

KELEMEN ISTVÁN

NYELV
ÉS
MISZTIKUM

*Közelítések
a fiatal Wittgenstein
filozófiájához*

KELEMEN ISTVÁN
NYELV ÉS MISZTIKUM
KÖZELÍTÉSEK
A FIATAL WITTGENSTEIN FILOZÓFIÁJÁHOZ

DUPress

NAGYERDEI ALMANACH KÖNYVEK – 7.
A DEBRECENI EGYETEM
FILOZÓFIA INTÉZETÉNEK
SOROZATA

SOROZATSZERKESZTŐK:
Bujalos István
Valastyán Tamás

DUPress

KELEMEN ISTVÁN
NYELV ÉS MISZTIKUM

KÖZELÍTÉSEK A FIATAL WITTGENSTEIN
FILOZÓFIÁJÁHOZ

DUPress

Debreceni Egyetemi Kiadó
Debrecen University Press
2015

Lektorálta:
Bujalos István

Olvasószerkesztő:
Gáspár László Ervin

ISSN 2063-0042
ISBN 978 963 318 515 5

© Debreceni Egyetemi Kiadó Debrecen University Press,
beleértve az egyetemi hálózaton belüli elektronikus terjesztés jogát is

Kiadta a Debreceni Egyetemi Kiadó, az 1795-ben alapított
Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülésének a tagja
www.dupress.hu

Felelős kiadó: Karácsony Gyöngyi

Borító: G. L. E.

Készült a Debreceni Egyetemi Kiadó nyomdaüzemében, 2015-ben

TARTALOMJEGYZÉK

1. A probléma	8
2. Élmény, érték és etika	25
3. A Logikai-filozófiai értekezés	34
3.1. A gondolkodás, mint képalkotás	36
3.2. Fogalmak konstruálása	41
3.3. A filozófia, mint tisztázás	46
3.4. Tautológiák	50
3.5. Személytelen szolipszizmus	58
3.6. A Tractatus és a metafizika alapkérdése	65
4. Carnap – Heidegger – Wittgenstein	72
5. Heidegger megértése	85
6. Wittgenstein és az abszolút paradoxon	98
Felhasznált irodalom	108
Név- és tárgymutató	114

DUPress

Nem az a misztikum, hogy milyen a világ, hanem az, hogy van.

A világnak sub specie aeterni szemlélete nem más, mint – körülhatárolt – egészként való szemlélete.

A világnak körülhatárolt egészként való átérzése a misztikus érzés.

(Tr, 6.44–6.45)

[a] »logika« csak egyike a gondolkodás lényege értelmezésének, még pedig az, amelyik már nevében is a létnek a görög gondolkodásban megszerzett tapasztalatán nyugszik. A »logika« – melynek következetes elfajulásaként foghatjuk fel a logisztikát – iránti gyanú azon gondolkodásról való tudásból származik, mely forrását a lét igazságának a tapasztalatában, nem pedig a létező tárgyiségének szemléletében találja meg. Az egzakt gondolkodás soha sem a legszigorúbb gondolkodás, ha csak szigorúsága [Strenge] a maga lényegét nem olyasfajta erőfeszítésből [Anstrengung] nyeri, mellyel a tudás a létező lényegi mivoltához [Wesenhaftes] való vonatkozását mindenkor fenntartja. Az egzakt gondolkodás csak a létezővel való kalkulálásba kapcsolódik bele, és kizárólag ezt szolgálja. [...] A kalkuláló gondolkodás önmagát szorítja bele abba a kényszerbe, hogy eljárásának következetessége folytán mindennek urává legyen. Képtelen még csak sejtetni is, hogy a kalkulálás minden kiszámíthatója már az e gondolkodás által minden egyes esetben kiszámolt összegeket és termékeket megelőzően is egy egészet képez; ennek egysége persze kiszámíthatatlan és nem is engedi át önmagát és otthontalanságát a kalkulálás fogásainak. Az viszont, ami mindenütt és állandóan eleve elzárkózott a kiszámítás igyekezete elől és az ember számára mégis valamifajta rejtélyes felismerhetlenségben minden létezőnél... közelebbi, az néha olyan gondolkodásra hangolja az ember létezését, melynek igazságát semmiféle »logika« sem tudja megragadni.

(Heidegger, *Az alap lényegéről*, 288.)

1. A probléma

Ludwig Wittgenstein barátjának, Paul Engelmann memoárjának¹ megjelenése 1967-ben új horizontot nyitott a Wittgenstein értelmezések történetében. Egy-
más után jelentek meg az olyan írások, amelyek Szent Ágoston, Kierkegaard,
Schopenhauer, Tolsztoj, Dosztojevszkij, Georg Fox, Rabindranath Tagore és
William James hatását vizsgálták a korai Wittgenstein gondolkodására, vala-
mint elszótan felbukkantak olyan értelmezési kísérletek is, amelyek az addig
uralkodó tendenciával szemben, a fiatal Wittgensteint a kontinentális filozófiai
és kulturális hagyomány kontextusában próbálták megérteni.

Ray Monk Wittgenstein életrajzában² a *Tractatus* „meglepően hibrid mű”-
ként jellemzi, amely kombinálja a logikát a vallásos miszticizmussal s a kom-
mentátorok jelentős része ma is így viszonyul a *Logikai-filozófiai értekezés*hez. A
két aspektus összeegyeztetési kísérlete felveti azt a kérdést, hogy miként lehet
a szerző metafizika ellenességét, a keresztény szellemiséghez és a miszticiz-
mushoz való vonzódásával összeegyeztetni?³ A Wittgenstein irodalomban a

¹ Engelmann, Paul, *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, Basil Blackwell, 1967. Oxford. Engelmann azon kevesek közé tartozott, akinek Wittgenstein személyesen magyarázta fiatalkori főművét.

² Monk, Ray, *Ludwig Wittgenstein The Duty Of Genius*, Vintage, 1990. London

³ Az 1920-as évek első felében a *Tractatus* szinte alig került ki a Cambridge-i egyetem falain kívül. Ez nagyban meghatározta, hogy a művet, az ebben a közegben uralkodó filozófiai tendenciáknak a fényében értelmezték, azaz elsősorban Moore, Russell és Whitehead műveinek kontextusában próbálták megérteni. Ez a felfogás természetszerűleg vezetett el ahhoz az elképzeléshez, hogy a könyv legfontosabb felfedezése arra vonatkozott, hogyan kerüljünk el a *Principia Mathematica* logikájában jelentkező bizonyos problémákat és paradoxonokat. A *Principia Mathematica* második kiadásának. (Whitehead, Russell, 1925.) bevezetésében Russell elismeri, hogy Wittgenstein extenzionalitás elvének fényében, kénytelen volt logikájának több aspektusát radikálisan újragondolni, amelyek lényeges következményekkel jártak, a II. és a III. kötetben kifejtett számelméletet illetően.

Egy másik jelentős értelmezési irány is visszavezethető az 1920-as évekre, amely szoros teoretikus és történeti kapcsolatot lát a *Tractatus* és a logikai atomizmus között. Itt is Russell a kulcsfigura, mint az irányzat alapítója. Egy előadásain alapuló cikksorozatban, amely *The Philosophy of Logical Atomism* címmel jelenik meg (Russell, 1956) Russell azt állítja, hogy az előadások „nagyraoszt olyan elképzelések magyarázatával foglalkoznak, amelyeket barátomtól és korábbi tanítványomtól Ludwig Wittgenstein-től tanultam”. Noha hiányzik a konkrét hivatkozás, mégis sejthető, hogy mire gondolt. Russell úgy vélte, hogy korábbi tanítványának elképzeléseit oly módon értelmezte,

kérdésre többféle megoldási kísérlet született. A jelzett problémát jellemző módon exponálja Carnap egyik önéletrajzi jellegű írásában.⁴ Érdemes őt hosszabban idézni, mivel tipikus magyarázattal szolgál a fiatal Wittgenstein gondolkodásának feltételezett kettős aspektusára. Carnap eredetileg úgy vélte, hogy a *Tractatus* a Bécsi Kör által később magáévá tett radikális metafizika ellenességét képviseli, azonban az 1927 nyarán lezajlott beszélgetések során rájött, hogy a *Tractatus* szerzője pozitívan vagy legalábbis ambivalensen viszonyul a valláshoz és a metafizikához. Carnap a következőképpen számol be a Wittgensteinnel történő első találkozásáról:

Amikor először találkoztam Wittgensteinnel, láttam, hogy Schlick figyelmeztetése (hogy ne bocsátkozzak heves vitába Wittgensteinnel) teljesen helyénvaló volt. Azonban Wittgenstein viselkedése nem valamiféle arroganciából táplálkozott. Általánosságban szimpatikus alkatú és nagyon kedves ember volt, aki ugyanakkor túlérzékeny és könnyen felingerelhető. Bármit mondott, az mindig érdekes volt és gondolkodásra serkentett és gyakran elbűvölően fejezte ki magát. Nézőpontja, valamint az emberekhez és a problémákhoz történő hozzáállása sokkal jobban hasonlított a kreatív művész, mint a tudós hozzáállásához, majdhogynem azt mondhatnánk, hasonlított egy vallási próféta attitűdjéhez. Amikor belefogott valamilyen specifikus filozófiai problémára vonatkozó elképzelésének a kifejtésébe, gyakran éreztük a benne lejátszódó vívódást az adott pillanatban, azt a küzdelmet, amellyel megpróbált áthatolni a sötétségen és napvilágra hozni a problémát, olyan intenzív és fájdalmas feszültséggel, amely még az arckifejezésén is megjelent. Amikor pedig, ismétlődő elkeseredett erőfeszítések után, megszületett a válasz, állítása úgy állt előttünk, mint egy újonnan

hogy azok nem csupán megoldást kínáltak a logika számos problémájára, hanem motívumként szolgáltak egész filozófiájának a megváltoztatására. Jóval később Russell elismeri (Russell, 1959), hogy Wittgenstein befolyása kitágította filozófiai érdeklődését és elvezette őt az igazság és a jelentés problémáihoz, most már azonban nem pusztán a logikai szimbolizmus vonatkozásában, hanem a természetes nyelv és a mindennapi élet kontextusában. Továbbá arra az elképzelésre jutott, hogy a helyes szimbolizmus struktúrájának elemzése hasznos eszköz a világ ontológiai szerkezetének szigorú vizsgálatához. Russell fokozatosan alakítja ki azt a meggyőződését, hogy a világnak atomi tényekből kell felépülnie, amelyek logikai értelemben függetlenek egymástól és azoktól az elemektől, amelyek ezeket a tényeket felépítik.

Mivel ez a felfogás világos párhuzamokat mutat a klasszikus empirizmussal, Wittgensteint is, hasonlóan korábbi mesteréhez, a brit empirizmus hagyományához sorolják. Ez az elképzelés az idő múlásával egyre szélesebb körben nyert polgárjogot és részévé vált a logikai atomizmus történeti rekonstrukciójának. (Urmson, 1956; Griffin, 1964)

⁴ Schlipp, Paul, Arthur, *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Library of Living Philosophers, Open Court Publishing Company, 1963. La Salle, Illinois

teremtett műalkotás vagy egy isteni megvilágosodás. [...] Azt a benyomást gyakorolta ránk, mintha a belátásra egyfajta isteni sugallat révén jutott volna. Úgy éreztük, hogy bármiféle racionális kommentár vagy elemzés profanáció lenne.⁵

Fontos látnunk, hogy amikor Carnap Wittgensteint a kreatív művészhez vagy vallási prófétához hasonlítja, akkor nem pusztán csak Wittgenstein gondolkodásmódjának intenzitására vagy elképzeléseinek bemutatási módjára reflektál. Önéletrajzának további részei világossá teszik, hogy Carnap szemében nem csupán a kifejtés módja különböztette meg Wittgensteint az olyan természettudományos orientáltságú tudósoktól, mint amilyen maga is volt, hanem elsősorban Wittgenstein gondolatainak tartalma. Carnap elmondja, hogy Wittgensteinnek a valláshoz és a metafizikához való viszonya alapvetően különbözött a Kör felfogásától:

Wittgensteinnek a filozófiai problémákhoz való viszonya meglepően különbözött akár a Schlickétől, akár az enyémtől. [...] Néha az volt a benyomásom, hogy a tudós racionális és érzelemmentes magatartása és hasonlóan minden olyan elképzelés, amely a »felvilágosodás« felhangjával rendelkezett elfogadhatatlan volt Wittgenstein számára. [...] Egyik alkalommal, amikor Wittgenstein a vallásról beszélt hirtelen nyilvánvalóvá vált az ő és a Schlick álláspontja közötti különbség. Természetesen mindketten egyet értettek abban, hogy a különböző formájú vallási tanok nem rendelkeznek teoretikus tartalommal. Azonban Wittgenstein elutasította Schlicknek azt az elképzelését, hogy a vallás az emberiség gyermekkorához tartozott és fokozatosan el fog tűnni a kulturális fejlődés folyamán. Amikor Schlick, egy másik alkalommal egy klasszikus filozófus (azt hiszem Schopenhauer) egyik metafizikai állítását kritizálta, Wittgenstein meglepő módon Schlick ellen fordult és megvédte a filozófust és művét.⁶

[a] Körben mindnyájunkat élenként érdekelt a tudomány és a matematika. Ezzel szemben úgy tűnt, hogy Wittgenstein közömbösen viszonyul ezekhez a területekhez, sőt néha kifejezett megvetéssel.⁷

Carnap tehát felismerte, hogy Wittgenstein alapvetően eltérő nézeteket vallott például a metafizika és vallás kérdésében, valamint eltérően ítélte meg a természettudomány jelentőségét is az emberi életben a Bécsi Kör tagjaihoz képest.⁸ Mindezt pedig Wittgenstein racionális és érzelmi élete között fennálló

⁵ Ibid 25–26.

⁶ Ibid 26–27.

⁷ Ibid 28.

⁸ „A pozitívizmus úgy véli, hogy amiről beszélni lehet, az egyedül fontos az életben. Csak ez, és semmi más a lényege. Wittgensteint azonban teljesen áthatja az a gondolat,

mély hasadással magyarázta. Ahogyan azt az önéletrajz más fejezeteiből megtudjuk, Carnap ismerte és nyilvánvalóan nagy hatást gyakorolt rá a vallásos hit freudi pszichoanalitikus magyarázata és Wittgensteinnek a valláshoz illetve a metafizikához való viszonyának magyarázatakor erősen támaszkodik freudiánus megfogalmazásokra. Carnap a következőképpen ad számot arról, hogy egy olyan műnek a szerzője, mint a *Tractatus*, hogyan tanúsíthatott pozitív hozzáállást a metafizikai kérdésekhez:

Beszélgéseink ilyen és hasonló eseményei azt mutatták, hogy erős belső konfliktus uralkodott Wittgenstein érzelmi élete és intellektuális gondolkodása között. Intenzív és mélyreható intellektusa felismerte, hogy sok állítás a vallás és a metafizika területén, szigorú értelemben nem mond semmit sem. [...] Nem próbált meg szemet hunyni ez előtt, azonban az eredmény érzelmileg különösen fájdalmas volt számára, mintha arra kényszerült volna, hogy elismerje a szeretett kedves gyengeségét. Ezzel szemben Schlick és én nem kedveltük a metafizikát vagy a metafizikus teológiát és ezért belső konfliktus és sajnálat nélkül mondtunk le róluk. Korábban, amikor Wittgenstein könyvét olvastuk a Körben, nem fordítottam elég figyelmet a könyvnek a misztikumra vonatkozó állításaira, mivel Wittgenstein érzései és gondolatai ezen a téren túlságosan különböztek az enyémtől. Csak a velem való személyes kontaktus segített világosabban felismerni a hozzáállását ezen a ponton. Az volt a benyomásom, hogy a metafizikával szembeni ambivalenciája pusztán személyisége egy alapvetőbb belső konfliktusának egy speciális aspektusa volt, amelytől mélyen és fájdalmasan szenvedett.⁹

Ha azonban a *Tractatus* logikai és misztikus aspektusa olyan kibékíthetetlen ellentétben lennének egymással, ahogyan azt Carnap gondolja, valamint ha ez az ellentét egy olyan mély és fájdalmas belső konfliktusként tükröződött Wittgensteinben, amelyen sohasem tudott sikeresen túllépni, akkor egyszerűen érthetetlen, hogy miért tett Wittgenstein oly sok erőfeszítést, hogy könyvét a világ elé tárja. Carnap megállapításai azonban nem magyarázzák meg azt sem, hogy Wittgenstein a *Tractatus*t mindig is egységes műnek tekintette. Valójában Wittgenstein személyiségének egyik legmeglepőbb vonása, a belső megosztottság már-már gyermeki hiánya. A belső fájdalmat, amelyre Carnap utal, mások beszámolóit is megerősítik, azonban ez nem feltétlenül igazolja a freudiánus konfliktust. Mindez lehetett az eredménye Wittgenstein szélsősé-

hogy az emberi életben egyedül az a lényeges, amiről hallgatnunk kell. Ha mégis óriási erőfeszítést fordít arra, hogy ezt a lényegtelen körülhatárolja, akkor nem arra törekszik, hogy kijelölje e sziget vonalát, hanem ennek az óceánnak a határait próbálja fájdalmas pontossággal meghatározni.”. Engelmann, Paul, *Letters from Ludwig Wittgenstein With a Memoir*, Basil Blackwell, 1967. Oxford, 97.

⁹ Ibid 27.

ges erkölcsi, spirituális és pszichológiai érzékenységének, amely hasonlóan Kierkegaard-hoz, a társadalmi elidegenedés érzését hozta létre. Részben valószínűleg azért, mert ez az érzékenység jóval meghaladta a legtöbb ember temperamentumát és ellentétben állt a „modern idők szellemével”. Fania Pascal, aki orosz nyelvre tanította Wittgensteint az 1930-as évek közepén, szintén egyfajta freudiánus leírást ad Wittgensteinről, amely talán közelebb áll az igazsághoz, mint Carnap magyarázata:

Megérthetjük a Freudhoz való lovagias viszonyulását. [...] amint felismerjük, hogy maga úgy érezte, hogy nincs szüksége Freudra. Habozok, hogy a freudi terminológiát használjam, de nem lehet világosabban és rövidebben kifejezni mint, hogy nem volt benne az ego és a szuperego között semmilyen észlelhető hasadás. Éppen ezért személyiségében nem volt jelen semmiféle hasadás.¹⁰

Plauzibilisebbnek tűnő magyarázattal szolgálnak Ray Monk és Brian McGuinness írásai. Mindketten abból indulnak ki, hogy az első világháború kitörése előtt Wittgenstein elsősorban a logika és a matematikafilozófia technikai problémáival foglalkozott és csak a háborús évek megpróbáltatásai, valamint Tolsztoj *Rövid evangéliumának* olvasása keltette fel az érdeklődését a filozófiai problémák iránt. Ekkor szélesedik ki a *Tractatus* horizontja „a magasabb” azaz az etika, esztétika, a vallás, Isten, az élet értelme és a misztikum problémájával. Ezek szerint Wittgenstein háborús szembesülése a szenvedéssel és a halállal, valamint Tolsztoj művének olvasása mély változásokat idézett elő személyiségében és ez a változás tükröződött a *Tractatus* megírásának céljában. Egy technikai jellegű, a fregei és russelli hagyományban írt száraz logikai értekezés szélesedik ki és foglal magába morális és spirituális bölcsességeket.

Bizonyos értelemben Russell fektette le ennek a magyarázatnak is az alapjait a Wittgenstein halálakor írt és a *Mind*-ban 1951-ben megjelent nekrológiájában. Az írás utolsó bekezdésében Russell elmagyarázza, hogyan változtatta meg Wittgenstein korábbi, kizárólag a logika területére korlátozódó érdeklődését Tolsztoj művének olvasása:

1914 előtt szinte kizárólag logikával foglalkozott. Az első világháború alatt vagy éppen előtte megváltoztatta nézőpontját és többé-kevésbé misztikus lett, amint az látható a *Tractatusban*. Korábban dogmatikusan keresztényellenes elveket vallott, azonban ebből a szempontból teljesen megváltozott. Az egyetlen dolog, amit valaha is mondott nekem erről, az volt, hogy a háború alatt egy galíciai fa-

¹⁰ Rhees, Rush (Ed.), *Recollections of Wittgenstein*, Oxford University Press, 1981. 47.

luban talált egy könyvesboltot, amelyben egyetlen könyv volt Tolsztoj írása a Bibliáról. Megvette a könyvet és, beszámolója szerint, ez mélyen megváltoztatta.¹¹

Ray Monk tulajdonképpen ezt a russelli elképzelést fejleszti tovább, amikor azt mondja, hogy a *Tractatus* megírásának célja 1916-ban teljesen megváltozott és a változást nem pusztán Tolsztoj művének olvasása indukálta 1914 nyarán, hanem magának a háborúnak a megpróbáltatásai és veszélyei egyfajta vallásos típusú megtérést váltottak ki Wittgensteinben. „Wittgenstein a háborútól” írja Monk „egész személyiségének megváltozását várta, a »vallási élmények sokféleségét« ami visszavonhatatlanul megváltoztatja az életét. [...] Ebben az értelemben a háború a megfelelő pillanatban jött, abban a pillanatban, amikor az arra irányuló vágya, hogy »más emberré váljon« erősebb volt, mint hogy a logika alapvető problémáit megoldja.”¹²

Monk tehát Russellhez hasonlóan, Tolsztoj olvasásának és a háború borzalmainak tulajdonítja a koncepcióváltást, azzal a különbséggel, hogy ez csupán néhány évvel később jelentkezett nyilvánvalóan a *Tractatus*ban.

Ha Wittgenstein az egész háborút a frontvonalak mögött tölti, akkor a *Tractatus* az maradt volna, ami az első megfogalmazáskor volt: értekezés a logika természetéről. Az etikára, az esztétikára, a lélekre és az élet értelmére vonatkozó megjegyzések pontosan abból az impulzusból eredtek, amelyet Schopenhauer úgy jellemez, mint impulzus a halál, a szenvedés és a nyomorúság megismerésére.¹³

Azaz Monk állítása szerint Wittgenstein gondolkodásának logikai és misztikus aspektusa, a keleti fronton átélt megpróbáltatások következményeként egyesült. Az 1916 júniusában indított Brusilov-offenzíva a háború egyik legvéresebb összecsapását eredményezte.

Pontosan ez volt az az időszak, amikor Wittgenstein művének koncepciója megváltozott. Június 11-én kelt naplóbejegyzéseiben a logika alapjaira vonatkozó reflexiókat a következő kérdés szakítja meg: »Mit tudok Istenről és az élet értelméről?«. Válaszként egy hosszú listát kapunk az élet értelméről, Istenről, az emberi akaratról, az imádságról... Mintha a személyes és a filozófiai aspektus egyesült volna, etika és logika – az önmagunkkal szembeni kötelesség két aspektusa – végezetül egyesül, s nem pusztán, mint ugyanannak a személyes fe-

¹¹ Mind, volume 1x, number 259, July, 1951, 298.

¹² Monk, 112.

¹³ Monk, 137.

ladatnak az aspektusaként, hanem ugyanannak a filozófiai műnek két részeként.¹⁴

Brian McGuinness Wittgenstein életrajzának első kötetében szinte a Monk-éhoz teljesen hasonló magyarázatot ad.

Azonban most a vereség és a végveszély nyarán, valahol a golyó és repeszpáporban, Wittgenstein érezni kezdi, hogy a kettő kapcsolatban van egymással; hogy a kijelentés lényegének, egy művelet lényegének megragadása kapcsolódik valahogyan az étellel szembeni helyes attitűd elsajátításához. A filozófiához történő hozzáállása már nem pusztán csak hasonló struktúrát mutat, mint az ételhez való viszonya, hanem a kettő most egyesül. Russell kritikusa egyesül Dosztojevszkij olvasójával és Wittgenstein első filozófiája... a támadás nyarának gyümölcse.¹⁵

Egy pillanatig sem akarjuk kétségbe vonni, hogy a háborús megpróbáltatások és Tolsztoj művének olvasása, ne szolgált volna impulzusként a „magasabb dolgok” azaz Isten, a misztikum, a halál és az élet értelme témájához a *Tractatus* végén. Fontos azonban megjegyeznünk, hogy Wittgenstein már jóval korábban foglalkozott ezekkel a problémákkal. Már 1912 nyarán olvassa Tolsztoj *Hadji Murat*-ját, amelyről pozitívan nyilatkozik egy Russell-hez írott levelében.¹⁶ Ugyancsak ebből a forrásból tudjuk, hogy milyen nagy hatást gyakorolt rá William James *The Variety of Religious Experience* című műve és azt is, hogyan segített ez a mű Wittgensteinnek megszabadulnia a gondtól (Sorge).¹⁷ Talán még ennél is lényegesebb, hogy a híres etika előadásában jellemzett élményeket Wittgenstein első alkalommal már 1910-11 körül átélte, egy osztrák drámaíró Ludwig Anzengruber darabjához kapcsolódva.¹⁸ Egy Norman Malcolmnak tett megjegyzése szerint, ez volt az az élmény, amely megváltoztatta a valláshoz való azelőtti ellenséges viszonyát.¹⁹ Noha mind Monk, mind McGuinness tudatában van ennek, de úgy vélik, hogy mindez 1916-ig nem gyakorol hatást Wittgensteinre. Ennek azonban ellentmond Witt-

¹⁴ Ibid 141–142.

¹⁵ McGuinness, Brian, *Wittgenstein A Life Young Ludwig (1889–1921)*, Penguin Books, 1990. London 245.

¹⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*, Suhrkamp Verlag, 1980. Frankfurt am Main, 23.

¹⁷ Ibid 18.

¹⁸ Monk, 51.

¹⁹ Malcolm, Norman, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Oxford University Press, 1977. London, 70.

genstein 1915. május 25-i naplóbejegyzése (még egy évvel vagyunk a Brusilov-offenzíva előtt):

A misztikumra való készítés kívánságainknak a tudomány általi kielégíetlenségéből származik. Érezzük, hogy, még ha választ adtunk is valamennyi lehetséges tudományos kérdésre, problémánkat ezzel még egyáltalán nem érintettük. Akkor persze egyetlen további kérdés sem marad, és éppen ez a válasz. (TgB, 25. 5. 15)

Ebben a megjegyzésben már megjelennek a *tractatusi* témák, a tudományos kijelentések alkalmatlansága az életproblémák kezelésében, valamint az élet értelmének kérdésköre. A megjegyzés lényege közvetlenül kerül be a *Tractatus* két paragrafusába.

Érezzük, hogy még ha választ adtunk is valamennyi lehetséges tudományos kérdésre, életproblémáinkat ezzel még egyáltalán nem érintettük. Akkor persze egyetlen további kérdés sem marad, és éppen ez a válasz. (Tr, 6. 52)²⁰

Az, hogy az élet problémája megoldást nyert, e probléma eltűnéséből ismerjük fel. (Tr, 6. 521)

Kétségkívül létezik kimondhatatlan. Ez megmutatkozik; ez maga a misztikum. (Tr, 6. 522)

Azonban a kronológiai és a textuális problémákon kívül ez az elmélet sem ad számot arról, hogy Wittgenstein a *Tractatus*t mindig is egységes műnek tekintette. Feltételezhetjük, hogy ha „az a Wittgenstein, akivel Engelmann 1916-ban találkozott nem ugyanaz a Wittgenstein volt, akivel Russell találkozott 1911-ben”, valamint ha a változás eredményeképpen „a *Tractatus* megírás

²⁰ Talán szokatlannak tűnhet, de csak a tartalmi szempontból indokolt esetekben használom a *Tractatus* 2004-ben megjelent új magyar fordítását. Elfogadván ugyan a fordítóknak a mű hangvételére vonatkozó érveit, végül mégis úgy döntöttem, hogy az esetek többségében Márkus szövegvariánsait idézem. Ennek elsősorban szubjektív oka van. A *Tractatus*-szal való évtizedes „birkózásom” alatt, a fordítók által túlzottan „veretes”-nek ítélt mondatokat szoktam és tanultam meg, és kissé még idegenül hangzanak a szikárabbá alakított megfogalmazások. Eljárásom, úgy vélem, nem befolyásolja a szöveg értelmezését. Egyetlen esetben merültek fel kétségeim, mégpedig a „Sachverhalt” terminus fordítása kapcsán. Mekis és Polgárdi az „összefüggés” megoldás mellett döntött, én azonban itt is megtartottam végül, jobb híján, a Nyíri által javasolt „körülmény” variánst.

sának célja”²¹ szintén módosult, akkor ennek Wittgensteinnek kellett a leginkább tudatában lennie. Azonban Wittgenstein soha sem számolt be arról, hogy az 1911-től 1918-ig terjedő periódusban bármilyen változás következett volna be. Sőt a helyzet éppen az ellenkező. Ahogyan Donald Hudson megjegyzi, Wittgenstein „a *Tractatus* érvelését egységesnek tekintette és a misztikumra vonatkozó állításait, úgy tekintette, mint amelyek a könyv korábbi részeinek a nyelv szerkezetét tárgyaló témájából következnek.”²²

Amennyiben a *Tractatus* megírásának célja radikális változáson ment volna át az említett időszakban, akkor ezt Wittgenstein bárki másnál jobban megértette volna és feltehetőleg az erre vonatkozó magyarázat is felbukkant volna azokban a beszélgetésekben, amelyekben a művet tárgyalja (Engelmann, Russell, Ramsey, Schlick, Waismann, Drury, Malcolm, Anscombe).

Ha még el is fogadjuk azt a magyarázatot, hogy a *Tractatus*ban a misztikum témája nagyrészt a háborús élményekre vezethetőek vissza, még akkor is megmarad a probléma, hogy hogyan magyarázzuk a műben a miszticizmus és egy olyan logika és nyelvelmélet együttes felbukkanását, amely az etika a valóság és az élet értelmére vonatkozó diskurzust értelmetlennek tekinti. Azaz, a problémát nem válaszoljuk meg azzal, hogy Wittgenstein filozófiai érdeklődése 1911 és 1915 között kizárólag logikai kérdésekre korlátozódott, majd az 1916-1918 közötti periódusban tágult ki és foglalta magába a misztikum kérdéskörét. Ugyanis még meg kell válaszolni, hogy a *Tractatus* logika-elmélete – különösen annak logikai pozitívista vonásai – hogyan kapcsolódik a misztikum kérdésköréhez.

Erre tesz kísérletet Alan Janik és Stephen Toulmin *Wittgenstein's Vienna* című könyvében²³ az 1970-es évek elején, amely mű fordulatot jelentett a Wittgenstein értelmezésekben. Lényegében ez volt az első nagyszabású kísérlet, amely a wittgensteini filozófiát nem az analitikus filozófiai hagyományban, hanem az Osztrák-Magyar Monarchia szellemtörténeti tradíciójában kísérel meg értelmezni. Könyvük bevezetésében azt írják, hogy „a *Tractatus* központi paradoxona”, az etikai és a logikai Wittgenstein összeegyeztetésében rejlik. Aki meg akarja érteni a *Tractatus* az „a könyv témájára vonatkozó, két egymással szemben álló felfogással szembesül”.²⁴ Ezeket Janik és Toulmin az etikai és a logikai értelmezésnek nevezi.

²¹ Monk, 149.

²² Hudson, Donald, *Wittgenstein and Religious Belief*, The Macmillian Press, 1975. London, 69.

²³ Janik, Alan-Toulmin, Stephan, *Wittgenstein's Vienna*, Simon and Schuster, 1973. New York

²⁴ Ibid 25.

Mintegy hetven oldal után, amelyet a logikának, a nyelvelméletnek és a matematika filozófiájának szentelt, hirtelen szembe találjuk magunkat az öt utolsó paragrafussal, amelyekben dogmatikus tételek sorozatát kapjuk a szolipszizmusról, a halálról és a világ értelméről, amelynek a világon kívül kell lennie.²⁵

Ők is felteszik a kérdést, hogy vajon nem kapcsolódik-e szervesen a misztikum témája a logikához, amely kapcsolatot a szokásos értelmezések általában figyelmen kívül hagynak. Janik és Toulmin úgy véli, hogy a misztikum nem csupán szerves része a *Tractatus*nak, hanem a könyv logikával foglalkozó korábbi paragrafusai mintegy előkészítik a misztikum kérdéskörét. Így a *Tractatus* utolsó oldalait Wittgenstein „a könyv csúcspontjának szánta”.²⁶ Tehát a *Tractatus*, Janik és Toulmin értelmezésében, egységes etikai céllal írt egységes filozófiai értekezésnek tekintendő és ez a cél lebegett Wittgenstein előtt már a könyv megírásának kezdetén. Szerintük Wittgenstein arra törekedett a *Tractatus*ban, hogy egy olyan elméletet dolgozzon ki, amely elkülöníti a faktuális, tudományos beszédmódot az etikai, vallási és esztétikai diskurzustól. Az utóbbiak alkotják a „szubjektív igazság” területét, amelyről Wittgenstein úgy vélte, Kierkegaard-hoz hasonlóan, hogy csak indirekt kommunikáció révén, azaz a költészet és egyéb nem diszkurzív nyelvi formák segítségével fejezhető ki. Janik és Toulmin értelmezésében Wittgenstein Russell és Frege logikáját használta fel, hogy tisztázza a diszkurzív állítások és a diszkurzív nyelv természetét. Eme törekvéséhez azonban szorosan kapcsolódott egy még fontosabb cél, feltárni a nem diszkurzív nyelv jellemzőit.

Wittgenstein azért kísérelte meg az etikait leválasztani a racionális diskurzusról, mert úgy vélte, hogy azt sokkal helyesebb a költészet szférájába helyezni. ...a nyelv megjeleníti a tapasztalatot, azonban jelentéssel is felruházza. Az előző azért lehetséges, mert a tényeket ábrázoló kijelentések logikai szerkezettel rendelkező modellek. Az utóbbi a költészet. [...] Így a nyelv a kijelentések révén ábrázolja a tényeket, vagy pedig érzelmeket közvetít egy költeményben. A *Tractatus* célja, elkülöníteni a kettőt és ezzel megvédeni a zavartól.²⁷

A probléma, amellyel Wittgenstein szembesült – feltevésük szerint – egy olyan általános nyelvkritika konstruálása, amely képes egyidejűleg megmutatni, hogy a logika és a tudomány megfelelő szerepet játszik a hétköznapi leíró nyelvben, amely révén a világ olyan ábrázolását hozzuk létre, ami analóg a fizikai jelenségek matematikai modelljével. Valamint azt is megmutatja,

²⁵ Ibid 25.

²⁶ Ibid 168.

²⁷ Ibid 193.

hogyan az etikára, az értékekre és az élet értelmére vonatkozó kérdések kívül esnek ennek a deskriptív nyelvnek a határain és legfeljebb egyfajta misztikus belátás tárgyai lehetnek, amelyet az „indirekt” vagy költői kommunikáció képes közvetíteni.²⁸

[a] probléma, amivel Wittgenstein eredetileg foglalkozott, és ami meghatározta a célt, amelyre a *Tractatus* irányult... [az volt] hogy összeegyeztesse Boltzmann és Herz fizikáját Tolsztoj és Kierkegaard etikájával egyetlen konzisztens kifejtési módban.²⁹

A *Tractatus* filozófiája a kijelentések szerkezetéből azt próbálja meg bemutatni, hogy a költészet nem kijelentésekből épül fel. Ebben a világnézetben a költészet az a szféra, amelyben az élet értelme kifejeződik, egy olyan szféra, amelyet éppen ezért nem lehet *faktuális* kifejezésekben leírni.

A tudományban a tényeket akarjuk megismerni; az életproblémákban a tények lényegtelenek. Az életben az a képesség a fontos, hogy a másik szenvedéseire válaszoljunk. Ez pedig a megfelelő érzésen múlik. [...] Az érzések közvetítésének eszköze, amelynek elsődleges szerepe van az életben, a költészet.³⁰

A szubjektív igazság csak indirekt módon mesék és satírák révén közölhető. Ez az egyetlen útja, hogy valaki a világot »helyesen« lássa.³¹

Janik és Toulmin elemzése lényeges haladást jelent az előzőleg tárgyalt megoldásokhoz képest. A *Tractatus* egységes etikai céllal írt egésznek tekintik, amelyet megerősít Wittgensteinnek von Fickerhez írt levele.³² Elméletük arra is magyarázatul szolgál, hogy Wittgenstein miért értékelte le a metafizikai állításokat. A metafizikai diskurzus, amennyiben a tudomány *faktuális* nyelven történik, könnyen a költészet magasságába emelkedhet és komoly tisztázatlanságokat és zavarokat eredményez.

Janik és Toulmin elképzelése ugyanakkor egy alapvető problémával terhelt. Wittgenstein a *Tractatus*ban abszolúte semmit sem mond a költészetéről, a satíráról vagy bármilyen más nem diskurzív nyelvről. Továbbá az is világos, mind a *Tractatus*ból, mind pedig a késői korszakból származó megjegyzései-

²⁸ Ibid 191.

²⁹ Ibid 168.

³⁰ Ibid 195.

³¹ Ibid 198.

³² Wittgenstein, Ludwig, *Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*, Suhrkamp Verlag, 1980. Frankfurt am Main, 94.

ből, hogy a mű írásakor Wittgenstein felfogásában a nyelv „formális egységet” alkot *egyetlen* lényeggel, amelynek természetét a logikai elemzés révén tárhatjuk fel. Ez a lényeg pedig, a leképző vagy modellalkotó funkcióban rejlik és minden értelmes nyelv olyan faktuális-diszkurzív kijelentésekből áll, amelyek összessége a természettudomány egészét alkotja. A *Tractatus* rendszerében az értelmes nyelv a leképző kijelentésekre korlátozódik és amit nem lehet a kijelentésekből felépülő nyelvben mondani, arról egyáltalán nem is lehet beszélni. Azaz a *Tractatus* teljesen figyelmen kívül hagyja a nem propozicionális beszédmódokat és az értelmes nyelv kifejező képességét a (nem transzcendentális) tényleírásra korlátozza.

Természetesen Wittgenstein a *Tractatus* írásakor úgy vélte, hogy bizonyos dolgok, amelyekről nem lehet beszélni, mindazonáltal megmutatkoznak a nyelvben. Azonban a mondani/mutatni megkülönböztetésnek, amelynek központi jelentősége van a *Tractatus* megértésében, nem sok köze van a diszkurzív és nem diszkurzív nyelv szétválasztásához. Amit a nyelv megmutat, az a *Tractatus*ban a faktuális kijelentésekben, a logikai kijelentésekben vagy a matematikai egyenletekben mutatkozik meg. A *Tractatus*ban a szembeállítás nem a propozicionális és nem propozicionális nyelv között történik; Wittgenstein a propozicionális nyelvet és a hallgatást állítja szembe. A *Tractatus* előszava és végkövetkeztetése Wittgenstein szerint elégséges a könyv etikai tartalmának megértéséhez.³³

A könyv egész mondanivalóját megközelítőleg a következő szavakkal lehet összefoglalni: ami egyáltalán mondható, az világosan is mondható; amiről pedig nem lehet beszélni, arról hallgatni kell. (Tr, Előszó)

A filozófia helyes módszere tulajdonképpen ez lenne: semmit sem mondani, csak amit mondani lehet, tehát a természettudomány tételeit – tehát valami olyat, aminek semmi köze a filozófiához –, és ahányszor csak másvalaki valami metafizikait akarna mondani, bebizonyítani neki, hogy a kijelentésben szereplő jelek némelyikéhez nem rendelt jelöletet. Számára ez a módszer nem lenne kielégítő – nem érezné azt, hogy filozófiát tanítunk neki -, mégis ez lenne az egyedüli szigorúan helyes módszer. (Tr, 6. 53)

Az én kijelentéseim azáltal nyújtatnak magyarázatot, hogy aki megért engem, végül felismeri, hogy értelmetlenek, ha már – fellépvén rájuk – túllépett rajtuk. (Úgy szólván el kell hajítani a létrát, miután felmászott rajta.) Meg kell haladnia ezeket a tételeket, akkor látja helyesen a világot. (Tr, 6. 54)

³³ Ibid 97.

Ezt az olvasási stratégiát javasolja Fickernek is a mű megjelentetésének bizonyalmi közepette.

