

**A HALLGATÁS RADIKALITÁSA – KÖZELÍTÉSEK A WITTGENSTEINI
GONDOLATRENDSZER TERAPIKUS OLVASATÁHOZ**

Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében
a filozófiai tudományok tudományágban

Írta: Bodnár János Kristóf okleveles filozófia és magyar nyelv és irodalom szakos bölcsész és
tanár

Készült a Debreceni Egyetem Humán Tudományok Doktori Iskolája Filozófia programja
keretében

Témavezető:

Dr. Kelemen István

A doktori szigorlati bizottság:

elnök: Dr.

tagok: Dr.

Dr.

A doktori szigorlat időpontja: 200... ..

Az értekezés bírálói:

Dr.

Dr.

Dr.

A bírálóbizottság:

elnök: Dr.

tagok: Dr.

Dr.

Dr.

Dr.

A nyilvános vita időpontja: 200... ..

Doktori (PhD) értekezés

A hallgatás radikalitása –

*Közelítések a wittgensteini gondolatrendszer terapeutikus
olvasatához*

Bodnár János Kristóf

DE-BTK

HUMANDI

Debrecen, 2014

TARTALOMJEGYZÉK

<i>Tartalomjegyzék</i>	3
<i>Ajánlás</i>	5
<i>Mottó</i>	6
<i>WITTGENSTEIN IS DEAD</i>	
<i>1.1 Előhang és témamegjelölés</i>	7
<i>1.2 Módszertani megfontolások</i>	13
<i>„EZT NEM OLTJA EL EGY RENDELET”</i>	
<i>2.1 Mit értsünk holokausztagadás alatt?</i>	18
<i>2.2 A holokausztagadás mint a vizsgálat alapvető analógiája</i>	22
<i>2.3 Edmund Gosse apja</i>	26
<i>„ALAP, MELYET AZ EGÉSZ HÁZ TART”</i>	
<i>3.1 Az A Bizonyosságról helye az életművön belül</i>	32
<i>3.2 Összeilleszthetetlen zsanérok – rekontextualizálási kísérlet</i>	34
<i>IN WEITER FERNE, SO NACH</i>	
<i>4.1 Az identitás alakzatai</i>	44
<i>4.2 A vallási viták paradigmája</i>	53
<i>4.3 Az emberség 'kritériumai'</i>	60
<i>ALAPTALAN ALAPOK</i>	
<i>5.1 Az alaptalanság paradoxitása</i>	67
<i>5.2 A transzcendentalitás kérdése</i>	72

<i>5.3 Az etika kimondhatatlansága és transzcendentalitása.....</i>	<i>79</i>
<i>5.4 A relativizmus problémája.....</i>	<i>91</i>
<i>A BARÁTKOZÁS LEHETŐSÉGEI</i>	
<i>6.1 Freud és Wittgenstein terápiái.....</i>	<i>104</i>
<i>6.2 Az esztétikai érvelés és az aspektuslátás.....</i>	<i>114</i>
<i>6.3 Politikafilozófiai közelítések.....</i>	<i>118</i>
<i>KIVEZETÉS A FILOZÓFIÁBÓL</i>	
<i>7.1 Konklúzió és összefoglalás.....</i>	<i>124</i>
<i>7.2 Epilógus.....</i>	<i>132</i>
<i>Magyar és angol nyelvű összefoglalás.....</i>	<i>133</i>
<i>Bibliográfia.....</i>	<i>135</i>
<i>Köszönetnyilvánítás.....</i>	<i>144</i>

Én, Bodnár János Kristóf teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés önálló munka, a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült, a benne található irodalmi hivatkozások egyértelműek és teljeseek. Nem állok doktori fokozat visszavonására irányuló eljárás alatt, illetve 5 éven belül nem vontak vissza tőlem odaítélt doktori fokozatot. Jelen értekezést korábban más intézményben nem nyújtottam be és azt nem utasították el.

.....

Bodnár János Kristóf

Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei

All that is solid melts into air

A térkép nem maga a terület

1.1 Előhang és témamegjelölés

„Tanítsd meg őket
gondolkodni. Dolgozz a
kormány ellen.”¹

„Az ellentmondás helye vagy
rangja a polgári világban: ez a
filozófiai probléma.”²

Ludwig Wittgenstein

Közhely, de aligha kérdéses: az Európában és világszinten is sokadvirágzásukat élő elnyomó és kirekesztő ideológiák sajnálatos módon újra a hétköznapok eszme- és jelenségvilágának egyre aktívabb formálóivá válnak. E jelenségek köré kapcsán a bölcsészettudományok képviselőinek felelősségét – Babits túllent túl is aktuális esszéjével konkordanciában³ – nem lehet eléggé hangsúlyozni. Úgy gondolom, hogy Wittgenstein, aki saját életében két világéggést – s azok előzményeit és utórezgéseit is – végigélve maga is szembesült az ordas eszmék térhódításának minden következményével, filozófiai terápiáját e társadalmi-politikai ’betegségek kúrójaként’ is elképzelhetőnek tartotta volna. Disszertáciomban ezen intuíción kívül mellett próbálok érvelni exegetikus s alkalmazott eszközökkel egyaránt. Megkísérlem felmutatni, hogy – még ha a *close reading*re épülő elemzés ezt *egyértelműen*

¹ Wittgenstein Rheeshez intézett szavait Duncan Richter idézi. (RICHTER, 2004)

² *PU* §125

³ Babits Mihály: *Az írástudók árulása* (BABITS, 1986)

nem is feltétlenül támasztja alá (ugyanakkor, szintén e megfontolások örvén, nem is cáfolja) – a szakirodalom által döntően nyelvfilozófiai vagy episztemológiai kérdéseket artikulálónak tartott megjegyzések ilyen relevanciával *is* olvashatók.

Értekezésemben tehát a wittgensteini gondolatok etikai, társadalomkritikai és politika(filozófia)i vonatkozású olvasatának lehetősége mellett próbálok felsorakoztatni filologikus bizonyítékokat. E meglátásokat pedig egy, az egész értekezésen végigvonuló, különböző tematikus kérdéshorizontok felől körüljárt esettanulmányon – a holokauszttagadás wittgensteini 'modellezésén'⁴ – keresztül (újra)értelmezve (azt hol kisebb, hol nagyobb mértékben bevonva a vizsgálódás terébe), arra teszek kísérletet, hogy felmutassam: Ez az olvasat a leghétköznapibb – s (túlontúl) kortárs – társadalmi feszültségek esetében is szolgálhat nem csupán filozófiai, de talán praktikus, terapikus tanulságokkal is. Úgy hiszem, hogy a wittgensteini gondolatrendszer ilyen fókuszú (újra)olvasása adekvát eszköz lehet a kirekesztés alakzatai kialakulásának, modellezésének, a mutuális félre- és meg-nem-értések bonyolult hálójának a topologizálása, az ezekre adható egyéni és társas-kulturális válaszok, meg- és feloldási lehetőségek felrajzolása tekintetében.

Disszertációm így egyszerre próbál egy 'klasszikus' Wittgenstein-interpretációt, ugyanakkor pedig egy alkalmazott-terapikus aspektusú, a praktikus organonként olvashatóság kérdését is tematizáló elemzést prezentálni. Alapvető célkitűzésem, hogy megmutassam a wittgensteini gondolatrendszerrel⁵, hogy az eredendően s egységesen terapikusként is konzisztensen koncipiálható. Megkísérlem demonstrálni, hogy az életmű bizonyos aspektusból felfogható s alkalmazható egyénileg, de talán társadalmilag is egyfajta praktikus terápiaként. Akár úgy, hogy a (filozófiai és/vagy életproblémáinkra egyaránt gyógymódként felkínált) rezignáció által hozza el az a „boldog világot” az egyénnek, akár úgy, hogy egy

⁴ E modellezés alatt azt értem, hogy a holokauszttagadást vizsgálati paradigmaként kezelve a késői életműszakasz (azon belül is döntően az *A bizonyosságról*) néhány eklatánsnak s e téma tekintetében relevánsnak tartott *locus*át ebből a horizontból próbálok rekontextualizálni. Néha úgy, hogy a wittgensteini képzeletbeli szcenáriók szereplőit (vagy egyéb, virtuális interlokútorait) egy holokauszttagadó s egy vele szemben argumentáló ágens 'bőrébe bújtatom', néha pedig általánosabb értelemben kísérlem meg az antifundamentalista, relativista és az etika kimondhatatlanságát demonstráló megközelítéseket – magyarázósémaként vagy kérdésmezőként – alkalmazni e jelenségkörre.

⁵ Egy, a kortárs Wittgenstein-kutatásban hangsúlyos szerepet játszó értelmezői iskola, az ún. újwittgensteiniánusok (*inter alia* Cora Diamond, James Conant, Stephan Mulhall, Rupert Read és Alice Cray) céljával konkordanciában, noha következtetései egy részével egyet nem érve.

kultúra életformájában s nyelvjátékában álló csoportok eszközlik ki azt fundamentális hiteik revidálásával a különböző, az övéktől radikálisan eltérő csoportok világképével való találkozáskor⁶.

A disszertáció ötlete is egy, a kirekesztés alakzatainak egy aktuális vetületére, a holokauszttagadás fenoménjára⁷ reflektáló írásomból⁸ született. Ebben az *A bizonyosságról* néhány szöveghelye alapján azt próbáltam föltérképezni, hogy a holokauszttagadó számára azok a bizonyítékok, autoritások (melyeket 'mi', azaz az európai-keresztény humanizmus világképének képviselői evidens(en) bizonyítékként értékelünk), vagy nem is minősülnek bizonyítéknak általában, vagy kizárólag saját ideológiájuk bizonyítékaiként értelmezhetők. A szembenállás szinte inkompenzabilisnek tűnik – mint oly sokszor a késői életmű a gyökeresen eltérő világképek képviselőinek találkozásáról vagy a vallási hitek ütközéséről írott fiktív szcenárióiban –, így innen nézve a wittgensteini relativizmus mintha a leghétköznapibb valóságba manifesztálna a *Vizsgálódások* vagy az *A bizonyosságról* lapjairól. A wittgensteini életmű a radikális világképütközések (melyekben a világkép-megalapozó-, fundamentális-, vagy az *A bizonyosságról* kedvelt metaforájával szólva: zsanér-

⁶ Ehhez ld. Pl. FISCHER, 2011a-t és FISCHER, 2011b-t.

⁷ Bár a főszövegben később erről bővebben szólok majd, de már itt fontosnak tartom jelezni a következőt: A holokauszttagadás illetően vizsgálatának a tanulságait tágabban az antiszemitizmus, tranzitíve pedig mindenféle inhumánus, sovíniszta és diszkriminatív ideológia – legyen az rasszizmus, szexizmus, homofóbia vagy xenofóbia – vonatkozásában egyaránt, analogikusan applikálhatónak tartom. Messzire vezetne egy esszencialista (vagy éppen az ezek különbözőségét firtató) karaktertipológia kérdését alaposabban körüljárni, így csak előzetes interpretatív döntésként felvállalt (így pedig elkerülhetetlenül szubjektív, következésképp filozófiailag megkérdőjelezhető) alapállásom szeretném ehelyütt röviden karakterizálni: Azt, hogy számomra a wittgensteini fogalmi háló felőli vizsgálat szempontjából a kirekesztés ezen ideológiákat egymástól elkülönbötető *tárgyai* csupán *szabad változók*; a rekontextualizálás s alkalmazás szempontjából azok differenciájából fakadóan ezen eszmék között – legalábbis témánk szempontjából perdöntő – különbséget nem látok. Ezt példázandó egy kortárs magyar regényt hívok segítségül – Borbély Szilárd *Nincstelenségjét*: „*A zsidót mindig emlegetik. A zsidó az, aki nincs sehol. A zsidó, aki spekulál. Akinek nem jó, ami van. Amit már megszoktunk. Ahogy szoktuk, úgy nem jó neki. Aki mindig valami mást akar. Az öregek tudják, még apámék is, hogy a zsidó az, amit nem lehet érteni. A zsidó a lelkiismeretfurdalás és a zsidó a büntudat, amelyet csak a megvetés enyhíthet. Mózsit sajnálják. De a zsidókat nem. A zsidó még most is itt kísért, pedig már nincs sehol. >>Ki a zsidó?<<, kérdi a nővérem. >>A zsidó az, akit mindenki utál. Akit kivetnek maguk közül, csak azért, mert zsidó<<, mondja anyám. >>Akitől elfogadták a segítséget, de nem tudják megbocsátani neki, hogy segített. Akinek a homlokán csillag van. Akit nem fogadnak be. Ahogy minket se.<< >>Miért vagyunk mi mások?<<, kérdelem. >>Mert nem vagyunk idevalósiak<<, mondja anyám. >>Akkor mi is zsidók vagyunk?<<, kérdi a nővérem. >>Azok leszünk<<, válaszolja anyám.” (BORBÉLY, 2013: 201-202.) Ahogy Nádas Péter fogalmaz: „a rasszizmus logikája független a tárgytól”.*

⁸ BODNÁR, 2012

meggyőződések feszülnek egymásnak) s különösen a vallási hitek összekülönbözése eseteiről írott gondolatai ezért olvasatomban hüen modellezhetik e fenomént. Így pedig könnyen az a sejtésünk támadhat, hogy egy – például a Felvilágosodás pretenciója szerinti – *univerzális (meta)racionalitásban* vagy *(meta)etikában* legjobb esetben is csak reménykedni tudunk, hiszen még két, (tág értelemben) *közös* életformában élő fiatal esetében is – akik történetesen igen hasonló családi, iskolai és kulturális háttérből jönnek – fennállni látszódnak a totális inkommensurabilitás most csak igen röviden és sematikusán vázolandó esete:

Bár felnevelkedésükben jórészt osztoznak, ám egyikük a standard történelemkönyveket, míg társa a szélsőjobbaldali-soviniszta hírportálokat tekinti majd autentikus forrásnak a holokausztról. Ezen írásban a konklúzióm (mely félig e disszertációé is) az, hogy a meg- és egyetértés lehetetlensége e kondíciók között sem statikus vagy determinált; nincs olyan összemérhetetlen világképi különbség, mely ne valami közös (legalábbis mint lehetőségkeret) talaján bomlana ki – ám ennek fel- és elismeréséhez a kölcsönös őszinteség, nyitottság és akarás is kell. Tehát elemzésem – az említett dolgozatban és a disszertációmban egyaránt – nem a feneketlen pesszimizmus Wittgenstein fogalmiságának az ornamentikájába öltöztetett deklarációja kíván lenni, sokkal inkább a remény, a megértés és a barátkozás (alapjainak a) lehetőségeit szeretné felskiccelni e terapikus optika fénytörésében. Egy *caveat*ot ezzel kapcsolatban – mely konklúzióm lényegi eleme, és az egész elemzés folyamán szem előtt tartani kívánt alapbeállítódásom is – itt érzek lényegesnek megejteni: A wittgensteini *terapikus filozofálás*, legalábbis ahogy érteni vélem, eleve testidegenként kezelné az olyan interpretációkat, melyek egy ilyen társadalmi- és etikai fenomén esetében egy teóriát, egy filozófiai elmélettel alátámasztható és megvalósítható, rendszeres organont (*horribile dictu*: taktikát) próbálnának kiolvasni e sokrétű s gyakran (szándékosan) igen ellentmondásos megjegyzésekből; melyek tehát *magyarázatot* kívánnának beleolvasni a wittgensteini intenció szerint tisztán *leíró* antropológiai meglátásokba.

Végül egy metodológiai jellegű megjegyzés is idekívánkozik: Témaválasztásom kettős tájolású szeretne lenni, mert nem csak az iménti irányból szeretném faggatóra fogni a problémát, hanem egy másiktól is. Approximációimban ugyanis nem csupán arra próbálok választ találni, hogy a wittgensteini filológia és exegézis talaján kibomló Wittgenstein-’alkalmazás’ mennyiben vethet fényt kortárs társadalmi és kulturális dilemmákra, hanem amellet is megpróbálok érveket felhozni, hogy e dilemmák wittgensteini ’olvasata’ a wittgensteini gondolatokat is új megvilágításba helyezheti, a klasszikus passzusok egy

alkalmazott olvasat felől talán újabb vagy cizelláltabb megértésrétegekkel is gazdagodhatnak.

A fentieket szem előtt tartva disszertációm alapkérdése így a következőképpen foglalható össze a wittgensteini fogalmi horizont felől:

Mennyiben olvasható a wittgensteini gondolatrendszer (egyfajta) antropológiaként s antropológiai kritikaként egy – a Felvilágosodás programja szerint univerzálisként felfogható s megalapozható – (meta)racionalitás vagy (meta)etika jelentéséről, szerepéről, lehetőségeiről és korlátairól; tudás és döntés (vagy másképp: akarat és intellektus) *viszonyáról*⁹, főként az összebékíthetetlen világképek találkozásának eseteiről¹⁰ szóló megjegyzések (újraolvasásának a) fényében? Ezt körülményes különös hangsúlyt próbálok fektetni a következő kérdésekre: Mennyiben értelmezhető az (olvasatomban az egész életművön végigvonuló) wittgensteini *filozófiai terápia*¹¹ egyfajta antropológiaként¹², egy antropológiai- és társadalomkritika lehetséges horizontjaként? Mik e társadalomkritika és – egy konstruktív vagy tisztán negatív – politika(filozófia)i reflexió lehetőségei és határai a wittgensteini korpuszban? Az immanens exegézis meddig ad lehetőséget – például a holokauszttagadás konkrét esetének vonatkozásában – egy wittgensteini kiút felmutatására, mik olvashatók ki abból a saját világképünk és kulturális közösségünk etikájának továbbadhatósága, taníthatósága s – a miénkével gyökeresen szembenálló moralitásokkal találkozáskor – érvényesíthetősége vonatkozásában? Ezen alapvető kérdéshorizontot a következő problémakörök mentén próbálok tovább cizellálni:

Mik az összebékíthetetlenül eltérő világnézetek közötti viták létrejöttének okai, milyen

⁹ *ÜG* §362

¹⁰ *ÜG* §611

¹¹ Ehhez ld. például: PETERMAN, 1992.

¹² *PU* §25

e viták struktúrája s mik a megértés, a közeledés lehetőségei¹³? Milyen relációban állnak a (főként a késői írásokban) egyaránt megtalálható univerzális és relativisztikus tendenciák; az individuum szabadságát és nyelvbe, életformába zártságát artikuláló szöveghelyek? Mi a kapcsolat a már a *Tractatustól* jelenlévő individuum és világ függetlenségének elképzelése¹⁴, a (nem pszichológiai értelemben felfogott) akarat¹⁵, a szabályok által normatívan nem determinált¹⁶ döntés (és szabálykövetés) és ezen (kvázi) inkommenzurábilis egyet- és meg nem értékek¹⁷ között?¹⁸ Milyen dinamika van a „közös emberi cselekvésmód”¹⁹ mint „univerzális antropológiai világkép-transzcendáló talaj”²⁰, a néha radikálisan eltérő zsanér-meggyőződéseket²¹ is magában foglaló, különböző életformák, nyelvjátékok és világképek sokasága s az inkább már csak az individuumra jellemző jelentés-élmény és másodlagos jelentés²² között²³? Tovább elemezve e kérdést:

Milyen viszonyban áll a wittgensteini értelemben felfogott transzcendentalitás²⁴ (melynek koncepciója olvasatomban a *Tractatustól*²⁵ kezdve egészen az *A bizonyosságról*ig tetten érhető az életműben) a (főként a késői írásokban hangsúlyossá váló) relativizmussal, a (látszólag) inkommenzurábilis világképszembenállásokkal²⁶? Milyen relációban van e

¹³ ÜG §608-611

¹⁴ TLP §6.373

¹⁵ TLP §6.423

¹⁶ PU §198-242

¹⁷ LC 55.

¹⁸ E kérdésekkel a 3. és az 5. fejezetben foglalkozom bővebben.

¹⁹ PU §126

²⁰ NEUMER, 1991

²¹ ÜG §341

²² PU II./XIII.

²³ E kérdéseket a 4. fejezet taglalja.

²⁴ Mennyiben vagy milyen értelemben lehet a kanti transzcendentalitás-elképzeléssel rokonítani, egyáltalában összehasonlítani azt? E kérdést az 5. fejezetben elemzem mélyebben.

²⁵ TLP §6.42

²⁶ ÜG §336

relativizmus a filozófiai terápia elsődleges céljával, az olvasó a „világ helyes szemléletéhez” elvezetésének ²⁷ szándékával, vagy éppen a (kvázi)univerzalisztikus „az ember természettörténete”²⁸ megrajzolásának célkitűzésével? Vagy éppen: mennyiben *kimondható* a relativizmus (minden életforma teljessége s egységes megalapozatlansága értelmében²⁹) vagy mennyiben utalandó kizárólag a megmutatkozás szférájába³⁰? Végül pedig az individuum szintjén megvalósítható terápia (akár a logikai-grammatikai megjegyzések viszonyának tisztázása, akár az – ezzel egyébként rokonságban álló – esztétikai érvelés organonja által) mennyiben s hogyan értelmezhető a kollektívum szintjén is ’működőképesként’? Azaz a fogalmi analízis s életformáink és nyelvjátékaink átlátható ábrázolásuk általi *tisztázása* hogyan s mennyiben szolgálhat támasztékkul egy társadalom- és kultúr- vagy civilizációkritikai fókuszú Wittgenstein-alkalmazás számára? Mik az eltérő világnézetek, a radikálisan (össze)különböző s gyakran mutuálisan az inkommensurabilitásig exkluzív(nak tűnő) világképütközések s az ezen világképek képviselői közötti megértés, a közeledés lehetőségei? Mit mond az életmű az „örültek és eretnekek”, azaz a leghétköznapibb inkommensurabilitások világában – a *mi* hétköznapi világunkban – háború és béke esélyeiről?

²⁷ *TLP* §6.54

²⁸ *PU* §25

²⁹ *ÜG* §164

³⁰ Ehhez ld. például BEARN, 1997: 3.

1.2 Módszertani megfontolások

Elemzésemben, mint a részkérdések iménti enumenálásánál már futólag utaltam rá, előzetes interpretátori döntésként – melynek viabilitását a vizsgálat egésze, remélem, felmutatja – az életmű egységessége mellett érvelek, valamint társadalomkritikai és antropológiai közelítéseim is ezen egységességre alapozva próbálom artikulálni. Ezen egységességet a következő tematikus csomópontok az egész *ouvre*-n végigvonuló jelenlétének felmutatásában látom megalapozhatónak:

A már a *Tractatustól* jelenlévő terapikusság, mely alatt a filozófia feladatának pekuliáris meghatározására és demarkálására vonatkozó meglátások terapikuskénti olvasatát értem. E megközelítést alátámasztókként kezelem azon – a *Tractatus* kapcsán evidensebben felmutatható, de olvasatomban a későbbiekben is fellelhető – retorikai és filozófiai manővereket, melyek a *par excellence* filozófiai tézisek lehetőségére vonatkozó *eliminatív* megjegyzéseket *rekurzíve* Wittgenstein saját meglátásaira is alkalmazzák, vagy más retorikai és stilisztikai eszközökkel hatnak de(kon)struktívan (mely ön-dekonstrukció, úgy vélem, e terápia magja) az ellen, hogy meglátásait pozitivista, teoretikus, elméleti megalapozásnak vagy deklarációnak tekinthessük bármilyen (hétköznapi vagy filozófiai) kérdés meg- vagy feloldásának a vonatkozásában. E terapikus olvasat számomra magában foglalja a későbbi életműszakaszban hangsúlyossá váló elképzelések – kiváltképp az antiesszencializmus és az antifundamentalizmus, valamint az ezekhez kapcsolódó meglátások, mint a szabálykövetési megfontolások, a családi hasonlóság és az esztétikai érvelés organonjának – egyfajta egyéni és társadalmi problémákra egyaránt vonatkoztatható, *praktikus* terápiaként való felfogását is. Ehhez szervesen kötődően az egységes olvashatóságot biztosítható tematikus csomópontoknak tekintem az etikai mondandó és célkitűzés (melynek központi eleme az etika kimondhatatlanságának olvasatomban az egész életművön végigvonuló elképzelése), az esztétikai érvelés, illetve az etika és esztétika szétválaszthatatlanságának tematikus s retorikai szervezőelvként az *ouvre* egészében felmutatható elképzeléseit. Szintén ilyenként tekintek – csak egy fontos szakirodalmi példát említve ennek előzetes alátámasztására: Marie McGuinn vonatkozó elemzéseit ³¹ – a mondás-mutatás distinkció, az aspektuslátás és a

³¹ MCGUINN, 1999 és MCGUINN, 2001

transzcendentalitás, valamint az alaptalanság gondolköreinek az egész korpuszon végighúzódo megjegyzéseire. Valamint – Neumer Katalinnal³² egyetértve – a következő ellentétpárok kezdettől való jelenlétére: értelmes és értelmetlen, grammatikai és empirikus megjegyzések, a leírás és magyarázat különbsége, valamint a determinizmus és a szabadság, az univerzalizmus és relativizmus már a korai *locus*okból is kiolvasható dichotómiája, illetve ezek szerves összjátékának jelentősége a megértés, a bizonyosság s az etika kimondhatóságának vonatkozásában.

Neumer Katalin a wittgensteini terápiát a következőképpen jellemzi:

A késői Wittgensteinre hasonlóképpen igen jellemző, hogy nem pusztán a filozófiai állításokat tekinti a nyelvi üresjárat eseteinek, hanem már magukban a filozófiai problémákban is a nyelv tényleges gyakorlatától való elidegenedés tüneteit látja. Ezért számára a filozófiai vizsgálódások legfőbb célja a terápia (PU §255), az, hogy kigyógyítson bennünket filozófiai problémáinkból, mint egyfajta betegségekéből. Következésképp a filozófiai problémákat sem a szokásos értelemben vett elméleti problémáknak tekinti, ezért >>megoldásukat<< sem elméleti megoldásként keresi. Ezek a problémák ugyanis Wittgenstein számára nyelvi problémák, azaz nem válaszolhatóak meg ténykérdéseként, mint a tudományos problémák egy része. (NEUMER, 1991: 25.)

A magam részéről ezen összefoglalást a következőképp tágítanám ki némileg: A filozófiai problémák bizonyos szempontból, analógiásan a szó hétköznapi értelmében vett, valós életproblémáknak is felfoghatók, legalábbis eminensen köthetők azokhoz. Hiszen amennyiben például a több műben is evokált, virtuális interlokútori szerepet játszó szkeptikus szkepszisét pusztán akadémiai szkepszisnek tekintjük, úgy az – és az azokra felelgető wittgensteini meglátások – pusztán életformánk egy igen szűk szeletét érintik. Ám ha ezen instanciánál

³² NEUMER, 1991

maradva – s például Rupert Read a *Vizsgálódásokat* mint háborús naplót olvasó cikkére (READ, 2010) gondolva – ezeket a *gyakorlati* szkepszis (Read olvasatában például a náci ideológia értelmezhető egyfajta gyakorlativá vált szkepszisként) vagy a *gyakorlati* kirekesztő következményekkel járó esszencializmus példáiként is felfoghatónak tartjuk (amint a disszertáció végén Frazer-szöveg interpretációmmal magam is valami hasonlóval próbálkozom) –, úgy e problémák wittgensteini megközelítését már *életproblémáink* fontos szegmenseit is érintő meglátásokként is olvashatjuk.³³ Így Wittgenstein terápiája számomra nemcsak a filozófia(i) fogalomhasználat) terápiáját jelentheti (egy alkalmazott nézőpontból vizsgálva azt), hanem életformánk legkülönbébb túlon túl emberi problémáit is. Nyelvjáték (*grammatika*) és életforma (az e grammatikát felmutató, *azáltal* és *abban* megmutatkozó *cselekvéseink*, társas és politikai intécióink egésze) felette hangsúlyos koreferencialitását is arra utalónak látom, hogy nyelvi (filozófiai) problémáink leghétköznapibb életvilágunk finomszöttesébe vannak ágyazva s gabalyodva ezer szállal – így a terápia számomra inkább *társadalmi*, mint (kizárólag vagy döntően) *akadémiai-filozófiai, teoretikus* kérdés.

S bár Wittgenstein primér szövegeinek a szintjén alig ejt szót (aktuál)politikáról³⁴, társadalomkritikáról, ám grammatikai megjegyzéseit e szférára alkalmazva én mégis úgy érzem, hogy egy ilyen olvasat minden szövegimmanens hiátusa ellenére (ám alapvető elképzelései szövegimmanens vizsgálatára alapuló továbbgondolása mentén talán) tartható lehet. (Azt azonban a konkrét vizsgálat előtt újfent hangsúlyozni érdemes, hogy a számomra alap-analógiaként szolgáló konkrét társadalmi probléma kapcsán a *kézzelfogható* és *egzakt* válasz – atekintetben, hogy a kirekesztő ideológiák képviselőit miképpen lehetne ezen ideológiáktól e grammatikai terápia eszköztárával eltanácsolni –kiolvasására vállalkozni Wittgenstein *grammatikai vizsgálódásaiból* (néhány személyes naplómegjegyzéstől, ismét, eltekintve³⁵) nem sok sikerrel kecsegtet. Nem mintha benne rejlene e válasz lehetősége e

³³ De ugyanígy, a klasszikusan teoretikus nyelvfilozófiai vagy episztemológiai megjegyzéseknek tekintett szabálykövetési meglátásokat vagy a privát nyelv-kritikát is ilyen optika mentén próbálom újra-kikérdezni az 5. és a 6. fejezetben.

³⁴ Néhány, igen szórványos kivételtől eltekintve (például VB 73, 93, 104, 113., továbbá a *Tagebücher* világháborús feljegyzései), illetve néhány olyan megjegyzést leszámítva, melyekben politikai felhangú gondolatkísérletekkel prezentálja egyébiránt nem politikai jellegű elképzeléseit Wittgenstein. Ehhez ld. például: LPP I./§202

³⁵ Ehhez ld. pl. „*Ha nem tudsz kibogozni egy csomót, a legokosabb, amit tehetsz, hogy belátod; és a legtisztességesebb, ha bevallod. (Antiszemitizmus.) Hogy mit tegyünk a nyavalya meggyógyítása érdekében, az nem világos. Hogy mit nem szabad tennünk, az esetenként világos.*” (VB 109.)

filozófiában, csak éppen nem fordított elég időt Wittgenstein azok konkrét megválaszolására, sokkal inkább azért, mert e terápia – mely, mint ismeretes, „*mindent úgy hagy, ahogy van*”³⁶ – önnön deklarált célja szerint nem *akar* a ’*Mit kell tenniünk?*’ kérdésre válaszolni. Így pusztán annak *tisztázására* vállalkozhatunk e fogalmisággal operálva, hogy föltérképezzük, milyen fogalmi zavarok akadályozhatják – társadalmi, politikai – célkitűzéseinket, vagy milyen szerepe lehet a fogalmi tisztázásnak e kérdések vonatkozásában. Ám az ilyen természetű kérdésekre *aktuális* és *praktikus* választ akarni adni – ha csak két szerzőt kellene említeni, mely persze önkényes s igen szűk merítés, ezzel tisztában vagyok – a freudi pszichoanalízis vagy a foucault-i genealógiai vizsgálódások mentén sokkal gyümölcsözőbbnek tűnő vállalkozás.)

Hans Sluga egyik előadásában³⁷ ironikusan így fogalmazott: „*Wittgenstein is dead*”. Az elsőre kriptikusan csengő mondatban a kortárs Wittgenstein-kutatás egy lehetséges vizsgálati horizontjának s programjának a körvonalai rajzolódnak ki. Az aforisztikus imperativusszal Sluga a pusztán az immanens szövegkorpusz-kutatást szem előtt tartó olvasatok helyett Wittgensteint ’ki szeretné vinni az utcára’. Hiszen, ahogy maga Wittgenstein fogalmaz egy naplójegyzetében, számára talán fontosabb lett volna az, hogy filozófiája tényleges hatást gyakoroljon, megváltoztassa a fennálló³⁸ (kulturális, civilizációs, tudományos és politikai) világképet, mintsem hogy filozófiájával iskolá(ka)t teremtsen, mely e filozófia terapikusságával, a szemléletmód megváltoztatásának célkitűzésével bizonyos értelemben éppen szembemegy.

³⁶ PU §124, ld. még VB 19.

³⁷ Elhangzott a 35. International Wittgenstein Symposium záró plenáris előadásán (Hayek’s Error. Beyond the „New”, „Resolute” Wittgenstein), Kirchberg Am Wechselben.

³⁸ „A legkevésbé sem látom világosan, jobban kívánom-e, hogy folytatódjék a munkám mások révén, mint azt, hogy olyan változás álljon elő az emberek életmódjában, ami mindezeket a kérdéseket fölöslegessé teszi. (Ezért nem tudnék én soha iskolát alapítani.) (...) Én nem tudok iskolát alapítani, mert valójában nem akarom, hogy utánozzanak. Legkivált azok ne, akik cikket publikálnak filozófiai folyóiratokban.” (VB 90-91.)

Wittgenstein halott, ám a *módszer* (s nem rendszer, mint az evidens már a *Tractatustól*, legalábbis a terapikus olvasatok felől) nagyon is él, pontosabban éppen azáltal tehető igazán *élővé*, ha a kutatás nem reked meg a merőben exegetikus kérdések boncolgatásánál. Ha – nyilván határozott interpretációs döntések árán és után, melyek nélkülözhetetlenek egy *egységes koncepció* melletti adekvát érveléshez – megkísérli alkalmazni a wittgensteini *szemléletet, organont* a kurrens jelenségvilág (legyen az tudományos, kulturális vagy politikai) problémás területeire. (A filozófia mint olyan alkalmazott diszciplínává tételének szándéka, tágabb perspektívából nézve, egyébként is megtermékenyítőleg hatott a kurrens filozófiai iskolák és praxisok jelentős részére – főként az olyan interdiszciplináris alkalmazott filozófiák esetében, mint a bioetika, s miként az egyre sokasodó, egyéb alkalmazott etikák példái is mutatják.)

E megközelítésmód, melyet disszertációmban magam is megpróbálok működtetni, az utóbbi évtizedekben egyre nagyobb elismertségnek örvend a Wittgenstein-kutatásban. Csak néhány kurrens példát említve: Gordon Baker az életmű egységességét hangsúlyozó – s az ezen egységességet annak fundamentális terapikusságában megjelölő – monográfiája, a *Neglected aspects* megjelenése után az alkalmazott megközelítés nagy hatást gyakorolt több szubdiszciplínára is: Stephen Mulhall (Stanley Cavell korábbi gondolataira támaszkodva) kezd újraolvasni filmtörténeti klasszikusokat és kortárs filmeket egyaránt (s általában ezeket mint 'filmterápiákat' értelmezi újra, ismét Wittgenstein egy kedvelt metaforája, a hasonlítás objektumok analógiájára³⁹). Carl Elliott az *A Philosophical Disease* című monográfiájában⁴⁰ a bioetikai témákra alkalmazza a wittgensteini meglátásokat (ugyanígy említhetnénk Louis A. Sass pszichiátrikritikai műveit⁴¹). Rupert Read, Alice Crary és Cora Diamond pedig olyan aktuális, politikai témákhoz közelítenek a wittgensteini metodikával, mint az állati jogok kérdése, a liberális gazdaságtan fenntarthatósága, a környezeti etika újraértelmezése egy wittgensteini 'nem-sztenderd' etikai felfogás mentén vagy éppen a demokratikus intézmények kérdései a multikulturalizmus korában. Saját témám kapcsán, úgy érzem, e megközelítésmód úgyszint adekvát és tartható lehet.

³⁹ MULHALL, 2005

⁴⁰ ELLIOTT, 1998

⁴¹ SASS, 1994

E kutatási horizont talán nemcsak tematikus, de exegetikus okokból is relevánsnak tekinthető. A nemzetközi, főként (de nem kizárólag) az angolszász-amerikai Wittgenstein-kutatásban a fentebb vázolt, a korpusz társadalomkritikai-politikai vetületeire is reflektáló s azokat a kortárs jelenségvilágra alkalmazó megközelítés napjainkban kurrens, fontos és viszonylag széles szakmai elismertségnek örvend. S bár Robin Holt⁴², Hannah Pitkin⁴³, Cora Diamond vagy Peg O'Connor⁴⁴ több monográfiájában bizonyította már, hogy – akár tisztán a kísérletező kérdés vagy a negativitás szférájában maradván is – a wittgensteini gondolatrendszer olvasható a kurrens társadalmi s politikai jelenséghorizont aktuális feszültségócainak a vizsgálatához hatásos eszközöket biztosítható organonként, e megközelítésmód mégsem tekinthető különösebben ki- és elterjedtnek a Wittgenstein exegézisen belül. A magyar Wittgenstein-kutatás számára a szerző *corpus*ának alkalmazottkénti, s főként a társadalom- és politikafilozófiai horizontú olvasása nem mondható széleskörűnek – a nyolcvanas években Nyíri Kristóf konzervatív Wittgenstein olvasatán kívül ilyen jellegű kutatás szinte egyáltalán nem folyt a magyar exegeták körében. Így, e szakirodalmi vonatkozást is szem előtt tartva, úgy érzem, talán nem feltétlen Wittgenstein-idegen, erőltetett belemagyarázás a wittgensteini gondolatokat illetően módon alkalmazni próbáló kísérlet.

⁴² HOLT, 2002

⁴³ PITKIN, 1972

⁴⁴ O'CONNOR, 2008

2.1 Mit értsünk holokauszttagadás alatt?

Mielőtt a holokauszttagadás wittgensteini rekontextualizálásába fognék, néhány bevezető megjegyzést szeretnék tenni e jelenségről általában. A legelső egy technikai jellegű kitérő: *milyen* vagy *melyik* holokauszttagadásról kívánok beszélni? Az esszencialista vagy definatorikus válaszok keresésének sok értelme nem lenne, főleg, mivel nem a kérdést kellő alaposággal taxonomizálni képes történész szemével vizsgálom (s akarom vizsgálni) a problémát. Azonban – e kompetenciám híján is – annyit meg merek kockáztatni, hogy ha irányzatokról talán beszélhetünk is, ám azon kívül, hogy ezek mindegyike mögött a *zsigeri*⁴⁵ antiszemitizmus húzódik meg, sok közös pontot nem hiszem, hogy lehetne találni ezen érvek rendszerében. Rendszert említek, ám azt érdemes szem előtt tartanunk (még ha vizsgálati horizontunk szempontjából szinte irreleváns is), hogy a holokauszttagadás mindig *reaktív*, azaz nem egy genuin elképzelés talajáról, deklaratíve fejtik ki 'tanaikat' e nézet képviselői, hanem a 'fennálló holokauszt-dogma' (az ő szavaik, magam csak idézem) különböző szegmenseire adnak mindig azokhoz mért válaszokat.

Így kedvelt stratégiájuk az, hogy különböző 'sztenderd' történészi kérdésfeltevésekhez (és e történészek nézeteikre adott riposztjaihoz) igazodva gyakran mást és mást értenek holokauszttagadás alatt – ezerfejű hidraként lehetetlenítve így el, hogy alapkonceptiójukat (ha annak nem pusztán antiszemitizmusukat (ál)tudományos hagymázba burkoló organonjukat tekintjük) vitathassa az ember. Csak néhány példát említve: Érthetjük holokauszttagadás alatt, hogy semmilyen szinten nem folyt vallási-etnikai alapú üldözés a zsidók ellen a véskorszakban, mindez csak színjáték volt (ez a legritkább, bár nem példa nélküli válfaj), de azt is, hogy a deportáltak s kivégzettek számára vonatkozó adatok radikálisan torzítottak (itt a skála a néhányszázertől az egy-két milliós becslésig terjedhet; egyébként ez a legelterjedtebb, kvázi a klasszikus holokauszttagadó paradigma). Akár pedig azt is, hogy kegyesen megengedve, hogy a holokauszt – ilyen vagy olyan 'szinten' – mégiscsak megtörtént, ám azt a cionista nagyzsidók követték el (omisszív vagy komisszív módon

⁴⁵ „Az embert itt állatnak szeretném tekinteni, primitív lénynek, amelynek, jóllehet ösztönt tulajdonítunk, de ítélőképességet nem. Primitív állapotban lévő lénynek szeretném tekinteni. Mert amelyik logika egy primitív kommunikációs eszköznek elégséges, azt nekünk sem kell szégyellnünk. A nyelv nem okoskodásból ered.” (ÜG §475)

közreműködve benne) a valóban védtelen kiszidókkal szemben. (Ez már nem a mi szempontunkból érdekes holokauszttagadó-paradigma, bár az ilyen típusú összeesküvés-elméletek wittgensteini vizsgálata szintén érdekes tanulságokkal kecsegtető vállalkozás lehetne). Azok a történészek vagy hétköznapi emberek, akik arra adják magukat, hogy vitába szálljanak e nézőpont képviselőivel, általában azzal szembesülnek, hogy vitapartnerük a fenti nézőpontok között ingázik a nézetei ellen felhozott érvek függvényében.

Mégis, ha a könnyebb áttekinthetőség és egyszerűség érdekében rendszerezni kellene, mit is értenek leggyakrabban (akár ők maguk, akár a velük vitázók) a holokauszttagadás alatt, úgy azt mondhatjuk, hogy a következő elképzelések jellemzik *általában* azt: 1. A holokauszt nem történt meg, abban az értelemben legalábbis, hogy nem volt egy(etlen) *központi terv* a zsidók kiirtására. 2. Auschwitzban és más táborokban sem voltak gázkamrák (az erre utaló bizonyítékok tárgyi történelemhamisítás következményei). 3. A holokausztkutatók azért a túlélők beszámolóira támaszkodnak az esetek többségében, mivel nincs objektív dokumentációja a náci népiirtásnak (sem az arra vonatkozó terveknek). 4. Nincs bizonyíték arra, hogy 1941 és 1945 között tömegesen haltak volna meg zsidók (vagy más lágerlakók). 5. A nürnbergi per a zsidók által megrendelt s megrendezett kirakatper volt. (Természetesen, ahogy egy későbbi fejezetben részletesebben is kifejtem, ezen elsöre tisztán *empirikusnak tűnő* alternatív történelmi állítások mint episztémikus eltérések és összeütközések a sztenderd (történelmi) világgéppel *normatív*, morális következményekkel (s így újabb, más típusú konfliktusokkal) is járnak. Hiszen, előrefutva a később bővebben vizsgált kérdéshez, amennyiben világgépem (most empirikusan értett) episztémikus alapvetései szerint élek, úgy – amint a hétköznapiok erre bőven szolgáltatnak példát – az ezen *episztémét* elfogadni nem akarókat *morálisan* is megítélem.)

A probléma ezen általános karakterizációjakor azt is tekintetbe kell vennünk, hogy a holokauszt eseményeinek *racionális, történelmileg korrekt* (például az áldozatok pontos számának meghatározására irányuló, és *nem* az antiszemita propagandától fűtött történészi vizsgálatok) és a holokauszttagadók által művelt revíziója közötti határ – most általánosságban közelítve a témához – gyakran elmosódottnak tűnik. Így annak a kérdése – főként a későbbiekben kifejtett, az *A bizonyosságról*ban gyakran hivatkozott alapmeggyőződésekkel vont párhuzam fényében –, mi is számítana (az ezen alapmeggyőződésekbeli különbség tekintetében, tehát például a 'holokauszt nem történt meg'-et az 'a Föld nagyon régóta létezett' (talán ki sem mondott) mélyen alapmeggyőződéssé

szervült empirikus formájú, de világgép-alapozó hitével mint alap-bizonyossággal párba állítva) *pontosan* holokauszt-tagadásnak, ugyancsak problematikus. Ha mégis, a plauzibilitás s az egyszerűség kedvéért a holokauszttagadást is egy ilyen alap-bizonyosságnak számító zsanérként szeretném megfogalmazni (mely így radikális világgép-szembenálláshoz vezet egy nem-antiszemitaival való vitában), úgy például 'a zsidók náci általi szándékos és eltervezett kiirtási kísérlete sohasom történt meg'-et ilyennek tekinteném⁴⁶.

A dolog problematikussága, immár a wittgensteini fogalmi háló felől vizsgálva azt, a következőkben is megmutatkozik: A jelentés-használat⁴⁷, az úgy-értés, a jelentés-élmény és az aspektus-percepció a jelentésben és megértésben betöltött szerepét⁴⁸ szem előtt tartó wittgensteini optikával operálva a hétköznapok politikai diskurzusának a szintjén (inkább) monolitiként s egyértelmű(bb)en detektálhatóként kezelt, gyűlöletbeszédnek tekintett kommunikatív-performatív aktusok elemzése ugyanis tovább cizellálja a holokauszttagadás s az antiszemita megnyilvánulások egyáltalában *detektálhatóságának s azonosíthatóságának* problémahorizontját. Hiszen, amint a híres *Vizsgálódások*-beli nyíl sem mutat *önmagában, immamnensen* semerre (azaz még azt sem mutatja magáról, hogy neki bármerre mutatnia kellene); úgy például a *Jud Süß* vagy a *Mein Kampf* sem hordoz semmilyen kirekesztőt *önmagában*. A Wittgenstein-recepció talajáról nézve közhelynek hangozhat, de vizsgálatunk további része előtt ki kell térnünk rá: e művek csak egy társadalmi gyakorlatban tölthetik be *kirekesztő* – vagy éppen a *kirekesztés ellen harcoló* – funkcióikat. Előbbi esetben például egy neonáci nagygyűlésen pozitív propagandaként levetítve s elemezve; utóbbiban pedig a náci rezsim rémtetteit a humanista történész optikájából vizsgáló történeti vizsgálat segédeszközeként. Vagy éppen – bár ez gyakran, el kell ismerni, még zavarbaejtőbb

⁴⁶ Itt érdemes előzetesen megjegyezni (mely meglátásokat a 3. fejezetben vizsgálom mélyebben), hogy e világgép-alapozó meggyőződések (a német eredetiben: *Satzok*) éppen e fundamentálisan mélyen-fekvésük miatt a legtöbb, hétköznapi esetben (értelmesen legalábbis) ki sem *mondhatók*, csak *megmutatkoznak* életformánk folyamában, nyelvjátékunk zökkenőmentes (tehát a filozófiai reflexió által nem kizökkentett) praxisában a legtöbbször. Továbbá lényeges jellemzőjük, hogy egy taxonomizáló, azokat egy kvázi nyelvjáték-független légüres térből megalapozni és rendszerezni akaró meta-nézőpontból nem sorolhatók fel a rájuk vonatkozó wittgensteini meglátásokat szem előtt tartani kívánó szellemhez hűen. Ahogy az is kérdéses – a későbbiekben bővebben tárgyalandó jelentés-használat elképzelését evidenciában tartva –, hogy ezeket egyáltalán lehet-e (vagy érdemes-e) egy propozíció vagy kijelentés értelmében megfogalmazni – hiszen azok csak életformánk sodrában állva nyerik el (fundamentális) jelentésüket s használatukat.

