barátokat kereshet a tőlük kapott szimpatikus örömeikért. Vagy szimpátiája révén mások javáért dolgozhat, de megfontolás és gondolkodás hiányában tudatlan lehet az azal kapcsolatban, hogy mi az ő valódi javuk és nagy kárt is okozhat. ... Az ösztönös szimpátia részleges: kapcsolódhat a hasonló vérmérsékletűekhez vagy a közvetlen mellette élőkhöz oly módon, hogy mások költségére támogatja őket és határozott igazságtalanságot idézhet elő azoknak, akik a kedvelt körön kívül vannak.” (*Ethics*, 271-272.)

Nem szükséges állítani, hogy Dewey nem a szimpátiát mint olyant támadja. A szimpátia átalakulását sürgeti. Arisztotelészhez hasonlóan, hisz abban, hogy annak indokai, hogy etikusak legyünk, nem láthatóak nem-etikai vagy etika-előtti álláspontokról; az embert nevelni kell az etikai életre, és ez a nevelés felteveli, hogy valami már közösségben van; nem olyasmi, ami létrehozza a közösséget.

Dewey egyetértene Kanttal, hogy a személy, akinek impulzusait ezen a módon átalakították, a deweyánus morális személy, mások céljait nem pusztán eszköznek tekinti. Szimpátiája nem verseng más impulzusaival, hanem azokkal együttműködik. Inkább a „mi”, semmint egyszerűen az „én” fogalmában gondolkodik. Így engedelmeskedik Kant kategorikus imperatívuszának „Célok Birodalma” formulájához (az ember[í]séget a másokban mindig célként és ne pusztán eszközként tekintsd). De Dewey a morális motivációról másként vélekedik, mint Kant. Kant számára a „morális törvénynek” való engedelmességben rejlő „méltóság” a motívum (ami végső soron az önmagának törvényt adó „méltósága”, amelyet minden racionális lény adhat magának, az „autonómia” méltósága.) Dewey számára nincs elválasztott és nincs egyedül transzcendens morális motiváció, amelyet fel kell tételeznünk, hanem csak a mi pluralisztikus és különböző, de morálisan átalakított érdekeink és törekvéseink vannak. A kanti „ész/hajlam” dualizmust a kezdetektől visszautasítja. De ez a következő témánkhoz vezet.

Egy tudós beszélhet arról, hogy megfigyelte, miként ütközik a proton az atommaggal, vagy megfigyelt egy vírust az elektromikroszkóp alatt, vagy megfigyelte a fekete lyukakat. Ám sem a lehetséges magyarázatok formája, sem a lehetséges adatok formája nem rögzíthető előre, egyszer és mindenkorra. Az etika illetékessége elér odáig, hogy különböző javak viszonyait és keverési arányukat meghatározott példák segítségével vizsgálja. De ahhoz nem elég, hogy a jó élet tökéletes receptjét kifejlessze. Egyébként a jó élet biztosítása a politika kötelessége.

A felvilágosodásra, vagy a felvilágosodás nagy részére, mint említettem, jellemző volt a tény, hogy a politikai közösségek vagy „államok” legitimitációját a kormányzottak egyetértésére alapozta. Egészen biztos, hogy Dewey (vagy James, vagy Mead, vagy bármelyik klasszikus pragmatikus) nem vitatná az eszmét, hogy a legitím államnak szüksége van a kormányzottak egyetértésére. De mint jeleztük, a felvilágosodás a kormányzottak egyetértésének eszméjét a társadalmi szerződésből kiemelkedő társadalom modelljéből vagy gondolat kísérletéből vezette le. Valójában a társadalmiságot és a moralitást a szerződés törvényének idealizált képéből, a tulajdon törvényéből vezette le. (20) Mint említettem, Dewey Hegelhez hasonlóan ezt nevétségnek tartja. De akkor hogyan igazolja a morált Dewey?