A (kézirat) elolvasása nem fog Önnek [...] túl sokat nyújtani. Mivel nem fogja megérteni azt; az anyag Önnek egészen idegennek fog tűnni. Valójában azonban mégsem egészen idegen, mivel a könyv értelme etikai. Az előszóba be akartam illeszteni egy mondatot, amely azonban most mégsem szerepel benne, ezt azonban most leírom, mivel talán kulcsként szolgálhat az Ön számára. Azt akartam írni, hogy a mű két részből áll: abból, amely itt megjelenik, és mindabból, amit nem írtam meg. És éppen ez a második rész a fontosabb. Az etikai dimenziót a könyvem mintegy belülről korlátozza; és meg vagyok győződve arról, hogy szigorúan CSAK így lehet korlátozni. Röviden, azt hiszem, hogy mindazt, amit ma össze-vissza fecsegnek, a könyvemben rögzítettem, mégpedig azzal, hogy hallgatok róla. És ezért a könyv, ha nem tévedek nagyot, sok olyat fog mondani, amit Ön is mondana, de Ön talán nem fogja észrevenni, hogy ez benne van a könyvben. Ezért azt ajánlom önnek, hogy olvassa el az előszót, és a mű következtetését, mivel ezek tartalmazzák a könyv lényegének legközvetlenebb kifejezését.³⁴

Mivel Janik és Toulmin műve, problematikussága ellenére, nagy hatással gyakorolt a későbbi értelmezésekre, érdemes David Pears-et idézni:

Amikor Wittgenstein azt mondta, hogy az elválasztó vonalon túl, amelyet meghúzott a *Tractatus*-ban, a csendnek kell uralkodnia, akkor nem pusztán arra gondolt, hogy csupán a tudománynak kell hallgatnia. Sokkal inkább úgy vélte, hogy minden olyan kísérlet, amely nem tudományos igazságokat fogalmaz meg, szükségszerűen eltorzítja ezeket azzal, hogy belekényszeríti a tudományos beszéd mód formájába.³⁵

Azaz Pears is arra hívja fel a figyelmet, hogy Janik és Toulmin könyve, minden érdeme ellenére, ezen a ponton aligha védhető.

További értelmezési irányt nyújtanak Norman Malcolm,³⁶ Maurice Drury, K. T. Fann,³⁷ Karl Popper³⁸ és Brian McGuinness³⁹ publikációi, amelyek vég-

³⁴ Ibid 96–97.

³⁵ Pears, David, *The False Prison a Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy Volume One*, Clarendon Press, 1987. Oxford, 97–98.

³⁶ Malcolm, Norman, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Oxford University Press, 1977. London

³⁷ Fann, K. T., *Die Philosophie Ludwigs Wittgensteins*, List Verlag, 1971. München

³⁸ Schlipp, Paul, Arthur (Ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, Open Court Publishing Company, 1974. La Salle, Illinois

eredményben Paul Engemann visszaemlékezésire támaszkodnak. Szerintük a *Tractatus* egy olyan kísérletnek tekintendő, amely egy magasabb rendű misztikus élményt (amelyet Wittgenstein először 1910 és 11 között élt át) akar kifejezni és amely révén a világ a nyelvvel együtt *sub specie aeternitatis* szemlélhető. Eme értelmezés szerint a *Tractatus* a világ kitüntetett logikai területével foglalkozik, amelynek tartalmát azok a képi kijelentések írják le, amelyek a természettudományt alkotják. Ezek a kijelentések a világban találhatóak és logikai struktúrájuk megegyezik a világ logikai struktúrájával. A magasabb dolgokat egy misztikus látásban lehet csupán artikulálni, de nem lehet a nyelvben leírni és így hallgatnunk kell róluk. Wittgenstein úgy vélte, hogy mivel a nyelv leképző képessége strukturálisan a világon belüli tények leírására korlátozódik és mivel a misztikus, transzcendentális „terület”, amellyel egy vallási-misztikus élményben találkozunk, olyan jellegű, hogy minden kísérlet, ami ezt a köznapi leíró állításokban próbálja meg jellemezni, nem csupán olyasmint kísérel meg, ami a *Tractatus*ban technikai értelemben lehetetlen, hanem elkerülhetetlenül trivializáláshoz és profanációhoz vezet. Ahogyan Kant korlátozni akarta a metafizikát, hogy helyet biztosítson a hitnek, az idézett szerzők szerint, Wittgenstein a *Tractatus*ban ugyanígy korlátoz minden metafizikai, etikai, esztétikai és vallási diskurzust, hogy helyet biztosítson egy misztikus látásban a csendnek. Ezen értelmezés szerint a *Tractatus* egyfajta negatív teológiának tekinthető, amely közeli rokonságot mutat, mind szerkezetét, mind céljait tekintve Pszeudo-Dionüszosz *Misztikus teológiájának* ötödik fejezetével.

Paul Engemann szerint a *Tractatus*ban a logika és a miszticizmus közös gyökerekből ered:

A kortársak egész generációja Wittgensteint pozitivistának tekintette, mert valami nagyon fontos dologban közös nézeteket vallott velük: Ahogyan ők is, Wittgenstein is elválasztja azt, amiről beszélni lehet attól, amiről hallgatnunk kell. Az a különbség közöttük, hogy nekik nem volt miről hallgatniuk. A pozitívizmus úgy véli, hogy amiről beszélni lehet, az egyedül a fontos az életben. Csak ez, és semmi más nem lényeges. Wittgensteint azonban teljesen áthatja a gondolat, hogy az emberi életben egyedül az a lényeges, amiről hallgatnunk kell. Ha mégis óriási erőfeszítést fordít arra, hogy ezt a lényegtelen körülhatárolja, akkor nem arra törekszik, hogy kijelölje e sziget vonalát, hanem ennek az óceánnak a határait próbálja fájdalmas pontossággal meghatározni.

³⁹ McGuinness, Brian, *Wittgenstein A Life Young Ludwig (1889–1921)*, Penguin Books, 1990. London

A könyv döntő jelentősége... abban áll, hogy megalapozza a cáfolhatatlan szétválást a magasabb szféra, amelynek kifejezése problematikus és a tények világa között. [...] A *Tractatus* igazi eredménye ebben a tekintetben a következőképpen fogalmazható meg: Még ha a nyelv nem is volna több, mint az érzékileg észlelhető valóság leírása, együttesen az absztrakció révén belőle levont következtetésekkel, és ha még ennek megfelelően nem lehetne semmilyen nyelven a magasabb szféráról beszélni ...még ekkor is létezik a magasabb szféra. Létezésünknek van olyan értelme, amelyből az értékek elnyerik az értéküket (és amely »kívülről« kerül rájuk). [...] Wittgenstein örökké visszatérő gondolata: hogy a magasabb szféra, az értékek és Isten nem képezik részét a világnak, nem lelhetők fel a világban és nem bizonyítható létezésük... azonban a világ, kívülről nézve, megnyilvánítja őket.⁴⁰

K. T. Fann Wittgensteinről írt könyvében Engelmann-hoz hasonlóan közelíti meg a *Tractatust*.

A *Tractatus* standard értelmezésével szemben azt állítom, hogy a mű nem metafizika-ellenes. Wittgenstein számára a metafizika, az etika, a vallás és a művészet a transzcendentális területéhez tartoznak, amelyekről noha nem lehet beszélni, de megmutatkoznak. [...] Ami fontos az életben, az a kifejezhetetlen (a misztikum). A *Tractatus* célja pontosan megmutatni a kifejezhetetlent azáltal, hogy világosan ábrázolja a kifejezhetőt.⁴¹

Norman Malcolm a *Tractatus*nak a metafizikai beszédmódra vonatkozó jellemzése egyesíti Engelmann és Fann felfogását. „Wittgenstein nem utasítja el a metafizikát, hanem inkább annak a lehetőségét veti el, hogy azt megfogalmazzuk. [...] Noha nem mondhatunk semmit ezekről a metafizikai témákról... de nem azért, mert ezek abszurdak lennének, hanem mert kívül esnek a nyelv hatókörén.” Malcolm szerint a *Tractatus* befejező paragrafusa nem egy tautológia, mert azt állítja, hogy létezik egy terület, amelyről nem mondhatunk semmit.⁴²

Brian McGuinness Wittgenstein életrajzában szintén a *Tractatus* hasonló értelmezése mellett foglal állást:

[...a *Tractatus*] egyfajta teremtésmítoszzal kezdődik – A világ mindaz, aminek esete fennáll. A világ tények és nem dolgok összessége – és a kimondhatatlannal szembeni misztikus hallgatásban végződik egyfajta negatív teológia formájában (Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell.). [...] Tehát az a benyomásunk,

⁴⁰ Engelmann, 97. 98, 110.

⁴¹ Fann, 24.

⁴² Malcolm, 331–333.

hogy valami feltárult, mintha egy Zarathusztra beszélne el valamilyen mondat. Nem túlzás az egész filozófiát egyfajta misztikus megvilágosodásnak tekinteni, figyelembe véve, hogy a misztikum azt jelenti, amiről nem lehet és nem szabad beszélni. Wittgenstein maga mondja »Kétségkívül létezik kimondhatatlan. Ez megmutatkozik; ez maga a misztikum.« A könyv célja bevezetni az olvasót a misztikumba, és amikor azt elérte, akkor el lehet felejtetni.⁴³

Jelen írás a fentiekben vázolt értelmezéstörténeti problémát kísérel meg több oldalról megközelíteni. Alaptézise az, hogy a nyelv határait hol bukkan rá a filozófus, nyilvánvalóan annak a függvénye, hogy mit gondol magáról a nyelvről. Ennek megfelelően, először azt kísérlem meg bemutatni, hogy a nyelv funkciójára vonatkozó *tractatusi* felfogás, hogyan foglalja magában, mintegy már eleve a nyelv határainak koncepcióját, hogyan explikálja ezt a fiatal Wittgenstein, és hogyan vonja le ennek következményeit. Mindezek eredményeként, arra a következtetésre jutok, hogy amikor Wittgenstein a „megmutatás” fogalmát használja a *Tractatusban* és más korai szövegeiben, akkor felismeri, hogy a nyelv többre képes, mint amit a *Tractatus* koncepciója lehetővé tesz, azonban ezt a felismerést nem lehetséges tematizálni a mű keretein belül, és ennek eredménye a misztikum fogalma. Ugyanakkor ez nem tekinthető valamiféle vallásos miszticizmusnak, mivel Wittgenstein (ahogyan Martin Heidegger is) úgy konfrontálódik a nyelv határaival, hogy eközben nem posztulál egy transzcendens szférát, azaz törekvése mindvégig filozófiai jellegű marad. Mindezek bemutatásához az írás a következő stratégiát követi.

Mivel Wittgenstein fiatalkori főművének etikai értelmet tulajdonított, először röviden elemzem a *Tractatusból* kibontható töredékes etikafelfogást az etika előadásában tárgyalt élmény és értékfogalom kontextusában. Ebből arra a következtetésre jutok, hogy a wittgensteini etika sokkal inkább a világhoz való alapvető egzisztenciális viszonyunk feltárására irányul, mint a hagyományos értelemben vett etikai problémák megoldására és ennyiben rokonítható Heidegger törekvésével.

Második lépésben szövegszerűen elemzem a *Logikai filozófiai értekezés* problémánk szempontjából releváns témáit: a gondolkodás és a jelentés képelméletét, ennek következményeit a gondolkodás, a nyelv és a világ kapcsolataira illetve ennek folyamányait a filozófia szerepére valamint a szubjektum problematikájára. Mindeközben vezérfonalul szolgál a *Tractatusnak* a nyelv, a logika és a világ autonómiájára vonatkozó centrális tézise, amely értelmezésben arra irányul, hogy kiküszöbölje Kant transzcendentális ego-ját és transzcendentális logikáját s ennek következményeként elvezessen a „nyelvi

⁴³ McGuiness, 299–302.

fordulathoz”. A fejezet befejező része a *Tractatus* és a metafizika alapkérdésének (Grundfrage) viszonyát taglalja és kimutatja, hogy noha a kérdés látenszen jelen van az *Értekezésben*, azonban nem válaszolható meg annak fogalmi hálóján belül.

Ezután a Carnap-Heidegger „vitából” kiindulva azt mutatom meg, hogy a fiatal Wittgenstein és Heidegger gondolkodásmódjának nyilvánvaló különbsége ellenére, törekvésük és filozófiájuk hasonló felismerésekben gyökeredzik. A következő lépésben részletesen elemzem Wittgenstein Heideggerre vonatkozó megjegyzését, ahol ismét az etika előadás szolgáltatja a kontextust, és újabb párhuzamokat állítok fel a két filozófus törekvései között, megvilágítván ezáltal a fiatal Wittgenstein misztikum fogalmát. Arra a következtetésre jutok, hogy e fogalomnak strukturális helye van a *Tractatusban* és a logika előfeltételezi, mintegy lehetőségfeltételként a misztikumot.

Lezárásként az előző részben tárgyalt wittgensteini megjegyzésben felemlített Kierkegaard abszolút paradoxonának az *Értekezésre* gyakorolt lehetséges hatását vizsgálom, mintegy értelmezvén Wittgenstein híres megnyilatkozását: „Nem vagyok vallásos, de nem tudok szabadulni attól, hogy minden problémát vallásos nézőpontból tekintsek.”⁴⁴

⁴⁴ Rhees, Rush (ed.), *Ludwig Wittgenstein, Personal Recollections*, Oxford University Press, 1984. Oxford, 94.

2. Élmény, érték és etika

William James írja a *The Varieties of Religious Experience* nyitó oldalán: „Léteznek olyan... élmények, amelyek hatalmas belső tekintéllyel bírnak és megvilágosodással járnak együtt. Azonban ezek az élmények csak ritkán következnek be és nem mindenki számára adottak.”⁴⁵ Történeti szempontból, James ebben a művében egyfajta tudományos tipológiáját próbálja nyújtani ezeknek a szubjektív élményeknek. Közel egy évszázaddal később, Wittgenstein megkísérli ezeknek az élményeknek egy nem vallásos,⁴⁶ hanem filozófiai értelmezését adni. Míg Kierkegaard a hasonló élményeket elsősorban vallási terminusokban „világítja” meg,⁴⁷ addig Wittgenstein megpróbálja kidolgozni ezek nem vallási keretben történő magyarázatát.

Wittgenstein látja, hogy az élet alapvető értelmére vonatkozó kierkegaard-i elemzés rávilágít az emberi létezés egy lényeges aspektusára, azonban Wittgensteint nem nyugtatja meg Kierkegaard válasza, hogy a kétségbeesés az ember alapvető létállapota, valamint főleg az ebből levont következtetés, hogy a vallásosság egy sajátos hit formájában a végső célja lenne az emberi létezésnek. Wittgenstein az 1929-es *Előadás az etikáról* című írásában⁴⁸ megkísérli ezeknek az élményeknek a kifejezhetőségét megvizsgálni.⁴⁹ Az etikai állítások természetére vonatkozó megjegyzések után, amelyekben megismétli a *tractatusi* állítását „Nem lehetségesek etikai kijelentések”, itt azonban eltérő utat jár be. Alapvető kérdése, hogy mit értünk abszolút etikai értéken és ezt saját személyes példáján próbálja bemutatni. Mi az a paradigmaticus élmény, amit par excellence etikai élménynek nevez? „Azt hiszem, az élményem leginkább úgy írható le, hogy amikor részem van benne, a világ létezésén csodálko-

⁴⁵ James, William, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Longmans, Green, and Co., 1902. New York, 16.

⁴⁶ „Nem tudok tehát ezektől a képektől megszabadulni. És mégis félek attól, hogy ezeket a képeket & kifejezéseket használjam”. *Denkbewegungen*, 87.

⁴⁷ Kierkegaard, Sören, *A halálos betegség*, Göncöl, 1993.

⁴⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Előadás az etikáról*, In: Nappali ház, 1990/3, 7–11.

⁴⁹ Wittgenstein az 1930-as évek folyamán továbbra is intenzíven foglalkozik az ilyen típusú élményekkel. Sőt, olyan élmények jelentését is ide sorolja, mint az iszonyat (das Entsetzen), a rémületes (das Fürchterliche), az alapnélküliség (die Grundlosigkeit), a reménytelenség (die Hoffnungslosigkeit). Ezek a reflexiók azonban nem kerülnek be a „filozófiai” szövegtörzshez, hanem a naplójegyzéseinek állandóan visszatérő témái maradnak.

zom. Ilyenkor hajlamos vagyok olyasfajta mondatokat használni, mint »Milyen rendkívüli, hogy egyáltalán valami is létezik!«, vagy: »Milyen rendkívüli, hogy létezik a világ!«.⁵⁰ Wittgenstein célja részben az, hogy úgy irányítsa figyelmünket erre az élményre, hogy elemezhesse azokat a kifejezéseket, amelyeket rögtön értelmetlennek nyilvánít. Azonban az elemzésnek, amelyet kötet a fiatal Wittgenstein logikai atomizmusa, nem kell meggátolnia minket abban, hogy ezeknek a kifejezéseknek az értelmetlenségén túlnézzünk, és megállapítsuk, milyen kapcsolatban vannak azzal, amit a *Tractatus*ban „misztikum”-nak nevez. A *Tractatus*ban Wittgenstein értelmetlen látszatállításokban fejezi a világ *sub specie aeterni* szemléletének a misztikus érzését. Az előadásban újra fogalmazza a világ létezésén való csodálkozás élményét, mint olyan élményt, amely a világot csodának látja. Mindez párhuzamba állítható a *Tractatus*ban mondottakkal. „A misztikum: nem az, hogy *milyen* a világ, hanem az, hogy *van*.” (Tr, 6. 44). Így tehát, amennyiben Wittgenstein misztikum fogalma a különlegességére utal, annak, ami *van*, kapcsolódik, ahhoz az élményhez, amit az előadásban a világ létezésén való csodálkozásnak nevez.

Russell *Tractatus*hoz írt bevezetésében a mű fő tételének tekinti, hogy „Lehetetlen mondani bármit is a világról, mint egészről.”⁵¹ Noha ez természetesen igaz, azonban Wittgenstein úgy vélte, az, hogy egy kijelentést értelmetlennek nyilvánítunk, még nem jelenti az elemzés végét. Sőt, valójában azt gondolta, hogy az értelmetlenséget nagyon is szükséges vizsgálnunk. Az értelmezők egy része azt állítja, hogy Wittgenstein az értelmetlenség (Unsinn) kifejezést a *Tractatus*ban a kimondhatatlanra alkalmazta.⁵² Mások a logikai pozitivistákat követve arra a következtetésre jutottak, hogy valamit értelmetlennek nevezni egyet jelent a szemantikai érték hiányával, amiből pedig az következik, hogy az értelmetlen kijelentések nem rendelkeznek kognitív tartalommal.⁵³ A Wittgenstein-kutatók egy újabb csoportja, pedig azt a következtetést vonta le, hogy noha egy kijelentést nevezhetünk logikai értelemben értelmetlennek, ebből azonban nem következik, hogy a kijelentés pszichológiai tekintetben is értelmetlen. Ahogyan Alice Crary írja, az ilyen kijelentések, noha logikai tekintetben értelmetlenek, „mindazonáltal valahogyan sikeresen utalnak olyasmire,

⁵⁰ Wittgenstein, *Előadás*, 9–10.

⁵¹ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico Philosophicus, with the Introduction by Bertrand Russell*, Routledge & Kegan Paul, 1981. London, xxii.

⁵² Stenius, Erik, *Wittgenstein's Tractatus, A Critical Exposition of the Main Lines of Thought*, Thoemmes Press, 1996. Bristol

⁵³ George Pitcher, *The Philosophy of Ludwig Wittgenstein*, Prentice Hall, 1964. Englewood Cliffs

amit nem tudnak mondani.”⁵⁴ A mi szempontunkból pillanatnyilag nem perdöntő, hogy melyik ezek közül a helyes értelmezés, pusztán csak annyit kell feltételeznünk, hogy Wittgenstein őszinte volt, amikor egy másik helyen azt írta, hogy „Ne félj attól, hogy akár értelmetlenséget beszélj! Pusztán csak a magad értelmetlenségére kell jól odafigyelned.”⁵⁵ „Figyeljünk” tehát Wittgenstein saját értelmetlenségeire.

Wittgenstein úgy jellemzi a misztikumot, mint ami kifejezhetetlen, amit nem lehet a *tractatusi* értelemben teljesen világossá tenni. Azt állítja, hogy a világ létezésén való csodálkozás értelmetlen, mivel a világ létezése nem egy tény (ami természetesen esetleges), hanem egy tautológia. Egy tautológián pedig, nem lehet értelmesen csodálkozni, mivel az nem lehet másképp.⁵⁶ Azaz a világ létezésén csodálkozni annyit jelent, mint a kimondhatóság határán, a csend peremén állni. Mivel Wittgenstein úgy véli, hogy amit nem lehet értelmesen mondani, azt nem lehet értelmesen gondolni sem, ezért olyan élményről van szó, amely az intelligibilitás határait kíséri meg letapogatni. Wittgenstein a ketrec hasonlatot használja létállapotunk megvilágítására „Ez a nekirohanás ketrecünk falainak teljesen és abszolút módon kilátástalan”.⁵⁷ Azonban maga az élmény, noha túl van a propozicionális gondolkodás terepén és így nem lehet a nyelvben értelmesen artikulálni, mégsem tekinthetjük jelentéktelennek. Ahogyan azt Wittgenstein később írja:

Mindamellet, nekem úgy tűnik, a művész munkáján kívül akad még egy módja annak, hogy a világot sub specie aeterni ragadjuk meg. Ez pedig – így hiszem – a gondolat röpte, mely hasonlóképpen suhan el a világ fölött, meghagyva azt annak, ami – odafönről, a repülés közben szemlélve.⁵⁸

Hagyni a világot úgy, ahogy az van és felülről megfigyelni, annyit jelent, hogy a világot egészként látjuk és ez a perspektíva megnyugtat minket. Amikor a világot „behatárolt egészként” érezzük, tudatára ébredünk, hogy a világ *van*. Természetesen a világot nem mindig így „észleljük”, de amikor igen, akkor a

⁵⁴ Crary, Alice, „Introduction”, in: Crary, Alice and Read, Rupert (Eds.), *The New Wittgenstein*, Routledge, 2000. London and New York, 12.

⁵⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Észrevételek*, Atlantisz, 1995. Budapest, 84. (Ezen a helyen nem követem Kertész Imre fordítását, aki az „Unsinn” terminust a „képtelenség” kifejezéssel adja vissza. Noha stiláris értelemben nem kifogásolható ez a megoldás, azonban figyelmen kívül hagyja, hogy Wittgenstein itt az „Unsinn” főnevet technikai értelemben használja, visszautalva a *tractatusi* fogalomhasználatra.)

⁵⁶ Wittgenstein, *Előadás*, 10.

⁵⁷ Ibid, 11.

⁵⁸ Wittgenstein, *Észrevételek*, 13.

világ szokatlannak, furcsának tűnik, pontosan azért, mert arra sarkall minket, hogy nekirohanjunk az intelligibilitás határainak, ami kiváltja azt az élményt, amit Wittgenstein csodálkozásként ír le.

Az előadásban Wittgenstein a *Tractatus*ban felvetett témát, az élet értelmét próbálja megvilágítani. Ez nyilvánvalóvá válik, ha megvizsgáljuk, hogyan jellemzi az etikát, aminek kevés köze van mindahhoz, amit hagyományosan ezzel a kifejezéssel illetünk. Amit Wittgenstein az előadásban az etikáról mond, az sokkal közelebb áll ahhoz, amit Heidegger fundamentál-ontológiának nevez, mint a jó problémájának hagyományos értelmezéséhez. Ahogyan azt Wittgenstein az előadás bevezetésében bemutatja, az abszolút érték fogalma alkotja az etika lényegét, amit ő nem csupán a jó általános vizsgálatának tekint, ahogyan azt Moore tette a *Principia Ethikában*. Hanem arra is vonatkozik „hogyan felderítsük az élet értelmét, hogy azt vizsgáljuk, mi teszi az életet érdemessé arra, hogy éljünk, vagy hogy kiderítsük, hogyan kell helyesen élni”.⁵⁹ Azaz Wittgenstein itt nem valamilyen deontologikus etikáról, vagy valamilyen kötelelsetikáról beszél, amelyekben a legfőbb jóra kell törekednünk a boldogság érdekében. Éppen ellenkezőleg, Wittgensteinnél az etikába beletartozik egy egész életmód vagy pontosabban a wittgensteini etika azzal foglalkozik, hogyan vagyunk a világban, azaz a világhoz való alapvető egzisztenciális viszonyulásunkkal. Így nem lepődünk meg Wittgenstein azon a megjegyzésén, hogy szándéka szerint az etika magába foglalja az esztétikát is,⁶⁰ sőt a tárgyalás azt sugallja, hogy a vallást is.

Amikor Wittgenstein a világ létezésén való csodálkozás élményét, mint paradigmátikus etikai élményt írja le, azt állítja, hogy ez teljességgel saját példája és lehet, hogy csak rá jellemző. A világ létezésén való csodálkozás élményét „az én par excellence élményem”-nek nevezi és mások ösztönzéséül teszi hozzá „Ahogyan már mondtam ez egészen személyes dolog, és mások más példákat találnának frappánsabbnak.”⁶¹ Miközben az élmény másoknál különböző lehet, Wittgenstein saját élményét alapvetőnek tekinti saját létezésének megértésében, mivel az életnek tulajdonított értelmet artikulálja. Annak ellenére, hogy az élményt Wittgenstein önmagára tartja érvényesnek, a leírásával ösztönözni akar másokat ugyanilyen élmény vagy hasonló átéléséhez „annak érdekében, hogy ily módon közös alapunk legyen a vizsgálódáshoz.”⁶² Sőt, a csodálkozás élményének elemzése azt sugallja, hogy Wittgenstein úgy vélte, saját személyes példájának megvilágításával mások is hasonló élményeket

⁵⁹ Wittgenstein, *Előadás*, 7.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid. 9.

⁶² Ibid.

tudnak fellelni magukban. Azaz olyan élményeket, amelyek saját par excellen-
ce etikai élményével megegyező jellegűek. Wittgenstein szándéka tehát, hogy
a hallgatóságban előhívja saját létezésük alapélményét úgy, hogy az élmény az
elemzés tárgyául szolgálhasson. Saját személyes élményének leírása tehát arra
szolgál, hogy mások is azonosíthassanak önmagukban egy hasonló jellegű
élményt, amely noha különböző embereknél más és más lehet, azonban kimu-
tatható ezeknek az élményeknek valamilyen közös jellemvonása.⁶³ Ez az él-
mény azért alapvető Wittgensteinnél (és Kierkegaard-nál is), mivel ahhoz a
felismeréshez vezet, hogy a világ, önmagunkkal együtt, *van*. Ez az az érzés,
amely feltárja saját létezésünket. Az, hogy ez a kétségbeesésben vagy a csodál-
kozásban fejeződik ki, arra utal, hogy világosan tudatára döbbenünk saját
létezésünknek. Legyen tehát bármilyen is a konkrét egyedi élmény, ebben
azzal szembesülünk, hogy mint individuumok kiküszöbölhetetlenül kontin-
gensen létezők és a kérdés az, hogy tudunk-e kibúvót találni a „misztikus”
csodálkozással, ahogyan azt Wittgenstein véli.

Ha a világ mindaz, amiről beszélni lehet, akkor a *Tractatus* koncepciója,
mintegy megakadályozza Wittgensteint, annak felismerésében, hogy a miszti-
kum nemcsak „megmutatkozik” bizonyos élményekben, hanem kifejezhető is
részben gesztusokkal, magyarázatokkal és egyéb nem logikai típusú, mégis
teljesen legitim kommunikációs formákkal. Röviddel az előadás után maga
Wittgenstein is kétségbe vonja, hogy a nyelv egyfajta ketrec lenne.⁶⁴ A kijelen-
tések nem alkotják a világ határait és így amit nem tudunk kijelentésekben
kifejezni, az nem szükségszerűen transzcendens vagy misztikus vallási érte-
lemben. Abból, hogy az élmény tartalmát nem tudom értelmes *tractatusi* kije-
lentésekben megfogalmazni, még nem következik, hogy a létezés abszolút
csoda.

Az élet ránevelhet az istenhitre. És tapasztalatok is akadnak, amelyek ezt meg-
teszik; de nem víziók, vagy másféle érzéki tapasztalatok, melyek »e Lény létezé-
sét« nekünk megmutatják, hanem pl. a szenvedés legkülönfélébb válfajai. S ezek
nem úgy mutatják meg nekünk Istent, ahogyan az érzéki benyomás egy tárgyat
megmutat, s nem is sejtetik őt meg velünk. Tapasztalunk, gondolkodunk – az
élet ránk kényszeríti ezt a fogalmat.⁶⁵

⁶³ Ez az az a pont az „Előadás”-ban, ahol Wittgenstein túllép a misztikum *tractatusi*
magyarázatán.

⁶⁴ Wittgenstein, Ludwig, Werkausgabe Band 3 *Wittgenstein und der Wiener Kreis* (WWK)
Suhrkamp, 1989. Frankfurt am Main, 117.

⁶⁵ Wittgenstein, *Észrevételek*, 124.

Wittgenstein látja azonban, hogy nem csupán ez az istenfogalom az egyetlen kiút, mert az élmény olyan jellegű, ami önmagában is elvezethet világunk és önmagunk mélyebb megértéséhez. Wittgenstein máshol azt mondja, hogy

arra hajtja valami az embert, hogy neki rohanjon a nyelv határainak... Ez a neki-rohanás nyelvünk határainak az etika. [...] Az etikában mindig olyasmit próbálunk meg mondani, ami nem érinti meg a dolog lényegét és soha nem is érintheti. [...] Azonban a törekvés, a nekirohanás utal valamire.⁶⁶

Vajon a vallásra utal? Mintegy direkt válaszként erre a kérdésre írja Wittgenstein háborús naplóiban „Mit tudok Istenről és az élet értelméről? Tudom, hogy ez a világ van.” (TgB, 11. 6. 16)

A fiatal Wittgenstein az etikum szféráját a világ és a nyelv közös struktúrájának elemzése révén kísérte meg kijelölni. A kijelentés a valóság képe, és a valóság, amelyet az értelmes kijelentések képeznek le, a kontingens tények világa. Az pedig, hogy „nincs olyan kényszer, amelynek hatására valaminek meg kell történnie, mert valami más már megtörtént” fontos következménnyel jár az etikát illetően.

A világ értelmének a világon kívül kell lennie.

A világban minden úgy van, ahogy van, és minden úgy történik, ahogy történik; nincs benne érték – és ha lenne, akkor annak nem volna értéke.

Ha van érték, amely értékkel bír, akkor ennek minden történésen és így-léten kívül kell lennie, ugyanis minden történés és így-lét véletlenszerű.

Ami nem-véletlenszerűvé teszi, az nem lehet a világon belül; mert különben megint csak véletlenszerű lenne.

A világon kívül kell lennie. (Tr, 6. 41)

Másképpen fogalmazva, a világot alkotó tények kontingenciája vezeti Wittgensteint arra a belátásra, hogy a tények világában nincsenek értékek. Ebből az látszik következni, hogy az etika Wittgensteinnél, éppúgy, mint Kant-nál,⁶⁷ előfeltételezi valamilyen nem-logikai szükségszerűség meglétét. Ha

⁶⁶ Wittgenstein, WWK 68–69.

⁶⁷ A Wittgenstein irodalomban gyakorta találkozunk azzal a kísérlettel, hogy a *Tractatus* érték és etika felfogását a schopenhaueri filozófiából vezessék le; Lásd pl., G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 2nd ed. rev. Harper and Row, 1963. New York; Magee, Brian, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, 1983. Oxford, 286-315; Weiner, David Avraham, *Genius and Talent Schopenhauer's Influence on Wittgenstein's Early Philosophy*, Associated University Presses, 1992. London; Neumer Katalin, *Határutak Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról* MTA Filozófiai Intézete, 1991. Budapest. Noha természetesen nem vitatható, hogy a *Tractatus* és különösen a

a világ tényei mások is lehetnek, mint amilyenek, akkor morális szükségszerűség nem létezik.

Annak az elképzelésnek, hogy értékek nem létezhetnek a világban, két fontos negatív következménye van a *Tractatus*ban Wittgenstein etikafelfogására. Az első – ahogyan azt Engelmann bemutatta⁶⁸ – az, hogy Wittgenstein úgy vélte: minden, aminek jelentősége van az életben, kívül esik a tudomány hatókörén. „Érezzük, hogy még ha választ is adtunk valamennyi lehetséges tudományos kérdésre, életproblémáinkat ezzel még egyáltalán nem érintettük.” (Tr, 6. 52) Wittgenstein itt nem azt állítja, hogy a tapasztalati tények irrelevánsak az etika számára, hanem hogy relevanciájuk nem magyarázható magukkal a tényekkel.

Másfelől a tények és az értékek kantiánus megkülönböztetése, a filozófia etikában való szerepének Kant-tól eltérő értelmezése párosul. Ez pedig a nyelv és a világ elemzésének második negatív következménye. Ha ugyanis a filozófia a nyelv kritikája, azaz olyan tevékenység, amelynek célja a kijelentések tisztázása, akkor a filozófia semmivel sem tud hozzá járulni az etikához, lévén nem léteznek etikai kijelentések. (Tr, 4. 0031., 4. 112., 6. 42) Így Wittgenstein a *Tractatus*ban természetesen elveti azt a lehetőséget is, hogy a filozófiának etikai fogalmakat és elveket kellene elemeznie. Ami a wittgensteini etika pozitív tartalmát illeti a *Tractatus*ban, azt sokkal nehezebb kibogozni, mivel az erre utaló paragrafusok kifejtetlenek és aligha tartalmaznak koherens koncepciót.⁶⁹ Azonban Wittgenstein naplóbejegyzései némi segítséget nyújtanak ebben a kérdésben.

Ezekből elsősorban az derül ki, hogy etika fogalma ebben az időben az élet és a világ értelmének kérdéséhez kapcsolódott. Ez azért problematikus Wittgenstein számára, mert, ami a világban történik, az teljesen esetleges és így nem jelenít meg semmilyen morális szükségszerűséget. Azaz Wittgenstein azt próbálja megérteni, hogyan lehetséges értelem és érték a modern tudomány világában, ahol a természet rendje el van választva minden értékfelfogástól. Ebben a tekintetben Wittgenstein ugyanarra a problémára kísérel meg vála-

háborús naplók etikai fejtegetései erős schopenhaueri hatásról tanúskodnak, azonban arról sem szabad elfelejtenie, hogy Kantnak az etikában végrehajtott „kopernikuszi forradalma” nyomán válik az én, a természet vagy Isten helyett, az értékek forrásává. Eme fordulat utáni szituáció jelöli ki, mind Schopenhauer mind, pedig Wittgenstein számára alapvetően az etika problémáit. Éppen ezért vélem hasznosnak, Wittgenstein etikára vonatkozó megjegyzéseit itt Kant viszonylatában tárgyalni.

⁶⁸ Engelmann, Paul, *Letters from Ludwig Wittgenstein With a Memoir*, Basil Blackwell, 1967. Oxford, 97.

⁶⁹ Lásd pl. Neumer, 1995.

szolni, amit Nietzsche-nél Isten halála hív életre. Wittgenstein a *Tractatusban*, Kanthoz hasonlóan, arra kényszerül, hogy az értéket egy olyan akaratba helyezze, amely nem része a tapasztalati világnak, így pedig nem lehet róla értelmes kijelentéseket tenni. (Tr, 6. 423) Az etikai akarat azért transzcendentális Wittgenstein számára, mert a köznapi empirikus akarat egyszerűen egy világban fennálló tény, és mint ilyen nem lehet sem jó, sem rossz.

Ugyanakkor a transzcendentális etikai akarat wittgensteini felfogása nagyon különbözik a kanti értelmezéstől. Kantnál a szabadság az akarat lényegi attribútuma. Ez mutatkozik meg a gyakorlati ész területén. A jó és a rosszakarat azon maximák révén különböznek, amelyek szerint az illető cselekszik. Wittgensteinnél azonban a transzcendentális etikai akarat nem képes hatást gyakorolni a tapasztalati világra. Hiszen a világ összes ténye esetleges. Ebből következik, hogy „nincs logikai kapcsolat akarat és világ között” (Tr, 6. 374). Ha ugyanis az akarat képes lenne hatást gyakorolni a tények világára, akkor ezt a hatást az akarat tenné szükségszerűvé és így bizonyos tények nem lennének esetlegesek, ami viszont a *Tractatusban* lehetetlen. Így „A világ független az akaratától.” (Tr, 6. 373)

Az etikai akarat csak a világ határait képes megváltoztatni úgy, hogy „a boldog világa más, mint a boldogtalané” (Tr, 6. 43). Mindez értelmezhető Wittgensteinnek a szolipszizmusra vonatkozó felfogásával összefüggésben. „Az, hogy a világ az *én* világom, abban mutatkozik meg, hogy *a* nyelv határai (az egyetlen nyelv, amelyet értek) az *én* világom határait jelentik.” (Tr, 5. 62) Wittgenstein nem azt mondja, hogy a világok vagy világnézetek sokfélesége megfelel a szubjektumok pluralitásának. A tények egyetlen világa létezik és egyetlen logika, amely révén ezek a tények leképezhetőek. A filozófia szempontjából releváns szubjektum nem egy világban fellelhető tény, hanem inkább – ahogyan Wittgenstein jellemzi – egy kiterjedés nélküli pont, amely a világ határaként funkcionál. Ezért mindaz, ami létezik, az a tények közös világa, amelynek határait a nyelv logikai szerkezete jelöli ki. (Tr. 5.631-41) Wittgenstein álláspontja tehát úgy is érthető, hogy az etikai értelem és érték a metafizikai szubjektum konstituáló tevékenységének az eredménye. Ahogyan a naplójában fogalmaz „az etika a világ egyik feltétele kell legyen, miként a logika”, úgyhogy a jó és a rossz csak a szubjektumon keresztül lép be. A szubjektum pedig nem része a világnak, hanem a világ határa. (TgB, 2. 8. 16) A metafizikai szubjektum etikai értelmet adhat az életnek, amikor a világot egészként tekinti. A *Tractatusban* Wittgenstein azt mondja, hogy „a világ *sub specie aeterni* szemlélete nem más, mint körülhatárolt egészként való szemlélete”. (Tr, 6. 42) A naplóiban azonban ezt az elképzelést nem csupán az etikához, hanem az esztétikához is hozzákapcsolja.

A műalkotás – a tárgy sub specie aeternitatis nézve; és a jó élet – a világ sub specie aeternitatis nézve. Ez az összefüggés a művészet és etika között. (TgB, 7. 10. 16)

Wittgenstein szerint tehát a világnak behatárolt egészként tekintése analóg egy esztétikai objektum szemlélésével, amelyben a kontingens tények jelentésre és egyfajta szükségszerűsége tesznek szert az egészhez viszonyítva. Ahogyan Wittgenstein fogalmaz, amikor a világot sub specie aeternitatis szemléljük „Minden egyes dolog feltételezi az egész logikai világot, úgyszólván az egész logikai teret” (TgB, 7. 10. 16) és ebben a tekintetben a konkrét tények, mint egy adott totalitáson belüli elemek, többé már nem tisztán esetlegesek.

Az azonban, ahogyan egy esztétikai tárgyban az elemeket szükségszerűnek tekinthetjük az egész viszonylatában, másfajta szükségszerűsége utal, mint amelyet a nyelvben találunk. A szükségszerűség itt azon múlik, hogy a tárgyat egy bizonyos módon tekintjük. Másképpen fogalmazva: egy tárgy vagy a világ értelme vagy jelentése a perspektívánktól függően változhat. Ezt jelentheti Wittgenstein megjegyzése a *Tractatusban*, hogy az etikai akarat csak a világ határait változtatja meg úgy, hogy „mint egésznek kell zsugorodnia vagy gyarapodnia.” (Tr, 6. 43) Korai naplójában ehhez még hozzá teszi „mintegy valamilyen értelem hozzáadódása vagy elesése révén”. (TgB, 5. 7. 16) Míg ezzel szemben a *Tractatusban* egyszerűen nincs lehetőség arra, hogy a világ és a nyelv közös logikai struktúráján kívül bármit is gondoljunk.

Wittgenstein sem a *Tractatusban* sem pedig naplóiban nem magyarázza meg, hogyan történik az, amikor a világot etikai szempontból értelmes egésznek tekintjük. Azonban, ahogyan azt látni fogjuk, az etikával foglalkozó előadásban megkísérel megvilágítani a problémát. Itt is fenntartja a tények és az értékek közötti abszolút dichotómiát és azt a *tractatusi* tézist, hogy a nyelv csak a tényeket képes kifejezni. Megmarad az az elképzelés is, hogy az etikához hozzátartozik, valamilyen nem-logikai szükségszerűség, továbbá, hogy az etika ad értelmet az életnek.