⁴⁷ Ehhez ld. *PU* §43

⁴⁸ Ehhez ld. például: *LPP* I./§§71-78, 638

következményekkel járhat – ezek ironikus használata teszi lehetetlenné a túlonról egyszerű detektálás és demarkálás taktikáit (amint erre az aspektuslátás és -váltás mint lehetséges *terápiák* kapcsán egy másik szempontból a dolgozat végén visszatérek)⁴⁹.

Egy politika(filozófia)i kitérő még idekívánkozik: a holokauszttagadás kérdése a hétköznapi diskurzusban leggyakrabban morális és társadalmi-politikai problémaként artikulálódik, mely a demokratikus berendezkedésű közösségekben (egy értelemben) a liberális alapelvek – a szólás- és vélemény szabadság, a lelkiismereti meggyőződés függetlensége és az emberi méltóság tisztelete – összebékíthetlenségeként jelentkezik⁵⁰. E kérdésben dolgozatom nem kíván állást foglalni – még ha e sorok írójának határozott véleménye is van a revizionista eszmék hirdetésének lehetőségteréről egy liberális demokráciában –, mert e szempont körüljárása túlonról messze vezetne, s primer kérdéshorizontunk felől irrelevánsnak tekintem. Továbbá fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy – sajnos – rengeteg 'holokauszttagadás'⁵¹ közül választhattam volna, hiszen

⁴⁹ Ha csak egy, kortárs instanciát szeretnénk ezt példázandó felmutatni, eszünkbe juthat a 2012-es cannes-i filmfesztiválon kirobbant botrány Lars von Trier inkriminált, a nácizmusra vonatkozó megjegyzései kapcsán; mely, úgy gondolom, ékes állatorvosi lova e problematikának. Mert – s e meglátás persze kimondottan szubjektív – magam úgy gondolom, hogy a trieri életmű egészét szem előtt tartani próbálva s a filmjeiben *megmutatózó* humanista értékrendet is evidenciában tartva érdemes csak közelíteni a nácizmusról az e beszédében elhangzott kijelentéseihez. Magam ezeket az esztétikai érvelés – melyről a hatodik fejezetben szólok bővebben – egy kétségkívül merész és polgárpukkasztó példájának tekintem. Ahogy például Remy, a *Barbárok a kapuk előtt* főhősének monológiáját arról, hogy a nagy földrajzi felfedezések idején az amerikai kontinensen százmilliós nagyságrendben lemészárolt indiánok számára még egy „icipici holokauszt-múzeumot” sem építettek, sem tartom antiszemita megnyilatkozásnak. E problémamezőt talán még élesebben mutatja fel Kertész Imre egyik legutóbbi interjúja, melyben magát „holokauszt-bohócnak” titulálja, s melyben maga is – az antiszemita egyik kedvelt *schlagwort*jával élve – *holokauszt-ipparról* beszél. Valamint, pusztán azért, mert *történetesen* zsidó származású politikusokat kritizálnak, azon megnyilvánulásokat sem tartom antiszemitának, melyek Izrael állam bel- és etnikai politikáját néha egyenesen apartheidistának vagy kvázi-fasisztának tartják bizonyos tekintetben.

⁵⁰ Ehhez kapcsolódóan, bár némileg más oldalról szemlélve, e probléma vonatkozásában eszünkbe juthat a híres popperi *tolerancia-paradoxon* is.

⁵¹ Messzire vezetne azon megfontolások körüljárása – így itt csak jelezni tudom, hogy magam ezt különösen problematikusnak és kifejezetten *kontraproduktív*nek tartom az antiszemitizmus elleni küzdelem szempontjából –, melyek bizonyos értelemben már magát azt a felfogást, amely a Holokausztot nem egy *kiemelt*, más genocídiumokkal összehasonlíthatatlan traumaként kezelik, *par excellence* antiszemita indíttatású eljárásnak tekintik. Magam ezt felette aggályosnak tartom, mivel – ahogy többen ezen eljárást ún. *holokauszt-relativizálás*nak titulálják, mely felfogásukban egy töről fakad az antiszemitizmussal – a holokauszt-relativizálásnak sem lehet (főként a wittgensteini jelentés-használatot szem előtt tartva) egy pozitivistá, normatív jelentést tulajdonítani. Lévé az 'a holokauszthoz hasonló geno- és etnocídiumok sorát lehetne felsorolni' kijelentést is *több, egymással ellentétes* intencióval használhatjuk s érthetjük; nem kizárólag antiszemita felhanggal, hanem éppen azzal ellentétesként tételezettel is: Hogy tudniillik azt más genocídiumok közé sorolva

történelmünk számos geno- és etnocídiuma közül nemcsak a Soa esetében tűnnek fel, vagy vannak jelen a kezdettől ezen események 'revizionistái'. Mivel azonban a holokausztagadás eszméje mára világszinten oly elterjedt lett, és hívei oly széles kör számára teszik hozzáférhetővé egyre és egyre *kidolgozottabb* gondolatrendszerüket, úgy vélem, kevés adekvátabb és plauzibilisebb példát találhattam volna.

úgy tekintjük *egyedinek*, hogy ezzel ne egy rangsort akarjunk felrajzolni; csak annyit kifejezni, hogy – etikai értelemben – e borzalmak között különbséget tenni akarva magunk sem feltétlenül leszünk különbek a kirekesztő ideák képviselőinél. Az egzakt, empirikus vizsgálódás értelmében természetesen – tehát történészi vagy szociológiai szemmel vizsgálva ezen geno- és etnocídiumokat – megalapozhatók olyan taxonómiák, melyek a holokauszt eseményeit elkülönböztetik a többi népiirtás közül; ugyanakkor – legalábbis így gondolom – etikai s filozófiai értelemben e különbségek nem feltétlenül relevánsak.

2.2 A holokauszttagadás mint a vizsgálat alapvető analógiája

Dolgozatom célja, ismét hangsúlyozni szeretném, nem az, hogy ezen elgondolásoknak valamilyen esszencialista körvonalazására törekedjek, pusztán annyi, hogy azt *paradigmaként* használva a wittgensteini gondolatok alkalmazhatóságát s aktualitását felmutathassam e jelenségkör vizsgálatán keresztül. Ám hogy e vizsgálódás ne a levegőben lógjon, egy lehetséges állatorvosi lovat mégis ajánlanék az e gondolatrendszerben elmélyedni szándékozóknek: ez a szélsőséges hírportál, a kuruc.info úgynevezett 'holokauszt-vita dossziéja'. Ezt az álneven, Perge Ottóként publikáló tollnok folytatta Karsai László és Ungváry Krisztián történészekkel⁵². (Az ezután tárgyalandó Philip Gosse történet kapcsán a vita sejtetően kilátástalan voltára később visszatérünk, noha épp ezen eleve feltételezhető kilátástalanság teszi szinte heroikussá Karsai és Ungváry vállalkozását, akik több hónapon keresztül voltak képesek hinni abban, hogy – ahogy magukat hívják: – a *revizionista történészeket* meg lehet győzni a *bizonyítékok*, az *evidenciák* tárgyilagos, *objektív* prezentálásával tévedésükről. Hogy ez mennyire nincs így, azt a vita záróirata mutatja fel a legékesebben⁵³.)

Másrészről fontos látnunk, hogy – legalábbis olvasatomban – a holokauszttagadásról írottak bár látszólag a *történelem pozitivitása*, a 'vannak-e objektív történelmi tények?' kérdését érintik elsősorban (s bizonyos értelemben az *A bizonyosságról*ból származó részletek e problémahorizont adekvátságát valóban jól demonstrálják, de mint reményeim szerint a dolgozatomból kiderül: nemcsak azt), ám a kérdés gyökere mégiscsak e mögött (vagy ezen túl) fekszik. Ez, úgy gondolom, az antiszemitizmus⁵⁴ kérdésköre – ebből fakadóan írásom minden inhumánus, kirekesztő eszmerendszer működés módjának a *miértjére* és *hogyanjára*, az elnyomás alakzatai kialakulásának, fennállásának s (az optimista megközelítésben) feloldhatóságának, (egyéni és/vagy kollektív) *terápiájának* a metodológiájára, e terápia

⁵² <http://kuruc.info>

⁵³ Ld. a kuruc.info-n a 'Holokauszt-vita' dossziét.

⁵⁴ Ha pedig azt kellene tömören 'definiálnom', mit értek antiszemitizmus alatt, a következő meghatározással élnék: Antiszemitizmusnak nevezem azt a gondolkodásmódot, mely a zsidó emberek (faji, kulturális, 'emberi') alsóbbrendűségét, következképp életük értéktelenségét hirdeti megkérdőjelezhetetlen dogmaként.

lehetőségterére próbálna primer módon rákérdezni.

Itt kell kitérnem arra is, hogy dolgozatom ilyen értelemben nem egy *par excellence* antiszemitizmus-vizsgálat kíván lenni, mely a kirekesztés megannyi, változatos formája közül partikulárisan az antiszemitizmus kirekesztésmódját vizsgálná. Egyrészt, mivel engem ilyen szempontból a kirekesztés *általában* érdekel⁵⁵, másrészt azért, mert akit a dolog illetően vetülete foglalkoztat, az a tengernyi filozófiai (a remek elemzések tengeréből most csak Hannah Arendt⁵⁶, valamint Horkheimer és Adorno⁵⁷ klasszikusait kiemelve) és szépirodalmi (most csak egy kurrens példát, Umberto Eco *A prágai temetőjét* említve) alkotás sokaságából kedvére válogathat a lényeglátó fejtegetések között. Ennek örvén azt is meg kell jegyeznem, hogy bár a szakirodalom egy szegmense (például David Stern vagy Béla Szabados⁵⁸) Wittgenstein és az antiszemitizmus vizsgálata alatt Wittgenstein saját antiszemita⁵⁹ megjegyzéseinek filológiai és filozófiai elemzését érti, vagy tágabb értelemben Wittgenstein saját zsidósághoz vagy éppen a „hebraikus világlátásához” fűzött megjegyzéseit veszi szemügyre – engem az antiszemitizmus ezen vetülete sem érdekel vizsgálatom szempontjából.

Bár a korábban leírtak fényében talán érthető, ám nem feltétlenül önevidens, hogy a kirekesztés alakzatait az antiszemitizmus példáján keresztül vizsgálandó miért van szükségem ennek egy partikuláris vetületét, a holokauszttagadást központi metaforaként az elemzés terébe emelnem, ezért most röviden megindokolnám e döntésemet: Egyrészt azért határoztam így, mivel – mint fentebb már jeleztem – a holokauszttagadók alap-bizonyosságai (első blikkre legalábbis) pusztán empirikus-episztémikus különbségnek tűnnek, ám normatív, etikai konfliktust is maguk után vonnak. Így ezt vizsgálva azon meggyőződésem viabilitását is

⁵⁵ Nota bene: a kirekesztés s az előítéletek pszichológiai, kulturanropológiai, szociológiai s történelmi szemmel való vizsgálata nem lehet célja (még e vizsgálati horizontok rendszerező áttekintésének az értelmében sem) terjedelmi s tematikus okok miatt sem e disszertációnak. Értekezésemben e problémaköröket – amint a bevezető fejezetben már jeleztem – annyiban vonom be a kutatás terébe, amennyiben azokat a partikuláris wittgensteini fogalmiság felől próbálom meg (újra)értelmezni, illetve amennyiben azok illetően vizsgálata a wittgensteini meglátásokat is új megvilágításba helyezheti.

⁵⁶ ARENDT, 2000

⁵⁷ ADORNO, 1990

⁵⁸ SZABADOS, 2004

⁵⁹ Ehhez ld. például: VB 9, 23-34, 28, 32, 34.

demonstrálhatom, miszerint az *A bizonyosságról* vagy *Vizsgálódások* az alap-bizonyosságok rendszeréről írott megjegyzései az episztemológiai mellett etikai relevanciát is hordoznak. A holokausztagadásban megmutatkozó világgépütközések, másrészt, úgy tűnik, hogy egy igen mondén, történelmi tapasztalat – egy hétköznapi intuíciónkkal evidensen *empirikus* (s empirikusan *könnyen ellenőrizhető*) kérdésként detektált tapasztalat-csokor – mentén mutatják meg a késői filozófia anti-realista transzcendentális-felfogásának alapigazságát: „*A tapasztalat nem tanácsolja nekünk, hogy valamit merítsünk öbelőle.*” (ÜG §§130-131) Azaz azt a (hétköznapi vélekedés számára talán) kontra-intuitív meglátást is szépen példázza a holokausztagadás mint paradigma, hogy bár első ránézésre vitán felül egy közös és objektívan ellenőrizhető térben vagyunk (a történelmi tények vizsgálatának a terében), ám a racionális vita és meggyőzés eszközei (az antiszemitizmus minden *objektívnek tűnő* juszifikációs stratégiát és validálási rendszert átszövő transzcendentális feltételként viselkedő alpbizonyosság-rendszer-szerűsége miatt) egy idő után nagy eséllyel kifulladásra kerülnek: A (mindkét oldal által) objektívnek gondolt autoritások és tények mégiscsak a *grammatika önkényének* vannak alávetve, s nem lehet (elég) a *tiszta* tapasztalatra hivatkozni. Végül, legfontosabbként, világgépünk alapjai, a tudás és a döntés, az akarat – melyet a(z objektívnek vélt) tények legfeljebb aluldeterminálnak – közötti lényegi viszonyra is plauzibilis példát ad a holokausztagadás ilyen vizsgálata.

A holokausztagadás mint erkölcsi probléma wittgensteini vizsgálhatóságának adekvátságában amellet is szeretnék hinni, hogy folyamatosan szem előtt kívánom tartani az etika kimondhatatlanságának⁶⁰ a *Tractatus*tól jelen lévő elgondolását, valamint azt is, hogy

⁶⁰ Bár a wittgensteini gondolatokat értő olvasó számára a most megfogalmazott *caveat* triviálisnak s szinte evidensnek hangozhat, ám még a szakirodalom egy része is hajlamos abba a hibába esni (most csak egy példát említenék: Anna-Marie Christensen *Wittgenstein and Ethical Norms* című cikkét), hogy az „*Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell*” *tractatusi* záróakkordját névértéken értse s kezelje, azaz egyfajta eminens kvietizmusra felszólító imperatívusként. Így pedig a wittgensteini megfontolásokat mint olyanokat olvassa, amelyek valóban az etikai ítéletektől való *tartózkodásra* szólítanak fel. Ám erről, azt hiszem, szó sincs: Egyrészt a későbbiekben bővebben is szót ejtek arról (Rush Rhees cikke kapcsán, például), hogy az ilyen mérvű kvietizmusból nagyjából egyeneságon következő etikai (s így: politika) relativizmus igen távol állt Wittgensteintől. Másrészt – s a *Tractatus* ön-dekonstruktivitását vizsgáló megjegyzésekben bővebben is elemzem majd e kérdést – a misztikus hetedik paragrafust legalábbis nagyon *szűken* érti az, aki annak *Muss!*-át (mely inkább logikai kellést jelez – így persze annak tautologikusságát erősíti) *Soll!*-ként olvassa. Arról nem is beszélve, hogy egy *nonszensz imperatívusz(a)* esetében finoman szólva is kérdéses, mennyiben lehetne (vagy érdemes) azt genuin praxisvezérlő normatívának érteni. Harmadrészt pedig, akár a *Tractatus*ban, akár az *Előadás az etikáról*ban kifejtett értelmesség-kritérium alapján közelítünk a *hallgatás* értelmezéséhez, úgy is nyilvánvalóvá válik, hogy a „*Világos, hogy az etika nem kimondható*” (TLP §6.421) *annyt* jelent (mely persze nem csekélység, de biztosan nem is *expressis verbis* deklarált etikai *parancs*), hogy *értelemes* etikai

Wittgenstein etikai kérdések tekintetében mindig csak a konkrét, *egyes* esetek vizsgálatát tartotta jogosultnak⁶¹. Ahogy arról sem szeretnék megfeledkezni, hogy Wittgenstein a terápiát egy (filozófiai) írásművel, deklaratíve nem tartotta kivitelezhetőnek, csak a *személyes példamutatás*⁶², az egyén életében s élete által *megmutatkozó* paradigmák, szemléletmódok által, amelynek szerves része s feltétele az interakció lehetősége, mely a folyamatos nyitottság és reakciókészség szféráját feltételezi. Továbbá azt sem szeretném szem elől téveszteni – amint erről a bevezetésben már szót ejtettem –, hogy Wittgenstein saját megjegyzéseit hangsúlyosan *grammatikai vizsgálódásoknak* tartotta – ám mégis: „*A szavak tettek.*”, (grammatikai) vizsgálódásaink pedig csak a hús-vér praxis, a *hétköznapi élet* e szavakat körülölelő terének hátterével lehetnek valóban *életproblémáinkat* érintő (tehát Wittgenstein célja alapján egyedül vizsgálatra érdemes⁶³) vizsgálatok. Ilyen értelemben egy (döntően) filologikus vizsgálat általi *megoldási kísérlet* a kirekesztés alakzatiról bár szemléletes lehet, ám Wittgenstein önnön elképzelései alapján annak *hatásfoka* eleve megkérdőjelezhető. Mégis, e kérdéseknek a késői koncepció kontextusából induló körüljárása talán nem minden relevancia nélküli. Főként, hogy több interpretátor (például Neumer, Read és Cray) úgy olvassa a második korszak fragmentikus, E/2.-t gyakran használó, kérdés-felelet struktúrára erősen támaszkodó textusait, mint amelyek terapikus céljukat éppen akkor s csak azáltal érhetik el, ha e szöveget nem *halott* betűként kezeljük, nemcsak egyirányú recepciójú olvasási

kijelentéseket nem *tehetünk* (amint amellet érvelni próbálok majd: még a késői életműszakasz ételmesség-kritériumai alapján *sem*). *Nota bene*: ezzel nem azt akarom állítani, hogy ne lehetne érveket felhozni a Wittgensteint a kvietizmushoz vagy éppen az ilyen értelmű (vagy abból következő) konzervativizmushoz kötni próbáló olvasatok tarthatósága mellett, pusztán azt szerettem volna jelezni, hogy olvasatomban e megközelítésekkel *szemben* próbálok majd érvelni. Summázva e gondolatokat: E 'tilalomfa' a nyelv logikai elemzésének *logikai* korrelátuma, melyre nem valami spirituális-misztikus normatív parancsként kellene tekintenünk. *Az abszolút értéket, a genuin etikai kijelentéseket abszolút értelemben* kimondva szükségképpen nonszenszhez jutunk – ám ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy Wittgenstein normatív módon a hétköznapi életünk nyelvhasználatát szeretné megregulázni, eltüntetni az ilyen kijelentések használatától, hiszen ez – a *hétköznapi nyelvhasználat megrendszabályozása* – eleve intencióidegen volna. (Engelmann emlékiratai alapján e cél, ha egyáltalán valamire, akkor is legfeljebb a tudomány etikát megalapozó törekvéseivel szemben fogalmazódik meg *normatívként*), a *Bécsi kör* kötetben Augustinust parafrázálva egyenesen arra bíztat, hogy „*Nocsak, te marha, hát nem akarsz nonszenszt beszélni? Beszélj csak, nem tesz semmit!*”, valamint a 'nyelvem határainak rohanás' az abszolút ítéletek kontextusában gyakran citált frázisa sem homogén s egyértelmű elképzelés, hiszen ugyanebben a kötetben azt is megjegyzi Wittgenstein, hogy „*hiszen a nyelv nem kalitka!*” (WAISMAN, 1965: 25.)

⁶¹ RHEES, 1965

⁶² Ld. ehhez például: NEUMER, 1991.

⁶³ Ehhez ld. READ, 2000: 273.

beállítódással olvassuk, hanem a „folytasd a sort!” gyakori imperatívuszát a könyv teréből kilépve *is* komolyan vesszük. Azaz akkor, ha (némileg a rilkei imperatívusszal rokon módon) mi magunk, a befogadók valódi interakcióba próbálunk lépni e *textus*okkal, a szemléletmódváltás lehetőségét saját szemléletünkre is alkalmazhatónak tekintjük – így beteljesítve a *Vizsgálódások* előszavát: „*Írásommal nem szeretnék másokat a gondolkodástól megkímélni. Ha lehetséges, inkább mindenkit önálló gondolatokra szeretnék ösztönözni.*” (PU 13.)

2.3 Edmund Gosse apja

E ponton relatív lehet felidézni Edmund Gosse apja, Philip Henry Gosse történetét, melyből e disszertáció ötlete is született. A fáma szerint⁶⁴ az idősebb Gosse komoly spirituális, egyben (s ettől elválaszthatatlanul) természettudományos dilemmába kényszerült, mikor vallási világképe összeütközésbe került a saját korában egyre feltartóztathatatlannabb fejlődési ívet bejáró geológiai kutatások eredményeivel, történetesen a Föld korának tekintetében. Gosse e vonatkozásban a szó szerinti Biblia-értelmezések azon leírását tekintette mérvadónak, mely e keletkezési dátumot i. e. 4004-re teszi, ugyanakkor a geológusok által feltárt újabb és újabb fossziliák ennél jóval korábbi időpontot sugalltak. Mivel Gosse apja mély vallási meggyőződése mellett (s nem – minden tekintetben – annak ellenére) a modern természettudomány, annak bizonyítási módszerei s evidenciái egész rendszerének is elkötelezett híve volt, döntenie kellett: a számára egyaránt megkérdőjelezhetetlen érvényű, egymást mégis kölcsönösen kizáró autoritások s bizonyítékaik között kellett választania. Sok pálya- és kortársa (akik szintén keresztény meggyőződésük és tudományos elköteleződésük miatt kerültek ugyanebbe a határhelyzetbe) a *természettudományos* evidenciák szupremáciáját nem akarták (vagy tudták – a kettő nem feltétlenül szétválasztható, mint azt például az *A bizonyosságról* tudás és döntés kapcsolatát artikuláló helyei mutatják) megkérdőjelezni, így a *Biblia* szó szerinti értelmezése helyett a *Genézis* egy metaforikus(abb) olvasata mellett tették le a garast. Nem így Philip Gosse.

Válasza a következő volt: noha Isten – a szó szerinti értelmezéssel konkordanciában, mely mellett e kérdésben Gosse végül lándzsát tört – i.e. 4004-ben teremtette a világot, ez nem zárja ki, hogy e fossziliák (legalábbis a természettudományos vizsgálat nézőpontjából) ne *tűnjenek* megkérdőjelezhetetlenül (legalábbis a (kizárólag) szcientikus fókuszú organon számára) *valódinak*. Isten ugyanis a Föld teremtésekor szándékosan hamis fossziliákat teremtett, hogy ezzel tegye próbára az övéi hitét, így e leletek valóban evidenciának tekinthetők, csak éppen nem a természettudományos kormeghatározás, hanem a Bibliai értelmezés igazát alátámasztva. (Noha újra ki kell emelnünk, hogy a (kizárólagosan)

⁶⁴ A történetet többen is idézik, többek között Bertrand Russel az *An Outline of Philosophy* jában. (RUSSEL, 2004)

természettudományos paradigma nézőpontjából a fossziliák státusza megfellebbezhetetlenül valid (ez számomra kruciális pontja Gosse érvének), így bizonyos tekintetben Gossének nem egyik vagy másik oldal igaza mellett kellett *credoját* kvázi diszjunktíve megfogalmazni, hanem egyfajta konjunktív megoldást is kínált ezzel. Az ellentétek magasabb egységben való feloldódása persze csak az érem egyik oldala e történetben, pontosabban: azt így látni fókusz, döntés kérdése. Gosse döntését konjunktív kimenetelűnek annyiban foghatjuk fel, hogy valóban nem kényszerült *teljesen* feladni tudományos érdeklődését vallási meggyőződése miatt, pusztán csak annyiban, hogy e tudományosság hatókörét (például a Föld korának tekintetében) szükségképp szűkítenie kellett, hozzá kellett idomítani vallási meggyőződéséhez a pontokon, ahol e kettő szükségképpen szembenállt, s két mutuálisan exkluzív válasz nem lehetett elfogadható. Azonban a paleontológia legújabb vívmányaitól, a természettudományos organontól – olyan téren, ahol ez nem volt feltétlenül szükséges, mint az iménti esetben – továbbra sem kellett elbúcsúznia.)

Úgy gondolom, Philip Gosse története a holokauszttagadás s az *A bizonyosságról* kapcsán is⁶⁵ szolgálhat tanulságokkal: Akármilyen – számunkra⁶⁶ evidens, vagy másképp: interpretációt nem feltételező, nyilvánvaló, *önmagáért beszélő* – bizonyítékot is osszunk meg egy *dogmatikus* holokauszttagadóval (például: történészek által hitelesített iratokat, üres Zyklon-B tartályokat, fotókat, túlélők beszámolóit etc.), azt, hogy azt a mi igazunk bizonyítékaként fogadja el, s ne *saját* igazának (újabb és újabb) alátámasztását lássa⁶⁷ benne⁶⁸

⁶⁵ Ehhez ld. például: „*De nem a tapasztalat-e az, ami megtanít minket, hogy így ítéljünk, azaz hogy így helyes ítélni? De hogyan tanítja ezt nekünk a tapasztalat? Mi meritünk belőle, de a tapasztalat nem tanácsolja nekünk, hogy valamit merítsünk őbelőle. Ha a tapasztalat az alapja (s nem csupán oka), hogy így ítélünk, úgy nincs még egy alapunk arra, hogy ezt alapnak tekintsük. (...) Nem, a tapasztalat nem alapja ítéletünk játékának. És kiemelt eredménye sem.*” (ÜG §§130-131)

⁶⁶ Itt: a holokauszt megtörténtét megkérdőjelezhetetlen – wittgensteini fogalommal: zsanér- – meggyőződésként kezelők számára, vagy még akkurátusabban: azok számára, akik nem érzik úgy, hogy felléphetne bármilyen olyan tényező, hogy ezen (empirikus *formájú*, de egy *grammatikai* állítás *szerepét* betöltő) kijelentés(rendszer)t (hogy tudniillik a holokauszt megtörtént, és úgy, ahogyan az a sztenderd történelmi kánonban fellelhető) vizsgálat alá kellene valaha is vetnünk; hogy (újra) empirikus, s nem a (például történelmi vagy éppen etikai) vizsgálódásaink mércéjéül szolgáló grammatikai állítás- vagy szabály(rendszer)ként kellene kezelnünk. Ld. továbbá ÜG §§86, 96-97, 141, 308

⁶⁷ A holokauszttagadók kedvelt érve a túlélőkkel vagy azok közeli ismerőseivel, családtagjaival szemben gyakran az, hogy azt mondják: családtagjaitok, tábortársaitok nem gázkamrákban haltak meg, hanem tífuszban; vagy: eseted partikuláris, csak a környezetedben történtek kegyetlenkedések, etc. Azaz nem (mindig) a tények semmibevételére szólítanak fel, hanem arra, hogy ezen tényeket máshogy értelmezzem (a gázkamra mint kivégzőeszköz és a gázkamra mint a történelemhamisítók díszlete).

(például ne a 'cionista kellékgyár' újabb és újabb *szándékos hamisítványait*), semmilyen *raciónalis* eszközzel nem tudjuk elérni. E párhuzamot nyilvánvalóan cizellálnunk kell:

E történetben teljesen más Gosse *dogmatizmusának* természete, annak hatóköre és *gyakorlati* következményei is, mint például egy holokauszttagadó esetében, aki a (most természet- helyett történet-) tudományos tényeket *saját dogmájához* úgy ragaszkodva, mint Gosse, önnön világképét alátámasztandó (re)interpretálja. Gosse történetét (gyakran) egy kedves, pozitív kicsengésű anekdotának látjuk, mely a *dogmatizmus* (vagy bizonyos fajta *doktrinerség*) emberarcúságának a példája (is). Gosse dogmatizmusa nem kerül(hetet) emberéletekbe adott esetben; annak célja nem az volt, hogy 'ellenfeleit'⁶⁹ ellehetetlenítse vagy *örültnék, eretneknek*⁷⁰, *gonosznak* nyilvánítsa. Ám ha a kétségkívüli eltérések helyett a *hasonlóságokra* fókuszálva próbálunk az analógiára tekinteni, úgy könnyen eszünkbe juthatnak olyan esetek, melyek már (jóval) közelebb viszik a gossei döntés mechanizmusát a holokauszttagadók (olvasatomban) analóg metódusához. Néhány a gosseihez közelebbi példát említve csak:

Az Amerikában évek óta zajló evolucionista-kreacionista vita szinte minden lényeges pontján megegyezik a gossei problematikával: a két oldal⁷¹ képviselőinek álláspontjai a vita ideje alatt optimista becslés szerint sem állítható, hogy (szignifikánsan) közeledtek volna egymáshoz, a kölcsönösen felkínált bizonyítékok hada ugyanolyan szerepet játszik polémiájukban, mint Gosse történetében. Még ha el is ismerik, hogy ezek bizonyítékok, azokban legfölbjebb saját igazuk támasztékait tudják (vagy hajlandók⁷²) látni. E vita *tétje* azonban nagyonis emberek *bőrére megy* (Gosse vitájáéval szemben): azon államokban,

⁶⁸ Ehhez ld. például Neumer meglátását: „*Hogy mit értünk tapasztalaton, valóságon, a valósággal való megfelelésen, >>igaz<<-on és >>hamis<<-on, ezt nem a nyelvjátékhoz képest külsőleges tények határozzák meg, hanem maga a nyelv belülről – intern módon – szabja meg. Ennélfogva az, hogy mit tekintünk valóságnak, igaznak, stb., a nyelvjátékok >>önkényén<< múlik. A >>valóságot<< nem tudjuk leírni, csak nyelvjátékainkat.*” (NEUMER, 1991: 29.)

⁶⁹ Ha most a természettudományos paradigma képviselőit annak tekintjük, bár mint kifejtettem, a szembenállás illetén volta eleve kérdéses.

⁷⁰ ÜG §611

⁷¹ Mely Gosse esetében egy személyen belül állt szemben egymással, bár e nüansz elhanyagolható a kérdés szempontjából. Hogy e két eset mennyire analóg módon is felfogható, ehhez ld. például Bambrough tanulmányát (BAMBROUGH, 1991).

⁷² Ld. a tudás és döntés viszonyáról írt korábbi jegyzetet, illetve ennek bővebb kifejtését a későbbiekben.

melyekben olyan diákoknak kell a kreacionista tananyagot tanulniuk, akiknek *radikálisan* más a világgépe ebben a tekintetben, e diákok szükségképpen úgy érzik, hogy *őrültként* s *eretnekként* tekint rájuk az *establishment* (egy szegmense legalábbis) – és *vica versa*, azaz az evolucionista oktatási struktúrában a kreacionizmus-hívek helyzete hasonló. De ugyanilyen (vérezen) komoly *gyakorlati* következményekkel járhat a – szintén a gossei paradigma által (is) modellezhető – abortuszellenes vallási fundamentalisták vitája az abortuszt engedélyezni kívánó állampolgárokkal, mely vitát sajnos több esetben is gyilkosságok, klinikák körüli lövöldözések árán hajlandók csak rendezni. Ezért úgy érzem, hogy adekvát a gossei paradigmát (noha az csak egy – bár számomra felette plasztikus – példa a rengeteg lehetséges közül) úgy felfogni, kiindulási alapként s további vizsgálódásom vezérfonalaként használni, mint ami kapcsán érvelhetünk amellelt, hogy a wittgensteini életmű a radikális világgépütközések s különösen a vallási hitek összekülönbözése eseteiről írott gondolatai hűen modellezhetik a kirekesztő ideológiák képviselőinek érvelésmódját s az ezen ideológiákkal szembenállókkal való vitáit.

Amit még szükségesnek tartok előrebocsátani ezen analógia kapcsán, a következő: Semmiképp sem egyfajta etikai relativizmust akarok sugallni, és felmenteni sem akarom ezen eszmék képviselőit azért, hogy párhuzamot vonok a holokauszttagadók és a különböző vallási hitek képviselői között. Különösképpen abban az értelemben nem, ahogy a hétköznapi vélekedés szerint az ember egyszerűen *beleszületik* egy vallási világgépbe (s most az ateizmust is tekintjük annak), melyről *nem tehet*, így az analógia rossz fókusszal nézve jogosan tűnhet filozófiának maszkolt morális szerezcsenmosdatásnak. A zsanér-hitekről szóló szöveghelyek (például a 92-es paragrafus) kapcsán azonban, remélem, demonstrálni tudom majd, hogy noha valóban elképzelhetők olyan 'veleszületett' holokauszttagadók, akik – mint e példa különös királya – felneveltetésük speciális doktrínái miatt tekintik a *holokauszttagadást* alapnak, ám a nyelvjátékok és életformák örvénylő dinamizmusáról szóló gondolatok alapján világossá válik majd, hogy még ha így is van, e világgépek nem kalitkaként feszülnek életünk s világgépünk sodra köré; azok semmiképp sem ilyen rigorózan statikusak. Vagy máshonnan közelítve a vallásként felfogott holokauszttagadáshoz: azért is tűnhet túl megengedőnek (ha nem egyenesen felmentőnek) az analógia, mert a liberális demokráciák alapelve a lelkiismereti- és vallásszabadság tisztelete, azok tartalmától (gyakorlatilag) függetlenül. Ám az analógia: analógia, *als-ob*, s nem azt akarom állítani, hogy a holokauszttagadás *ilyen* értelemben *vallás*, egy a sok *tolerálandó* közül.

Egy etikai relativista olvasatot adva a szövegnek megvédeni akarni őket ráadásul (ahogy a későbbiekben részletesebben kitérek rá) azért sem volna lehetséges, mert ezen elképzelés magától Wittgensteintől állt a legtávolabb, aki az etikai relativizmust nonszensznek, megfontolásra sem érdemes agyémnek tekintette. Ahogy Rush Rhees⁷³ magát Wittgensteint idézi e kérdés kapcsán:

Ha azt mondom, hogy különböző etikai rendszerek vannak, ezzel nem állítod azt, hogy mind egyenlő mértékben helyes. Ez nem jelent semmit. Ahogy azt állítani sem volna semmi értelme, hogy saját nézőpontjából nézve mindegyik helyes. Ez csak annyit jelenthet, hogy mindegyik úgy ítél, ahogy. (RHEES, 1965: 23.)

Céлом a vallási analógiával pusztán annyi, hogy prezentálhassam: igenis elképzelhető, hogy a holokausztagadást egyfajta vallási hit *mintájára* fogjuk fel, hiszen velük kapcsolatban ténylegesen olyan *dogmatizmussal* szembesülünk, mint Gossénál; *alapelveiket* – a nyilvánvaló tartalmi különbözőség ellenére is – ugyanúgy egyfajta (a vallással analóg) *dogmáknak* tekinthetjük; világképükhöz ugyanúgy a hívő „szenvedélyes döntésével”⁷⁴ ragaszkodnak. Valamint – s ez lényeges – a velük való vita kimenetele (legtöbbször: annak kilátástalansága), a (közös) *racionalitás* – s az ebből fakadó közös érvrendszer – hiánya is ugyanúgy jellemzi e világképütközéseket, mint a vallási analógiák esetében⁷⁵. Ahogy Neumer fogalmaz az *A bizonyosságról*hoz írt utószavában:

⁷³ Az etika transzcendentalitására, mely már a *Tractatus*ban is hangsúlyos szerepet tölt be, valamint e transzcendentalitás viszonyára a relativizmushoz a későbbiekben visszatérünk.

⁷⁴ VB 92.

⁷⁵ Itt kell kitérnem arra, hogy bár többször a *dogmatizmus* kifejezést használom a radikális világképütközések és a vallási hitütközések analógiája kapcsán, azonban nem feltétlenül a szó hétköznapi értelmében. A *dogmatikus* vallásosságot a mindennapi nyelvhasználat pejoratív konnotációval használja (s szembeállítja a toleráns, nyitott vallásossággal, például), ám jelen vizsgálatban a *dogma* szűkebb, nem terhelt értelmében használom a szót, a (vallási, de nem csak, mint a későbbiekben látjuk) hitek *alap (zsanér) meggyőződéseit* érte pusztán ezalatt. Ezt azért tartottam fontosnak előrebecsítani, mert esetleg felmerülhet a kérdés, hogy – ahogy hétköznapi nyelvhasználatunkban is különbséget teszünk vallásosság és *dogmatizmus* között, úgy – beszélhetünk-e *dogmatikus* és *nem dogmatikus* holokausztagadásról, amire azonban nem hiszem, hogy értelmesen lehetne affirmatív választ adni.

Ha azonban a tudás vonatkoztatási rendszer, hit kérdése, akkor a különböző érvrendszerben élők helyzete a különböző hitűek helyzetéhez hasonlatos. Ahogy Isten létének állítása és tagadása nem kontradikció, a két állítás nem cáfolja egymást, összehasonlíthatatlan, s egyszerűen >>más síkon<< vagyok, ha az egyiket vagy a másikat tartom igaznak – ugyanúgy az új teóriákat megalapozó kísérletek sem minősítik hazugságnak a korábbi állításokat, legföljebb megváltoztatják egész szemléletünket, s a különböző érvrendszerekben érvelők érvei sem számítanak érvnek egymás számára és igazukat egymásnak bizonyítani nem tudják. (NEUMER, 1991: 183.)

Az *A bizonyosságról* felőli holokauszttagadás-olvasatot nemcsak a vallási párhuzam, de történetfilozófiai megfontolások felől is érheti a (pejoratívan értett) *relativizálás* vádja, melyre a konkrét szöveghelyek szemügyre vétele előtt még fontos kitekintenünk. Richard Evans, a kortárs angol történész⁷⁶ *In defence of history*⁷⁷ című művében arra hívja fel a figyelmet, hogy a posztmodern történelemfelfogás-kritika (mint például Foucault genealógiai vizsgálódásai) – mely az *objektív, pozitivist* történeírás(ok) már eleve hatalmi (p(re))konstruáltságát, minden történeti narratíva narratív, azaz szükségképp *perspektivikus*, s ebből fakadóan *konstruált* voltát hirdeti, s amely diszkriminatív hatalmi erőterben túlon túl könnyen lehet az elnyomás (politikai és tudományos) eszköze – *kétélű* fegyver. A holokauszttagadók ugyanis – pusztán az organon tekintetében – néha kísértetiesen hasonló stratégiákat próbálnak vitáikban érvényesíteni, mint amelyeket Foucault (s társai) humanista indíttatású fejtegetéseikben éppen a diszkriminatív eszmék hirdetői, követői s az általuk elkövetett, valóban antihumánus történelmi (re)konstrukciók ellen véltek helyesnek s szükségesnek alkalmazni.

Bár az evansi kritikát feltétlenül találónak tartom, annak hatóköre mégis kérdéses a számomra: a nyilvánvaló analógiákon túl jelentős eltérések is találhatók a posztmodern történelemfilozófiai kritikák s a holokauszttagadók organonja(i) között, valamint saját elemzésemben az általa kritizált *kétélűséget* ugyanúgy górcső alá szeretném venni, mint Evans. Ahogy a konklúzióban majd részletesebben kifejtem, a wittgensteini relativizmus és

⁷⁶ Aki nem mellesleg David Irving (a talán legismertebb holokauszttagadó/revizionista történész) perében is fontos szerepet kapott.

⁷⁷ EVANS, 2005

antifundamentalizmus (a különböző életformák világkép-transzcendentáló talajkénti felfogása) legalább ennyire kétélű: Az ezekről szóló, néha igen diverz megjegyzések sűrűjében csak a *saját döntésem* igazíthat el abban a tekintetben, hogy a 'hagyományok egységes alaptalanságát' hol kell toleranciamezőm minél szélesebbre tárására 'felszólító' megjegyzésként olvasnom, és hol kell annak *gyakorlati* beláthatatlanságát szem előtt tartva (s az etika transzcendentalitása miatt) éppen e nyitottság *radikális szűkítésére* – határait nagyonis *határozott* meghúzására – használnom a wittgensteini relativista vagy antifundamentalista szöveghelyekből kiolvasható gondolatokat.

A vizsgálatot s a rekontextualizálást dolgozatom következő fejezetében az *A bizonyosságról* néhány, partikuláris témám szempontjából relevánsnak ítélt szövegével kezdem. Először azonban érdemes röviden kitérni e mű filológiai s tematikus kontextusára: Az *A bizonyosságról* első megjelenése óta Wittgenstein utolsó főműveként⁷⁸ tartja számon a szakirodalom⁷⁹, s az exegézis különböző iskolái recepciótörténete során annak különböző típusú relevanciát tulajdonítottak. A sztenderd (most például az újwittgensteiniánus megközelítéssel szemben értve ezt) olvasatok⁸⁰ ezt döntően *episztemológiai* szövegeként

⁷⁸ Itt fontos kitérni arra a filológiai aspektusra, hogy bármennyire is célszerű a vizsgálat szempontjából az *A bizonyosságról* egységes szövegkorpuszként kezelni, az egységes művé a szerkesztői döntések sora által állt össze. A (kéziratos) feljegyzések, melyekből G.E.M. Anscombe és G.H. von Wright a művet összeállította, egy része különálló, dátumozatlan papírlapokon szerepel (melyek keletkezése 1949 közepétől, a Norman Malcolmnál töltött ithacai látogatásától datálható), nagy részük pedig az MS 169-176 számú kéziratokban található, mely feljegyzések írását egészen utolsó napjaiig folytatott (az utolsó bejegyzés dátuma 1951. április 27.). A kéziratos hagyatékából a szerkesztők más kötetekbe is válogattak e szövegekből: a *Bemerkungen über die Farben*, a *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie* második része, a *Das Innere und das Äußerébe*, valamint a *Vermischte Bemerkungen*be (ezutóbbi magyarul is megjelent *Észrevételek* címmel).

⁷⁹ A wittgensteini életmű szakaszolásában legalább négy megközelítésmódot különíthetünk el: Az újwittgensteiniánus olvasat (noha a középső korszak műveit némileg elkülönítve kezelik) az életmű egységességét hirdeti (melyben központi szerepet kap a *Tractatus* óta jelenlévő terapikus cél, s az ettől elválaszthatatlan egységes, ún. *auster nonszensz* felfogás), illetve az egységes olvasatot képviseli még John Koethe *The Continuity of Wittgenstein's Thought* (KOETHE, 2002) és José Medina *The Unity of Wittgenstein's Philosophy: Necessity, Intelligibility, and Normativity* (MEDINA, 2010), című monográfiája is. (A honi exegézis e megközelítésmóddal kevésbé szimpatizál: Noha Neumer Katalin mindkét monográfiájában is jelzi, hogy a korai s a késői életműszakasz közötti törés radikálításának hangsúlyozása némiképp egyoldalú, ám maga is inkább a korai-késői dichotómia fogalmiságában maradvá értelmezi az életmű egészét. Kállay Géza (KÁLLAY, 2011) tanulmánya – mely a magyar szakirodalomban egyedülként tematizálja a *resolute reading* hangsúlyozottan az egységességet hirdető megközelítését, ilyen értelemben talán az (így értett) 'egységes olvasat' egyetlen magyar példájának tekinthető.) Az exegéták többsége által csak 'sztenderdként' aposztrofált – például P.M.S. Hacker és a korai Gordon Baker által képviselt (HACKER, 2005) – olvasat hangsúlyozza a *Tractatus*-szal bezáruló és a *Vizsgálódásokkal* (valamint az ahhoz vezető szövegekkel, mint a *Blue* és *Brown bookkal*) kezdődő s élete végéig tartó felfogás közötti lényegi különbséget. (A magyar szakirodalomban többek között Nyíri Kristóf, Neumer Katalin, Tózsér János és Szabó (SZABÓ, 2006) képviselik ezen olvasatot). Daniel Moyal-Sharrock a *The Third Wittgenstein* (MOYAL-SHARROCK, 2004) gyűjteményes monográfiája az 1946 utáni szövegek a *Vizsgálódásoktól* eltérését hangsúlyozva (amint a cím is sugallja) már három Wittgensteinről beszél (Avrum Stroll *Moore and Wittgenstein on Certainty* (STROLL, 1994) című monográfiájához hasonlóan). Néhány elemző pedig (pl. Stern és Hintikka) a középső szakaszt nem pusztán átmenetnek, hanem szignifikánsan sajátos filozófiai jegyeket hordozó, önálló korszaknak tekinti. Én a disszertációmban az életmű egységessége mellett próbálok érvelni, ám emellett hangsúlyozni szeretném a különböző korszakok felfogása közötti fontos, de általam nem esszenciálisnak tartott szemléletmódbeli és metodikai különbségeket is.

⁸⁰ Például Avrum Stroll, P.M.S. Hacker, bizonyos értelemben Daniel Moyal-Sharrock is ide sorolható.

kezelik⁸¹, ezzel szemben, csak egy kurrens példát említve – a Daniel Moyal-Sharrock által szerkesztett gyűjteményes kötet –, a *Readings of Wittgenstein's On Certainty* a terapikus és a transzcendentális olvasatok néhány példáját adekvát interpretációs horizontként felmutatva e *corpus* jelentőségét nem csupán az episztemológiai kánon felőli megközelíthetőségében, hanem az ezen kívüli approximációk heterogén sokaságának egyaránt validként elfogathatóként demonstrálásában látja. Magam is amellet próbálok érvelni, hogy az episztemológiai megfontolások dominanciája mellett e szöveget lehet etikai⁸² és antropológiai⁸³, s talán politikai⁸⁴ horizontról is olvasni. Ezalatt azt értem, hogy számomra e szöveg csak részben szól arról, hogy 'Mit tudhatok?' s hogy 'Mik lehetnek a tudás s a bizonyosság lehetőségfeltételei?' (azaz mit adhat e szöveg az episztemológiai kánonhoz, mennyiben 'forgatja fel' azt). Sokkal inkább arról, hogy a lényeges az, *mihez kezdünk* e tudással, és *hogyan viszonyulunk* tudásunkhoz, annak státuszához, praxisunkat vezérlő szerepéhez (főként, ha az szemben áll más emberek, embercsoportok tudásával és bizonyosságaival). Valamint arról, hogy minden tudásunk s bizonyosságunk alaptalanságának felmutatása az episztemológiai belátásokon túl antropológiai s etikai következményekkel is jár. A szövegben található képzeletbeli szcenáriók egy részének a holokausztagadás (s tágan mindenféle kirekesztő ideológia) paradigmája felőli rekontextualizálása reményeim szerint felmutathatja ezen intuíció plauzibilitását.