Itt, a tanácskozó demokráciáról alkotott képe igazolásakor jön össze Dewey két érdeke – a demokrácia és a kutatás elmélete. (21) Hogy miként történik ez, komplikált történet, melyről Ruth Anna Putnam írt külön, és velem együtt is. (22) Szerencsére e hosszú történetről írt saját verziómat gyönyörűen összefoglalta egy szimpatizáló (de kritikától nem mentes) írásában Robert Westbrook. (23) Íme Westbrook összefoglalója „Putnam beszámolójáról Dewey logikai érvéről” (meg kell jegyezmem, hogy én ezt ismeretelméleti érvnek neveztem, tudva, hogy az „ismeretelmélet” Dewey számára nem kívánatos fogalom. Ez ugyanakkor „logikai” érv, Dewey kitágított logika-fogalma szerint, melyben mint említettem, a logika a kutatás elmélete):

„Putnam beszámolójának Dewey logikai érvéről három eleme van, melyek mindegyike az előzőre épít az érvelés folyamán. Először, Dewey Peirce-et követve azt tartotta, hogy emberi lények rögzített hitkekhez – vagy ahogy Dewey nevezni szerette őket, 'garantált kijelentésekhez' – hozzáértő kutatók közösségének (melynek legjobb példái a modern tudományos közösség) módszerei, gyakorlatai és értékei révén jutottak. E közösségek kutatásait részleges kételyek hatására kezdték meg, kételyre indokot nem adó, garantált kijelentések kontextusában. És a részleges kételyeket a garantált állítások mellé helyezték, mivel, mint minden garantált kijelentés, nem biztosak, hanem fallibilisztikusak és felülvizsgálhatók voltak, ami új kételyeket ébresztett garantáltságuk iránt. Putnam azt állítja, hogy annak elismerése, hogy 'valaki egyszerre lehet fallibilista és antiszeptikus, az amerikai pragmatizmus kiemelkedő belátása'. Dewey logikája a kutatás kutatása volt, azon kutatási közösségek módszereinek, gyakorlatainak és értékeinek vizsgálata, amelyek a leginkább generáltak garantált kijelentéseket.

Másodsor, Dewey kiterjesztette a kutatás körét a gyakorlati és a morális ítéletekre is. Ez az elmozdulás különösen is jelentős, mivel így alkalmazza a kutatást értékkel terhelt „problematisus helyzetekkel”, és ez teszi alkalmassá arra, hogy a társadalmi és politikai közösségek ügyeit is vizsgálja. Putnam kiemeli, Dewey úgy vélte, hogy 'elsajátítottunk valamit arról, hogy miként kutassunk általában, és ami általában intelligens kutatásokra alkalmazható, az sajátosan etikai kutatásokra is alkalmazható.'

Végül, Dewey azzal érvelt, hogy a kutatási közösségnek demokratikusnak kellene lennie, (ebben az esetben) nem etikai, hanem Putnam fogalmaival, „kognitív” alapokon. Ez annyit jelent, hogy a kutatás minőségét befolyásolja egyrészt annak mértéke, hogy az adott közösségben mennyire vannak jelen potenciálisan hozzáértő résztvevők, másrészt a gyakorlatot irányító normák demokratikus vagy nem-demokratikus jellege. Itt Putnam felhasználja Dewey érvét a *The Public and its Problems* (1927) című művéből, mely szerint ne elégedjünk meg a társadalmi problémák elitisztikus kutatásával, hanem vonjuk be a közös politika csinálásába a szélesebb közönséget [public]. Dewey úgy érvelt, hogy az ilyen politika, a közönség részvétele nélkül, nem tudna a társadalom közös szükségleteivel és érdekeivel foglalkozni, mivel azokat a szükségleteket és érdekeket csak a közönség ismeri. És ezeket a szükségleteket és érdekeket nem lehet megtudni demokratikus 'konzultációk és beszélgetések nélkül, amelyek feltárják a társadalmi szükségleteket és zavarokat'. Ennélfogva Dewey szerint 'a szakértők olyan osztálya, amely annyira eltávolodott a közös érdekektől, hogy magánjellegű érdekekkel és magánjellegű tudással rendelkező osztállyá vált, már nem rendelkezik társadalmi ügyekben tudással.' Az elit kormányzás így kognitíve gyengítő hatású.