3. A Logikai-filozófiai értekezés

Tipikusan konstruáló civilizáció ez. Abban áll tevékenysége, hogy mind bonyolultabb struktúrát építsen fel. És a világosság is csupán ezt a célt szolgálja, s nem öncél. Nálam viszont a világosság, az áttekinthetőség öncél. (*Észrevételek*, 16.)

A világosság fő erénye, hogy feltárja a dolgok közötti kapcsolatokat és az egész szemléletét adja. Az áttekinthető ábrázolást nem egy rejtvény darabkái érdeklik, nem is akar behatolni a jelenségbe, hogy feltárja annak belső struktúráját, hanem azt mutatja meg, hogy a dolgok hogyan függenek össze egymással. A korai Wittgensteinnek az egész szemléletére való törekvése szolgáltatja a kulcsot az áttekinthető ábrázolás kései fogalmának megértéséhez.

Wittgensteint nem a görögök kérdése motiválja „Miből áll az univerzum?” – nem is a középkor kérdése „Ki az univerzum teremtője?”, sem pedig ennek modern utódja: „Hogyan működik a világ?” – hanem nála a posztmodern kérdés: „Miért létezik a világ egyáltalában?” – a világ „létezése”, a világ értelme kerül a kérdés középpontjába.

Wittgenstein implicit módon, Heideggerhez hasonlóan, a „Miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább a semmi?” kérdésre keresi a választ. Mindkettőjüket a létezés pusztá ténye foglalkoztatta, az, hogy valami van, nem pedig, hogy ami van, az milyen. Mindketten egyetértenek abban, hogy a tudomány nem foglalkozik ezzel a kérdéssel (Tr, 6. 52), nem is érinti ezt a kérdést. A tudomány egyeduralgó a „milyen” területén, de tehetetlen a „van” világában. Wittgenstein azonban, Heideggertől eltérően, belenyugszik abba, hogy ezt a kérdést nem lehet megválaszolni: „A világ értelme kívül van a világon” (Tr, 6. 41). Egyetlen ábrázolási forma sem képes megragadni. A lét parmenidészi szemlélete (mint egy, egész és örök) az istenek szemlélete. A legtöbb, amit Wittgenstein tehet, hogy megmutatja az ilyen kérdések lehetetlenségét, a mondható határait. Wittgenstein abban reménykedik, ha a világot világnak tekintjük, akkor választ kaphatunk az értelmére. Ebből a perspektívából a sub specie aeternitatis szemlélet megelőzi és szemben áll az „áttekintés” (Übersehen) kései céljával. „A világnak sub specie aeterni szemlélete nem más, mint – körülhatárolt – egészként való szemlélete. A világnak körülhatárolt egészként való átérzése a misztikus érzés (a misztikum).” (Tr, 6. 45)

Wittgenstein, a *Tractatus* végén, a világ sub specie aeterni szemléletére vágyik, az örökkévalóság időtlen szemszögéből való szemléletre. (Tr, 6. 4311) Helyesen látni a világot, annyit jelent, mint egészként látni, miután elhajítottuk a *Tractatus* kijelentéseinek állványzatát. A „körülhatárolt” megerősíti az

„egész” fogalmát.⁷⁰ Ekkor lehetnénk abban a helyzetben, hogy lássuk minden egyes tevékenységünk összes hatását, illetve eredményét. Ezt a szemléletet Wittgenstein a művész látásmódjához hasonlítja:

Mindamellet, nekem úgy tűnik, a művész munkáján kívül akad még módja annak, hogy a világot sub specie aeterni ragadjuk meg. Ez pedig – így hiszem – a gondolat röpte, mely hasonlóképpen suhan el a világ fölött, meghagyva azt annak, ami – odafönről, a repülés közben szemlélve.⁷¹

A *Tractatus* 6. 44-es paragrafusával összeolvasva: „Nem az a misztikum, hogy milyen a világ, hanem az, hogy van.” arra enged következtetni, hogy az egész szemlélete azt tárja fel, hogy a világ van, nem pedig azt, hogy milyen. Ez az istenek szemlélete, akik a világot egészen távolról szemlélik. Azonban a *Tractatus* megírása azt sugallja, hogy ilyen tapasztalat (élmény), ahogyan Wittgenstein utal rá „a világnak körülhatárolt egészként való átérése” lehetséges, még ha nem is gondolható. Wittgenstein maga számol be egy ilyen érzésről. A korai Wittgenstein, Kanthoz hasonlóan, bizonyos értelemben korlátozza a gondolkodást, hogy tér nyíljon az „érzésnek”, de nála ugyanakkor ez az érzés irreleváns a tudás, a megismerés szempontjából. Az egész „érzése” semmit sem ad hozzá a világról való ismereteinkhez.

A *Tractatus*ban, a logika van a legközelebb az istenszerűséghez, mivel a logika a „Hogyan” előtt van. (Tr, 5. 552). A logika kijelentései felfedik a világ formáját. A logikai „képek” áthatolnak a jelenségek zűrzavarán és feltárják a világ vázát. A forma képezi a tartalom alapját és biztosítja a tartalom koherenciáját. A logika mintegy belehelyez a világba.

A megszokott szemléletmód a tárgyakat mintegy a közepükből, a sub specie aeterni szemlélet pedig kívülről nézi.

Úgy, hogy számunkra az egész világ a háttér.

Netalántán ebben áll az, hogy ez a szemléletmód a tárgyat térrel és idővel együtt látja, ahelyett, hogy térben és időben tenné? Minden egyes dolog feltételezi az egész világot, úgyszólván az egész logikai teret.

(Nem szabadulunk a gondolattól): a dolog, sub specie aeterni nézve, annyi, mint a dolog, az egész logikai térrel együtt nézve. (TgB, 7. 10. 16)

⁷⁰ Ray Monk Wittgensteinnek a világ egészként való spinozista szemléletére való törekvést Schopenhauerre vezet vissza, aki hangsúlyozza ennek a tekintetnek nem – reprezentacionális jellegét. Lásd. Monk 143.

⁷¹ Wittgenstein, *Észrevételek*, 13.

Az egész látása minden egyes tárgy kapcsolatai összességének a látását jelentené. A logika hozza létre ezt a képet, és mintegy ellátja a *Tractatust* a valóság nyelvével. A logika az egészet azonban csak hálójának lyukain keresztül mutatja meg. Ez a belülről történő szemlélet azonban, sugallja Wittgenstein, még mindig nem olyan jó, mint a kívülről történő szemlélet. A *Tractatusban* ugyanis a logika alkalmazását a valóság ontológia szerkezete előzetesen garantálja.⁷²

3.1. A gondolkodás, mint képkalkotás

Wittgenstein miután befejezte a tények logikájának tárgyalását (Tr, 1–2. 0), azt mondja: „Mi képeket alkotunk magunknak a tényekről.” (Tr, 2. 1) Ezután a leképezés logikájának taglalása következik (Tr, 2. 15–2. 25), majd ezt követi a gondolkodás kérdésköre.

A tények logikai képe a gondolat. (Tr, 3)

»Egy körülmény elgondolható« – azt jelenti, hogy képet alkothatunk róla magunknak. (Tr, 3. 001)

Az igaz gondolatok összessége a világ egy képét alkotja. (Tr, 3. 01)

A gondolkodás tehát képkalkotás. Szinte egész életében fenntartotta Wittgenstein azt az elképzelést, hogy a gondolkodás a képkalkotás egy formája.⁷³ Ami megváltozik az a kép fogalma. A *Tractatust* követő írásokban fokozatosan a képekkel való bánásmód dinamikus tevékenységére kerül át a hangsúly, azaz, a szabályokkal összhangban történő használatuk lesz az érdekes, nem pedig statikus struktúrájuk. Ennek megfelelően a gondolatok pusztán „megléte” helyett a gondolkodás, mint tevékenység kerül előtérbe. Figyelemreméltó, hogy Wittgenstein sohasem kérdezi meg „Miért” alkotunk képeket a tényekről, ehelyett azzal kezdi, hogy ezt csináljuk, hogy ez így van. Az ilyen kérdés

⁷² Ezzel az állítással a *Tractatus* analitikus értelmezői számára az írás bizonyosan a spekulációk világába téved. Eme értelmezési hagyományban a *Tractatus* ontológiája ugyanis pusztán formális jelleggel bír és nem tekinthető tényleges ontológiának. Egyrészt azonban Wittgenstein naplójából véleményem szerint kiderül, hogy ebben a kérdésben Wittgenstein maga is ingadozott, másrészt pedig, a *Filozófiai vizsgálódásokban* Wittgenstein párhuzamba állítja a *tractatusi* „tárgyakat” Platón *Theaitétoszának* őselemeivel. (§ 46) Ezen kívül Russell is arról számol be, hogy „Amikor Wittgenstein a *Tractatust* írta, hitt abban..., hogy a világ egy sor különböző tulajdonságokkal és viszonyokkal rendelkező egyszerű elemekből áll.” (Russell, 1968. 163.)

⁷³ Lásd: pl. *PB*, 15, *PG*, 63, *Filozófiai vizsgálódások*, § 352.

egyenlő lenne azzal a kérdéssel, hogy „Miért gondolkozunk?” – ez a kérdés azonban Wittgenstein szerint csak metafizikához vezethet. A kései főműben azt tanácsolja olvasóinak, hogy tartózkodjanak a „miért” kérdéstől,⁷⁴ a „miért” kérdést fojtsuk el magunkban. Egyszerűen olyan lények vagyunk, akik gondolkoznak, képet alkotnak tényekről. „Hogyan lehetne megfejteti: miért gondolkodik?”⁷⁵ A kérdés Wittgenstein szerint nem megválaszolható. Azonban nem azért, mert ez túlmegy értelmünk hatókörén, hanem mert a válasz már eleve ismert, de nem megfogalmazható. Ez valami olyasmi, amit tudunk, de nem vagyunk képesek szabatosan mondani. Ha azonban még el is fogadjuk Wittgenstein kiindulási pontját, még mindig problematikusnak tűnhet a gondolkodásnak a képalkotással való azonosítása. Egyik levelében Russell is felvetette Wittgensteinnek ezt a kérdést, aki a következőket válaszolta:

(2) »Azonban a gondolat tény. Mik az alkotórészei és összetevői, valamint milyen viszonyban vannak a leképzett tény alkotórészeivel és összetevőivel?« Nem tudom, hogy mik a gondolat összetevői, de azt tudom, hogy lennie kell olyan alkotórészeinek, amelyek megfelelnek a nyelv szavainak. Azonban a leképzett tény és a gondolat alkotórészei közötti viszony fajtája lényegtelen. A pszichológia dolga lenne, hogy ezt felfedezze.

(4) »Szavakból áll egy gondolat?« Nem. Hanem pszichikai alkotórészekből, amelyek ugyanúgy viszonyulnak a valósághoz, mint a szavak. Azt, hogy mik ezek az alkotórészek, nem tudom.⁷⁶

Wittgenstein a *Tractatus* előszavában is azt mondja, hogy magáról a gondolkodásról nem lehet beszélni, csak a gondolatok kifejezéséről. Azaz, amikor a gondolatok kifejezéséről beszélünk, akkor nem beszélünk automatikusan a gondolkodásról is. A gondolkodás még mindig nem képalkotás. A képalkotás jó hasonlat a gondolkodás megértéséhez, de nem azonos vele. A naplóiban Wittgenstein a gondolat képi jellegére, annak nyelvvel való kapcsolatából következtet. „Most válik világossá, hogy miért véltem úgy: gondolkodni és beszélni ugyanaz. A gondolkodás ugyanis egyfajta beszéd. Merthogy a gondolat természetesen a kijelentés logikai képe *is* és ezzel egyszersmind egyfajta kijelentés. (TgB, 12. 9. 16). Noha a bejegyzés múlt időben történik, semmi sem utal arra, hogy Wittgenstein a *Tractatus*-ban változtatott volna a felfogásán.

A kijelentésben a gondolat érzékileg felfogható módon jut kifejezésre” (Tr, 3. 1).

⁷⁴ *Filozófiai vizsgálódások*, § 471.

⁷⁵ *Filozófiai vizsgálódások*, § 468.

⁷⁶ *Briefwechsel*, 89–90.

A kijelentésben úgy fejeződik ki a gondolat, hogy a gondolat tárgyainak a kijelentésjel elemei felelnek meg. (Tr, 3. 2)

A gondolat a nyelven keresztül beszél és a nyelv teszi érzékelhetővé. Mivel a gondolat önmagában néma, a nyelv rója a gondolatra képi sajátosságait. Az egyik másira fordítását a leképezés logikája biztosítja, ami a kép képbeliségéért felelős.

Mindenféle hasonlóság, kifejezőmódunk bármiféle képbeliségének lehetősége a leképezés logikáján alapul. (Tr, 4. 015)

Ahogy a nyelv közvetíti a gondolkodás és a leképezés között különbségeket, a kép ugyanúgy közvetíti a lehetséges eltéréseket a gondolat és a nyelv között. A nyelv képalkotás, a gondolkodás egyfajta nyelv és így a gondolkodás is képalkotás. Ugyanakkor a beszéd és az írás is egyfajta képalkotás. A nyelv tehát a *Tractatus*-ban egy képi közeg és ha a gondolkodás nyelvben történik, akkor a gondolkodás szintén képalkotás. A nyelv képi jellegének magyarázatakor Wittgenstein a hieroglif írás példájára hivatkozik.

Hogy megértsük a kijelentés lényegét, gondoljunk a hieroglif írásra, amelyik leképezi az általa leírt tényeket.

És ebből alakult ki – anélkül, hogy a leképezés lényege veszendőbe menne – a betűírás. (Tr. 4.016)

Wittgenstein számára világos, hogy a nyelv képi jellege nem magától értetődő. Különösen azért nem, mert a képeket általában a diszkurzív szavak ellentétének tekintik.

Első pillantásra úgy látszik, hogy a kijelentés – mondjuk, ahogy le van nyomtatva a papírra – nem képe a valóságnak, amelyről szól. Ám első pillantásra a kotta sem látszik a zene képének, sem pedig a hangjel – (betű-) írásunk a hangnyelv képének.

Mégis, e szimbolikáról kiderül, hogy közönséges értelemben is képei annak, amit ábrázolnak. (Tr, 4. 011)

Nyilvánvalóan e felfogásban minden a leképezés sajátosságain múlik, aminek elemzése ezért a *Tractatus* egyik központi témája lesz. Wittgenstein, feltehetőleg a fizikus Heinrich Hertz módszerét követve,⁷⁷ először a leképezést a modellalkotással hozza összefüggésbe.

⁷⁷ Hertz, Heinrich, *The Principles of Mechanics*, Dover, 1956. New York

A kép a valóság modellje. (Tr, 2. 12)

Egy modell egy körülmény (a dolgok állásának) strukturális szerveződését ábrázolja. A kép, mint modell, a tény belső működésének sematikus vázlatát szolgáltatja. A modell értelme a struktúrától függ, a szemantika a szintaxistól. A leképezési forma köti össze a modellt azzal, amit modellez. Mintha a tényekről való képalkotási képességünk, azaz, hogy elgondoljuk őket, egyben garantálná az értelmüket is. A *Tractatus*-ban a kép önmagában eléri a valósághoz, nincs szükség nyelvhasználókra, akik alkalmazzák a képet és eldöntsék, hogy vajon megfelelő-e.

Egy körülmény „elgondolható” – azt jelenti, hogy képet alkothatunk róla magunknak. (Tr, 3. 001).

A nyelv csak arról beszél, hogy milyenek a dolgok, arról viszont nem, hogy miért vannak úgy, ahogyan vannak, valamint arról sem, hogy miért nem lehetnek másként. Akik figyelmen kívül hagyják a nyelv határait, és olyan elméleteket fogalmaznak meg, mint „realizmus” vagy „idealizmus”, értelmetlenséget beszélnek. „Realizmus, „idealizmus” stb. már eleve metafizikai elnevezések... Arra utalnak, hogy híveik azt hiszik, képesek a világ lényegéről valami meghatározottat mondani. (PB, V. 55.)

A nyelv azonban áruhába öltözteti a gondolatot, s elrejt az alatta rejlő formát. Wittgenstein nem magyarázza különösebben a nyelvvel szembeni bizalmatlanságát. Ezt a széksziszt valószínűsíthetően örökölte bécsi barátaitól és „tanáraitól”, elsősorban Fritz Mauthner-től⁷⁸ és Karl Kraustól.⁷⁹ A nyelvkritika fogalmát maga Wittgenstein köti Mauthnerhez, a nyelvi létra hasonlat, amely létrát el kell hajítani, miután felmáztunk rá, szintén Mauthner-től származhat.⁸⁰ Wittgenstein rájön, hogy a nyelv kudarcra legtöbbször a nyelv és gondolkodás közötti diszparitásnak tulajdonítható. A ruha és test és a nyelv és a gondolat közötti analógia (Tr, 4. 002) jelzi a problémát. Ahogyan a ruhákat végtelenül sokféle célból készítik (melegít, megvéd, díszít, elrejt stb.), ugyanúgy a nyelv is sokféle célra használható. Noha ez megnehezíti, hogy megfejtjük a tények vagy a gondolatok logikáját, de Wittgenstein abban bíz, hogy a

⁷⁸ Lásd: Weiler, Gerson, *Mauthner's Critique of Language*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1979.

⁷⁹ Wittgenstein nagyra értékelte Kraust és folyóiratát a *Die Fackel*-t és különösen nagy hatást gyakorolt rá Krausnak egy 1913-ban publikált cikksorozata. A *Tractatus* kéziratát is először a *Die Fackel* kiadójánál próbálta megjelentetni

⁸⁰ Lásd, Weiler, 1979. 56.

logikai elemzést eszközül használva, mindez sikerülhet. Ennek érdekében a legfőbb teendőnk a leképezés logikájának a tisztázása, ami a fiatal Wittgenstein számára, egyben „minden lét lényegének” a feltárásával is kecsegtet.

Egész feladatomban áll, hogy a kijelentés lényegét megmagyarázzam. Azaz, hogy minden tény lényegét megadjam, amelyeknek képe nem más, mint a kijelentés. Hogy minden lét lényegét megadjam.

(És a lét itt nem annyit jelent: létezni – ekkor a dolog értelmetlen volna.). (TgB, 22. 1. 15; Tr, 5. 4711)

Wittgenstein nyelvhez való hozzáállása kezdettől fogva ambivalens. Egyrészt látszólagos ok nélkül gyanakvással közelít hozzá, másrészt, ahogyan az a *Tractatus*ból valamint néhány megjegyzéséből kiderül, biztos benne, hogy a nyelv ki tud fejezni minden értelmet. „Mire támaszkodik az a – biztosan jól megalapozott – bizalmunk, hogy kétdimenziós írásunkkal minden tetszőleges értelmet képesek leszünk kifejezni?” (TgB, 26. 9. 14) A logika speciális fogásai és manipulációi (Tr., 5. 5.11) ellenére, a nyelv sikeresen ábrázol, és jelentést hordoz (értelmes). A kérdés az, hogyan képes erre a nyelv, hogyan lehetséges az ábrázolás, azaz a tények nyelvi megjelenítése. Így a fiatal Wittgenstein számára a nyelv reprezentációs képessége válik, a *Tractatus* egyik központi kérdésévé, analógiát mutatva a kanti kérdésfeltevéssel: hogyan lehetséges, hogy a matematika, (Wittgensteinnél a nyelv) a világra vonatkozik? Pusztán véletlen egybeesés, hogy az emberi gondolkodás és a képzelet által létrehozott jelrendszerek a világhoz kapcsolódnak? Mind Kant, mind pedig Wittgenstein ezt valószínűtlennek tartotta, s mindketten meg akarták érteni, hogy ez hogyan lehetséges. Hogyan tudják egy matematikai rendszer jelei előre jelezni a valóságot? Wittgenstein egy dologban bizonyos: anélkül, hogy ne értenénk meg, hogy egy tény hogyan ábrázol egy másikat, nem lehet igazságról és tudásról beszélni. Az értelem megelőzi az igazságot, mintegy lehetővé teszi azt.

[D]e ahhoz, hogy megmondhassam, fehér-e vagy fekete egy adott pont, már előzőleg tudnom kell, mikor nevezek egy pontot feketének és mikor fehérnek. Ahhoz, hogy azt mondhassam: „p” igaz (vagy hamis), előzőleg meg kell határoznom, milyen feltételek közt nevezem „p”-t igaznak, és ezáltal már meghatározom a kijelentés értelmét. (Tr, 4. 063)

Ha tudomány és a filozófia folytonos, akkor meg kell mutatniuk, hogy hogyan lehetséges a reprezentáció, ami a *Tractatus*ban, mint az látni fogjuk egyet jelent a „nyelvi fordulat”-tal.

Wittgenstein Russell, Frege és a matematikus Brouwer hatására fordul a szimbolikus logika és a logikai elemzés felé. Elsősorban a nyelv logikai szerke-

zetének megértésében elért eredményeik inspirálták. A nyelv logikai állványzatának feltárása tisztázza a reprezentáció lehetőségét és megbízhatóságát. Azonban a matematikai modellezés hertzi elmélete nagyban befolyásolta Wittgensteint s ezen keresztül közvetlenül Kant hatása érvényesült. Hertz ugyanis Kantnak a matematikai ismeretre kidolgozott konstrukciós módszerét terjesztette ki a fizikai fogalmakra és ezzel vélte megmutathatónak, hogyan írja le a fizika a világot. Hertzet követve és felfegyverkezve tanárai és barátai logikai eszköztárával, Wittgenstein kidolgozza a jelentés kép-elméletét, amely a természetes nyelvet (köznyelvet) hasonló módon használja a gondolat konstrukciójára, ahogyan Kant használta a geometriai ábrákat, a számokat és algebrai betűket matematikai fogalmak konstruálására. Wittgenstein azt igyekezett megalapozni, hogy „Mindenféle hasonlóság, kifejezőmódunk bármiféle képbeliségének lehetősége a leképezés logikáján alapul.” (Tr, 4. 015) Az ebben az időszakban uralkodó pszichologizmusnak pedig megmutatta, hogyan képes erre a nyelv a szubjektivitás segítségével nélkül. Ahogyan azt több helyen is megfogalmazza, a nyelv „saját magáról gondoskodik” (TgB, 26. 4. 15). Ki kell tehát derítenünk, hogyan gondoskodik a nyelv saját magáról.

3.2. Fogalmak konstruálása

A filozófiai megismerés az ész fogalmakon alapuló ismereteit, a matematikai megismerés az ész fogalmak konstruálásán alapuló ismereteit tartalmazza. Ámde fogalmat konstruálni annyit tesz, mint a vele a priori módon egybevágó szemléletet megjeleníteni. (TÉK, 547.)

Kant miután kidolgozta a matematikai és a filozófiai ismeret közötti különbséget *A tiszta ész kritikájában*, amellet érvel, hogy a szintetikus a priori kijelentések lehetőségéhez (hogy a gondolat a világhoz tiszta a priori módon kapcsolódjon) valamilyen nem empirikus szemléletre van szükség.

A fogalom megkonstruálásához tehát valamilyen nem empirikus szemlélet kívántatik; ez tehát, mint szemlélet egyedi objektum ugyan, de mint egy fogalom (egy általános képzet) megkonstruálásának valami általánosat kell a képzetben kifejeznie, mely a fogalom alá tartozó valamennyi szemléletre érvényes. Így ha háromszöget szerkesztek, ezt oly módon teszem, hogy a fogalomnak megfelelő tárgyat vagy a pusztá képzelet által, a tiszta szemléletben jelenítem meg, vagy az előbbi nyomán papíron, az empirikus szemléletben is ábrázolom, de mindkét esetben teljességgel a priori módon járok el, semminemű tapasztalathoz nem folyamodom mintáért. A megrajzolt, egyedi alakzat empirikus jellegű, mindazonáltal arra szolgál, hogy a fogalmat általánosságának csorbítása nélkül kifejezze. (TÉK, 547.)

Noha Kant nem vezeti be a sémákat ezen a ponton a kifejtésbe, mindazonáltal a képzelőtehetség lesz az, ami a nem empirikus szemléletet szolgáltatva közvetíti a fogalmak és a tárgyak közötti diszparitást.

[a] képmás a produktív képzelőerő empirikus tehetségének terméke, míg az érzéki fogalmak (mint térbeli képszerű alakzatok) sémája a tiszta a priori képzelőtehetség terméke s mintegy kézjegye, s csupán ennek révén és ennek nyomán válnak lehetségessé a képmások. (TÉK, 175.)

Egy háromszög alakzata, amelyet a háromszög fogalom tulajdonságainak illusztrációjára használunk, nem viszi át ezeket a tulajdonságokat az érzékek területére, mivel az alakzat séma, nem képmás. Ugyanez érvényes az algebra nyelvére.

Wittgenstein sémák helyett képekről beszél. A képek a nem empirikus szemléletek wittgensteini verziói. Elméletileg, amint azt Kant megjegyzi, csak matematikai fogalmakat lehet így konstruálni, mivel csak a mennyiség fogalma teszi lehetővé a priori sémák révén történő konstrukciót.

Mert megkonstruálni, tehát a szemléletben a priori módon ábrázolni csak a mennyiségek fogalmát lehet; viszont minőségek nem mutatkozhatnak meg mástul csak az empirikus szemléletben. (TÉK, 548.)

A geometria síkbeli ábrái azt ábrázolják, amit Kant „oszténzív szerkesztésnek” nevez, az algebrai számok pedig a szimbolikus konstrukciót. (TÉK, 550.) Ezek szolgáltatják, ahogyan azt Wittgenstein később mondja, a képet vagy a fogalmak fiziognómiáját. Mivel a felhasznált képek nem a tapasztalatból erednek, lehetséges a priori vagy bizonyos ismeret.

Az elemi kijelentések formáinak hierarchiája nem létezhetik. Csak azt láthatjuk előre, amit magunk konstruálunk. (Tr, 5. 556)

Kant sem és Wittgenstein sem akarta ezeket a képeket vagy konstrukciókat mentális képmásoknak tekinteni. A képek Wittgensteinnél nem egyszerűen szubjektív produktumok, hanem magának a nyelvnek a termékei – a szimbolikus folyamat részei. Figyelembe véve a konstrukció tiszta jellegét, Wittgenstein is követi – Hertz nyomán – Kant érvelését, hogy:

a konstruálás általános feltételeiből folyó következmények általános érvénnyel fönnek kell, hogy álljanak a megkonstruált fogalom tárgyának vonatkozásában is. (TÉK, 549.)

A racionalista álom, a világ a priori, apodiktikus megismerése azért vált lehetségessé, mert a reprezentációs rendszerek magukban hordozzák az igazság és

a hamisság lehetőségét. Ez pedig azért lehetséges, mert a képzelet nem empirikus sémákon keresztül közvetítette a fogalmak és a tárgyak, a gondolkodás és a világ közötti viszonyt. Kantnál felmerül az a probléma, hogy a filozófia, mivel a mennyiségtől eltérő fogalmakat használ, nem veheti igénybe a konstrukció módszerét. Azonban transzcendentális metafizikájának kidolgozásakor, noha korlátozottan, de mégis használja a módszert. Mivel a „tisztá érzéki fogalmaink valójában nem a tárgyak képmásain alapulnak, hanem sémákon” (TÉK, 174.) és mert „a sémák nem egyebek, mint szabályokon alapuló, a priori időmeghatározások” (TÉK, 177.) bizonyos filozófiai konstrukciók nyerhetőek. Kant először az érzékiség formáit konstruálja, azután az értelem 12 kategóriáját, amelyek lehetővé teszik a tapasztalat feltételeiről való ismeretet. Az olyan fogalmak, mint Isten, szabadság és halhatatlanság csupán elgondolhatóak, azonban nem ismerhetőek meg, mert ezeket a fogalmakat nem lehet konstruálni. A gondolkodás nincs béklyóba kötve, de a megismerésnek megvannak a határai.

Elfogadván ezt a módszert a tudomány igazolására, Hertz hasonló konstrukciós alapelvet fogalmaz meg híres művének sokat idézett bevezető mondataiban.⁸¹ Hertznel azonban hiányzik Kant kopernikuszi fordulata. A gondolkodás és a világ közötti viszonyt közvetítő sémák helyett, Hertz visszatér gondolkodás és a világ összhangjának (a természet rendje és a gondolkodás rendje azonos) prekritikai hitéhez.⁸² Kant éppen ezt a lépést akarja elkerülni, mivel sohasem tudhatjuk, hogy fennáll-e ez a megfelelés. A természet nem átlátszó, a természetet megismerni annyi, mint megkonstruálni. Ez a transzcendentális fordulat lényege.

Hertz elméletétől indítva, Wittgenstein kidolgozza a képelméletet, ami azt mutatja meg, hogy a kijelentések hogyan képezik le a valóságot. Leképezni valamit annyi, mint egy jelölési rendszert használni egy tényállás konstruálására.

A kijelentés mintegy próbaszerűen összeállít egy tényállást. (Tr, 4. 031)

⁸¹ „Képmásokat vagy szimbólumokat alkotunk magunknak a külső tárgyról és olyan formával látjuk el őket, hogy a gondolkodási képmások szükségszerű következményei, mindig a leképzett dolgok képmásainak szükségszerű következményei. Ennek a követelménynek a teljesüléséhez bizonyos megfelelésnek kell fennállnia gondolkodásunk és a természet között. A tapasztalat arra tanít, hogy ez a követelmény teljesíthető és hogy az ilyen megfelelés ténylegesen létezik.” Hertz, *The Principles...*, p. 1.

⁸² Lásd, Grasshoff, Gerd, *Hertzian Objects in Wittgenstein's Tractatus*, In: *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 5, Number 1, March 1997. 87–119.

A „mintegy” jelzi, hogy a jelek ténylegesen nem építik fel a tér- és időbeli ténytet, hanem csak egy tőle különböző, tér – időbeli reprodukciót. A kísérlet próbaszerúsége azzal veszi számításba az igazságot, hogy lehetővé teszi a hamisságot. A konstrukció „mintegy előkép módjára” jeleníti meg a körülményt a logikai térben. (Tr, 4. 0311) Mivel az ábrázolás minden formája a leképezés logikáján alapul, az eredmények teljesen általánosak. (Tr, 4. 015)

A képmélet két belátáson alapul: az első az ábrázolást teszi lehetővé, a második korlátozza ennek hatókörét. Mindkét gondolatot egyetlen kritikai megjegyzés tartalmazza:

A kijelentés lehetősége a tárgyak jelekkel való képviseletének elvén alapul.
Alapgondolatom az, hogy a »logikai állandók (konstansok)« nem képviselnek.
Hogy a tények logikája nem képviselhető. (Tr, 4. 0312)

A megjegyzés első fele tudunkra adja a modellalkotáshoz szükséges egyetlen szükségyszerű feltételt. Azáltal, hogy a nevek tárgyakat képviselnek, biztosítják a kijelentések (képek) számára, hogy reprodukálják az általuk ábrázolt tények strukturális viszonyait. A nevek létezése minden mást lehetővé tesz (ugyanúgy, ahogyan a tárgyak létezése). Amennyiben a matematikai sokaság megőrződik, az ábrázolás lehetővé teszi a megismerést. (Tr, 4. 04) Mivel Wittgenstein a kijelentéseket modelleknek tekinti, vagy pontosabban fogalmazva, a képeket a modellekre korlátozza, az ábrázolást teljességgel függetleníti a nyelvhasználóktól. A kép önmagától kapcsolódik a valósághoz.

A kép így van kapcsolatban a valósággal: elér hozzá. (Tr, 2. 1511)
A valóságra alkalmazott mércéhez hasonló. (Tr, 2. 1512)

Nem az ember vagy Isten lesz mindennek a mértéke, hanem a nyelv. Azonban, amint azt 4. 0312 paragrafus második része jelzi, a nyelv sziklaszlárd függetlenségéért komoly árat kell fizetni. A nyelv néma marad saját létezését illetően. Egyetlen kép sem képezheti le saját leképezési formáját, tehát éppen azt nem tudja leképezni, ami biztosítja a képiségét. (Tr, 2. 171) A kép konstrukciójához használt ábrázolási módszer vagy leképezési forma, bármit leképezhet és elmondhat, csak saját magáról nem beszélhet.

A kép a maga objektumát kívülről ábrázolja (nézőpontja alkotja az ábrázolás formáját). Ezért ábrázolja a kép helyesen vagy hamisan a maga objektumát. (Tr, 2. 173)

De a kép nem helyezheti magát saját ábrázolási formáján kívülre. A nyelv nem rendelkezik önreferenciális képességgel, egyetlen metanyelv sem kerülheti el az eredeti nyelv sajátosságait.

A kijelentés ábrázolhatja az egész valóságot, de nem ábrázolhatja azt, aminek közösnek kell lennie benne a valósággal, hogy annak ábrázolása lehessen – a logikai formát.

Ahhoz, hogy a logikai formát ábrázolhassuk, képesnek kellene lennünk arra, hogy magunkat a kijelentéssel együtt a logikán kívülre, azaz a világon kívülre helyezzük. (Tr, 4. 12)

A kijelentés nem ábrázolhatja a logikai formát, e forma tükröződik benne.
Ami tükröződik a nyelvben, azt a nyelv nem ábrázolhatja.
Ami maga fejeződik ki a nyelvben, azt mi nem fejezhetjük ki a nyelv által.
A kijelentés mutatja a valóság logikai formáját.
Megnyilvánítja azt. (Tr, 4. 121)

A logika úgyszólván a szemünkben van, a szemünket azonban sohasem látjuk azzal együtt, amit látunk. (Tr, 5. 6331)

Mint az ábrázolás végső, alapvető formája, a logika megelőz minden tapasztalatot és minden tapasztalat már benne van a logikai formában. A tapasztalat arra vonatkozik, hogy a dolgok hogyan állnak, tehát a tényekre, azonban sohasem tapasztaljuk a Mi-t, azt, hogy valami van. (Tr, 5. 55) Ezt a korlátozást gyengíti, hogy amit a nyelv nem tud mondani, azt megmutatja. A képek a mutatással többet fejeznek ki, mint amennyit mondanak. Ezért lehetséges a nyelven keresztül határt szabni a gondolkodásnak. Wittgenstein arra a felismerésre jut, hogy noha a nyelv képes kifejezni minden értelmet, ezt azonban nem lehet mindig a beszéddel vagy a mondással megvalósítani. Bizonyos „igazságok” a nyelv használatában mutatkoznak meg.

Kant szubjektívizmusa így kiküszöbölődött, mivel a szubjektum vagy a transzcendentális ego, a *Tractatus*nak ezen a pontján, szükségtelenné válik a világ modellezéséhez.⁸³ Ehelyett a kép elér a valósághoz, a rá alkalmazott mércehez hasonló. A nyelvhasználók mellékesek az ábrázolás folyamatához képest. A nyelv és a logika autonómak és képesek saját magukról gondoskodni.

A megismerés és a gondolkodás között rés bezárul. Az a 17. századi racionalista hit, hogy a valóságos és a racionális egy s ugyanaz, ezzel mintegy igazolást nyert. A nyelv és a gondolkodás követi a leképezés logikáját, ami pedig garantálja a világ megismerését. Az egyetlen probléma, hogy lehetetlen azokat a metafizikai „igazságokat” megfogalmazni/kimondani, amelyeket a leképezés logikája mutat meg, és ami komolyan korlátozza a filozófia hangját. A vázolt

⁸³ „Minden tapasztalat-világ, és nincs szüksége szubjektumra” (TgB, 9. 11. 16)

elképzelés másik hátránya, hogy Wittgenstein, Hertzet túl szorosan követve, megismétli annak prekritikai feltevését.

A ténynek ahhoz, hogy kép legyen, kell valami közöset tartalmaznia azzal, amit leképez. (Tr, 2. 16)

A képben és a leképzettben kell lennie valami azonosnak, hogy az egyik egyáltalán a másik képe lehessen. (Tr, 2. 161)

Noha a kettőben a formán kívül semmi közös nincs (semmilyen közös tartalom) a feltétel elméleti szempontból felesleges. Tulajdonképpen Wittgenstein keményen dolgozik rajta, hogy kimutassa a képek nem empirikus eredetét, azonban a közös elem állandóan kísérti. Mindazonáltal Kant konstrukcionista módszerének szellemétől vezérelve, Wittgenstein végrehajtja a nyelvi fordulatot. Az érzékiség formái helyett, a természetes nyelv szolgál a képek tárházul vagy a fogalmak nem empirikus sémájául. Ahogyan a geometria és az algebra konstruálja a matematikai fogalmakat, a természetes nyelv konstruálja az összes többi fogalmat, lehetővé téve a megismerést.

3.3. A filozófia, mint tisztázás

A filozófia nem tartozik a természettudományok közé.
(E szónak: „filozófia”, valami olyat kell jelentenie, ami a természettudományok felett vagy alatt, de nem mellettük áll. (Tr, 4. 111)

A filozófia célja a gondolatok logikai tisztázása.
A filozófia nem tanítás, hanem tevékenység.
Egy filozófiai mű lényegében magyarázatokból áll.
A filozófia eredménye nem „filozófiai kijelentésekben” nyer kifejezést, hanem kijelentések világossá tételében.
A filozófiának meg kell világítani és élesen körül kell határolnia a gondolatokat, amelyek egyébként, úgyszólván, homályosak és elmosódottak. (Tr, 4. 112)

A képelmélet egyik következménye a filozófia problematikus státusza. A képelmélet szerint a kijelentések leképezik a valóságot, a körülmények fennállását vagy fenn nem állását ábrázolják. (Tr, 4. 1) A filozófia kijelentései azonban, ebben az értelemben nem képeznek le semmit. Másrészt pedig, metafizikai köntösben azt próbálják meg kifejezni, amit a nyelvhasználat mutat meg, azaz a logikai formát, vagyis azt, ami közös a nyelvben és a valóságban. A filozófiai kijelentések etikai mezükben a világ tényeinek következményeiről próbálnak meg beszélni, azokról az esztétikai és etikai értékekről, amelyek a tények ilyen

és ilyen fennállásával járnak együtt. Olyasmit próbálnak mondani, ami, Wittgenstein metaforáját alkalmazva, a dolgok létezése alatt terül el (logika/metafizika) vagy pedig fölé emelkedik (etika/esztétika), tehát azt akarják mondani, amit csak megmutatni lehet, vagy pedig egyáltalában nem lehet kifejezni. Az ilyen a kijelentéseket Wittgenstein értelmetlen látszatkijelentéseknek nevezi és egy háromszatú skálát állít fel az ábrázolás kudarcának mérésére.

A logika kijelentéseinek Wittgenstein különálló helyet jelöl ki. (Tr, 6. 112) Noha látszatkijelentések maradnak, azonban kimondhatjuk őket anélkül, hogy szabályszerű értelmetlenséget beszélénk, mivel a logika kijelentései értelem nélküliek (sinnlos), nem pedig értelmetlenek (unsinnig). Ezek a nem képszerű tautológiák. Wittgenstein a logika kijelentéseit (arisztotelianus módon) értelem nélkülieknek tekinti, hogy megkülönböztesse a filozófiai kijelentésektől. A logikai beszédmód tehát lehetséges filozófiai tevékenység, azonban nem sok értelme van tautológiában beszélni. Ha egyszer elmondtuk őket, a filozófiának nem marad más, amit elmondhatna.

Teljesen más a helyzet a metafizikai kijelentésekkel. A legjobban talán úgy lehet őket elképzelni, mint sikertelen logikai kijelentéseket. Túlságosan megszűre mennek, amikor kimondják a kimondhatatlant, ennél fogva az eredmény nyilvánvaló értelmetlenség. Ezek is olyan kijelentések, amelyek nem képeznek le semmit. Ugyanakkor, hasonlóan a logika kijelentéseihez, amit ezek a kijelentések sikertelenül próbálnak mondani, az megmutatkozik a jelek alkalmazásában. A nyelv többet fejez ki, mint amennyit mond. Mutatás és mondás a nyelv két kifejezési formája. A mutatás „világában” a csend beszél.

Néha Wittgenstein az utóbbi kategóriába tartozó kijelentéseket (etikai, esztétikai állítások) úgy kezeli, mintha a metafizikai állításokhoz hasonlítanának. Azt próbálják mondani, ami kimondhatatlan. Máskor azonban úgy tűnik, mintha az ezekben a kijelentésekben rejlő „érzések” nem fejeződnek ki sem a mondásban, sem a mutatásban, mert a nyelv tehetetlen velük szemben.