⁸¹ Például Avrum Stroll és Gerd Brand megközelítései, melyekben (Sharrock értelmezésében) e szerzők amellet érvelnek, hogy késői főművében Wittgenstein 'rendberakja' s rekonceptualizálja a korábban 'problémákkal küszködő' ismeretelméletet.

⁸² E megközelítésre jó példa Pleasant cikke. (PLEASANT, 2008)

⁸³ E megközelítést jól példázza Plant írása. (PLANT, 2003)

⁸⁴ Mint például a már említett *The New Wittgenstein* kötetben megjelent Alice Crary írása, a *Wittgenstein's Philosophy in Relations to Political Thought*. (CRARY, 2000)

3.2 Összeilleszthetetlen zsanérok – rekontextualizálási kísérlet

Kezdjük e rekontextualizálást a szakirodalom által gyakran idézett 92-es paragrafus különös királya s Moore találkozásának az esetével:

Megkérdezhetjük viszont: >>Lehet-e valakinek megfelelő alapja arra, hogy azt higgye, a Föld csak rövid ideje létezik, mondjuk csak az illető születése óta?<< – Föltételezve, hogy mindig így mondták neki – lenne-e megfelelő alapja arra, hogy kételkedjék benne? (...) És ha Moore és a király összejönne és vitatkoznának, valóban be tudná-e Moore bizonyítani neki, hogy az ő hite helyes? Nem állítom, hogy Moore nem tudná a királyt az ő hitére téríteni, hanem azt, hogy ez speciális fajtájú térítés volna: arra bírná rá a királyt, hogy másképp szemlélje a világot. Gondold meg, hogy egy szemlélet helyességéről nemegyszer annak egyszerűsége vagy szimmetriája győz meg minket, azaz: arra bír, hogy áttérjünk erre a szemléletre. Ekkor egyszerűen ilyesmit mondunk: >>Így kell lennie.<<⁸⁵ (ÜG §92)

Ha Moore helyébe magunkat, a királyéba pedig egy holokauszttagadót képzelünk, úgy talán plasztikusabbá válik, *életszagúbb*⁸⁶ lesz a Wittgenstein által vázolt gondolat kísérlet (s rögtön hozzá szeretném fűzni, hogy e gondolati scenáriók idegenszerűsége olvasatomban nem

⁸⁵ Ehhez ld. még ÜG §262.

⁸⁶ A távoli példák közelebb hozásával nem szeretném azt a lehetőséget kizárni, hogy a szándékosan távolinak scenírozásra ne lehetne mint szervesen funkcionális eljárásra tekinteni. Mert bár amellet is lehet érvelni (amint ezt Bob Plant *Blasphemy, dogmatism and injustice: The rough edges of On Certainty* (PLANT, 2003) című tanulmánya nagyszerűen példázza), hogy ezekkel a retorikai s stílusos distanciálásokkal egy szélsőségesen relativista álláspont lehetőségességét akarja exemplifikálni Wittgenstein, de azokhoz egy ezzel ellentétes interpretátori stratégiával is lehet közeledni: A szinte szürreálisan távolira scenírozás célja s funkciója e megközelítések szerint az előbbi olvasatban vázolttal éppen ellentétes, azaz olvasatukban ezzel mégiscsak egyfajta naturalizmusra vagy univerzalizmusra akar utalni Wittgenstein (erre egy példaként ld. Cerbone cikkét (CERBONE, 2000)). S persze mindkét olvasatot lehet 'anti-wittgensteiniánus' szellemben művelni, azaz úgy felfogni, hogy azok episztemológiai *magyarázatként* egy filozófiai teóriát (a relativizmus mellett vagy ellen, ez ebből a szempontból lényegtelen) fejtenek ki, s nem pusztán grammatikai megjegyzésekként, leírásokként, hasonlítás objektumokként kezelve azokat. Olyan hiptotézisekként, melyek – példánknál maradva – relativizmus és univerzalizmus között azáltal akarnak igazságot tenni, hogy valamelyiküket *helyes elméletként* jelölik meg, nem pedig olyan *leírásként*, mely elmélet-voltukban magukban látja a *par excellence* filozófiai betegséget. E gondolatokkal bővebben az 5.4-es fejezetben foglalkozom.

esetleges, hanem lényegi elem, e passzusok mondandójához szervesen kapcsolódó retorikai eljárás⁸⁷). Mi az összeütközés s a (látszólagos) inkommenzurabilitás kiváltója?

Amint a 83-as paragrafus fogalmaz: „*Bizonyos tapasztalati állítások igazsága hozzátartozik vonatkoztatási rendszerünkhöz.*” (ÜG §83) E tapasztalati állításokat (melyeket inkább tapasztalati állítás *formájú* állításoknak kell tekintenünk⁸⁸, amelyek *világképiünk alapjaihoz* tartoznak – annak *folyómedréhez*⁸⁹, hogy az *A bizonyosságról* egyik központi metaforájával szóljunk), a *zsanér-hiteinket*⁹⁰ illetően nem tudunk felmutatni (s talán elképzelni sem egykönnyen) olyan szituációt (nyelvjátékot, világképet), ahol vagy aminek hatására ezekben ténylegesen kételkedni tudnánk: „*Ha valaki kételkedne abban, hogy a Föld*

⁸⁷ Ehhez ld. továbbá HUEMER, 2004 és PERLOFF, 1999.

⁸⁸ Erről ld. még a 96.: „*El tudnánk képzelné, hogy bizonyos mondatok, melyek formájuk szerint tapasztalati állítások, megszilárdultak, és hogy a nem megszilárdult, folyékony tapasztalati állítások vezérfonalaként működnek; s hogy ez a viszony idővel változik azáltal, hogy a cseppfolyós állítások megdermednek és a szilárdak folyékonyvá válnak*” és a 308. paragrafusokat: „*Azaz az érdekel minket, hogy bizonyos tapasztalati állításokat illetően nem lehetséges kétely, ha ítélet egyáltalán lehetséges. Vagy ez is: hajlamos vagyok azt hinni, hogy nem minden, aminek tapasztalati állításformája van, tapasztalati állítás.*” (ÜG §§96, 308) Az e paragrafusok által is karakterizált grammatikai-empirikus dichotómia a következőképpen parafrázálható olvasatomban: Az empirikus állítások azok, melyekkel a *világról* állítunk valamit, míg a grammatikaiakkal a *mi saját* (tehát saját életformánkbeli) *világhoz-viszonyulásunkat* írjuk le. Vagy másképp: az empirikus kijelentésekkel egy lépést teszünk nyelvjátékunk szabályai szerint, míg a grammatikaiakkal e szabályok egyikét rögzítjük. Előbbiek esetében értelmesen feltehető az azok igazságára vagy hamisságára vonatkozó kérdés; míg utóbbiak esetében csak azok fennállását konstituáljuk, csak leírhatjuk őket. (Szemben azzal, hogy egy lépésről *megmagyarázhatjuk*, miért helyes vagy helytelen bizonyos szabályokhoz mérten, mely szabályokat magukat azonban csak *leírhatjuk*, azokat megmagyarázni nem, csak elfogadni vagy elutasítani lehet). Előbbiekkel kapcsolatban azt vizsgáljuk meg, hogy egyes ítéleteink összhangban állnak-e vagy összeütközésben vannak-e definícióinkkal; míg utóbbiak esetében magát e fogalom definícióját adjuk meg. Empirikus kijelentésekkel – egy nyelvjáték szabályrendszerén belül – képes vagyok magyarázatokat adni; míg ugyanezen nyelvjáték alapjaihoz érve annak alapvető szabályait már csak leírni tudom; előbbiekkel képes vagyok okokat megadni, míg utóbbiakat e fogalmi rendszerben alapnak kell tekintenünk. E meglátásokat más nézőszögekből a 4.2-es és az 5.3-as fejezetekben is vizsgálat tárgyává teszem.

⁸⁹ Ehhez ld. a 97. paragrafust „*A mitológia ismét fölolvadhat, a gondolatok medre megváltozhat. Különbséget teszek a folyómederben hömpölygő víz mozgása és a folyómeder eltolódása között, ámbár a kettő között nincs éles határ.*” (ÜG §97)

⁹⁰ Ehhez ld. a 341.: „*Azaz a kérdések, amelyeket fölteszünk és kételyünk azon nyugszanak, hogy a kételkedés bizonyos állításokra nem vonatkozik, melyeken, mint valami zsanéron, a kérdések forognak.*”, a 343.: „*De nem úgy áll a dolog, hogy bizony mindent nem tudunk megvizsgálni, és kényszerből emiatt a feltételezéssel kell beélnünk. Ha azt akarom, hogy az ajtó forogjon, a zsanéroknak szilárdan kell állniuk.*” és a 153. paragrafusokat: „*Azokat az állításokat, amelyek bizonyosok számomra, nem kifejezetten tanulom. Utólag tudom őket megtalálni, mint egy forgó testnek a forgási tengelyét. Ez a tengely abban az értelemben nem szilárd, hogy bár rögzített, de a mozgás körülötte határozza meg mozdulatlanként.*” (ÜG §§153, 341, 343). Ehhez ld. továbbá: BÜF III./§348

létezett száz évvel ezelőtt, úgy azért nem érteném ezt meg, mert nem tudnám, hogy ez az ember mit fogadna még el evidenciaként és mit nem.” (ÜG §231)

A tudás és a bizonyosság nyelvjátékait leíró paragrafusok ⁹¹ ezeket egyfajta transzcendentáléként kezelik: Ahhoz, hogy valamiben (értelmesen) kételkedni tudjak (mely pedig a tudás feltétele is, mert csak arról állítható értelmesen, hogy tudom, ami kapcsán kétely egyáltalán – *logikai, grammatikai értelemben* – felmerülhet), valami(k)ben már eleve bizonyosnak kell lennem ⁹²:

Tudományos vizsgálódásunk logikája változik, s így azok a kérdések is, melyek vizsgálat tárgyai lehetnek. Emellett mindig vannak olyan kérdések, melyek nem kérdések, hanem megingathatatlan előfeltevések számunkra. Egyes dolgok bizonyosnak tűnnek számunkra, és kivonjuk őket a fogalomból. Mondhatni, holtvágányra toljuk őket. (ÜG §210)

Ami ugyanakkor nem jelenti azt, hogy ezek – nyelvjátékunk, életformánk s világgépünk változásával egyetemben – ne változhatnak. Ezekkel szemben a szemléletmód megfordulása, a világnézet változása során igenis kialakíthatunk *reflexív* viszonyt, azokat megkérdőjelezhetjük – ám ekkor már (legalábbis e zsanér-hitek vonatkozásában) egy másik nyelvjátékban vagyunk, melyben ugyanúgy lesznek ilyen (*aktualiter* és *praktice*) reflektálhatatlan világgép-megalapozó hitek ⁹³. Bizonyos *nagyon általános* ⁹⁴ zsanér-

⁹¹ Ehhez ld. például a 105.: „Minden ellenőrzés, egy föltevés minden megerősítése és cáfolata eleve egy rendszeren belül történik. Ez a rendszer pedig nem érveinknek többé vagy kevésbé önkényes és kétes kiindulópontja, hanem hozzátartozik annak lényegéhez, amit érveknek nevezünk. A rendszer az érveknek nem annyira kiindulópontja, mint életeleme.”, a 156.: „Ahhoz, hogy az ember tévedjen, az emberiséggel eleve megegyezően kell itélnie.”, a 454.: „Vannak esetek, amelyekben a kétely értelmetlen, és mások, amelyekben logikailag lehetetlennek tűnik. És, úgy tűnik, nincs közöttük éles határ.” és a 670. paragrafusokat: „Lehetne az emberi kutatás alapelveiről beszélni.” (ÜG §§105, 156, 454, 670) – itt az alapelvet olvasatomban nyugodtan helyettesíthetjük a lehetőségfeltétel szóval.

⁹² Ehhez ld. még a 87. paragrafust: „Nem lehet-e egy állító mondatot, mely hipotézisként funkcionálhat, a kutatás és a cselekvés alapállításaként is használni? Azaz nem lehet-e egyszerűen kivonni a kétely köréből, ha nem is mindjárt kimondott szabály szerint? Egyszerűen mint magától értetődőt fogadjuk el, és sosem tesszük kérdésessé, sőt talán ki sem mondjuk.” (ÜG §87)

⁹³ Ehhez ld.: „El tudnánk képzelni, hogy bizonyos mondatok, melyek formájuk szerint tapasztalati állítások, megszilárdultak, és hogy a nem megszilárdult, folyékony tapasztalati állítások vezérfonalaként

*meggyőződések*⁹⁵ (azaz a kvázi univerzálisak, ha e kifejezés használata nem fenyegetne azzal, hogy valami olyan *pozitív emberi természettörténet* leírását kívánjuk beleolvasni a késő-wittgensteini gondolatokba, mely *pozitivitás* olvasatomban veszélyesen szemléletidegen lenne a filozófiai terápia egészének célkitűzésétől) megváltozását *közös emberi cselekvésmódunk* talajából – azaz leghétköznapibb tapasztalatink teréből – nézve praktice elképzelhetetlennek tartjuk. S mégis, legáltalánosabb nyelvjátékainkat, a játszhatóság feltételeit *logikailag*,

működnek; s hogy ez a viszony idővel változik azáltal, hogy a cseppfolyós állítások megdermednek és a szilárdak folyékonyvá válnak (...) Másfelől a nyelvjáték idővel változik (...) De hogy az embereknek mi tűnik értelmesnek vagy értelmetlennek, az változik. Egyes időkben az embereknek értelmesnek tűnik valami, ami más időkben értelmetlennek tűnt. És fordítva. De nincs itt vajon objektív ismertetőjegy? Nagyon okos és művelt emberek hisznek a bibliai teremtéstörténetben, és mások bizonyítottan hamisnak tartják, és az előbbieket számára ismertek az utóbbiak érvei.” (ÜG §§96, 256, 336)

⁹⁴ Ilyenek lehetnek talán például a 'vannak fizikai tárgyak, melyek nem változtatják ok nélkül az alakjukat', vagy hogy a 'nevem N.N.'

⁹⁵ Hévízi Ottó *A megfontolás rítusai* című monográfiájának az *A bizonyosságróllal* foglalkozó fejezetében (HÉVIZI, 2004) is e bizonyosságok közötti distinkcionálhatóság kérdését tekinti a mű egyik kardinális kérdésének. Hévízi abból indul ki, hogy azon paragrafusokban, melyekben a Gewissheit (bizonyosság) s a Sicherheit (melyet a Neumer-féle fordítástól eltérően ő relevánsnak tart külön terminussal, a 'biztosság'-gal megjelölni) nem többé-kevésbé szinoním értelemben szerepelnek, utóbbi egyfajta többletet képvisel az előbbivel szemben (i.m. 84.). E különbséget így karakterizálja: „(...) a bizonyosságé a kétségbe-nem-vonásnak az a pozíciója, hogy a kétely értelmetlen – vagyis amikor nincs kételyünk (mert az adott nyelvjátékunk gyakorlatában nem tud kételyünk támadni); ám van pozíció, veti fel Wittgenstein, hogy a kétely kifejezése is értelmetlen – vagyis amikor nem lehetséges kétely (mert hiába is tudna kételyünk támadni).” (i.m. 89.) Tehát e biztosságról akkor beszélhetünk, „(...) amikor a >>biztos vagyok<< kinyilvánításának logikailag szükségszerű alapjai kényszerítik ki, hogy a biztosság objektív legyen.” (i.m. 89.). Úgy érte tehát e többletet, mint „(...) a biztosság igazolható pozícióját. Azt a helyzetet, amikor a bizonyosságban munkáló kétségbevonhatatlanságra a kétely logikai lehetetlensége ad alapot.” (i. m. 91.). Hogy e distinkció – legalábbis mint a nyitottság s a küszködő kérdés és kutatás szférájában álló kérdés-lehetőség (miként maga Hévízi is e tereumba pozicionáltan intézi saját kételyeit-kérdéseit az *A bizonyosságról* paragrafusaihoz) – adekvát értelmezési horizont lehet, magam is így gondolom, főként, mivel az e különbség megalapozhatóságát firtató kutatását a következőkkel zárja le: „Az a pretenció, hogy az igazolás számára elérhető a biztosság pozíciója, mely felette áll a nyelvi perspektivitás és interszubspektivitás viszonylagosságának, elméletileg csak inkohereus módon férhet meg a nyelvjáték megalapozhatatlanságával, azaz a nyelvhasználatban kiütöző relativitással, mi több, egyenesen ellentmond neki.” (i. m. 93.). Egy ilyen megalapozott (vagy megalapozható) alap – mert végsősoron magam így értem az általa biztossággént a bizonyosságtól elkülönített koncepciót – mint újra és újra felbukkanó keresősugár a késői mű lapjain a számomra is inkohereus elképzelés; melyet a magam részéről szintúgy a terapikus taktikák egy fontos eszközének tartok. Olyasminek, amely leplezni sem próbálja, hogy e nyelvjátékon s perspektivikusságon túli evidencia keresését „az élete árán” sem akarná nevetség tárgyává tenni. Pusztán azt próbálja felmutatni róla (maga is végig a „küszködő, s nem a nyugvópontra jutott” bizonyosság-biztosság keresés megállapodhatatlan útonlevésében), hogy annak megtalálhatatlansága nem csökkentértékűséget takar (vagy kiált egy újabb, helyesebb elmélet után, mely azt megtalálni képes lehetne); hogy ennek hiányában is tudunk ítélni s játszani. Valahol – e biztosság nélkül is, vagy éppen azáltal, hogy némely bizonyosságainkat logikailag szükségszerű biztossággal érezzük kényszerítőnek – elkezdve bízni, mely pozíció „nem elsiertett, bár megbocsátható, hanem hozzátartozik az ítéléshez”.

grammatikailag vizsgálva ezek megváltozása sem zárható ki, legalábbis mintha erre utalna többek között az *A bizonyosságról* 63. paragrafus:

Ha a tényeket máshogy képzeljük el, mint ahogyan vannak, akkor bizonyos nyelvjátékok elveszítik fontosságukat, mások pedig fontossá válnak. És így változik, ámbrá fokozatosan, a nyelv szókincsének a használata. (ÜG §63)

vagy a szinte ugyanerről beszélő *Vizsgálódások* textus:

Nem azt állítom (egy hipotézis értelmében): ha ezek és ezek a természeti tények másmilyenek lennének, akkor az embereknek más fogalmaik lennének. Hanem azt mondom: aki azt hiszi, hogy bizonyos fogalmak minden további nélkül helyesek, s hogy akinek más fogalmai vannak, az éppen azt nem látja be, amit mi belátunk – nos, az képzeljen csak el bizonyos nagyon általános természeti tényeket másképpen, mint ahogyan mi megszoktuk, és akkor érthetővé válnak számára a megszokottól eltérő fogalmi képződmények. (PU §332)⁹⁶

Fontos jellemzőjük továbbá, hogy ezen alap-bizonyosságokat nem tudjuk felmondani vagy felsorolni, nem kívülről, listászerűen látjuk őket, hanem „*az életem mutatja meg, hogy tudom, vagy hogy biztos vagyok: ott áll egy fotel, van egy ajtó stb. Azt mondom például a barátomnak: >>Fogd ott azt a fotelt<<, >Csukd be az ajtót<< stb. stb.*” (ÜG §7)⁹⁷

⁹⁶ Hiszen a késői koncepció egyik tanulsága éppen az – Neumer tolmácsolásában –, „*hogy bár a tényeket nyelvjátékaink teremtik meg számunkra, ám e transzcendentális fundamentumhoz bizonyos tapasztalati állítások is hozzátartoznak, illetve a nyelvjáték lehetősége bizonyos tények meglétének a függvénye.*” (NEUMER, 1991: 120) Erről ld. az 513-as és a 617-es paragrafusokat, illetve a *Vizsgálódások* 242-es paragrafusát, valamint a *LPP* I./§209-et.

⁹⁷ A szakirodalom egy része ezt nem így látja, Daniel Moyal-Sharrock *Understanding Wittgenstein's On Certainty* című monográfiájában például e zsanérmeggyőződés taxonomizálására, rendszerezésére tesz kísérletet, mely plauzibilis bár lehet, de olvasatomban a wittgensteini intenciókkal épp szembe megy. E zsanérhitek interpretációjában ugyanis nem tartalmiságuk, (bármilyen jegy alapján leírható) jellegzetességeik alapján válnak azzá, amik: zsanérokká, hanem világképünk (*Weltbild*), episztémánk (transzcendentális) struktúrája az, mely a bizonyos és a tudható-kételhető pólusokra osztja fel világképünket. Moyal-Sharrock megközelítésével szemben (melynek előképét Avrum Stroll *Bizonyosságról*-képében fedezhetjük fel), úgy

S bár sok értelmezés⁹⁸ amellet érvel, hogy az *A bizonyosságról*ban leírt zsanérmeggyőződésekről szóló fejtegetések (s a fenti képzeletbeli scénáriók ezek kapcsán) csak az *univerzális, mindenki által tudott*, s csakis az *episztemikus* kérdésekre vonatkozó zsanérokra érvényesek, én úgy gondolom – amint a holokauszttagadás kontextusával példázni akarom –, hogy ezek nemcsak a 'van kezem', 'léteznek fizikai tárgyak', 'a nevem N. N.' típusú, (feltehetőleg) valóban igen univerzális⁹⁹ bizonyosságokra vonatkoznak, hanem esetünk kapcsán ugyanúgy adekvát lehet a fent idézett szöveghelyekre támaszkodni. Olvasatomban ugyanis a holokauszttagadó kételye ugyanúgy egy olyan tapasztalati állítást (pontosabban: állítás-rendszert¹⁰⁰) próbál kétségbe vonni, mely számunkra¹⁰¹ (újra: akik számára a holokauszt megtörténte – a 'sztenderd' történetírás milliónyi más állításával egyetemben – elképzelhetetlen, hogy valaha is kérdésessé válhatna) ugyanúgy *minden kételyen felül áll*, mint Moore kijelentései, melyekkel a *szkeptikus* számára a realizmust próbálja bizonyítani. Fokozati különbségek megléte mellett természetesen lehet érvelni, ám olvasatomban a lényeges itt éppen az, hogy a *nagyon univerzális*, az *ember természettörténetéhez* tartozni látszó tapasztalati állítások¹⁰² zsanérsága, valamint a lokálisabb, azaz adott nyelvjátekra és

vélem, nemcsak az imént említett aspektusból fogalmazható meg kritika, hanem egy másiktól is. Említett művében ugyanis (markáns) különbséget tételez az *univerzális* és a *lokális* zsanérok között, előbbire példaként többek között a 'Léteznek fizikai tárgyak a világban', vagy a 'Van testem' *Satzokat* említi. Azonban – főként, ha ismét ide idézzük tág, de olvasatomban szervesen ehhez kötődő kontextusként a jelentés-használat elképzelését s a nyelvjátek és életforma mint bármely tapasztalat- s megértés transzcendentális lehetőségfeltétel-rendszereként való felfogását – számomra több, mint kérdéses, mit is jelentene azon állítás, miszerint ezek a *Satzok* valóban *teljesen univerzálisak* volnának? A fizikai világ mint akaratomtól független s állandó létező tételezése – ez talán mélyebb vallásantropológiai megfontolások nélkül is tartható alapállás – ugyanis több, mint kérdéses, hogy *valóban* univerzális-e, azaz ugyanazt jelenti-e például egy kisgyermekkora óta egy zen-buddhista vagy hinduista vallási közösségben felnevelkedett s egy nyugati-tudományos paradigmában szocializálódott egyén esetében.

⁹⁸ Például Strollé, Hackeré vagy Moyal-Sharrocké korábban idézett műveikben.

⁹⁹ Erről ld. a 93. lábjegyzetet

¹⁰⁰ Ld. a 141. paragrafust: „*Ha valamit hinni kezdünk, akkor nem egy egyedi mondatot, hanem a mondatok egész rendszerét kezdjük hinni. (Az egész fokozatosan világosodik meg).*” (ÜG §141)

¹⁰¹ Tisztában vagyok vele, hogy az ilyen mérvű generalizáció csak a vizsgálódás, az analógia szemléletességét erősítendő lehet célravezető, ám a hétköznapi jelenségvilágban nyilvánvalóan csak egy aspektusból nézve *homogén* (ha a hasonlóságokra fókuszálók s a különbségek – mint családi hasonlóságokról írtak mutatják – meglétére nem) az a kollektíva, akik elutasítják a holokauszttagadást annak bármilyen formájában.

¹⁰² Melyre példaként hozhatjuk, hogy senki sem kételkedik a saját nevében vagy abban, hogy gondolkodás nélkül azonosítani tudja, az anyanyelvén beszélnek-e a hozzá, etc.

világképre jellemzőnek tűnő *zsanérok* között¹⁰³ csak fokozati, mennyiségi, de nem lényegi, minőségi különbség van.

Ellene lehet még vetni analógiámnak, hogy az *A bizonyosságról*ban kifejezetten csak empirikus-episztémikus állítások szerepelnek a *zsanérok* példáiként, etikai, normatív kijelentések nem. Én azonban úgy gondolom, hogy ekkor Wittgenstein intenciójával kvázi szembemenve, a *mondhatatlant* mondani akarva azzal próbálkoznánk, hogy egy taxonómiába foglaljuk, tartalmi jegyekhez kötve képzeljük leírhatónak, mitől lesznek bizonyos kijelentések és elképzelések minden kétely felett állók. Nem pedig pusztán azért, hogy episztémánk struktúrája, (transzcendentális) természete az, mely miatt bizonyos állításokban és elképzelésekben egyetlen világképben élve *sem* tudunk (ténylegesen) kételkedni¹⁰⁴.

Ha mégiscsak – most a játék idejére feltéve, de meg nem engedve – megpróbáljuk valamilyen szinten és értelemben csoportosítani ezen alap-bizonyosságokat (mely, fontos újra aláhúzni, most inkább a szemléletesség, semmint az adekvát magyarázóerő miatt kerül tárgyalásra), úgy azt a következőképp látnám legfeljebb koncipiálhatónak: A *tractatusi Sinnlos – Unsinnig* dichotómiáját némiképp anakronisztikusan evokálva a *nagyon általánosok* közé az olyan (*tractatusi* terminológiával:) *Sinnlos Satz*-ok tartozhatnak, mint a logika tautológiái és ellentmondásai, vagy a „vannak természettörvények”¹⁰⁵ – azaz a *logikai* proposíciók. Az ilyen típusú, igen mélyen szervült *zsanérok* – most ismét a terapeutikus interpretáció felől megengedhetetlenül, de e vizsgálat célja miatt talán elfogadható módon pozitivistán fogalmazva – talán valóban az emberek, az emberiség *egészének* az életében *mutatkoznak meg*¹⁰⁶.

¹⁰³ Például egy zsidó-keresztény kultúrkörben felnevelkedett egyén számára a gyilkosság tilalma vagy egy nyugati-természettudományos világképben élő számára a *természettudományos* episztémé alapvetései, az indukció és az empiricizmus primátusa volna ilyennek tekinthető.

¹⁰⁴ Arról, hogy nemcsak episztémikus, de etikai *alapbizonyosságaink* is lehetnek, ld. Nigel Pleasants nagyszerű elemzését. (PLEASANTS, 2008)

¹⁰⁵ A magam részéről e *tractatusi locus* (TLP §6.36) kapcsán talán azt is megkockáztatnám, hogy azt a késői életműszakaszban hangsúlyossá váló grammatikai-empirikus kijelentések egymásba-alakulása jelenségének (vagy másként: a logika s az empiria közötti határ elmosódásának, azaz a *tapasztalat grammatizálódása* ideájának az) előfutáraként is olvashatjuk. Olyan, elsöre empirikusnak tűnő kijelentésként, mely valójában logikai, grammatikai funkciót tölt be életünkben s életformáink grammatikájában.

¹⁰⁶ Am ez, hangsúlyozni szeretném, csak e disszertáció szerzőjének *saját* meglátása, s a wittgensteini gondolatrendszer alapvető célkitűzésével, úgy hiszem, szöges ellentétben van egy ilyen taxonómia igénye

Azok az alap-bizonyosságok azonban, melyek szövegszerűen a leggyakrabban szerepelnek az *A bizonyosságról* lapjain, nem az előbb részletezett típusúak – az iménti analógiához visszatérve azok inkább a tractatusi *Unsinnig* kategóriájával volnának leírhatók. Azaz *Unsinnig*-típusú nonszenszek lennének, amennyiben (normál körülmények között) akarna valaki ezekkel lépéseket tenni a hétköznapi nyelvjátékban (evidenciában tartva, hogy bizonyos speciális kontextusok esetében, vagy éppen a gyermekek nyelvelsajátításakor ezek igenis legitim lépések lehetnek abban a nyelvjátékban, melynek hétköznapi sodrában ezek csak nonszenszként artikulálódhatnak). Ilyen típusú – s nagyon is köznapi – alap-bizonyosságnak lehet felfogni például a 'biztos vagyok benne, hogy mit reggeliztem ma' propzíciót is. Ám az *A bizonyosságról*ban az ezen alap-bizonyosságokról kifejtett gondolatok összességét szem előtt tartva felvethető, hogy – a korábbiakban leírtakkal konkordanciában – e meggyőződés *zsanérsága* sem annak tartalmából, inherensen fakad, hanem ennél cizelláltabban kell kezelnünk e kérdést. Egyrészt az akarat (a döntéshez s tudáshoz fűződő, s a későbbiekben részletezett) szerepe itt is kruciális: grammatikai mondatként (tehát zsanérként) kezelve e mondatot ez tulajdonképpen (miként Wittgenstein Moore kijelentésével kapcsolatban is megjegyzi) annyit fejez ki csupán, hogy 'léteznek megingathatatlan bizonyosságok az életemben'. Azaz e mondat ennyire bizonyosként való kezelése pusztán nyelvjátékunk (s minden nyelvjáték, a 'minden'-t most *grammatikai* megjegyzésként értve) grammatikájának *transzcendentális* természetére, illetően strukturáltságára utal. Ugyanakkor én vagyok az, aki úgy döntök – akár reflektíve, deliberatíván vagy egyszerűen egy ilyen életformába *belenőve* (ám magam is *aktívan* alakítva is e világképet) –, hogy például a reggelimre vonatkozó bizonyosságom tölti majd be egy ilyen alap-bizonyosság *szerepét*. S bizonyos, talán kirívóan, de nem feltétlen elképzelhetetlenül *extrém* esetekben (melyek nem szükségképpen, bár nyilván az esetek nagy többségében már a *mentális rendellenesség* kategóriáját súrolják) elképzelhető olyan szituáció is, amikor reggelim tudata mégsem a kilazíthatatlan zsanér bizonyosságával szerepel gondolataim rendszerében.

egyáltalában. Másrészt, ha a gyakorló antropológus szemével közelítenénk a kérdéshez (melyre természetesen e vizsgálat nem tud s nem is akar vállalkozni), úgy igenis lehetséges volna talán – hiszen a *Tractatus* lényegi belátása, hogy „*csak logikai szükségszerűség létezik*” – olyan embereket vagy csoportokat találni, akik életformájában e logikai (funkciójú) megjegyzések mégsem töltenek be ilyen (vagy éppen semmilyen) szerepet (sem).

Most érdemes ezen alap-meggyőződéseket egy másik oldalról is megvizsgálni. Ezen alap-meggyőzések ugyanis, úgy vélem, nemcsak az *A bizonyosságról* paragrafusaiban legtöbbször előkerülő episztemológiai terepnumban (a bizonyosság s a tudás területén) játszanak szerepet, hanem a jelentés-használat és a szabálykövetés vonatkozásában is.

Egyrészt fontos szem előtt tartanunk, hogy ezen alap-bizonyosságok – e zsanérok – tulajdonképpen nem mások (csak másként, más háttér előtt vagy más hangsúllyal vannak artikulálva az *A bizonyosságrólban*), mint a már a korábbi művekben is¹⁰⁷ gyakran említett grammatikaiként használt állítások¹⁰⁸, illetve olyasvalamik, melyek azokkal mély, lényegi strukturális és funkcionális hasonlóságot mutatnak. Az *A bizonyosságrólban* citált állításokat néhány elemző (például Moyal-Sharrock vagy Avrum Stroll) azért szereti különállókként, különösképpen bizonyosokként kezelni, mivel e szövegben valóban nagyon általános kijelentések példázzák azokat. Azonban Rupert Read és James Guetti *Meaningful Consequences* (READ, 1999) című tanulmányában számomra plauzibilisen érvelnek amellett, hogy ezen alap-bizonyosságokra vonatkozó meglátások nem csak a moore-i típusú *Satz*okra vonatkoztathatók, hanem azokra is, melyek nyelvjátszásunk legkisebb mikroszintjén ugyanúgy fellelhetők, s melyek funkciója is nagyon hasonló a Moore által citált *Satz*okéhoz:

*Így, amikor Wittgenstein úgy fogalmaz, hogy >>ugyanaz a mondat egyszer a tapasztalatot ellenőrizheti, másszor pedig mint az ellenőrzés szabályaival bánhatunk vele<<, úgy a magunk részéről ezt annyiban gondolnánk tovább, hogy bármilyen beszédcselekvés szekvenciális előrehaladása egyik pillanatról a másikra folyamatosan az imént idézethez hasonló változást valósít meg a nyelv(játszás) aktuális állapotában. Az (elő)feltételezetté váló genuin empirikusként kezeltté – genuin módon megkérdőjelezhetővé – válhat újra, (elő)feltételezett státuszát elveszítve. (...) S bár úgy tűnhet, hogy az eredeti kontextusban szereplő wittgensteini megjegyzések (az *A bizonyosságról* 94-97-es paragrafusai – a megjegyzés tőlem: B. J. K.) az ilyen típusú változásokat az általunk az imént vizsgált egyéni diszkurzív szekvenciáknál (jóval)*

¹⁰⁷ Egészen a *Kék* és *Barna* könyvektől kezdve már.

¹⁰⁸ Vagy mondatok, kijelentések – vagy az eredeti kifejezésnél maradva: *Satz*-ok.

nagyobb időskálán végbemenőként jellemzik, ugyanakkor, úgy véljük, hogy az általunk leírt nagyon rövid időtartamon belül lejátszódó változások, melyeket a történelmi léptékűekkel analóggént fogunk fel, általunk prezentált megközelítése talán még közelebb is áll Wittgenstein a 'grammatikáról' a késői koncepcióban kifejtett, nagyon dinamikus felfogásához. (READ, 1999: 303.)

Azaz olvasatukban (melyet magam is plauzibilis interpretációnak tartok) az *A bizonyosságról*ban mintegy a nyelvjátszás makroszintjén zajló, a legkövecsesebb, legkevésbé változó folyómedret felépítő grammatikai kijelentések, alap-bizonyosságok empirikussá olvadása a leghétköznapibb s legrövidebb időskálán mozgó nyelvjátszás mikroszintjén ugyanúgy megfigyelhető; annak struktúrája s mozgása is azzal analóg. Tehát a nagyon általános grammatikai kijelentések s a partikuláris – akár extrém módon partikuláris, azaz egy konkrét beszélgetés vagy mikro-beszédaktus esetében – környezetben szereplők között a különbség nem lényegi, mivel ezeket – ismét hangsúlyozni szeretném – nem a *tartalmuk*, hanem a praxisunkban s kommunikatív aktusainkban betöltött szerepük *határozza* meg zsanérként. Hiszen Wittgenstein nem a – metafizikai vagy ontológiai, episztemológiai értelemben feltett – 'Mik életformáink alapbizonyosságai?' kérdésre szeretne – egy pozitivista, hipotetikus – választ adni, csupán életformáink leírásához használja ezt a struktúrát metaforikusan, egy hasonlítási objektumként.

Ezen (*aktuálisan*) grammatikai (státuszú, ám empirikus formájú) kijelentések építik fel tehát életformánkat, ezek képezik azok *alapját* – szerepük így lényegileg meghatározónak tekinthető minden világképben. S – amint azt majd a tudás és döntés viszonyát is taglaló fejezetben részletesebben is körüljáróm – az, hogy bizonyos meggyőződéseink, ítéleteink grammatikaiból, meg nem kérdőjelezettből empirikus, megítélhető, tesztelhető mederbe terelődnek-e, döntően (ám messze nem kizárólag, mivel Wittgenstein e kérdéskörre vonatkozó meglátásai finoman szólva sem nevezhetők homogénnek) az akaraton múlik. A (néha valóban radikális) világképváltást is indukálható aspektus-váltás, mely ezen alapbizonyosságok rendszerét gyakran szó szerint a feje tetejére tudja állítani, gyakran inkább az egyén akaratának ¹⁰⁹ a kérdése, mintsem intellektusáé ¹¹⁰. Még ha újabb és újabb

¹⁰⁹ Ehhez ld. például: *PU II./306-307.*

¹¹⁰ Ezt ld. bővebben kifejtve például a hatodik és a hetedik fejezetben.

intellektusomra hatni akaró, racionális és reflektív kritikát is kapok egy világkép mellett maradásom vagy váltásom kieszközlésére, a helyzet gyakran *inkább* azon múlik, hogy – megalapoz(hat)atlan – döntésem révén elzárkózom-e az újabb és újabb *érvek* (érvként látása, megfontolása) előtt. (Főként, ha az olyan szöveghelyeket is emlékezetünkbe idézzük, melyek arról beszélnek, hogy a nyelvjáték és az életforma nem a megfontoláson, az intellektuális helyesnek vagy a valósággal megegyezőnek tartáson alapul¹¹¹). E grammatikai állítások, világképünk (praktice, aktuálisan) minden kétely felett álló alapvetései tehát nem valamilyen immanens, belsőleg parancsoló szükségszerűség miatt töltik be e funkciójukat, hanem azért, mert az állandóan, dinamikusan fluktuáló praxis – melyet akaratumk¹¹² az intellektus s a kemény tények, a tapasztalat „súgása” által nem determinált volta miatt *szabadon* alakít hol megcsontosodó, hol felolvadó, diverz, mégis *mindig* biztos alapon álló mitológiákká – e *funkciót* rója rájuk. Az ezen alap-bizonyosságokra vonatkozó meglátásokat a következőképpen summázhatjuk: Azt valóban nem *tudjuk*, vajon *léteznek-e* univerzális alap-bizonyosságok – s az e kérdésre adható válaszok felkutatása hangsúlyosan nem is feladata a wittgensteini terápiának. Ám az *A bizonyosságról* alapján annyit talán kijelenthetünk, hogy minden életformára *univerzális* (grammatikai vagy antropológiai) *jellemzője*, hogy bizonyos kijelentések, meggyőződések, hitek, *Satzok* alap-bizonyosságként *funkcionálnak* mindegyikükben¹¹³.

Ez példánk adekvátul analógnaként olvashatóságának a hátterével a következőt jelenti a számomra: Bizonyos értelemben *ugyanolyan* nehéz (ha nem szinte lehetetlen) egy humanista világképből jövő egyén számára megérteni – bármit is kezdeni vagy egyáltalában detektálni tudni, mit *akarhat* mondani partnere – olyasvalakit, aki ennyire radikálisan különböző (etikai) alap-meggyőződésű világképből érkezik, mint abban az esetben, ha olyannal találkozna, aki (*őszintén*) kételkedni tud saját keze létezésében. E humanista világképbeli talán – Wittgenstein híres megjegyzését idézve – ugyanúgy *őrültnek* (vagy *eretneknek*) tudná csak nevezni a holokauszttagadót, miként a keze létezését kétlőt, s visszautasítaná, hogy magát az utóbbival egy világképben élőknek vagy nyelvjátékot játszóknak tekintse.

¹¹¹ Ehhez ld. még: *ÜG* §§7, 110, 144, 148, 196, 204, 232, 331, 358-359, 402, 411, 417, 431, 475, 499, 559

¹¹² Ehhez ld. például: *PU* §§186-189

¹¹³ Erről ld. még az *A bizonyosságról* 105-ös, a 156-os, a 210-es, illetve a 670-es paragrafusait.

A másik oldalról azonban¹¹⁴ a keze létét kétlővel kapcsolatban a *megértés* egy (szűk, praktice mégis hozzáférhető) lehetőségtere ugyanúgy elérhető (lehet) a számunkra: Hiszen leghétköznapibb jelenségvilágunkban – abban a szférában tehát, amely Wittgenstein számára *igazán* vizsgálatra érdemes volt – ki is az, aki *ténylegesen* kételni képes keze létét, s általában *mihez kezdünk* velük? Talán valóban *őrült*, pszichotikus – ám még ekkor *is*, egy bizonyos értelemben érthetünk a nyelvén, megpróbálhatjuk a mi nyelvünk alapján is érthető gesztusait, beszéd-cselekvéseit feltérképezni vagy értelmezni, s igenis próbálkozhatunk (a kommunikáció e szűk(ebb), ám kézzelfogható értelmében) *segíteni* rajta, (analitikus vagy gyógyszeres) terápiát, de legalábbis vigaszt nyújtani a számára. Vagy egyszerűen csak *filozofál*, komolyan próbálva venni a legmélyebb szkepszis (olvasatában) mindent kérdéssé tenni képes eszköztárát – ekkor, amennyiben kellő alapossággal műveli e hóbortját, *Doctor Philosophia*enek titulálhatjuk (akár egyetértünk elképzeléseivel, akár csak elismerjük azok konzisztenciáját). (Ám, s ez is fontos, mindeközben természetesen végig tudatában vagyunk *szó és tett* e nagyszerűen példázott *diszkrepanciájának*: Hiszen, szöges ellentétben azzal, amiket *mond*, egész élete s maga e *mondás* is azt *mutatja fel*, hogy életét, praxisát nagyon is azon belátás s alap-bizonyosság *mentén éli*, hogy kezei mégiscsak *léteznek*.)

Másrészt, ahogy a holokausztagadást vizsgáló bevezetőben is kitértem rá, a holokausztagadást, bár felszínen egyfajta *tisztán empirikus* kételyként is értelmezhetjük (pontosabban a holokausztagadók maguk szeretnek gyakran erre hivatkozni, főként, ha morális alapon támadják általuk tisztán az empiria iránti rajongásuktól vezéreltnek beállított revizionizmusokat), ám amögött valójában a mi *morális alaphiteinktől* való eltérések húzódnak meg. Például, a mi világgépünkben a 'minden emberi élet egyformán értékes' (empirikus formájú, de *grammatikai szabályként* funkcionáló) tekinthető ilyen (morális) zsanér-meggyőződésnek, míg a holokausztagadó-világgépében az 'a zsidók élete értéktelen'

¹¹⁴ Hiszen a wittgensteini példa egyszerre mutatja fel e különös király és Moore világgépeinek radikális különbségét *és* azok *hasonlóságát* is. Hiszen – komolyan véve az együtt-játszás szerzői intencióját – ha plasztikussá akarjuk tenni, *valóban* el szeretnénk képzelni e scénáriót, úgy elkerülhetetlenül koncipiálnunk kell olyan körülményeket is – a *hasonlóság*, az *egy nyelvjátékban levés* olyan vehikulumaikat tehát –, melyek *egyáltalán* lehetővé teszik, hogy e radikális eltérés detektálható, konstatálható s argumentálható legyen. Azaz, profánul fogalmazva, Moore és e király egy értelemben *egy nyelven* kell, hogy beszéljenek, hogy egyáltalán megvitathassák, *miért* képtelenség úgy s aszerint élni, ahogy a másik vallja magáról, hogy éli hétköznapjait. Amint Moore is 'érti' a szkeptikust s Wittgenstein is 'érti' Moore-t – egy értelemben, egy másikban pedig *merő nonszenszek* morajlását hallják csak ki partnerük szavaiból. Erről ld. később, a főszövegben kifejtett meglátásokat a 4.2, illetve az ötödik és a hetedik fejezetben részletezve.

tölti be ugyane zsanér-hit funkciót.

A 92-es paragrafusra hivatkozást annyiban is cízellálnunk kell, hogy a hétköznapiakban nem csupán az ennyire szegregált, speciális világrépre nevelt (abba úgymond, mint a példabeli király, beleszületett) holokauszttagadókkal találkozhatunk, hanem ugyanez a szcenárió játszódhat le a közös életformában felnőt két ember esetében is, akik például (nagyon) hasonló családi, iskolai és kulturális háttérből jönnek. Bár felnevelkedésükben jórészt osztoznak, ám egyikük a standard történelemkönyveket, míg társa a szélsőjobboldali-soviniszta hírportálokat tekinti majd *autentikus* forrásnak a holokausztról. S hogy világrépük közelsége, hasonlósága mennyire problematikus, azt a fenti példánál maradva például a juszifikáció, az ellenőrzés módszereinek közelsége is bizonyítja: Hiszen abban mindkét fiatal egyetért, hogy ők csak azt követik, amit az iskolában tanultak, nevezetesen, hogy a történelmi tények kérdésében mindig egy autoritáshoz kell fordulniuk, akinek vagy aminek kompetenciája megkérdőjelezhetetlen, s mindenképp a maguké felett áll. Abban azonban már jelentős eltérés mutatkozik, hogy *mely* autoritásokat tartanak aktualiter kompetensnek, vagy ezen autoritások kijelölhetőségének körét *milyen* (típusú) kritériumhoz kötik. E hasonlóságok és különbségek kellő mélységű topologizálásához most érdemes szemügyre vennünk a (személyes, csoport vagy általános emberi) identitásról a *corpus*ból explicite vagy implicite kiolvasható megjegyzéseket – így próbálva válaszolni arra az első ránézésre talán evindensnek tűnő kérdésre, mit is jelent *valójában* egy életformában élni, együtt-játszani (ugyanabban) a nyelvjátékban.