A hatékony kutatás nem csak azt követeli, hogy a kutatók közössége benne legyen a társadalomban, de azt is, hogy gyakorlata demokratikus legyen. Dewey számára, Putnam hangsúlyozza, 'a gondolkodás és a beszéd szabadságaként felfogott alapvető demokratikus intézmények iránti szükséglet következik általában a tudományos eljárás követelményéből: az információk akadálytalan folyásából és a hipotézisek felállításának és kritizálásának szabadságából.' Bármely területen, a tudományban is, a sikeres kutatás részben a demokratikus 'diskurzus-etikán' alapul, amely a kutatók közösségének együttműködését alakítja ... Dewey helyesen ismerte föl, hogy a kutatásba ágyazott demokratikus értékek 'regulatív eszmék'. Nem volt vak arra a korrupcióna, amely a kutatást még a tudományban is érintette. Szerinte a demokratikus normák nélkül a kutatás kudarcra van ítélve.” (24)

Jegyezzük meg, hogy Dewey nem próbálja meg igazolni, hogy a társadalomban vagy az etikai életben áll, sem transzcendens motívumra sem hivatkozik, mint Kant, sem bevallottam képzeletbeli „társadalmi szerződésre”. Dewey számára nem az a probléma, hogy közösségek létét igazoljuk, vagy hogy megmutassa, hogy az embereknek mások érdekeit sajátjukká kellene tenniük; az igazolandó probléma az az állítás, hogy a morálisan tisztességes közösségeknek demokratikusan kellene szerveződniük. Ezt Dewey nem szerződéses törvényre hivatkozva teszi, hanem inkább közös és megosztott érdekünkre hivatkozik, hogy szembesüljünk és foglalkozzunk azokkal az etikai és gyakorlati problémákkal, amelyek elkerülhetetlenül minden közösségben inkább értelmesen, mint értelmetlenül jelentkeznek. De van még egy másik különbség Dewey és – nem csak a felvilágosodás, de – az egész etika- vagy morálfilozófia-koncepció közt, amely a legtöbb filozófus gondolkodását uralta, és napjainkig uralja.

Nem tudok jobb módot, hogy jelezsem, milyen a hagyományból kapott koncepció, mint hogy néhány bekezdést olvasok John Rawls nagyszerű előadásaiból a morálfilozófia történetéről. E mű elején, a „Modern morálfilozófia problémája” részben olvashatjuk:

„A morálfilozófia hagyományáról itt mint hagyományok családjáról gondolkodom, olyanokéről, mint a természetes jog és a morális érzék iskolák hagyományai vagy a morális érzék és az utilitarianizmus hagyományai. E hagyományokat az általuk használt közösen értett szótár és terminológia teszi egyetlen bennfoglaló hagyomány részévé. Ráadásul, egymás következtetéseire és érveire válaszolnak vagy ellenkeznek egymással, úgy, hogy egymásra hatások részben olyan megfontolt diskussziók, amelyek további fejlődéshez vezetnek.

(...) Észre kellene vennünk, hogy a korszak írók többé kevésbé megegyeznek, hogy valójában mi van helyesen vagy helytelenül, mi jó vagy rossz. Nem különböznek a moralitás tartalmában, de abban igen, hogy mik a jogok, köteleességek, tartozások és hasonlók első elvei. [A tizenkilencedik században és a tizenkilencedik század első felében] senki nem kételkedett abban, hogy a tulajdont tisztelni kell, mind-egyik elfogadta a hűség, az ígéret, a szerződések, az igazságosság, a jótékony, a szeretet és sok hasonló erőit. A probléma számukra nem a moralitás tartalma, hanem alapja volt; hogy tudnánk megismerni, és hogy motiválódhatnánk, hogy az alapján cselekedjünk. Egyedi morális kérdéseket azért vizsgálunk, hogy megvilágítsák ezeket az ügyeket. Shaftsbury, Butler és Hutcheson egyfajta választ adtak, a racionalisták, Clarke, Price és Reid egy másikat, Leibniz és Crusius ismét másikat.” (25)