Ezért nem létezhetnek etikai kijelentések.
Kijelentések nem fejezhetnek ki semmi Magasabbat.
Világos, hogy az etikát nem lehet kimondani.
Az etika transzcendentális.
(Az etika és az esztétika egy.) (Tr, 6. 42–6. 43)

Noha Wittgenstein úgy beszél ezekről a dolgokról, mint amelyek szintén megmutatkoznak a nyelvben, a megfogalmazások azt sugallják, hogy a metafizikától eltérően, a „Magasabb” még jobban ellenáll a kifejezhetőségnek, mint az „Alacsonyabb”. Ezeket sohasem lehet szavakba foglalni. Azonban, akár két,

akár három fokozata van az értelmetlenségnek, a filozófia azzal a sziszifuszi feladattal kerül szembe, hogy a kimondhatatlant próbálja meg mondani.

A logika tautológiái üresek, a metafizika csak látszat jelentéssel bír, az etika kétséges értelmű. Wittgenstein azonban mindent megtesz, hogy megtalálja a filozófia hangját. Kantot követve, először azon megoldás mellett érvel, hogy a filozófia kritikai funkciót gyakorol, amennyiben megmutatja a mondható vagy gondolható határait. A filozófia Wittgenstein számára, ahogyan Kantnál is, tevékenység,⁸⁴ amelynek fő célja, hogy

föltárja az önnön határait nem ismerő ész tévképzeteit, és kielégítő módon *tisztázza* fogalmainkat, visszavezesse az önhitt spekulációt a szerény, de megalapozott önismeret szintjére. (TÉK, 561.)

Ahhoz azonban, hogy mindez Wittgenstein elképzeléseihez és céljához igazodjon, a kritika fogalmát meg kell tisztítani 18. századi szubjektív tónusától. A nyelv, eltérően a kantianus esztől, nem emelhet minket a döntőbírói pozícióba, mert egyetlen részünk sem létezik a nyelven kívül. Valódi kritikát csak egy semleges helyről lehet gyakorolni. A kritika helyett Wittgenstein a *tisztázás* fogalmához fordul. A filozófia legfeljebb tisztázhat (Tr, 4. 112), világos és elkülönült fogalmakat teremthet, ahogyan azt Descartes szerette volna. A filozófia megmutatja az értelmesen mondható (gondolható) határait, még ha ez az eddigi értelemben vett filozófiának, mint teoretikus diskurzusnak a végét is jelenti. A filozófia nem azt segít meglátnunk, amit tudtunk, de elfelejtettük, hanem amit bárki képes meglátni, ha egyszer a nyelv homályosságát és a szubjektivitását kiküszöböltük. Az észkritikát felcserélve a nyelvkritikával állíthatja Wittgenstein, hogy:

Az egész filozófia a „nyelv kritikája” (de nem a mauthneri értelemben). (Tr, 4. 0031)

Wittgenstein itt megint Kant filozófia-felfogását visszhangozza. Ahogyan Kantnál is,⁸⁵ a filozófia fő funkciója nem a tudás gyarapítása, hanem fogalmaink tisztázása és az ész tévképzeteinek feltárása. Az igazi filozófia, ami a gondolatok logikai tisztázását célozza meg (Tr, 4. 112), pusztán a csábítástól óvhat meg és segíthet felismerni a filozófiai diskurzus határait. Azonban Wittgenstein „tisztázása” szigorúbb a filozófiához, mint Kant „kritikája”. Kant helyet hagy a transzcendentális metafizikának, míg Wittgenstein kíméletlenül a csendet hívja segítségül. A filozófia kijelentései önmagukat semmisítik meg,

⁸⁴ Lásd például: TÉK, 627.

⁸⁵ Ibid 69.

amint elvégezték feladatukat. (Tr, 6. 54) A filozófia segít helyesen látnunk a világot, de egyetlen diskurzus sem artikulálhatja ezt a látomást. A nyelv csupán a tapasztalat szolgálóleánya marad. A nyelv olyasmire vezet, ami alapvetően nem nyelv. A korai Wittgenstein, Heideggerhez hasonlóan, táplál egyfajta nosztalgiát, egyfajta romanticizmust az iránt, ami nem nyelv.

A nyelv határai logikai és nem pszichológiai természetűek. A határok a mélystruktúra részei, a nyelv ábrázolási formája jelöli ki őket, amelyet nem lehet megkerülni. Wittgenstein megírta az utolsó filozófiai szöveget, mindent elmondott, amit el lehetett mondani. Ugyanakkor ezt úgy írta meg, hogy a filozófia mibenlétéről való tanítását maga a szöveg testesíti meg. Ez volt a *Logikai-filozófiai értekezés* igazi mesterfogása. Azaz Wittgenstein már korai művében is ki akar váltani egy új látás és filozofálási módot. A *Tractatus* filozófiájának kulcsszavai: tevékenység, tisztázás, transzformáció, csend. A filozófia elsősorban tevékenység, mégpedig egyfajta meta-szintű tevékenység, ami tisztázza mindazt, amit a világról mondunk.

Ha *nem* egészen tudom, hogyan kezdjek el egy könyvet, az abból adódik, hogy valami még tisztázatlan. (Észrevételek, 18.)

A tisztázás mindent a helyére tesz. A filozofálás eredménye nem valamilyen filozófiai értekezés, hanem a látásmód transzformációja.

Meg kell haladni *ezeket* a tételeket, akkor látja helyesen a világot. (Tr, 6. 54)

Az előzőek közvetlen következményeként, ha a filozófia elvégezte a feladatát, akkor nem marad más számára csupán a csend.

Wittgenstein ugyanakkor egymással látszólag inkonzisztens feladatokat ró a filozófiára. Egyrészt fel kell tárnia a világ lényegét, másrészt viszont csak annyit tehet, hogy tisztázza a kijelentéseket. A kanti megoldáson nem sikerül javítania. A képelmélet értelmében ugyanis a mondható, a gondolható és a tudható közötti szigorú megfelelés rejtélyessé tesz minden olyan elképzelést, hogy a kijelentések valami többet is mutatnak még. Milyen státuszuk lehet azoknak a dolgoknak, amelyek nem mondhatóak, hanem csak megmutatkoznak? Nem tudhatunk többet, mint amennyit mondhatunk, mert a gondolkodás és a nyelv határai azonosak. Ebből következően, ami megmutatkozik, de nem mondható, a *Tractatus* meghatározása szerint, még csak nem is gondolható. Wittgenstein azonban ugyanúgy áthágja a határokat, ahogyan azt Kant teszi. Kantnál nem ismerhetjük meg Istent, a szabadságot vagy a halhatatlanságot, de legalább elgondolhatjuk őket. Wittgensteinnél ugyanakkor mindez lehetetlen, nem lehet éket verni a gondolkodás és a megismerés közé. A tudat trónját a világ személytelen ábrázolása foglalja el.

Russell és Frege adja a közvetlen kontextust Wittgenstein felismerésének, hogy a logika saját magáról gondoskodik. Nem lehetséges transzcendentális logika és nincs is rá szükségünk a világ megértéséhez. A transzcendentális logikával az a probléma, hogy összekeveri a logikát annak alkalmazásával. Ehelyett, érvel Wittgenstein, a logika maga transzcendentális, a tautológiai beszélnek.

3.4. Tautológiák

Nyilvánvalóan mutatnia kell valamit a világról annak, hogy a szimbólumok bizonyos kapcsolatait – amelyek lényegien meghatározott jelleggel bírnak – tautológiák.” (Tr, 6. 124.)

Wittgenstein legelső naplőbejegyzése a logika autonómiájára vonatkozik, ami nem meglepő, hiszen pályájának indulásakor, mint logikus lép a filozófia színterére. Kezdetől fogva tisztában volt vele, hogy a logika autonómiája a legfontosabb felismerése és rögtön átlátta ennek zavarba ejtő következményeit a filozófiára vonatkozóan:

Hogyan egyeztethető össze a filozófia feladatával, hogy a logikának saját magáról kell gondoskodnia? Ha azt kérdezzük pl.: »Vajon szubjektum-predikátum formájú-e ez és ez a tény?«, akkor már tudnunk kell, hogy mit értünk »szubjektum-predikátum formán«. Tudnunk kell, vajon létezik-e *egyáltalában* egy ilyen forma. Hogyan tudhatjuk ezt meg? »A jelekből!« De hogyan? Hiszen nincsenek egyáltalában ilyen formájú *jeleink*. Mondhatjuk ugyan: Vannak jeleink, amelyek úgy viselkednek, mint a szubjektum-predikátumforma jelei, de bizonyítja-e ez, hogy ilyen formájú tényeknek ténylegesen lenniük kell. Azaz: amikor teljesen elemzettek. És itt újra felmerül a kérdés: Van-e ilyen teljes elemzés? *És ha nincs*: akkor mi a filozófia feladata?

Tehát feltehetjük magunknak a kérdést: Létezik szubjektum-predikátum forma? Létezik viszonyforma? Létezik egyáltalán valamelyik azok közül a formák közül, amelyekről *Russell* és én folyton beszéltünk. (Russell azt mondaná: »Igen« ez nyilvánvaló.)

Tehát: ha szubjektum-predikátum mondatok létezése *mindent* megmutat, amit szükséges megmutatni, akkor a filozófia feladata más, minthogy azt eredetileg *feltételeztem*. Ha azonban ez nem így van, úgy a hiányzót egyfajta tapasztalat segítségével kell megmutatni és ezt kizártnak tartom.

A zavar *nyilvánvalóan* abban a kérdésben rejlik, hogyan miben áll voltaképpen a jel és a jelzett dolog logikai azonossága. (TgB, 3. 9. 14)

A logika a görög gondolkodástól kezdődően, a világ szerkezetét tárta fel, egyszerű tárgyakról, viszonyokról, tényekről beszélt. De ha a logika nem tud ilyen ontológiai kérdésekre válaszolni, akkor mi a filozófia teendője? Logika nélkül a filozófia látszólag tehetetlen. Wittgenstein azonban sok tekintetben nem ért egyet tanáraival. Mind Russell típuselmélete, mind pedig Frege-nek a szabályszerűen képzett kijelentésekről való felfogása elfogadhatatlan Wittgenstein számára. Russell típuselmélete a logikán kívüli területhez folyamodik:

E megjegyzésből kiindulva betekintést nyerünk Russell típuselméletébe: Russell *hibája* abban mutatkozik meg, hogy a jelölési szabályok megállapításakor a jelek jelentéséről kellett beszélnie. (Tr, 3. 331)

Frege pedig a konvenció fogalmát hívta segítségül:

Frege azt mondja: minden szabályszerűen felépített kijelentésnek értelemmel *kell* rendelkeznie; én pedig azt mondom: minden lehetséges kijelentés szabályszerűen van felépítve, és ha nincs értelme, akkor ez csak azon múlhat, hogy valamelyik alkotórésznek mi semmiféle jelentést nem kölcsönöztünk.

(Még akkor sem, ha úgy hisszük, hogy megtettük ezt.)

Tehát a „Szókratész azonos” azért nem mond semmit, mert semmiféle jelentést sem kölcsönöztünk az „azonos” szónak, mint *melléknévnek*. Mert amikor a szó az azonosság jeleként szerepel, akkor teljesen más módon *szimbolizál* – a jelölési viszony teljesen más -, tehát a szimbólum is mindkét esetben teljesen különböző; csupán a jel az, ami a két szimbólumban véletlenül közös. (Tr, 5. 4733)

Frege megközelítése emberi beavatkozást kíván. Azt mondja, hogy mi állapítjuk meg a helyesen képzett szabályait és így megfosztjuk a logikát önállóságától. Wittgenstein mindkettőjüknek azt válaszolja, hogy a logikai szimbolizmus magyarázatának anélkül kell történnie, hogy előre látná a szimbolizmus alkalmazását. Az, hogy egy kijelentés értelmes-e vagy pedig tautológia, magukból a jelekből kell láthatónak lennie.

A tárgyak *azonosságát* a jel azonosságával fejezem ki, nem pedig az azonosságjel segítségével. A tárgyak különbözőségét a jelek különbözőségével. (Tr, 5. 53)

A jeleknek önmagukért kell beszélniük, a logika nem láthatja előre saját alkalmazását.

A logika *alkalmazása* dönt arról, milyen elemi kijelentések vannak. Azt, *ami* az alkalmazásban rejlik, a logika nem láthatja előre. *Világos*: a logika nem juthat összeütközésbe a saját alkalmazásával.

De a logikának érintkeznie kell alkalmazásával.

Tehát a logika és alkalmazása nem fedhetik át egymást. (Tr, 5. 557)

Wittgensteinnél „csak azt láthatjuk előre, amit magunk konstruálunk.”(Tr, 5. 556) és amit konstruálunk, az egy jelölési rendszer. Azt, hogy a rendszer használható-e a megismerés szolgálatában, hogy a világ tényeire vonatkozik-e, nem lehet előre látni. Az pedig, hogy a logika mit képes, vagy éppen nem képes mondani, az alkalmazásából fog kiderülni. Nem lehetséges a logikát magyarázni alkalmazási területének segítségével anélkül, hogy ne tennénk kétséggé az általánosságát. Ennél fogva a logika megmutatja az értelmesség és az értelmetlenség határait, azaz a gondolkodás határait, ha békén hagyjuk a kalkulust és nem próbáljuk meg alátámasztani egy konvencionális szabályrendszerrel vagy egy logikán kívüli valósághoz fordulással. A logikai igazságokat csak akkor lehet megfogalmazni, amennyiben egy elégséges jelrendszer áll a rendelkezésünkre. (Tr, 6. 1223) A jelrendszer (az ábrázolási forma) és annak kalkulusa mindent meghatároz. Nem léphetünk túl a logikán, hogy a világról beszéljünk, mert a logika határai a világ határai. Nincs semmiféle mód a logika megalapozására.

Azonban nem Russell és Frege volt az első, aki összezavarta a logikát annak alkalmazásával. Amikor Kant két logikát posztulált – az egyik magukra a dolgokra vonatkozik, a másik pedig a tapasztalat feltételeire, mint transzcendentális logika – akkor bizonyosan paradigmaticus esetét képviselte annak, amikor valaki logika alkalmazásának előrelátását akarta biztosítani.

[a] transzcendentális filozófia sajátossága abban áll, hogy az értelem tiszta fogalmában adott szabályok (vagy inkább ezek alkalmazási feltétele) mellett a priori módon meg *tudja* jelölni az eseteket is, amelyekre ama szabályok alkalmazandók. (TÉK, 171.)

Kantnál,

az általános logika... elvonatkoztat a megismerés egész tartalmától, azaz mindentől, ami benne az objektummal kapcsolatos, és csupán az ismeretek egymáshoz *való* viszonyának logikai formáját, tehát a gondolkodás egyáltalán mint gondolkodás formáját vizsgálja. (TÉK, 109.)

[A transzcendentális logika] az értelem és *az* ész törvényeivel foglalkozik, ám kizárólag annyiban, amennyiben ezek a priori módon vonatkoznak tárgyakra. (TÉK, 110.)

Tehát a transzcendentális logikát Kant specifikusan azért hozta létre, hogy előre lássa a logika alkalmazásának feltételeit, azaz hogy megmutassa, hogy a

gondolkodás szubjektív feltételei, hogyan bírhatnak objektív érvényességgel. Egy ilyen logika jutalma: szintetikus a priori igazságok, azaz informatív szükségszerű igazságok.

Wittgensteinnél azonban nem lehetséges transzcendentális logika, azaz nem lehetséges a logika alkalmazását előre látni. A logikának nem lehet semmi köze saját alkalmazásához. A változók értékeire vonatkozó kikötésnek függetlennek kell lennie maguktól a változóktól. A szintaxis és a szemantika közötti különbséget minden áron meg kell tartani. Ezért Wittgensteinnél nem lehetségesek szintetikus a priori kijelentések.

Ez azzal függ össze, hogy tapasztalatunk egyetlen része sem *a priori* egyben.

Mindaz, amit látunk másképpen is lehetne.

Mindaz, amit egyáltalán leírhatunk, másképpen is lehetne.

A dolgoknak nincs a priori rendjük. (Tr, 5. 634)

Azt tudni, hogy egy gondolat szükségszerűen igaz volt, csak akkor lenne lehetséges, ha az igazsága megállapítható lenne magából a gondolatból (anélkül, hogy bármivel összehasonlítanánk). Mivel minden kijelentés igazsága egy körülménnyel történő összehasonlítástól függ, egyetlen kijelentés sem lehet igaz a priori. Az pedig, hogy a logikai kijelentések a priori igazak, ezért csak arra a következtetésre vezethet, hogy a logika kijelentései nem kijelentések. A logikai kifejezések valójában jelek kombinálására vonatkozó szabályok. Ennél fogva a logika nem egy ábrázolási forma a többi között, hanem a forma lényege, másodrendű nyelv és ennél fogva ténylegesen nem nyelv.

A logikai kijelentések sajátos ismertetőjele, hogy igazságuk egymagából a szimbólumból felismerhető, és ez a tény a logika egész filozófiáját magában rejt. És így a legfontosabb tények egyike az is, hogy a nem logikai kijelentések igazságát vagy hamisságát *nem* lehet egymagából a kijelentésből felismerni. (Tr, 6. 113)

Wittgenstein ugyanakkor megérti Kant dilemmáját: noha a logika nem juthat összeütközésbe a saját alkalmazásával, érintkeznie kell vele. Hogyan szolgálthat ugyanakkor a logika bármilyen információt is a világról?

S hogyan lenne lehetséges, hogy a logikában olyan formákkal legyen dolgom, amelyeket magam találhatok fel. Kell, hogy valami olyasmivel legyen dolgom a logikában, ami lehetővé teszi számomra, hogy feltaláljam a szimbólumokat. (Tr, 5. 555)

Így a Kantot olyannyira foglalkoztató kérdés, ti. „hogyan lehetségesek a priori szintetikus ítéletek?“, Wittgenstein-nél a „hogyan lehetséges a logika?“ kérdéseként jelenik meg. Azaz

[h]a lenne logika, még ha nem létezik is a világ, akkor hogyan lehetne logika, amikor létezik a világ? (Tr, 5. 5521)

A két elképzelés közötti kapcsolatot jelzi Wittgenstein egyik korai naplőbejegyzése:

Kant *kérdésének* „Hogyan lehetséges tiszta matematika?” megvilágítása a tautológiák elméletén keresztül! (TgB, 19. 10. 14)

Ebből a nézőpontból tekintve, az a felfedezés, hogy a logika saját magáról gondoskodik, azt mutatja meg, hogyan lehetséges logika anélkül, hogy transzcendentális logikához folyamodnánk, azaz anélkül, hogy a logika előre látná saját alkalmazását. Wittgenstein Kanttal szembeni alternatívája az az állítás, hogy a logika, Kant általános logikája, maga transzcendentális.

A logika nem tan, hanem a világ tükörképe. A logika transzcendentális. (Tr, 6. 13)

Ez az állítás annak a felfogásnak felel meg a *Tractatusban*, hogy a logikai forma és a valóság formája megegyezik. Ha pedig ez így van, akkor könnyen látható, hogy a logika hogyan képes kapcsolatban maradnia saját alkalmazásával. A valóság nem térhet ki a logika hálója elől. Wittgenstein érvelése a logika transzcendentálisára vonatkozóan két lépésben történik. Az első azt mondja, hogy a logikai kijelentések tautológiák, a második pedig, hogy a tautológiák a nyelv és a világ formális tulajdonságait mutatják meg.

A logika kijelentései tautológiák. (Tr, 6. 1)

Az, *hogy* a logika kijelentései tautológiák, a nyelv és a világ formális logikai tulajdonságait mutatja.

Alkotórészeik logikáját mutatja, hogy azok *így* összekötve tautológiát eredményeznek.

Ahhoz, hogy bizonyos módon összekapcsolt kijelentések tautológiát *eredményezzenek*, bizonyos strukturális tulajdonságokkal kell rendelkezniük. Az, hogy *így* összekötve tautológiát eredményeznek, mutatja tehát, hogy valóban rendelkeznek ezekkel a strukturális tulajdonságokkal. (Tr, 6. 12)

A logikai kijelentések a világ állványzatát írják le, vagy jobban mondva, ábrázolják azt. Nem »szólnak« semmiről. Feltételezik, hogy a *neveknek* jelöletük, az elemi kijelentéseknek értelmük van. És ez a kapcsolatuk a világgal. Nyilvánvalóan mutatni kell valamit a világról annak, hogy a szimbólumok bizonyos kapcsolatait – amelyek lényegien meghatározott jelleggel bírnak – tautológiák. Ez itt a döntő. Mi azt mondjuk, hogy az általunk használt szimbólumokban van, ami

önkényes és van, ami nem az. A logikában csak ez utóbbi fejez ki valamit. Ez azonban azt jelenti, hogy a logikában nem *mi* fejezzük ki jelek segítségével azt, amit akarunk, hanem a logikában a természetileg – szükségszerű jelek természetesen maga nyilvánul meg. Ha ismerjük egy adott jel-nyelv logikai szintaxisát, akkor már a logika minden kijelentése adott. (Tr, 6. 124)

Az első lépés világosnak tűnik: azt mondani, hogy a logika tautológiákból áll, annyit tesz, hogy a logika az analitikus kijelentések területe, amelyre „igaz a megállapítás: simplex sigillum veri (Az egyszerűség az igazság jele.)” (Tr, 5. 4541) Azonban az értelmesség képelmélet szabta feltételei szerint, a logikai kijelentések semmit sem mondanak.

A kijelentés mutatja azt, amit mond: a tautológia és az ellentmondás mutatja azt, hogy nem mond semmit.
A tautológiának nincsenek igazságfeltételei, minthogy feltétel nélkül igaz; az ellentmondás pedig semmiféle *feltétel* mellett sem igaz.
A tautológia és az *ellentmondás* értelemnélküli.
(Mint a pont, *amelyből* két ellentétes irányú nyíl indul ki.)
(Például: semmit *sem* tudok az időjárásról, ha annyit tudok, hogy vagy esik az eső, vagy nem esik.) (Tr, 4. 461)

A következő paragrafusokban (Tr, 4. 461–4. 4661) Wittgenstein tovább magyarázza, hogy a tautológiák miért nem képezik le a valóságot. Ezekből a passzusokból kitűnik, hogy a tautológia és az ellentmondás a jelkapcsolatok határesei, azaz a logikai kijelentésekben a jelek úgy kapcsolódnak egymáshoz, hogy megmutatják a jelkapcsolatok alsó és felső határát. Ahogyan Wittgenstein fogalmaz:

A *tautológia* és az ellentmondás a jelkapcsolatok határesei: tudniillik ezek felbomlásai. (Tr, 4. 466)

Ezért az ilyen kijelentések kimondása értelmetlen; a „vagy esik az eső, vagy nem esik az eső” kijelentés körben forog és nem ad felvilágosítást az időjárásról.

A második lépés azt mondja ki: az, hogy a logikai kijelentések tautológiák, a nyelv és a világ formális logikai tulajdonságait mutatják. Noha a tautológiák értelem nélküliek (sinnlos), bennük a nyelv logikai tulajdonságai megmutatkoznak.

A *logika* kijelentései a kijelentések logikai tulajdonságait demonstrálják azáltal, hogy olyan kijelentésekké kapcsolják össze őket, amelyek nem mondanak semmit.

E *módszert* null-módszernek is lehetne nevezni. A logikai kijelentésekben a kijelentések egyensúlyba kerülnek egymással, és ekkor az egyensúly állapota jelzi azt, hogyan kell e kijelentéseket logikailag megalkotni. (Tr, 6. 121)

Ebből az következik, hogy technikai értelemben meglehetünk logikai kijelentések nélkül, mert funkciójuk pusztán annyi, hogy a nyelv logikai tulajdonságait mutatják, mintegy explicit formában ismételve el azokat. Így a logikai kijelentések részei a nyelv szimbolikájának, ahogyan a 0 is része az aritmetika szimbolikájának. (Tr, 4. 4611)

A nyelv logikai tulajdonságainak megmutatkozásában, Wittgenstein meghatározása értelmében, feltárul, hogy a kijelentések strukturális tulajdonságokat tartalmaznak. A tautológiák létezése csak azért mutathat valamit a világról és a nyelvről, mert elsődlegesen azt mutatja meg, hogy a nyelv strukturális tulajdonságokkal rendelkezik. Ennek megértéséhez röviden át kell tekintenünk a leképezés logikájának wittgensteini tárgyalását.

A képek elemzése szerint, a struktúra tulajdonsága vagy belső tulajdonság (Tr, 4. 122) egy tény szükségszerű vonása. Ezért a jelek olyan kombinációjának lehetősége, hogy azok semmit se mondjanak, vagyis egyensúlyba kerüljenek egymással, egyáltalában nem rajtunk múlik, hanem természetes módon és szükségszerűen magukból a jelek természetéből ered. A nyelv azzal, hogy magában foglalja a tautológiák lehetőségét, mintegy saját magát fejezi ki. Mivel a logikában semmi sem véletlenszerű, a nyelv strukturális tulajdonságai, azaz logikai tulajdonságai, a nyelv szükségszerű vonásaiként jelennek meg. Mivel pedig mi csak próbaképpen konstruálhatunk kijelentéseket, nem lehetünk felelősek az analitikus kijelentésekért. Ebből kifolyólag nem rajtunk áll a logikai igazságok posztulálása, ezek megmutatkoznak.

Másodszor: a nyelv strukturális vagy belső tulajdonságai visszatükrözik a körülmények strukturális vagy belső tulajdonságait.

Egy lehetséges helyzet belső tulajdonságának fennállását nem egy kijelentés fejezi ki, hanem az maga fejezi ki magát a tényállást ábrázoló kijelentésben, e kijelentés valamely belső tulajdonságán keresztül. (Tr, 4. 124)

A *lehetséges* helyzetek közötti belső viszony fennállása nyelvileg az illető tényállást ábrázoló kijelentések közti belső viszonyban jut kifejezésre. (Tr, 4. 125)

A nyelv logikai tulajdonságai tehát tükrözik a világ logikai tulajdonságait. Amikor Wittgenstein a logikát inkább tükörnek nevezi, mint képnek, akkor ez azt jelzi, hogy a logika a világ struktúráját fordítottn, mintegy fejjel lefelé jeleníti meg. Ugyanakkor azonos vele. Végző soron persze a nyelv tulajdonságait a leképezési forma wittgensteini meghatározásából kell levezetni.

Az, hogy a kép elemei meghatározott viszonyban állnak egymással, azt jeleníti meg, hogy a *dolgok* így viszonyulnak egymáshoz. A képelemeknek ezt az összefüggését nevezem a kép leképezési formájának. (Tr, 2. 15)

A leképezési *forma* az a lehetőség, hogy a dolgok úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a kép elemei. (Tr, 2. 15)

Míg a leképezési forma csak a megfelelés lehetőségét biztosítja, addig a „logikai” forma megvalósítja azt, mert a logikai forma a valóság formája. Ezért vonja le Wittgenstein azt a következtetést, hogy a logika kijelentései feltárják a nyelv formális logikai tulajdonságait, amikor a tautológiák megmutatják a tárgyak lehetséges kombinációinak határeseteit. A tautológiák és az ellentmondások a mi segítségünk nélkül, azaz a szubjektivitás posztulálása nélkül mutatják meg a világról azt, ami bizonyos, ami lehetséges, és ami lehetetlen. A logika tükrében ezért a világ határai tükröződnek.

Az érvelésmód komoly eltérései ellenére Wittgensteinnél a logika transzcendentálisága ugyanazt a szerepet tölti be, mint Kantnál a transzcendentális logika. Wittgenstein ugyanazt érti transzcendentális ismeret alatt, mint amire Kant gondol, amikor azt mondja:

Transzcendentálisnak nevezek minden ismeretet, mely nem magukkal a tárgyakkal foglalatokodik, hanem a tárgyra irányuló megismerésünk módjával, amennyiben ez a priori lehetséges kell legyen. (TÉK, 69.)

Ahogy Kantnál az a priori szintetikus ítéletek transzcendentálisak, amennyiben a tapasztalat szükségszerű feltételeit írják le, Wittgenstein tautológiai transzcendentálisak, amennyiben a nyelv szükségszerű feltételeit tükrözik. Azonban, Kanttól eltérően, a tárgyak megismerésének módja csak közvetetten „beszélhet” a világról. Ezt azáltal éri el, amit a logika megmutat, nem pedig, amit mond. Ugyanakkor:

Habár a mi képünkön a foltok geometriai alakzatok, mégis nyilvánvaló, hogy a geometria semmit sem mond tényleges formájukról és helyzetükről. A háló azonban teljesen geometriai, minden tulajdonsága a priori megadható.

Az olyan törvények, mint az elégséges alap elve stb., a hálóról szólnak, és nem arról, amit a háló leír. (Tr, 6. 35)

Technikai értelemben, Wittgenstein szerint, nem használhatunk a logikáról szóló információt a világ értelmezéséhez. Kantnál ez a következtetés a transzcendentális logika miatt lehetséges volt. Eme találmány nélkül, Wittgenstein kénytelen végrehajtani a nyelvi fordulatot. A filozófia a logikával, mint saját-

ságos eszközével csak a szimbolikáról beszélhet és nem a világról. Az egész filozófia nyelvkritika.

Azok az elméletek, amelyek megengedik, hogy a logika valamely kijelentése tartalmaznak tűnjék, mindig hamisak. [...] Valójában kijelentésünk így már teljesen olyan jelleget ölt, mint ami természettudományos kijelentés és ez biztos ismertetőjele annak, hogy hamisan értelmeztük. (Tr, 6. 111)

A filozófiai elmélet forrását, a tudománytól eltérően, a nyelvi tények alkotják és végeredményben ezekről a tényekről szólnak. A világot a filozófiának zárójelbe kell tennie. Most már látható, hogy a filozófia ilyen határainak a felismerése miatt veti fel Wittgenstein számára a kérdést:

Hogyan *egyeztethető* össze a filozófia feladatával, hogy a logikának maga magáról kell gondoskodnia? (TgB, 3. 9. 14)

A világra vonatkozó kérdések, amelyekről Wittgenstein azt gondolta, hogy a filozófia lényegét alkotják pl. „Vajon az »A jó« egy szubjektum-predikátum kijelentés-e” vagy „Vannak-e szubjektum-predikátum formájú tények?” „Látóterünkben egy pont vajon egyszerű tárgy, egy dolog-e?” teljességgel túlmegy a logikai vizsgálat hatókörén. Szigorúan véve a logikai struktúrából semmire sem következtethetünk a világra vonatkozóan. Wittgenstein azonban mégiscsak szeretett volna ebből a helyzetből valamilyen kiutat találni. A logikai elemzésnek mutatnia kell valamit a világról. A kanti fordulat helyett, posztulálja a nyelv és a valóság közötti eleve fennálló megfelelést, a közös logikai formát. Eme prekritikai feltevés nélkül a nyelv szükségszerű feltételei semmit sem tárnának fel a világról, a logikai tükör néma lenne. Amikor Wittgenstein annak ismeri fel ezt a feltevést ami, azaz pusztán feltevésnek, akkor ez alapjaiban rengeti meg a *Tractatust*. Erre a felismerésre Wittgenstein az 1930-as években jut és ekkor a logikai tükör kristálytisztaságára árnyék vetül.

3.5. Személytelen szolipszimus

A világ általános kijelentéseken keresztül történő ábrázolását nevezhetnénk a világ személytelen ábrázolásának.

Hogyan történik a világ személytelen ábrázolása?

A kijelentés a valóság egy modellje, ahogy azt magunknak elgondoljuk. (TgB, 27. 10. 14)

Hogyan lehetséges a nyelv? Wittgenstein kantiánus módon fog neki a kérdés megválaszolásának, azaz a nyelv lehetőségfeltételeit vizsgálja. Különösebb

érvelés nélkül, azonban elveti a kanti elemzés szubjektív támaszát, a transzcendentális ego-t. Ugyanakkor Wittgenstein a kezdetektől fogva antikantiánus volt, amennyiben strukturális nézőpontra törekedett. A világ személytelen ábrázolása kiküszöböli a szubjektumot, mint a tapasztalati világ létrehozóját. Wittgensteinnél a logika és nem az én a nyelv támasza. Egy jó modell-elmélet azáltal biztosítja a személytelen ábrázolást lehetőségét, hogy szükségtelenné teszi a nevek tárgyakhoz rendelését. A világot hiánytalanul le lehet írni teljesen általánosított kijelentések segítségével, azaz anélkül, hogy előzetesen valamilyen nevet egy meghatározott tárgyhoz hozzárendelnénk. (Tr, 5. 526) Ez pedig kizárja, hogy a tapasztalat vagy a russelli *ismerettség* a jelentés szükségszerű feltétele legyen.

Lehetséges tehát a világ egy képét felvázolni anélkül, hogy megmondanánk, mi mit ábrázol. (TgB, 17. 10. 14)

Az általánosított kijelentéseket nem induktíve nyerjük az egyes esetekből, hanem inkább az összetétel logikájának megfigyeléséből. Ezek a kijelentések a jelkombinációk szintaktikai szabályait írják le. E felfogás szerint, a szubjektum nem az egyéni tapasztalat révén teremti a világot, hanem már egy a nyelv által eleve strukturált világba lép be. Az elemzés végső eredményeként, a személytelen szolipszizmus lemond a fenomenalizmus minden formájáról, beleértve Russell *ismerettség* útján szerzett tudását is.

Wittgenstein sokat kárhoztatott érdektelensége az egyszerű tárgyak meghatározását illetően, a kérdés irrelevanciájának hitéből eredt. A modellelmélet nem egy tény egyes alkotórészével foglalkozik, hanem a tények formáival, azaz a viszonyoknak azzal a hálójával, amelyből az alkotórészek az értelmüket nyerik. Amint azt láttuk, Wittgensteinnél a struktúra az elsődleges fogalom. Ha már a struktúra működik, a változóknak mindig lehetséges értékeket adni. Carnap is hasonlóan jár el saját „konstrukció-elméletének” kifejtése közben.

Általánosabban kifejezve, a konstrukció-elmélet az egyedi tárgyakat *másodlagosnak*, viszonylagosnak tekinti ahhoz a reláció-hálóhoz képest, amelyben ezek a dolgok előfordulnak.⁸⁶

Carnapnál a konstrukció-elméletnek az a feladata, hogy „pusztán strukturális tulajdonságai révén jellemezzen minden tárgyat” és „ezért átalakítson minden tudományos állítást tisztán strukturális állítássá”.⁸⁷ Wittgensteinhez hasonló-

⁸⁶ Carnap, Rudolf, *The Logical Syntax of Language*, Routledge & Kegan Paul, 1937. London, 10.

⁸⁷ Ibid. 11.

an, Carnap elképzelése is az volt, hogy egy tárgy egyedi tulajdonságait egy konstrukció tisztán formális leírásaiból vezesse le.

Figyeljünk meg egy vasúti térképet, mondjuk az eurázsiai vasúti hálózatot. Felteesszük, hogy ez a térkép nem egy precíz projekció, hanem legalább annyira vagy még jobban torzított, mint a jegyirodákban lévő szokásos *térképek*. Nem ábrázolja a távolságokat, hanem csak a hálózaton belüli összeköttetéseket; (a geometria szakkifejezéseit használva): a hálózatnak csak a topológia és nem a metrikus tulajdonságait jelzi... Tételezzük most fel, hogy minden állomást pontok jeleznek, azonban a térkép nem tartalmaz egyetlen nevet sem, és semmilyen más bejegyzést, mint a vasúti pályákat jelző vonalakat. A kérdés most a következő: Meg tudjuk-e határozni a térképen a pontok neveit azáltal, hogy ellenőrizzük a tényleges vasúti hálózatot? Mivel a tényleges hálózatot nehézkes ellenőrizni, használjunk helyette egy második térképet, amelyik az összes nevet tartalmazza. Mivel az (első) térképünk valószínűleg jobban torzított, mint a szokásos vasúti térképek, keveset nyerünk azzal, ha megkeressük a jellemző alakzatokat, például a hosszú szibériai vasútvonalat. Van azonban egy sokkal ígéretesebb eljárás is: megkeressük a magasabbrendű csomópontokat, azaz azokat, amelyekben a legtöbb pálya találkozik... Azonban, ha már megtaláltuk akár egyetlen pont nevét is, a többi könnyen azonosítható, mivel csak nagyon kevés név alkalmas a szomszédos pontokhoz.⁸⁸

Carnap azt állítja, hogy amíg a tárgyak területe nem túlságosan behatárolt és a kapcsolatok elégségesen változatos struktúrájúak, a tapasztalati világot levezethetjük tisztán strukturális leírásokból. Egészen hasonló érvelést használ Wittgenstein, amikor az ábrázolási formákról beszél.

Nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a mechanika által történő világleírás mindig *teljesen* általános. Így pl. a mechanikában nem meghatározott, hanem mindig csak tetszőleges anyagi pontokról van szó. (Tr, 6. 3432)

Mindkét filozófusnál a világ leírására használt háló teljesen általános, amely csak topológiai információt szolgáltat. A térképekről tapasztalati információkat a térkép és a terület közötti tükrözési viszony miatt lehet nyerni. Wittgenstein azonban óvatosabb Carnapnál a szerzett információ tekintetében. Az általánosított leírások csak a hálóra vonatkozó következtetéseket engednek meg, ezzel szemben az általuk leírt világra vonatkozó következtetéseket nem tesznek lehetővé.⁸⁹

⁸⁸ Ibid. 25.

⁸⁹ Fontos észrevennünk, hogy amikor Wittgenstein azzal foglalkozik, hogy egyetlen kijelentés hogyan ábrázol egy körülményt a formája segítségével, akkor képről és leké-

Az a tény, hogy egy, az előbb említetthez hasonló kép egy bizonyos, adott formájú háló segítségével leírható, nem mond *semmit* sem a képről. (Mert ez valamennyi hasonló jellegű képre érvényes.) Az azonban jellemzi a képet, hogy *egy* meghatározott finomságú meghatározott háló segítségével teljesen leírható. (Tr, 6. 342)

Az tehát, hogy az egyik háló alkalmasabb, mint a másik, a tárgyak indirekt képét tárja fel. A hálók indirekt tudást biztosítanak, mivel többet mutatnak, mint amennyit mondanak.

Az egész *logikai* apparátuson keresztül a fizikai törvények mégis a világ tárgyairól szólnak. (Tr, 6. 3431)

Tehát egyfajta szintetikus a priori igazságok mégis lehetségesek (amelyek a hálót írják le), de ezek lehetőségét nem kellett a tudatra alapozni. Mindkettőjük esetében, a személytelen ábrázolás lehetőséget nyújt a szubjektíve megalapozott igazság és jelentés elkerülésére.

Azonban mind Carnap, mind Wittgenstein arra a felismerésre jut, hogy noha a tudatra vagy a szubjektumra nem volt szükség a világ konstrukciójához, mindazonáltal a szubjektumnak mégis szerepet kell kapnia. A szolipszizmus (a szubjektivizmus szélsőséges formája) mindkettőjük gondolkodásában jelentős szerepet játszik. Wittgenstein mintegy provokatíve elismeri a szolipszizmus igazságát.

Ez a *megjegyzés* a kulcsa azon kérdés eldöntésének, milyen mértékben igazság a szolipszizmus.

Ugyanis az, amire a szolipszizmus *utal*, teljesen helyes, csak hogy ezt nem lehet *mondani*, hanem ez megmutatkozik.

Az, *hogyan* a világ az *én* világom, abban mutatkozik meg, hogy *a* nyelv határai (az egyetlen nyelv, amelyet értek) az *én* világom határait jelentik. (Tr, 5. 62)

Hogyan illeszkednek ezek a paragrafusok a *Tractatus* fogalmi hálójába? Az *ÉN* azáltal lép be a filozófiába, hogy a „világ az én világom”. (Tr, 5. 641) Amint azt a naplóiban Wittgenstein részletesebben kifejti:

Mi közöm a történelemhez? Az *én világom* az első és egyetlen.

Arról akarok beszámolni, hogy *én* hogyan találtam a világot.

pezésről beszél. Amikor viszont azt taglalja, hogy a lehetséges elemi kijelentések összessége tükrözi a tárgyak lehetséges kombinációinak összességét akkor tükörről (Spiegel), tükörképről (Spiegelbild) beszél és a gespiegelt alakot használja.

Hogy a világon mások mit mondtak nekem a világról, ez világ-tapasztalatomnak egy egészen kicsiny, *mellékes* része.