4.1 Az identitás alakzatai

E vizsgálódás során az identitás kifejezés megannyi alkalmazása közül három olyan esetet fogok megvizsgálni, amivel kapcsolatban (ha nem is közvetlen, exegetikus és filológiai érvekkel, de talán illően applikált *hasonlítás* objektumokat analógiaként véve és továbbgondolva azokat) a wittgensteini gondolatvilág néhány szegmense revelatív lehet. Először azonban érdemes sorra venni, melyek az identitás azon alkalmazásai, melyeket nem fogok mélyebben tárgyalni, ám a téma tágabb kontextusa mégis megkívánja, hogy szót ejtsünk róluk.

Elsőként az identitás logikai alkalmazását vizsgáló, Frege és Russel vonatkozó meglátásait a *Tractatus*ban erőteljesen s lényeglátóan kritizáló Wittgensteint citálva:

Hozzávetőlegesen szólva: két dolgról mondani, hogy azonosak – értelmetlenség; és egyetlen dolgról mondani, hogy azonos önmagával – annyi, mint nem mondani semmit. (...) Az azonosságjel tehát nem lényegi alkotóeleme a fogalomírásnak. (...) Az olyan látszat kijelentések, mint $a=a$ (...) egy helyes fogalomírásban még csak le sem írhatók. (TLP §§5.5303, 5.533, 5.534)

Fókuszunkat némileg szélesítve érdemes szemügyre venni, hogy a nem ilyen szűk értelemben felfogott önazonosságról mit mond a *Vizsgálódások* Wittgensteinje:

Egy dolog azonos önmagával – Ez a legszebb példa arra, hogy egy mondat, amely haszontalan, mégis összefonódik a képzelet játékával. Olyan ez, mintha a dolgot képzeletben behelyeztük volna a saját formájába és, íme, látnánk, hogy illik bele. (PU §216)

Az önazonosság, úgy látszik, e némiképp tágabb értelemben sem több Wittgenstein szerint mutatós, valójában viszont haszontalan pszeudo-koncepciónál. A negatív meghatározás után

most rátérhetünk, mely három értelemben fogom az önazonosságot a wittgensteini kontextusban mélyebben – az életmű adta keretekhez mérten konstruktívan – elemezni. Ehhez indulásként érdemes áttekinteni azokat a wittgensteini fogalmakat és fogalom-horizontokat, melyekre a továbbiakban támaszkodni fogok:

Mind a személyes, mind a csoportidentitás vonatkozásában a késői *corpus*ban központi szerepet játszó *nyelvjáték* és *életforma* terminusokra fogok hagyatkozni a legtöbbször (melyeket néha a *világkép*, a *Weltbild* értelmében is használok majd)¹¹⁵ – az identitást talán ilyen értelemben lehet a leggyümölcsözőbben bevonni egy wittgensteini analízis fénykörébe. A személyes és a kollektív identitás kérdése¹¹⁶ ekkor így parafrázálható: Mely nyelvjáték(ok)ban és életformá(k)ban tudok, vagyok képes és akarok részt venni; mely nyelv(ek)et értem? Kell-e egy identitás (*kimondása*) ahhoz, hogy játszani tudjak, hogy a játékban *otthon* érezzem magam, azzal s játékos-partnereimmel *azonosulni* tudjak? A késői gondolatrendszer másik fontos distinkciójának, az *empirikus* és *grammatikai* kijelentések dichotómiájának a felmutatását és ezek világkép s életforma megalapozó és strukturáló szerepének a hangsúlyozását szintén lényegesnek tartom beemelni a vizsgálat terébe. Mégpedig úgy, hogy a *mondás-megmutatkozás tractatusi* megkülönböztetését a késői életmű vonatkozásában is relevánsként vonom be az értelmezésbe¹¹⁷. Továbbá a *jelentés-használat*, a *szabálykövetési megfontolások*, a *közös emberi cselekvésmód* és a *privátnyelv-kritika* egyes elemeire is támaszkodom majd¹¹⁸.

A vizsgálat tematikus térképére tekintve: három felfogását, jelentését (vagy használatát) veszem szemügyre az identitásnak: a *személyes*, a *csoport-* illetve az *általános emberi identitásként* értettek. Ezekkel kapcsolatban a következő kérdésekre próbálok

¹¹⁵ Ehhez ld. továbbá *PU* §§7, 19

¹¹⁶ Itt ismét hangsúlyozni szeretném, hogy az identitásra vonatkozó kérdések és értelmezések sokasága közül az általam preferáltakat önkényesen, jelen vizsgálatra 'kihegyezve' választottam ki – következésképp ezzel sem azt nem szeretném állítani, hogy wittgensteini optikából az identitást így és csak így érdemes vagy lehet vizsgálni, sem azt, hogy a wittgensteini fókuszú elemzés így az identitás diverz megközelítéshalmazának egészét átfogná.

¹¹⁷ Mely nem önevidens interpretációs lépés, ám jelen dolgozat keretében annak bővebb kifejtésére nem vállalkozhatom, így csak arra kérhetem az olvasót, hogy ennek adekvátságát fogadja el a játék kedvéért s idejére. Ennek viabilitása mellett Marie McGinn interpretációja nagyon részletesen s plauzibilisen érvel. Ld.: MCGINN, 2001.

¹¹⁸ Ehhez ld. még: *PU* §§43, 68

válaszokat (de legalábbis ezekre vonatkozatható meglátásokat) keresni a wittgensteini fogalmiság terejében: Hogyan, hányféleképpen is értjük a személyes identitást hétköznapi beszédaktusaink során, s miket kapcsol a filozófiai kánon e fogalomhoz? Érthetünk ez alatt (misztikusan csengő) *ön-meghatározást* (az oly gyakran – s nem csak a filozófiában – hangoztatott 'Ki vagyok én?' kérdésre adott választ); jelentheti ez azokat a *szerepeket*, amelyekkel azonosulni akarok vagy tudok. Vagy éppen a 'szerepeim mögött megbúvó' *valódi* ént (legalábbis az ez utáni kutatás vágyát), értékpreferenciáim enumerálását s megjelölését. A filozófiai tradíció egyik legtöbbet tárgyalt, központi kérdéscsoportját is érthetjük alatta: Mi határozza meg és konstruálja az individuumot, a szubjektumot, az 'Én'-t a filozófiai (s wittgensteini perspektívából: hangsúlyosan nem a pszichológiai vagy az agy- és idegtudományi) diskurzus számára?

A *csoport-identitás* bár ideköthető, némileg mégis más, tágabb kérdéseket rejt magában: Mely csoporthoz sorolva, ahhoz tartozni akarva tudom meghatározni, hogy ki vagyok én, s így azt, hogy kik vagyunk mi – magunkhoz mérten és másoktól elhatárolva betájolni próbálva e kollektív identitás(tudat)ot? Milyen szerepe van e kollektív identitás(tudat)nak életformáinkban? Ezt tovább tágítva jutunk az identitás harmadik használati területére, az *emberség* (az emberi mivolt) mint legtágabban vett, kommunális identitás meghatározására tett kísérlethez. Ezt a következő kérdés nézőszögéből elemzem majd: Lehet-e és kell-e az emberi mivoltot *kritériumokhoz* kötni? Vagy másképpen: a *közös emberi cselekvésmódról* s az *ember természettörténetéről* írott wittgensteini megjegyzések szolgálhatnak-e alapul egy általános emberi mivolt-kritérium számára? S ami még fontosabb: mire megyünk egy ilyen kritériummal; a kérdés ilyen felvetésének milyen (filozófiai vagy hétköznapi) haszn(álat)a van egyáltalán?

A vizsgálatot a személyes identitás kérdéskörénél kezdem. A személyes identitás kérdését a szubjektum, szubjektivitás értelmében vizsgálva revelatív lehet a *Tractatus* vonatkozó meglátásait meginvitálni kutatásunk terébe:

A gondolkodó – megjelenítő – szubjektum nem létezik. Ha írnék egy könyvet: >>A világ, ahogy én találtam<<, akkor ennek be kellene számolnia a testemről, továbbá meg kellene mondania, mely tagok engedelmessé válnak akaratomnak, és melyek nem stb. Ez ugyanis módszer arra, hogy elkülönítsük a szubjektumot, vagy sokkal inkább arra, hogy megmutassuk, egy bizonyos lényeges értelemben nincs szubjektum: ugyanis egyedül róla nem szólhatna ez a könyv. (TLP §5.631)

E metafizikai szubjektumról nem tehetők ténykijelentések és nem alkotható elmélet¹¹⁹. Nem a világban fellelhető, vizsgálható, empirikusan kikérdezhető s reflexióval hozzáférhető dolog, hanem *transzcendentális természetű* határ-hely, minden vizsgálat elő- és lehetőségfeltétele, kvázi antropológiai állandónk. Így ha a személyes identitást e szubjektum értelmében fogjuk fel, úgy a wittgensteini gondolatkör fényében azt tartalmasként vizsgálhatónak aligha tekinthetjük. Arról *mondani* semmit (semmi *értelmeset* – s értelmesség és nonszensz distinkciójával a továbbiakban is csak egy szűken wittgensteini értelemben operálók) nem lehet. Ám az minden világhoz-viszonyulásunkban, kijelentésünkben és cselekedeteinkben *megmutatkozik*. A szerző szavaival:

A szubjektum nem tartozik a világhoz, hanem ő a világ határa. (...) Hol vehető észre a világon belül metafizikai szubjektum? Azt mondom, ugyanaz a helyzet, mint a szemmel és a látótérrel. De a szemet valójában nem látod. És a látótérben nincs semmi, ami arra engedne következtetni, hogy van egy szem, amelyből látszik. (TLP §§5.632-5.633)

Genuin értelemben nem *tapasztal(hat)om* a világot az *én világomként* – hiszen mit is jelentene *másként* mint a sajátomként tapasztalni? S mégis azt mondom: 'a világom' – de akár annyit is mondhatnák: 'Ez (a valami, ami a világom)!' Ez azzal lenne egyenértékű, mintha egy beszélgetés közepén minden ok nélkül kijelenteném: 'Itt vagyok! Én vagyok az!' Az 'Én' nem egy tárgy a többi tárgy között; az 'én testem'-től különbözően ez nem is egy *tárgy* az én

¹¹⁹ Ld. NEUMER, 1990: 162.

világom tárgyai közül. Az 'Én'-t lehetetlen külön- vagy leválasztani onnan, vagy *megjelölni* abban. Az 'Én' referencialitását meghatározni próbálni – akár az intuícióra, akár az introspekcióra támaszkodva akarnám ezt elérni – egyszerűen lehetetlen (ám mégis: „*Én vagyok a világom.*”).

A késő wittgensteini gondolatok e tekintetben – most a szabálykövetési belátásokra és a privátnyelv-kritika meglátásaira támaszkodva – bár más oldalról, de hasonló következtetésekre vezetnek. Legalábbis abban az értelemben, hogy mennyiben is lehet *személyes identitásomról* (a fenti értelemben felfogva azt) értelmes kijelentéseket tenni. A lakonikus válasz az, hogy gyakorlatilag semennyire. *Magamnak* ugyanis nem tudok identitást adni. Ez bizonyos értelemben analóg lenne azzal, hogy képes lennék privát szómagyarázatot adni magamnak. Vagy ami ugyanaz másként: hogy privatim követhetnék egy szabályt, vagy a jobb kéz ajándékot tudna adni a balnak¹²⁰. Így tehát azt állítani – mint oly sokfelől és sokszor hallani ezt napjainkban – hogy 'én határozom meg az identitásom', vagy 'csak én tudhatom (igazán), ki vagyok *valójában*' a wittgensteini belátások fényében némiképp nonszensz-nyanús. Wittgenstein szavaival:

Ezért a 'szabálykövetés' – gyakorlat. És azt hinni, hogy a szabályt követjük, nem azonos azzal, hogy követjük. És ezért nem lehet a szabályt privatim követni, különben azt hinni, hogy a szabályt követjük, ugyanaz volna, mint a szabályt követni. (PU §202)

Azt, hogy mi a személyes identitásom, sohasem csak és kizárólag magam, mindig csak a többiekkel, a publikus praxisban velem együtt-játszókkal együtt lehet megtalálni¹²¹. Azt, hogy

¹²⁰ Ehhez ld. még *PU* §§154, 198, 268

¹²¹ A filozófiai tradíciók különböző, az önidentitásra vonatkozó elméletei közül most az úgynevezett narratív identitásra vonatkozó elképzeléseket e lábjegyzet erejéig annyiban mindenképp érintenünk kell, amennyiben bizonyos tekintetben az az imént vázolt wittgensteini ihletésű identitás-felfogáshoz kapcsolható. A narratív identitás elméletei az egyén, tehát a privát (még szűkebben: a pszichológiai) szférájában kétségtől terápikusak s praktikusak lehetnek – s bár ilyen irányú gondolatokra való reflexió a *corpus*ban nem található, ám (most csak a freudi pszicholanalízissel való ambivalens viszonyra gondolva) az is kijelenthető, hogy ez egyén pszichés dinamikájának ezen vetülete nem volt érdektelen Wittgenstein számára. A jelentésről szóló megfontolások, különösképpen pedig a másodlagos-jelentés és a jelentés-élményt artikuláló szöveghelyek fényében eljátszhatunk a gondolattal, hogy ilyen értelemben a narratív identitás elképzelései az egyént a jelentés és a megértés tekintetében fontos belátásokhoz juttathatják, például olyan vonatkozásban, hogy egykori s újabb

mi egy ember (most saját magam), hogy mit jelent embernek, személynek lenni (aki most történetesen én vagyok), általános vagy szűkebb értelemben vett identitással rendelkezni, már mindig csak a másikkal, a (néha valóban radikálisan különbözőnek látszó) Másokkal való közösséggel relációban tudom meghatározni. S amit még fontos a privátim-szabálykövetés nonszenszítéséhez kötni, a következő. Az identitás – ahogy a későbbi műben a bizonyosság, a tudás – nem lelkiállapot; azt *érezni*¹²², hogy én egy csoporthoz tartozom (vagy éppen azt, hogy 'én jó ember vagyok, akárki akármit is mondjon' etc.), nem jelenti azt, hogy valóban oda tartozom. A privát kritérium – nem kritérium¹²³.

Vizsgálódásunkban most lépünk a szűkebb értelemben vett kollektívum, az úgynevezett csoport-identitás szintjére. Itt ismét a szabálykövetési belátásokra¹²⁴ támaszkodunk:

A *Vizsgálódások* tanulságai alapján a szabálykövetés nem-determinatív, azaz a *szabály* (kauzális, normatív értelemben – még pontosabban: a normativitás empirikus, s nem

keletű ügy-értései közötti különbséget maga s a mások számára artikulálni tudja, így elősegítve a jelentés- és megértéskülönbségek tisztázását s feloldását. Azzal a kitételrel, természetesen, hogy e narrativitás, e narratíva bár *privát* a kifejezés azon értelmében, hogy annak megkonstruálásában a privátnak, az egyénnek kiemelt kompetenciája van – ám a wittgensteini, publikus jelentés-felfogás értelmében e narratívák önmagunk-általi megkonstruálása eleve a publikus szféra által válik csak lehetségessé, s mindig publikussá is tehető. (Tehát e narratív identitás sem fogható fel egyfajta *privát-nyelvként* vagy olyan *ön-értelmként*, melyet csak az egyén ért, vagy ő érthet meg csak 'igazán'). E privát narratíva így annyiban lesz a wittgensteini optika számára vizsgálatra érdemes, amennyiben az így vagy úgy, de a publikus nyelv-játszásban szerepet játszik s megmutatkozik.

¹²² Ehhez ld. például: *LPP I./§§270, 356-361*

¹²³ Mely megjegyzések természetesen nem azt akarják sugallni, hogy a 'Ki vagyok én valójában?' szükségképp nonszensz vagy totálisan hasztalan lenne. Ez egyrészt szembemenne a szerző folyamatosan hangsúlyozott, a pszichologizálást kerülni kívánó módszerével – hiszen ekkor magunk is a pszichológia területére tévednénk. Másrészt olyan gyakori hétköznapi tapasztalat ez, melynek nivellálására felszólítóként a filozófiát semmilyen körülmények között nem tartotta jogosultnak Wittgenstein. Ha valamit mondani akarnak ezen, a kérdés tágabb, hétköznapi vagy éppen némileg a pszichológia-önmegismerés területét célzó meglátások, az pusztán annyi, hogy a 'Ki vagyok én?' kérdést az esetek nagy részében csak másokhoz *is*, s nem *kizárólag* magamhoz fordulva tudom megválaszolni.

¹²⁴ Ehhez ld. *PU §§198-245*

grammatikai értelmében véve most azt) nem határozza meg, hogyan kövessük, hogy mi számít e szabály követésének; a *szabály* és a *szabály követése* közötti kapcsolat *grammatikai* természetű. A szabálykövetés *vak* (mely meglátás olvasatomban párhuzamba állítható a későbbi életműszakaszban hangsúlyosabbá váló antifundamentalizmus kérdéskörével), hiszen a szabály nem mond(hat)ja, nem súg(hat)ja meg nekem, nekünk, hogyan kövessék – az intuíciót hasztalan parafrázisnak¹²⁵ tekinti Wittgenstein.

Van a szabálynak olyan felfogása, amely nem értelmezés, a szabály ehelyett az alkalmazás során, esetről esetre megmutatkozik abban, amit >>szabálykövetésnek<<-nek, illetve amit >>a szabállyal szembeni cselekvés<<-nek nevezünk. (PU §201)

A szabályok pusztán kimondásával még nem tudjuk meghatározni – újfent: kauzális, empirikus, explanatorikus vagy normatív értelemben, csak grammatikaiként – a szabálykövetés módját. A szabály és a szabály követése *komPLICIT*, a szabály a szabálykövetés *publikus* gyakorlatának eseteiben *mutatkozik meg* (most a tractatusi *mondás-mutatás*, pontosabban *megmutatkozás* különbsége felől rekapitulálva a szabálykövetési megfontolásokat). Valamint lényeges, hogy – a *Vizsgálódások* és az *A bizonyosságról* vonatkozó megjegyzései alapján egyaránt – nemcsak a szabályokban (azaz a *definícióinkban*) kell egyetértünk, hanem *ítéleteinkben* is. (Azaz e definíciók *alkalmazásában* is, abban, hogy mi számít a szabálynak megfelelő lépésnek; azaz mikor beszélünk pusztán tévedésről, mely a szabály helytelen alkalmazását jelenti – s amely ilyen értelemben *empirikus* lépésnek tekinthető; s mikor új szabályok alkotásáról – mely pedig, ezzel szemben, grammatikai mozgás.)

A *vak* szabálykövetés (s nem minden szabálykövetés *vak*, természetesen) úgy parafrázálható, hogy a *logika* (vagy *grammatika*, egy olyan, kvázi *a priori* logikai struktúrát, ítélet-rendszert értve most ezalatt, mely felfogás ellen Wittgenstein megjegyzéseit szánja) nem *előzetes* az ítéléshez (mely így valami *a posteriori* lenne) viszonyítva, hanem egymással *komPLICIT*, intern relációban állnak. Különböző *ítéleteket* tanulunk (illetve: vagyunk azokra

¹²⁵ Ehhez ld. például: PU §213

beidomítva, szocializálódunk azokba bele), s azok hálózatát – a köztük lévő hasonlóságokra és különbségekre figyelve, mely a családi hasonlóság mintájára épül fel – átlátva (ám belülről, azaz az intern relációkra figyelve) növünk bele az *ítélés gyakorlatába*. Így a vak szabálykövetési megfontolások innen nézvést arra is utalnak, hogy nincs egy olyan, minden szabályt megelőző, s minden szabálytól független ítéles-rendszerünk, mely minden szabályt (minden ítéletet s az ítélest magát) meg tudna alapozni.

Más szempontból a szabálykövetés akkor vak, amikor a következő lépés előtt nem kell gondolkodnom, reflektálnom (s ez nem „*elsietett, bár megbocsátható, hanem hozzátartozik az ítéleshez*”), mivel „*szemeim zárva vannak a kétely előtt*”. Mert grammatikaiként¹²⁶ fogom fel, azaz nem tesztelem a reflexióval, hogy az a lépés, melyet tenni akarok, a szabály megfelelő követésének minősül-e, hanem úgy döntök¹²⁷, hogy ez a lépés számít számomra a szabály követésének – olvasatomban ezt érti Wittgenstein azalatt, hogy grammatikai kapcsolat van szabály és a szabály követése között. Amikor pedig hezitálok, amikor elbizonytalanodok szavaim jelentésében (vagy éppen nyelvjátékom alapjai maguk kezdenek meginogni), például amikor olyasvalakivel találkozok, aki ugyanazokkal a szavakkal játszik, ám láthatólag egészen más lépésként használja őket – s így e meg-nem-értés fokától függően akár az a kérdés is felmerülhet, hogy egyáltalán egy játékban vagyunk-e még –, akkor a szabály és a követése közötti reláció empirikus lesz: Azt akarom megvizsgálni, hogy ezt a lépést (a sajátomat vagy a másikat) lehet-e még e szabály új fajta követéseként, tévedésként vagy szabálysértésként fölfogni.

Továbbá a szabályok lényege, hogy megengedik a tévedés lehetőségét, mozgásteret hagynak, a szabály nem rögzítheti előre minden alkalmazását. Vagy inkább: egy-egy alkalmazásra mindig lehet úgy tekinteni, hogy *ez ennek* a szabálynak az alkalmazása. A

¹²⁶ Ehhez ld. például: *PU* §§186-189

¹²⁷ Mely persze így az automatizmus konnotációját is hordozza, ami elsőre talán meglepő, de jobban belegondolva magunkat a wittgensteini megfontolásokba egyáltalán nem paradoxon. Ehhez ld. Neumer megjegyzését: „*Wittgenstein (nyelvi) cselekvéseink automatizmusát nemcsak a reflexióval, hanem a természetben honoló automatizmussal is szembeállította: nyelvi szabályaink kérlelhetetlensége nem a monotóniában, hanem a sokféleségben jutott kifejezésre. A természeti automatizmust a filozófus ezen túlmenően más módon is szembeállította a nyelvben érvényesülő automatizmussal, mégpedig azáltal, hogy úgy vélte: a beszéd, bár automatikus, mégsem állítható, hogy ne tartozna akaratlagos cselekedeteink közé. (...) A megszokás nem egyenlő a mechanikus determinisztikussággal, az automatizmus épp az organikuság jó értelmében szerepel – azaz életünk 'folyamát' s nem 'gépiességét' hangsúlyozza.*” (NEUMER, 1991: 199, 227.)

szabályok fontos jellemzője – most a *Vizsgálódásokban* később tárgyalt úgynevezett *privátnyelv-kritika* felől közelítve –, hogy szükségképpen *publikusnak* kell lenniük (s természetesen ez is grammatikai megjegyzés), illetve minden szabály csak annyiban funkcionálhat szabályként, amennyiben *publikussá tehető*. Emellett a nyelvjátékok általános jellemzője, hogy legalább *két* ember kell a *játszásukhoz*, s hogy (ebből következően, noha némileg cizellálva azt) a játékszabályoknak nemcsak játszhatóknak, de bárki számára *megtaníthatóknak* s *megtanulhatóknak* is kell lenniük. Mert ismét: a szabálykövetés mindig publikus, mindig *gyakorlat*; azt *hinni*, hogy a szabályt követem, nem egyenlő azzal, hogy a szabályt ténylegesen követném. Ehhez a játékban résztvevő többiek *(f)elismerése* is kell, hogy tudniillik én is *ezt* a játékot játszom *velük*.

Csoport-identitásunkat – most a szabálykövetési belátások mentén, mint a fundamentális szabályokat magukat – valami változatlanként, statikusként s normatívként kimondhatónak s kimondandónak tartani az *A bizonyosságról* alapján már csak azért sem sok haszonnal kecsegtető vállalkozás, mert itt a *pantha rhei* elve jócskán érvényesül. A grammatikai, világgép-alapozó hitek könnyen válhatnak empirikusan vizsgálható, reflektálható és kétellhető kijelentésekké és *vica versa*; a mitológia jelentős tér- és időbeli diverzitást mutat. Szűkebben vett csoport-identitásunk, partikuláris világgépünk és nyelvjátékunk fundamentális hiteit kimondani egy csoportunkhoz tartozónak, játékunkban résztvevőnek az esetek döntő többségében nonszenszhez (ilyen esetekben főként redundanciaként, az „üresjáratban forgó motor” példajaként értve) vezet; legalábbis hasztalan lesz önnön tételezett célja szempontjából. Ezek csak grammatikai, s nem empirikus kijelentések lesznek – ennek legfeljebb akkor van tényleges használata a nyelvjátékban, amikor egy gyermeket vagy egy újonnan érkezőt akarunk megtanítani játékunk szabályaira¹²⁸. Egy radikálisan eltérő világgépből érkező számára ezeket kimondani pedig *hatástalan* lesz, hiszen nem áll valami mégis-közös, kvázi-metaracionális, univerzális vonatkoztatási rendszer a rendelkezésünkre (pontosabban a közös emberi cselekvésmód tárgyalásakor ezt némileg cizelláljuk majd). Itt a *megértés* helyett bizonyos szempontból csak a *megtérésre*, a megtérítésre; az *esztétikai érvelésre* és az újabb és újabb képek és *hasonlítás objektumok*

¹²⁸ Ám e tanítás sem deklaratív, empirikus, normatív, hanem gyakorlati, együtt-játszás – s a szabályok azok explicit kimondása nélkül is elsajátíthatók. Mint a *Vizsgálódásokban* a példásor folytatni tudása, ez a tanítás sem a reflexióhoz kötött, sokkal inkább ösztönszerű, Wittgenstein gyakori példájával élve az idomításhoz hasonló, ahol vakon kell ráhagyatkoznom a tanárom útmutatására. (Ehhez ld. Neumer Katalin az *A bizonyosságról*hoz írt utószavát).

sorának *felmutatására* mint eszközre apellálhatunk. Ezekben bízhatunk, hogy képesek leszünk így a *világ más szemléletére*, az *aspektusváltásra* bírni a radikálisan máshogy játszó, a radikálisan más identitásban élőket.

Visszatérve az identitásról a *Tractatus* kapcsán mondottakhoz: e meglátásokat szem előtt tartva úgy tűnik, hogy a csoportidentitást sem lehet tartalmasként deklarálni, nem célszerű nagy reményeket fűzni ahhoz, hogy valami mondhatót értsünk alatta. Ez is transzcendentálé, lehetőségfeltétel, mely csak *megmutatkozhat* abban, amit mondunk, s ahogyan cselekszünk és viszonyulok másokhoz. Ezeken túlmenően egy kultúrán, identitáson belül is – pontosabban mikor azt gondoljuk, hogy azonos identitással rendelkezünk – kiderülhet (némileg cizellálva, tágítva a *jelentés-használatot*), hogy az *azonos* szavak vagy nyelv használata mégsem biztosítja, hogy *azonos* nyelvjátékban legyünk. A másodlagos jelentés¹²⁹, az úgy-értés, a jelentés-élmény¹³⁰ meglátásai mind-mind arra mutatnak, hogy életformánk (identitásunk) finomrezgéseit ismét a *játszás* csillámló *sodrában* tudjuk csak megpillantani – statikusként, normatívként elgondolható identitásról nem beszélhetünk. Rupert Read már idézett tanulmányának idevágó része szemléletesen írja ezt körül:

Természetesen semmi probléma nincs azzal, hogy egy partikuláris nyelvjátékot egyfajta >>helyi grammatikának<< tekintsünk, amennyiben megértjük azt, hogy bármely konkrét nyelvjátékban a grammatika komplit viszonyban van annak alkalmazásával, aktuális használatával. Ezzel persze arra is szeretnénk utalni, hogy egy genuin értelemben dinamikus, cselekedet központú jelentés-használat felfogás felé mozdulás – mely keretében a nyelvjátékot mint tettek és szavak genuin és lezár(hat)atlan összefonódottságát és összjátékát koncipiáljuk – a >>grammatika<< dinamikusabb érteleme felé tett lépés is. A grammatika olyan felfogásával szembeni elmozdulásként tehát, mely legalább bizonyos partikuláris esetekben s időpontokban azt mint stabilat (vagy statikusat) fogja fel (...). Ehelyett olyanként tehát, mely szerint a grammatikát s a nyelvjátékot mindig mint idealizációt – kvázi mint egy képességet – kell felfognunk: azaz nyelvi és nem-nyelvi tetteink összefonódottságának azok dinamizmusát folyamatosan szem előtt tartó leírásaként. (READ, 1999: 295.)

Hogy a nyelvjátékok határainak detektálása *in actu* valóban milyen problematikus lehet, azt a

¹²⁹ Ehhez ld. például: *BPP* II./§29-33, *LPP* I./§348

¹³⁰ Ehhez ld. például: *LPP* I./§§56-57, 711-712

vallási hitek szembenállásáról szóló idézetek szemléletesen példázzák, ezért egy exkurzus keretében érdemes alaposabban is megvizsgálni néhányukat:

4.2 A vallási viták paradigmája

Ezzel egyrészt visszakanyarodunk analógiánk kiindulópontjához, a Philip Gosse megoldása és a holokausztagadás működésmódja között tételezett párhuzamhoz, másrészt e kérdéskör kapcsán egy újabb oldaláról vehetjük szemügyre a wittgensteini gondolatrendszer egyik legpregnansabb, központi kérdését, a *radikálisan más* nyelvjátékokat játszó (s általában: a másik) *megértésének a lehetőségét*. Noha talán az eddigiekből is kiolvasható, de nem árt hangsúlyozni, hogy a *vallási* (így bizonyos értelemben *rendkívüli*) és a *leghétköznapibb*, ám világképünk 'talapzatát' alkotó (így *rendkívül bizonyos*) hitek, valamint az ezek ütközésekor kialakuló viták működésmódjukban (s kimenetükben is) strukturális hasonlóságot mutatnak. Neumer tolmácsolásában:

Az, amit köznapi vitáinkban érvnek szokás nevezni, itt (tudniillik a vallási hitvitákban – megjegyzés tőlem: B. J. K.) semmilyen hatást nem lenne képes gyakorolni az ellenfélre. Az ilyen vitákban felhozható érveink olyanok, mint amelyeneket korábban a más világgépekkel szemben alkalmazhattunk. Ez a párhuzam a wittgensteini kifejtés során már abban is megmutatkozik, hogy a szűkebb és tágabb értelemben vett hitvitákról szóló okfejtések minden átmenet nélkül kapcsolódnak egymáshoz, s a különböző világnézetek viszonyáról szólva minden további nélkül idézhetünk Wittgenstein vallásról szóló gondolataiból. Az A bizonyosságról hitfelfogása és Wittgensteinnek a vallásos hitre vonatkozó fejtegetései közötti párhuzam nyilvánvaló. A vallásos hit éppúgy beállítódás, >>az életnek egy módja<<, a hívő egész életének, cselekedeteinek fundamentuma, mint ahogyan ezt a hitről általában szólva elmondhattuk, s a vallási hittételek, dogmák ezt az alapot mint transzcendentális keretet fejezik ki, éppúgy, mint az ismereteink és cselekvéseink alapjaira vonatkozó állítások. A hitetlennek a hívőhöz való viszonya nem különbözik attól, ahogyan bármely más világkép vallójához viszonyulna, s a kettejük közötti kommunikáció lehetősége, illetve a megértésbeli szakadék sem mutat eltérést. A vallásos hit csakúgy élettapasztalat kérdése, mint ahogyan bármely más világkép is az, s csakúgy begyakorlással sajátítható el, mint amazok. A vallásos tanítás – mint életünk egészére, alapjaira vonatkozó tanítás – a filozófiai terápiával vethető össze, s így az életformaváltás, melyet mindkettő céloz, világunk határainak változását jelenti – folytatódik a késői műben a Tractatus gondolata. (NEUMER, 1991: 179)

A megértés kérdését a holokausztagadó s egy vele vitázó között a következő Wittgenstein idézetek kontextusában próbálom meg körvonalazni:

Igen, én hiszem, hogy minden embernek két ember-szülője van; de a katolikusok azt hiszik, hogy Jézusnak csak egy ember-anyja volt. És mások azt hihetnék, hogy vannak emberek, akiknek nincsenek szülei, és nem hinnének semmilyen ellenkező evidenciában. A katolikusok azt is hiszik, hogy egy ostya bizonyos körülmények között egészen megváltoztatja lényegét, s egyszersmind azt is, hogy minden evidencia az ellenkezőjét bizonyítja. Ha tehát Moore azt mondaná, hogy >>Tudom, hogy ez bor és nem vér<<, akkor a katolikusok ellentmondának neki. (ÜG §239)

Az *Előadások a vallási hitről*ben ugyanerről némileg másképp szól Wittgenstein:

Tegyük fel, hogy valaki hinne az Utolsó Ítéletben, én pedig nem. Azt jelentené ez, hogy az ellenkezőjét hiszem, mint ő, hogy ilyen dolog egyszerűen nem lesz? Azt válaszolnám: >>Egyáltalán nem, vagy nem mindig<< (...) >>Ellentmondasz ennek az embernek?<< azt válaszolnám, hogy >>Nem<<. (LC 53.)

A hívő szavainak a nem hívő általi megértéséről a *Vizsgálódásokban* pedig így fogalmaz:

A vallás azt tanítja, hogy a lélek létezhet, ha a test már fel is bomlott. Értem-e, mit tanít? – Persze, hogy értem – egyet s mást el tudok ilyenkor képzelni. Ezekről a dolgokról még képeket is festettek. (PU §261)

Ha elfogadjuk a vallási hitviták fent idézett eseteit a korábban írtak fényében érvényes analógiának, úgy adódik a kérdés, hogy mennyiben *értem* meg a holokausztagadót, mennyiben tudok ellentmondani neki, s egyáltalán: ahhoz, hogy vitámat valamilyen mederbe tereljem s annak (ilyen vagy olyan) kimenetele legyen, mennyiben szükséges, hogy kijelentsem, *teljesen* megértettem, amit mondani akar? Az *Előadások*beli példák mintha arra utalnának, hogy *más síkon*¹³¹, kvázi két különböző nyelvjátékban vagyunk, hiszen *nem tudunk*

¹³¹ Ehhez ld. még VB 44.

ellentmondani egymásnak – ez azonban több szempontból is problematikusnak bizonyul. Egyrészt a szinte szó szerint ugyanarról szóló *A bizonyosságról* idézet már úgy fogalmaz, hogy Moore és a hívő igenis *ellentmondának* egymásnak; másrészt eleve kérdéses, hogy a wittgensteini alapkoncepcióhoz ragaszkodva, miszerint nem létezhet nyelvjátékon és életformán kívüli (meta)nézőpont, az *Előadás két nyelvjátékának felismerését honnan tudnám be-látni?* Azonban félrevezető lehet, ha homogén választ akarunk adni a kérdésre, hiszen – a *Vizsgálódások* példájával élve – hasonlóságok és különbségek hálózatát érdemes szem előtt tartanunk e kérdést vizsgálva is:

Hívő és nem-hívő (vagy: holokauszttagadó s vitapartnere) egyrészt nyilvánvalóan *egy nyelvjátékban* kell legyenek, ha a *vita* egyáltalában létrejöhet: nevezetesen a *hitvita* nyelvjátékában (és anya- vagy konverzációs nyelvük szavai megértésének a játékában etc.), ugyanakkor *más nyelvjátékokban* is vannak, hiszen láthatólag *megértésdeficit* jellemzi polémiájuk¹³². Ahogy a *Vizsgálódások* idézet állítja: *meg is értem* a másikat („*értem az angol szavakat: >>Isten<<, >>szétválasztotta<<*”), és nem is értem meg¹³³ (mert számomra nincs, vagy nem az a *jelentősége*, életformámat, nyelvjátékomat s tágan érteve praxisomat vezérlő *funkciója* e szavaknak). Azt csak akkor érhetném el, ha *együtt játszanék*¹³⁴ (Wittgenstein kifejezésével: *mittun*), *életformájában* mélyebben részt vennék – ha hitrendszerébe

¹³² Olvasatomban e meglátások – a Neumer által is mély, strukturális hasonlóságnak tartott analógia miatt – így Moore és a szkeptikus, következőleg pedig Wittgenstein és Moore (virtuális) polémiájára is vonatkoztathatók: Moore is 'félig' érti csak (s száll vitába vele így) a szkeptikust, mikor az a '(Tudom, hogy) léteznek külső tárgyak' vagy a '(Tudom, hogy) ez a kezem' állításokat kétli; illetve Wittgenstein is ért 'valamit' abból, amit Moore mond, mikor a szkeptikus kételyére a '(Tudom, hogy ez egy kéz)' kijelentéssel válaszol. S noha például a *Megjegyzések a pszichológia filozófiájáról*ban egy helyütt így fogalmaz Wittgenstein: „*Ha a magyarázatok nem adnak ennek jelentést/értelmet (Sinn), akkor ez ugyanolyan értelmetlenség, mint az abrakadabra. Az egyedüli különbség az, hogy ez az értelmetlenség inkább értelem-szerű.*” (BPP §322), ez nem jelenti azt, hogy Moore *merő* értelmetlenségnek (mint a valóban értelmetlen betűhalmazok, pl. *sdfsdf*) kellene tartsa a hívő vagy a szkeptikus kijelentéseit – hiszen Wittgenstein maga is el tud képzelni olyan szituációkat, melyekben az egyébként nonszensznek tartott moore-i kijelentések genuin lépéseknek volnának tekinthetők. Ehelyett, úgy vélem, inkább arról van szó, hogy eminens értelemben jelentésesnek, értelemmel bírónak akkor tarthatunk a wittgensteini meglátások fényében egy kijelentést, amennyiben annak valamilyen helyet kijelöl életformánk aktuális játék-terében nyelvjátékunk grammatikája – ám ettől függetlenül *radikálisan másból* is megérthetünk 'valamit'. Ám e 'valamit' – amennyiben az alaphiteinkkel ütközik – sokszor „kivonjuk a forgalomból”. Ahogy a *Vizsgálódások* 500-as paragrafusában fogalmaz: „*Ha azt mondjuk, hogy egy mondat értelmetlen, akkor nem quasi az értelme értelmetlen. Hanem egy szókapcsolatot zárunk ki a nyelvből, vonunk ki a forgalomból.*” (PU §500)

¹³³ Illetve csak úgy, „*ahogy a halak életét megértjük, vagy akár a növényekét.*” (BPP §135)

¹³⁴ Ehhez ld. továbbá NEUMER, 1999: 222.

betérnék.¹³⁵

Mintha a jelentés-használat korlátai látszanának körvonalazódni e szituációkban a wittgensteini modellezés kapcsán. Ha ugyanis egy szó jelentésén mindig csak az adott, nagyon konkrét szituációba, kontextusba és életformába ágyazott használatát kell értenünk, úgy adódik a kérdés, hogy Moore és a hívő vitájának esetében *mit* tekintünk például a 'bor' vagy az 'ostya' szavak *használatának*? A másodlagos jelentés, a jelentésélmény s az úgy-értés koncepciói¹³⁶ az ilyen beszédhelyzetek modellezésében (is) kiegészítői és cizellálói lehetnek a jelentés-használatnak. Ezt a vizsgálódás keretéhez mérten néhány, témánk szempontjából releváns csomópont mentén próbálom meg most röviden áttekinteni:

Elsőként érdemes visszatérnünk a korábban már érintett *Meaningful Consequences* című elemzéséhez. Rupert Read tanulmányát a magam részéről talán annyival egészíteném ki, hogy amikor a nevezetes papírkoronás példa¹³⁷ kapcsán *hatás* és a *jelentés* differenciáját¹³⁸ elemzik Readék, minden terapeutikus s antipozitivistáknak ellenére bizonyos értelemben mégis enyhén pozitivistáknak színezetet kap interpretációjuk, mégpedig a következő *értelemben*:

Olvasatomban a papírkorona – attól függően, hogy *mit* tekintek a (nyelv)játéknak – nem szükségképpen és kizárólag *hatás*, *nem genuin* lépés lehet a (nyelv)játékban (amint, úgy vélem, maga Wittgenstein példája is ezt sugallja). Itt is, mint Wittgenstein gondolatai alapján

¹³⁵ Ehhez ld. például VB 51.

¹³⁶ Ehhez ld.: „Ennek a fogalomnak a fontossága abban rejlik, hogy az 'aspektuslátás' és az 'egy szó jelentésének megélése' fogalmak összefüggenek egymással. Mi ugyanis azt akarjuk kérdezni: >>Mije hiányoznék annak, aki egy szó jelentését nem éli meg?<< Mit veszítene például az, aki nem értene a felszólítást, hogy mondja ki a >>tár<< szót és értse igeként – vagy az, aki nem érzi, hogy a szó, ha egymás után tízszer kimondja, elveszíti jelentését számára, és puszta hangsorrá válik?” (PU §305), továbbá: „Hogyan lehetséges ez, ha a jelentés a szó használata?” (PU §310), illetve „Itt egy szó 'primer' és 'szekunder' jelentéséről lehetne beszélni. Csak aki birtokában van a szó elsődleges jelentésének, használja a szót a másodlagos jelentésben.” (PU §314) Továbbá megfontolandó lehet a szó *hatásáról* (*effect*) és *használatáról* (*use*) mint nem feltétlenül együttjáróról beszélni. Erről ld. például Rupert Read *Meaningful consequences* című cikkét, illetve annak vonatkozó meglátásait a főszövegben artikulálva.

¹³⁷ Wittgenstein példája a *The Blue Book*ban így hangzik: „Sakkozni szeretnék, s valaki egy papírkoronát helyez a fehér királyra, melytől a bábu használata (az eredetiben: „the use of the piece”) változatlan marad, ám ő mégis azt állítja, hogy a korona olyan jelentéssel bír a számára a játékban, melyet a szabályokkal nem képes kifejezni. Azt válaszolom: >>Amíg ez nem változtatja meg a bábu használatát, addig nem rendelkezik azzal, amit jelentésnek nevezek.<<” (BB 65.)

¹³⁸ Ehhez ld. például: PU §498, LPP I./§2, 385

oly sok más esetben, a kérdés eldöntése a *fókuszon*¹³⁹ múlik¹⁴⁰: Ha kellőképpen tágan szemléljük, hogy mi számít adott esetben a nyelvjáték 'határának', úgy a papírkorona felhelyezése igenis lehet genuin lépés: Kérdezhetek így: miért helyezi fel opponensem a papírkoronát a bábura? *Mit akar elérni* ezzel, mit lép – most nem a *sakk* játékában, szűken, hanem – a *mi sakkot játszásunkban*, tágan értve azt? Természetesen, ha szűkíték a fókuszon, úgy a *sakkjátzsma* játékterében a korona valóban inkább csak *hatás*, s nem *használat*, nem genuin lépés. Ha a hasonlóságokra figyelek (hogy a papírkorona is lehet lépés, csak egy másik, de valamiképp a sakra hasonlító vagy ahhoz kötődő játékban), úgy a látszólagos ellentétek ellenére is felfoghatom egy nyelvjátéknak a teljes kontextust – ha pedig a különbségeket tartom szem előtt, úgy máris két nyelvjátékot konstruáltam.

Ugyanez tágan igaz a *terapikus* megközelítés a jelentés-használat erőteljesen dinamizált felfogásával operáló meglátásainak egészére is az olvasatomban: Nagyrészt egyetértek azzal, hogy a *használat* alatt az *aktuális*, a dinamikusan és gyorsan diverzifikálódó, s csak az aktuális használásban *megpillantható* használatot érdemes érteni. Másrészt viszont – akár a vallási ütközésekre vonatkozó megjegyzésekre gondolva – az inkompenzurabilitás eseteit leírni látszó szöveghelyek mintha mégiscsak arról *is* szólnának, hogy van egyfajta pozitivistának *látszó általános* értelmű *használatnak is* helye a wittgensteini fogalmi térképen. Amikor Moore és a katolikus az *ostya* szót máshogyan használja, úgy Wittgenstein azért mégiscsak arról beszél, hogy *bizonyos* értelemben „mindent ért”, az „angol szavakat” – az ilyen értelemben értett pozitivista leheletű használat tehát mintha egy általános (kvázi-pozitív) használatra utalna itt; ugyanakkor az egyet-nem-értésük *nagyon aktuális praxisában*, persze, egy *aktuális* használat (mindkét fél *aktuális* használása) realizálódik. A csak a dinamikusan felfogott, nagyon aktuális, s csak a *megpillantható*, a csak az *aktuális* játszás gyakorlatában meglátható használás mellett, úgy vélem, hogy nem célszerű (főként, mivel e distinkciót Wittgenstein maga szövegszerűen több ízben is artikulálja¹⁴¹) a kárhoztatottan pozitivista allúzióktól terhes használatot egy az egyben kiebrudalni az exegézis terepéből.

¹³⁹ Ehhez ld. például VB 64.

¹⁴⁰ Erről ld. Neumer megjegyzését: „Bármely különbség Wittgenstein szerint mindazonáltal (...) nem tesz egy nyelvjátékot másikká, csak az, ha az más, ami a >>poén<<, a >>vicc<< benne – azaz az, ami miatt egymást a használatban nem helyettesíthetik.” (NEUMER, 1991: 148.)

¹⁴¹ Ehhez ld. például: BÜF III./§19, LPP I./§§62-63, 294, 349, 383

Visszatérve példánkhoz: egy értelemben (amennyiben egy nyelvjátékban vannak, a vita nyelvjátékában) van használata az ostya szónak – mondjuk úgy egy keskeny, pusztán osztrénív használat, mellyel mindketten megjelölik ugyanazt a dolgot. Ám e használat egyikőjüket sem elégténé ki – mert Moorenak a jelentésélménye¹⁴², másodlagos jelentése az, hogy az ostya valami teljesen mondén, míg a hívőnek az, hogy az Krisztus teste¹⁴³. Ám ez csupán annyiban lesz a privát felé elmozdulás¹⁴⁴, amennyiben e privát mindig publikussá tehető (hiszen *részletesen* elmondhatja az érveit Moore és a hívő is, s mindketten dönthetnek úgy, hogy életformájuk *gyökeres* megváltoztatására, s így hosszú együttjátszásra adva magukat, a *teljes megértés* felé törekednek).