A Rawls által leírt hagyományban, amelyhez ő maga oly jelentősen hozzájárult, a morálfilozófia olyan ismert etikai fogalmakat tartalmazó ítéletekkel foglalkozik, mint helyes, helytelen, igazságos, igazságtalan, jó, rossz, kötelesség, tartozás és a többi. Természetesen, többé nem az a helyzet, hogy minden morálfilozófus azt állítaná, hogy a tulajdont tisztelni kellene. Bár egyetlen általam ismert morálfilozófus sem állítja, hogy a tulajdont soha nem kellene tisztelni. A híres vita néhány évtizede Rawls és Robert Nozick közt, és előtte a szocialista gondolkodás felemelkedése a tizenkilencedik században, ilusztrálja, hogy a tulajdonjogot és a szerződések végrehajtását többé nem fogadják el általában, mint feltétlenül érvényeset; abban a mértékben, amennyiben a tulajdonjogok és a szerződés végrehajtási jogai legitimek, és abban a mértékben, amennyiben ezeken a jogokon más társadalmi érdekeknek megfelelően túl lehet legitim módon lépni. Ezek központi témák, melyek megosztják a „jogot”, liberálist és konzervatívot, minden nyugati demokráciában – ugyanakkor még mindig igaz, hogy a filozófiai tanszékeken „etikát” oktató morálfilozófusok, továbbra is tanítják „az igazságosság, a jótékony, a szeretet és sok hasonló erőit”. Még fontosabb, hogy a morálfilozófiát még mindig úgy tekintik, mint amelyik dönt a különböző ismert hagyományok közt – napjainkban a kantianizmus és az utilitarianizmus még mindig a viták előterében állnak –, és a morálfilozófiáról még mindig úgy vélekednek, mint amely előre jelezhető fajtájú érveket szolgáltat, melyekben néhány ismert elvont etikai fogalom található. Semmi sem lehetne meszebb Dewey etika-fogalmától (vagy Jamesétől, vagy tehetnének hozzá, azoktól a Wittgenstein tanítványokétól, akik etikáról írtak, de ez egy másik előadás témája.) (26) Dewey számára az etika nem egy „filozófiának” nevezett szakterület kis szövege, és nem

feltételezhető, hogy problémáit bármely rögzített szótárban meg lehetne fogalmazni, vagy bármely rögzített „izmus”-gyűjteményben meg lehetne világítani. Dewey számára, ahogy James számára is, a filozófia nem professzionális tudományág, és nem is kellene, hogy az legyen, hanem valami olyan, amelyben minden gondolkodó emberi lény elkötelezi magát abban a mértékben, amennyiben a „kritika kritikáját” gyakorolja. Az etika kérdése legalább annyira széles, mint az ebben az értelemben vett filozófia viszonya az élethez. Minden emberi probléma, amennyiben érinti közös vagy egyedi jólétünket, „etikai” – de ugyanakkor esztétikai vagy logikai, vagy tudományos vagy bármi más is lehet; és ha megoldjuk a problémát, annyira rossz dolog-e, ha a végén nem tudjuk megmondani, vajon – a fogalom elfogadott értelmében – „etikai probléma” volt-e? A logikáról úgy gondolkodni, ahogy Dewey tette, mint a kutatás elmélete és nem a matematika egy ága, ahogy (gyakran) tanítják a filozófia tanszékeken és az etikáról úgy gondolkodni, mint a kutatás viszonya az élethez – úgy, hogy ugyanazt a könyvet, Dewey *Logic* című művét egy bizonyos módon logika szövegnek tekintik (vagy episztemológiának, még ha Dewey nem is szerette ezt a szót), más módon pedig társadalometikának –, úgy vélem, a helyes, sőt az egyetlen út, hogy felnyissuk az etika egész témáját, hogy friss levegőt engedjünk be, és ez lényeges része annak, amit „pragmatikus felvilágosodásnak” neveztem.