Nekem kell a világot *megítélni*, a dolgokat felmérni. (TgB, 2. 9. 16)

Logikai értelemben igaz, hogy csak én gondolhatom saját gondolataimat. Ebből az állításból azonban másfajta információ nem nyerhető, mint az „én” használatának egy szabálya. Ezért az állítás semmilyen módon sem támaszthatja alá azt, hogy csak egyedül én létezem. A tradicionális szolipszista tétel, hasonló metamorfózison megy át Carnapnál is, aki saját „elemi tapasztalatait” teszi meg konstrukciós rendszere alapelemeinek.

A konstrukciós rendszer megmutatja, hogy minden tárgy megkonstruálható az »én elemi tapasztalataim«-ból, mint alapelemekből. Más szóval (és ezt értem a »konstruálni« kifejezésen), minden (tudományos) állítás átalakítható az én tapasztalataimról szóló olyan állításokká (pontosabban, az én *tapasztalataim* közötti viszonyokról szóló olyan állításokká), ahol a logikai érték megőrződik.⁹⁰

Carnap az „autopszichológiai” vagy „szolipszista alap” választását ennek ismeretelméleti prioritásával magyarázza.

A legfontosabb oka abban a szándékunkban rejlik, hogy olyan konstrukciós rendszerre tegyünk szert, amelyik nem csak a tárgyak logikai-konstrukciós rendjét, hanem az episztemikus rendjét is tükrözi.⁹¹

Ugyanakkor Carnap azzal érvel, hogy noha a szolipszista alapot választotta, nem vallja a szolipszizmus tanítását, hogy csak a szubjektum és annak tapasztalatai valóságosak. Ehelyett azt állítja, hogy csak a szolipszizmus formáját és módszerét használja. Álláspontját „módszertani szolipszizmusnak” nevezi, és azt mondja, hogy ennek a módszernek a használatából nem következik a szolipszizmus központi tétele, mivel nem vonja maga után az „én” létezését.

Az én nem *tartozik* az eredeti körülményekhez...

A filozófiai *introspekció* különböző meggyőződésű filozófusokat vezetett ugyanarra az eredményre, hogy az eredeti tudati folyamatokat nem szabad úgy képzelnünk, mint egy cselekvő szubjektumnak, az „én”-nek a tevékenységét.⁹²

⁹⁰ Ibid. 255.

⁹¹ Ibid. 101.

⁹² Ibid. 261.

Wittgenstein nagyon hasonló elképzelést fejt ki. A szubjektum számára sem része a világnak.

A *gondolkodó*, képzelő szubjektum – ilyen nincs. (Tr, 5. 631)

A szubjektum nem tartozik a világhoz, de ő a világ határa. (Tr, 5. 632)

Wittgenstein azt állítja, hogy a szolipszizmus énje kiterjedés nélküli ponttá zsugorodik össze. Nincs tehát én, vagy jobban mondva, az én szinonim jelentésű a világgal.

Én *vagyok* az én világom. (A mikrokozmosz) (Tr, 5. 63)

Itt látszik meg, hogy a szigorúan végigvitt szolipszizmus egybeesik a tiszta *realizmussal*. A szolipszizmus Én-je kiterjedés nélküli ponttá zsugorodik össze, a hozzá koordinált valóság pedig megmarad. (Tr, 5. 64)

Ezzel párhuzamosan jelenik meg annak a lehetősége, hogy nem pszichológiai módon beszélhetünk az énről. (Tr, 5. 641) Hogyan érvel Wittgenstein a szubjektum eltűnés mellett?

Ahhoz, hogy az én és a világ azonosságát vagy ennek a párját „A világ és az élet egyik.” (Tr, 5. 621) tételét megkapjuk, Wittgensteinnek be kellett vezetnie a világ változatlan formájára vonatkozó érvelést.

Ha a *világnak* nem lenne szubsztanciája, akkor az, hogy van-e értelme valamely kijelentésnek, attól függene, vajon igaz-e egy másik kijelentés. (Tr, 2. 0211)

Akkor *lehetetlen* lenne valamiféle képet (igazat vagy hamisat) alkotni a világról. (Tr, 2. 0212)

Amennyiben az értelem az igazságtól függene, akkor a szó és a tárgy közötti valamilyen tapasztalati egymáshoz rendelésre lenne szükség és ebből a szubjektum tapasztalata következne. Szerencsére erre nincs szükség, mivel a forma hozza létre a struktúrát, s a *Tractatusban* a világ leírható teljesen általánosított kijelentésekben. A forma magával vonja a tartalmat. Tehát Wittgenstein szubsztancia fogalma arra is magyarázatul szolgál, hogyan lehetségesek a világról általános kijelentések és hogyan lehetséges a világ személytelen ábrázolása. Transzcendentálisan fogalmazva: világos, hogy az értelem nem függhet az igazságtól, mivel a világról mindig is felvázolunk képeket és ami már előfordult az nyilván lehetséges. Továbbá: mivel minden nyelv megnyilvánítja a logikai formát, a valóság formája, a szubsztancia, a különböző nyelvek közötti lefordíthatóságot is garantálja, még egy elképzelt nyelv fordíthatóságát is.

Nyilvánvaló, hogy bármennyire különbözzék is a valóságtól egy *gondolati világ*, valaminek – egy formának – közösnek kell lennie bennük. (Tr, 2. 022)

Ebből következően: nyelvem és világom határa logikai szempontból ekvivalens a nyelv és a világ határaival. Azaz a világnak, amelyhez ismeretelméleti értelemben hozzáférék, közös a formája a te világgal vagy a világgal. Mivel ezek formális értelemben izomorfikusak, túlléptünk a szubjektivitáson. Nincs tényleges vita az idealizmus, a szolipszizmus és a realizmus között, mert „A világ és az élet egyek” (Tr, 5. 621) és „Én vagyok az én világom.” (Tr, 5. 63) Carnap is hasonló megoldást követ:

Ennek a problémának a megoldása abban rejlik, hogy noha az egyéni tapasztalati folyam *anyaga* teljesen különböző, vagy inkább teljesen összehasonlíthatatlan, mivel *különböző* szubjektumok két észleletének vagy érzésének az összehasonlítása abszurd, amennyiben a számukra közvetlenül adott minőségekről van szó, azonban bizonyos *strukturális tulajdonságok* megegyeznek a tapasztalat minden folyamánál.⁹³

A fő különbség, hogy Carnap fenomenalista marad és az *ismertség* révén szerzett tudásra kell támaszkodnia, mivel nem volt meg neki Wittgenstein szubsztancia metafizikája.

Wittgenstein megközelítésében állandó probléma, hogy minden attól az állítástól függ, hogy „A logika betölti a világot; a világ határai az ő határai is.” (Tr, 5. 61) Azon múlik minden, hogy a logika transzcendentális és a formája közös a világgal. Tehát az egész probléma kulcsa olyasmi, amit Wittgenstein csak úgy tudhatott volna, ha áthágja a logika határait, vagy ahogyan később fogalmaz, ha szublimálja⁹⁴ a logikát. Wittgenstein később ezt tekinti majd a *Tractatus* legfőbb hibájának. „Nem volt világos számomra a *Tractatus*-ban a logikai analízis és a rámutató magyarázat. Azt gondoltam akkoriban, hogy létezik a „nyelvnek a valósággal való kapcsolata.” (WWK, 209–210.)

Végső soron, a nyelv autonómiájának vagy a világ személytelen ábrázolásának víziója azáltal válik kétségessé, hogy azt Wittgenstein a valóság struktúrájára alapozza.

⁹³ Ibid. 265.

⁹⁴ Filozófiai vizsgálódások, §94.

3.6. A Tractatus és a metafizika alapkérdése

Ha ismerem a tárgyat, akkor ismerem a körülményekben való előfordulásának összes lehetőségét. (Minden egyes ilyen lehetőségnek a tárgy természetében kell rejlenie.) Nem lehet utólagosan új lehetőséget találni. (Tr, 2. 0123)

Wittgenstein a *Tractatus*t a világ tárgyalásával kezdi és nem a logikával vagy a nyelvvel, ahogyan az várható lenne naplóbejegyzései alapján: „Munkám a logika alapjaitól a világ lényegéig bővült.” (TgB, 8. 2. 16) A kifejtés sorrendje jelzi Wittgenstein ama szándékát, hogy a nyelvet ne az értelem struktúrájára, hanem a valóság szerkezetére alapozza. Korai feljegyzéseiben újra és újra felbukkan ama prekritikai hite, hogy a világ az emberi értelemtől független, szilárd struktúrával rendelkezik.

Nem áll ellentétben megérzésünkkel, hogy *mi* a KIJELENTÉSEKET nem tudjuk odáig elemezni, hogy az alkotórészeit név szerint említsük; *azonban* érezzük, hogy a VILÁGNAK alkotóelemekből kell állnia. És ez pedig úgy tűnik, azonos azzal az állítással, hogy a világnak éppen annak kell lennie, ami; meghatározottnak kell lennie. Vagy másképpen fogalmazva: ami ingadozik, azok a mi meghatározásaink és nem a világ. Úgy tűnik, mintha a dolgokat tagadni annyit jelentene: a világ, úgyszólván, meghatározatlan lehetne, hozzávetőleg olyan értelemben, amilyenben tudásunk bizonytalan és meghatározatlan. A világnak szilárd struktúrája van. (TgB, 15. 6. 17)

Wittgenstein a tudat szerepét a csendes szemlélő szerepére igyekszik redukálni, aki a világot *sub specie aeterni* perspektívából kontemplálja. A *Filozófiai vizsgálódások* felé tekintve, arra törekszik, hogy megszabadítsa a világot a filozófia látszattudományos beavatkozásától. Ha a filozófiát az foglalkoztatja „Aminek esete fennáll”, akkor nem állíthatja az ontológiát az ismeretelmélet szolgálatába. Wittgenstein mintha szándékosan Kantot visszhangozná, amikor a *Tractatus* első mondataiban kifejtett ontológia látszólag megismétli a phaenomena és a noumena közötti kanti szétválasztást:

A világ *tények* és nem dolgok összessége. (Tr, 1. 1)

A világot tények (phaenomena) és nem dolgok (noumena) alkotják. „A tények a logikai térben – ez a világ.” (Tr, 1. 13) Ugyanakkor azonban a dolgok vagy tárgyak alkotják a világ szubsztanciáját. (Tr, 2. 021) A szubsztancia létezése nem függ attól, hogy minek az esete áll fenn. (Tr, 2. 024) A tárgyak alkotják a világ szilárd formáját. (Tr, 2. 023) A tények képviselik a tárgyak változó, nem állandó konfigurációját (Tr, 2. 0271) és a tárgyak konfigurációi hozzák őket létre (Tr, 2. 0272). Továbbá: hasonlóan a kanti distinkcióhoz, a tények azt kép-

viselik, ami tapasztalható (ami a tapasztalat számára hozzáférhető), vagy Wittgenstein nézőpontjának adekvátában, ami a nyelvben mondható. A szubsztancia pedig azt képviseli, ami nem tapasztalható vagy leírható.

Csak a tények *fejezhetnek* ki értelmet; a nevek egy osztálya nem fejezhet ki értelmet. (Tr, 3. 142)

A tárgyakat csak megnevezhetem. A jelek képviselik őket. Én csak beszélhetek róluk, de nem tudom őket kimondani. A kijelentés csak azt mondhatja meg, *milyen* egy tárgy, de nem mondhatja meg azt, hogy *mi*. (Tr, 3. 221)

Wittgenstein a *Tractatus*-ban végig hangsúlyozza a tárgyak és tények közötti rögzített felosztást.

Még akkor is, ha a világ végtelenül bonyolult, úgyhogy minden egyes tény *végtelen* sok körülményből áll, az egyes körülmények pedig végtelen sok tárgyból vannak összetéve – még akkor is kell lenniük tárgyknak és körülményeknek. (Tr, 4. 2211)

Azonban miután segítségül hívta a kanti noumena/phaenomena megkülönböztetést, hamarosan el is veti. Ahol Kant azt mondja, hogy a látszatokat vagy phaenomena-t csupán képzeteknek (Vorstellungen) kell tekinteni, nem pedig magukban való dolgoknak, ott Wittgenstein e reprezentációkat ábrázolásoknak (Darstellungen) nevezi (azaz tényeknek a *Tractatus* terminológiájában) és azt állítja, hogy ezek azok, amik számunkra adóttak.

A világ *mindaz*, aminek esete fennáll. (Tr. 1.)

Valójában a világ tényekre oszlik és nem noumena-ra és phaenomena-ra. (Tr, 1. 2)

Más szóval: noha Wittgenstein tárgyakról és tényekről beszél, ezek nem ölelnek fel két különálló területet, a világ egy. Mivel a tárgyak (szubsztancia) valamennyi tényállás lehetőségét tartalmazzák (Tr, 2. 014), Wittgenstein a valóságot, mint a körülmények fennállását és fenn nem állását határozza meg (Tr, 2. 06). Ezért a valóság magában foglalja mindannak a tagadását, ami van. Ezzel szemben a világ, csak a fennálló körülmények összességéként kerül definiálásra. (Tr, 2. 04). Mivel a körülmények fennállását pozitív ténynek, és a fenn nem állásukat negatív ténynek nevezhetjük (Tr, 2. 06), amikor összeadjuk őket, azt mondhatjuk, hogy: A valóság összessége a világ. (Tr, 2. 063) A negatív tények hozzáadása a pozitív tényekhez nullát ad egy számoszlophoz, azaz semmit sem ad hozzá a világhoz. Ezért Wittgensteinnek nem kell tovább avval

törődnie, aminek esete nem áll fenn. A világ saját magáról gondoskodik. A világ autonóm módon határozza meg véges és szilárd struktúráját.

A *szubsztancia* forma és tartalom. (Tr, 2. 025)

Az érvelés közben Wittgenstein vigyáz arra, hogy a tárgyak és a tények közötti megkülönböztetést ne ismeretelméletileg alapozza meg. Tehát a megkülönböztetést nem az emberi tudat jellege kényszeríti a világra.

[a] világ számomra adott, azaz akaratom a világ mellé mint valami kész mel-
lé egészen kívülről lép. (TgB, 16. 7. 8)

Tér, idő és szín (színesség) a tárgyak formái. (Tr, 2. 0251)

Kanttal ellentétben, Wittgenstein azt mondja, hogy a tér és idő maguknak a tárgyakkal a formái, nem pedig szemléleti formák. Ez a különbség rendkívül lényeges, mivel a világ-alkotás felelősségét a valósághoz rendeli. Az, hogy vajon Wittgenstein ténylegesen Kantra gondolt-e, amikor azt állította, hogy a tér és az idő a tárgyak formái, történeti kérdés, ami Wittgenstein hivatkozásainak hiányában valószínűleg örökre homályban marad. Van azonban egy sokatmondó passzus, ami arra utal, hogy Wittgenstein ismerte Kantot.

Abból, hogy azt látom, hogy egyik pont a másiktól balra helyezkedik el, vagy hogy egyik szín sötétebb, mint a másik, az látszik következni, hogy ez *így van*; ha pedig ez így van, akkor ez csak úgy lehetséges, amennyiben a kettő között egy *belső* viszony áll fenn; és ezt úgy is kifejezhetjük, hogy az utóbbi *formája* része az előbbi formájának. Így értelmezhetjük azt az állítást, hogy a logika törvényei a gondolkodás *formái* és a tér és idő a szemlélet *formái*. (NB, 118.)

Mintha itt azt próbálná megérteni, hogyan juthatott el Kant a tér és az idő transzcendentális idealitásának tanához. Wittgenstein azonban nem követi Kantot és a szemléleti formákat a tárgyak formáivá teszi meg. Ugyanakkor azonban, nem veti el a nyelv (gondolkodás) és a valóság közötti „belső viszonyt”. Így tehát a tárgyak és nem mi gondoskodunk arról a formáról, ami a körülményeket, a tartalmat lehetővé teszi.⁹⁵

⁹⁵ A Tr, 2. 05 „A szubsztancia forma és tartalom.” ellentmondani látszik annak az állításnak, hogy a szubsztancia csak formát határozhat meg. Mivel a formát, mint a szerkezet lehetőségét határozza meg (Tr, 2. 033), Wittgenstein csupán azt vetíti előre, hogy ahol forma van, ott van tartalom, szerkezet is. Elméletileg mondhatja: a szubsztancia forma és tartalom.

A világ szubsztanciája *csak* formát határozhat meg, és nem anyagi tulajdonságokat. Az utóbbiakat ugyanis a kijelentések jelenítik meg először – a tárgyak konfigurációi hozzák először létre őket. (Tr, 2. 0231)

A reprezentációkat, amelyeket Kant az értelem funkcióinak tekintett, Wittgensteinnél a tárgyak egymással történő kombinálódása hozza létre, felépítve a körülményeket. A világ számunkra tényekben jelenik meg. Mivel a tér és az idő a tárgyak feltételei, ahogyan azok a körülményekben megjelennek, Wittgenstein félreteheti a tér és idő transzcendentális idealitásának tanát. Sőt, Wittgenstein számára a világ két aspektusa között (tárgyak és körülmények vagy forma és tartalom), a világ teljes és saját magáról gondoskodik.

Wittgenstein arra vonatkozó érvelése, hogyan gondoskodik a világ saját magáról, párhuzamba állítható Platón vegyülés-elméletével. A *Szofistában* Platón a következő két állítás mellett érvel: 1. ha a tárgyak nem mutatnak egymással való vegyülési hajlamot, akkor nem lehetne beszélni; 2. ha a tárgyak véletlenszerűen vegyülnének, a diskurzus értelmetlen lenne (251d–262d). Röviden: Platónnál jelen van a logosz vagy világ-rend. Wittgenstein pontosan ugyanezt az érvelést visszhangozza, amikor azt mondja, hogy a tárgyaknak kombinálódniuk kell egymással, hogy körülményeket alkossanak:

Minden dolog lényegéhez tartozik, hogy körülmény alkotórésze lehet. (Tr, 2. 011)

Eme konklúzió melletti elsődleges érv azon a megfontoláson múlik, hogy a logikában semmi sem véletlen:

Ha egy dolog számára, amely egyedül önmagában képes létezni, utólagosan egy hozzá illő tényállást lehetne létrehozni, akkor *ez, úgyszólván*, véletlenné tünne.

Ha a *dolgok* előfordulhatnak a körülményekben, akkor ennek a lehetőségnek már bennük kell rejlenie.

(Ami logikai, az nem csupán lehetséges. A logika valamennyi lehetőséggel foglalkozik; tényei az összes lehetőségek.)

Ahogy *egyáltalán* nem gondolhatjuk el magunknak a térbeli tárgyakat a téren, az időbeli tárgyakat az időn kívül, úgy nem gondolhatunk el egyetlen tárgyat sem más tárgyakkal való kapcsolatának lehetőségén kívül. Ha elgondolhatom a tárgyat egy körülmény kapcsolatában, akkor nem gondolhatom el ezen kapcsolat lehetőségén kívül. (Tr, 2. 0121)

Így tehát, ha egy tárgy számára lehetséges, hogy kombinálódjon, akkor nem lehetséges számára, hogy ne kombinálódjon. Ez az egyébként téves következtetés abból, ami lehetséges arra, ami szükségszerű, csak azon feltétel mellett igazolt, hogy a logikában semmi sem lehet pusztán lehetséges vagy véletlen:

A *logikában* semmi sem véletlen: ha lehetséges, hogy a dolog a körülményekben előforduljon, akkor e körülmény lehetőségének már eleve eldöntve kell lennie a dologban. (Tr, 2. 012)

Ha Wittgenstein azt mondaná, hogy egy tárgy létezhet önmagában és ugyanakkor körülmények alkotórészeként is, akkor a körülmény és tárgyai közötti kapcsolatot tisztán esetlegessé tenné. Ebben az esetben, a világ nem lenne logikus és nem lehetne logikailag jellemezni, mert a logika azzal foglalkozik, ami szükségszerű. Ebből adódóan, a tárgyak nem létezhetnek mind önmagukban, mind pedig körülményekben.

A dolog önálló, amennyiben minden lehetséges tényállásban előfordulhat, az önállóságának ez a formája azonban egyben a körülménnyel való kapcsolatának, az önállótlanlanságnak is formája. (Lehetetlen, hogy a szavak két különböző módon szerepeljenek: egymagukban és mondatokban.). (Tr, 2. 0122)

Az, hogy Wittgenstein a zárójelben „szavak”-ról beszél, elsősorban saját nyelvi modelljét jelzi. Azt is mondhatta volna: Lehetetlen, hogy a tárgyak két különböző módon szerepeljenek: egymagukban és körülményekben. Így tehát, másik irányból érvelve: a tárgyak nem gondolhatóak úgy el, mint amik egy különálló, noumenális területet alkotnak a tényvilág mögött.

Némelykor, mint a Tr, 2. 0121 második felében és az azt követő tételben, a kombinálódás szükségességére vonatkozó érvelését, mintha mégis ismeretelméletileg szeretné Wittgenstein megalapozni.

Az egyes dolgok úgyszólván, a lehetséges körülmények terében léteznek. *Elgondolhatom*, hogy e tér üres, de nem gondolhatom el a dolgokat e tér nélkül. (Tr, 2. 013)

Amint azt korábban láttuk, Wittgensteinnél a gondolkodás a képalkotás egy formája, s mint ilyen, nem lehetséges illogikus gondolkodás. Ezért ami elgondolható, az lehetséges is. (Tr, 3. 02) Ebből következően: csak akkor szolgálhat kritériumként, ami gondolható vagy nem gondolható, ha azt tükrözi, aminek az esete fennállhat. Wittgenstein amellet érvel, hogy tárgynak lenni azt jelenti: valamilyen körülmény lehetséges alkotórészének lenni és így a nyelvben leírhatónak lenni. Eme olvasat mellett szól „Hozzávetőlegesen mondva: a tárgyak színtelenek.” (Tr, 2. 0232)

Szubsztancia szerepükben a tárgyak mindenféle jelleget nélkülöznek (nem jellemezhetőek). Nem olyasmik, amiket elgondolhatunk színesnek vagy színteleneknek. A szín vagy bármely predikátum hiánya jellemzi őket. Mivel azonban a körülményektől való függetlenségük csak elméleti és sohasem tényleges, egyetlen tárgyat sem jellemzi az összes predikátum hiánya:

A térbeli *tárgynak* a végtelen térben kell helyet foglalnia. (A térbeli pont egy argumentumhely.)

A látómezőben lévő foltnak nem kell ugyan vörösnek lennie, de rendelkeznie kell valamilyen színnel; úgyszólván szín-tér veszi körül. A hangnak rendelkeznie kell valamilyen magassággal, a tapintóérzék tárgyának valamilyen keménységgel stb. (Tr, 2. 0131)

Ezért nincs olyan tárgy, aminek ne lenne lehetséges valamilyen jellemzése. A tárgyak logikai térben léteznek, a tények terében és kombinálódnak, hogy körülményeket alkossanak.

A világ szubsztanciája csak formát határozhat meg és nem anyagi *tulajdonságokat*. Az utóbbiakat ugyanis a kijelentések jelenítik meg először – a tárgyak konfigurációi hozzák először létre őket. (Tr, 2. 0231 és 2. 0272)

Wittgenstein definíciói elegáns módszert kínálnak a struktúra létrehozására. A tárgyak körülményekben való előfordulásának lehetőségét a tárgy formájának nevezi (Tr, 2. 0141) és az a mód, ahogy a tárgyak összefüggenek a körülményben, alkotja a körülmény szerkezetét (Tr, 2. 032). Mivel pedig: „A forma a szerkezet lehetősége.” (Tr, 2. 033), a tárgyak egy körülményben való előfordulásának egész lehetősége biztosítja a körülmény szerkezetét. Ahol forma van, ott szerkezet is létezik (tartalom). Ily módon a tárgyak nem véletlenszerűen kombinálódnak, hanem megnyilvánítják a szerkezetet:

Nem létezhet egy szabályos meg egy szabálytalan világ úgy, hogy azt mondhatnánk, a mi világunk szabályos. Hanem minden lehetséges világban van egy, még ha bonyolult rend is, éppúgy, miként a térben sem szabálytalan és szabályos ponteloszlások vannak, hanem minden ponteloszlás szabályos. (TgB, 16. 9. 19)

Wittgenstein úgy érvel, hogy a tárgyakban már eleve el van döntve azoknak a körülménynek a lehetősége, amelyekben a tárgy előfordulhat. (Tr, 2. 012) Egészeiben véve a modell hatékonyan alkalmazható a filozófusokat már a kezdetektől foglalkoztató kérdésekre. Lehetséges például választ rekonstruálni a változás preszokratikus problémájára vagy az egy és a sok problémájára a *Tractatus* paragrafusaiából.

A tárgy a szilárd, a fennálló, a konfiguráció a változó, a nem-állandó. (Tr, 2. 0271)

Ha egyszer az univerzum anyagát, szubsztanciáját a „forma” segítségével értjük meg, akkor nem szükséges valamilyen kataklizmatikus eszközt vagy

eseményt kitalálnunk, hogy megmagyarázzuk a szerkezet meglétét. A formával együtt jár a szerkezet. Ami pedig az igazság kérdését illeti, az a nyelv tényeinek a körülmények tényeivel történő összehasonlításán múlik. A szükséges összehasonlítási módszert a nyelv és a világ közös logikai formája szolgáltatja. A lehetséges világok Leibniz által felvetett problémáját az elmélet azzal válaszolja meg, hogy a világ formáját teszi szilárddá. A világ szilárd formáját alkotó tárgyak tartalmazzák valamennyi tényállás lehetőségét (Tr, 2. 014). Ha azt mondjuk, hogy a látótérben lévő foltnak valamilyen színűnek kell lennie, még nem mondtuk meg, hogy milyen színű. Mivel a folt meghatározott színe esetleges, lehetséges, hogy a tényállások mások legyenek, mint amilyenek. Noha a tárgyak kombinálódhatnak úgy, hogy egy az általunk ismert világtól különböző világot hozzanak létre, de ez a világ nem lehet teljesen idegen, mivel a formájának közösnek kell lennie ezzel a világgal.

Nyilvánvaló, hogy bármennyire különbözik is a valóságtól egy gondolati világ, valaminek – egy formának – közösnek kell lennie bennük. (Tr, 2. 022)

Valójában, az egyetlen kérdés, amit a modell nem tud megválaszolni: „Miért van kombinálódás?” vagy másképpen fogalmazva: „Miért van egyáltalán valami, nem inkább a semmi?” – Erre a kérdésre nincs válasz. Nem az a misztikum, hogy milyen a világ, hanem az, hogy van. (Tr, 6. 44)

A könyv egész értelmét a következő szavakban lehet megközelítőleg összefoglalni: Amit egyáltalán meg lehet mondani, azt meg lehet mondani világosan; amiről pedig nem lehet beszélni, arról hallgatni kell. (Tr, Előszó)

Egyfelől Wittgenstein tisztában volt avval, hogy többet „tud”, mint amennyit elmondhat, másfelől az is világos volt számára, hogy nem „tudhatna” többet. Elméleti szempontból a gondolat nem léphet túl a nyelven. Wittgenstein, Kanttal ellentétben, nem választja el a gondolkodást a megismeréstől. Sokkal szigorúbbnak kellett lennie, meg kellett tagadnia, amit tudott, hogy megőrizze a logika szigorát.

4. Carnap – Heidegger – Wittgenstein

Mindenki előtt közismert, hogy Carnap miként példálózott Heideggernek a „Semmiről” tett állításaival, mint a kiküszöbölendő metafizika paradigmaticus esetével.⁹⁶ A *Mi a metafizika* mondatai⁹⁷ egyszerűen megsértik a modern logika törvényeit, ennek következtében állításai értelmetlenek. Ezekben a mondatokban, Carnap szerint, Heidegger logikai alanyként használja a Semmi fogalmát, azonban a modern logika a „semmi”-t egy olyan logikai operátornak tekinti, amely az őt követő nyitott mondat szabad változójának értékészletét határozza meg. Heidegger szövege logikailag rosszul formált állításokkal akar valamit mondani, ezért mondatai nélkülöznek minden kognitív tartalmat, értelmetlenek. A metafizika legfeljebb egy „életérzés” kifejezése,⁹⁸ ennek azonban adekvát közege, sokkal inkább a zene és a költészet. Carnap, saját bevallása szerint,⁹⁹ ebben az időszakban erősen Wittgenstein *Tractatus*ának befolyása alatt állt, jobban mondva, a Bécsi Kör által átértelmezett, saját képre formált és félreértett *tractatusi* paragrafusok „radikalizálják” Carnap kritikáját.

Noha Heidegger csak egy egészen késői írásában¹⁰⁰ említi Carnapot és állítja szembe saját felfogásával, a „logisztikára” vonatkozó sokszor visszatérő

⁹⁶ Lásd, Carnap, Rudolf, *A metafizika kiküszöbölése nyelv logikai elemzésén keresztül*, In: Altrichter Ferenc (szerk.), *A Bécsi Kör filozófiája*, Gondolat, 1972. Budapest, 61–92.

⁹⁷ Heidegger, *Mi a metafizika*, In: Heidegger, Martin, *Útjelzők*, Osiris, 2003. Budapest, 105–121.

⁹⁸ Lásd, Carnap, *A metafizika kiküszöbölése...* 89–91.

⁹⁹ Schlipp, Paul, Arthur, *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Library of Living Philosophers, Open Court Publishing Company, 1963. La Salle, Illinois, 25.

¹⁰⁰ „A megfogalmazott kérdések egyszerre képezik – többé-kevésbé világosan és kielégítően kifejtve – azon törekvéseknek a még rejtett középpontját, amelyek a mai „filozófiát” – a maga legellentétebb álláspontjából (Carnap → Heidegger) kiindulva – jellemzik. Ezeket az álláspontokat ma úgy hívják: technikai-tudományos nyelvfelfogás és spekulatív-hermeneutikai nyelvtapasztalat. Mindkét álláspontot alapvetően különböző feladatok felől határozzák meg. Az elsőként említett álláspont minden gondolkodást és beszédet, köztük a filozófiai is, egy technikailag-logikailag megszerkeszthető jelrendszer joghatósága alá akar vonni, vagyis a tudomány eszközüvé akar tenni. A másik álláspont abból a kérdésből született, hogy mi az a dolog [Sache], amelyet a filozófiai gondolkodásnak meg kell tapasztalnia, és hogy miként kell ezt a dolgot (a létet, mint létet) kimondani. Egyik álláspont esetében sincs tehát szó a nyelv egyfajta filozófiájának valamilyen elkülönített részterületéről, ...hanem a nyelvet annak a területnek tekintik, amelyen belül a filozófiai gondolkodás valamint minden gondolkodás –

fejtegetései egyben implicit válaszok Carnap vádjaira illetve Wittgenstein *Tractatus*ára.¹⁰¹ Heidegger egyik első írásában, 1912-ben maga is értékelte röviden a *Principia Mathematica* első kötetét. A szimbolikus logika, általa logisztikának nevezett felbukkanását itt a matematikai módszerek fejlődésével magyarázza. A matematikai szimbólumok és fogalmak (mindenekelőtt pedig a függvényfogalom) alkalmazásának korlátait abban látja Heidegger, hogy ezek elfedik az ítéletek jelentéseit és jelentés-eltolódásait (*Bedeutungsverschiebungen*).

Az alapelvek mélyebb jelentése homályban marad, az ítéletkalkulus, pl. ítélettel történő számolás [...] A matematika és a logikai problémák matematikai kezelése olyan határokhoz érkezett, ahol fogalmi és módszerei csődöt mondanak, mégpedig pontosan ott, ahol lehetőségfeltételeik rejlnek.¹⁰²

A probléma abból ered, „hogy a logisztika egyáltalában nem a matematikából jön”, valamint, hogy „a tényleges logikai problémákat nem volt képes az előtérbe tolni.” Heidegger azonban már ekkor látja azt is, hogy a „[művet] biztosan nem intézik el olyan hamar, mint a pszichologizmus meghaladását.”¹⁰³

Amint az ismeretes, Heidegger létfelejtésre vonatkozó vizsgálatainak alapfogalma az ontológiai differencia. A kifejezés azt a tételt takarja, hogy a lét mindig egy létező léte, ám önmaga nem egy létező. Az ontológiai differencia lényegében Platón ideatanától kezdődően, egyre inkább a feledés homályába

és beszédforma tartózkodik és mozog.” Heidegger, *Fenomenológia és teológia*, Függelék In: Heidegger, Martin, *Útjelzők*, Osiris, 2003. Budapest, 71.

¹⁰¹ Heidegger egészen biztosan ismerte a *Tractatus*t, hiszen könyvtárában fellelhető annak 1951-es angol nyelvű kiadása, amelyet megjegyzésekkel is ellátott. (Sajnálatos módon, tudomásom szerint, ezek a mai napig nem kerültek publikálásra.) Sőt az is valószínűsíthető, hogy már a 20-as években olvasta a művet, ahogyan arra Husserlnek illetve asszisztensének, Oskar Beckernek egy utalásából következtethetünk. Lásd, Udo Tietz, *Heidegger und Ludwig Wittgenstein. Diesseits des Pragmatismus – jenseits des Pragmatismus*, In: Thomä, Dieter (Hrsg), *Heidegger Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*, Verlag J. B. Metzler, 2003. Stuttgart, Weimar, 344.

¹⁰² A *Tractatus* is erre következtetésre fog majd jutni lényegét tekintve. A logika a „Hogyan” lehetőségfeltétele, de ezt megelőzi a „Mi”, ami nélkül nem érthetjük meg a logikát. Azaz itt fogalmi és módszerei csődöt mondanak, mert itt a logika saját lehetőségfeltételeihez érkezünk.

¹⁰³Heidegger, *Neuere Forschungen über Logik*, In: Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröfentlichte Schriften 1914–1970, Band 1 Frühe Schriften*, Vittorio Klostermann, 1978. Frankfurt am Main, 41–43.

merülő *tapasztalat*. Amint pedig a lét és a létező különbségét elfeledjük, a lét és a létező összemosódik. Míg az ontológiai differencia tapasztalatában egyfajta egymásba fonódó megkülönböztetés és összetartozás volt jelen, addig a *létfejtés* folyamatában a lét eldologiasodik, amint azt az „egészében vett létezőre” történő kérdés is mutatja. Az egészében vett létező létezése „előbb-lévő létezés”, amely mindig korábbi, mint egy általában vett létező megnyilvánulása.

Heidegger természetszerűleg azonosítja a létező egészére vonatkozó kérdést a létre vonatkozó kérdéssel. Ezért azt mondhatjuk, hogy magából a rejtőzködő létből következik a rejtőzködő elfeledése, azaz a titoktól való elfordulás. Heidegger az ember e kettős alávetettségét, azaz a tévút tévút-voltának tudatát és a titok elérhetetlenségnek való kiszolgáltatottságot illetve ezek együttes működését nevezi a kényszer szükségében való létnek.

A *Tractatus* alapproblémája is megfogalmazható a világnak, mint egésznek a problémájaként. A logika megértéséhez szükséges előfeltételeznünk a világnak, mint behatárolt egésznek a megragadását, azonban ez éppen a műben kifejtettek alapján nem lehetséges. A *Tractatus* bizonyos értelemben ennek a kényszer szükségében való létnek a kifejezése. Wittgenstein tisztában van vele, hogy életproblémáink megoldásának tekintetében a *Tractatus*ban tévúton jár, és hogy ki van szolgáltatva a titok elérhetetlenségének. Kénytelen az „uralhatóban maradni”, hiszen „Minden kijelentés egyenértékű” (Tr, 6. 4), de ugyanakkor azt is felismeri, hogy „A tények mind csak a feladathoz tartoznak és nem a megoldáshoz.” (Tr, 6. 4321). A titokról nem lehet kijelentésekben semmit sem mondani. Heidegger megmutatja Wittgenstein-nek, hogy ez miért van így.

Az emberi jelenvalólét – a létező *közepette* található, a létezőhöz viszonyuló létező – mindeközben úgy egzisztál, hogy a létező mindig egészében véve nyílik meg. Egész voltát itt nem kell külön megragadni, annak jelenvalóléthez tartozása lehet elleplezett, s *ennek* az egésznek a kiterjedése is megváltozhat. Az egész voltát akkor is megértettük, ha nem ragadjuk meg külön, ha nem kutattuk át „teljességgel” a megnyilvánuló létező egészét a maga sajátos összefüggéseiben, körzeteiben és rétegeiben.¹⁰⁴

A létező egésze megnyílik a jelenvalólét számára, jóllehet a jelenvalólét nem ragad meg minden egyes létezőt. A jelenvalólét megérti a totalitást. Ennek az egésznek a megértése teszi lehetővé a jelenvalólét számára, hogy egyáltalában megragadjon bármilyen létezőt, beleértve önmagát is. „A világ, mint egész

¹⁰⁴ Heidegger, *Az alap lényegéről*, 154. In: Martin Heidegger, *Az alap tétele*, Gond–Cura, 2009. Budapest

nem létezőként „van”; a világ az, ami felől a jelenvalólét *értésre adja* [*sich zu bedeuten gibt*], hogy mely létezőhöz s miként viszonyulhat.”¹⁰⁵

Vizsgáljuk meg, hogyan jelentkezik ugyanez a probléma a *Mi a metafiziká-*ban.¹⁰⁶

[A tudománynak] ebben a »művelésben« [»Treiben«] nem kevesebb történik, mint hogy egy létező, melyet embernek nevezünk, betör a létező egészébe, méghozzá úgy, hogy a betörés során és által a létező megnyílik abban, ami és ahogyan van.¹⁰⁷

Amilyen biztos az, hogy a létező egészét önmagában soha abszolút módon nem ragadhatjuk meg, olyan bizonyos az is, hogy valahogyan mégis csak a maga egészében lelepleződött létezőbe állítottan lelünk önmagunkra. Végül is lényegi különbség van aközött, hogy önmagában megragadjuk a létező egészét, s hogy magunkat a létező egészén belül leljük fel. Az előbbi elvileg lehetetlen, az utóbbi állandóan megtörténik jelenvalólétünkben. [...] Bármilyen szétaprózottnak is tűnjenek azonban a hétköznapok, a létezőt, ha árnyszerűen is, mindig az „egésznek” valamifajta egységében tartják meg.¹⁰⁸

A létező egészét elvileg kétféle módon ragadhatnánk meg. Ez egyik út az lenne, hogy gondolatban számba vennénk minden egyes létezőt. De ha ez még lehetséges is lenne, akkor sem vezethetne el a létező egészének megjelenéséhez. A másik út nem minden egyes létező elgondolásán át vezet, hanem annak az egésznek a megragadását jelentené, amelyhez az összes létező tartozik. Erről mondja azt Heidegger, hogy lehetetlen. Nem lehet ugyanis a gondolkodásban, úgyszólván, kívül kerülni a létező egészén és ebből a perspektívából egészként felfogni. Ekkor ugyanis a létező egészét tennénk a gondolkodás tárgyává, ami azt jelentené, hogy a létező egészéhez, mint egy létezőhöz viszonyulnánk. A létező egészéhez való viszonyunk azonban alapvetően különbözik a konkrét létezőhöz való viszonyulásunktól. Így ez az út sem járható a Dasein számára. Itt tehát Heidegger azt állítja, hogy a jelenvalólét sohasem ragadhatja meg vagy értheti meg a világot, mint egészet. Ez azonban ellent-

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ennek az írásnak azért tulajdonítunk kitüntetett jelentőséget, mivel feltételezni szokták, hogy a jelen dolgozat 5. részében elemzésre kerülő, Wittgensteinnek Heideggerre vonatkozó megjegyzése, a *Mi a metafizika* ismeretén alapul. Lásd, Murray, Michael, *A Note on Wittgenstein and Heidegger*, *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1974), 501–503.

¹⁰⁷ Heidegger, *Mi a metafizika*, In. Martin Heidegger, *Útjelzők*, Osiris, 2003. Budapest, 106–107.

¹⁰⁸ Ibid. 110.

mondani látszik annak, hogy a jelenvalólét mindig rendelkezik a létező egészének megértésével és ez teszi lehetővé számára az egyes létezők megragadását.

Mi mégis megpróbálunk rákérdezni a Semmire. Mi a Semmi? Már az első nekifutás a kérdésnek valami szokatlant mutat. Ebben a kérdezésben eleve úgy teszünk fel a Semmit, mint valamit, ami így és így „van” – mint létezőt. Csakhogy pontosan a *létező* az, amitől a Semmi teljességgel különbözik. A Semmit érintő kérdés – mi ez a Semmi, és hogyan van – a kikérdezettet az ellentétébe fordítja át, a kérdés megfosztja magát saját tárgyától.