S bár a privát szféra szerepének és fontosságának a taglalása a jelentésről írottak kontextusában – ha csak a privátnyelv-kritika pivotális jelentőségére gondolunk a *Vizsgálódásokban* – a szakirodalomban általában elmarad a publikus szféráé mellett; ám nyilvánvalóan csak e két szféra aktív összjátékát szem előtt tartva tudjuk a maga teljességében átlátni Wittgenstein a jelentésről és a megértés lehetőségéről írott gondolatait¹⁴⁵. Az aspektuslátás- és váltás vonatkozásában¹⁴⁶ (most azoknak a jelentésben és a megértésben betöltött kruciális funkciója¹⁴⁷ miatt kitérve rájuk¹⁴⁸) ez a következőt jelenti olvasatomban:

Új aspektusokkal, új hasonlítási objektumokkal (általában) a publikus, a külső szférájában találkozik az egyén – ugyanakkor új aspektust (s ami ezzel rokon: új játékot vagy egy új lépést a játékban) *kitalálni* már egyéni aktus. Ez azonban, ismét a külső felé fordulva, csak a publikus szférából *származó* minták alapján lehetséges, s egyáltalán, az aspektusváltás

¹⁴² Ehhez ld. Neumer megjegyzését: „*Ennélfogva Wittgenstein szerint az aspektuslátás képessége azzal kapcsolható össze, hogy azt, amit mondunk, valóban értjük és véljük-e, hogy szavainkat valóban intencióinknak megfelelően használjuk-e – azaz újfent általában vett nyelvi képességeinkkel.*” (NEUMER, 1991: 202.)

¹⁴³ Ehhez ld. például *LPP I./§33*, 118

¹⁴⁴ Ehhez ld.: NEUMER, 2006

¹⁴⁵ Ehhez ld. például: BURBULES, 2004

¹⁴⁶ Ehhez ld. például: *LPP I./§§145-147*

¹⁴⁷ Ehhez ld. például: *PU II./310*.

¹⁴⁸ Mivel interpretációmban publikus és privát összjátéka a jelentés-használatról szóló megjegyzések mellett az aspektuslátásról és -váltásról írottak esetén is lényegi. Hiszen a jelentés-használat és az aspektuslátás – főként a *Vizsgálódások* második részében, a jelentés-élmény, az úgy-értés (*meinen*), a másodlagos-jelentés jelenségköréről írottak alapján – szervesen összetartozó s koreferenciális problémakörök.

primer tapasztalata is a publikus, a külső szférából származik (ami a számomra egyébként parallel azzal az *A bizonyosságról*beli megjegyzéssel, miszerint a bizalom elsődleges a kétellyel szemben). E meglátások örvén érdemes újra szemügyre venni a fentebb vizsgált *használat-használás* különbséget: Ahogy korábban megpróbáltam rávilágítani, a 'használat' kifejezés pozitivista-felhangú¹⁴⁹, homogén felfogása felette problematikusnak tűnik:

A használat alatt érthetünk valamilyen általános, a nyelvjátékban s életformában osztozó közösség minden tagja számára nagyjából bevett használatot egy szó kapcsán. Ez, most a szabálykövetési belátások felől olvasva, az esetek azon típusát reprezentálná, amikor a sort könnyen, a reflexió leghalványabb lehelete nélkül folytatni tudva, úgymond *nem gondolva* használjuk kifejezéseinket, fordulatainkat; amikor tehát vakon követjük a szabályt – szinte mechanikusan.¹⁵⁰ A használat alatt ugyanakkor – az úgy-értés, a másodlagos-jelentés s a jelentés-élmény immár a privát szférát is érintő eseteinek a hátterével – azt is érthetjük, ahogyan *én* használom a szót. Akár abban az értelemben, amikor (például a *Vizsgálódások* 86. paragrafusán alapján) nem követem a szabályt, hanem új szabályt találok ki, akár úgy, hogy a szabály egy új követését, alkalmazását találom fel – lévén a szabály nem fed(het)i vagy fektet(het)i le alkalmazása minden lehetőségét. Amikor pedig egy (radikálisan) más világból vagy nyelvjátékból érkezővel vitázom, akivel ugyanakkor mégiscsak 'ugyanazon' a nyelven beszélek, ám ő (gyökeresen) mást ért 'ugyanazon' szavak alatt, akkor már reflektív mozzanatok¹⁵¹ is szerepet játszanak a megértésben és abban, hogy szavaimmal kellőképp akkurátusan tudjam kifejezni magam. Ugyanezen típusú duális, a publikus és a privát, a külső és a belső közötti konstitutív interakció gondolható el nemcsak a valahogyan-érteni-akarás (a *meinen*), hanem a valahogyan-értés (a *verstehen*) viszonylatában is:

A jelentés-élmény, a kifejezések aurájának lényegi szerepét az egyéni valahogyan-értésében hangsúlyozó wittgensteini megjegyzésekből is mintha az tetszene ki, hogy egy

¹⁴⁹ Ehhez ld. például: *LPP I./§§722-728*

¹⁵⁰ Ugyanez a nyelvjáték elsajátítására is érvényes. Erről így ír Neumer. „*Ez a tanulási folyamat olyannyira nem racionális, hogy sikerességéhez a szabályoknak még csak meg sem kell explicit formában jelenniük, az explicit szabályok megadása egyenest másodlagos jelenségnek tűnik.*” (NEUMER, 1991: 213)

¹⁵¹ Továbbá az aspektuslátás és -váltás, s ehhez kötődően a jelentés-élmény vonatkozó módusai is szerepet játszanak ilyenkor, melyekre egyaránt jellemző, hogy publikus és privát, reflexió és irreflexió, gondolkodás és látás, percepció és interpretáció kettős kötésének terében artikulálhatók csak a sokrétű, rájuk vonatkozó wittgensteini megjegyzések teljességét szem előtt tartani próbáló olvasatokban. Ehhez ld. például: *LPP I./§§165-169, 178-180, 467, 510-511*

kvázi-objektív, bármilyen intervallumban statikusként felfogott *használat* mint a szó jelentése túlságosan szűk megközelítés. Az aspektus-percepció állandó jelenléte az egyén egy kifejezést vagy nyelvi cselekvést valahogyan értésében központi jelentőségű, így egy objektíválódott, statikus használat-szótár elképzelését – mint az egyén valahogyan értését (*normatívan*) meghatározó fenoménét – egyrészt csak erősen metaforikusan értett s kezelt hasonlítási objektumként érdemes a jelentés-használat koncepcióját feltérképezendő olvasnunk.

Másrészt az *in actu játszás*, a dinamikus, statikusként csak virtuálisan objektifikálható praxisban a nyelv-játszás finomrezgéseit az egyéni – tehát bizonyos szinten privát – valahogyan- vagy valaminek-értés, az individuális természetű jelentés-élmény szerepét is figyelembe véve tudjuk csak a maga sokrétűségében megragadni. Ez azonban, az erre vonatkozó utalások ugyancsak erőteljesen retorizált s gyakran ellentmondásos természetét nem kellőképpen szem előtt tartva szinte agnosztikus – akár kripkei szintű (ld. KRIPKE, 1982) jelentés- és megértés-szkeptikus – következtetések levonására csábíthat, mely a wittgensteini, alapvetően publikus jelentés-használatot hangsúlyozó jelentés és megértés-felfogással éppen szembemegy: Akármennyire is hétköznapi tapasztalatunk, hogy egy-egy kifejezést más és más események, életkori szakaszok, nyelvjátszások után és következtében mindig máshogy értünk, mást jelent a számunkra, ez nem szabad, hogy a wittgensteini alapkoncepciót komolyan véve egy kvázi, maszkolt privát nyelv-felfogás (egyféle privát-orientációjú, pszichológizáló pszeudo-hermeneutika) felé tolja értelmezésünket. E jelentés-élmény ugyanis csak annyiban lesz és lehet releváns, amennyiben az egy konkrét nyelv-játszás lépéseit (mint okokat és következményeket) meghatározza s alakítja; és amennyiben az *általános* használatától eltérő egyéni jelentés-élmény miatti alternatív használat e belső okai a publikus szférában explicálhatók (s megtaníthatók és megtanulhatók a többi játzó számára is).

Moore és a hívő polémiájához most az *A bizonyosságról* alap-meggyőződéseivel felől visszatérve a következőkkel lehet kiegészíteni e (vallási) hit-viták karakterizálását: Ezen alap-hitek között nem lehetséges ellentmondás, mivel hiányzik az a közös rendszer, az igazolhatóság és kétellhetőség olyan közös rendszere, mely az ellentmondást egyáltalában lehetővé tenné. Ha Moore kéknek nevez egy angol postaládát, a hívő pedig pirosnak, ott lehet igazolni valamelyikük igazát vagy tévedését. Mégpedig azért, mert a színmegnevezési nyelvjátékban osztoznak, a színmegnevezési játék alaphitei is (hogy *ezt a színt így hívják*) így egyező alap-meggyőzéseknek tekinthetők – miként alap-meggyőzések azon eltérő alap-

meggyőződések is, hogy az ostya mit 'csinálhat' és mit nem. Ám ezek a hitek (most Moore-nak virtuálisan egy ilyent konstruálva: 'a tárgyak nem változtatják meg az alapvető természetüket, illetve ha igen, azt csak természettudományosan lehet leírni', a hívőnek pedig a következőt: 'az ostya megváltoztatja, ez misztérium, és a természettudomány ezt nem tudja leírni') nem állíthatók ellentmondásba egymással. Ez a racionális meggyőzés (ha egyikőjük sem akarja fellazítani dogmatikáját e tekintetben, ha mutuálisan nem mutatnak hajlandóságot az aspektusváltásra) sikertelenségében *mutatkozik* meg.

Summázva e meglátásokat így feltehetjük: Bármennyire is hangozzék hétköznapi morális intuíciónk számára furcsán, de a wittgensteini, a vallási hitviták kapcsán jelentésről és megértésről írott gondolatok fényében akár úgy is fogalmazhatunk, hogy *nem teljesen értjük meg a holokausztagadót*, ugyanakkor – ismét az etika transzcendentalitása miatt – *e megértésdeficitet figyelmen kívül hagyva*, mintegy csak 'felszínesen megértve' *ítéljük el*, ez 'alapján *kell*¹⁵², őt elítélnünk.

¹⁵² A 'kell' alatt természetesen itt nem azt értem, hogy a wittgensteini gondolatrendszerből bármilyen értelemben vagy szinten is kiolvasható lenne egy olyan etikai imperatívusz, mely *in actu* az antiszemitizmussal szembeni állásfoglalásra szólítana fel. A 'kell' itt csak úgy értendő, mint azon emberek számára az etika transzcendentalitásából fakadó kellés, akik az ezen morális alap-bizonyosságok összebékíthetlenségére nem saját meggyőződések revideálásával kívánnak válaszolni.

4.3 Az emberség 'kritériumai'

A radikálisan eltérő világkép képviselőivel való találkozás esetei azt mutatják fel, hogy bár hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy egy adott nyelven beszélő két ember szükségképpen megérti egymást, azaz például egyazon anyanyelvi közösség két képviselője szükségképpen azonos identitással is rendelkezik bizonyos téren; mégis, a megértéskülönbség szinte inkommenzurábilisnek tűnhet:

Nem egészen olyan lenne ez, mint ahogy egy gyermeknek megtanítható az Istenben való hit, vagy hogy nincs Isten, hogy aztán az egyik, illetve a másik mellett nyomósnak tűnő érveket tudjon felhozni? (...) De hogy az embereknek mi tűnik értelmesnek vagy értelmetlennek, az változik. Egyes időkben az embereknek értelmesnek tűnik valami, ami más időkben értelmetlennek tűnt. És fordítva. De nincs itt vajon objektív ismertetőjegy? Nagyon okos és művelt emberek hisznek a bibliai teremtéstörténetben, és mások bizonyítottan hamisnak tartják, és az előbbieik számára ismertek az utóbbiak érvei. (ÜG §§107, 336)¹⁵³

Identitásunk, csoportunk identitásának szabályait kauzális, empirikus értelemben normatívnak s determinánsnak tekinteni a wittgensteini gondolatok alapján – kockáztathatjuk meg a fenti meglátások fényében – nem célszerű. Ezzel gyakran csak a kirekesztés alakzatait bővítjük, mely az identitáskonstruálás és -vizsgálat toleranciától s empátiától vezérelt alapelveivel éppen szembemegy. A normativitást elvárni így filozófiai hibának, a nyelvünk hálójába gabalyodás minősített esetének tűnhet – hiszen ekkor empirikusnak akarjuk felfogni a grammatikai-logikai normativitást. Ergo nyelvünk szavait, nyelvjátékaink szabályait úgy akarjuk normatívnak tekinteni, ahogy a természettudományban szoktuk a természeti törvényeket kauzálisan kényszerítő erejűnek látni.

¹⁵³ Ehhez ld. még: ÜG §§93-99, 110, 130, 166-167, 196-206, 222, 307, 499, 559

A relativizmus az inkommenzurabilitás határát súroló alakzatai (másként: a szabálykövetés vakságából következő, néha valóban radikálisan eltérő s mutúálisan exkluzív világgép-szembenállások és -ütközések) most továbbvezetnek bennünket a nagyon tágon értett csoportidentitás mint lehetséges *univerzális* vonatkoztatási rendszer keresése felé: Az identitás mint egy általános, emberi lényeg tárgyalása kapcsán most érdemes a vizsgálat horizontjába bevonni a *Vizsgálódások* sokat vitatott és elemzett elképzelését, a *közös emberi cselekvésmódot*¹⁵⁴:

Gondold el, hogy kutatóként egy ismeretlen országba érkezel, amelynek nyelve számodra teljességgel ismeretlen. Milyen körülmények között mondanád, hogy az emberek ott parancsokat adnak, megértenek és követnek, parancsokkal szembeszállnak stb.? A közös emberi cselekvésmód az a vonatkoztatási rendszer, amelynek segítségével egy idegen nyelvet értelmezünk. (PU §206)

E közös emberi életforma az az összekötő kapocs, mely a (radikálisan) eltérő életformák és nyelvjátékok értelmezésének vagy megértésének (e kérdés mentén rajzolódik ki a fő interpretációs törésvonal¹⁵⁵) lehetőségfeltétele. Ám ahhoz, hogy ez ne pusztán értelmezés, hanem valódi megértés legyen, a jelentésről, megértésről, nyelvjátékaink és életformáink működéséről szóló wittgensteini gondolatok fényében mindig ki kell kötnünk valamit. Nevezetesen azt, hogy ennek a legalapvetőbb feltétele, hogy meglegyen az *akarát*, a *nyitottság* és az őszinte hajlandóság az eltérő identitású felekben, hogy együtt-játszani tudjanak – s akarjanak is – a másikkal. Mert ennek sem empirikus, sem grammatikai értelemben nincs, nem lehet semmilyen akadály a wittgensteini gondolatok értelmében, hiszen: „*lényeges tény, hogy feltesszük: mindig lehetséges, hogy embereknek, akiknek más*

¹⁵⁴ Ehhez ld. még: PU §25, illetve „*Ha egy idegen törzshöz keverednél, amelynek egyáltalán nem ismered a nyelvét, és meg szeretnéd tudni, mi felel meg a jónak, a finomnak stb., mit figyelnél? A mosolyukat, gesztusaikat, ételeiket, játékszereiket. Ha a Marsra utaznál, és az ottani emberek gömbök volnának kiálló antennákkal, nem tudnád, mire is kell figyelned. Vagy ha egy olyan törzshöz vetődnél, ahol a szájjal képzett hangok csupán lélegzetvételtre vagy zenélésre szolgálnak, a füliükkel pedig beszélnek.*” (LC, I. esztétikai előadás §6)

¹⁵⁵ Ehhez ld. NEUMER, 1999.

nyelvük van, mint a miénk, a sajátunkat megtanítsuk”. (Z §664 – Neumer Katalin fordítása)

Itt érdemes megjegyeznünk még, hogy e közös emberi cselekvésmódot, pontosabban egy általános, emberi identitást néhány kutató¹⁵⁶ a wittgensteini *naturalizmusban* látja megalapozhatónak. De mit értsünk e naturalizmus alatt? A legtöbb értelmezés itt a késői életműben gyakran előkerülő primitív, ösztönös reakciókra helyezi a hangsúlyt – ösztönszerű, tehát nem reflexióból, hezitálásból, deliberációból származó reakciókra, valamint több elemző (például Read és Plant) az egész privátnyelv-kritikát mint (implicite) erre (is) utaló szöveghelyeket olvassa. A másik fájdalomreakciójára, az arcára kiülő, teste által megmutatkozó gesztusaira nem következtetés útján, hanem irreflexíven, ösztönösen reagálunk. A másik arcán, testén látható megnyilvánulásokat nem interpretálandó, megfektendő jeleknek tekintjük, hanem a fájdalom, a szenvedés, az öröm *primitív* megnyilvánulásainak. Melyekre mi ugyanígy, *primitíven reagálunk* – s nem reflektálunk vagy inferálunk. Wittgenstein szavaival:

Biztosnak lenni abban, kételni azt, hogy a másiknak fájdalma van, természetes, ösztönös viselkedésünk más emberi lényekkel szemben, s nyelvünk pusztán e viszonyulás mesterséges kiterjesztése. Nyelvjátékunk csak primitív viselkedésünk kiterjesztése. (Z §545)¹⁵⁷

Úgymond a hezitálás, hogy a másik fájdalomviselkedésére ne ösztönszerűen, rögtön reagáljak, a *kivétel*, s nem a *szabály*. Mintha a másik *fájdalma* egy kardinális értelemben *máshogyan* jelölne, mint a *Vizsgálódások* nevezetes útjelzője¹⁵⁸. Mintha mégis egyfajta *motivált* jelhasználattal állnánk szemben; mintha a másik *fájdalma* sokkal erősebben *vakítaná* meg szabálykövetésünk, sokkal eredendőbbben *határozná* meg, fektetné le *inkább* előre a követés lehetséges lépéseit, mint nyelvjátásaink bármely más területe. Így a magam részéről e naturalizmust a *terapikus* filozófia-koncepció háttérével vizsgálva a következő értelemben tartom egyrészt *terápia-hű*, ugyanakkor saját humanizmusáról is tanúságot tevő, Wittgenstein

¹⁵⁶ Ld. például PLANT 2001, PLANT 2003 és READ 2010.

¹⁵⁷ Ehhez ld. még: LPP I./§324

¹⁵⁸ Ehhez ld. PU §85

által kvázi önként vállalt *(látszat)inkonzisztenciának*: A jelentés-használat s a szabálykövetésről írott más megjegyzései mércéjével mérve ugyanis akár valóban arra is következtethetnénk, hogy ezen megjegyzések konzisztenciáját e naturalista meglátások egy fontos értelemben mindenképp gyengítik. Így mintha Wittgenstein ezen önkéntes inkonzisztenciával akarná aláhúzni, hogy ő nem – kvázi deduktíve – a maga által *konstruált elmélettel* szeretné megmagyarázni életformáink működését, hanem – saját terápiájához hűen – csak le szeretné írni a (rigorózus, pozitivista teóriaként értés felől valóban inkább inkonzisztenciának tűnő) felettébb sokszínű emberi praxisok diverz finomrezgéseit. Suta és talán inadekvát metaforával élve: mintha Wittgenstein számára (explicite soha ki nem *mondott*, ám e megjegyzéseiben – így olvasva azokat – *megmutatkozó*) humanizmusa fontosabb lett volna, mintsem a jelentés használata-elméletének és a szabálykövetési belátásoknak mint *teóriának* a konzisztenciája.

Ugyanakkor – s ez nem kevésbé fontos – e wittgensteini naturalizmus hatóköre, funkciója több, mint kétséges: Olvasatomban ez csak azt jelöli ki, hogy kiket tekintünk *ösztönösen* embernek. Ám azt már nem, hogy ezen emberekkel *hogyan* kell viselkednünk; hogy ezen univerzális, emberi identitás milyen univerzális viselkedési szabályokat vagy értékrendet rendelne ezen általános emberi identitáshoz. Ha egy filozófiatörténeti párhuzam háttérével próbálnám ezt artikulálni, úgy azt mondanám, hogy az a fajta *etikai naturalizmus*, mely keretében a másik ösztönszerűen, s nem hezitálva felismert fájdalomából az e fájdalomra adandó etikai cselekvés is következne, Emmanuel Lévinas etikájában inkább tetten érhető, mint Wittgensteinében¹⁵⁹. Neumer Katalin olvasatában¹⁶⁰ a közös emberi cselekvésmód egyébként is csak e négy, minden emberi közösségről elmondható jegyet takarja:

Minden nyelvjáték dialogikus, beszédcselekvés jellegű, melyek további cselekvésekből és a tág környezettől kapják értelmüket; a kimondott szavak és cselekvések, valamint a környezet közötti szabályszerű összefüggések bizonyos publikus szabályokat előfeltételeznek; e szabályok követése mindazonáltal nem szigorúan determinált, hanem

¹⁵⁹ Vagy másképpen: ha a naturalizmust bizonyos tekintetben a wittgensteini gondolatrendszerből kiolvashatónak is véljük (s magam a fenti értelemben hajlok ezt elfogadni), ám abba egy (ebből következő) etikai naturalizmust már csak bele-olvasni lehet a megközelítésemben.

¹⁶⁰ NEUMER, 1999

A radikális idegenség tapasztalatai visszatérő témái Wittgenstein gyakran igen elemelt képzeletbeli szcenárióinak – elég csak a *Matematika alapjairól* szóló előadások igencsak fura mércével mérő fakereskedőire, vagy az *Esztétikai előadások* kis, antennás gömbjeire gondolnunk. Ezekben az esetekben a megértés lehetőségességének a dilemmája különösen élesen szegezi nekünk a kérdést: Ha a *radikálisan* idegennel való kommunikáció lehetőségéről lamentálunk, úgy mennyiben szól e kérdés az *idegenről* (vagy tágabban, a transzcendentalizmus felől kérdezve: a *világról* s a *tapasztalatról* mint a jelentés (kvázi-realista) *hordozójáról*), empirikus (vagy ismét: realista) értelemben; vagy mennyiben szól inkább e kikérdezés *saját magunkról*, fogalmi hálónkról (így konceptuálisnak tartva a kérdést empirikus helyett)?

Wittgensteini vizekről (rövid kitérőként) most egy másik 'műfaj', a sci-fi felségterületére evezve felfigyelhetünk arra, hogy a radikális idegenséget¹⁶¹ saját eszköztárával bemutató művek (például Stanislav Lem *Solarisa*, vagy a szintén általa jegyzett *Az Úr Hangja* s a *Visszatérés*, vagy éppen Umberto Eco *opus magnuma*, az *A Foucault Inga*) mind-mind nagyon is wittgensteini módon értve azt s 'válaszolva' arra tematizálják e fenomént. Olvasatomban e művek (most csak Lem remekeire gondolva) egyik tanulsága éppen az, hogy bizonyos szempontból a *valóban* idegen az, amelynek megértésével kapcsolatban csak saját fogalmi hálónkba gabalyodunk egyre mélyebben, mivel életformáját csak mintegy *kívülről* látva¹⁶² (miként Kelvin s csapata a *Solaris* megannyi színben játszó 'óceánját' pásztázva műszereik hadseregével) eminens értelemben nemhogy *megértésről*, de mégcsak *kommunikációról* sem beszélhetünk. (Erre ékes példaként hajlok olvasni a *Solaris-*

¹⁶¹ Ehelyütt merjünk *nagyon* idegen horizontokra is gondolni: a *valóban* idegen az – s ez már metafizikai-ontológiai, és nem (csak) nyelvi kérdés, ezért is e megjegyzés lábjegyzetbe száműzése egy Wittgensteinnel foglalkozó disszertációban –, amelyet még percipiálni *sem* tudunk, ergo – bár máshonnan nézve, de ugyanoda jutva, mint Russel és Wittgenstein egykor a cambridge-i szoba falai között – magunk sem lehetünk benne *biztosak*, hogy nem hemzseg-e világunk *percipiálhatatlan rinocéroszoktól*.

¹⁶² Vagy látni *akarva*, miként erre Frazer-szövegében Wittgenstein élesen s találón rámutat.

misszió csapatának sziszifuszi küzdelmét a *Solaris* csendesen alattuk forgó óceánjával: Mellyel bár – legalábbis ők így *nevezik* – kommunikálni próbálnak (gamma-sugarakkal vagy taktikai atomcsapást mérve a bolygó felszínére), ám amikor a bolygó ’válaszát’ *válaszként* dekódolják (például az egyre csak érkező *Vendégeket*), akkor a legénység (nyelv)filozófiai megfontolásokra nyitottabb tagjai már tudják: Itt bizony nem az *idegennel*, hanem saját magukkal, saját kommunikációjuk korlátaival és korlátairól beszélgetnek.)

Ha jelentést *akarunk* találni, akkor tulajdonképpen bárhol találhatunk olyan *mintázatokat*, melyet mi kommunikációként *akarhatunk* (s a tudás és döntés¹⁶³ lényegi kapcsolatát artikuláló szöveghelyekre támaszkodva: *tudhatunk*) kezelni – aki keres, az talál, amint (e túlon túl emberi) fenomént Daren Aranofsky korai alkotása, a *Pi* című film oly nagyszerűen példázza. Hiszen az e művekben szereplő idegenek a megértés lehetőségét annyiban mindig biztosítják (mert kommunikációképesnek *akarjuk* látni őket), hogy – a transzcendentalizmust s a *homo mensura* alapelvét érvényre juttatva – valamilyen jelentést *konstruálni* mindig képesek leszünk (s ez, hangsúlyozni kell, *fogalmi*, s nem *empirikus* megjegyzés és kérdés). Lem sci-fi-jei számomra rendre arról (is) szólnak, hogy a világűrben, a látszólag roppant idegenben csak a saját kategóriáinkon keresztül percipiált, s a dekódolás folyamán emberarcúra fazonírozott üzenetet tudjuk – vagy sokkal inkább: *akarjuk* – felfogni. A radikálisan idegen – Lem tanulsága szerint főként akkor, ha üzenete földi mitológiáink s világképeink lényegét s fundamentumait alapjaiban rázná s újítaná meg – csak annyiban érdekel bennünket, amennyiben az általa küldött kódnak számunkra is hallható, a mi világunkban rezonálható üzenete van. (Amin *Az Úr Hangjában* a millió, hallgatag fényév távolából érkező csillaglevél ’üzenetének’ megfejtését is addig támogatja csak a kormányzat, amíg abból egy minden korábbinál ördögibb tömegpusztító fegyvert tudnak csinálni, ám amikor kiderül, hogy annak ily *pragmatikus* tartalma mégsincs, a források azonmód elapadnak.)

Az antropológiai kritikát hordozó filmek pedig (elég most csak Herzog korai¹⁶⁴ műveire gondolnunk) általában azt reprezentálják, hogy a *valóban* idegenért nem kell a mélyűrbe utaznunk, az legközvetlenebb szomszédságunkban ugyanúgy megtalálható, akár az

¹⁶³ Ehhez ld. például: *PU* §§186-189

¹⁶⁴ Mint a *Kaspar Hauser*, az *Ahol a Zöld Hangyák Álmodnak*, a *Cobra Verde*, az *Aguirre, Isten haragja* vagy a *Stroszek*.

'egzotikus' kultúrák képviselőire, akár az élővilág nem-emberi résztvevőire gondolunk. Hiszen *valójában* mit is értünk azalatt például, hogy úgy mondjuk: *megértjük* a delfineket? Mert be tudjuk *idomítani* őket arra, hogy halért cserébe mutatványoskodjanak emberi porondjainkon? Vagy mert sípolásukat az entrópia és a redundancia kommunikációt-*sugalló* váltakozásának természettudományos topologizálása alapján általunk is *érthető* kommunikációnak *tartjuk*? Úgy vélem, hogy amikor azt mondjuk, hogy 'megértjük' a delfint, akkor valójában – wittgensteini optikán keresztül – nem a *világról* teszünk egy kijelentést, pusztán a saját fogalmi hálónkról. (Hogy tudniillik, Wittgensteinnel szemben, az oroszánt¹⁶⁵ igenis meg tudjuk érteni – s mégcsak emberi nyelven sem kell szólnia! – *anélkül*, hogy életformájában osztoznánk, vagy hogy egyáltalán fogalmat alkothoznánk arról, mit *jelentene* az oroszán életformájában *osztozni*.)

Így a fentebb vázolt értelmüként felfogott *radikálisan idegennel* való kommunikáció tekintetében két végletről beszélhetünk olvasatomban: Az egyik a ló azon fele, amely szerint *bármilyen* interakciót (egy nagyon tág ok-okozati fenomént *intencionált válaszként* koncipiálva, mint a delfin idomítása esetében) kommunikációnak foghatunk fel – gyakran úgy, hogy nem a wittgensteini vagy jakobsoni értelmű kommunikációs *feltételek egészét* alkalmazzuk kritériumként annak detektálására. Hanem úgy, hogy – például – pusztán matematikai és információelméleti modellek által eldönthetőnek véljük (mint a már említett, a redundancia s az entrópia statisztikai eloszlását vizsgálva *csak* egy kódban), *mi* egy nyelv. Ezzel kvázi azt állítva, hogy egy jelhalmaz nyelvként való detektálásának nem az az *egyetlen* feltétele – mint Wittgensteinnél – hogy *nyelvként, nyelvnek használják* (azaz hogy a nyelvi jelek és a cselekvések között szabályszerű kapcsolat áll fenn, illetve hogy a nyelvjátszás szabályai megtanulhatók és megtaníthatók s *játszhatók*, fogalmilag így meghatározni akarva, *mi* egy nyelv). Hanem pusztán annyit tartunk elégséges feltételnek (most *empirikusan* eldönthetőnek vélve, *mi* számít nyelvnek), hogy belső (matematikai, statisztikai) relációi, immanens attribútumai megfelelnek bizonyos (empirikus) paramétereknek, s teljesen leírhatók e paraméterek segítségével.

A másik véglet (mely nem kevésbé Wittgenstein-idegen, csak éppen más nézőszögből) a totális (jelentés és megértés) agnoszticizmus – mely ellen a privátnyelv-kritika egy fontos értelemben irányul –, hogy tulajdonképpen a gondolatot, amelyet a szavak

¹⁶⁵ Ehhez ld. például: *LPP* I./§§190-195, *PU* II./323.

használatokor gondolnak a játszó felek, úgysem lehet *tökéletesen* megérteni, dekódolni, ezzel kvázi azt állítva, hogy minden kommunikációt szükségszerű s leküzdhetetlen megértésdeficit jellemez¹⁶⁶.

Visszatérve eredeti témánkhoz: talán belátható, hogy az így felfogott, az általános emberi identitásnak tekintett közös emberi cselekvésmód nagyon tág, semmi kézzelfoghatót nem ad arra nézvést, hogy *miről* szól a minden egyes nyelvi közösséget jellemző nyelvhasználat. Ezek ráadásul – összhangban az általános wittgensteini filozófiai célkitűzéssel – csak grammatikai megjegyzések. Azt írják le, hogyan *használjuk* (általában, hétköznapi értelemben, vagy éppen filozófiai nyelvjátékainkban) az 'ember', 'emberi lényeg' szavakat. Egy *fogalom definícióját* adjuk meg – melyet, ráadásul, (ismét Augustinussal) ha senki sem kérdez, egyébként is mindig s mindannyian *tudunk*. S nem valami olyan, eddig rejtett igazságot mondunk ki vagy igazolunk egy olyan hipotézist, mely igazolására csak a filozófia lenne képes. Hiszen „*semmi sincs rejtve*¹⁶⁷”. Valamint azt sem érdemes szem előtt téveszteni, hogy maga a törekvés egy általános emberi lényeg kimondására s meghatározására történelmi példák sorával alátámaszthatóan – Foucault vagy Lyotard idevágó, ám helyszűke miatt most nem részletezendő elgondolásaival konkordanciában – sajnos túlon túl könnyen vezethet a kirekesztés és elnyomás legkülönbözőbb alakzataihoz.

Az identitásra vonatkozó iménti meglátások végére érve érdemes újra felidézni, hogy az *A bizonyosságról* egyik tanulsága éppen az, hogy nyelvjátékaink és életformáink mindig a dinamizmus és a diverzitás sodrában állnak. Így homogén válaszokat adni akarni az identitás kérdéseire a wittgensteini fogalmi háló felől aligha lehetséges. Ahogy Neumer fogalmaz „*mindig több nyelvjátékot játszunk, nyelvjátékaink pedig egymással szemben nem lezártak, határaik nem világosak, azaz: nyelvjátékaink átfedik egymást s így a követendő*

¹⁶⁶ Ehhez ld. például: *LPP* I./§§265-266

¹⁶⁷ Ehhez ld. például: *PU* §435

szabályok is.” (NEUMER, 1991: 55.) Analógiánkhoz visszatérve: A holokauszttagadó és az ezen elveket radikálisan idegennek érző két ember esetében tehát egyrészt a hasonlóságok¹⁶⁸, másrészt azonban az eltérések¹⁶⁹ rendszerét, hálózatát is felfedezhetjük (miként azt a vallásról szóló fejtegetésekben az egy nyelvjáték kontra kettő kérdését vizsgálva már jeleztük).

¹⁶⁸ Például két magyar fiatal esetében: az anyanyelv, a szociokulturális közeg sok szegmense, s tágan még az indukcióba s az empíriába vetett hit is ide számítható.

¹⁶⁹ Az empíriát egészen más autoritásokból érzik csak kiolvashatónak, mint fentebb már kitértünk rá; s bizonyos *morális zsanér-hitek* is különböznek, például az emberek faji, vallási és lelkiismereti meggyőződése tekintetébeni egyenlőségéről.

5.1 Az alaptalanság paradoxitása

E hasonlóságok és különbözőségek hálózata nemcsak horizontális (a szociokulturális teret értve most ezalatt), de vertikális, temporális változékonyságot is mutat. E változásról Wittgenstein így ír:

El tudnánk képzelni, hogy bizonyos mondatok, melyek formájuk szerint tapasztalati állítások, megszilárdultak, és hogy a nem megszilárdult, folyékony tapasztalati állítások vezérfonalaként működnek; s hogy ez a viszony idővel változik azáltal, hogy a cseppfolyós állítások megdermednek és a szilárdak folyékonnyá válnak. (ÜG §96)

valamint:

A mitológia ismét fölolvadhat, a gondolatok medre megváltozhat. Különbséget tesz a folyómederben hömpölygő víz mozgása és a folyómeder eltolódása között, ámbar a kettő között nincs éles határ.¹⁷⁰ (ÜG §97)

A mitológia kiemelése – különösképpen a holokauszttagadás példája kapcsán – morális aggályokat ébreszthet a kérdéshez (nem a wittgensteini filozófia, hanem) a hétköznapi erkölcsiségünk felől közelítő olvasóban. Látnunk kell azonban, hogy e mitológia a wittgensteini metaforikában nem degradáló, pejoratív felhanggal szerepel (mellyel például szembe lehetne állítani, vagy maga Wittgenstein szembeállítani ajánlana valami igazolt, megalapozott világgép-alapot). Pusztán – az antifundamentalizmus kérdésköréhez kapcsolva azt – arra akar rávilágítani e fogalomhasználattal, hogy „világképem nem attól van, hogy meggyőződtem helyességéről, nem is attól, mert meg vagyok győződve helyességéről. Hanem ez az az öröklött háttér, amely alapján igaz és hamis között döntök”, így „a mondatok, amelyek leírják ezt a világgépet, a mitológia egy fajtájához tartozhatnak. És szerepük

¹⁷⁰ Ehhez ld. még ÜG §94

hasonlít a játékszabályokéhoz, s a játékot tisztán a gyakorlatban, kimondott szabályok nélkül is meg lehet tanulni.” (ÜG §§94-95) Evidens, hogy moralitásunk (nagyon is emberi módon) intuitíve tiltakozik az ellen, hogy a holokauszttagadás mellett (melyet teljes joggal érzünk és tartunk helyesnek *mitológiának* nevezni) saját – most az egyszerűség kedvéért nevezzük így: – *humanista* világgépünket is *mitológiának* tituláljuk a wittgensteini megjegyzések fényében. Ám ha következetesen végig kívánunk menni analógiás vizsgálódásunk minden világgép *alaptalanságának* ’belátása’ felé vezető lépcsőfokain, úgy kérlelhetetlenül elérkezünk a híres-hírhedt 164-es paragrafushoz, mely nem kevesebbet állít, mint hogy „*a nehéz az, hogy hitünk*¹⁷¹ *alaptalanságát belássuk.*” (ÜG §164) Itt azonban rögtön meg kell állnunk, hogy időben elozzlassuk a vulgárelativizmus és a morális nihilizmus e passzus felszínes olvasatából felsejlő ködképét:

Fontos észrevennünk, hogy – mint oly sok esetben – Wittgenstein itt sem deklarálni akar valami olyan, nyelvünk és világgépünk természetére vonatkozó belátást, melyet a hétköznapi rációnkkal átgondolva nem, csak a filozófiai organonnal érhetnénk el: Nincsen létra, melyen felmászva (egy illuzórikus, nyelven kívüli, túli vagy felüli nézőpontból) *vége* beláthatnánk egy eddig *rejtett igazságot*. Mert azt hiszem, hogy amikor *nehézet* ír, akkor az *A bizonyosságról* összes passzusa (s a terapikus megközelítések szerint a teljes *ouvre* a *Tractatustól* kezdve) kell, hogy visszhangozza bennünk az elsőre nem feltétlenül evidensnek tűnő gondolatot¹⁷²: *A nehéz* itt nem kevesebbet s nem mást, mint *lehetetlent* jelent. Noha messzire vezetne a holokauszttagadás s e passzus összevetése kapcsán a *Tractatus* mélyebb elemzéséig visszanyúlni, annyit mindenképp látnunk kell, hogy – legalábbis olvasatomban – e beláthatatlan belátás, e paradoxitás a *Tractatus*-beliekkel rokon, azok kései leszármazottja. Mégpedig az életművön végighúzódó transzcendentalitás-felfogás miatt, melynek csak egy elemét – az etika transzcendentalitását – emelném itt és most ki analógiánk kapcsán. Amennyiben az etika transzcendentalitásának elképzelését a kései koncepcióból is kiolvashatónak találjuk, úgy talán érthetőbb lesz, hogy minden hagyomány egységes alaptalanságának elképzelése miért lesz a számomra a tractatusi „*minden kijelentés egyenértékű*” kijelentésével rokon (módon paradox, beláthatatlan belátás). Ám ahhoz, hogy a

¹⁷¹ A ’hit’ szó magyarázatához e konkrét esetben ld. például a 94-es paragrafust.

¹⁷² És vegyük észre: a retorizáltság, az irónia most sem öncélú ornamentika, a *játék* és a *játék eredménye* ekvivalens, azaz Wittgenstein e passzusban sem szeretne minket „*megkímélni a gondolkodás feladatától*”.

166-os paragrafus paradoxitását – s e paradoxitás mélyen terapikus szándékát és e terápia e paradoxitásra lényegileg épülő módszerét – jobban megérthessük, időzzünk el elsőként kicsit a *Tractatus* egyéb paradoxonainál:

A paradoxitás terapikusságának megértését érdemes az imént vizsgált antifundamentalizmus kérdésköre felől (tehát az 1949 utáni írások felől tekintve a *Tractatus* felé) kezdeni, melynek lényegét a következő az *A bizonyosságról* szöveghely találóan explicálja és árnyalja: „*Van >>miért<<? Nem kell valahol elkezdni bízni? Azaz valahol a kételynélküliséggel kell kezdenem, és ez, hogy úgy mondjam, nem elszietett, bár megbocsátható, hanem hozzátartozik az ítéléshez.*” (ÜG §150) Azaz: nem arról van szó, hogy életünk, világképünk *helyes* szemléletéhez a filozófiai organon e *belátása* lenne csak képes hozzásegíteni. Az, hogy világképünk alapvetéseit (itt különösképpen a *morális alapelvekre* fókuszálva) *megfelelő, biztos alapnak* vagyunk képesek látni, hogy (etikai) ítéleteinket – például a kirekesztés minden további nélküli elvetését – *abszolút ítéletnek* tekintjük, az nem valami *puszta látszat*, mellyel szemben (vagy amely helyett) a *valódi Igazság* – az *alaptalanság* 'igazsága' – kellene, hogy világképünk ezen alapvetései helyett *vezesse* életünket. Nem: e *látszat* – tehát világképem erkölcsiségének számomra abszolút helyesnek *tűnése* – nem csökkentértékűséget, hiátust takar, mert e *látszat* s *valóság* között nincs, nem lehet szakadék a wittgensteini gondolatokat komolyan véve. Nincs (vagy csak illuzórikusan elképzelhető) egy nyelven, életformán és világképen kívüli *(meta)nyelv*¹⁷³, *(meta)nézőpont*, mely elérhetőségének lehetősége arra kellene sarkalljon, hogy a *világ helyes szemléletéhez* (egy létrán felmászva) ezen illuzórikus, *minden világképen túli* pozícióba kell helyezkedjek azért, hogy világképem alapvetéseinek helyességét – kvázi egy univerzális mércén összemérve az összes (lehetséges) világkép alapvetéseit – megalapozhassam, aládúcolhassam. Életformám (mint a *Tractatus*ban

¹⁷³ Ehhez ld. továbbá például a *Vizsgálódások* 121. paragrafusát: „*Úgy vélhetnők: ha a filozófia a >>filozófia<< szó használatáról beszél, akkor léteznie kell egy másodfokú filozófiának. De éppen hogy nem így van; az eset inkább a helyesírási szabályzatéhoz hasonlít, amelynek a >>helyesírási szabályzat<< szóval is dolga van, ám ettől nem másodfokú tan.*” (PU §121)

az „*egyetlen nyelv, amelyet értek*”) világkép transzcendáló talaj, melyen kívül helyezkedni akarni a *par excellence* filozófiai betegség. S a wittgensteini terápia – sokszor épp azáltal, hogy a 166-oshoz hasonló, látszólag, a felszínen parttalan relativizmusra csábító kijelentéseket tesz – célja épp ezen illúziók csábításának a leküzdésére (vagy meghaladására) ’sarkallás’ a nyelv logikai-grammatika elemzésén keresztül.

A wittgensteini gondolatok paradoxitása a *Tractatus* legendás(an kriptikus és kontroverzív) 6.54-es paragrafusának interpretációja kapcsán hozta (s hozza ma is, elég az önálló monográfiára való *vitairatot* generáló, a szakirodalomban is csak *the tractatus wars*ként szótárasult polémiára gondolnunk) különösen nehéz helyzetbe a kutatókat:

Az én kijelentéseim azáltal nyújtanak magyarázatot, hogy aki megért engem, végül felismeri, hogy értelmetlenek, ha már – fellépvén rajtuk – túllépett rajtuk. (Úgyszólván el kell hajítania a létrát, miután felmászott rajta.) Meg kell haladnia ezeket a tételeket, akkor látja helyesen a világot. (TLP §6.54)

E paragrafus értelmezése kapcsán (is ¹⁷⁴) a *Tractatus*-exegézis három nagy iskolájáról

¹⁷⁴ A *Tractatus*-exegézis a mű megjelenése óta finoman szólva is erősen divizionált. A diverz megközelítéseket David Stern a *Tractatus* kortárs olvasatairól írott cikkében (STERN, 2003) a következőképp rendszerezi: Stern a *Tractatus*nak öt alapvető olvasatát különbözteti meg, melyek a logikai atomista (például Russell); a logikai pozitivisták (a Bécsi Kör gondolkodói: Carnap, Schlick, Neurath etc.); a metafizikai (például Anscombe vagy von Wright), az etikai-vallási (például Engelmán), végül pedig a „terapeutikus” olvasatok. Az iménti öt megközelítést az újwittgensteiniánusok hajlamosak – főként a *misztikumra*, a kimondhatatlanra (legalábbis annak a hatodik paragrafus alparagrafusában artikulált megjegyzéseire) vonatkozó elképzelések, valamint a *tractatusi* nonszensz különböző megközelítései vonatkozásában – miként a főszevegben magam is jelzem – három alapvető olvasatként csoportosítani. Ezek különbségét a következő módon lehetne összefoglalni: A logikai pozitivisták (s a logikai atomisták) – kissé leegyszerűsítve persze, de lényegileg summázva – a *misztikum* domíniumára, az ilyen értelemben felfogott kimondhatatlanra vonatkozó megjegyzéseket gyakorlatilag totálisan eliminálnak. Mintegy olyan *suffixum*ként a *Tractatus*on, mely leginkább egy ifjú, ’elkalandozó’ logikus ’kicsapongása’; kvázi korollárium s ornamentika csupán a *Tractatus* lényegi s egyedül lényeges részén – a leképezési viszonyt artikuláló *fő*-részekben. Anscombe és Stenius, például, ezzel szemben a *Tractatus* a logikai pozitivisták által kiebrudálandó részére a mű lényegi, szerves kiegészítéseként tekintenek. Mely ráadásul az olyan misztikus fogalmakkal operálva, mint az *érték*, vagy a világ *sub specie aeternitas* szemlélete, a létezés olyan kimondhatatlan aspektusait is beemeli a mű terébe, melyek konstitutív eleme, hogy csak *megmutatkozhatnak*, ám (értelmes) kijelentések nem tehetők róluk. E megközelítést (ideértve tehát a Stern által metafizikainak s vallási-etikainak tekintett iskolákat is) az újwittgensteiniánusok egységesen az *ineffablisták* (nagyjából: ’*kimondhatatlanság-párti*’) megközelítésnek nevezik, főként annak az örvén, ahogyan szerintük ezen olvasatok alapvetően elhibázottan kezelik a nonszenszitás wittgensteini felfogását. Azért, mert *különbséget* tesznek *valamire mutató* nonszensz (mely, mint az imént említettük, például a *misztikumra* vonatkozóan,

beszélhetünk: Ezeket most csak felsorolni tudjuk, elképzeléseikre mélyebben kitérni nem: ezek a *logikai-pozitivisták*, az *ineffablisták* és az *austere-nonsense-re* épülő *resolute reading* (másnéven az újwittgensteiniánus) olvasat. Annyit mindhárom értelmező iskola elismer, hogy a *Tractatus* 6.54-es paragrafusa a logikai atomizmus, a leképezési viszony és az általános kijelentésforma logikai meglátásaiból következő konklúzió. Abban azonban már csak az ineffablista s az újwittgensteiniánus olvasat ért egyet (s e sorok írója is), hogy e logikai meglátások az *etikai* célkitűzés (tehát az etikai kimondhatatlanságának a) vehikulumai, az azok korrelátuma.¹⁷⁵

A §6.54 – az újwittgensteiniánusok által preferált metaforikával *keret-megjegyzésként* való – kiemelése, ha szemléletesnek is tekinthető, olvasatomban mégis túlzó, s a *Tractatus egészének* 'igazságát' ezáltal némiképp elvétő exegetikus manőver, a következők miatt: A *Tractatusban* kifejtett képelmélet maga, értőn olvasva, a *Tractatus* szinte *minden egyes* paragrafusát ugyanúgy de(kon)struálja, mint a 6.54-es lenne hivatott – legalábbis több értelmező¹⁷⁶ szerint – a *Tractatus egészét* szétrobbantani a *saját*, önnön 'deklarált' értelmesség- és mondhatóság-kritériuma alapján. Úgy vélem, igazi s izgalmas *avantgárd* narratív (s retorikai, ha szabad így mondanom) technikákat megidéző s *felmutató rekurzióval* állunk szemben – mely a *Tractatusnak* persze nemcsak célja, hanem ezen célt

annyiban mégsem *merő* nonszensz, hogy valami olyanra *utal*, mely életünk s létünk igen fontos aspektusait érinti, ám ezen aspektusok csak *megmutatkozhatnak* benne vagy általa, ám kimondva ezek nonszensz kijelentések lesznek) s *merő* vagy *puszta* nonszensz között (mely semmilyen értelemben nem különbözik – mégha értelem-szerűnek tűnik is – a *merő* értelmetlenségtől, például olyan betű- vagy hanghalmazoktól, mint az 'sadsfasdf'). Az újwittgensteiniánusok megközelítésében – például Diamond vagy Mulhall felfogásában – a *Tractatusban* csak *egyféle* nonszenszrel van dolgunk, e nonszensz pedig semmilyen értelemben nem különbözik a véletlenszerűen egymás mellé rakott betűsorozatoktól. Így teljesen elvetik a fentebb részletezett distinkcionálást a nonszenszek között olyan értelemben, hogy némelyikük (például, újfent, a misztikumra s az értékre, az etikára vonatkozók) bár mondva értelmetlenség lesz, ám ezekben vagy ezek által mégis megmutatkozhat valami (etikailag) lényeges. A magam részéről, bár érteni vélem az újwittgensteiniánusok célját, módszereikkel s alapvetéseikkel e vonatkozásban nem tudok egyetérteni. A nonszenszítés cizelláltabb megközelítését magam is demonstrálni próbálok például a 4.2 illetve a 5.4 alfejezetekben.