*

Tudom, sok olyan gondolkodó van, aki számára előadásom a három felvilágosodásról naivnak tűnik. „Posztstrukturalisták”, pozitivisták és sokan mások szörnyülködve fognak kiabálni. De azért választottam ezt a beszédmódot, mert világossá akarom tenni, hogy jóvátehetetlenül hiszek a haladásban, bár természetesen nem egy buta tizenkilencedik századi értelemben, hogy az előrehaladás az etikában vagy a társadalmi harmóniában elkerülhetetlen. „Haladás” ebben az értelemben csak az eszkatológia szekuláris változata. De én a haladás lehetőségében hiszek. Hogy Habermas kijelentését használjuk, amely bizonyosan tetszett volna Dewey-nak, hiszek abban, hogy a történelemben volt tanulási folyamat, és hogy ez a jövőben is folytatódik. Fejlődésnek látom azt, hogy az előadás elején Szókratész és Euthüprón esetében idézett gondolkodásmód típusa megjelenik a történelmi színpadon. Az ideális állam Platón által védett meritokratikus nézetének esetenkénti visszautasítását nem véletlennek tartom, hanem az emberi tapasztalat és a tapasztalaton való gondolkodás eredményének. Úgy látom a tizenyolcadik században kezdődő nagy demokrácia-kísérleteket, valamint a felvilágosodás eszméit, mint további tanulási folyamatot; és úgy látom Dewey fallibilizmusát, a fallibilisztikus kutatás és a demokrácia összekapcsolását, továbbá az etika rekonceptualizálását, szabályok és formulák helyébe helyett, mint kutatási tervezet, mint ennek a tanulási folyamatnak a kiterjesztését.

Jegyzet

(1) Az előadás a Pécsi Tudományegyetemen 2003. május 6-án „Philosophy and life” címmel hangzott el.
 (2) Platón (1984): „Euthüprón”, *Platón összes művei*. I–III. Európa. Budapest. I. 97–136. Fordította Kerényi Grácia.
 (3) Platón i.m. 3e-4d, 102–104.
 (4) John Rawls munkássága jelentősen befolyásolta ezt a fejlődést.
 (5) Sen a „képeségekre épített megközelítését” egy sor publikációban fejlesztette ki, melyek olyan korábbi írásaira nyúlnak vissza, mint *Commodities and Capabilities* (Amsterdam, North Holland, 1985) és *Ethics and Economics* (Oxford, Blackwell, 1987). Jelentős újabb munkája ebben a témában *Development as Freedom* (New York, Random House, [1999])

(6) C. Brinton, „Enlightenment”, *The Encyclopedia of Philosophy* (Nes York: Crowell, Collier and McMillan, 1967), vol. 2. 519.

(7) Uo.

(8) *Állam*, V. 454.

(9) Platón azt mondja, az általános (férfi) görög felfogásnak megfelelően, hogy „az egyik nem (a férfiak) a másikat úgyszólván minden téren sokkal felülmúlja” (V. 455.) de közvetlen ezután az engedmény után, hangsúlyozza, „nincs olyan foglalkozás az állami életben, ami nőnek való volna, csak azért, mert nő, s férfinak való, csak azért, mert férfi, hanem a természet adta alkalmasság mindkét nemben egyformán van elosztva, s a nő – természeténél fogva – éppúgy kiveszi részét minden foglalkozásból, mint a férfi,

csak éppen hogy a nő mindenben gyengébb, mint a férfi.”

(10) Szemben a marxista kritikusokkal, ugyanakkor, ez nem kizsákmányoló társadalom Marx értelmében, mivel alig van vagy nincs társadalmi többletermék. Valójában Platón ideális állama sok szempontból olyan, mint a Ghandi féle ashram.