Ennek megfelelően *eleve* nem lehetséges semmiféle válasz a kérdésre. [...] A Semmit illetően kérdés és felelet egyformám értelmetlen.

A gondolkodás *rendszerint* felemlégetet alapszabálya, az elkerülendő ellentmondás tétele, az általános „logika” elveti a kérdést. Mert a gondolkodás, amely mindig valamiről való gondolkodás a Semmiről való gondolkodásként saját lényege ellen kellene, hogy cselekedjék.

De vajon kikezdhethjük-e a „logika” uralmát?¹⁰⁹

Mindezek azonban látszólag nehezen összeegyeztethetőek a logikának az az értelmezésével, amelyről Heidegger alig egy évvel a *Mi a metafizika* előtt beszélt. A *logika metafizikai alapjai*-ről tartott előadásai során olyan tételleket fogalmazott meg, amelyekkel a legtöbb analitikus filozófus is egyetértene. Heidegger itt azt mondja, hogy a gondolkodás bizonyos szabályok figyelembevételét követeli meg. Négy ilyen szabályt sorol fel, az azonosság, az ellentmondás-mentesség, a kizárt harmadik és az elégséges alap elvét. A gondolkodás és ezen alap-tételek [Grund-Sätze] közötti viszonyról, pedig azt állítja, hogy ezek „a kijelentések [Sätze] alapjai általában, olyan alapok, amelyek a gondolkodást lehetővé teszik.”¹¹⁰ A gondolkodás, még a metafizikai gondolkodás sem tekinthet el tőlük:

Minden tudomány, beleértve a metafizikát is, és a tudomány előtti gondolkodás minden formája, mint gondolkodás, használja a formális gondolkodási szabá-

¹⁰⁹ Ibid. 110.

¹¹⁰ Heidegger, *The Metaphysical Foundation of Logic* Indiana University Press, 1984. Bloomington. 19.

lyokat. A gondolkodás folyamatában a gondolkodás szabályainak használata megkerülhetetlen.¹¹¹

Más szóval, Heidegger itt hasonló következtetésre jut, mint Wittgenstein a *Tractatus*-ban: nem lehetséges illogikus gondolat és nem lehetséges illogikus gondolkodás. Mindezek fényében Heideggernek le kellene mondania a Semmire vonatkozó kérdésről, hiszen ha a Semmiről beszélne, akkor megsértené az ellentmondás-mentesség alap-tételét. Heidegger azonban itt más utat követ, mint a fiatal Wittgenstein.

Mínt hogy így elzáródik előttünk az út, hogy a Semmit egyáltalán tárgyunkká tegyük, a Semmire vonatkozó kérdésünket már be is fejeztük, feltéve, hogy ebben a kérdésben a „logika” a legfőbb instancia, feltéve, hogy az értelem az eszköz és a gondolkodás az az út, melyen haladva, a Semmit eredendően megragadhatjuk és lehetséges leleplezése felől dönthetünk.¹¹²

Azaz, amennyiben a hagyományos gondolkodást használjuk egy kérdés megválaszolására, akkor a logika „a legfőbb instancia”.¹¹³

A *semmire* vonatkozó mondatok azonban nem kijelentések vagy kérdések. Ha pedig a mondat nem kijelentés vagy kérdés, akkor nem érvényesek rá a

¹¹¹ Ibid. 104.

¹¹² Heidegger, *Mi a metafizika*, 108.

¹¹³ „...a »logika« csak *egyike* a gondolkodás lényege értelmezésének, még pedig az, amelyik már nevében is a létnek a görög gondolkodásban megszerzett tapasztalatán nyugszik. A »logika« – melynek következetes elfajulásaként foghatjuk fel a logisztikát – iráni gyanú azon gondolkodásról való tudásból származik, mely forrását a lét igazságának a tapasztalatában, nem pedig a létező tárgyiségének szemléletében találja meg. Az egzakt gondolkodás soha sem a legszigorúbb gondolkodás, ha csak szigorúsága [Strenge] a maga lényegét nem olyasfajta erőfeszítésből [Anstrengung] nyeri, mellyel a tudás a létező lényegi mivoltához [Wesenhaftes] való vonatkozását mindenkor fenntartja. Az egzakt gondolkodás csak a létezővel való kalkulálásba kapcsolódik bele, és kizárólag ezt szolgálja. [...] A kalkuláló gondolkodás önmagát szorítja bele abba a kényszerbe, hogy eljárásának következetessége folytán mindennek urává legyen. Képtelen még csak sejteni is, hogy a kalkulálás minden kiszámíthatója már az e gondolkodás által minden egyes esetben kiszámolt összegeket és termékeket megelőzően is egy egészet képez; ennek egysége persze kiszámíthatatlan és nem is engedi át önmagát és otthontalanságát a kalkulálás fogásainak. Az viszont, ami mindenütt és állandóan eleve elzárkózott a kiszámítás igyekezete elől és az ember számára mégis valamifajta rejtélyes felismerhetetlenségben minden létezőnél... közelebbi, az néha olyan gondolkodásra hangolja az ember létezését, melynek igazságát semmiféle »logika« sem tudja megragadni.” Heidegger, *Az alap lényegéről*, 288 Heidegger ezt nevezi lényegi gondolkodásnak, szembeállítva a hagyományos gondolkodással.

logikai előírások, és így nem követelmény, hogy valamilyen létezőre vonatkozzanak. Ha pedig ezek a mondatok nem kijelentések vagy kérdések, akkor nem kell azt gondolnunk, hogy a „Semmi” valamilyen dologra vonatkozik. Ahogyan Heidegger jóval később, más kontextusban, jellemzi a helyzetet, ha probléma „eleve megakadályozza, hogy kijelentések formájában beszéljünk róla, akkor arról is le kell mondanunk, hogy feltett kérdésünkre válaszként egy kijelentő mondatot kapjunk.”¹¹⁴ Majd azzal folytatja, hogy „ez azonban azt jelenti, hogy elismerjük, képtelenek vagyunk arra, hogy az itt meggondolandót a tárgynak megfelelően gondoljuk el. Vagy tanácsosabb, hogy ha nem csak a válaszról, hanem már a kérdéstről is lemondunk?”¹¹⁵ Ez pedig, mint azt látni fogjuk, nagyban hasonlít Wittgenstein dilemmájára az etika előadásban, ahol Wittgenstein is hasonló következtetésre jutott. A „Mi”-re vonatkozó kérdés, noha eleve nem tehető fel, de a felkiáltás, mint a csodálkozás indulatszava, az etikai előadás szerint „kifejezi” az élményt. Azaz Wittgenstein is látja, hogy „életproblémáink” megoldásához a kijelentő mondatról le kellene mondania. Ide vezetett a már 1915-ben maga elé tűzött feladat teljesítése.

Egész feladatomban áll, hogy a kijelentés lényegét megmagyarázzam.

Azaz, hogy minden tény lényegét megadjam, amelyek képe nem *más*, mint a kijelentés.

Hogy *minden* lét lényegét megadjam.

(És a *lét* itt nem annyit jelent: létezni – ekkor a dolog értelmetlen volna.) (TgB, 22. 1, 15)

Azonban amíg a *Tractatus*-ban a hallgatást ajánlja „terápiaként”, az előadásban már csak az élmény nyelvi kifejezésének értelmetlenségét hangoztatja. Itt már az ilyen beszédmód nem minősül egyértelműen össze-vissza „fecsegésnek”, sőt Wittgenstein szerint az emberi szellem egy olyan vágyáról tesz tanúságot, amit nagyra becsül és az élete árán sem tenne nevetségessé.¹¹⁶

Heidegger felfogásának fényében a *Tractatus* fecsegésnek minősül. Ezzel pedig Wittgenstein kétszeresen is egyet kell, hogy értsen. Egyrészt a *Tractatus* fecsegés, hiszen a mondatai értelmetlenek, másrészt, amikor mégis beszél valamiről, amiről nem lehet beszélni, akkor olyasmit mond, ami nem segít életproblémáink megoldásában. Wittgenstein azt mondja, egyik Engelmannhoz írt levelében, még négy évvel az etika előadás előtt, hogy „sokat kell arról

¹¹⁴ Heidegger, *Idő és lét*, 12.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Wittgenstein, *Előadás...* 11.

beszélnem [Önnek], ami fontos számomra és az erről való beszédet (das Reden) magát, fontosnak tartom és nem tekintem fecsegésnek (Geschwätz)."¹¹⁷

Engelmann úgy jellemzi a *Tractatus*-t, hogy az „nem az emberi nyelv természetéről írott értekezés, amely nyelv itt pusztán a leképezés átfogóbb kategóriájának egy speciális eseteként tekintendő”, mivel „minden, amit a nyelvről mond, az vonatkozik bármilyen lehetséges, akár transz-humán nyelvre is (hogy ha létezik ilyen), amennyiben az egy leképezési mód.”¹¹⁸

A *Tractatus* terminológiájában fogalmazva, Heidegger arra hívja fel a figyelmet, hogy a mondatai nem fejeznek ki gondolatot, azaz a látszat ellenére, nem fejeznek ki semmilyen kognitív tartalmat. Ennyiben Carnap-nak igaza van, Heidegger mondatai semmilyen gondolatot sem fejeznek ki. Azonban ha pontosan látjuk, hogyan mondanak csődöt ezek a mondatok, akkor megértjük, hogy mi teszi a jelenvalólét számára lehetővé a létezők megragadását. Amennyiben megértjük, hogy „a Semmi” és „a létező egésze” nem referáló kifejezések, akkor azt is megértjük, hogy a létező egészéhez való viszonyulásunk, hogyan képezi az alapját az egyes létezők megragadásának.

Tehát a Semmi és a létező egészére vonatkozó heideggeri mondatok semmit sem *mondanak*, a kudarcukban mindazonáltal valami *megmutatkozik*. Ami pedig ezekben a mondatokban megmutatkozik, pontosan az zárja ki, hogy bármit is mondjanak. Ha ezt képesek vagyunk megragadni, akkor megértjük, hogy „a Semmi”, hasonlóan a „létező egésze”-hez, nem referáló kifejezés és, hogy az ezeket használó mondatok semmit sem mondanak. És pontosan azáltal, hogy semmit sem mondanak, képesek a heideggeri mondatok mindezt az olvasónak megmutatni. Ahogyan a már idézett késői előadásában figyelmeztet Heidegger: „Legyen szabad a hallgatóságot egy kissé óva intennem. Nem kijelentő mondatok sorát kell meghallgatniuk, hanem a rámutatás menetét kell, hogy kövessék.”¹¹⁹ Noha Heidegger maga is elismeri a „kérdés formális lehetetlenségét” és „a kérdés és a válasz látszólagos értelmetlenség[ét]”, azonban most már azt mondja, hogy a „formális lehetetlenség” és az „értelem ellenvetései” nem tarthatják fel a Semmi keresését.

¹¹⁷ Engelmann, Paul, *Letters from Ludwig Wittgenstein With a Memoir*, Basil Blackwell, 1967. Oxford, 54.

¹¹⁸ *Ibid.* 99.

¹¹⁹ Heidegger, *Idő és lét*, 1.

Ez látszólag semmit sem mond. És mindaddig nem is mond semmit, amíg min-
tegy pusztán kijelentést halljuk azt, amit az *imént* mondtunk, és amit így kiszol-
gáltatunk annak, hogy a logika révén nem azt halljuk ki belőle, amit mond.¹²⁰

Mindenek előtt azonban e fogalmakat és fogalmi szigorukat nem fogjuk soha
felfogni és megragadni, ha előbb nem *ragad meg* [*ergriffen*] bennünket az, amit e
fogalmaknak meg kell ragadniuk. Erre a megragadottságra, ennek fölkelésére
és elültetésére irányul a filozofálás alapvető erőfeszítése. De minden megraga-
dottság egyfajta *hangulatból* ered, és abban is marad.¹²¹

A tudomány nem gondolkodik. [...] Nem gondolkodik, mert eljárásainak és se-
gédeszközeinek jellegéből következően nem is gondolkodhat. [...] Hogy a tu-
domány nem képes *gondolkodni*, az semmiképpen sem hiány, hanem előny. [...] A
tudomány viszonya a gondolkodáshoz csak akkor eredeti és gyümölcsöző,
hogyha az a szakadék, mely a tudományok és a gondolkodás között tátong, lát-
hatóvá válik. Éspedig úgy, mint ami áthidalhatatlan. A tudománytól nem vezet
híd a *gondolkodáshoz*, csak ugrás. Ahová az ugrás eljuttat bennünket, az nem
egyszerűen a másik oldal, hanem egy teljesen más hely (Ortschaft). Ami általa
nyitottá válik, az sohasem bizonyítható, ha bizonyítani annyit tesz: tényállások-
ról szóló tételeket a megfelelő előfeltevésekből következtetésekkel levezetni.¹²²

A *Tractatus* bizonyos értelemben ezt a küldetést teljesíti. Láthatóvá teszi a
szakadékot, mint ami áthidalhatatlan. Világossá teszi, hogy nem vezet híd a
misztikumhoz, csak ugrás, ezt azonban Wittgensteinnél nem lehet megtenni.

Az eddigi gondolkodás alapvonása a megjelenítés. A gondolkodásról szóló régi
tanítás szerint a megjelenítés a logosz-ban megy végbe, mely szó itt kijelentést,
ítéletet jelent. [...] Az eddigi gondolkodás alapvonása a megjelenítés. [...] A
megjelenítés maga re-prezentáció. [...] Miért re-prezentáció a megjelenítés? A fi-
lozofia úgy tesz, mintha itt nem lennének kérdések.¹²³

Láthattuk korábban, hogy a *Tractatus*-ban a gondolkodás képzalkotás, a valóság
modellként történő megjelenítése. A fiatal Wittgenstein számára ez pusztán
előfeltevés marad, azaz a nyelvi fordulat ellenére, Heidegger szemében Witt-
genstein továbbra is régi tanítás foglya marad, s „úgy tesz, mintha itt nem len-
nének kérdések”.

¹²⁰ Ibid. 14.

¹²¹ Heidegger, *A metafizika alapfogalmai*, 28.

¹²² Heidegger, *Mit jelent gondolkodni?* 9–10.

¹²³ Ibid. 14.

Fejtegetésünk útjának tehát olyan jelleggel és iránnyal kell rendelkeznie, amely tekintetbe veszi azt, hogy az, amivel a filozófia foglalkozik, személyesen vonatkozik ránk, érint bennünket (nous touche), mégpedig legbensőbb lényegünkben. De nem válik-e ezáltal a filozófia az affekciók, érzelmek, érzések ügyévé [Sache]? [...] Érzelmeknek, még ha a legszebbek is, nincs helyük a filozófiában. ... Ha másfelől viszont kimutatjuk annak a lehetőségét, hogy az, amire a filozófia vonatkozik, lényegünkben illet minket, embereket és megérint bennünket, akkor lehetővé válik az, hogy eme affekciónak ne legyen semmi köze ahhoz, amit rendszerint affektusoknak, érzelmeknek, röviden az irracionálisnak hívunk.¹²⁴

Az etikáról szóló előadásban Wittgenstein kimutatja, hogy ezek az élmények lényegünkben érintenek minket, alapvető egzisztenciális viszonyunkra vonatkoznak. Wittgenstein látja, hogy ezek az élmények nem irracionálisak, noha a logika nézőpontjából értelmezhetetlenek, s „tudásunk semmilyen értelemben nem gyarapodik.”¹²⁵

Csodálkozás, mint *pathos*, a filozófia *arkhé*-ja.” Az *arkhé* „azt nevezi meg, amiből valami kiindul, ered.” „A csodálkozás – *pathos*. Ezt általában... szenvedélynek, érzelmáradásnak fordítjuk. A *pathos* viszont összefügg a *paskhein* kifejezéssel, ami annyit jelent: szenvedni, elviselni, elbírní, kibírní, valami által meghatározva lenni. Kockázatos, mint az ilyen esetekben mindig, ha a *pathos*-t hangulatként fordítjuk, amin hangoltságot, meghatározottságot értünk. De meg kell kockáztatnunk ezt a fordítást, mert egyedül ez véd meg bennünket, hogy a *pathos*-t újkori – modern pszichológiai értelemben képzeljük el. Csak akkor tudjuk a *thaumazein*-t, a csodálkozást is pontosabban jellemezni, ha a *pathos*-t mint hangulatot (dis-position) fogjuk fel. Amikor elcsodálkozunk, visszafogjuk magunkat. Mintegy meghátrálunk a létező elől, attól, hogy van, méghozzá így és nem másképp. És a csodálkozás nem merül ki a létező léte elől való hátrálásban, mert e hátrálás és önvisszafogás mellett és ezekkel egyidejűleg el is van ragadtatva attól és egyben le van béklyózva azáltal, ami elől hátrál. A csodálkozás így diszpozíció, amelyben és amelynek számára a létező léte megnyílik.¹²⁶

A csodálkozás élményének nyelvi kifejezése értelmetlenséghez vezet, azonban Wittgenstein, Heideggerhez hasonlóan, mégis megkísérel, „kifejezni” azt. Logikai értelemben az élmény csak annyiban értelmezhető, amennyiben tény, azonban az ilyenkor használt metaforák és hasonlatok mögött nem lehetséges semmilyenényt sem felmutatni.¹²⁷ Ennek ellenére állandóan használunk ilyen

¹²⁴ Heidegger, *Mi a filozófia? Qu'est-ce que la philosophie?*, In *Gond*, 4. szám, 1993. 86.

¹²⁵ Wittgenstein, *Előadás*, 11.

¹²⁶ Heidegger, *Mi a filozófia? Qu'est-ce que la philosophie?*, 95–96.

¹²⁷ Részletesen lásd, a dolgozat 5. részében.

értelmetlen mondatokat. Mind Heidegger, mind pedig, Wittgenstein úgy kísérel meg értelmezni ezt a „tényt”, hogy ne kelljen mindezt valamilyen irracionális készletnek tekinteni. A *Tractatus* fogalmi hálója „fellazul” az etika előadásban, mert noha a nyelvhasználat az ilyen esetekben a nyelvvel történő „egyfajta visszaéléshez” vezet, azonban „maga a beszéd” nem minősül összevissza fecsegésnek. Wittgenstein itt közel kerül a beszéd és a mondás heideggeri megkülönböztetéséhez.

Mondás és beszéd nem azonos. Beszélhet valaki vég nélkül és az egész semmitmondó. Ezzel szemben van, aki hallgat, nem beszél, mégis sokat mondhat a beszéd hiányával. [...] Mondani azt jelenti: mutatni, hagyni, hogy megjelenjen; hogy látható és hallható legyen.¹²⁸

Heidegger nézőpontjából a *Tractatus* a nyelvet a jelenvalóléttől elválasztva vizsgálja, azaz egy létezőnek, egy jelrendszernek tekinti. Nem az ember létmódjaként közelíti meg a nyelvet, hanem dolognak tekinti. Ez az eldologiasító szemlélet pedig a kijelentést emeli a nyelv paradigmaticus esetévé. Ennyiben Heidegger számára természetes, hogy a *Tractatus* tulajdonképpen tárgya a kijelentés és az is nyilvánvaló, hogy egy ilyen fogalmi keretben a kijelentés szubjektuma csupán, mint meglévő dolog jöhet számításba (azaz, mint tapasztalati szubjektum). Heidegger szemében tehát a *Tractatus*nak „paradigmatikus műnek” kell lennie, hiszen kiválóan példázza, noha rafinált formában azt a próbálkozást, ahogyan Heidegger szerint nem szabad a nyelvhez közelítenünk: elválasztani az ember létmódjától és a kijelentést tenni meg az elemzés zsinórmértékévé. A *Tractatus* tehát fecsegés: „a fecsegésen tartózkodó jelenvaló lét mint világban-benne-lét le van metszve azokról az elsődleges és eredendő igazi létvonatkoztatásokból, amelyek a világhoz, társittléthez, s magához a benne-léthez kapcsolják.”¹²⁹

Jelentős hasonlóságot mutat a heideggeri hangoltság fogalom a Wittgenstein harmincas évekbeli naplóiban sokszor felbukkanó „szellem” fogalmával. Eme „szellem” az, amely értelmet ad egy cselekedetnek, „magasabb” értelemmel ruházza fel. Wittgenstein Jézus csodatételéről, a víz borrá változtatásáról írja:

Annak kell a csodálatosnak lennie, ami ennek a cselekedetnek tartalmát és jelentést ad. És itt nem a különlegesre, a még soha meg nem történtre gondolok, hanem a szellemre, amelyben megcselekszik és amely számára a víz borrá változ-

¹²⁸ Heidegger, *Az út a nyelvhez*, In. „...Költőien lakozik az ember...” – Válogatott írások–, T-Twins/Pompeji, 1994. Budapest, Szeged 235.

¹²⁹ Ibid. 201.

tatása csupán egy szimbólum (ugyanakkor) egy gesztus. Egy gesztus, amelyet (természetesen) csak az tud *megtenni*, aki ezt a különlegeset képes látni. A csodát, mint gesztust, mint kifejezést kell érteni, hogy az hozzánk beszéljen. Azt mondanám: csak ha ő ezt egy csodálatos szellemben cselekszi, csak akkor lesz csoda. Eme szellem nélkül csak egy rendkívül ritka tényről van szó. [...] Már az egészet a helyes szellemben kell olvasnom, hogy a csodát érzékeljem benne.¹³⁰

Ez a „szellem” teszi lehetővé, hogy „értelmetlen” mondatoknak értelmet tulajdonítsunk. Csak ha a megfelelő szellemben olvassuk szöveget, akkor válik érthetővé. Magát a *Tractatust* is csak az értheti meg, aki a „helyes szellemben” olvassa, amely szellem „elüt az európai és amerikai civilizáció szellemétől”.¹³¹ Ezért aztán, „hogy a tipikus nyugati tudós megért vagy értékel-e, énnékem közömbös, hiszen írásaim szellemét nem érti.”¹³²

A hosszú előszó veszélye, hogy a könyv szellemének a könyvben kell megmutatkoznia, s ez a szellem nem leírható. Mert ha egy könyv csak keveseknek szól, az éppen abban fog megmutatkozni, hogy csak kevesen értik. Hiszen az előszó is azoknak szól, akik értik a könyvet.

Semmi értelme, hogy olyasmit mondjunk valakinek, amit nem ért, akkor sem, ha hozzátesszük, hogy nem értheti. (Olyan gyakran történik ez azzal, akit szeretünk.)

Ha nem akard, hogy bizonyos emberek egy szobába belépjenek, akassz rá lakatot, *amelyhez* nincs kulcsuk. Erről azonban értelmetlen beszélni velük, ha csak persze nem akard, hogy a szobád kívülről mégis megcsodálják!

Illendő mód *olyan* lakatot akassz az ajtóra, melyet csak azok vesznek észre, akik ki tudják nyitni, a többiek nem.¹³³

Pontosan ezt teszi később Wittgenstein a *Tractatus*-szal. Hagyja, hogy úgy olvassák, ahogyan „a világ különféle zugaiban szétszórta élő barátain” kívül mindenki olvassa, azaz filozófiai értekezésésként, majd pedig maga utasítja el ezt az olvasatot. Ezzel a gesztussal, mintegy lelakatolta a művet, elzárta „a tipikus nyugati tudós” elől, akit „szelleme”, hangoltsága akadályozza meg, hogy a lakatot észrevegye.

Gyakran és széles körben úgy tűnik, mintha a gondolkodás az ésszerű érvelő megjelenítés [Vorstellen] és kalkuláció jellegével bírna, mely teljesen mentes bármiféle hangulattól. De még a kalkuláció ridegsége, még a tervezés prózai jó-

¹³⁰ Wittgenstein, *Denkbewegungen*, 46.

¹³¹ Wittgenstein, *Észrevételek*, 15.

¹³² *Ibid.* 16.

¹³³ *Ibid.* 17.

zansága is *egy* hangoltság ismertetőjegyeit mutatják. [...] még az értelem is, mely a szenvedélyek minden hatásától függetlennek tartja magát, még ez is, mint értelem, elveinek és szabályainak logikai- matematikai beláthatóságába vetett bizalomra hangolódott.¹³⁴ (Mi a filozófia? 96.)

Mindenek előtt azonban e fogalmakat és fogalmi szigorukat nem fogjuk soha felfogni és megragadni, ha előbb nem *ragad meg* [*ergriffen*] bennünket az, amit e fogalmaknak meg kell ragadniuk. Erre a megragadottságra, ennek fölkelésére és elültetésére *irányul* a filozofálás alapvető erőfeszítése. De minden megragadottság egyfajta *hangulatból* ered, és abban is marad.¹³⁵

Heidegger felől tekintve így lehetne megfogalmazni a *Tractatus* alapvető paradoxonát: a mű filozófiájának alapvető feladata egyfajta hangoltság megteremtése az olvasóban, noha ennek a hangoltságnak éppen a mű egésze alapján nem lehetséges, hogy „hangja” legyen.¹³⁶

¹³⁴ Heidegger, *Mi a filozófia*, 96.

¹³⁵ Heidegger, *A metafizika alapfogalmai*, 28.

¹³⁶ „Ahogyan azt gyakran mondtam, a filozófia számomra nem vezet semmilyen lemondáshoz, mivel én nem arról mondom le, hogy valamit mondjak, hanem bizonyos összefüggéseket, mint értelmetlent adom fel. Azonban más értelemben a filozófia egyfajta rezignációt követel meg, de az érzését, nem pedig az értelemét. És talán ez az, ami sokaknak megnehezíti. Nehéz lehet egy kifejezést nem használni, ahogyan nehéz a könnyeket visszatartani vagy a harag, a düh kitörését.” 160.

5. Heidegger megértése

Hogy egy gondolkodó miként látja »a dolgokat«, az attól függ, hogy mennyire eredeti módon fogja fel a létet lényegét, s ez megfordítva is áll: az, hogy milyen eredeti módon pillantja meg a létet lényegét, az attól is függ, hogy a dolgok milyen alaptapasztalata vezérli őt... (Heidegger, Schelling értekezése, 260–61.)

Wittgenstein a következőképpen értékelte Heidegger filozófiáját a Bécsi Kör tagjaival folytatott egyik beszélgetésen 1929. december 30.-án:

Nagyon is el tudom képzelni, hogy mit ért Heidegger Léten és szorongáson. Arra hajtja valami az embert, hogy nekirohanjon a nyelv határainak. Gondoljanak például az azon való csodálkozásra, hogy valami létezik. A csodálkozást nem lehet kérdés formájában kifejezni és nincs rá semmilyen válasz sem. Minden, amit mondani szeretnénk, a priori csak értelmetlenség lehet. Ennek ellenére nekirohanunk a nyelv határainak. Kierkegaard is látta ezt és egészen hasonlóképpen (mint nekirohanás a paradoxonnak) fejezte ki. Ez a nekirohanás nyelvünk határainak az etika. Fontosnak tartom, hogy véget vessünk az etikáról történő fecsegésnek. Hogy létezik-e tudás, vannak-e értékek, meghatározható-e a jó stb. Az etikában mindig olyasmit próbálunk meg mondani, ami nem érinti a dolog lényegét és soha nem is érintheti. [...] Azonban a törekvés, a nekirohanás utal valamire.¹³⁷

Amint az az idézetből kiderül, Wittgenstein itt a *Tractatus* fogalmi keretében próbálta megérteni, hogy mire utal Heidegger a Lét és a szorongás fogalmakkal. Meg volt arról győződve, hogy egy olyan absztrakt kifejezésnek, mint a Lét nem lehetséges jelentést adni, mivel az nem a tapasztalatban adottra vonatkozik s így nincs „helye” a tények összességében. A Lét Wittgenstein számára egy olyan jelentés nélküli metafizikai kifejezés, ami valami „magasabbat” akar kimondani. Ugyanakkor Wittgenstein az etikával foglalkozó híres előadásában, amely szintén ebből az időszakból származik, egyes szám első személyben fogalmazza újra a Heideggerről mondottakat:

Arra hajtott valami, hogy nekirohanjak a nyelv korlátainak, és azt hiszem, mindenki erre törekszik, aki csak megpróbált valaha is írni az etikáról és a vallásról. Ez a nekirohanás ketrecünk falainak teljesen és abszolút módon kilátástalan.¹³⁸

¹³⁷ WVK, 68–69.

¹³⁸ Wittgenstein, *Előadás*, 11.

A két szöveget együtt olvasva, már nem csupán Heidegger szándékainak megértéséről van szó, hanem Wittgenstein a *Tractatus* filozófiai programjával állítja párhuzamba Heidegger törekvéseit. Ne felejtjük el, hogy a *Tractatus* végén maga is arra apellál, hogy az a mű értelmetlen kijelentései segítségével az olvasóban egyfajta hangoltságot sikerül kiváltania. (Tr, 6. 54)

Wittgenstein aligha foglalkozott behatóan Heidegger írásaival, azonban bizonyosan olvasott részleteket a *Lét és idő*-ből és úgy vélte, hogy a filozófia helyes módszerének a fényében, minden olyan mondat, amelyben a Létről beszélünk, legyen az akár a Lét értelmére vonatkozó kérdés, értelmetlen. Ezért Wittgenstein nem érti, amit a „Lét” mond, azonban mégis el tudja gondolni, hogy Heidegger mit értett ezeken a szavakon. Hiszen Heidegger törekvését, amely nem egy tudományos kérdés megválaszolására, hanem alapvető „életproblémák” megoldására irányul, Wittgenstein is magáénak tekinti.

Friedrich Waisman a *Lét és idő* 40§-ának alábbi részletét csatolta az aznapi beszélgetésről készült jegyzeteihez:

Az ami a szorongás mitől-je, a világban-benne-lét mint olyan. Miben különbözik fenomenálisan az, amitől a szorongás szorong és az, amitől a félelem fél? A szorongás mitől-je nem világonbelüli létező. [...] a szorongás mitől-je a világ mint olyan.¹³⁹

Amint az ismeretes, a jelenvalólét létének fundamentálonológiai kidomborításához azt a legmesszemenőbb és legeredendőbb feltárulás-lehetőséget kell megkeresni, amely magában a jelenvalólétben rejlik. Heidegger ezt a szorongás fenomenjében fedezi fel, ami több és más, mint pusztá félelem.¹⁴⁰ Mert aki fél, az tudja, hogy mitől fél, valami világonbelülitől, egy meghatározott létezőtől, ami egy meghatározott szempontból fenyegeti őt. A szorongás mitől-je viszont teljességgel meghatározatlan. A világ dolgai és tényei irrelevánsak annak számára, aki szorong. A fenyegető „sehol” sincs és mégis „jelen” van, nem a világonbelüli adottság, azonban mégis „van”, még akkor is, ha a szorongás elmúltával azt szokták mondani, hogy „ez tulajdonképpen semmi volt”. Ez a semmi, mint a szorongás mitől-je, nem totális semmi, hanem, ben-

¹³⁹ Heidegger, *Lét és idő*, Gondolat, 1989. Budapest, 341–342.

¹⁴⁰ „Ahogyan mondtam tudatára ébredtem, hogy ez a rémület mélyebb jelentéssel bír (noha ez bizonyos módon a gyomromból eredt, mert ez világos volt számomra) azaz az a képesség, hogy így megrémülök valamit jelentenie kell számomra. Közvetlenül az ébredés után, rémületben, azt gondoltam: álom vagy nem álom ennek a rémületnek valamit jelentenie kell. [...] azaz az ember képes erre a rémületre. – És ennek jelentenie kell valamit.” *Denkbewegungen*, 50–51.

ne, paradox módon, a világ, mint világ nyilatkozik meg. Aki szorong, az a világban-benne-lététől szorong. A tények és a dolgok mindennapi valósága nem nyújt segítséget. A szorongás a jelenvalóletet, mint „solus ipse”-t tárja fel, amely számára minden létező jelentéstelen.

A tökéletes jelentéstelenségen (jelentéktelenségen), amely a semmiben és a seholban mutatkozik meg, nem a világ távolléte értendő, hanem az, hogy a világonbelüli létező önmagában olyan tökéletesen jelentéktelen, hogy a világonbelüli *jelentéstelensége* folytán a világ, már csak a maga világiságában to-lakszik elő.¹⁴¹

A szorongás érzésében az összes létező elveszíti jelentőségét s benne a világ a világiságában és a szolipszisztikus Sein, mint lenni-tudás tárul fel.¹⁴²

Wittgenstein már az első világháború alatt írt naplójegyzeteiben, amelyek a *Tractatus* nyersanyagául szolgáltak, hasonló gondolatokat próbált meg kifejezni:

Két istenség van: a világ és az én független énem. (TgB, 8. 7. 16)

Miért istenségek?

„Valamely istenben hinni annyit jelent, hogy az élet a világ dolgaival még nincs elintézve. (TgB, 8. 7. 16)

Wittgenstein itt túllép a tudományos empirizmuson, amelynek nyelve annak a mondására korlátozódik, „hogyan” van világ, hogyan kapcsolódnak a dolgok olyan tényekké össze, amelyek esete fennáll. Ez a nyelv azt azonban sohasem tudja kifejezni, „hogy” a világ egyáltalában van. Ez a nyelv nem enged meg semmilyen „magasabb” belátást, amely kiszakítja magát a világ tényeinek esetlegességéből, hogy a világot, mint olyat, mint „körülhatárolt egé-

¹⁴¹ Heidegger, *Lét és idő*, 341.

¹⁴² „Az ember egy olyan fény sugárzásában éli megszokott életét, amelynek addig nincs tudatában, míg az ki nem huny. Amikor azonban kihuny, az élet, ahogyan azt mondani akarják, hirtelen minden értéket és értelmet elveszít. Az ember hirtelen felismeri, hogy a pusztaság létezése (Existenz) – ahogyan mondani szeretnénk – önmagában még teljesen üres, rideg. Olyan ez mintha az összes dolog csillogása eltűnne, minden halott. [...] Ilyenkor az ember élőhalott. Vagy sokkal inkább: ez a tulajdonképpen halál, amitől féltünk, mivel az élet pusztaságát nem éljük meg (ahogyan azt nagyon helyesen írtam).” *Denkbewegungen*, 89.

„Az egészében vett létezőnek ez az elmozdulása, ami a szorongásban körülvesz bennünket, szorongat minket. Nem marad támaszunk. Ami marad és ami ránk tör – midőn a létező elsiklik - az ez a „nincs” [„kein”].” Heidegger *Mi a metafizika*, 112.

szet” szemlélje. A „magasabb” belátás, amelyet nem köt a faktikus történet és a mindenkori így-lét, a tiszta hogy-léthez transzcendál. „*Milyen* a világ – ez a felette álló számára teljesen közömbös.” (Tr, 6. 432) Az, hogy van, alapozza meg a világ isteni értelmét. Erről nem lehet beszélni egy olyan nyelven, amelynek a feladata a világonbelüli tények leképezésében merül ki. „Kijelentések nem fejezhetnek ki semmi Magasabbat.” (Tr, 6. 42) A világnak körülhatárolt egészként való nyelvtelen szemlélete, csupán egy misztikus érzésben fejeződik ki.

Nem az a misztikum, hogy *milyen* a világ, hanem az, *hogy* van.

A világnak *sub specie aeterni* szemlélete nem más, mint – körülhatárolt – egészként való szemlélete.

A világnak körülhatárolt egészként való átérzése a misztikus érzés. (Tr, 6. 44–6. 45)

Egy ilyen érzés szubjektuma, mondja Wittgenstein, nem lehet a gondolkodóképzelő ember, nem lehet semmilyen tapasztalati én. Az ilyen érzés szubjektuma egy metafizikai szubjektum, egy filozófiai én, mintegy kiterjedés nélküli pont, nem a világonbelüli létező, hanem szolipszista függetlenségében a világhoz van – *sub specie aeterni* – rendelve vagy misztikusan egy vele. Istenszerű. (Tr, 5.63–6) Ez az Én nem rendelkezik értelmes nyelvvel önmaga kifejezéséhez, és róla sem lehet beszélni. Csupán, mint kimondhatatlan: *van*.

Hogyan lehetséges erről a „van”-ról, amely a körülhatárolt világegészt és a metafizikai szubjektumot egyaránt meghatározza, és a hallgatásba veti, filozófiai szempontból számot adni? Erre a kérdésre Wittgenstein, mint „misztikus”, Heidegger pedig, mint „misztagóg” kísérel meg választ adni. Miben áll a válaszok közötti alapvető különbség?

Kétségtelenül létezik a kimondhatatlan. Ez *megmutatkozik*, ez maga a misztikum. (Tr, 6. 522)

Wittgenstein a filozófia fő problémájának a mondható és a megmutatkozó közötti megszüntethetetlen különbség tisztázását tekintette. Újra és újra hangsúlyozza elválasztásuk alapvető szükségességét. Egyik „oldalon” vannak a világonbelüli tények, amelyek struktúrájáról értelmes (természettudományos) kijelentéseket tehetünk. A másik „oldalon” van a kimondhatatlan, az elgondolhatatlan rejtélyes területe, amelyre csak utalni lehet, hiszen „kívül” van a tények világán. Van-e a világnak értelme? Van-e az életnek értelme? Mitől lesz minden történet és így-lét nem véletlenszerű? Az etika, a vallás és az esztétika hiába keres nyelvi választ az ilyen kérdésekre. Nekirontanak az értelmes nyelv határainak, és ezzel utalnak valamire, amit nem tudnak mondani.

Amiről itt beszélni akarunk, az nem lehet a világban, mivel ekkor csupán véletlenszerű tény lenne. A rejtély megoldásának ezért téren és időn „kívül” kell lennie (Tr, 6. 4321), túl a nyelv határain. Ennek a határnak ront neki újra és újra a „misztikus” Wittgenstein, attól a vágytól hajtva, hogy választ találjon azokra, a világ értelmére vonatkozó feltehetően kérdésekre, amelyeket nem lehet semmilyen tudományos tényleírással megválaszolni. Arra hajtja valami az embert, hogy nekirontson a nyelv határainak. Miért? Azért, mert érzi,

hogy még ha feleletet is adtunk valamennyi *lehetséges* tudományos kérdésre, életproblémáinkat ezzel még egyáltalán nem érintettük. (Tr, 6. 52)¹⁴³

A misztikumra való készítésünket a tudománnyal szembeni alapvető elégedetlenségünk hívja életre. Ennek a készítésnek azonban nem lehet a határon túlra történő „Sprung”-gal eleget tenni. A filozófiának a nem-gondolhatót belülről kell elhatárolnia, a gondolhatón keresztül.

A filozófia jelezni fogja a kimondhatatlant azáltal, hogy világosan ábrázolja a megmondhatót. (Tr, 4. 115)

Jelezni a kimondhatatlant, ez a fiatal Wittgenstein filozófiájának végső feladata. Ezt a célt egy olyan filozófus tűzi ki maga elé, aki fáradhatatlanul keresi az élet értelmét, de közben szorong attól, hogy lerombolja a biztonságos határt¹⁴⁴ és eljusson az „Abgrund”-hoz, maga mögött hagyva és elveszítve mindannak a rendjét, aminek esete fennáll.

Szívesen lennék mély, – azonban meghátrálok az szakadék elől [...] A szakadék ismerete; azt szeretném mondani: adja Isten, nehogy ez az ismeret világosabb legyen.¹⁴⁵

Én, alapjában véve, csak egy gesztust tehetnék, ami valami hasonlót jelent, mint hogy »kimondhatatlan« és semmit sem mondanék. – Vagy pedig ez a feltétlen viszolygás attól, hogy itt szavakat használjunk, nem egyfajta menekülés-e? Me-

¹⁴³ „Amit ily módon „érzésnek” nevezünk, az sem nem egyszerűen gondolkodó és akaró magatartásunk futólagos kísérő jelensége, sem pusztán ilyenekhez vezető ösztönzés, sem pedig egyszerűen egy meglévő állapot, amellyel így vagy úgy kiegyezünk.” Heidegger, *Mi a metafizika*, 111.

¹⁴⁴ „Hiszem, hogy nem szabad babonásnak lennem, azaz a szavakkal, amelyeket olvasok, nem úzhatok egyfajta mágiát, azaz nem szabad és nem kell egyfajta hitet, egyfajta ésszerűtlenséget belebeszelnem. Értelmemet, nem szabad beszennyezniem.” Wittgenstein, *Denkbewegungen*, 87.