¹⁷⁵ De ugyanilyen paradoxitás feszül a 6.421-es („*Világos, hogy az etika nem kimondható*”) és a 7-es paragrafus („*Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell*”) között. Hiszen az etika kimondhatatlanságának elvét egy egész könyvön át (a logika vizsgálatával) építő szerző az *opus magnumot* mégiscsak egy *látszólag* normatív, tehát *látszólag* etikai kijelentéssel zárja. S hasonló paradoxitás érződik a *tractatusi* kép-elmélet egésze s az „*A világ tények és nem dolgok összessége*” verdiktje között is, mely *látszólag*, egy szempontból, a metafizika (primátusa vagy lehetősége) ellen szól – ám ezzel egyrészt maga is egy metafizikai kijelentést tesz, másrészt a kép-elmélet alapján e kijelentés szükségképpen nonszensz.

¹⁷⁶ Például Diamond, Conant (CONANT, 2002 és CONANT, 2003) vagy Mulhall (MULHALL, 2012).

legadekvátábban s magához *leghűbben* elérhetővé tevő *eszköze* is¹⁷⁷. Amely a maga eszköz-ségét (s így, újra: intencióját *is*) épp azáltal dobja el, hogy úgy teljesíti be magát, hogy e beteljesülés csak önmaga önmaga általi felszámolása lehet. E felszámolás azonban mégsem kudarcc, hanem az egyetlen *lehetséges* s *értelmes* kimenet: Hiszen, ahogy az *opus magnum* előszavában fogalmaz: a filozófia *nagy* problémájának tractatusi megoldása éppen azt mutatja fel, hogy milyen keveset (merészebben szólva: *szinte semmit sem*) értünk el azáltal, hogy a *probléma* meg- (pontosabban fogalmazva: *fel-*) oldódott. Egy olyan gyógyszerben ráadásul, amely csak annyiban lehetne *valós*, s nem ön-szublimáló *medicina*, ha valódi betegségekre lett volna felírva; ám így csak ahhoz a – terápiának szánt – placebohoz *lehet* hasonló, mely azáltal mutathatja meg a betegnek betegsége hiányát, hogy magát valódi kúrának álcázza. Így erős, de talán plauzibilis képpel úgy is mondhatnánk, hogy a *Tractatus* egy fontos értelemben nemcsak a (huszadik századi) nyelvfilozófia, a *nyelvi fordulat* elindítója, e forradalom kirobbantója, de egyben – s ez másként nem is lehet a *Tractatus*ban foglaltak alapján – berekesztője is. Vagy inkább: e forradalom születésük pillanatában falta fel – a szülés aktusával *magával* – saját gyermekeit. Nyelvünk határai, az értelem határa, a *logika* s a *grammatika* nem kimondható, az csak megmutatkozhat – (többek között) a kimondására irányuló minden kísérlet eleve kudarcra ítélt voltában. Hiszen „*a logikának önmagáról kell gondoskodnia*”. E *bon mot*-nak ható kriptikus, ám a wittgensteini életmű kezdetétől (*nota bene*: ez az első naplóbejegyzés is a háborús jegyzetek között) az *A bizonyosságról* paragrafusaiig (ld. például az 501-est e vonatkozásban) kísértő meglátás mélyebb elemzése most átvezet bennünket a wittgensteini *transzcendentalitás* kérdésének vizsgálatához:

¹⁷⁷ Miként, úgy vélem, ugyanez a helyzet az esztétikai érvelés, az áttekinthető ábrázolás s az aspektuslátás és -váltás mint a *terápia* legfőbb eszközeivel (és ismét: céljaival) is, amint erre a hetedik fejezetben majd visszatérek.

5.2 A transzcendentalitás kérdése

A wittgensteini filozófia egészét – mert olvasatomban a most kifejtendő elképzelések a *Tractatus* meglátásaitól kezdve az *A bizonyosságról* paragrafusaiig egyaránt alkalmazhatók – a következő csomópontok vizsgálata mentén tartom a leggyümölcsözőbben a (nem kizárólag, de alapvetően a kanti értelemben felfogott) transzcendentalizmus felől vizsgálhatónak és ahhoz köthetőnek:

Egyrészt az a wittgensteini filozófia egészére vonatkozó alapvető belátás¹⁷⁸, miszerint a világot (a kemény tényeket, az objektív létezőket) nem, csak nyelvjátékainkat tudjuk leírni¹⁷⁹, olvasatomban rokonságot mutat a kanti transzcendentális idealizmus alapvetésével. (Vagy talán megengedhetően parafrázálva: a *nyelvi s a kopernikuszi* fordulat íve és pályája lényeges strukturális hasonlóságokat mutat ezen aspektusból¹⁸⁰). Robert Plant a wittgensteini életforma és nyelvjáték fogalmak a transzcendentális idealizmussal való kapcsolatát így foglalja össze *Blasphemy, Dogmatism and the Rough Edges of On Certainty* cikkében: Az ítézés különböző (vonatkoztatási) rendszerei (az életformák mint ilyenek tehát) *transzcendentálisak*: ezek bármilyen ítézés lehetőségfeltételei. *S ideálisak* is: az ítézés eszközeiként funkcionálnak, nem pedig megítélhető tárgyként; ezeket a tapasztalatra 'alkalmazzuk' (pontosabban ezek teszik lehetővé, hogy *egyáltalán* viszonyulni tudjunk bármilyen tapasztalathoz), nem pedig kiolvassuk abból vagy összevetjük azzal. Kant a transzcendentális realizmussal való szembenállását, melyre saját válaszáként megalkotta a transzcendentális idealizmus elképzelését, Plant Wittgenstein a metafizikával való szembenállásával állítja párhuzamba, melyre a wittgensteini viszontválasz a *grammatika autonómiájának*¹⁸¹ a koncepciója volt.

¹⁷⁸ Ld. például Neumer, 1990.

¹⁷⁹ Ehhez ld. például *PU* §58, *BÜF* III./§§127, 164-165, 229

¹⁸⁰ Mely alapvetés bizonyos aspektusból a hermeneutikai és a fenomenológiai megközelítésekkel is párhuzamba állítható (még tovább tágítva e horizontot pedig a *homo mensura* tétellel való kapcsolata sem tűnik talán túl távoli párhuzamnak).

¹⁸¹ Ld. a *Zettel* következő megjegyzéseit: „Miként számrendszerünk, úgy színrendszerünk is van. A dolgok vagy a magunk természetéből származnak-e ezek a rendszerek? Hogy is kellene fogalmaznunk? – Nem a számok vagy a színek természetéből (...) Tehát van-e valami önkényesség e [szín vagy szám] rendszerekben? Igen is,

Ugyanakkor – ahogy Brenner¹⁸² tanulmányában felmutatja – az analógia nem teljes körű: Wittgenstein elutasítja azt az elképzelést, hogy a (kijelentések) logiká(já)t, az (általános) igazságfeltétele(i)ket valamilyen belső, a megértés *a priori* strukturájának kellene tartanunk¹⁸³. Wittgenstein számára a logika s az empiria, a szubjektív (vagy belső, privát) és az objektív (vagy külső, publikus) közötti határ sem elméletileg, sem praktikus értelemben sem demarkálható vagy megalapozható. Rudd¹⁸⁴ pedig a praxis e kiemelt jelentőségét, transzcendentális szerepének felfogását úgy köti Kant elképzeléseihez, hogy az általa kitalált fogalmisággal *transzcendentális pragmatizmusnak* kereszteli el e wittgensteini transzcendentalizmust¹⁸⁵.

Michael Hyman¹⁸⁶ olvasatában azt is megkockáztatja, hogy a *Tractatus* 'hálója'¹⁸⁷ annak a késői filozófiában alapvető belátásnak a korai parallelje, miszerint egy vizsgálati háló (egy életforma fogalmi hálója, ítéletrendszer) nem helyes vagy helytelen, ahogy egy, ezen rendszeren belüli ítélet annak számíthat¹⁸⁸. A magam részéről e párhuzamot szemléletesnek és

meg nem is. Ez hasonlatos ahhoz is, ami önkényes, s ahhoz is, ami nem" (Z: §357-358). Ehhez ld. például: *BÜF III./§§229-230, 302-303, VB 20, 28.*

¹⁸² BRENNER, 2005: 127.

¹⁸³ A magam részéről ezt annyival egészíteném ki, hogy e tendencia az 1949 utáni írásokban tovább erősödik: A *tapasztalat grammatizációjának* jelenségére egyre gyakrabban tér ki Wittgenstein, a tapasztalati állítások sok esetben *logikai (vagy grammatikai)* funkciót töltenek be életformáink sodrában. Így a *kontingens* és *szükségszerű* igazságok s bizonyosságok közötti határ demarkálhatóságának kérdésében is állást foglal Wittgenstein. Ehhez ld. például: *BÜF I./§32, BÜF III./§4*

¹⁸⁴ RUDD, 2005: 156.

¹⁸⁵ Továbbá – a *tractatusi* „*a világ a tények, és nem a dolgok összessége*” alapvetése felől értve – az is feltétlenül lényeges különbség a két gondolkodó transzcendentalizmusa között, hogy Wittgenstein számára a *Ding an Sich*, a magánvalók ontológiai státuszára vonatkozó kérdés „*mint irreleváns, kihullik a vizsgálódásból*”. Az ontológia kérdései (s egyáltalában az ontológia lehetőségességére vagy szükségességére vonatkozó kérdések) olvasatomban ugyanis a wittgensteini gondolatrendszer egésze szempontjából és felől nemcsak megválaszolatlanok, de megválaszolhatatlanok is kell legyenek. Ezen olvasat viabilitásával természetesen sok irányból sokféle ellenvetéssel lehet vitatkozni: a logikai-pozitivistá olvasat vagy éppen az általam a későbbiekben többször is hivatkozott Wisniewsky (WISNEWSKY, 2007) például a *Tractatus*t olyan műnek tartja, melyben igenis kifejtésre kerül egy – igencsak markáns – ontológia.

¹⁸⁶ HYMAN, 2001: 52.

¹⁸⁷ *TLP* §§6.341-6.342

¹⁸⁸ Az e háló mintájára felfogott etika-mint-transzcendentálé esetében ez a következőt jelentené: Nem tudjuk kivonni magunkat azalól, hogy a világhoz (a világ tényeihez) szükségképpen etikailag (is) viszonyuljunk. Ám ezen etikai transzcendentalitás semmit nem árul el arról, hogy konkrétan s aktuálisan (azaz olyan

(minden anakronizmusa ellenére) helytállónak tartom, noha annak egyértelmű életforma-párhuzamként való felfogását némiképp tágítanám. Valóban tekinthető egyfajta, már a *Tractatus*ban megjelenő nyelvjáték-életforma (előre)utalásnak; azaz úgy, hogy a különböző hálók a világleírás különböző módjait szimbolizálják (az *A bizonyosságról* kedvelt példáit idézve: azok hálója, akik a fizikushoz és akik az orákulumhoz fordulnak). Így már a *Tractatus*ban is találhatunk utalásokat arra, hogy az (ítéletek) háló(ja) dönti el, mi lesz tudható vagy kéthelhetetlen bizonyosság, értelmes vagy értelmetlen. Ugyanakkor a háló a *Tractatus*ban hangsúlyosan külön szférát alkotó (ám egymáshoz szervesen kapcsolódó) különböző transzcendentalitások metaforája is lehet: az egyik háló a logikáé, a másik az etikáé és így tovább.

Az alábbi elemzéssel most arra teszek kísérletet, hogy demonstráljam: a wittgensteini filozófia egészének etikai természetét vagy célkitűzését is megközelíthetjük az azt az ilyen értelemben vett transzcendentalizmushoz kötni próbáló interpretáció(k) felől is. Mert úgy hiszem, hogy az a filozófia (vagy disszertációnk szűkebb témája felől: ideológia), mely ezen eredendően transzcendentális jelleget nem akarja számításba venni, egyfajta *hübriszt* követ el, mikor úgy véli, hogy *saját praxisaink* helyett, melyekkel a világhoz viszonyulunk, magát a nagybetűs *világot* s életet tudjuk leírni. A radikális világnézetekkor pedig a kommunikáció kölcsönös csődjét ebből következően arra vezetik vissza a felek, hogy szembenállásuk nem (a konvencionálisan s konszenzuálisan konstruálódó) nyelvjátékok egymásnak feszüléséből ered, hanem abból, hogy *maga a világ* kényszeríti őket arra, hogy elzárkózzanak e nyelvjátékok bármilyen nemű revidálásától. Olyasmitől tehát, mely döntően rajtuk, s nem a *világon* múlik. Mégpedig egy olyan (meta)racionalitásra hivatkozva s képesnek érezve magukat téve mindezt, mely megszabadít az állandóan (tehát filozófálás

individuumokként, akik a legkülönbözőbb nyelvjátékok s életformák polgárai vagyunk) mit tartunk jónak vagy rossznak. A háló maga nem mond semmit arról, amire ráterítik – az azonban (hogy lekerekítsük a *tractatusi* analógiát) igenis elárul valamit a hálóba vetetről (a *világról*), hogy a világ *egészét* le lehet írni e háló segítségével.

közben is) körülöttük áramló *élet(forma) s gyakorlat(ok)* – melyből ítélkezésünk és vizsgálódásunk egész rendszere fakad s táplálkozik – korlátaitól. Mert úgy vélik, hogy ezeket szükségképpen levetkőzve juthatnak csak el egyfajta *tiszta*, nyelveken s életformákon kívüli nézőponthoz. Oda, ahonnan *nyelv* és *világ* kapcsolatát (s így praxisunk minden lényegi tényezőjét, így az *etikai s politikai szférákat* is ideértve) megérthetjük s megalapozhatjuk.

E wittgensteini (transzcendentális) életformánkba zártságot akár a totális agnoszticizmusra csábító végtelen székszis alátámasztására is képes eszköznek is tekinthetjük – ha figyelmen kívül hagyjuk a wittgensteini filozófia alapvető terapikus üzenetét. Azt, hogy az a *Ding*, mely *önmagában* így soha nem hozzáférhető vagy megérthető (bármit is jelentsen ez utóbbi), nem csábító horizont, hanem pusztán délibáb, mely mindennemű (a Wittgenstein által kárhozott metafizika értelmében vett) filozófiai betegség generálója¹⁸⁹. Hiszen: attól, hogy e *Ding maga* – e filozófiák perspektívájából – hozzáférhetetlen, nagyon is jól s jókat tudunk vele *játszani*. Ám hogy az iménti párhuzam ne tűnjön öncélú, sekélyes szójátzásnak, egy konkrét wittgensteini példa, a híres-hírhedt 'bogár a skatulyában' gondolat kísérlet felől próbálom megvilágítani, miért lehet alátámasztható olvasatomban a kanti transzcendentálisizmus a wittgensteini gondolatokkal való párhuzamba állítása:

Ha önmagamról azt mondom, hogy csak a saját példámból tudom, hogy mit jelent a >>fájdalom<< szó – nem kell-e ezt mondanom másokról is? És hogyan általánosíthatom ezt az egyetlen esetet ilyen felelőtlenül?

Nos, mindenki azt mondja nekem önmagáról, hogy csak saját magából kiindulva tudja, mi a fájdalom! – Tételezzük fel, hogy mindenkinek volna egy skatulyája, benne pedig valami, amit >>bogárnak<< nevezünk. Senki sem tud a másik skatulyájába bepillantani: és mindenki azt mondja, hogy csak a saját bogarának látványából tudja, mi egy bogár. – Hiszen ekkor az is lehetséges volna, hogy mindenkinek valami más tárgy van a dobozában. Sőt, az is elképzelhető volna, egy ilyen dolog szüntelenül változzék. – De mi lenne, ha ezeknél az embereknél a >>bogár<< szónak mégiscsak volna használata? – Úgy ez nem abban állna, hogy egy dolgot jelölnek vele. A skatulyában lévő dolog egyáltalán nem tartozik a nyelvjátékhoz, még csak úgy sem, mint valami: hiszen a doboz akár üres is lehetne. – Annyira nem, hogy ezzel a dobozbeli

¹⁸⁹ Arra már korábban is többször utaltam, illetve a terápiát mélyebben részletező 6. fejezetben újfent fogok is, hogy a terapikus olvasat tükrében a filozófiai betegségek bizonyos szempontból aktuális, hétköznapi egyéni- és/vagy társadalmi dilemmák párhuzamaként, modelljeként is felfoghatók.

dologgal a játékot akár 'egyszerűsíteni' is lehetne; a dolog elillan, bármi is legyen.

Ez azt jelenti: ha az érzet kifejezésének grammatikáját a 'tárgy és megjelölés' mintájára konstruáljuk, akkor a tárgy mint irreleváns kihullik a vizsgálódásból. (PU §293)

E jól ismert gondolatkísérletet klasszikusan a *Vizsgálódásokban* kulcsszerepet játszó antiesszencialista (melyet a privátnyelv-kritika alátámasztására használ a könyv privátnyelv-argumentumként hivatkozott részeiben Wittgenstein) megfontolások példázataként olvassa a szakirodalom¹⁹⁰. Számomra ez azonban mind a transzcendentalizmus, mind az antifundamentalizmus wittgensteini felfogásával is adekvát módon összeolvasható (Readdel egyetértve pedig magam is úgy gondolom, hogy e meglátások *etikai* dimenziót is rejtenek magukban¹⁹¹):

Először is úgy vélem, hogy példabeli bogarunkra analógiásan tekinthetünk (magányos s izolált) *Ding*ként – noha a kanti értelemben vett *dings*éget az evidensen gyengíti, hogy a példa tanúsága szerint a *saját* bogár-Dingjét mindenki láthatja (tapinthatja, szagolhatja stb.)¹⁹². A lényegi analógiát azonban, úgy vélem, ez nem lehetetleníti el teljesen. Hiszen csak annyiban tud bármit kezdeni (azaz életformája s nyelvjátéka, legalapvetőbb praxisa élet-terébe bevonni) e bogár-Dinggel, amennyiben *fogalma* van rá, azaz amennyiben a – *privatim* is (e

¹⁹⁰ Például KENNY (KENNY, 2006) vagy Baker és Hacker (BAKER, 2005).

¹⁹¹ „A filozófusok gyakran értelmezték Wittgenstein privátnyelv-argumentumát úgy, mint ami egy újabb – technikai, metafizikai vagy konceptuális jellegű – elképzeléssel szolgál az 'elme-test probléma' kapcsán. Ám olvasatomban azt inkább olyasmiként kell felfogni, mely egy 'valós', emberi, etikai kérdést gondol újra. (...) Wittgenstein számára – s ez egyfajta proto-levinasi hangként detektálható a filozófiájában – mindvégig az etika volt az *Első Filozófia*.” (READ, 2010: 597.)

¹⁹² A kanti párhuzamot tehát alapvetően az a különbség gyengíti, hogy e bogárral nem eminensen kanti értelmű *magánvalóként*, tehát nem a kanti szemléleti formák nélkül találkoznak a gondolatkísérlet szereplői. Ugyanakkor úgy vélem, hogy az analógiát úgy is meg lehet konstruálni, ha e bogár *magánvalóként való* megtapasztalását úgy fogjuk fel, hogy az a *privatim*, tehát a publikus fogalmiság nélküli (vagy *előtti*) tapasztalást jelöli e párhuzamban. Így az analógia talán kerekesebb lesz: Hiába is lennének e kísérlet képviselői *kiemelt* helyzetben azért, hogy a *világot magát*, a *magánvaló* dolgokat genuin magánvalóságukban tapasztalhassák is meg; ám mivel a másik dobozába (a másik *magán-valóságába*) betekinteni már nem tudnak, így az ítélet játékában mégsem lennének *megalapozottabb* pozícióban. Azt ugyanis csak a publikus praxis terében, életformáink s nyelvjátékaink (melyek e publikusságban keletkeznek s fungálnak) 'szemléleti formáin' keresztül tudják csak működtetni. „Egy belső folyamatnak külső kritériumokra van szüksége.” (PU §§580-581)

gyenge, *prope nihil* értelemben véve most) hozzáférhető¹⁹³ – bogár-Dingnek *helyet*, tehát *funkciót* s szerepet talál a *publikus* együtt-játszás szférájában. Azaz: nem az a lényeges, *privatim* inkább hozzáférhető-e, vagy *igazán* csak az egyén számára tapasztalható-e meg e *bogár-Ding*, hanem hogy az miként konstituálódik a publikus praxis terében. Hiszen ítéleteink helyességét s az ítélesek különböző rendszerének adekvátságát – a wittgensteini gondolatok fényében – nem az alapján tudjuk ellenőrizni, hogy a magán-valóságunkban rendelkezésünkre álló tapasztalatot összevetjük életformánk fogalmaival, szabályrendszerével. Miként kijelentéseink s ítéleteink helyességét sem az szabja meg, hogy a gondolatot összevetjük az azt kifejező szóval. Hiszen: „*igaz és hamis az, amit emberek mondanak; a nyelvet illetőleg pedig az emberek összhangban vannak. Ez nem vélemények egyezése, hanem az életformáé.*” (PU §241)

Most a *Tractatus* kriptikus kezdő paragrafusai felől megközelítve a kérdést: Ha a világ valóban tények, s nem dolgok összessége (mely már önmagában is, kissé hunyorítva, de talán nem minden alap nélkül, olvasható egy virtigli transzcendentalista *credoként*), úgy *bogár-Dingjeink* csak a privát számára (vagy igazán csak így) hozzáférhető létmódja mint érdektelen a játék teréből újfent kihullik. Az *A bizonyosságról* horizontja felől ezt így is érthetjük: csak annyiban *tudom* (egyáltalában megnevezni *is*), *mi* is magányos ízeltlábúm *egyáltalán*, amennyiben társaimmal beszélni (s cselekedni s együtt-játszani) tudok róla és vele. A logika – olvasatomban a *Tractatustól* egészen az *A bizonyosságról* 501-es paragrafusáig jelen lévő – megalapozhatatlanságának gondolata felől nézve, s a fenti értelemben vett transzcendentalizmushoz kötni próbálva a példát így fogalmazhatjuk ezt újra: Még ha úgy is vélném, hogy meg tudom (mert valamiért úgy érzem – talán a filozófiai problémák (déliabos) *mélységének* közismert *csábereje* miatt –, meg *kell*) alapozni, az én *privát bogaram* miként strukturálódik vagy egyáltalában véve hogyan kerül be a *publikus* praxisba – ezt már mindig is csak e publikus praxisban, *belül állva azon* tudom elérni. S nem valami (meta-, a publikus korlátaitól megtisztított praxis által nyújtott) *külső* nézőpontból tudom csak *meg-alapozni*. „*A logikának önmagáról kell gondoskodnia*”.

Amennyiben pedig elfogadjuk, hogy a – most a *tractatusi* értelemben fölfogott – *logika* a késő(bb)i életműszakaszban a *grammatika*, a nyelvjátékok *alapjainak* a (nem

¹⁹³ Vagy ahogy a realisták, a megalapozott alapok hívei gondolni szeretik: az így *inkább*, vagy csak így *igazán* hozzáférhető *Ding*.

elhanyagolható különbségekkel, persze, de alapvető) *pandantja* lesz, úgy a fentiek, úgy vélem, a wittgensteini antifundamentalizmus kérdéskörére is alkalmazhatók. Lévén életformáink alapjai sem igazak vagy hamisak, csak fennállnak vagy nem állnak fenn, így az, hogy *bogarainkkal* milyen játékokat játszunk, egyrészt nem e bogár *maga* (kontra (transzcendentális) realizmus), másrészt nem egy olyan illuzórikus játékon kívüli nézőpont posztulálása (a csúcsra járatott, tiszta, karteziánus ego (meta)racionalitása) determinálja (legfeljebb: alul). Az ugyanis független attól, bogarainkat *privatim bármilyen tüzetes testközelségből* tudjuk is szemügyre venni – tehát attól is független, hogy fogfájásom az *én* fájdalmam s attól is, hogy a *Mi* életformánk szabályai a *mieink*, mi értjük őket csak igazán. (Mert mi vagyunk, akik *így cselekszünk és kész – s mert talán úgy gondoljuk, saját bogarunkból* következik a csendes, ám kérlelhetetlen imperatívusz is, *hogy így kell cselekednünk*, s nem máshogy.) A realizmus (akár transzcendentális, akár nem) fentebb vázolt kritikája talán valóban elfogadható párhuzamba állítható a legtágabb értelemben vett wittgensteini antifundamentalizmussal: A nyelv (azaz a praxis, életformánk alapjai s egésze) és a világ (tehát azok a kemény tények, melyek mégiscsak a nyelvjátékhoz tartoznak, noha intern módon) kapcsolatának megalapozhatatlansága minden hagyomány alaptalanságának (tehát hogy a magyarázatból átcsapunk egy ponton szükségképpen a puszta leírásba) belátásával párhuzamos gondolatmenet az olvasatomban¹⁹⁴:

Amikor – mint az elnyomó ideológiákkal operáló csoportok – ’így cselekszem és kész!’-ükből az ’így kell cselekednünk és kész!’-re váltanak¹⁹⁵, az bizonyos értelemben a filozófiai tradíciók párhuzamaként is érthető: Így kell cselekednünk (’ki kell irtanunk a zsidókat’), mert a világból, a *kemény* tényekből következik (a tapasztalat tehát súg nekünk, bogarunk magamagát ülteti a fülünkbe), hogyan is kell állnunk e világhoz, mely a *miénk*, ugyanakkor felette is állunk: Mert önmagunk játékát – arra egyszersmind belülről és felülről is nézve – igenis meg tudjuk alapozni. E transzcendentalizmus (s antifundamentalizmus), úgy

¹⁹⁴ Azaz: a ’Mi a bogár (ön)valójában?’ (a ’Mik a jó társadalom alapelvei?’, ’Hogyan kell viselkednünk a tőlünk különbözőkkel?’) kérdésre nem csak úgy tudunk (sőt: úgy egyáltalán nem *lehet*) helyes választ adni, hogy *megmutatjuk egymásnak egymás bogarait*, mely manőver ekkor az *alap megalapozását* jelentené. Azt, hogy életformánk, legalapvetőbb hiteink – a humanizmus vagy éppen a nemzetiszocializmus vagy a fajelmélet – alapjait ilyen *primordiális* tapasztalással, megalapozással nem lehet lerakni; ám a wittgensteini antifundamentalizmus s transzcendentalizmus felfogása épp arra utal, hogy azok *alaptalansága* csak a filozófiai kikérdezés fényében tűnik élethetetlen hiátusnak, *practice* ezen alaptalanságnak semmilyen következménye nincs.

¹⁹⁵ „>>Igen, így van ez – mondod -, mert így kell lennie.<< (...) Mintha csak a teremtő szándékát értened meg. A szisztémát értetted meg.” (VB 42.)

vélem, éppen e belátások miatt rejt magában egy etikai horizontot is. Mert *nyelv és világ kapcsolata* vagy az ítéles rendszerei megalapozhatóságának a kérdése bár vitathatatlanul artikulálódhat (pusztán vagy tisztán) metafizikai és episztemológiai kérdésként is, ám azok etikai vetületét kizárni, úgy vélem, nem érdemes. A 'mik a helyes társadalmi együttélés szabályai?' kérdésre helyes választ adni ugyanis – a bogár-példa alapján – nem attól tudunk majd, hogy össze tudjuk mérni egymással önnön bogaraink, vagy mert a saját bogarának megismerhetősége szempontjából az egyénnek privilegizált pozíciója lenne. Hanem – s úgy hiszem, hogy ez az etikai dimenzió a példában – attól, hogy e privatim-hozzáférhetőség irrelevanciáját s a primordiális (fogalom-előttés, életforma-független) tapasztalás lehetetlenségét (s úgyszint irrelevanciáját) *tudomásul véve* elfogadjuk a minden életformára egyaránt jellemző transzcendentális s antifundamentális jelleget. Azt, hogy nyelvjátékaink sikere nem attól függ, helyesen detektálom-e *gondolat* (fogalmak s életformák) és *világ* (a kemény tények) harmóniáját, hanem hogy alkalomadtán nyitott vagyok-e saját fogalmaim a többiek (akár saját praxisom, akár az enyémtől különböző életformák polgárainak a) fogalmaival dialógusba állítani.

5.3 Az etika kimondhatatlansága és transzcendentalitása

A transzcendentalitás iménti vizsgálata után most az analógiánk szempontjából lényegi pontok mentén a wittgensteini etika-felfogásról szeretnék szót ejteni. Főként azért, hogy az etikára – s az etika korai és késői életműszakaszából (olvasatomban) egyaránt kiolvasható transzcendentalitására – vonatkozó elképzelések háttérével olvashassuk újra, miért is tartom beláthatatlan belátásnak (épp ezért lényegileg *terapikus manővernek*) a például az *A bizonyosságról* 166-os paragrafusában is artikulált antifundamentalizmus problémakörét:

Az etikára vonatkozó megjegyzések vizsgálatának bevezetését érdemes néhány általános meglátás áttekintésével kezdenünk. Ahogy Paul Engelmann, Wittgenstein barátja és gondolatainak értő s élesszemű kommentátora megfogalmazta, Wittgenstein számára épp azon dolgok voltak a legfontosabb kérdések (s életproblémák), melyekről „*nem lehet beszélni*” – az etikát is ideértve. S amint egy korábbi lábjegyzetben¹⁹⁶ már érintettem, az etika kimondhatatlansága sokkal cizelláltabb és nagyonis körülhatároltan intencionált alap-elképzelés, mintsem hogy abból egy pusztán kvietizmust volna (csak) érdemes kiolvasni. Ahogy McGuinness s Engelmann is megfogalmazzák e hallgatás kapcsán: nem egy általános, normatív hallgatásra felhívó kvázi-imperatívusról van szó. Sokkal inkább arról, hogy a tudományos-pozitivisták megközelítések elől szerette volna elzárni az utat, hogy egy etikát megalapozhatónak, így (tudományos, pozitivisták értelemben) kimondhatónak tartva etika-elméleteket gyártsanak a lélek (s a társadalom) mérnökei. S hogy így, a kimondhatatlant mondani akarva, akár maguk is a kirekesztés alakzatait bővítsék. Hiszen – most csak igen dióhéjban rekapitulálva s saját olvasatunk kontextusából parafrázálva Adorno meglátásait – bizonyos szempontból a náciizmus egy ilyen, a Felvilágosodás racionalitás-eszményéből leszármaztatott eszmerendszerként is koncipiálható. Mely a fenti értelemben ugyancsak a kimondhatatlan mondani akarva az Etikát a maga (mégoly perverz, ám akkor is *ultra-racionális*) racionalitásával vélte a *világon belül* megalapozhatónak s kimondhatónak – a parancsuralmi rendszer s a koncentrációs táborok életre hívásával, a faj-*elmélet tudományosan*

¹⁹⁶ Vö.: 60. lábjegyzet. Az ott kifejtett meglátásokat most egy újabbal egészíteném ki: a legtöbb etikai megjegyzés a *Tractatus*-ban található, melynek kijelentései azonban a mű saját *normája* (a képelmélet) szerint nonszenszek. Így egy kvázi kétszeres kimondhatatlansággal találjuk szembe magunkat: A képelmélet *alapján* sem lehet *kimondani* az etikát – ám maga a képelmélet *sem* kimondható.

megalapozott etikájára alapozva.

Úgy vélem, a korai koncepcióban¹⁹⁷ világ és akarat függetlensége (s így: akarat és világ függetlensége is) azért volt központi jelentőségű Wittgenstein számára¹⁹⁸, hogy 'elvágjon' minden utat az etika, a Jó világon belüli megalapozhatóságának elképzelései¹⁹⁹ elől²⁰⁰. E koncepció következetes végigvitele szempontjából kardinális kérdés volt, hogy az

¹⁹⁷ Tehát a *Tractatusban* s az *Előadás az etikáról*ban, illetve a *Bécsi Kör*-kötetben megjelent beszélgetés-lejegyzésekben egyaránt.

¹⁹⁸ Amint azt Wittgenstein a híres-hírhedt, piszkavas-használatig eszkalálódó, Popperrel (s korábban Schlickkel) az évszázados etikai alapkérdésről – 'A jó az, amit Isten akar' kontra 'Isten is azért akarja a jót, mert az jó' – folytatott vitában is markánsan kifejtette.

¹⁹⁹ Ideértve mind a pszichologizáló (például hedonista), mind a naturalista, mind például a szocio-pszichológiai (konszenzualista) etikák felfogásait. A konszenzualista etikakoncepciók kapcsán az *Előadás az etikáról* elképzelése szerint eljátszhatunk a következő gondolattal: Ha történetesen hatmilliárd ember meg is tudna egyezni néhány általános etikai normában, melyet a Föld minden részén ugyanúgy ítélnének is meg, ez sem lenne „abszolút érték”. Hiszen nem logikai szükségszerűség miatt fogadná el az egész emberiség ezt (nem valami „magasabb” a világban való megmutatkozása kényszerítené ki e konszenzust), hanem mert 'így döntenek és kész', mert ebben a képben 'érzik otthon magukat'. Valamint, amint erre később a főszövegben is visszatérek, a szabálykövetési meglátások szintén játékba volnának hozhatók egy ilyen univerzális etikai (szabály)rendszer kapcsán, hiszen a szabály nem fedi le előre alkalmazása eseteit, illetve a szabály a követése különböző eseteiben mutatkozik meg. S a szabályok változása – a *folyómeder*-metafora alapján – egy ilyen univerzális szabályrendszer esetén sem lehetne (logikailag) kizárható.

²⁰⁰ E lábjegyzet erejéig talán érdemes Wittgenstein imént vázolt felfogását egy másik szerző, Soren Kierkegaard – olvasatomban e meglátásokkal rokonítható – az *A szorongás fogalma* bevezetésében bemutatott elképzeléséhez kapcsolni. Nevezetesen első és második etika distinkciójára gondolok. Noha területi okok miatt a kierkegaard-i s a wittgensteini meglátások mélyebb, filológiai igényű összehasonlítására nincs mód (ld. ehhez bővebben például Schönbaumsfeld monográfiáját (SCHÖNBAUMSFELD, 2007)), annyit a magam részéről megkockáztatnék, hogy az első s a második etika viszonya az etika megalapozhatóságának (így tágan, de kapcsolódóan: az erény taníthatóságának a már a szókratikus hagyományban is megjelenő) kérdése mentén is artikulálható; így pedig a wittgensteini etika-felfogására is fényt vethet. Amint a hatodik fejezetben majd bővebben is szólok róla, Wittgenstein maga egy olyan, kvázi az etikai szókratizmussal szembehelyezkedő etika-felfogást képvisel az olvasatomban, melynek a lényege, hogy életproblémáink (s etikai dilemmáink nyilvánvalóan azok) esetében az akarat, s nem az intellektus nehézségeinek a meghaladásában látta szerzőnk a lehetséges 'gyógyírt'. Így, ha kétségkívül elnagyoltan (s talán tévesen) is, de úgy vélem, hogy az első etikát mint olyan elképzelést lehet felfogni, mely – az etikai szókratizmussal konkordanciában – az etikai dilemmák megoldásában (legalábbis: inkább) az intellektus oldalán tör pácát, azaz mint amely hisz abban, hogy az erény tanítható (amire pedig az etika megalapozhatóságába vetett hitt parafrázisaként tekintek). A második etika, ezzel szemben (mely, kierkegaard-i terminológiával, *számot vet* a bűn jelenvalóságával, azt nem véli a *visszaemlékezésre* vagy a taníthatóságra támaszkodva *kiküszöbölhetőnek*, amint az első etika teszi) nem gondolja megalapozhatónak az etikát; illetve a *bűn* jelenvalóságát az egyén szabadságában, az akarat tények (értsünk ezalatt most bármilyen 'világilag' megalapozottnak hitt etikai tanítást) által nem determinált volta miatt tartja folyamatosan jelenvalónak. Ezen intuíción alátámasztására álljon itt a következő idézet Wittgensteintől: „*Ami jó, egyúttal isteni is. Különös, de ezzel össze is foglaltam az etikámat. Csak a természetfeletti fejezheti ki a Természetfelettit.*” (VB 11.)

etikaiban megnyilvánuló, a metafizikai, azaz a határszubjektumhoz köthető akarat független legyen a világtól minden lényeges értelemben.

A korai koncepció etika-felfogása így (első blikkre legalábbis) egy végtelenül individualistának (szinte már szolipszistának) tűnő etika képét sejteti²⁰¹. Az egyéni akarat s a világ e radikális függetlenségének elképzeléséből ugyanis az következik, hogy az egyén etikai törvényei csak ezen egyén uralma alatt állnak, döntését semmi nem befolyásolhatja. Így e végtelenül individuált etika keretei között még az is csak bajosan magyarázható, hogy egyáltalában hogyan, milyen hatásra alakul ki valakiben bármilyen etikai világlátás; hogy miként, mely etika alapján léphet át a *boldogtalan* szubjektum a *boldog világába*. Ilyen értelemben az etika nemcsak, hogy megalapozható nem lesz (ami e koncepció pozitív hozadéka), de az sem lesz egykönnyen megérthető, hogy mi alapján alakulnak ki *különböző* etikai világlátások. S ami még fontosabb: az etika taníthatóságának még a tolsztoji-evangéliumi példamutatás általi értelme²⁰² is bajosan koncipiálható csak az ilyen rigorózan a világtól elválasztott, izolált szubjektum esetében. (Hiszen még ha a másik tetteiben, (nonszensz) etikai kijelentéseiben meg is *mutatkozik* valami etikai (valami, amire *abszolút*ként tekinthetnek), e koncepció szerint nemcsak a világ tényei nem befolyásolhatják moralitásunkat, de mások (tetteikben megmutatkozó) moralitása sem.)

Anna-Marie Christensen²⁰³ ezt a következőképp summázza: az etikai parancsok (melyek nem származhatnak külső, büntetéssel és jutalmazással összefüggő intézményekből) a korai Wittgenstein számára csak személyesek lehetnek, melyek az ágens izolált akaratából erednek, s legfeljebb megmutatkozni tudnak ezen ágens cselekedeteiben és attitűdjében – semmilyen külső nem befolyásolhatja e határtalanul szubjektív etikumot. Olvasatában az

²⁰¹ Ehhez ld. például Györgyjakab Izabella monográfiáját (GYÖRGYJAKAB, 2000) és tanulmányát (GYÖRGYJAKAB, 2001).

²⁰² Arról, hogy Tolsztoj *Darlegung des Evangeliums* című műve milyen döntő hatást is gyakorolt Wittgenstein gondolkodására, lényeglátó összefoglalást találhatunk például Nyíri Kristóf *Ludwig Wittgenstein* című monográfiájában (NYÍRI, 1983: 17-25.). Ennek most csak egy szegmensét emelném ki röviden aktuális témánk kapcsán: Az evangélium konkordanciáját irodalmi formába öntő tolsztoji műben különös hangsúllyal szerepel a Gonosznak való ellen-nem-állás (s az ehhez kötődő erőszakmentesség) principiális imperatívusza. Melyet, úgy vélem, párhuzamba lehet állítani – mely párhuzamra Nyíri és Monk (MONK, 1991) is utalnak elemzéseikben – az etikai kimondhatatlanságának (s az érték kizárólag a megmutatkozás szférájába utalásának) az elképzelésével.

²⁰³ CHRISTENSEN, 2004

etikaival kapcsolatban hallgatásra 'intő' megjegyzések annyiban mégiscsak felfoghatók kvázi-normatívnak (s ezzel a magam részéről egyetértek), hogy etikám alapjainak deklarálásával – ha ezt értelmesen kimondhatónak tartom – arról akarom elterelni a szót, hogy végső soron mindig kizárólag e szubjektum viselheti az etikai felelősséget, dönthet egy adott szituációban – hiszen a világ és a (nem pszichológiai értelemben felfogott) akarat függetlenek egymástól. Ilyen optikával e függetlenség már nem szükségképpen egy szolipszista önmagába-zártságot von maga után (mely, nem kellő alapossággal olvasva, egy, a pszichopatológiás ön-istenülés határát súroló, szolipszista etika árnyképét is felfestheti, melynél azonban, úgy vélem, semmi nem áll távolabb a korai Wittgenstein etika-felfogásától). Pusztán azt artikulálja, hogy a (tény)világ nem determinálja (legfeljebb: alul) tudományos, pozitivista értelemben, miért is azt tartom az abszolút értéknek, amit.

A korai és késői etika-koncepció közötti különbséget (noha az etikával, az etikaival *expressis verbis* foglalkozó szöveghelyek csak a *Tractatus*ban, a korai naplójegyzetekben s az *Előadás*ban találhatók) Thomas²⁰⁴ a következőkben jelöli meg: Egyrészt a két korszak felfogását egybekapcsoló koncepcióként tekint a végig jelenlévő önzetlenségre, az én (a *self*) szinte teljes eliminálására vonatkozó megjegyzésekre, a saját énről (mint kiemelt szereppel bíróról) való lemondásra²⁰⁵. A késői koncepcióban viszont e metafizikai határ-szubjektum szinte teljesen eltűnik – az emberek immár (akár a privátnyelv-kritika, akár szabálykövetési meglátások felől tekintünk e megközelítésre) teljesen feloldódnak abban az életformában s világképben, mely nyelvjátékuk (így etikai 'játékaik') megalapozhatatlan alapjait biztosítja. A késői koncepcióból kiolvasható etika-felfogásban következésképpen az etikai tanítás, az

²⁰⁴ THOMAS, 1999

²⁰⁵ A korai koncepcióról a fentebb írottak fényében ez most némiképp ellentmondásosnak hangozhat, hiszen korábban a *Tractatus* és az *Előadás* etika-felfogását kizárólag az individuumhoz kötöttnek neveztem. Ám amennyiben a *Tractatus* tágabb szöveg-háttérével közelítünk ezen individuumhoz kötöttséghez, az azt mutatja fel – s Vaughn is erre céloz tanulmányában –, hogy az individuum éppen azáltal oldódik fel a korai meglátások szerint a teljes önzetlenségben és önmagáról-lemondásban, hogy bár egyrészt – amint ez a *Tractatus* szubjektum-felfogásának egyik legkruciálisabb pontja – a szubjektum akarata a világtól teljesen izolált, ugyanakkor (ezt ld. korábban az identitásról szóló fejezet vonatkozó részében) a szubjektum és a világ *külön sem választható* abban az eminens, tractatusi értelemben, hogy „A világ az én világom”. Másrészt pedig a csak e szubjektív akaras fennhatósága alá tartozó etikum azért is lehet egyszersmind a teljes én-eliminációra törekvő szubjektum etikája is, mert az etikaiban a jutalomnak és a büntetésnek semmilyen szerepe nincs. Így a korai koncepció teljesen önzetlen (vagy inkább én-telen én-telen) szubjektuma az etikait, a jót nem valamiért (valmiért, melyen *individualistán* akarna), hanem csak ön-magáért (ám nem egy ön-istenítően szolipszista én-központú és én-célú individualitás értemében) akarja.

egyén etikumának változása mint külsőből (tehát nem a szolipszista individualitásból) eredő is teret kap: az aspektusváltás esetei nyomán, illetve a példamutatás mint megmutatkozás kapcsán. Ahogy Neumer fogalmaz:

Ebben a fogalmi hálóban a szokások legalitása nem kell, hogy szembeszegeződjék a szubjektum moralitásával, a szokásokat, erkölcsi szabályokat az individuuum nem kell, hogy mint külsődleges kényszer követse (szemben a Tractatus felfogásával, ahol a tények – most mint inténciók, >>csak a feladathoz tartoztak<<). >>Hogyan tudná a környezet az embert, az etikait benne kényszeríteni? Egyetlen ember sem kényszerül arra, hogy kényszerüljön, azonban adott körülmények között mégis így fog cselekedni<<. (NEUMER, 1991: 135, ill. VB 25.-öt idézi Neumer)

Wisnewski²⁰⁶ olvasatában, aki a késői konceptuális háló alapján szintén egy etikai fókuszú wittgenstein-alkalmazást prezentál monográfiájában, egy ilyen wittgensteini (ihletésű) etika feladata azon értékek tisztázása – de nem megalapozása vagy tudományos rendszerezése – lehet, melyeket egyébként életünk folyama mutat fel. A szerző szavaival:

*Miként a '2*2=4-gyel' vagy a 'Léteznek fizikai tárgyak' csak akkor lesznek nonszenszek, ha a világról akarnak állítani valamit, úgy etikai kijelentéseink is csak akkor válnak problematikussá, ha a genuin empirikus állításokkal egyenértékű funkcióval bíróként tekintünk rájuk. Egy így (azaz helyesen értett wittgensteini értelemben felfogott – megjegyzés tőlem: B. J. K.) felfogott etikai elmélet etikai kijelentéseink megértésének, vagy általában véve a normativitás(uk) életünkben betöltött funkciójának tisztázására irányul. Nem is próbál asszertórikus lenni. Azt nem kívánhatjuk, hogy megtudjuk, mi az érték végső fundamentuma, ám azt igenis remélhetjük, hogy így jobban értjük majd az ezen értékre vonatkozó kijelentéseink bonyolult természetét. (WISNEWSKI, 2007: 25.)*

²⁰⁶

WISNEWSKI, 2007: 20-30.