(11) Dewey filozófiájához magyar nyelvű bevezetés olvasható: Boros J. (2000): *Pragmatikus filozófia*. Jelenkor, Pécs. Boros J. (1998): *A demokrácia filozófiája*. Jelenkor, Pécs. könyvekben. (A ford.)

(12) Dewey (1998): *Experience and Nature*, in *The Essential Dewey*. ed. L. A. Hickman and T. M. Alexander, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, vol. I. 86.

(13) Dewey – Tufts (1932): *Ethics*. New York, Henry Holtr, III. 385. (Ezt a részt Dewey írta.)

(14) Westbrook, Robert B. (1991): *John Dewey and American Democracy*. Cornell University Press, Ithaca, NY.

(15) M. Friedman (1992): *Kant and the Exact Sciences*. Harvard University Press, , Ch. IV., Cambridge, MA.

(16) James, W. (1994): *Essays in Radical Empiricism*. F. Bowers és U. Skrupskelis (ed.), Harvard University Press, Cambridge, Ma. 16.

(17) Ruth Anna Putnam és én magam amellett érvelünk, hogy Dewey *Logic* műve – amely, ahogy alcíme jelzi, a *kutatás* általános elmélete, és nem az, amit ma a filozófusok „logikának” neveznek – Mill *Logic* művére válasz és annak cáfolata; és hogy mindkét mű fő kérdése, „Mi a társadalmi problémák kutatásának helyes módszere?”. Ld. R. A. Putnam and H. Putnam, „Epistemology as Hypothesis”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XXVI. No. 4. (Fall 1990), 407–434. Megtalálható könyvben, (1994) *Words and Life*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. *Dewey's Logic: Epistemology as Hypothesis* címen.

(18) Természetesen a „haszon csökkenő megtérülési rátája” bizonyítékára utalok. Fel lehet hozni, hogy a bizonyíték nem *teljesen* a priori; Marxnak szüksége

van a „tőke növekvő szerves összetétele” empirikus feltételezésére. De egyetlen *evidenciával* sem támogatja ezt a feltételezést.

(19) Brinton, i.m. 519.

(20) Rawls védelmezi a társadalmi szerződés modellt *Az igazságosság elmélete* (fordította Krokovay Zsolt, Budapest, Osiris, 1997) művében, és ezt az ellenvetést úgy próbálja elhárítani, hogy a „méltányosság” [fairness] eszméjéből vezeti le a modelt. Az ilyen tisztán fogalmi védelem számomra nem konzisztens azzal, hogy Rawls visszautasítja a „fogalmi elemzést” a morálfilozófiában. A „kölesönös egyensúlyról” szóló beszéd gyanúsnak tűnik, mint a kecske és a káposzta megmaradásának vágya.

(21) Azt hiszem, hogy a két fogalom, a „demokrácia” és a „kutatás szerepe a politikai életben” eredő fogalma, akár csak a filozófus szerepe ebben a vizsgálódásban, megtalálható James esszéjében „The Moral Philosopher and the Moral Life” (összegyűjtve a *The Will to Believe and Other Essays* című kötetben). Vizsgálom James nézeteit, és viszonyát igazságélméletéhez, írásomban, „Philosophie als umgestaltende Tätigkeiten; William James über Moralphilosophie”, Mike Sandbothe (2000, ed.): *Die Renaissance des Pragmatismus*. Velbruuck Wissenschaft, Weilerswist.

(22) Például, két közös írásunkban a *Words in Life* kötetben, az én „A Reconsideration of Deweyan Democracy” szövegemben, a *Renewing Philosophy* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992) kötetben, és „Pragmatism and Moral Philosophy” írásomban a *Words and Life* kötetben.

(23) „Pragmatism and Democracy: Reconstructing the Logic of Dewey's Faith”, Dickstein, Morris (1998, ed.): *The Revival of Pragmatism*. Duke University Press, Durham, London.

(24) Im. 131–132.

(25) Rawls, John (2006): *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, MA. 8–11.

(26) Például Cora Diamond, Philippa Foot, Elizabeth Anscombe.

Boros János és Orbán Jolán fordítása