¹⁴⁵ Ibid 81.

nekülés egy valóságtól? Nem hiszem, azonban ezt nem tudom. Nem riadhatok vissza semmilyen következtetéstől, de babonás sem lehetek semmilyen körülmények között. Nem akarok tisztátlanul gondolkozni.¹⁴⁶

Aki áthágja a határt, aki nem belülről ront a nyelv határainak, hanem kívül helyezi magát, az apriori csak értelmetlenséget beszélhet. Nyelve csak fecseghet. Ennyiben tudja Wittgenstein „elgondolni”, hogy mit akar Heidegger, amikor végrehajtja a „Sprung”-ot a Létbe és a Semmibe, és ennyiben tekinti Heidegger szándékát teljesen elhibázottnak, amikor az a határon túli „Seyn”-t szólásra akarja kényszeríteni. Nem lehet az értelmesen mondható határain kibeszélni, nem lehet a lét igazságát elgondolni, a lét házában lakozni.

Heidegger viszont „misztagóg”-ként fáradhatatlanul beszél. Olyan kérdésekre ad választ, amelyeket nem lehet feltenni. Arról akar beszélni, amiről, Wittgenstein szerint, csak hallgatni lehet. A nyelv határa, amelynek a misztikus belülről ront neki, a misztagóg számára olyan fátyolnak tűnik, amely mögött a lét misztériuma, a „csodák legnagyobbika”¹⁴⁷ világlik.

A misztikus és a misztagóg attitűdje közötti különbséget jól szemlélteti a világ létezése feletti csodálkozás élményéhez való viszonyuk. Wittgenstein, az etikával foglalkozó előadásában, más élményekkel egyetemben, újra megvizsgálja ezt a problémát. Az élmény nyelvi kifejezéseinek értelemkritikai tisztázása, arra az eredményre vezet, hogy ezeknek az élményeknek a nyelvi kifejezése értelmetlenség.¹⁴⁸ Amíg ugyanis teljesen helyes és világos értelme van azon csodálkozni, hogy valaminek az esete fennáll (például egy kutya termetén, ha az nagyobb, mint amelyeket idáig láttunk), addig ezzel szemben, véli Wittgenstein, „értelmetlen azt mondani, hogy a világ létezésén csodálkozom, lévén, hogy nem tudom elképzelni, hogy ne létezzék.”¹⁴⁹ Egy csodálkozást kifejező mondatnak, csak akkor van értelme, ha el tudom képzelni, hogy amin csodálkozom, az másképpen is lehetne. Értelmetlen lesz azonban, ha olyasmire vonatkozik, amin abszolút értelemben csodálkozom, például azon, „hogy létezik a világ”. Aki így beszél, az nem azt mondja, aminek esete a világban fennáll. A világ csodáját, mint olyat, nem lehet szóhoz juttatni. A nyelv itt

¹⁴⁶ Ibid 80.

¹⁴⁷ Heidegger, *Utószó a Mi a metafizikához*, In: *Útjelzők*, Osiris, 2003. Budapest, 287.

¹⁴⁸ „A szorongás belénk folytja a szót. [...] Az, hogy a szorongás otthontalanságában az üres csendet gyakran éppen meggondolatlan beszéddel próbáljuk megtörni, az csak annak a bizonyítéka, hogy a Semmi van jelen. Azt, hogy a szorongás a Semmit leplezi le az ember közvetlenül azután erősíti meg, hogy a szorongás elmúlt. Heidegger, *Mi a metafizika*, 22–23.

¹⁴⁹ Wittgenstein, *Előadás*, 10.

zátonyra fut és minden, amit az abszolút csodálatosról mondunk, értelmetlen marad.

Amit nem lehet elgondolni, arról nem lehet beszélni sem. (TgB, 15. 10. 16)

Heidegger azt mondja, hogy a „nyelvtelenségből és a benne megvilágított terület gondos tisztázásából jön a gondolkodói mondás”.¹⁵⁰ Wittgensteinnél e terület tisztázásából nem eredhet semmilyen mondás. Egyáltalában, e terület nem „gondolható”, így szigorú értelemben a tisztázása sem lehetséges. Ugyanakkor az előadásban Wittgenstein mégis megpróbálja tisztázni, megvilágítani a kérdéses területet, noha hangsúlyozza, hogy minden ilyen „kifejezési formában megjelenik egyfajta jellegzetes visszaélés a nyelvvel.”¹⁵¹ Ezen a területen ugyanis hasonlatokkal és allegóriákkal élünk, az allegória „leírja”, a hasonlat pedig „kifejezi” a kérdéses élményt.

De egy hasonlat valaminek a hasonlata kell hogy legyen. Ha pedig egy tényt egy hasonlat segítségével le tudok írni, arra is képesnek kell lennem, hogy elhagyjam a hasonlatot s anélkül írjam le a tényeket, de a mi esetünkben, amint megpróbáljuk elhagyni a hasonlatot, és egyszerűen megállapítani a mögötte rejlő tényeket, azt találjuk, hogy nincsenek ilyen tények. És így, ami először hasonlatnak látszott, most puszta értelmetlenségnek tűnik.¹⁵²

Az előadásban tárgyalt élmények abszolút értékkel bírnak. Az élmények azonban, folytatja Wittgenstein, nyilvánvalóan tények is egyben, ezért nem tulajdoníthatunk nekik abszolút értéket. „Az a paradox, hogy egy élmény, egy tény, úgy tűnik természetfölötti értékkel bír.” Wittgenstein szerint azonban van egy módszer, melynek segítségével megbirkózna ezzel a paradoxonnal.

Először is még egyszer megvizsgálám az első élményünket, a csodálkozást a világ létezésén, és egy kissé más formában próbálnám leírni.¹⁵³

A vizsgálat eredménye az, hogy „tudományosan nézni egy dolgot nem ugyanaz, mint amikor az ember azt csodának látja.” A világ létezésén való csodálkozás élményének az új formában történő leírása, pedig úgy hangzik, hogy „ez az az élmény, amikor az ember a világot csodának látja”.¹⁵⁴ Wittgens-

¹⁵⁰ Heidegger, *Utószó a Mi a metafizikához*, 290.

¹⁵¹ Wittgenstein, *Előadás*, 10.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ Wittgenstein, *Előadás*, 11.

¹⁵⁴ *Ibid.* 11.

tein szerint az abszolút értékkel bíró tényekhez nem kapcsolódhatnak kérdések, hiszen ahol nem lehetséges a válasz, ott a kérdés sem tehető fel. Ezért a világ létezése feletti csodálkozás élménye nem fogalmazható meg kérdés formájában s így a metafizika heideggeri alapkérdése sem tehető fel. Az élményt Wittgenstein felkiáltásokban próbálja meg kifejezni: „Milyen rendkívüli, hogy egyáltalán valami is létezik!”, „Milyen rendkívüli, hogy létezik a világ!”. Ezek a felkiáltások „a csodálkozás indulatszavaiként”¹⁵⁵ funkcionálnak. Ugyanakkor a probléma továbbra is megmarad: a világ létezésén való csodálkozás¹⁵⁶ nem lehetne valódi élmény, hiszen akkor egyben tény is lenne, ezzel azonban éppen a csodálkozás „élményének” jellegzetessége veszne el.

Wittgenstein az előadásban tárgyalt élményeket a nézőpont, a szemléletmód megváltoztatásával próbálja érthetővé tenni. Az élmények egy szemléletmódot feltételeznek, azaz azoknak a számára adottak, akik „a világot csodának látják”. A tudomány „nem vesz tudomást” erről az élményről, a világot más nézőpontból tekinti, nem csodának látja.

Amíg az etika abból a vágyból keletkezik, hogy az élet végső értelméről, az abszolút jóról vagy az abszolút értékről mondjon valamit, addig nem lehet tudomány. Azzal, amit mond tudásunk semmilyen értelemben nem gyarapodik. Mégis tanúságot tesz az emberi szellem egy olyan vágyáról, amit én nagyra becsülök, és az életem árán sem tennék nevetségessé.¹⁵⁷

Wittgenstein mély szimpátiája az emberi szellem eme hiábavaló törekvése iránt több mint érthető. Amennyiben a *tractatusi* filozófia végső célja világossá tenni azt, amiről nem lehet beszélni, akkor a tevékenység óhatatlanul egyfajta metafizikai jelleget ölt. Ebből a szempontból a *Tractatus* lényeges feladata egyfajta ontológiai differencia megalapozása a logikai térben létező tények és a misztikum között. Ez pedig a logikához és a nyelvhez való viszonyuk alapján történik. A *tractatusi* filozófiában, noha a nyelvkritika természetesen módszerként szolgál a mondható elhatárolására, ugyanakkor azonban közvetett módon megnyilvánítja, hogy „van” valami kimondhatatlan, miután mindent elmondtunk, amit el lehetett mondani.

¹⁵⁵ Wittgenstein, *Denkbewegungen*, 43–44.

¹⁵⁶ „Csak ha gyötör bennünket a létező furcsasága, csak akkor ébreszti fel bennünk és vonja magára csodálkozásunkat. Csak a csodálkozás alapján – azaz a Semmi megnyilvánulásának az alapján – jön elő a „Miért?”. Az okokra bizonyos módon rákérdezni, s valamit megokolni csak azért tudunk, mert lehetséges a Miért mint olyan.”

„A filozófia csak azáltal indul be, ha saját egzisztenciánk sajátlagos módon beugrik az egészében vett jelenvalólét alaplehetőségeibe.” Heidegger, *Mi a metafizika*, 120–121.

¹⁵⁷ Wittgenstein, *Előadás*, 11.

De miért érdemli ki a nyelvkritika a filozófia elnevezést? Elsősorban a kritikai tevékenység „metafizikai” értelme miatt. A nyelvkritika olyan módszerként kerül kifejtésre, amely közvetve egyfajta belátáshoz vezet, amelynek segítségével helyesen látjuk a világot. A filozófia olyan alapvető felismerésekhez juttat el, amelyek a világra, mint egészre vonatkoznak. A filozófia végső soron a misztikum létezésének megnyilvánításához és kimondhatatlanságához vezet el. A misztikum a *Tractatus*ban a logika megértésének lehetőségfeltételeire történő reflexió kontextusában jelenik meg. Ha ugyanis nem létezne az a „tapasztalat”, „hogyma van”, akkor nem értenénk meg a logikát¹⁵⁸ (mint a világ tükörképét), ennél fogva nem lehetne a tényeket leképezni és a tények, nem mutatkoznának meg a nyelven keresztül.

A »tapasztalat«, amelyre a logika megértéséhez szükségünk van, nem az, hogy valami így és így áll, hanem az, hogy valami *van*; ez azonban egyáltalában *nem* tapasztalat. (Tr, 5. 552)

Wittgenstein idézőjelbe teszi a „tapasztalat” kifejezést, jelezvén, hogy itt nem a megszokott jelentéssel rendelkezik. A tapasztalat a köznapi értelemben arra vonatkozik, hogy valami *hogyan* van, nem pedig arra, hogy valami *van*. Azaz Wittgenstein élesen elválasztja annak a megragadását, hogy valami van, ami megelőzi a logikát, attól a mindennapi tapasztalattól, hogy valami így és így van. A tapasztalat köznapi fogalmához viszonyítva pedig ez nem tapasztalat, hiszen nem lehetséges tényekről ad felvilágosítást. Tulajdonképpen az ilyen „tapasztalat” egyáltalában nem lehetséges a *Tractatus* keretein belül, azaz nincs, de mégis lennie kell, hiszen a logika működése előfeltételezi. Azaz annak a megragadása nélkül, hogy valami van, nem lehetséges a logika. Ezért folytatja Wittgenstein úgy a paragrafust, hogy „A logika minden tapasztalatot megelőz – mármint arra vonatkozóan, hogy valami *így* van. A Hogyan előtt van, nem a Mi előtt.” (Tr, 5. 552)¹⁵⁹

¹⁵⁸ „A logika attól függ, hogy valami létezik (abban az értelemben: valami van), hogy vannak tények. A logika független attól, hogy a tények milyenek, független az így-léttől. Hogy vannak tények, ez semmilyen állítással nem írható le.” (WWK, 77)

¹⁵⁹ „Miért egyáltalán a valami nem pedig a semmi? Ebben a kimondott miéttben azonban, bármilyen módon jusson is kifejezésre már benne rejlik a miben-lét [Was-sein], a hogyan-lét [Wie-sein] és az általában vett lét (Semmi) előzetes megértése, még ha az nem is öltött fogalmi formát. Csak ez a létmegértés teszi lehetővé a miéttet. Ez azonban annyit jelent: ez a megértés már tartalmazza a mindent megelőző és végső eredendő választ minden kérdésre. A létmegértés mint mindent megelőző *válasz* egyszerűen az első-végső megalapozást adja meg. Heidegger”, *Az alap lényegéről*, 166.

Miért kell ennek így lennie? Amint azt már láttuk, a Mi-t az egyszerű tárgyakat megnevező egyszerű nevek közvetítik.¹⁶⁰ A nevek, hasonlóan a tárgyakhoz, atomiak, abban az értelemben, hogy tovább már nem elemezhetőek. (Tr, 2. 02) Ez pedig annak a követelménynek tudható be, hogy a jelentésnek meghatározottnak kell lennie. Mivel „a tárgyak képezik a világ szubsztanciáját” (Tr, 2. 021) és mivel ezekhez az egyszerű tárgyakhoz egyszerű nevek vannak hozzárendelve, a nevek a világ szubsztanciáját nevezik meg.¹⁶¹ Ezért ha a nevet leírással helyettesítjük, akkor csak „róla” mondhatok valamit, azonban magát a tárgyat nem tudom „kimondani”. (Tr, 3. 221). Így jut Wittgenstein arra a következtetésre, hogy „[A logika] a Hogyan előtt van, nem a Mi előtt.” (Tr, 5. 552)

Továbbá, ahogyan azt Martin Kalin megmutatta,¹⁶² annak a megragadása, hogy valami van, ami megelőzi azt, hogy valami, így és így van, alapvetően temporális jellegű, ahogyan az Heidegger esetében is. A *Tractatus*ban ugyanis az idő, mint forma¹⁶³ képezi a multiplicitás és a változás alapját. Az idő, mint a tárgy formája szükséges ahhoz, hogy a tárgyak struktúrát, szerkezetet alkossanak, azaz összekapcsolódásukkal létrehozzák a körülményeket. Ha nem ez lenne a helyzet, akkor a világ időtlen és állandó lenne, azonban „a világ tények és nem dolgok összessége”. (Tr, 1. 1) és „a tárgy a szilárd a fennálló; a konfiguráció a változó, nem állandó.” (Tr, 2. 0271) Ahogyan azt Kalin megjegyzi, „Az idő, mint forma, a világot, mint *határtalan* egészt alapozza meg. A forma nem határozza meg pontosan, hogy a világ, milyen tényekre oszlik, hanem csak

¹⁶⁰ „Az ideális név egy ideál; azaz egy kép, egy olyan ábrázolási forma, amelyre hajlunk. A változást & a felbomlást, mint elemek szétválását, újra csoportosítását akarjuk ábrázolni. Ezt az elképzelést bizonyos értelemben nevezhetnénk fenségesnek; azáltal, hogy az egész világot rajta keresztül szemléljük. De semmi sem fontosabb annál, mint hogy világossá váljon számunkra, milyen jelenségek, milyen egyszerű esetek szolgálnak ennek az elképzelésnek az ősképeül. Ez azt jelenti: kérdezd meg magadtól (mindig), amikor megpróbálsz általános metafizikai állításokat tenni: Milyen esetekre gondolkodok tulajdonképpen? – Milyen eset, milyen elképzelés lebeg ilyenkor előttem? Ez a kérdés ellentmond bennünk valaminek, mert úgy tűnik, hogy ezzel az ideált beszeny-nyezzük.” *Denkbewegungen*, 76.

¹⁶¹ Lásd Anscombe, *Introduction...*, 165.

¹⁶² Kalin, Martin, *Time and Multiplicity in the Tractatus*, *Southern Journal of Philosophy*, XX, 1982, 337–357.

¹⁶³ Silva, Carlos, *The Problem of Time in Wittgenstein*, In: *Sprache, Logik und Philosophie. Akten des vierten internationalen Wittgenstein Symposiums*, Holder-Pichler-Tempsky, 1980. Wien, 469–474.

azt, amelyekre oszthat; röviden fogalmazva, a forma csupán a szerkezet *lehetősége*. Ezért az idő nem a Hogyan-hoz, hanem a Mi-hez tartozik.”¹⁶⁴

Mindez pedig párhuzamba állítható a heideggeri felfogással, amelyben a kijelentés a Lét preontológiai megragadásában gyökeredzik. A kijelentés Wittgenstein esetében is származékos, abban az értelemben, hogy csak azt képes kifejezni, hogyan vannak a dolgok, azonban ezt megelőzően meg kell ragadni azt, hogy valami *van*. Erről az „eredendő” megértésről azonban nem lehet beszélni, mivel ez megmutatkozik. Ahogyan Wittgenstein fogalmaz, „A misztikum: nem az, hogy *milyen* a világ, hanem az, hogy *van*.” (Tr, 6. 44). A misztikumot pedig nem lehet mondani, ez megmutatkozik. „Kétségkívül létezik a kimondhatatlan. Ez megmutatkozik; ez maga a misztikum.” (Tr, 6. 522)

Tehát annak a megragadása, hogy valami *van* teszi lehetővé a logikát, a köznapi értelemben vett tapasztalatot és a tudományt is. Legalábbis ez látszik következni Wittgensteinnek abból az állításából, hogy a dolgok ilyen és ilyen fennállásának a tapasztalata megkívánja annak a megragadását, hogy valami *van*. Azaz Heidegger felől olvasva Wittgenstein azt mondja, hogy amiről beszélni lehet, azok az ontikus tényállások, a világ Hogyan-ja. Az, hogy a világ *van*, viszont kimondhatatlan, arról nem lehet beszélni, ez megmutatkozik. Wittgenstein is azért kárhóztatja a tradicionális metafizikát, mert úgy beszél a *van*-ról, mint egy létezőről, mint egy fennálló tényről. A metafizika a Lét, a létező egészének teoretikus tudományaként adja ki magát, azonban a Lét, amelyről beszél, Wittgenstein szemében olyan absztrakt entitás, aminek nem felel meg semmi.

Az etika előadásban viszont azt mutatja meg, hogy a Létről nem lehet ugyanolyan módon beszélni, mint a létezőkről, azaz amikor azt akarjuk kifejezésre juttatni, hogy valami *van*, akkor szükségszerűen visszaélünk a nyelvvel.¹⁶⁵ Ennyiben pedig, a *Tractatus* fogalmi hálójának megfelelően, csakis értelmetlenségeket mondhatunk. Wittgenstein ugyanakkor keresi a kiutat is ebből a szituációból, amennyiben a problémát úgy alakítja át, hogy „a világ létezésének csodájára a helyes nyelvi kifejezés nem egy a nyelvben kimondott

¹⁶⁴ Kalin, 349.

¹⁶⁵ „A filozófus arra törekszik, hogy megtalálja a megváltó szót, ez az a szó, ami végül számunkra lehetővé teszi, hogy megragadjuk azt, ami mindeddig megragadhatatlanul tudatunkat terhelte. (Olyan ez, mint amikor egy hajszál tapad a nyelvünkre; érezzük, de nem tudjuk megfogni »megragadni« és így megszabadulni tőle.” *Big Typescript*, 409. In: Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Occasions 1912–1951*, Eds.: James C. Klagge and Alfred Nordmann, Hackett Publishing Company, 1993. Indianapolis & Cambridge, 164

kijelentés,¹⁶⁶ hanem a nyelv létezése maga.”¹⁶⁷ Azaz a világ létezésének csodája magának a *Tractatus* kizárólagosan kijelentésekből felépülő nyelvének a létezésében nyilvánul meg. Egy olyan nyelv létezésében, amelyet az elemi kijelentések igazságfüggvényeinek logikája működtet, amely mindenfajta élményt, csak mint leírható tényt képes kezelni és amely ennek megfelelően tehetetlen életproblémáink területén. A problémát Wittgenstein végül is úgy hidalja át, hogy „Mindössze annyit mondtam azzal, hogy a csodálatos kifejezésében a hangsúlyt a nyelv *segítségével* létrehozott kifejezésre helyeztem át.”¹⁶⁸ Ilyenkor látszólag mondunk valamit, de mivel nincs mögötte semmilyen tény sem, ezért természetesen értelmetlen. Ennyiben hívjuk segítségül a nyelvet. Értelmetlenségeket beszélünk azonban az értelmetlenségek használatával, Wittgenstein szerint, kifejezzük az élményt.¹⁶⁹ Wittgensteint azonban köti a korábban használt tractatusi elemzés s ezért úgy folytatja: „Annyit mondtam mindössze újra, hogy képtelenek vagyunk kifejezésre juttatni azt, amit ki szeretnénk fejezni, s hogy minden, amit kimondunk a csodálatosról: csak értelmetlenség”. De ugyanakkor az is világos számára, hogy „ha egyszer bizonyos élmények állandóan arra csábítanak, hogy egy olyan sajátságot tulajdonítsunk nekik, amit abszolút [...] jelentőségnek nevezünk, ez egyszerűen azt mutatja, hogy e szavakon nem valami értelmetlenséget értünk.”¹⁷⁰

Sőt, az előadás végén Wittgenstein arra a heideggeri következtetésre jut, hogy ezeknek a kifejezéseknek „az értelmetlenségük alkotja voltaképpeni lényegüket.” A kijelentés egyszerűen alkalmatlan a „van” artikulálására. Hiszen „arra akartam használni őket, hogy túljussak a világon, azaz túl a jelentéseket közvetítő nyelven”, jelenik meg újra a *tractatusi* érvelés. Az azon való csodálkozás, hogy valami van, csak olyan „nyelven” fejezhető ki, amelyben „látszat-kijelentések” értelmetlen használatát hívjuk segítségül. Az ilyen nyelvhasználat, mint a kifejezés eszköze, nem mond ugyan semmit, de utal valamire, megmutatkozik benne valami.

Természetesen nem állítom azt, hogy Heidegger preontológiai létmegértése pontosan megfelelné Wittgenstein ama elképzelésének, hogy a *van* előzetes

¹⁶⁶ Babarczy Eszter itt a „sentence” terminust „mondat”-nak fordítja. Azonban az előadás *tractatusi* fogalmi keretének megfelelően, Wittgenstein szándékait jobban tükrözi, ha „kijelentés”-ként adjuk vissza.

¹⁶⁷ Wittgenstein, *Előadás*, 11.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ Azaz a jelentés késői használat elméletének lehetősége már itt is jelen van, hiszen Wittgenstein impliciten arra a következtetésre jut, hogy az értelmetlen kijelentések általában tesznek szert jelentésre, hogy egy adott szituációban használjuk őket.

¹⁷⁰ *Ibid.*

megragadása szükséges ahhoz, hogy a tényekkel, mint tényekkel szembesüljünk. Valójában Wittgenstein azt állítja, hogy a Létről egyáltalában nem beszélhetünk s a *Tractatus*ban a hallgatás, a csend az egyedüli konzekvens lehetőség. Azonban, mint azt láthattuk, Wittgenstein maga sérti meg ezt az előírást már a *Tractatus*ban is.¹⁷¹A misztikum problémája szigorú értelemben eleve fel sem lehetett volna vethető, hiszen csak a természettudomány állításai értelmesek. (Tr. 6. 53) Sőt, amennyiben a *Tractatus*t, Wittgenstein céljaival ellentétesen, mégis egyfajta nyelvfilozófiai értekezésnek tekintjük, akkor is abba a kellemetlen helyzetbe kerülünk, hogy a műben nem megengedett sem a filozófiáról, sem pedig a nyelvről beszélnünk. „A »filozófia« szónak valami olyat kell jelentenie, ami a természettudományok felett vagy alatt áll, de nem mellettük.” (Tr, 4. 111) A filozófia így eleve problematikus vállalkozás. „A legtöbb kijelentés és kérdés, amelyet filozófiai témákról leírtak, nem hamis, hanem értelmetlen.” (Tr, 4. 003) Ennek értelmében pedig, az egész *Tractatus* a szó legszorosabb értelmében kimondhatatlan.

A misztikumnak tehát strukturális helye van a nyelvkritikában, amelyet Wittgenstein a gondolkodás területének a priori elhatárolásának tekint. Ez most már rávilágít arra, hogy a wittgensteini nyelvkritika hogyan biztosítja a világ tényei és a misztikum közötti alapvető ontológiai distinkciót (aközött, hogy így és így áll valami és aközött, hogy valami van). A tények leképezése mindig előfeltételezi a misztikumot.¹⁷²

¹⁷¹ Sőt, magának a *Tractatus*nak a megírása már a hallgatás tilalom megsértése.

¹⁷² Hasonló következtetésre jut Karl-Otto Apel is, noha elemzése az enyémtől eltérő szempontokon alapul: „[m]íg Heidegger a *Lét és időben* egyrészt az „ontikus – ontologikus differencia” miatt bekövetkező általános létfelejtés ellen harcol, másrészt megkérdőjelezi kéznéllevő „kéznéllevőségének” ontológiai elsődlegességét, addig a korai Wittgenstein metafizika – kritikája kizárólag az ontikus – ontologikus differencia paradox kiéleződéséből áll, mégpedig a kéznéllevőség ontológiájának érvényességi területén. Mindez annak megkülönböztetése révén áll elő, ami mondható, (ti. „aminek esete fennáll”) és ami a kijelentésben csupán „megmutatkozik” (ti. a világ „logikai formája”). Más szavakkal: Wittgenstein itt azt mutatja meg, hogy - Heideggerrel szólva -, hogy nyelvünk logikája kizárólag ontikus, (világban benne levő) körülményekről enged meg értelmes kijelentéseket, de nem a létről, illetve létmegértésről, ami számunkra ezeknek a tényállásoknak („körülményeknek” és „helyzeteknek”) a kéznéllevőségét a priori „hozzáférhetővé teszi”. Wittgenstein azonban nem kérdőjelezte meg az összes létezőnek a kéznéllevő ontológiájának megfelelően előálló hozzáférhetővé tételét. Ő valójában szilárdan meg volt győződve arról, hogy az ontologikus - transzcendentális kijelentések metaforikus látszata azon alapul, hogy nyelvünk, mint leíró nyelv nem oldódhat el, és nem is szabad hogy eloldódjon a világban benne levő körülmények képszerű ábrázolásának sematizmusától. (Kiemelés tőlem), Apel, Karl-Otto, *Wittgenstein és Heidegger. A lét értelme*

6. Wittgenstein és az abszolút paradoxon

*Szívesen lennék mély
– azonban meghátrálok a szakadék előtt.*¹⁷³

*Kierkegaard volt messze a múlt század legmélyebb gondolkodója.
Kierkegaard egy szent volt.*¹⁷⁴

A mottó második idézete figyelemre méltó megállapítás attól a Ludwig Wittgensteintől, aki köztudottan fukarkodott a dicséretekkel más filozófusokat illetően. Noha Wittgenstein írásaiban és feljegyzéseiben a Kierkegaardra vonatkozó konkrét utalások csak az 1930-as évek elején jelennek meg, egészen bizonyos, hogy Wittgenstein jóval korábban, már korai fõmûvének írása közben is intenzíven foglalkozott a dán filozófus mûveivel.¹⁷⁵ A Wittgenstein-hagyaték folyamatos publikálása pedig megerõsítette, hogy az osztrák filozófus életében Kierkegaard írásai kitüntetett szerepet töltek be. Rendszeresen olvasta és újraolvasta õket, sõt még dánul is elkezdett tanulni, hogy eredetiben tanulmányozhassa Kierkegaard mûveit.¹⁷⁶ Ebben az értelemben a dán filozófus bizonyosan hatást gyakorolt Wittgenstein gondolkodására. Azt azonban megállapítani, hogy pontosan miben is állt ez a hatás, és hogy hogyan alakult Wittgenstein filozófiája változásának tükrében, korántsem problémamentes vállalkozás. Egyrészt a Kierkegaard-ról való megnyilatkozások jelentõs hányada privát beszélgetések utólagos lejegyzéseiben, visszaemlékezésekben

és a metafizika értelmetlensége, In: Kortárs német filozófusok, Szerk.: Nyizsnyánszki Ferenc, KLTE, Filozófia Intézet, 1997. Debrecen, 162.

¹⁷³ Ludwig Wittgenstein, *Denkbewegungen, Tagebücher 1930–1932., 1936–1937*. Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1999. 88.

¹⁷⁴ Rhees Rush, *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*. Oxford, Oxford University Press, 1984. 88.

¹⁷⁵ Talán meglepõnek tûnik, de Wittgenstein nõvérétõl 1917-ben, tehát a frontszolgálat és a *Tractatus* írásának idején Kierkegaard-köteteket kért és kapott. Lásd: *Wittgenstein Familienbriefe*. Brian McGuinness, Maria Ascher és Otto Pfersmann (szerk.). Vienna, Holder–Pichler–Tempsky, 1996. 48.

¹⁷⁶ H. D. P. Lee, Wittgenstein 1929–31. *Philosophy* 54 (1979). 211–220. 218.

lelhető fel, másrészt pedig a Wittgenstein-írásokban felbukkanó utalások nem tartalmaznak szisztematikus Kierkegaard-értelmezéseket. Wittgenstein inkább csak egy-egy konkrét kérdés kapcsán kísérel meg röviden rekonstruálni a dán filozófus nézeteit, majd pedig ezzel párhuzamba állítva fogalmazza meg saját álláspontját és kételyeit.

Nézzünk egy jellemző példát! Wittgenstein egy Maurice Drury-val folytatott beszélgetés során a következőket mondja Kierkegaard három stádiumáról:

az esztétikai, ahol a cél az, hogy az élettől megkapjuk a maximális élvezetet, az etikai, ahol a kötelesség fogalma megköveteli a lemondást és a vallási, ahol maga ez a lemondás válik az öröm forrásává [...] – és itt megint megmutatkozik a probléma »személyes« és »filozófiai« aspektusának összeolvadása. – Ezt az utóbbi kategóriát illetően nem teszek úgy, mintha érteném, hogyan lehetséges. Sohasem voltam képes megtagadni magamtól semmit, még egy csésze kávé sem, ha éppen arra vágytam. Nézze, nem hiszem azt, amit Kierkegaard hisz, de abban biztos vagyok, hogy nem azért vagyunk itt, hogy jól érezzük magunkat.¹⁷⁷

Egyfelől a szövegben megjelenik az a Wittgenstein naplóbejegyzéseiben is gyakran visszatérő motívum, amely magyarázatul szolgálhat a Kierkegaard-művek iránti vonzódására. Wittgenstein elsősorban azért tisztelte Kierkegaard-t, mert benne látta megtestesülni a filozófiai és az etikai dimenzió olyan egybeolvadását, amelyre maga is egész pályafutása során törekedett. A „mély gondolkodónak” ugyanis nem pusztán mély gondolatai vannak, hanem ezek a gondolatok az életében is kifejezésre jutnak, mintegy abban „megmutatkoznak”. A gondolkodás „mélysége” elválaszthatatlan az autentikus élettől. Wittgenstein úgy tekintett Kierkegaard-ra, mint akinek élete és filozófiája egyfajta „egzisztencia-közléssé” olvad össze. Másfelől viszont az idézet jelzi a Kierkegaard-hoz való viszonyulásának ambivalens voltát is. Egyrészt Wittgenstein komoly szimpátiát tanúsított Kierkegaard írásainak „szelleme” és „hangoltsága” iránt, másrészt viszont „túlságosan mélynek”¹⁷⁸ találta önmaga számára azokat. Wittgenstein látta, hogy az élet alapvető értelmére vonatkozó kierkegaard-i elemzés rávilágít az emberi létezés egy lényeges aspektusára, azonban nem nyugtatja meg Kierkegaard válasza, hogy a kétségbeesés az ember alapvető létállapota, valamint főleg az ebből levont következtetés, hogy a vallásosság lenne egy sajátos hit formájában az emberi létezés végső célja. Az alábbiakban annak bemutatására teszek kísérletet, hogy az abszolút parado-

¹⁷⁷ Rhees, *Ludwig Wittgenstein*. 87–88.

¹⁷⁸ Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*. Oxford, Oxford University Press, 2001. 52. és 59–60.

xonra vonatkozó kierkegaard-i fejtegetések mennyiben bizonyultak gyümölcsözőnek mind a fiatal, mind pedig az „érett” Wittgenstein számára.

Wittgenstein a következőképpen értékelte Kierkegaard filozófiáját a Bécsi Kör tagjaival folytatott egyik beszélgetésen 1929. december 30-án:

Arra hajtja valami az embert, hogy nekirohanjon a nyelv határainak. [...] *Kierkegaard is látta ezt és egészen hasonlóképpen (mint nekirohanás a paradoxonnak) fejezte ki. Ez a nekirohanás nyelvünk határainak az etika. Fontosnak tartom, hogy véget vessünk az etikáról való fecsegésnek – hogy létezik-e tudás, vannak-e értékek, meghatározható-e a jó stb. Az etikában mindig olyasmit próbálunk meg mondani, ami nem érinti a dolog lényegét és soha nem is érintheti. [...] Azonban a törekvés, a nekirohanás utal valamire.*¹⁷⁹

Az etikával foglalkozó híres előadásában, amely szintén ebből az időszakból származik, egyes szám első személyben halljuk a Kierkegaard-ról mondottakat: „Arra hajtott valami, hogy nekirohanjak a nyelv korlátainak, és azt hiszem, mindenki erre törekszik, aki csak megpróbált valaha is írni az etikáról és a vallásról. Ez a nekirohanás ketrecünk falainak teljesen és abszolút módon kilátástalan.”¹⁸⁰ Azon túl, hogy a fogalmazás Kierkegaard-ra emlékeztet,¹⁸¹ a két szöveget együtt olvasva, Wittgenstein itt a *Tractatus* filozófiai programjával állítja párhuzamba Kierkegaard törekvéseit.

De miben is áll a kierkegaard-i abszolút paradoxon?¹⁸² „Ez hát a gondolkodás legfőbb paradoxonja, hogy fel akar fedni valamit, amit nem képes elgondolni.”¹⁸³ Ennek a háttérben Climacus úgy jellemzi az emberi értelmet, mint ami az ismeretlenbe ütközik, amely ismeretlent Istennek és az abszolút különbözőnek nevezi.¹⁸⁴ Az értelem ambivalensen viszonyul ehhez az ismeretlenhez, hiszen „[a]bszolút módon nem juthat túl önmagán, ezért hát csupán az

¹⁷⁹ Wittgenstein, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Werkausgabe Band 3. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989. 68–69. Kiemelés tőlem – K. I.

¹⁸⁰ Wittgenstein, Előadás az etikáról. Fordította Babarczy Eszter. *Nappali ház*, 1990/3. 7–11. 11.

¹⁸¹ Kierkegaard is hasonló szófordulatot használ: „a kimondhatatlan nem lehet más, mint fecsegés.” Sören Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*. Fordította Valaczkai László. In: *Sören Kierkegaard írásaiból*. Szerk. Suki Béla. Budapest, Gondolat, 1982. 365–461. 414.

¹⁸² Tartalmát tekintve „az abszolút paradoxon az, hogy az örökkévaló Isten megjelent az időben, mégpedig emberként, Jézus Krisztusban. Az értelem ezt képtelen felérni, túl van ugyanis az emberi gondolkodás határain”. Sören Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*. Fordította Hidas Zoltán. Budapest, Göncöl Kiadó, 1997. 158.

¹⁸³ Kierkegaard, *Filozófiai morzsák*. 51.

¹⁸⁴ Kierkegaard, *Filozófiai morzsák*. 54.

önmaga fölé emelkedést gondolja el saját maga révén”.¹⁸⁵ Amikor az értelem mégis túl akar lépni saját lehetőségein, az a csalóka látszat keletkezik, hogy „fülön csípte” az „ismeretlent”. Ez azonban pusztán önámítás marad, mivel „az abszolút különbözőséget az értelem még csak elgondolni sem képes”.¹⁸⁶ Amikor pedig az értelem túllép saját határain, akkor a fantazmagóriák világába jutunk, isteneket teremtünk saját képmásunkra. Mindeközben az értelem folytonosan összekeveri az abszolút különbözőt a csak relatív különbözővel. (Ez pedig azért történik meg, mert amit tudhatunk vagy „gondolhatunk”, az definíció szerint nem különbözhet abszolút módon az emberi értelemtől.) Mindenfajta Isten, amelyet képesek vagyunk elképzelni, pusztán saját fantasztikus kreációnk marad, nem pedig Climacus gondolat kísérletének Istene, aki az „ismeretlen”, az „abszolút különböző”. Miért kellene „a legcsekélyebb figyelemre is méltatni egy efféle hóbortot: olyannyira különös, vagyis olyannyira nevetséges, [...] s főként olyannyira képtelen, hogy mindent, ami csak van a tudatomban, ki kellene söpörnem, hogy efféle gondolatom támadjon»”.¹⁸⁷

Climacus erre azt válaszolja: „Hát persze, hogy így kell tenned; hanem csakugyan felelősségteljes dolog-e, hogy ragaszkodol mindama feltevésekhez, amik tudatodban csak vannak, s azután mégis makacsul kitartasz amellett, hogy előfeltevésektől mentesen gondolkodol a tudatodról?»”¹⁸⁸ A képzeletbeli beszélgetőpartner számára Climacus magyarázata azért tűnik csupán hóbortnak, mert olyan előfeltevések talaján áll, amelyekről nem ismeri fel, hogy előfeltevések. A szövegben ezek az előfeltevések az isteni kinyilatkoztatáshoz kapcsolódnak. A *Filozófiai morzsák* nagyrészt a kinyilatkoztatás keresztény fogalmát kísérli meg tisztázni, valamint azt, hogy egy olyan világnézet, amelyben a kinyilatkoztatás kitüntetett szerepet játszik, mennyiben különbözik azoktól a látásmódoktól, amelyeket Climacus „immanens”-nek vagy „szókratikus”-nak nevez. A különbség lényeges elemét alkotja az értelem azon képességére vonatkozó felfogás, amely révén az értelem megbirkózik egzisztenciális helyzetével. Szókratésznál a szükséges igazság „bennünk” van, amelyhez emlékezéssel juthatunk el. Ezzel szemben a kereszténységben a bűn állapota (*hybris*) radikálisan elválaszt minket Istentől. Istennek azért kell beavatkoznia az emberi történelembe, hogy létrehozza az üdvözülésünkhöz szükséges „föltételt”. Azaz Climacus az Isten és ember közötti „abszolút különbözőséget” nem pusztán az inkarnáció metafizikájával, hanem a bűn fogalmának segítségével világítja meg:

¹⁸⁵ Kierkegaard, *Filozófiai morzsák*. 62.

¹⁸⁶ Kierkegaard, *Filozófiai morzsák*. 61–62.

¹⁸⁷ Kierkegaard, *Filozófiai morzsák*. 63.

¹⁸⁸ Kierkegaard, *Filozófiai morzsák*. 63.

Ilyenformán a paradoxon még rémisztőbbé lesz, vagyis egyazon paradoxonban benne rejlik ama kettősség, melynek révén, mint az abszolút mutatkozik meg; negatívan azáltal, hogy napvilágra hozza a bűn abszolút különbözőségét, pozitívan azáltal, hogy ezt az abszolút különbséget meg kívánja szüntetni az abszolút hasonlóságban.¹⁸⁹

Isten büntelen, az emberiség pedig bűnös, ezért szükséges az isteni beavatkozás. Climacus beszélgetőpartnere nem értette meg Isten és ember abszolút különbözőségének ezt a dimenzióját. Ez pedig olyan gyakorlati kritériumokat foglal magában, amelyek a „szókratikus” nézőpontból újnak minősülnek. A kinyilatkoztatás radikálisan megkérdőjelezi önmagunkra és képességeinkre vonatkozó elképzelésünket és mint ilyen „mindenek felett különös”.¹⁹⁰ Különös, hiszen sérti mindazt, amit önmagunkról korábban gondoltunk. Az isteni kinyilatkoztatásban való hit nem a megítélés tárgya, hanem annak kritériuma.¹⁹¹ Most már látható, hogy az abszolút paradoxon miért válthat ki „botránkozást”. Azért, mert arra kényszerít, hogy újragondoljuk önmagunk egzisztenciális helyzetét és gondolkodásunk határait. Arra kényszerít, hogy bűnösnek tekintsük magunkat, képtelennek az üdvözülésre, akiknek szükségük van az isteni megváltásra. „A paradoxon lényegileg viszonyul az emberi léthez, és minőségileg minden egyes emberhez, függetlenül attól, hogy ezeknek sok esze van-e vagy sem.”¹⁹²

Hogyan hathatott mindez az adott összefüggésben Wittgensteinre? Az abszolút paradoxon először értelmetlenségnek tűnik a *tractatusi* értelemben, azonban Climacus írásai segítenek felismerni, hogy a keresztény ember életében lehetséges értelmet tulajdonítani a kifejezés használatának. A kifejezés egyrészt utal az „abszolút különbözősége”, Isten radikális másságára, másrészt pedig figyelmünket ráirányítja a keresztény ember életében a reveláció központi szerepére, valamint „megmutatkozik” benne egzisztenciális helyzetünkre vonatkozó előfeltevéseinknek az a megváltoztatása, amelyet az abszolút paradoxon megkövetel. Ha az abszolút paradoxon szimpla értelmetlenség lenne, akkor hogyan válthat ki „botránkozást”? Ehhez képesnek kell lennünk valamilyen értelmet tulajdonítani neki. Wittgenstein 1937-ben a vallási kifejezések értelmezhetőségéhez kapcsolódva írja:

¹⁸⁹ Kierkegaard, *Filozófiai morzsák*. 65.