Wittgenstein etika-felgását s a korai és a késői koncepció folytonosságát most egy ahhoz látszólag nem (szorosán) kötődő problémakör, nevezetesen a szabálykövetés és az empirikus-grammatikai distinkció felől próbálom (újra)értelmezni és megvilágítani. Úgy vélem, a szabálykövetési megfontolások az etika terepére, még szűkebben az évszázados filozófiai vita tárgyát képező tény-érték reláció felől nézve is (újra)olvashatók. Az *Etikai előadás* (következésképpen a *Tractatus*) felől (is) közelítve e kérdéshez a tény-érték problémaköre így artikulálható:

Az *abszolút érték* – mivel olvasatomban Wittgenstein a *Tractatus* értelmesség-kritériumaival operál ezen előadásban is – szükségképpen a tények körén kívül, azokon *túl* fekszik, így tényekből az *abszolút érték* nem levezethető²⁰⁷. Azt *abszolúttá* tenni a valamit *valaminek látás* (olvasatomban a késői művekben bevezetett aspektuslátás korai pandantja) képes változtatni; amikor a világot *sub specie aeterni* szemlélve lezárt, kerek – értelemmel bíró – egésznek látjuk (és éljük meg). Másképpen: azt kimondhatom, hogy ez-és-ez a cselekedet vagy tényállás az *abszolút érték* a számomra – ám ezzel nem mond(hat)om ki az *abszolút értéket*, ez nem etikai kijelentés, hanem továbbra is csak ténykijelentés marad. (Történetesen azon tényállás leírása, hogy én ezt-és-ezt értem az abszolút érték alatt jelen helyzetben.) Azt is kimondhatom, hogy ezt-és-ezt a tényt *kell(ene)* etikusnak látnod, sőt, azt is, hogy *attól* lesz etikus, hogy etikusnak látod – ám magát azt nem tudom kifejezni semmilyen kijelentéssel, *mit jelent*, milyen etikusnak látni ezt és ezt a tényállást. Csak azt tudom kijelenteni, csodának látom ezt és ezt a tényállást, ám azt nem, *miért* látom annak, hogy *mit jelent* csodának látni. Az értéket nem lehet a (világon belül) megalapozni, ahogy azt sem lehet megmagyarázni, miért lenne az (abszolút) érték. A *Bécsi kör* kötet tanúsága szerint Waismannal beszélgetve így nyilatkozik erről Wittgenstein: „*Bármit is mondana nekem (tudniillik egy abszolút értéket magyarázandó – a megjegyzés tőlem: B. J. K.), én visszautasítanám. Nem azért, mert a magyarázata téves, hanem azért, mert az egy magyarázat.*” (WAISMAN, 1965: 16)

Úgy gondolom, hogy a *Vizsgálódások* – s még egy lépéssel tovább bővítve majd analógiájakat, az *A bizonyosságról* – fogalmi keretében is megtalálhatjuk az abszolút-relatív érték, illetve az ehhez köthető tény-érték reláció párhuzamát (így, ezen aspektusból, a *tractatusi* etika-kimondhatatlanság párhuzamát és az etika-koncepció illetén folytonosságát),

²⁰⁷

Ehhez ld. például VB 72.

mégpedig a következő értelemben: A vak szabálykövetés esetében – tehát amikor a szabály követése közben nem reflektálok, nem interpretálok a szabályt, hanem életformám sodrában a (nem pejoratíve értett) automatizmussal követem a szabályokat (azaz amikor a *vak* szabálykövetést a szabály és követése közötti grammatikai kapcsolat metaforájaként értem) – a tényekből *mindig* következnek az értékek. Olyan értelemben legalábbis, hogy ezen életformában, e nyelvjátékban minden tény egy lépés(re utaló kvázi-egyértelmű útjelző)ként konstruálódik, melyre ezen automatizmusban vakon tudom, mi a rákövetkező lépés, mit *kell* tennem, ha legitim lépést akarok lépni e játékban. Természetesen két megjegyzés mindenképp idekívánkozik: Egyrészt a szabályok vakon követése csak azon paragrafusok háttérével olvasható a maga teljességében, melyek – mint már korábban, az identitásról szóló fejezetben hangsúlyoztam – a játékszabályok tág mozgásterét artikulálják. Illetve, ahogy a *Vizsgálódások* 86-os paragrafusa fogalmaz, néha csak követem a szabályt, néha pedig a követés sodrában magam találok ki új szabályokat (vagy szabálykövetést), s a szabály – szemben a *Tractatus* értelmesség-felfogásával – nem fedi le *előre* alkalmazása minden lehetőségét²⁰⁸. Másrészt pedig az előbb írottak ellentéte is igaz: a *szabály – izoláltan*, magányos útjelzőként érve most azt – önmagában álló tényként *sohasem* vonja maga után az értéket, olyan értelemben, hogy normativitása immanens lenne: Azt csakis az azt körülölelő (s már e kettéválasztás is wittgensteini intenció-ellenes, mégha most célszerűnek is látszik) praxis határozhatja meg *normatívként*. S a normativitás Wittgensteinnél, ismét alá kell húznunk, *grammatikai* értelmű, nem empirikus vagy természettörvényi mintára felfogandó normativitás (mely a természeti szükségszerűség erejével kényszerítene az így-vagy-úgy követésre²⁰⁹).

Életformánk *határaihoz, alapzatához* érve (mint például a *Vizsgálódások* 217-es paragrafusának a tanúsága szerint), amikor csak annyit tudok deklarálni, hogy „*így cselekszem, és kész*”, a tényekből már *sohasem* következnek az értékek: Amikor a magyarázatból (melynek kvázi-automatikus sodrában a normativitás a szabály, s nem a kivétel) a leírásba kell váltanom, akkor a tények (most: hogy tudniillik *ezt* tekintjük alapnak, s nem mást, hogy a mi ítélsünk és játszásunk rendszerének *ezek*, s nem mások az alapjai) nem rejthetnek magukban – még a közösség praxisától körülölelve *sem* – semmilyen normativitást.

²⁰⁸ Ehhez ld. például: *LPP* I./§§211-213

²⁰⁹ Ehhez ld. még: „*Ha olyasvalaki adja ki a parancsot, hogy folytassam a sort, akitől félek, akkor tüstént, teljes bizonyossággal cselekszem, és nem zavar az indokok hiánya.*” (*PU* §212)

Ez ugyanis azt jelentené, létezik *alapos* alap, nyelvjátékainkat a *tiszta* empiriára tudjuk alapozni, nyelvjátékainkat a tapasztalattal – egy illuzórikus meta-, tehát életformán kívüli vagy feletti nézőpontból – össze tudjuk mérni, s így kijelenthetjük normatíve, hogy így *kell* cselekednünk (hogy ezt a játékot *kell* játszsanunk). Így – például Cora Diamond vagy James Conant olvasatával némiképp rokon módon – magam is úgy vélem, a korai s késői etika-felfogást egyaránt ki lehet tágítani a legtágabban értett *normativitás* (a tudás és bizonyosság normativitása, a jelentés-használat normativitása, tehát életformánk alapjainak s végső soron minden szegmense, finomrezgése normativitásának a) szférájára²¹⁰.

Az empirikus-grammatikai distinkció felől nézve így lehetne ugyanezt summázni: Nyelvjátékainkon belül, az aktuális praxis sodrában – amikor tehát ezen (most kizárólag késő-wittgensteini értelemben adott) empirikus kijelentéseket teszünk, úgy a tényekből mindig következnek az értékek. (Mellyel természetesen nem azt akarom állítani, hogy ne lehetne tévedni például bizonyos ítélesek játékában, hiszen a hiba, a tévedés lehetősége konstitutív eleme bármely nyelvjátéknak.) Ám a grammatikai (most: életforma- és világgép-alapozóként értett) állítások esetében ennek épp a fordítottja áll fenn. Egy nyelvjátékon belül – a filozófiai reflexió eseteitől eltekintve – a szabályok (grammatikai értelemben) lefektetik, hogy mire mit lehet lépni, tehát az adott tény maga után vonja, mit kell (grammatikai értelemben) tennem, miként az *Előadás* szövegében hasonlóképpen beszél Wittgenstein a relatív értékítéletekről. Ám az életformát, az ítéles és játszás rendszerét *magát* már a pusztá tényekből (melyeket bár ugyanúgy maga a nyelvjáték konstruál tényként, noha intern módon, s nem a tapasztalattal mintegy külsőleg összevetve, kvázi (transzcendentális) realista módon) nem lehet levezetni. Életformánk alapjai – így olvasva most retrospektíve újra az *Előadás* szövegét – az *abszolút értéket* fogják kifejezni.

²¹⁰ Ehhez ld. pl. Cora Diamond idevágó gondolatait: „Azon elképzelés, hogy az etikai diskurzust az határozná meg, hogy etikai predikátumokhoz kötődik, úgy vélem, hogy hibás képet fest arról, mit is jelent gondolkodásunkban az etikai viszonyulás. Jóról és rosszról vélekedni ugyanis nem tartalmi kérdés, hanem használati.” (DIAMOND, 1991: 245.) Pleasants már említett cikkében továbbá így jellemzi Diamond és Conant vonatkozó meglátásait: „Olvasatukban a transzcendentális elképzelése etikai immanenciájuként jelenik meg, mely – etikai értelemben – nem egy új doktrínát prezentál, hanem az 'etika kimondhatatlanságának' tisztázására vállalkozik. Ahelyett, hogy az etikát 'valami magasabbként' karakterizálnák (miként Wittgenstein maga teszi a *Tractatusban*), azt állítják, hogy az etikai az egész életműben omnipervazív elképzelésként van jelen. Crary egyenesen azt állítja, hogy >>Wittgenstein arra invitál minket, hogy az etikait mint egy olyan dimenziót lássuk, mely gondolkodásunk s nyelvhasználatunk minden szintjén jelen van<< (Pleasants idézi Craryt: CRARY, 2005: 275.); Mulhall pedig úgy véli, hogy >>Wittgenstein az etikát az élet minden szeletét átható dimenzióként fogta fel, nem pedig egy elkülöníthető területként<<; Diamond pedig úgy gondolja, hogy Wittgenstein számára az >>etika az élet minden területét áthatja, s ahhoz mint egészhez is kötődik<<.” (PLEASANTS, 2008: 243.)

Így, miként az *Előadás* vagy a *Tractatus* tanúsága szerint az abszolút értéket (akkor még csak etikai értelemben értve, melyet döntően a *misztikus* vagy a *vallás* szférájához kötött Wittgenstein) nem lehet kimondani értelmesen, úgy – miként a *Vizsgálódások* vagy az *A bizonyosságról* leírja – a késői életműben életformánk alap-bizonyosságait (most így értve az abszolút értéket, mely kimondásával életformánkat akarnánk megalapozni vagy éppen más életformák felé helyezni, mert helyesebben írja le a világot, mint azok) sem lehet nem nonszenszként artikulálni. Egy nagyon konkrét példával zárva az analógiát: A párizsi ösméterről szóló fejtegetések²¹¹ alapján azt mondhatjuk, hogy ha egy ténnyel találkozunk a világban (most történetesen egy objektum hosszúságával), akkor a metrikus mértékrendszer nyelvjátékát s ítéles-rendszerét játszva e tényből az *mindig* következni fog (ha nem akarunk (tudomány)filozófiailag reflektálni e rendszer helyességére magára), hogy a párizsi ösméter által (kvázi grammatikaiként) meghatározott méter-sztenderddel *kell* (ismét: grammatikailag értve a kellést) mérnünk bármit. Ugyanakkor, ha a mérési rendszert magát akarjuk megalapozni, úgy az 'így mérünk és kész' megalapozásán kívül mást nem tehetünk: Mely kijelentés, ha empirikusként akarjuk beállítani azt (vagy analógiánkkal élve: ha tehát e leírást *magyarázatként* használni akarva kvázi az *abszolút érték* kimondására vállalkozunk – mert a 'mi így mérünk, és kész'-t 'mi így mérünk, mert ez az *abszolút* helyes mérce'-ként értjük) szükségképp nonszensz lesz.

Az alapot nem lehet (e világon *belül*) megalapozni, a mércét magát nem lehet megmérni. További az *A bizonyosságról*beli fogalmakkal párhuzamba állítva úgy is fogalmazhatunk, hogy a *rendszeren belüli* tény-érték viszony a *tudásé*, míg a rendszer alapjaiban *bizonyos* vagyok. Tudásról beszélek, s most az *etikai tudás* említése talán nem határsértés, felidézve azon megközelítéseket, amelyek szerint Wittgenstein számára az etikát nem genuin *tárgya* szabja meg, hanem a világ tényeihez való másféle *viszonyulása*, mint például a természettudományos vizsgálaté. Vagy az *Előadás* példájához visszatérve, úgy vélem, koncepcióhűen eljátszhatunk azzal a gondolattal, hogy egy (most nem pejoratíven értett) dogmatikus keresztény számára – amikor e keresztényi életvitel sodrában kell megítélnie tetteket vagy embereket – azon ítéletek, melyeket a klasszikus filozófiai etikák – kizárólag *tárgyuk* alapján – feltehetőleg etikai ítéletnek neveznének (például egy gyilkosság megítélése), a wittgensteini *abszolút értéket kifejezni akaró* etikai-kijelentések értelmében

²¹¹ Ehhez ld. *PU* §50

nem *szükségképpen* számítanának *etikai* kijelentéseknek. Mégpedig azért nem feltétlenül, mert – most újfent a *Tractatus* fogalmiságával operálva – e kijelentések is bipolárisak lennének. (Mert van olyan tesztelési mód, mellyel empirikusan el lehet dönteni a gyilkosság igazságértékét – például a *Tízparancsolatra* mint juszifikációs rendszerre hivatkozva, ha hipotetikusán akarom megfogalmazni például az ölés abszolútként is kifejezhető tilalmát.) E relatív (ebben az értelemben tehát *nem etikai*) ítélet – most a késői életmű felől – a *tudás* kérdése lenne. Ezzel szemben annak a kérdése, *miért* a kereszténység az ő életformájának a fundamentuma – már a *döntés* és a *bizonyosság* szférájába tartozna (hiszen azt megalapozni, megmagyarázni, tudni, hogy miért az, s nem másik – nem tudná, mert nem *lehet*²¹²).

Ez azonban csak annyiban árnyalja az *Előadások* etika-felfogását, hogy más, némileg anakronisztikus és -topisztikus horizontok felől parafrázeálja a már az *Előadásban* maga Wittgenstein által is érintett kérdést, miszerint minden abszolút értékítélet ('Ne ölj!') relatív értékítéletté alakítható ('Ne ölj, ha a keresztény morál alapján akarsz cselekedni!'). Azaz a 'Ne ölj!'-t mint minden megalapozás lehetőségétől elzárt abszolút-ítéletet relatívként, tehát *megalapozhatóként* is ki akarhatom fejezni. Az etika transzcendentalitása miatt azonban a relatívvá tett ítéletsor (csak egy példát említve: 'Ne ölj, ha jó keresztény akarsz lenni!', 'Akarj jó keresztény lenni, ha jó ember akarsz lenni!', 'A kard a jót, ha...') 'végére' érve – újfent a *Vizsgálódások* felől közelítve a kérdéshez – szükségképp azzal szembesülünk, hogy „*az igazolás egyszer véget ér*”, s a „*magyarázatból egyszer el kell jutni a leírásig*”. Ekkor pedig a relatív ítéletek sora újra valami abszolútba torkollik – mégpedig, úgy hiszem, két értelemben

212 Most, talán igencsak elrugaskodva a szövegközpontú exegézis talajáról, a wittgensteini gondolatokat inkább (talán túl szubjektíven is) továbbgondolva, mintsem *close-readinggel* elemezve a szöveghelyeket, talán azt is kijelenthetjük: Wittgenstein *Előadás*-beli példája a saját felfogása szerint 'sántít' egy kicsit: Igenis elképzelhető olyan nyelvjáték és életforma, ahol a „De én nem akarok jobb teniszező lenni” megjegyzésre ugyanúgy a 'Dehát *kell* akarnod jobb teniszezőnek lenned!' volna a válasz, ahogy az *Előadások*-beli pár-példa ellentéte is elképzelhető volna: Nevezetesen, hogy valaki nem akarván jobb ember lenni, azt a választ kapja, hogy „no jó, rendben van”. Noha természetesen értjük, hogy Wittgenstein a 'Jobb embernek kell akarnod lenni!' példával a *Tractatus*tól jelen lévő, az etika transzcendentalitására vonatkozó meglátását akarja parafrázeálni, így kötözködésünkkel inkább szemléletesek akarnánk lenni, mintsem azzal lényegi kritikát gyakorolni.

is:

Egyrészt az etika transzcendentalitása miatt (s mint azt a Rhees-idézet kapcsán korábban említettem: az *etikai relativizmus* elképzelhetetlen légvár, gyakorolhatatlan agyrém volt Wittgenstein számára), hiszen valamely *rendszer* (mint a hipotetikus ítéletek abszolút foglalatát) mindenki *gyakorol*, melyet azonban megalapozni (abszolút értéként kimondani akarni) csak nonszenszként lehet. Másrészt pedig – ami ugyanezen érem másik oldala – azért, mert ezen érvek végére érve a valamilyen rendszer abszolútként megvallása vagy olyanként megmutatkozása *magát* az etika transzcendentalitását *is* felmutatja. Azaz, nagyon röviden summázva e gondolatkört, az *Előadások* meglátásait olvasatomban annyiban egészíteném ki (ám éppen az *Előadásokban* kifejtett gondolatok alapján, s nem azért, mert úgy vélem, Wittgenstein valamit nem vett észre), hogy nem csupán az abszolút ítéletek vezetnek szükségképpen nonszenszhez, hanem maga az a fenomén is (minden életforma s nyelvjáték illetén struktúrája tehát), hogy ha minden relatív ítéletben implicite egy abszolútra mint keret-rendszerre való utalás is benne rejlik, úgy a hipotetikus ítéletek az etika transzcendentalitását (s így valami *abszolútot*, valami csak *nonszenszre vezethetőt*) is folyamatosan *felmutatják*. Vagy másképp fogalmazva: Ezen etikai transzcendentalitás (s életformáink megalapozhatatlansága, mely elképzeléseket koreferenciálisnak s szervesen összetartozónak tekintek) egyben az *abszolút* ítéletek iránti állandó *készítést* (hogy „értelmes egészként” lássam a világot, ha a korai szövegek felől olvassuk, vagy hogy a tényekből igenis következzenek az értékek, ha a késői felől) *is felmutatja*. Az etika – mint a transzcendentális feltételként minden világképben jelen lévő megalapozhatatlan, s mégis soha szünni nem akaró normativitás-igényünk – minden emberi közösség, életforma életében jelen van s át- és áthat minden nyelvjátékbeli lépésünket és tettünket a korai s a késői koncepció elképzelései alapján egyaránt. A „*Világos, hogy az etika nem kimondható*” így egy újabb szinten is értelmezhető lesz: nemcsak etikai kijelentéseim nem tudjuk nem-nonszenszként artikulálni, hanem azt sem tudjuk kimondani vagy megalapozni, miért antropológiai állandónk, hogy szükségképpen az etika, az érték hálóján keresztül is viszonyulunk a tény-világhoz. Ezzel visszatérünk annak a paradoxitásához, miszerint a filozófiailag belátható megalapozhatatlanság ellenére mégsem tudunk eltekinteni azon igényunktől, hogy életformánkat értékesebbnek akarjuk látni és láttatni másokénál. E 'készítésből' magából viszont a hétköznapi praxisban – például az általunk is vizsgált világképütközésekkor – arra vonatkozóan semmi nem *derülhet* ki, aktuálisan hogyan is *kellene* cselekednünk. S ami szintúgy fontos – bár már érintettük, de itt újra vissza kell térnünk rá –, hogy még ha úgy is gondoljuk, empirikus (tudományos, látszólag

egyáltalán nem etikai relevanciájú) életforma-szegmenseink függetlenek az értékek világától, azok mindig hordoz(hat)nak egy normatív, így wittgensteini értelemű etikai dimenziót is magukban.

Visszatérve a korai és késői etika-felfogás különbségeinek artikulálásához: Ha (talán túl) summásan (is) akarnánk most egy lényegi(nek látszó) különbségre utalni, úgy azt mondanánk, hogy az *Előadások* idejében 'a nyelvünk határainak rohanás' a késői életműszakaszban 'életformánk és nyelvjatekaink alapjainak megalapozni akarásává' alakul (s persze mindeközben azt is jól tudjuk, hogy „*a nyelv nem kalitka*”). S így némiképp másért mondunk szükségképpen nonszenszt, amikor abszolút értelemben akarjuk életformánk (most a gyilkosság példájánál maradva: klasszikus értelemben *etikai tartalmúnak* tartott alap-meggyőződéseit) kimondani a késői Wittgenstein fogalmi hálója alapján: Ha egy, ezen – most nevezzük így – morális alap-meggyőződéseinket osztó játszó-társunknak mondjuk ki azt, úgy csak grammatikai kijelentéseket teszünk, melyek legjobb esetben is pusztán redundánsak lesznek (mintha egy magyar társunkkal való beszélgetés közben hirtelen azt a kijelentést tennénk, hogy 'Mi most (tudom, hogy) magyarul beszélünk!'). Ha pedig például a holokauszttagadó számára szeretnék megmutatni azt, hogy – például – a keresztény *Tízparancsolat* az egyetlen igaz út, úgy a számára ez nem *számítana* (alapos) alapnak, nem funkcionálna úgy, mint a mi *életünkben*. Ő ezt saját *morális* alap-bizonyosság rendszere alapján *empirikus kijelentésként* tesztelné.

Újra visszatérve a jelen alfejezet bevezetésében írottakhoz, azokat most a következőképp foglalhatjuk össze: A szavak – korai nyelven: a tények; későin: a játékon belüli lépések – csak tényeket tudnak kifejezni, melyek csak az életforma sodrában konstituálódhatnak szükségképpen értékként – de az *abszolút érték* (életformánk alapjainak) kimondására alkalmatlanok. Itt, ismét a késői koncepció felől, az aspektuslátást játékba hozva, azt mondhatjuk, hogy minden, etikai rendszerünk *abszolútságát, megalapozottságát* kimondani akaró kijelentés – vagy másként: annak a leírása, hogy mi például a holokausztot a feltétlen elítélés aspektusából látjuk, szemlélje hát ő is így – csak a tényeket tudja kifejezni. Az aspektus szavakba öntése, kifejezni akarása mindent ki tud fejezni, mire szó van, *csak azt nem*, a mi számunkra *miért* ez az *abszolút erővel* bíró aspektus. Ahogy Wittgenstein fogalmaz: „*Az embereket nem lehet a jóhoz elvezetni.*” – az aspektuslátást nem lehet kieszközölni. S így folytatja „*Az embereket csak valahová* (valamilyen aspektus *leírásához*: a megjegyzés tőlem – B. J. K.) *lehet elvezetni.*” (VB 11.) Csak azt lehet *mondani*, ez a jó

aspektus (mellyel ráadásul csak annyit mondunk, hogy *mi* ezt az aspektust látjuk jónak), azt már nem lehet elérni, hogy *ezt* az aspektust lásd jónak²¹³. Ahogy a boldog és a boldogtalan világa közötti különbség lényegét – a rezignáció igazságát – sem lehet kimondani, hiszen mindkét világot ugyanazon tények konstruálják, azaz a rezignáció aspektus-váltása *mindent úgy hagy, ahogy van*. (Nota bene: az külön dolgozat témája lehetne, *valójában* mire akar célozni Wittgenstein, amikor egyrészt azt hangsúlyozza, a világ ugyanaz marad az aspektusváltás után is, ám a boldog világa mégis *más*, mint a boldogtalané – vagy ami ugyanez, máshogy: Ha a tények ugyanazok a különböző aspektusokban, ám e tényeket *mindig* valamilyen aspektusból percipiálom, úgy a 'tények nem változnak meg' kijelentés mit jelent *egyáltalán?*²¹⁴)

A transzcendentalitás témája újra és újra visszatér, ha pedig etika és episztemológia összefonódottságát el tudjuk fogadni, vagy másképp: Úgy tekintünk a *zsanér-hitekre*, hogy közöttük etikaiak ugyanúgy megtalálhatók, mint episztemológiaiak, logikaiak és grammatikaiak (s mint fentebb megpróbáltam megmutatni: nem *tartalmuk*, hanem *normativitásuk* határozza meg őket zsanérként), s e zsanér (vagy világnép-megalapozó) hiteket, meggyőződéseket ítélsünk (ismét: episztémikus, erkölcsi, logikai és grammatikai) *transzcendentáléinak*, megkérdőjelezhetetlen (mely itt grammatikai megjegyzésként értendő) *szabályainak* tekintjük, úgy talán belátható azon álláspont viabilitása, miszerint a késői műben az *etika transzcendentalitása* ugyanúgy jelen van (noha eltérésekkel, mely eltérések persze a *tractatusi* és a *Vizsgálódások*beli nyelvfelfogás különbségéből fakadnak), mint a *Tractatusban*. Mintha Neumer is erről írna a *Határutak* zárófejezetében:

A késői filozófia egyik legfontosabb nívuma, hogy az emberi világhoz, életünk

²¹³ Ehhez ld.: „A víz borrá változtatása legfeljebb meglepő, és nagy csodálattal tekintenénk arra, aki ezt meg tudta tenni – de semmi több. Így nem lehet ez az, amely csodálatos. (...) E csodát egy gesztusnak kell érteniünk, egy kifejezésnek, amely beszélni akar hozzánk. Úgy is mondhatnám: csak ha ő teszi ezt, aki csodálatos szellemben cselekszi meg, akkor lesz ez egy csoda. E szellem nélkül pusztán egy rendkívül ritka tény marad.” (DB §84). Ehhez ld. még VB 68.

²¹⁴ Az aspektuslátás, a valamit valaminek látni a legkorábbi életműszakasztól jelen lévő elképzelése – mely, mint megpróbáltam megmutatni, nem kizárólag az etikai szféra, de gyakorlatilag minden lényeges wittgensteini tematikus csomópont kapcsán (tudás és bizonyosság, az értelmes és a nonszensz demarkálása, a jelentés-használat) pivotális szerepet játszik – és a hermeneutika *horizont*, valamint a fenomenológia *perspektíva-fogalmával* való összevetése önálló disszertáció tárgya lehetne.

fundamentumához bizonyos tényítéletek, ismeretek is hozzátartoznak, s így nemcsak cselekedeteink, hanem ismereteink fundamentumáról is beszélhetünk. Ebből pedig a nagyhorderejű tétel következik: lehet ismereteinkről is úgy szólni, mint amik hozzánk, emberi világunkhoz tartoznak. Úgy is fogalmazhatunk, hogy ha az egyik belátás, amelyhez a késői Wittgenstein el kívánta juttatni olvasóját, az volt, hogy az emberek világában – lévén más, mint a dolgok világa – másképpen kell élnünk, úgy a másik éppen az: az emberek világa tágabb, mintsem gondolnánk, ez a tágabb világ az, aminek jelentése, jelentősége és értéke lehet számunkra, s ez a jelentés, jelentőség és érték viszont nem szükségképpen etikai. (NEUMER, 1991: 256.)

5.4 A relativizmus problémája

Amellett, hogy hagyományaink fentebb vizsgált alaptalanságát *practice* (s a teória *érdektelen* a wittgensteini filozófiai terápiában) képtelenség belátni az etika (s ugyanígy: az episztemológia és a logika-grammatika) transzcendentálisága miatt, talán érdemes annak 166-os paragrafusbeli deklarációja s a *Vizsgálódások* szabálykövetési elgondolásai közötti rokonság, parafrázis viszony bemutatására is kitérni röviden. Arra, hogy világgépünk alapjaihoz közeledve (mikor egy radikálisan különböző világgépbelivel polemizálunk) egy ponton túl a magyarázattól átlépünk leírásba²¹⁵, melyről a *Vizsgálódások* 217. paragrafusában így ír Wittgenstein:

>>Hogyan vagyok képes egy szabályt követni?<< – ha ez a kérdés nem az okokra irányul, akkor annak igazolására, hogy a szabályt követve így cselekszem. Ha az indokokat kimerítettem, akkor kemény sziklához érek, és ásóm visszahajlik. Ekkor hajlamos vagyok azt mondani: >>Így cselekszem, és kész.<< (Emlékezz arra, hogy magyarázatokat olykor nem a tartalmuk, hanem a magyarázat formája végett követelünk. Követelésünk architektonikai; a magyarázat egyfajta látszatpárkány, amely nem tart semmit.) (PU §217)

A 474. paragrafus ugyanerről így szól: „*Ez a játék beválik. Ez lehet az oka annak, amiért játsszák, de nem az alapja.*” (ÜG §474) Az e paragrafusból kiolvasható *pragmatizmus* hatóköre, bár általánosnak tekinthető a wittgensteini gondolatrendszerben, az *etikai* és például a *természettudományos* nyelvjátékok közötti, kizárólag az e *pragmatizmusra* (a *beválás* kritériumára) hivatkozó választások között azonban – legalábbis a következő idézet fényében úgy tűnik – van különbség. Rush Rhees így ír erről már idézett cikkében:

Ezen etikai rendszerek egyikének a helyesnek kell lenni – legalábbis közelebb kell álljon

²¹⁵ Mint a 164-es „*Nincs-e vége az ellenőrzésnek?*”, a 189-es „*A magyarázattól egyszer el kell jutni a puszta leírásig.*”, illetve a 192-es paragrafusokban olvasható: „*Természetesen van igazolás; de az igazolásnak van vége.*” (ÜG §§164, 189, 192)

a helyeshez. Nos, tegyük fel, hogy azt mondom, a keresztény etika a helyes. Ekkor egy értékítéletet teszek. Ez egyenértékű a keresztény etika elfogadásával. Ez nem olyasmi, mint azt állítani, hogy e fizikai elméletek valamelyike kell, hogy a helyes legyen. Annak, ahogy a valóság egy szegmense megfeleltethető vagy ellentétbe állítható a fizikai elmélettel, ebben az esetben nincs megfelelője. (RHEES, 1965: 22.)

Ám a Rhees idézetben felvetett különbség más, a relativizmus kérdéskörét artikuláló szöveghelyek kontextusával olvasva problematikusnak mutatkozik; így a természettudományos és társadalmi pragmatizmus közötti különbség, jobban belegondolva, mégsem tűnik feltétlenül lényeginek. Életformánk alapjaihoz ugyanis – ahogy Neumer fogalmaz – „bizonyos tapasztalati állítások is hozzátartoznak, illetve a nyelvjáték lehetősége bizonyos tények meglétének a függvénye.” (NEUMER, 1996: 173.) Az *A bizonyosságról*ban erről így szól Wittgenstein: „Minden nyelvjáték azon nyugszik, hogy szavakat és tárgyakat fölismerünk.” (ÜG §455) Azaz bizonyos kemény tények igenis a nyelvjátékhoz tartoznak, a nyelvjáték feltételei (mint a színek a színadás-nyelvjátéka esetében) – ám intern módon, azaz nem közvetlenül a tények ’teremtik’ meg a nyelvjátékot, hanem a nyelvjáték határozza meg, hogy e tények milyen szerepet játszanak benne. Ismét Neumert idézem:

Hogy mit értünk tapasztalaton, valóságon, a valósággal való megfelelésen, >>igaz<<-on és >>hamis<<-on, ezt nem a nyelvjátékhoz képest külsőleges tények határozzák meg (...) Mégis Wittgenstein bizonyos példái arra utalnak: a természetnek lehet itt is hozzászólóvalója. >>Valahol mégiscsak a létezésbe és nemlétezésbe fogsz ütközni – ám ez mégis azt jelenti, hogy tényekbe, s nem fogalmakba. (NEUMER, 1996: 173, ill. Neumer Wittgensteint idézi: BPP II./§423)²¹⁶

Ám az iménti Neumer-cikk is arra konkludál, hogy e ritka (ám kétségtől a valóságban is előfordulható) esetek nem a relativizmus wittgensteini alapkoncepciójának egészét cáfolják, pusztán cizellálják, kiegészítik azt. Ha pedig valóban, még az olyan eleminek tartott fogalmak is, mint a *beválás*, a *valósággal való megfelelés* vagy *összeütközés* is intern módon tartoznak a

²¹⁶ Ehhez ld. például: *BÜF I./§12, LPP I./§220*

nyelvjátékhoz, azáltal konstruáltak és működtettek, akkor kérdéses, hogy miért kellene éppen az etikai 'elméleteket' másként felfognunk? Következésképp nem lesz világos, mit is ért így Wittgenstein a Rhees-idézetben azalatt, hogy „*annak, ahogy a valóság egy szegmense megfeleltethető vagy ellentétbe állítható a fizikai elmélettel, ebben az esetben nincs megfelelője*”? Hiszen iménti gondolatmenetünk – s korábbi vizsgálódásaink is – épp arra próbáltak rávilágítani, hogy a késő-wittgensteini fogalmiság központi jelentőségű elképzelése, nyelvjáték és életforma transzcendentálékénti felfogása alapján a *valóság egy szegmensének egy elmélettel* (mely itt most a nyelvjáték egy vonatkozó szegmensét jelenti) való megfeleltethetősége mint ítéleteink sikeres voltának a kritériuma épp az a kárhozottat megközelítés, mely ellen maga Wittgenstein érvel oly sok más helyen. Hiszen, újra: még a *beválás* és a *megfelelés* is nyelvjátékfüggő, ergo konvencionális s önkényes koncepciók²¹⁷.

Arra pedig az iménti Rhees-idézetten kívül nem találni az életműben szövegszerű fogódzót, hogy az etikai ítéletrendszerünk (főként a késői koncepcióban) ebben a tekintetben döntően máshogy működne, mint például természettudományos ítéleteink rendszere. A természettudományos-episztémikus vizsgálódásaink esetében ugyanúgy valami *általunk konstruáltat* (hiszen a nyelvjáték mint ítéletrendszerünk egésze *par excellence* ilyen) vetünk össze valami általunk konstruálttal (ítéleteinkkel, még ha ezen ítéletekkel kemény tényeket is érintünk – ám, ismét, azok *tényként* csak a nyelvjátékon belül konstruálódnak), mint a társadalmi-etikai szférában. Az, hogy – például – a tojás leggyorsabb megfőzésére irányuló, versengő ítéletrendszerek helyességének eldöntésére kemény tényeket hívhatunk segítségül, nincs máshogy a társadalom, az etikum szférájában sem: Ugyanis a vélemények, a könny, a jaj ugyancsak kemény tény lesz ilyen értelemben – s egyikük sem lesz 'kemény', azaz extern, mert azokról ítéleteket alkotni csak a nyelvjátékon keresztül, s azáltal vagyunk képesek. Tehát mind a tudomány, mind a társadalom szférájában – a wittgensteini gondolatok alapján – csak valami *általunk konstruáltat* vethetünk össze valami szintén *általunk konstruálttal*.

²¹⁷ Ehhez ld. Gosse apjának a példáját s Wittgenstein korábban már idézett megjegyzéseit arról, hogy a tapasztalat nem sug nekünk. Illetve azon megfontolást, miszerint azt, hogy mi elégséges alap mire, szintúgy maga a nyelvjáték konvencionális működésmódja határozza meg.

Az antifundamentalizmus iménti artikulálása után talán kijelenthetjük: Nincs *alapunk*, melyet *ultima ratioként*, humanizmusunk *clare et distincte*, végső fundamentumkénti meglátásának deklarálása s abból *szükségképpen* következő ('Ezt nem látod be?!') imperatívusként, a holokausztagadót *biztosan* meggyőző érvként odavethetnénk a számára. A grammatikai vizsgálódás értelmében humanizmusunk ugyanúgy s ugyanannyira *megalapozatlan*, mint a holokausztagadó antiszemitizmusa. A világgépet magát, az *alapokat* nem *lehet* megalapozni abban az értelemben, ahogy a világgépen *belül* meg tudunk alapozni ítéleteket s kijelentéseket. Itt a megalapozás csak annyit jelenthet: elfogadjuk, hogy az *e* megalapozás analógiájára felfogott megalapozás *nélkül* is ugyanolyan szilárdan áll világgépünk, mint ha meg tudnánk azt alapozni.

*Azonban a megalapozás, az evidencia igazolása véget ér – a vég azonban nem az, hogy bizonyos állítások közvetlenül mint igazak megvilágosodnak számunkra, azaz nem a látásnak egy fajtája a mi oldalunkon, hanem cselekvésünk, amely a nyelvjáték alapján nyugszik (...) Meg kell fontolnod, hogy a nyelvjáték, mondhatni, valami előreláthatatlan. Úgy értem: nincs megalapozva. Nem ésszerű (vagy ésszerűtlen). Itt áll – mint életünk. (...) Ha az igaz a megalapozott, akkor az alap sem nem igaz, sem nem hamis.*²¹⁸ (ÜG §§204, 205, 559)

Az antifundamentalizmust a holokausztagadás kontextusában vizsgálva érdemes továbbá szemügyre vennünk néhány olyan szöveghelyet, melyek az autoritások s az ezekbeni *vakbizalom* kérdését artikulálják. A kétely köréből kivont bizonyosságok ugyanis nem csupán empirikus formájú állítások lehetnek, hanem *autoritások* is, a természet- és társadalomtudományi tudásaink olyan kútfői, amelyek mint források – a zsanér-meggyőződésekhez hasonlóan – életformáink hétköznapi világában élve s nyelvjátékaink automatizmusában sosem kérdőjeleződnek meg:

²¹⁸ Ehhez még ld.: a 110-es paragrafust „(...) a vég nem a megalapozatlan előfeltevés, hanem a megalapozatlan cselekvésmód.” (ÜG §110)

*Tengernyi dolgot tanultam és fogadtam el az emberek tekintélye alapján, és aztán némelyekről úgy találtam, hogy saját tapasztalatom igazolja vagy cáfolja őket.(...) Azt, ami a tankönyvekben, például a földrajz-könyvekben áll, általában igaznak tartom. Miért? Azt állítom: mindezeket a tényeket százszor igazolták. De honnan tudom ezt? Milyen evidenciám szól e mellett? Van világgépem. Igaz ez vagy hamis? Mindenekelőtt ez minden kutatásom és állításom alapja. Azok a mondatok, amelyek leírják őket, nem ugyanolyan mértékben vehetők alá ellenőrzésnek (...) Hiszem, amit az emberek egy bizonyos módon közölnek velem. Így hiszek a földrajzi, kémiai, történelmi tényekben stb. Így tanulom meg a tudományokat. Igen, a tanulás természetesen hiten alapul.*²¹⁹ (ÜG §§161, 162, 170)

A holokauszttagadók gyakran – (látszólag) a *Sapere aude!* aufklérista²²⁰ imperatívuszára appellálva – azt követelik, hogy a *vakhit* korszakából lépjünk át a *megalapozott* hit, a Racionális Igazság érájába, noha a fenti szöveghelyek fényében úgy tűnik, hogy épp azt nem látják be, hogy általános emberi jellegzetességünk (mondhatni antropológiai állandónk) világgépeink fentebb részletezett transzcendentális struktúrája; hogy életünket a *vakhit*²²¹, bizonyos autoritások és kijelentések meg nem kérdőjelezése (és megkérdőjelezhetetlensége) alapján éljük.²²² Bizonyos autoritások minden kétely felettsége; a *hit*, a *bizalom* elsőbbsége a szkepszissel szemben, annak életformánkba szocializálódásunk (a játékszabályok megtanulása) szempontjából szükségeszerű primátusa a következő szöveghelyek háttérével

²¹⁹ Ehhez még ld. a 160-as: „A gyermek úgy tanul, hogy hisz a felnőtteknek. A kétely a hit után következik”, az 509-es: „Tulajdonképpen azt akarom mondani, hogy egy nyelvjáték csak akkor lehetséges, ha az ember valamiben megbízik. (Nem azt mondtam, hogy >>valamiben megbízhat<<)\”, illetve a 600-as paragrafust: „Milyen alapon bízom a kísérleti fizika tankönyveiben? Semmilyen alapon nincsen, hogy ne bízom bennük. És bízom bennük. Tudom, hogy hogyan keletkeznek az ilyen könyvek – vagy sokkal inkább, hiszem, hogy tudom. Vannak bizonyos evidenciáim, de ezek nem terjednek túl messzire és nagyon szórványosak. Hallottam, láttam, olvastam dolgokat.” (ÜG §§160, 509, 600)

²²⁰ Az ismét túl messzire vezetne, ha sorra vennénk, a felvilágosodás doktrínáinak mely szegmenseit utasítják el totálisan az egyébként más aspektusból annak néhány alapvetésére hivatkozó holokauszttagadók (s mindenféle diszkriminatív elmék), mikor az világgépük *más* részével szembemegy. A (tágan értett) emancipáció, a szekularizmus s a doktriner vallásosság, vagy éppen *minden*, nem *racionálisan* megalapozott tekintély megkérdőjelezése (s mint ilyenek, szeretett főhrereik ugyanezen elbírálás alá kellene essenek, ha következetesek kívánnának lenni) így nagyon sokszor igen távol fekszik világgépüktől.

²²¹ Mely vakság *Vizsgálódások*-beli paralelljére, a *vak szabálykövetésre* most helyszüke miatt csak utalhatunk. Lásd a *Vizsgálódások* 219-es: „(...) Amikor a szabályt követem, nem választok. A szabályt vakon követem” illetve a 231-es paragrafusát: „>>Dehát látod...!<< Nos, éppen ez a jellegzetes megnyilatkozása olyasvalakinek, akit a szabály kényszerít”, továbbá pedig a 198-242-es paragrafusokat a ’szabálykövetésről’.

²²² Ehhez ld. továbbá: ÜG §§150, 275, 600, 672

olvasva a relativizmus kérdésköréhez vezet át bennünket²²³:

Nem egészen olyan lenne ez, mint ahogy egy gyermeknek megtanítható az Istenben való hit, vagy hogy nincs Isten, hogy aztán az egyik, illetve a másik mellett nyomósnak tűnő érveket tudjon felhozni? (...) >>De akkor itt nincs objektív igazság? Nem igaz, vagy pedig hamis, hogy valaki volt a Holdon?<< Ha a mi rendszerünkben gondolkodunk, akkor biztos, hogy soha senki nem volt a Holdon. Nemcsak hogy értelmes emberek soha nem számoltak be ilyenről komolyan, hanem fizikánk egész rendszere megtiltja számunkra, hogy ezt higgyük. Minthogy az ilyen kérdésekre vár válaszokat: >>Hogyan küzdötte le a nehézségi erőt?<< (etc) és ezer másra, amelyekre válasz nem lehetséges. De mi lenne, ha mindeme válaszok helyett ellenünk vetnék: >>Nem tudjuk, hogyan jutnak az emberek a Holdra, de akik odajutnak, azonnal fölismerik, hogy ott vannak: hiszen te sem tudsz mindent megmagyarázni<< Szellemileg nagyon távol éreznénk magunkat egy olyan valakitől, aki ezt mondaná. (...) De hogy az embereknek mi tűnik értelmesnek vagy értelmetlennek, az változik. Egyes időkben az embereknek értelmesnek tűnik valami, ami más időkben értelmetlennek tűnt. És fordítva. De nincs itt vajon objektív ismertetőjegy? Nagyon okos és művelt emberek hisznek a bibliai teremtéstörténetben, és mások bizonyítottan hamisnak tartják, és az előbbiek számára ismertek az utóbbiak érvei. (ÜG §§107-108, 336)²²⁴

E textusok példáit könnyen behelyettesíthetjük a holokauszttagadás analóg eseteire. (*Nota bene*: Bár nyilvánvaló ódzkodás árán íránk csak le azt, hogy „nagyon okos és művelt emberek” hisznek *Cion Bölcséinek jegyzőkönyveiben*, mégis, úgy hiszem, hogy egyrészt a problémát túlzottan leegyszerűsítő, illetve a wittgensteini célokkal (mint a pszichologizálás kerülése vagy az etikai problémák (erkölcs)szociológiai vizsgálati eredményeinek etikailag relevánskénti elfogadásától való távolságtartás) ellentétes lenne iskolázottsághoz, szociális

²²³ A relativizmus és antifundamentalizmus közötti viszony kérdésének mélyebb tárgyalására itt nincs módunk, csak annyit tudunk jelezni, hogy e kérdés természetesen részletesebb vizsgálat tárgyává tehető.