¹⁹⁰ Kierkegaard, *Filozófiai morzsák*. 135.

¹⁹¹ Derek Z. Philips, *Religious Beliefs and Language Games*. In: Uő.: *Wittgenstein and Religion*. Basingstoke, Macmillan, 1993. 65.

¹⁹² Kierkegaard, *Lezáró...* 457.

Nyilván úgy van a vallásban, hogy a vallásosság minden szintje megfelel a kifejezőmódnak, aminek az alacsonyabb szinten semmi értelme. Ez a tan, mely a magasabb szinten jelentéssel bír, az alacsonyabb szinten állóknak semmi és semmis; ott csakis *tévesen lehet* értelmezni, és az ő számukra e szavak *érvénytelenek*. Az én szintemen pl. Paulusnak a kegyelmi kiválasztásról szóló tanítása valálástalanság, csúf badarság. Ezért ezt a tant nem érzem magaménak, mert a nekem kínált képet csakis hamisan alkalmazhatom. Ha ez jámbor és jó kép, akkor egészen más szinten állók számára az, s e szintről aztán egészen másképpen kell az életre vonatkoztatni s alkalmazni, mint ahogy azt én alkalmazhatnám.¹⁹³

Wittgenstein itt elismeri, hogy a vallásosságnak különböző szintjei lehetnek. Azaz megengedi annak a lehetőségét, hogy amit ő képtelen meglátni, az a nagyobb vallási érzékenységgel rendelkező ember számára nyilvánvaló lehet. Ami az alacsonyabb szinten értelmetlen, az a „magasabb” szinten értelmes lehet. Hasonló mondható el az abszolút paradoxonról is. Sokak számára értelmetlen, mások számára jelent valamit. Ez azonban nem úgy értendő, hogy a keresztény ember valami olyan tudás birtokába kerül, amellyel mások nem rendelkeznek. Climacus azt mondja, hogy a paradoxon mindig paradoxon fog maradni, hiszen „nem az értelem gondolja el, ugyanis neki magának nem juthatna eszébe, s mikor mégis napvilágra kerül, az értelem meg nem értheti, csupán annyit vesz észre, hogy a paradoxon még a vesztét fogja okozni”.¹⁹⁴ Amikor a hívő ember bizonyos értelmet tulajdonít az értelmetlenségnek, akkor megint csak nem arról van szó, hogy tisztán intellektuálisan megért valamit, amit a hitetlen nem. Sokkal inkább arról, hogy a kifejezések értelmét az életben fedezi fel. Azaz a hívő életére és gyakorlatára kell tekintenünk, ha meg akarjuk érteni a vallási kifejezéseket természetes közegükben.

Az előzőekben mondtak elsősorban a kései Wittgenstein irányába mutatnak, azonban a paradoxonhoz való viszonyulás kierkegaard-i elemzése hatást gyakorolt a fiatal Wittgenstein attitűdjére is. A *Tractatus* alapproblémáját is tekinthetjük úgy, „hogy fel akar fedni valamit, amit nem képes elgondolni”. Amit ugyanis nem lehet mondani, azt a korai főműben, koncepcionális okokból kifolyólag, gondolni sem lehet.¹⁹⁵ A „misztikum” nemcsak kimondhatatlan, hanem egyben elgondolhatatlan. „Különösen gyors észjárású tanulmányozók között fordul elő talán leginkább az a jelenség, hogy az ember, mivel a

¹⁹³ Ludwig Wittgenstein, *Észrevételek*. Fordította Kertész Imre. Budapest, Atlantisz, 1995. 50. Kiemelések az eredetiben.

¹⁹⁴ Kierkegaard, *Filozófiai morzsák*. 65.

¹⁹⁵ A gondolkodás pusztán mint tények leképzése, ábrázolása jöhet szóba a *Tractatus*ban. Egy tudatállapot csak annyiban értelmezhető, amennyiben azon leírható tényről értünk.

tudományok, az ismeretek és a gondolkodás keskeny útján nem juthat előre, letér, s abszolút mértékben elmés lesz – és páratlanul szellemes.”¹⁹⁶ Wittgenstein a *Tractatus*ban elveti, hogy beszéljen az elgondolhatatlanról, nem akar „páratlanul szellemes” lenni, hanem a hallgatást választja. Ez egyben számára az egyetlen etikus magatartás, hiszen a „sötét beszéd” sejtető látása „csak egy bók lesz önmagának”.¹⁹⁷ „Az etikai dimenziót a könyvem mintegy belülről korlátozza; és meg vagyok győződve arról, hogy szigorúan CSAK így lehet korlátozni. Röviden, azt hiszem, hogy mindazt, amit ma összevissza fecsegnek, a könyvemben rögzítettem, mégpedig azzal, hogy hallgatók róla.”¹⁹⁸ Wittgenstein mintegy „megmutatja” a *Tractatus*-szal Kierkegaard intését, hogy nem lehet „egy magasabb hopszaszát megengedni magának, s [...] azzal a megjegyzéssel védekezni, hogy mindez magasabb értelem”.¹⁹⁹

Kierkegaard az értelem és a hit viszonyának elemzésekor mintegy megelőlegezi azt a szituációt, amelybe Wittgenstein a *Tractatus* írásával kerül:

Képtelenséget [...] nem hihet az értelem ellenére, [...] mert az értelem be fogja látni, hogy badarság, s megakadályozza abban, hogy elhiggye; de annyiszor használja az értelmét, hogy figyel az érthetetlenre, és az értelem ellenére hívóként viszonyul hozzá. Egy lelkes etikus egyénisége használja az értelmét, hogy felfedezze a legokosabbat, hogy aztán felhagyjon vele, mert az, amit általában a legokosabbnak tartunk, csak ritkán nemes dolog.²⁰⁰

Wittgenstein mint „lelkes etikus” teljesen hasonló magatartást tanúsít a *Tractatus*ban. „De még ezt a magatartást is (amely bizonyos fajtájú analógia a hívóéhoz, csak éppen a visszavonás az alkalmazás megértése) elég ritkán értik meg”²⁰¹ – folytatja Kierkegaard, mintegy megjósolván a *Tractatus* alapintenciójának fogadtatását.

Ugyanakkor Wittgenstein gondolkodási horizontjának változásával a kierkegaard-i paradoxonhoz való viszonya is módosul:

Azt hiszem: a hit szó az, ami a vallásban rettentően sok bajt okozott. Az összes bajos gondolatot a paradoxonról, egy történelmi tény örök jelentéséről stb. Ha azonban a »hit Krisztusban« helyett »Krisztus szeretetét« mondasz, akkor a pa-

¹⁹⁶ Kierkegaard, *Lezáró...* 455.

¹⁹⁷ Kierkegaard, *Lezáró...* 454–455.

¹⁹⁸ Wittgenstein, *Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980. 96–97.

¹⁹⁹ Kierkegaard, *Lezáró...* 459.

²⁰⁰ Kierkegaard, *Lezáró...* 459–460.

²⁰¹ Kierkegaard, *Lezáró...* 460.

radoxon, az *értelem* háborgása eltűnik. [...] Nem azért, mert most már azt mondhatnánk: Igen, most minden egyszerű – vagy érthető. Semmi sem *érthető*, de már nem is *érthetetlen*.²⁰²

A *Tractatus* szabta kényszerzubbonyától fokozatosan megszabadulva Wittgenstein számára az abszolút paradoxon lassan feloldódni látszik, és a vallásos hit kierkegaard-i elemzései a kései koncepció fényében nyernek jelentést. A hangsúly arra kerül, hogy a vallásosság nem lehet valamilyen teoretikus, filozófiai érvelés eredménye, valamilyen metafizikai spekuláció elfogadása. Ahhoz, hogy vallásosak legyünk, olyan emberré kell válnunk, aki tudatában van bűneinek és aki kész elfogadni egy megváltó segítségét. Ennek megfelelően csak az *etikai* vezethet el valakit a valláshoz, nem pedig a metafizikai spekulációk.

Kierkegaard írja: ha a kereszténység annyira könnyű és kedélyes dolog lenne, miért mozgatott volna meg Írásában az Isten eget és földet, miért fenyegetett volna *örök* büntetéssel? – Kérdés: de miért annyira homályos akkor ez az Írás. Ha valakit roppant veszélyre akarunk figyelmeztetni, úgy tesszük ezt, hogy rejtvényt adunk föl neki, s ennek megfejtése lesz a figyelmeztetés? – Ám ki mondja, hogy az Írás valóban homályos: nem lehetséges-e, hogy itt lényeges volt »feladni egy rejtvényt«? Hogy valami közvetlenebb figyelmeztetés *eltévesztette* volna a hatását? Isten *négy* emberrel íratja meg az istenember életét, mind a négygel másként és ellentmondásosan – de nem mondhatjuk-e: Fontos, hogy a nagyon is szokványos történelmi valószínűsége túl ez a beszámoló semmi többet ne tartalmazzon, *nehogy* azt tartsuk benne a lényegesnek, a döntőnek. Hogy a *betű* ne találjon több hitelre, mint amennyi megilleti, s a *szellem* elnyerje jogát. [...]

A lényegest, ami a te életed számára lényeges, a Szellem a következő szavakba foglalja. Azt KELL csupán világosan látnod, ami *ebben* az ábrázolásban is világos. (Nem tudom biztosan, hogy mindez mennyire pontosan idézi Kierkegaard szellemét.)²⁰³

Wittgenstein egy véleményen van Anti-Climacusszal, hogy egyetlen leírás vagy beszámoló sem képes egyszer s mindenkorra meghatározni, hogy ki volt Krisztus. Eme felfogás értelmében egyszerűen lényegtelen, hogy ellentmondásos-e a Szentírás vagy sem. Ugyanis ebben a tekintetben a legkonzisztensebb és legpontosabb történelmi magyarázat sem „bizonyíthat” többet, mint az ellentmondásokkal terhelt, felületesebb beszámolók. Erre utal Wittgenstein

²⁰² Wittgenstein, *Denkbewegungen...* 103–104.

²⁰³ Wittgenstein, *Észrevételek*. 49. Kiemelések az eredetiben.

egy Drury-val folytatott eszmecserejében is: „Ha képes elfogadni a csodát, hogy Isten emberré lett, akkor az összes ilyen probléma semmivé foszlik. Mivel ekkor lehetetlen megmondanom, hogy egy ilyen eseményről szóló beszámolóknak milyen formát kell öltenie.”²⁰⁴

Ilyen és ehhez hasonló kérdések gyakran bukkannak fel Wittgensteinnek a 30-as évek végén, illetve a 40-es években papírra vetett feljegyzéseiben. Az alábbi megint Kierkegaard-t igyekszik megérteni, de most már a paradoxon fogalmának alkalmazása nélkül:

A kereszténység nem egy történelmi igazságon alapul, hanem egy (történelmi) beszámolót nyújt nekünk, s azt mondja: most pedig higgy! De ne úgy, ahogyan egy történelmi beszámolóknak hinnél – hanem: higgy, minden áron, és ezt csakis egy élet eredményeképpen teheted. *Itt egy beszámoló – s ne úgy vedd, ahogyan a többi történelmi beszámolót! Fogadd magadba, hagyd, foglaljon el magának egészen más helyet az életedben. – S ebben nincsen semmi paradoxon!*²⁰⁵

1946-ban Kierkegaard-t hívja segítségül, amikor amellett érvel, hogy a kereszténység nem egy elmélet és ennek következményeként a hit nem tantételek elfogadásának kérdése:

A kereszténység, így hiszem, egyebek közt azt mondja, hogy a jó tanítók semmit sem érnek. *Az életünket* kellene megváltoztatnunk. (Vagy az életünk irányát.) [...]

Egy jó tanításnak nem kell *a hatalmába kerítenie* minket, követhetjük, akár az orvosi előírást. – Itt azonban valaminek meg kell ragadnia minket és új irányba fordítania. [...] S ha már az új irányba fordultunk, így, megfordulva is kell *maradnunk*.

A bölcsesség szenvedélytelen. Ezzel szemben a hitet Kierkegaard *szenvedélynek* nevezi.²⁰⁶

A megjegyzés megint a *Filozófiai morzsák* Climacusát visszhangozza: „Amennyiben ő maga nem-igazság volt, szakadatlan azon iparkodott, hogy eltávolodjék az igazságtól. Azzal, hogy a pillanatban megkapta a föltételt, megfordult, vagyis útja ellenkező irányt vett. Nevezük ezt a változást *átfordu-*

²⁰⁴ Rhees, *Ludwig Wittgenstein*. 164.

²⁰⁵ Wittgenstein, *Észrevételek*. 50. Kiemelések az eredetiben.

²⁰⁶ Wittgenstein, *Észrevételek*. 79. Kiemelések az eredetiben.

lásnak, megtérésnek."²⁰⁷ Másrészt tetten érhető benne az *Utóirat* Climacusának gondolatmenete is:

Az objektív reflexió útja véletlenné determinálja az alanyt, s ezzel az egzisztencia közömbös, tűnő momentummá változik. Az alanytól az objektív igazság felé halad az út, s a szubjektummal és a szubjektivitással együtt közömbössé lesz az igazság, és pontosan ez jelenti objektív érvényességét; mert az érdeklődés csakúgy, mint az elhatározás egyenlő a szubjektivitással.²⁰⁸

Wittgenstein egyetért Kierkegaard-ral, hogy az „objektív” vagy „spekulatív” gondolkodás („bölcesség”) képtelen „életproblémáink” megoldására, mert ehhez olyasmire van szükség, ami *a hatalmába kerít*, megragad, ami etikai-lag érint minket mint individuumokat. Krisztus tanításainak az életünket kell megváltoztatnia, nem pedig teoretikus elköteleződéseinket. Hiszen, ahogyan azt Wittgenstein egy másik megjegyzésében mondja, „a lelkeknek kell részesülnie a megváltásban, a mintegy húsa-vére gyanánt a szenvedélyei lakta lelkeknek, s nem az elvont értelmeknek.”²⁰⁹

²⁰⁷ Kierkegaard, *Filozófiai morzsák*. 27. Kiemelések az eredetiben.

²⁰⁸ Kierkegaard, *Lezáró...* 378.

²⁰⁹ Wittgenstein, *Észrevételek*. 51.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- ALTRICHTER Ferenc (szerk.), *A Bécsi Kör filozófiája*, Gondolat, 1972.
- ANSCOMBE, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 2nd ed. rev. Harper and Row, 1963. New York
- ANZ, Wilhelm, *Die Stellung der Sprache bei Heidegger*, in: Pöggeler, Otto (Hrsg), *Heidegger Perspektiven zu Deutung seines Werkes*, Athenäum, 1984. Königstein, 305–320.
- APEL, Karl-Otto, *Wittgenstein és Heidegger. A lét értelme és a metafizika értelmetlensége*, In: Kortárs német filozófusok, Szerk.: Nyizsnyánszki Ferenc, KLTE, Filozófia Intézet, 1997. Debrecen, 128–193.
- BRÖCKER Walter, *Heidegger und die Logik*, in: Pöggeler, Otto (Hrsg), *Heidegger Perspektiven zu Deutung seines Werkes*, Athenäum, 1984. Königstein, 298–304.
- CARNAP, Rudolf, *A metafizika kiküszöbölése nyelv logikai elemzésén keresztül*, In: Altrichter Ferenc (szerk.), *A Bécsi Kör filozófiája*, Gondolat, 1972. Budapest, 61–92.
- CARNAP, Rudolf, *The Logical Syntax of Language*, Routledge & Kegan Paul, 1937. London
- COPI, M. Irving and Beard, W. Robert (Ed.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, Routledge & Kegan Paul, 1966. London
- CRARY, Alice, „Introduction”, in: Crary, Alice and Read, Rupert (Eds.), *The New Wittgenstein*, Routledge, 2000. London and New York
- DIAMOND, Cora, *The Realistic Spirit Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, The MIT Press, 1991. Cambridge, Massachusetts, London
- EDWARDS James C., *The Authority of Language*, University of South Florida Press, 1989. Tampa
- ENGELMANN, Paul, *Letters from Ludwig Wittgenstein With a Memoir*, Basil Blackwell, 1967. Oxford
- FANN, K. T. (Ed.), *Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy*, Dell Publishing Co. 1967. New York
- FANN, K. T., *Die Philosophie Ludwig Wittgensteins*, List Verlag, 1971. München
- FINCH, H. LeRoy, *The Vision of Wittgenstein*, Vega, 2001. London
- FRIEDMANN, M. *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Open Court, 2000. Chicago

- GIER, F. Nicholas, *Wittgenstein and Phenomenology*, State University of New York Press 1981. Albany
- GRASSHOFF, Gerd, *Hertzian Objects in Wittgenstein's Tractatus*, In: *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 5, Number 1, March 1997. 87–119.
- GRIFFIN, J. Wittgenstein's Logical Atomism, Clarendon Press, 1964. Oxford
- GRIFFITHS, A. Phillips (Ed.), *Wittgenstein Centenary Essays*, Cambridge University Press, 1991. New York
- HACKER, P. M. S., *Insight and Illusion Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Clarendon Press, 1989. Oxford
- HEIDEGGER, The Metaphysical Foundation of Logic Indiana University Press, 1984. Bloomington.
- HEIDEGGER, Martin, „...Költőien lakozik az ember...” – *Válogatott írások*, T-Twins /Pompeji, 1994. Budapest, Szeged
- HEIDEGGER, Martin, „Már csak egy Isten menthet meg bennünket”. A *Der Spiegel* interjúja Martin Heideggerrel, in: *Bevezetés a metafizikába*, Ikon, 1995. Budapest.
- HEIDEGGER, Martin, *A fenomenológia alapproblémái*, Osiris, 2001. Budapest
- HEIDEGGER, Martin, *A metafizika alapfogalmai*, Osiris, 2004, Budapest
- HEIDEGGER, Martin, *Az alap tétele*, Gond–Cura, 2009. Budapest
- HEIDEGGER, Martin, *Bevezetés a metafizikába*, Ikon kiadó, Matúra Bölcsélet, 1995. Budapest
- HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970 Band 1 Frühe Schriften*, Vittorio Klostermann, 1978. Frankfurt am Main
- HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944 Band 51. Grundbegriffe*, Vittorio Klostermann, 1991. Frankfurt am Main
- HEIDEGGER, Martin, *Idő és lét*, <http://www.inaplo.hu/nv/200203/15.html>
- HEIDEGGER, Martin, *Lét és idő*, Gondolat, 1989. Budapest
- HEIDEGGER, Martin, *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*, Latin Betűk, 1999. Debrecen
- HEIDEGGER, Martin, *Mi a filozófia? Qu'est-ce que la philosophie?*, In *Gond*, 4. szám, 1993. 86–94.
- HEIDEGGER, Martin, *Mit jelent gondolkodni*, In: *Szöveg és interpretáció*, Szerk. Bacsó Béla, én. Cserépfalvi
- HEIDEGGER, Martin, *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809)*, T-Twins, 1993. Budapest
- HEIDEGGER, Martin, *Útjelzők*, Osiris, 2003. Budapest
- HEIDEGGER, Mi a metafizika, In: Heidegger, Martin, *Útjelzők*, Osiris, 2003. Budapest
- HERTZ, Heinrich, *The Principles of Mechanics*, Dover, 1956. New York
- HUDSON, Donald, *Wittgenstein and Religious Belief*, The Macmillian Press, 1975. London

- JAMES, William, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Longmans, Green, and Co., 1902. New York
- JANIK, Alan-Toulmin, Stephan, *Wittgenstein's Vienna*, Simon and Schuster, 1973. New York
- KALIN, Martin, *Time and Multiplicity in the Tractatus*, *Southern Journal of Philosophy*, XX, 1982, 337–357.
- KANT, Immanuel, *A tiszta ész kritikája*, Ictus, 1995.
- KELEMEN István, *A filozófus képei (Ludwig Wittgenstein: Filozófiai vizsgálódások)*, In: *Határ*, II.évf., 1–2. 1993. 321–328.
- KELEMEN István, *A kép, a tárgy és a gondolat (A Tractatus és a modern világszemlélet)*, In: *Gond*, 7. szám, 11–22.
- KELEMEN István, *Lét, élmény, értelem (Néhány megjegyzés Ludwig Wittgenstein Heideggerre vonatkozó megjegyzéséhez)* in: *Nagyerdei megálló. Tanulmányok Vajda Mihály 70. születésnapjára*, Debrecen, 2005. 332–338.
- KIERKEGAARD, Sören, *A halálos betegség*, Göncöl, 1993.
- KIERKEGAARD, Sören, *Az irónia fogalmáról, állandó tekintettel Szókratészra*, In: Sören Kierkegaard *Írásaiból*, szerk. SUKI Béla, Gondolat. 1982. Budapest, 75–120.
- KIERKEGAARD, Sören, *Filozófiai Morzsák*, Göncöl Kiadó, 1997. Budapest
- KIERKEGAARD, Sören, *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékhez*, In: Sören Kierkegaard *Írásaiból*, szerk. SUKI Béla, Gondolat. 1982. Budapest, 365–461.
- KLASSE, C. James (Ed.), *Wittgenstein Biography & Philosophy*, Cambridge University Press, 2001. Cambridge
- MAGEE, Brian, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, 1983. Oxford
- MALCOLM, Norman, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Oxford University Press, 1977. London
- MALCOLM, Norman, *Wittgenstein A Religious Point of View?*, Routledge, 1993. London
- MCEVOY, James, *St. Augustine's Account of Time and Wittgenstein's Criticisms*, *Review of Metaphysics*, XXXVII 1983–1984, 547–577.
- MCGUINNESS, Brian, Habermas, Jürgen, Apel, Karl Otto, Rorty, Richard, Charles, Taylor, Kambartel, Friedrich, Wellmer Albrecht, »Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen« *Ein symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein*, Suhrkamp, 1991. Frankfurt am Main
- MCGUINNESS, Brian, *Wittgenstein A Life Young Ludwig (1889-1921)*, Penguin Books, 1990. London
- MERSCH, Dieter (Hg.), *Gespräche über Wittgenstein*, Passen Verlag, 1991. Wien
- MONK, Ray, *Ludwig Wittgenstein The Duty Of Genius*, Jonathan Cape Ltd, 1990.

- MURRAY, Michael, A Note on Wittgenstein and Heidegger, *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1974), 501–503.
- NEUMER Katalin, *Határutak Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról*, MTA Filozófiai Intézete, 1991. Budapest
- NEUMER Katalin, *Tévelygések a nyelv labirintusában*, Doxa Könyvek, MTA Filozófiai Intézete, 1995. Budapest
- NYÍRI Kristóf, „Heidegger és Wittgenstein”, In: Fehér M. István (szerk.), *Utak és tévutak*, Atlantisz, 1991. Budapest, 113-125. o.
- NYÍRI Kristóf, *Ludwig Wittgenstein*, Kossuth, 1983. Budapest
- PEARS, David, *The False Prison a Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy Volume One*, Clarendon Press, 1987. Oxford
- PHILIPS, Z. Derek, *Religious Beliefs and Language Games*, in: *Wittgenstein and Religion*, Basingstoke: Macmillan, 1993.
- PHILIPSE, Herman, *Heidegger's Question on Being and the 'Augustinian Picture' of Language*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LII, No. 2, June 1992. 251–285.
- PITCHER, George, *The Philosophy of Ludwig Wittgenstein*, Prentice Hall, 1964. Englewood Cliffs
- PLATON, *A szofista*, in: *Platon összes művei*, II. kötet, Európa, 1984. Budapest
- PLATON, *Theaitétosz*, in: *Platon összes művei*, II. kötet, Európa, 1984. Budapest
- RENTSCH, Thomas, *Heidegger und Wittgenstein*, Klett-Cotta, 1985. Stuttgart
- RHEES, Rush (ed.), *Ludwig Wittgenstein, Personal Recollections*, Oxford University Press, 1984. Oxford
- RHEES, Rush (ed.), *Recollections of Wittgenstein*, Oxford University Press, 1981. Oxford
- RICHARDSON, William J. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Martins Nijhoff/The Hague, 1963. hn.
- RORTY, Richard, *Wittgenstein, Heidegger és a nyelv dologiasítása*, in: *Heideggerről és másokról*, Jelenkor, 1997. Pécs, 69–87.
- RUSSELL, Bertrand, „*The Philosophy of Logical Atomism*”, In *Logic and Knowledge*, Ed. R. C. Marsh, George Allen and Unwin, 1956. London 117–281.
- RUSSELL, Bertrand, *Filozófiai fejlődésem*, Gondolat, 1968. Budapest
- SCHIELD R. Philip, *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*, The University of Chicago Press, 1993. Chicago and London
- SCHLIPP, Paul, Arthur (Ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, Open Court Publishing Company, 1974. La Salle, Illinois
- SCHLIPP, Paul, Arthur, *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Library of Living Philosophers, Open Court Publishing Company, 1963. La Salle, Illinois
- SEFLER, Georg F., *Language and the World*, Humanities Press, 1974. New Jersey

- SILVA, Carlos, *The Problem of Time in Wittgenstein*, In: *Sprache, Logik und Philosophie. Akten des vierten internationalen Wittgenstein Symposiums*, Holder-Pichler-Tempsky, 1980. Wien, 469–474.
- STENIUS, Erik, *Wittgenstein's Tractatus, A Critical Exposition of the Main Lines of Thought*, Thoemmes Press, 1996. Bristol
- THOMÄ, Dieter (Hrsg), *Heidegger Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*, Verlag J. B. Metzler, 2003. Stuttgart, Weimar
- TIETZ, Udo (Hrsg.), *Heidegger und Ludwig Wittgenstein. Diesseits des Pragmatismus – jenseits des Pragmatismus*, In: THOMÄ, Dieter (Hrsg), *Heidegger Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*, Verlag J. B. Metzler, 2003. Stuttgart, Weimar
- URMSON, J. O. *Philosophical Analysis: Its Development between the Two World Wars*, Clarendon Press, 1956. Oxford
- VAJDA Mihály, *A posztmodern Heidegger*, T-Twins Kiadó, Lukács Archívum, Századvég Kiadó, 1993.
- WEILER, Gerson, *Mauthner's Critique of Language*, Cambridge University Presses, 1979.
- WEINER, David Avraham, *Genius and Talent Schopenhauer's Influence on Wittgenstein's Early Philosophy*, Associated University Presses, 1992. London
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*, Suhrkamp Verlag, 1980. Frankfurt am Main
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Denkbewegungen, Tagebücher 1930–1932, 1936–37*. Fischer, Frankfurt am Main, 1999.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Előadás az etikáról*, In: Nappali ház, 1990/3, 7–11.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Észrevételek*, Atlantisz, 1995. Budapest
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Filozófiai vizsgálódások*, Atlantisz, 1998. Budapest
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Geheime Tagebücher 1914–1916*, Turia & Kant, 1992. Wien
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Ed.: by Cyril Barrett, 1996. blackwell Publishers Ltd
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Logikai-filozófiai értekezés*, Akadémiai, 1989. Budapest, (Tr.)
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Logikai-filozófiai értekezés*, Atlantisz, 2004. Budapest
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Logisch-philosophische Abhandlung Tractatus logico-philosophicus*, Kritische Edition, Hrg.: Brian McGuinness und Joachim Schulte, 1989. Suhrkamp
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Naplók*, In Nappali ház, 1991/4, 83–90.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Bemerkungen*, Basil Blackwell, 1970. Oxford, (PB)
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophical Occasions 1912-1951*, Eds.: James C. Klagge and Alfred Nordmann, Hackett Publishing Company, 1993. Indianapolis & Cambridge

- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico Philosophicus, with the Introduction by Bertrand Russell*, Routledge & Kegan Paul, 1981. London
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Vorlesungen 1930–1935*, Suhrkamp, 1984. Frankfurt am Main
- WITTGENSTEIN, Ludwig, Werkausgabe Band 1 *Tagebücher 1914–16*. Suhrkamp, 1990. Frankfurt am Main (TgB)
- WITTGENSTEIN, Ludwig, Werkausgabe Band 3 *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Suhrkamp, 1989. Frankfurt am Main (WWK)

DUPRESS

NÉV- ÉS TÁRGYMUTATÓ

A,Á

A logika metafizikai alapjai, 76
a priori, 41–43, 53, 57, 61, 85, 97
A tiszta ész kritikája, 41
Abgrund, 89
Ágoston, 8
állandó, 94
Anscombe, G. E. M., 16, 94

B

Bécsi Kör, 9–10, 72, 85, 100
belső viszony, 67
beszéd, 45, 79
 beszéd és írás mint képzalkotás, 38
 beszédmód, 78
 csend, 48
 faktuális, tudományos, 17
 fecsegés, 79, 82
 gondolkodás és ~, 72
 gondolkodás mint ~, 37
 logikai ~mód, 47
 meggondolatlan ~, 90
 metafizikai ~mód, 22
 nem proposicionális, 19
 sötét ~, 104
 tudományos ~mód, 20

C

Carnap, R., 9–10, 12, 59–62, 64, 72, 73
 konstrukció-elmélet, 59
 szolipszizmus, 62

Cs

csodálkozás, 28–29, 81, 90

D

Darstellungen, 66
Descartes, R., 48
Dosztojevszkij, F. M., 8

E,É

élet
 ~érzés, 72
 ~problémák, 15, 74, 78
elgondolhatatlan, 103
élmény, 81
Én, 62–64
 az ~ világom, 61
 mikrokozmosz, 63
 szubjektivitáson való túllépés, 64
Engelmann, P., 8, 15–16, 21–22, 31, 79
esztétika, 12, 99
 ~i objektum, 33
 etika és ~ egysége, 47
etika, 12, 14, 16–17, 19, 23–24, 31, 78,
 81, 90
 ~ és esztétika, 47
 ~ és logika, 13
 ~ fogalma, 31
 ~ pozitív tartalma, 31
 ~, mely valláshoz vezet, 105
 ~-i akarat, 33
 ~-i élmény, 25, 28–29
 ~-i értelem és érték, 32
 ~-i és logikai, 16
 ~-i kijelentések, 25, 31
abszolút ~-i érték, 25
az ~ lényege, 28
az ~, mint nekirohanás nyelvünk
 határainak, 85
deontologikus ~, 28
esztétika és vallás, 28
etikai dimenzió, 104
művészet és ~, 33

transzcendentális ~, 32
transzcendentális ~i akarat, 32
világ határai, 32
Existenz, 87

F

Fann, K. T., 20, 22
fenomenalizmus, 59, 64
filozófia, 89, 92, 97
~ mint nyelvkritika, 58
kontinentális ~, 8
Filozófiai morzsák, 101
forma, 63, 70–71, 95
~ és struktúra, 63
~ és tartalom, 68
~, mint a tartalom alapja, 35
ábrázolási ~ és kép, 44
ábrázolási ~, jelrendszer, 52
leképezési ~, 39, 44
leképezési ~ és logikai ~, 57
logikai ~ és a valóság ~ája, 54
Frege, G., 17, 50–52
fundamentálonológia, 28, 86

G

Geschwätz, 79
gondolkodás, 23, 76, 80

Gy

gyakorlati ész, 32

H

hangoltság, 99
Heidegger, M., 23–24, 34, 49, 72–74, 75,
77–79, 85–86, 88, 96
Dasein, 75
gondolkodás, 75
tudomány, 75
világban-benne-lét, 82, 87
Wittgenstein, 80
Hertz, H., 43

I, Í

igazság, 40, 63, 71
~ és hamisság, 43
~ igazság, 20
a priori ~, 53
bennünk lévő ~, 101
egyszerűség, 55
gondolat ~a, 53
informatív szükségyszerű ~ok, 53
logikai ~, 52
metafizikai ~, 45
szolipszizmus ~a, 61
szubjektív igazság, 17
Isten, 22
~ és ember, 101

J

James, W., 8
Jézus, 82

K

Kant, I., 21, 23, 30, 32, 40, 41–43, 48–49,
52–54, 57, 65–67, 71
~i fordulat, 58
kategóriák, 43
kopernikuszi fordulat, 43
kép, 36, 38
~ a sémák helyett, 42
~ leképezési formája, 44
~alkotás, 69
~elmélet, 49
a gondolat ~i jellege, 37
képek, 46
önreferenciális, 44
képelmélet, 55
kéznéllevőség, 97
Kierkegaard, S. A., 8, 12, 18, 25, 100,
104, 106
~ művei, 98
botránkozás, 102
bűn, 101
hybris, 101

kétségbeesés, 29
Kierkegaard-művek, 99
paradoxon, 102–103
szókratikus, 102
kijelentés, 56, 76, 95
kimondhatatlan, 97, 103
Klagge, C. J., 95
konstruálás, 43, 52
természet, 43
körülmények, 66, 68, 69

L

lehetséges, 68
Leibniz, G. W., 71
leképezés, 36, 38, 41, 46, 56, 79
~ logikája, 45
képelmélet, 44
tények ~e, 88
tényekről való képalkotás, 39
Lét, 85, 90, 95
~ és a létező különbsége, 74
Lét és idő, 86
logika, 68, 74, 76, 93
~ és annak alkalmazása, 52
~ és misztika, 13
~i tulajdonság, 56
a ~ autonómiája, 50
a forma lényege, 53
illogikus, 77
leképezés, 36
tautológia, 48, 50, 55
tények, 36
transzcendentális ~, 53
véletlen, 56
logosz, 68, 80

M

Malcolm, N., 14, 16, 20, 22
Mauthner, F., 39, 48
McGuinness, B., 12, 14, 21–23
megfelelés, 43
metafizika, 10–11, 46, 72, 95
~ ellenesség, 8, 9, 22

~i alapkérdés, 24
~i állítások, 47
~i állítások, 18
~i diskurzus, 18
~i gondolkodás, 76
~i kijelentések, 47
~i spekuláció, 105
~i spekulációk, 105
~i szubjektum, 88
~i szubjektum, 32
Heidegger, 92
metafizikai
~i igazságok, 45
metaforák és hasonlatok, 81
Mi a metafizika, 72
Mind, 12
misztagóg, 90
Heidegger, 88, 90
misztikum, 12, 16–17, 24, 26, 35, 80, 90,
95, 97, 103
Wittgenstein, 88
modell, 45, 70
~ értelme, 39
~ és kijelentés, 44
~ és valóság, 80
~alkotás és kép, 44
~alkotás és leképezés, 38
~alkotó funkció, 19
~elmélet, 59
fizikai jelenségek matematikai ~je,
17
matematikai ~ezés, 41
nyelvi ~, 69
Monk, R., 8, 12–14, 35
Moore, G. E., 8, 28, 104
művész, 27

N

nevek, 44, 94
Nietzsche, F., 32
noumena, 65

Ny

nyelv, 46, 57–58, 67, 87, 96
~ és a világ, 31
~ és gondolat, 38
~ és gondolkodás, 45
~ és isten, 44
~ és világ közös logikai struktúrája, 33
~ határai, 23, 30, 39, 49, 90
~ hatóköre, 22
~ képi jellege, 37
~ logikai szerkezete (állványzata), 41
~ mint gondolkodás és leképezés különbségének közvetítője, 38
~ mint képkötés, 38
~ némasága, 44
~ szerkezete, 16
~, ami álruhába öltözteti a gondolatot, 39
~elmélet, 17
~em és világom határa, 64
~használók, 39, 44
~használók és ábrázolási folyamat viszonya, 45
~i fordulat, 24, 40, 46, 80
~i tények, 58
~kritika, 17, 93
~vel szembeni bizalmatlanság, 39
a ~ ábrázolási formája, 49
a ~ ambivalens megítélése, 40
a ~ filozófiája, 72
a ~ használata, 45
a ~ leképző képessége, 21
a ~ logikai szerkezete, 32
a ~ ontikus logikája, 97
a ~ reprezentációs képessége, 40
a tudomány faktuális ~-e, 18
a valóság ~-e, 36
algebra ~e, 42
diszkurzív ~, 17
értelmes ~, 19
hieroglíf írás, 38
lefordíthatóság, 63

leíró ~, 97
nem diszkurzív ~, 18–19
nem diszkurzív ~-i formák, 17
propozicionális ~ és hallgatás, 19
ruha és test, ~ és gondolat, 39
spekulatív-hermeneutikai ~tapasztalat, 72
természetes ~, 9
természetes ~ (köz-), 41
természetes ~ mint fogalomalkotó, 46
transz-humán ~, 79
világ és ~ közös struktúrája, 30
nyelv korlátai, 100
nyugati tudós, 83

O,Ó

olvasat, 83
ontológia, 36, 51, 65, 97
~i differencia, 73
ontikus tényállások, 95
pre~i létmegértés, 96
Osztrák-Magyar Monarchia, 16

P

paradoxon, 24, 91, 100, 105
kierkegaard-i ~, 104
parmenidészi szemlélet, 34
phaenomena, 65
Platón, 36, 68, 73
Popper, K., 20
predikátum, 69
prekritika, 65
~i feltevés, 58
~i hit, 43
preszokratikus, 70
Principia Ethika, 28
Principia Mathematica, 8, 73
Pseudo-Dionüszosz, 21

R

racionalizmus, 42

reprezentáció, 66
Russell, B., 8, 12, 14–16, 26, 36, 37, 40,
50–52, 59
~ típuselmélete, 51

S

Schlick, M., 9–11, 16
Schlipp, P. A., 9, 20, 72
Schopenhauer, A., 8, 10, 35
~i filozófia, 30
séma, 43
Semmi, 72, 76, 90
Seyn, 90
Silva, C., 94
sinnlos, 47, 55
Sprung, 89, 90
Stenius, E., 26
struktúra, 67, 70
~ tulajdonsága, 56
szerkezet, 71
sub specie aeterni, 65

Sz

szellem, 82
emberi ~, 92
Szofista, 68
Szókratész, 101
szolipszizmus, 32, 59, 62
szorongás, 85–86
szubjektum, 63
szubsztancia, 63, 66, 69–70

T

tapasztalat, 45
tárgyak, 71
dolgok, 65–66, 69
tartalom, 70
tényállás, 71
tények, 65–66, 74, 92
~ leképezése, 97
tények és értékek, 31
tér és idő, 67–68

Thomä, D., 73
Tietz, U., 73
típuselmélet, 51
tisztázás, 48
Kant, 48
simplex sigillum, 55
Tolsztoj, L., 8, 12–14, 18
Hadji Murat, 14
Rövid evangélium, 12
Tractatus, 11–12, 21–22, 49
csend, 20
hangoltság, 84
kimondhatatlan, 26
költészet, 18
logika és miszticizmus, 21
paradoxon, 16, 84
transzcendentális fordulat, 43
tudat, 67
tudomány, 92
~os empirizmus, 87

U,Ú

univerzum, 70
Unsinn, 26
unsinnig, 47
Urmson, J. O., 9
Utóirat, 107

Ü,Ú

Übersehen, 34

V

vallás, 10–11
valóság, 55, 66
változó, 94
~k értékei, 53
véletlen, 68
világ, 33–35, 65–66, 90
~ értelmezése, 57
~ határai, 57
a ~ létezésének csodája, 96
a ~ sub specie aeterni szemlélete, 34

a ~ szubsztanciája, 94
a ~ tükörképe, 93
lehetséges világok, 71
szubjektum, 32
világosság, 34
Vorstellungen, 66

W

Weiner, D. A., 30
Whitehead, A. N., 8

Wittgenstein, L., 9–11, 98, 100
~ értelmezések, 8
~ személyisége, 11
Anzengruber, Ludwig, 14
freudíanus leírás ~ról, 12
háború, 13
Heidegger, 85
Kierkegaard írásai, 99
vallás, 13
Wittgenstein's Vienna, 16

DUPRESS

DUPress