²²⁴ Ehhez ld. továbbá a 132.: „*Voltak emberek, akik úgy ítélték, hogy egy király tud esőt csinálni, mi azt mondjuk, ez ellentmond minden tapasztalatnak. Ma az emberek úgy ítélik, hogy a repülő, a rádió stb. a népek közlekedésének és a kultúra terjesztésének eszköze.*” (e paragrafusban az ironikus civilizációkritikus él felfejtése külön elemzést érdemelne), a 609.: „*Föltéve, hogy találkoznánk emberekkel, akik ezt nem tekintenék megfelelő alapnak. Nos, hogyan képzeljük ezt el? Ők a fizikusok helyett, mondjuk, egy orákulumot kérdeznek meg. (És mi ezért őket primitívnek tartjuk.) Helytelen, hogy egy orákulumot kérdeznek meg, és hozzá igazodnak? – ha ezt >>helytelen<<-nek nevezzük, máris nem saját nyelvjátékunkból indulunk-e ki, támadva az övéket?*” és a 610. paragrafusokat: „*És igazunk van vagy nincsen, hogy támadjuk? Eljárásunkat természetesen mindenféle címszavakkal (slogans) fogjuk alátámasztani.*” (ÜG §§132, 609-610) A meggyőzést nem racionális, hanem retorizált és esztétizált eszközökkel inkább elképzelhetőnek tartó felhang ez utóbbiból jól kivehető.

vagy egzisztenciális pozícióhoz kötni az antiszemitizmus és egyéb kirekesztő ideológiákban hitet.)

Mint látjuk, az értelmesség (ami esetünkben inkább *helyesség* lenne, ha nem az empirikus ellenvetések, hanem az antiszemitizmus mint mögöttes indíték felől olvassuk újra a példákat), a legkülönbözőbb hittételekre (és ellentétükre) való megtaníthatóság mind tér-, mind időbeli diverzitást mutat. Objektív, univerzális, minden rendszerben megtalálható, vagy rendszerek felett álló objektív ismertetőjegyek és kritériumrendszer, úgy tűnik, nem áll a rendelkezésünkre. A (racionális) meggyőzés lehetőséghorizontja egyelőre kérdéses, az ilyen viták kimenetele (a másiktól való szellemi távolság ön- vagy interszjektív deklarációján túl) erősen kérdéses. Akár a történelemkönyvekre, akár a világszintű konszenzus kiterjedtségére, akár személyes élményekre (mint egy holokauszt túlélő- és tagadó találkozásakor) hivatkozunk, azokat az ellen vagy érveként nem fogadja el, vagy saját meggyőződése újabb alátámasztását képes csak látni azokban. E valóban relativisztikusnak tűnő szembenállások kapcsán most érdemes néhány szóban árnyalni, mit is érthetünk a wittgensteini gondolatok kontextusában – főként azokat terapikusan olvasni akarva – relativizmus alatt:

Amint Gordon C. F. Bearn monográfiája kapcsán egyetértőleg korábban magam is utaltam rá röviden, a relativizmus és a wittgensteini filozófia egy új szegmensű, de olvasatomban adekvát párhuzama és megközelítése lehet azt a *mondás-mutatás* distinkció felől érteni. Ez Bearn olvasatában a következőt takarja: a relativizmus *mondása* (azaz állítása, deklarációja egy filozófiai *tézisként* vagy normatív elvként való hirdetése): közmondásosan önfelszámoló. A relativizmus ('igazsága') nem mondható, ám az – leghétköznapibb tapasztalati világunkban s a tudományfilozófia vagy episztemológia terrénumában egyaránt – *megmutatkozik* az összebékíthetetlen világkép-szembenállásokban. S bár Wittgenstein kapcsán az exegézis leginkább a késői életműszakasz megjegyzéseit vizsgálva szokott a relativizmusról beszélni, én úgy gondolom, hogy a *Tractatus* – még ha nem elhanyagolható különbségek mellett is annak artikulálása tekintetében, de lényegileg – maga is ugyanúgy *felmutat* egyfajta relativizmust.

Hiszen: a „*minden kijelentés egyenértékű*” vagy a „*kijelentések nem fejezhetnek ki semmi magasabbat*” állítások talán komolyabb argumentáció nélkül is belátható, hogy a relativizmust *mondják*. A relativizmus mondása ellenében a legtöbbször említett önfelszámolás természetesen e *Tractatus*-beli megállapításokra is igaz: Ha ugyanis (a *Tractatus*) *minden* kijelentés(e) egyenértékű, úgy a tractatusi önfelszámolás a 6.54-es paragrafus fényében olvasott önfelszámoláson túl egy újabb típusú önde(kon)strukciós manővert is demonstrál: A tractatusi *leképezési viszonyt*, a *világ és a nyelv kapcsolatát* artikuláló paragrafusok (hogy az 1.1-es paragrafusnál ne is menjünk messzebb) nemcsak a *Tractatus* immanens értelmesség-kritériumai alapján nonszenszek, hanem – bár ez tulajdonképpen ugyanazon érem másik oldala csupán – a relativizmus iménti önfelszámolása miatt *is*. Hiszen ha minden kijelentés egyenértékű, úgy azon *tractatusi* megjegyzések, melyek egyrészt egy kép-elméletet, mint egyfajta *értelmesség-kritériumrendszert* prezentálnak, s azok, melyek *expressis verbis* azok ellen szólnak – például a 6.54-es – egyaránt egy szinten állnak, így emiatt sem érdemes egy *genuin filozófiai (ontológiai, metafizikai és episztemológiai)* tézist *komolyan* (s nem: a nyelvvel játszva) kifejtő *opus magnum*ként olvasni azt. (S ez, a korábban vizsgált, az alaptalanság beláthatóságát az etika (s tágan: életformánk egész alapzatának) transzcendentalitása felől újraolvasó megjegyzéseink fényében strukturális hasonlóságot mutat amazokkal: E *tractatusi* belátás hasonlóképpen beláthatatlan, így e filozófiai (s talán nem kevésbé (lényegien) retorikai s esztétikai) kontrajátékot újfent felfoghatjuk a wittgensteini terápia már a legkorábbi koncepcionalizálásában is fellelhető, egyszerre játékos és mély eszközének.)

Úgy vélem, hogy a relativizmust a hétköznapi vélekedés s a filozófiai megközelítések egy része (főként az analitikus tradíció(k)) egyaránt azon túl is elhibázottan értelmezi(k), hogy *mondásnak*, s nem pusztán egy *megmutatkozás* leírásának tartja(k): Annyiban mindenképp, hogy azt normatívként, s nem pusztán deskriptívként fogják fel – ahogy gyakran hallhatunk olyan (vulgár)filozófiai véleményeket, melyek a feyerabendi „anything goes”-t *'anything should go'*-ként értelmezik²²⁵. Ha *állít* is valamit a wittgensteini relativizmus, az pusztán

²²⁵ Erre ékes szakirodalmi példát lehet találni Anthony Quinton (QUINTON, 1998) a wittgensteini relativizmus vizsgálatát is érintő munkájában, melyben a minden hagyomány egységes alaptalanságát úgy érti, mint amely azt állítja, hogy minden hagyomány *egyaránt értékes, egyenértékű*. Én azonban úgy vélem, hogy az antifundamentalizmusból a relativizmus vonatkozásában csak annyit lehet kiolvasni, hogy minden hagyomány *egyaránt alaptalan* – ám, amint már korábban is megpróbáltam bemutatni, ez az etika transzcendentalitása miatt beláthatatlan belátás lesz.

egyfajta – például a Felvilágosodás (és annak egyenesági szellemi leszármazottai) vagy éppen a pozitivista és redukcionista etika- és társadalomtudományban mint *more scientico* megalapozható normatív diszciplinában hinni tudók közössége – univerzális meta-racionalitásának az elvetése. Mintha azt sugallná a wittgensteini filozófia egésze, hogy nincs (s talán azt is: nem is *lehet*, konceptuális értelemben, vagy ha igen, az szó szerint semmitmondóan tág lesz) univerzális racionalitás. Ám minden nyelvjáték és életforma terébe belépve (mert tudok s akarok tanulni a másiktól) fennáll a lehetőség, hogy a korábban irracionálisként felfogott gondolkodást és cselekvést racionálisnak lássam, s akként gyakoroljam – akaratom adtán – magam is. De nem *hipotetikus* alapon veti el e racionalitást Wittgenstein, vagy mert *filozófiai cáfolatot* tudna vagy akarna nyújtani rá e filozófia, hanem mert a leghétköznapibb világképütközéseinket a küzdő felek iránt szimpátiát érző, de a (kellően közeli) távolságot megtartó szerző nézőpontjából nem tud (önnön filozófiája konceptualitásához híven) leírni ilyen meta-racionális stratégiákat. S az antifundamentalizmus és a szabálykövetési meglátások fényében *mi*, az olvasók, talán azt is kiolvashatjuk ebből, továbbmenve (saját praxisaink belseje felé fordítva most fürkész tekintetünk²²⁶), hogy bár *elvi* akadály a egy ilyen meta-konszenzusnak talán valóban nem volna, ám a hétköznapok jelenségvilága – mely az *akarati központi szerepét*, Wittgensteinnel konkordanciában, egyaránt felmutatja – nem éppen ebbe az irányba mutat.

A terapeutikus Wittgenstein-értelmezés így magát azt a megközelítést kell gyanúval kezelje, mely e wittgensteini szöveghelyekbe a relativizmust támogató vagy éppen azt felszámoló filozófiai érvek rendszerének kidolgozását próbálja belelátani – hiszen így Wittgensteinnek egy olyan mérvű teoretizálást tulajdonítana, s látna bele a pekuliáris filozófia-felfogásával szembeni mozgást, mely e terápia legsajátabb intenciójával menne szembe. Amint néhány sztenderd (például Avrum Stroll vagy éppen Moyal-Sharock) *A bizonyosságról*-olvasat is anti-szeptikus, rendszeres *filozófiai-episztemológiai organon*nak próbálja beállítani e művet. (Vagy éppen Kripke *Vizsgálódások*-(félre)értelmezését is felidézhetjük ebben a tekintetben, mely pedig az egyik *legerősebb szeptikus (teoretikus) argumentumnak* tartja a szabálykövetési megfontolásokat.) Így annak felvetése, hogy 'relativista vagy anti-relativista volt-e Wittgenstein?' e vonalak mentén, legalábbis így vélem, eredendően elhibázott kérdéshorizont.

²²⁶

Ehhez ld. *PU* §66-67

Hiszen, újra felidézve a Moore s a szkeptikus polémiája kapcsán írtakat: Wittgenstein nem egy filozófiailag megingathatatlan(abb) fegyvert vagy teóriát akar nyújtani a számunkra az *A bizonyosságról*ban (s így a Moore elleni polémiáját sem gondolom, hogy a moore-i fegyvertár egyazon alapról kivitelezett, jószándékú, *konstruktív és támogató* célú fejlesztő kritikájának volna érdemes felfognunk). Hanem – sokszor valóban egy *konstruktív, pozitív organon*nak tűnhető módon retorizált érveléssel, de valójában e harcot magát *karikírozva* – azt kívánja *felmutatni* (s nem egy teória értelmében megalapozni vagy *kimondani*), hogy mind a szépség, mind annak a Moore által óhajtott, *saját pályán* való legyőzése egyaránt ugyanazon filozófiai betegség (bár különbözőképpen manifesztálódó) szimptomája csupán. S éppen nem arról van szó – ahogy sokan olvassák azt –, hogy Wittgenstein a moore-i, nem kellő hatásfokú gyógyír helyett egy igazabbat szeretne a kezünkben adni. Nem, mert mind a *betegség*, mind a *gyógyszer* ugyanazon, sokkal mélyebben fekvő betegség tünete csupán. Hiszen a szkeptikus *in actu*, azaz azon *praktikus* értelemben, mely Wittgenstein számára (naplóbejegyzései s filozófiai meglátásai alapján egyaránt) az egyetlen *valódi* (s filozófiai) vizsgálatra érdemes domínium volt – dehogy kételkedik²²⁷. Moore éppen azért képes a szkeptikus ellen érvelni (egy filozófiai, ugyanakkor hétköznapi nyelven s életformában, melyet a szkeptikus is oszt – a gyakorlatban, a hétköznapi tevés-vevésben való részvételével), mert valójában *nem tényleges vitáról* van szó. Olvasatomban éppen ezt akarja megmutatni az *A bizonyosságról*:

A szkeptikus tudás-kritikája nem *gyakorlati* kritika, csak üveggyöngyjáték (rossz

²²⁷ Analógiánk szempontjából így ezen értelmezés éppen ellentétes irányba terelheti párhuzamunkat: A holokauszttagadó ugyanis *in actu*, ténylegesen kétféle olyan alap-bizonyosságot, melyről én azt próbálom disszertációmban felmutatni, hogy azonos (de legalábbis lényegi tekintetben ugyanolyan) mélységű, mint a kezem létezésének bizonyossága. Így az analógiámmal egyet nem értő olvasó jogosan vetheti ellenem, hogy e tekintetben a két zsanér mégis *más*, hiszen e morális alap *in actu*, ebben a példában legalábbis, valóban (radikálisan) eltérő is lehet. S ebből arra is konkludálhat, hogy ez mégiscsak a sztenderd olvasatok igazát bizonyítja, legalábbis annyiban, hogy a Moore által citált bizonyosságok tényleg valami nagyon *mélyet és általánosat* fejeznek ki. Én azonban, ismét, arra helyezném inkább a hangsúlyt, hogy bár a valóságban a keze létezését – normál körülmények között, s *nem patológikus okokból kifolyólag* – kétféle szkeptikussal aligha találkozunk, egy másik, morális alap-bizonyosságot kétféle inhumánus gyakorlatot folytatókkal viszont igen, ám e különbség egy döntő hasonlóságot is felmutat: Mert ha van is *lényegi* eltérés a két vita (Moore s a szkeptikus és a holokauszttagadó s a humanista) között, az talán csak annyiban rejlik, hogy míg az előbbiben két *illuzórikus* s a leghétköznapiabb praxistól igen messzire emelt légvár küzd egymással, addig az utóbbiban egy nagyonis hús-vér probléma két oldala csap össze. Ám sem a vita strukturája, sem a meggyőzés lehetséges eszközei, sem pedig a kimenetel (az egyik fél meggyőzése) nem mutat semmilyen lényegi különbséget. Olvasatomban épp ez a lényeges, ez a hasonlóság az, mely adekváttá teszi analógiámat, s azon keresztül az antifundamentalizmus általam prezentálni próbált *alkalmazott filozófiakénti* felfogását is.

filozófia, ami persze ironikus, hiszen milyen lenne a wittgensteini értelemben vett jó filozófia?), hiszen ha eszerint *élne*, képtelen lenne *kifejezni* ezen meggyőződését. S Moore ellenérvei sem ellenérvek, hiszen ha Moore ezt tényleges tudásnak *tartaná* (azaz gyakorlatilag is tudna kételkedni benne, melyet az *A bizonyosságról*ban Wittgenstein a tudásnak tartás – konceptuális – feltételeként jelöl meg), akkor elvesztené értelmét a tudás azon kezelése s felfogása, miszerint tudás az, amiben kételkedni is lehet²²⁸. Moore – most nagyon slendriánul, de talán plauzibilisen fogalmazva – ’jó’ filozófiával próbál egy ’rossz’ filozófiára válaszolni, ám ennek körüljárásával Wittgenstein éppen a filozófiai (episztemológiai) kánon lényegét (s annak az életproblémákat elvétő voltát) rajzolja fel – ezért (is) gondolom úgy, hogy lehet antropológiaként is olvasni e művet. S éppen ezért, ha Wittgenstein úgy is tűnik, hogy késői naplójegyzeteiben Moore nyelvhasználatát támadja, ezt, úgy hiszem, csak *metaforikusan*, ironikus *gesztusként* érdemes megközelíteni.

Hiszen Moore kijelentéseit nem azért utasítja el Wittgenstein megjegyzései némelyikében az „Értelmetlenség!” exklamációval, mert szerinte az ’szembemenne’ valamilyen pozitivistá értelemben vett nyelvhasználattal, grammatikával. Hanem azért, mert olyan, a (közös) világgépük alapzatához tartozó állításokat (melyek történetesen empirikus formájúak, ám grammatikai szerepet játszanak életükben) kezelt ténylegesen empirikusakként (tehát vitathatókként, tudhatókként), melyek azonban úgy kijelentve nem lehettek nem redundánsak, nem nonszenszek. Olyan grammatikai állításokat, melyek csak alapok – s nem okok (tehát cáfolatnak sem tekinthetők); nem magyarázatok – pusztán leírások. Olyanok ráadásul melyeket „*ha Moore tud, akkor mindenki tud*”. Olyanok, melyek talán a *közös emberi cselekvésmódban* osztozó minden embertársunk *közös bizonyosságát* fejezik ki – ám, miként ezt korábban már megpróbáltam megvilágítani, ezeket kimondani szükségképpen nonszenszt szül; ám ezek minden beszédcselekvésünkben s hétköznapi életünk minden területén *megmutatkoznak*. Amikor pedig azt állítja Wittgenstein, hogy „*senki sem kételkedik a keze létezésében*”, akkor ezzel nem azt akarja deklarálni – egy empirikus állítás, egy magyarázat, vagy egy általános hipotézis értelmében –, hogy bizonyos dolgok (tények, kijelentések vagy éppen autoritások) annyira általánosan (el)ismertek, hogy így kifejezve magunk magukról ezen dolgokról tehetnék – empirikus, episztemológikus értelemben – állításokat. Nem, úgy vélem – szemben a szakirodalom egy részével –, hogy Wittgenstein

228

Ehhez ld. például: *LPP I./§187*

nem az episztemológiát szerette volna 'rendbe rakni'. Még olyan értelemben sem, hogy grammatikájában ki tudná vagy akarná jelölni – ismét: empirikus vagy hipotetikus értelemben – mik az általános emberi megismerés alapelvei. Episztémikus, empirikus tekintetben ugyanis teljesen kontingens és esetleges, hogy éppen a kezeink státusza az (többek között), amely ennyire mélyen ülő zsanérrá szervült. (Hiszen Wittgenstein maga is felsorol eseteket, amikor akár ebben is elbizonytalanodhatunk; s ismét hangsúlyoznunk kell, hogy Wittgenstein nem empirikus értelemben akar bizonyosságról beszélni például a kezünk léteire vonatkozó kijelentéseivel; pusztán egy példát akar nyújtani arra, hogy a 'bizonyos vagyok' kifejezés definícióját grammatikailag így is meghatározhatjuk, pontosabban hogy olyan bizonyosságokra adhatunk ezáltal egy példát, melyek éppen felette bizonyos voltak miatt csak *megmutatkozhatnak* életformánkban.)

E mondatok kiemelése az *A bizonyosságról*ban, úgy hiszem, szintén egy deceptív, ám terapeutikus manőver, mellyel – Moore-ral polemizálva – azt teszi kérdésessé Wittgenstein: Kerül(*het*)tünk-e bárminek (episztemológiai, metafizikai, vagy éppen antropológiai értelemben) a jobb vagy világosabb megértése közelébe azáltal, hogy kijelenthetjük: Mindenki *van* olyan zsanérja, hogy „*Tudom, hogy a nevem N. N.*” vagy „*Tudom, hogy vannak fizikai tárgyak*”? Mit érünk azzal, ha felmutatjuk: *van* valami olyan, amit „mindenki tud”? *E* tudás: csak lehetőségkeret, annyit mutat, hogy van egy közös emberi cselekvésmód, melynek a talaján (vagy *alapján*) más, ütköző hiteinket meg tudjuk egyáltalán vitatni. Másrészt a 92-es paragrafusban foglaltak és hasonló példák azt mutatják, hogy ha történetesen *valóban* találunk olyan embereket, akik valami olyat (nem) tudnak, amit mindenki más (máshogy) tud, akkor e zsanér-hitekkel mégsem tudnánk (racionálisan, e bizonyosságainkat pusztán rájuk olvasva, kvázi az *univerzálisnak* hitt alaphit-rendszerre apellálva) meggyőzni őket. Ekkor megint csak az derülne ki, hogy ezek: *nem megalapozottabbak*, mint az ő (miénktől radikálisan különböző) zsanér-hitei. Moore kritikáját, akinek szánva van – a szkeptikus – úgyis érti, hiszen úgy érzem, a *Vizsgálódások*-beli „*de próbálj csak egyszer ténylegesen kételkedni benne, hogy...*” felszólítása itt is igaz a *szalon-szkeptikussal* szemben. Moore és a szkeptikus életformája és világképe között messze több a kapcsolódási pont, mint a különbség, és tágabb bennük a hasonlóság tere, mint a differenciáé. Itt tehát ezért lesz hasztalan Moore episztemológiai kritikája. Ahol pedig – mint a 92-es paragrafusban Moore és e különös Király, a hívő cambridge-i természettudós, vagy az egymásra eretnokséget és örültséget kiáltók serege – ténylegesen *összebékíthetetlen* az eltérés a világképek között – ott valóban csak a konverzió és a meggyőzés marad – nem pedig egy univerzális episztemé

(melyet egy univerzális episztemológiával alapozhatnánk meg), mely állítólag fellelhető lenne az *A bizonyosságról*ban.

Hiszen a filozófiai használat is – *használat*. Moore valamiért úgy és nem máshogy fogalmazta meg mondandóját, s a teremben ülők (és Wittgenstein és Malcolm, *inter alia*) nagyon is *értették*, mit akar mondani Moore, még ha – vagy épp ezért – nem is értettek azzal (és *vele*²²⁹, tehát Moore-ral sem) egyet. Ha Moore a józan ész *védelmében* kel ki a szkeptikus ellen (aki persze önnön józan eszét épp azzal bizonyítja, hogy egy hétköznapi, bárki által megérthető nyelven, sőt, szándékosan argumentációra nyitott módon fogalmazza meg a látszólag a józan ésszel szembemenő állításait), akkor Wittgensteinnek éppen arra kell rávilágítania, hogy a józan ész nem tehető explicitté. Az azt explicitté tenni kívánó nyelvhasználat éppen ezen (látszólag argumentatív és informatív, valójában azonban redundáns) explikáció miatt lesz *józan-ész ellenes*.

A relativizmus kérdéskörét a wittgensteini terápia tág kontextusában elemző meglátások után most térjünk vissza annak analógiánk felőli értelmezéséhez egy gondolat kísérlet erejéig: Talán megbocsátható cinizmussal közelítve a kérdéshez feltételezhető, hogy a következő gondolati játék kimenetele is ennek megfelelően alakulna: Tegyük fel, hogy kísérleti fizikusok egy csoportja megalkotja a várva várt *Időgépet*, mely a civil szféra, így az oktatási és a karhatalmi intézmények számára is elérhetővé válik. A legmegrögzöttebb holokauszttagadókat (akiket előbb, tegyük fel, elvisznek egykori koncentrációs táborok területére, az *Endlösung* legfontosabb iratait mutatják meg nekik, túlélők személyes beszámolóit hallgatják meg etc.) ezzel az *Időgéppel* küldenék vissza egy 'történelmi tapasztalatgyűjtő túrára'. (Mely, radikalizáljuk a kísérletet, nemcsak a 'kívülálló', a múlt szemlélésének a csak mintegy filmnéző-kibickénti nézőpontját kínálná fel, hanem annak fizikális-tudati jelenléttel való teljes átélését is). Akik abban hisznek (mint, tegyük fel, a

²²⁹ Ehhez ld. a *Tractatus* §6.54. pragmfusának retorikáját: „Aki megért *engem*...” (a kiemelés tőlem: B. J. K.).

kísérletvezetők nagy része), hogy itt mégiscsak *kell legyen* valami „objektív ismertetőjegy” – s mi más lehetne eklatánsabban az ebben a tekintetben, mint a *személyes tapasztalat* –, azok valószínűleg csak örültek, elmeháborodottnak tudnák tartani azokat a múltjárásról visszatért utazókat, akik az *átélt* élményeket végül mégis így summáznák: ’Végsősoron az Időgép is csak egy zsidó találmány’²³⁰. Márpedig e gondolat kísérlet kapcsán, úgy gondolom, hogy e kimenet legalább annyira elképzelhető a wittgensteini gondolatok fényében, mint más meggyőzési stratégiák után. Illetve legfeljebb fokozati²³¹, de nem lényegi különbség van annak a valószínűsége között, hogy ha a megrögzött holokauszttagadót az előtte a táborbeli élményeit a mélyen átélt fájdalomtól eltorzult arccal mesélő túlélő *érveire* (annak *saját, átélt* tapasztalataira hivatkozására) annyiban tud csak reagálni, hogy ’nicsak, még egy hazug zsidó’, akkor bármilyen *tapasztalatot* tud úgy interpretálni, hogy az ne kerüljön összetűzésbe az ’a nevem N. N.’ *bizonyosságfokú* világgép-alkotó és meghatározó zsanérrá szervesült meggyőződésével (például ’ne higgy a zsidóknak!’).

Hiszen: „*ha valaki azt mondja, hogy semmilyen tapasztalatot nem fog az ellenkező bizonyítékeként elfogadni, akkor ez mégis egy döntés.*” s „*a tudás egy döntéssel rokon.*” *Elvileg* minden zsanér-hitem kérdéssé lehet tenni (ekkor persze már egy másik nyelvjátékban vagyok, nem valami nyelvjáték-közti (meta)térben, ergo itt is lesznek zsanérok,

²³⁰ Hasonlóan extrém, ám sajnálatosan valós példákat bőven találhatunk akár a politikum, akár a vallási szélsőségek vagy a spiritualitás és az ezotéria szférájában egyaránt (csak az ún. fényevés pártolóit vagy a rontáslevegők megcáfolhatatlan hatékonyságában vakhittel bízók példáját említve). Ezek a példák nagyon beszédesen mutatják fel a tudás és a döntés imént felvázolt kapcsolatát, döntés és akarat hétköznapi – ám nagyon is *mély alap-bizonyossággá* szervült – hiteink mély-mitologizálásában betöltött szerepét és *prioritását*. E lábjegyzet tere talán még azt is elbírja, hogy plauzibilis hasonlatként meginvitálhatjuk ide a régi viccet is: ’Tudtad, hogy egész elefántcsordák tudnak piros szemek miatt elrejtőzni egy cseresznyefán? – De hiszen én egyetlen elefántot sem láttam még cseresznyefán... – Látod, milyen jól tudnak rejtőzködni?’ Valamint ismét meg kell jegyeznünk, hogy ezen igen szélsőséges – most épp fikcionárius, de sajnós, mint a hétköznapi tapasztalat mutatja, túlságosan is gyakran jócskán valós – instanciákban (amint e disszertáció elején már utaltunk erre) a konkrét egyéni (vagy éppen csoportos) esetekben a modellezés és a megoldás lehetséges eszközei már nem olvashatók ki a wittgensteini megjegyzésekből. Egy freudi vagy egyéb pszichoanalitikus elmélet talán adekvátábban – de ami fontosabb: *in actu* hatékonyabban – tudna számot adni arról, hogy mik vezettek egy ilyen egyéni vagy csoportos, kvázi-neurotikus pszichés konfiguráció létrejöttéhez. A mikroszint helyett pedig a társas jelenségek makroszintjéről olvasva a dolgot a hatalmi (politikai, kulturális értelemben véve) erőterek, a társas indoktrináció mezőinek genealógikus vizsgálata, egy kiterjedt társadalmi szegmens beszédmódját vizsgáló diskurzusanálízis pedig ugyanígy releváns belátásokhoz juttathat bennünket e jelenségek (jobb) megértésében.

²³¹ Azaz a túlélővel való vagy ’időgép-utazós’ élményeire is világgépéhez való ragaszkodással reagáló holokauszttagadót inkább *örültek* tartanánk, míg a néhány Irving cikktől magát megvilágosultnak tartó, ám az általunk nyomós érvekkel még nem szembesített holokauszttagadót inkább *eretneknek*.

csak most mások²³².) S ha *határhelyzethez* érkezem egy radikális világgép-vita (újabb érvek s bizonyítékok hadával való szembesülés) kapcsán, akkor néha egyszerűen *döntök*²³³, leteszem a garast egyik vagy másik világgép s az abból levezethető interpretációk mellett. (Még ha e döntés sosem *tiszta, clare et distincte*, de mégis: *döntés*, melyet felfoghatunk esztétikai²³⁴, primitív, állati²³⁵ döntésként). E döntés, mely szinte egy *credo quia absurdum*nak tekinthető az ilyen mélységű doktrinerség esetében (például a holokauszttagadó dogmáknál maradás az 'időutazás' után) valóban szinte a vallási bigottság határát súrolja²³⁶.

²³² És „gyónni már az új életben kell.” (VB 31.)

²³³ Ehhez ld. például VB 61.

²³⁴ Ehhez ld.: a 147-es „*A Földnek mint golyónak a képe jó kép, mindenütt beválik, egyszerű kép is – röviden, anélkül, hogy kétségbe vonnánk, dolgozunk vele.*” és a 299. paragrafusokat: „*We are satisfied that the earth is round.*” (ÜG §§147, 299)

²³⁵ Ehhez ld.: a 475. paragrafust: „*Az embert itt állatnak szeretném tekinteni, primitív lénynek, amelynek jóllehet ösztönt tulajdonítunk, de ítélőképességet nem. Primitív állapotban lévő lénynek szeretném tekinteni. Mert amelyik logika egy primitív kommunikációs eszköznek elégséges, azt nekünk sem kell szégyellnünk. A nyelv nem okoskodásból ered.*” (ÜG §475)

²³⁶ Neumer így ír erről: „*A különböző világgépek képviselői, mivel igazukat bizonyítani nem tudják, legföljebb arra tehetnek kísérletet, hogy meggyőzzék a másikat, rábírák arra, hogy másként szemlélje a világot – azaz legföljebb arra tehetnek kísérletet, hogy a másikat más hitre térítsék. A begyakorolt, illetve begyakorlandó világgép mellett szóló lehetséges érv a rámutatás: >>Ezt a játékot játsszuk<<, >>Ezt a szabályt kell követned<<. S ezeknek az érveknek az elfogadási módja a begyakorlás, melynek végén a hitvallás áll.*” (NEUMER, 1989: 235.)

6.1 Freud és Wittgenstein terápiái

Elemzésemben eddig az *A bizonyosságról*t rekontextualizálva arra tettem kísérletet, hogy a holokausztagadás jelenségét a *radikális világgépütközések* egy paradigmájaként vizsgáljam, arra fókuszálva, hogy mi adja e szembenállások radikalitását a wittgensteini konceptuális hálóban vizsgálva azokat; illetve hogy mennyiben érdemes ezt az antifundamentalizmus és a relativizmus felől értelmeznünk. Dolgozatom zárófejezeteiben arra teszek kísérletet, hogy megvizsgáljam, e jelenségek fel- vagy megoldására milyen konceptuális eszközeink lehetnek a wittgensteini terápia terepében.

Bevezetésként e világgépütközések *fel- vagy megoldhatósága* kérdésének arra a szegmensére érdemes koncentrálnunk, mely a szembenállás s a különbözőség mellett a hasonlóságokra²³⁷ és a (nyelvi, életforma és világgépbeli) közösségre helyezi a hangsúlyt. Neumert idézem:

Az egyes nyelvjátékok között azonban nemcsak elválasztó szakadék húzódik Wittgenstein szerint, hanem van, ami össze is köti őket, ahogyan ez nyelvjátékaink gyakorlatában meg is mutatkozik: az ember mindig egy életforma polgára, de többé is lehet egyszerre, az egyes nyelvjátékok átfedik egymást mindennapi életünkben. Az, hogy mit tekintünk másinak (...) vonatkoztatási rendszer kérdése²³⁸, s annak, hogy ilyen rendszer megadható-e, nincsen elvi korlátja. Ha azt mondjuk, hogy ez a kalkulus egy másik kalkulus, akkor ezzel egyszersmind a kalkulusok közé is soroljuk, azaz kalkulusként értelmezhetőnek minősítettük. Ha (...) új nyelvjátékot találunk ki, akkor ezt már meglévő nyelvjátékaink, szabályaink alapján tesszük, s (...) a másik nyelvjáték sajátunk természetére is fényt vetet. (NEUMER, 1991: 48.)

Itt érdekes kitérőt lehetne tenni a *megértés* kontra *megtérés* problematikájára, ám ez jelen dolgozat keretein jócskán túlmutatna. Annyit azonban érdemes megjegyeznünk, hogy ha a

²³⁷ Ehhez ld. még Ramford Bambrough elemzését, melyben maga is azt hangsúlyozza, hogy minden, elsőre inkommensurábilisnek tűnő világgépütközés esetén fellelhető valamilyen mégis-közös alap. (BAMBROUGH, 1991: 247.)

²³⁸ Ezt, némi egyszerűsítéssel, talán így is érthetjük: *a radikálisan másban* is mindig meg *akarhatjuk* és *tudjuk* találni a *közösét*, a *hasonlót*, de azt is, hogy a nagyon *hasonlóban* is mindig kutathatunk az *eltérés* után.

közös emberi cselekvésmódot (mint az emberiség egészére jellemző *megértés lehetőségfeltételeit*) egyfajta *univerzális racionalitásnak* fogom fel, úgy a legelszántabb holokauszttagadó érveire is tudok úgy tekinteni, hogy az csak *tévedés*, s nem *őrültség*. S így – akármennyire is sikerüljön őt meggyőznöm kizárólag retorikai, esztétikai vagy éppen *hatalmi* eszközökkel – vitánk nem világképek között, hanem egy világképen belül zajlik le, s amennyiben valóban sikerül meggyőznöm, úgy azt megértésnek tekinthetem. Amennyiben azonban e *közös emberi cselekvésmódot* csak az *értelmezés* lehetőségfeltételének tekintem, a megértést pedig csak egy világképen belül tartom elképzelhetőnek, úgy a *közös emberi cselekvésmódot* egyrészt nem az 'emberiség univerzális világképének' tekintem. Másrészt a vita kimenetelét, amennyiben az valamelyik oldal a másik felé közeledésével jár, nem megértésnek, hanem *megettérésnek* fogom tekinteni – ilyenkor ugyanis a racionalitást nem univerzálisnak, hanem világkép-relatív, partikuláris eszköznek fogom fel.

A neumeri gondolatok fényében most érdemes felfigyelnünk a relativizmus, a (kvázi) inkommenzurabilitás lehetőségét megengedő vagy sugalló az *A bizonyosságról* szöveghely metonimikus vonására, s e retorizáltság funkcióját vizsgálva levonni az ebből kiolvasható konklúziót: „*Ahol valóban két olyan alapelv találkozik, amelyek nem békíthetők meg egymással, ott mindegyik őrültnek és eretneknek nyilvánítja a másikat*” (ÜG §611). Bármennyire is tűnjön kézenfekvőnek e textusból az erős inkommenzurabilitás lehetőségére következtetni, úgy gondolom, hogy a metonímia (hiszen a *locus*ban „alapelv találkozik”, mely nyilván úgy értendő, hogy alapelvek *képviselői* találkoznak) éppen arra kell figyelmeztessen, hogy az *embereknek*, akik dogmatikusan viselkedve valóban megállhatnak ott, hogy a revíziótól teljesen elzárkózva csak a másik leőrültezését s leeretnekezését találják kiútnak, *mindig* van választási lehetőségük. Az inkommenzurabilitás erős (statikus, áthidalhatatlan) formáját már csak azért sem lehet a wittgensteini szellemiséghez hűen kiolvasni a késői gondolatrendszerből, mert e koncepció lényegi meglátása (a nyelvjátékok és életformák kruciális jellemzője, miként ezt a 4.3 alfejezetben korábban megpróbáltam felmutatni), hogy egy nyelv csak annyiban nyelv, amennyiben az megtanítható s megtanulható. Így (ha pesszimistán nézzük) semmi sem garantálja azt, hogy a holokauszttagadáshoz hasonló kirekesztő nyelvjátékokat (még pesszimistábban nézve) akár az egész Föld játssza. Ám (az optimista oldalról szemlélve) ugyanígy ennek ellenkezője is igaz, azaz olyan megrögzötten doktriner antiszemita sem lehet senki, hogy (kellő akarat,

képzelőerő és őszinteség adtán, mely három egyaránt a wittgensteini filozófia *kiemelt erénye*²³⁹) ne tudna bele- (vagy vissza-) tanulni a humánus játékába. Ám milyenek az esélyeink, s mennyiben támaszkodhatunk *racióális* vagy egyéb eszközökre ennek érdekében?

Ha valaki azt mondaná nekem, hogy kételkedik abban, van-e teste, félbolondnak tartanám. De nem tudnám, hogyan lehetne őt meggyőzni arról, hogy van neki. És ha valamit mondanék, és az megszüntetné a kételyt, úgy nem tudnám, hogyan történt ez és miért (...) Azt mondtam, hogy >>támadnám<< a másikat – de hát nem adnék-e meg neki alapokat? Dehogynem; de meddig terjednek ezek? Az alapok végén a meggyőzés²⁴⁰ áll. [Gondolj arra, hogy mi történik akkor, amikor a misszionáriusok a bennszülötteket térítik.] (ÜG §§257, 612)

Úgy tűnik, hogy nincsenek (vagy csak korlátozott értelemben vannak) racionális eszközeim, csak retorikaiak, esztétikaiak maradtak; a *meggyőzésre*²⁴¹ az esztétikai érvelés terepében található csak megoldást (amennyiben a misszionáriusok módszereitől vagy az *eretnekek* számára rakott máglyáktól s az *őrültek* kezelésére használt szedatívumoktól s a kényszergyógykezelés intézményrendszerétől most eltekintünk). Újabb és újabb *képeket*²⁴², szemléletmódokat, áttekinthető(bb) ábrázolást (a fogalmi zürzavar tisztázására), *hasonlatokat* s *hasonlítás* objektumokat, a filozófiai terápia *átesztétizált* organonját hívhatom segítségül, illetve a *személyes példamutatás* paradigmáján át *mutathatom* meg, amit egyébként kimondani (még ha köznapi értelemben ezt oly gyakran meg is tesszük) nem lehet. E megfontolások most átvezetnek bennünket a wittgensteini terápia terepébe.

²³⁹ „Semmi sem olyan nehéz, mint nem becsapni önmagunkat.” (VB 51.)

²⁴⁰ Ehhez ld. még: ÜG §§92, 106-107, 184-185, 236-239, 262, 264, 336, 609-612

²⁴¹ Neumer a wittgensteini terápia módszereként is a *meggyőzés* szerepét hangsúlyozza: „Wittgenstein imént megfogalmazott célkitűzésének lényeges eleme, hogy belátáshoz kívánja vezetni olvasóit: módszere – a nyelv igazi természetével összhangban – nem a tudományok racionális, reflexív érvelésmódja, hanem a meggyőzés” (NEUMER, 1991: 150.)

²⁴² Tolsztoj egyszerű (kevésbé eufemisztikusan: didaktikus) tanmeséit az esztétikai meggyőzés, a *morálra* vezetés emblematikus s általa annyira kedvelt példáinak tekintette Wittgenstein.

Elsőként Wittgenstein kortársa, Sigmund Freud gondolatrendszerének néhány olyan aspektusát szeretném számba venni, melyek saját témánk szempontjából relevánsak lehetnek. Nem utolsó sorban azért, mert a két gondolkodó terápiája viszonyának topologizálása a wittgensteini terápia megértése szempontjából is fontos tanulságokkal szolgálhat. (*Nota bene:* E fejezetben nem vállalkozom sem egy részletes Freud-elemzésre, sem a kettőjük viszonyának mély, kellő alaposságú biográfiai és filológiai vizsgálatára. Ugyanakkor, mivel kettőjük viszonya több ízben is tematizálódik a wittgensteini corpusban, e rövid exkurzus talán nem teljesen hasztalan.)

Sigmund Freud egyik utolsó művében, a *Rossz közérzet a kultúrában* című esszéjében mintha maga is az általam karakterizálni próbált, lehetséges társadalmi terápia kérdését artikulálná. Freud ezen esszé utolsó fejezetében arra jut, hogy az egyéni és társadalmi libidófejlődés analógiáját alapul véve²⁴³ kijelentse: bizony, egész korszakok (ha úgy tetszik: társadalmak) is neurotikussá válhatnak:

Ha a kulturális fejlődés olyan messzemenő hasonlóságot mutat az egyénével, és ugyanazon eszközökkel működik, nem jogosult-e az a diagnózis, hogy némely kultúra – vagy kulturális korszak, esetleg az egész emberiség – a kulturális törekvések befolyása révén >>neurotikussá<< vált? (FREUD, 1982: 404.)

Ami azonban ezután következik, az jócskán meghökkentheti a (több értelemben is) analitikus Freudhoz szokott olvasót. A bécsi gondolkodó ebből arra konkludál, hogy e neurózis sújtotta kultúrának egy terápiára van szüksége, mely pedig nem más lenne, mint a *par excellence*

²⁴³ „(...) mind az emberiség kulturális folyamata, mind az egyén fejlődése életfolyamatok, tehát kell részesedniük az élet általános jellemzőiben. (...) Ha azonban szemügyre vesszük az emberiség kulturális folyamata és az egyes ember fejlődési vagy nevelési folyamatának a viszonyát, akkor nem sok habozás után arra az elhatározásra jutunk, hogy mindkettő nagyon hasonló természetű, ha nem éppen ugyanaz a folyamat, másfajta objektumokkal.” (FREUD, 1982: 400.), illetve „(...) a kulturális fejlődési folyamatnak úgyszólván mindkét folyamata, a tömegé és magáé az egyéné szabályszerűen összeolvad egymással. Ezért a felettes én sok megnyilvánulását és tulajdonságát könnyebben ismerhetjük fel a kultúrközösségekben kifejtett magatartásáról, mint az egyénél.” (FREUD, 1982: 402.)

etika.

Ennek az etikának minden időben a legnagyobb értéket tulajdonították, mintha éppen tőle várnának különösen fontos teljesítményeket. És valóban, az a szempont, amely felé az etika fordul, könnyen felismerhetően, minden kultúra legsebezhetőbb pontja. Az etikát tehát mint egy terápiás kísérletet kell felfognunk, mint egy olyan igyekezetet, hogy a felettes én parancsával érjük el azt, ami más kulturális munkával eladdig nem volt elérhető. (FREUD, 1982: 403 a kiemelés tőlem: B. J. K.)

Hogy miért hárítja a morálra ezt a feladatot, maga azzal indokolja, hogy mennyiségi (és talán minőségi?) tényezők miatt ez a vizsgálódás és gyógy mód már túlmutat a pszichológia, mint szigorú tudomány keretein²⁴⁴. Ám talán a wittgensteini gondolatok háttérével artikulálva érthetőbbé válik e vállalkozás is.

Az, hogy Wittgenstein saját gondolatrendszerét egyfajta terápiaként is elképzelhetőnek tartotta, a wittgensteini korpuszban a primér szöveg szintjén is felmutatható. Az *Észrevételek*ben így ír erről Wittgenstein:

Filozófiával foglalkozni – sok tekintetben úgy, mint az építészettel – sokkal inkább olyan, mint magunkkal foglalkozni. Saját világnézetünkkel. Azzal, hogy miként látjuk és értelmezzük a dolgokat. (És azzal, hogy miket várhatunk azoktól.) (VB 16.)

A matematika alapjairól szóló előadásában (melyet később az *Észrevételek* naplójegyzeteiben is megismétel) ugyanezt így jellemzi:

A filozófus olyan valaki, akinek az értelem számos betegségéből kell kigyógyítania magát, mielőtt eljuthatna az egészséges emberi értelem fogalmaihoz. Ahogyan életünket a halál, ugyanúgy ép eszünket az örület veszi körül. (VB 67.)

²⁴⁴ Lásd például: „És ami a belátás terápiás alkalmazását illeti, mit segítené a szociális neurózisok legmegfelelőbb analízise, ha senki sem rendelkezne azzal a tekintéllyel, hogy a tömegre a gyógyítást rákényszerítse?” (FREUD, 1982: 404.)

Az alapvető kérdés, mely a – homogénnek korántsem nevezhető – terapeutikus olvasatok sokaságát divizionálja, a következő: Mit értsünk *filozófiai terápia* alatt? A *filozófia*²⁴⁵ terápiáját²⁴⁶, esetleg a filozófia *által* elérhető, s hétköznapiabb értelemben vett életproblémáinkra adott terápiát²⁴⁷; vagy a választ valahol a kettő között, esetleg azok

²⁴⁵ Amit a naplójegyzetek vonatkozó részeire s az ismerősi-baráti kör ránk hagyományozott anekdotakincsére támaszkodva biztosan kihámozhatunk e kérdésre vonatkozólag, az Wittgenstein hírhedten éles, már-már szarkasztikus ellenérzése a (különösképpen a cambridge-i) 'akadémiai filozofálással' szemben. Norman Malcolm, a gondolkodó közeli barátja s tanítványa memoárjában a következő beszámolóval érzékelteti ezt: Wittgenstein Malcolm füle hallatára több ízben is eltanácsolta az akadémiai filozófiai pályára készülő cambridge-i hallgatókat tervüktől, mivel szerinte a „*hivatásos filozófia egyfajta élőhalotti állapotba taszítja az embert*”. Malcolmnak egy levélben így fogalmazott, miután Malcolm egy, a második világháború időszaka alatt tett sétájukkor az angol „nemzeti karaktert” méltatta a némettel szemben: „*Mi haszna filozófiát tanulnod, ha ez csak annyit nyújt a számodra, hogy képes leszel többé-kevésbé plauzibilisen beszélni absztrakt logikai kérdésekről és hasonlókról, ám a fontos hétköznapi kérdésekről való gondolkodásod nem fejleszti, s nem válsz tőle lelkiismeretesebbé e veszélyes kifejezések használatában, mint azok a zurnaliszták, akik azokat saját, kicsinyes céljaikra használják.*” (MALCOLM, 2001: 94.) Karl Britton a következő esetről számol be: Mikor Britton közölte Wittgensteinnel, hogy az Aristotelian Society és a Mind Association közös gyűlése jövőre Cambridge-ben esedékes, Wittgenstein így felelt: „*Nagyszerű! Mintha csak azt közölted volna velem, hogy jövő nyáron bubópestis-járvány lesz Cambridge-ben. Örülök, hogy megtudtam, így egész biztosan úgy intézem majd, hogy Londonban legyenek akkor.*” (BRITTON, 1967: 62.) Drury, Wittgenstein egy másik kedves tanítványa s jóbarátja pedig a *The Danger of Words* című könyvében eleveníti fel a következő történetet: Mikor szeretett mesterének egy barátja azon döntéséről mesélt, hogy az azért hagyja abba doktori tanulmányait, mert úgy érzi, semmi eredetit nem tud mondani, erre úgy reagált Wittgenstein, hogy szerinte már önmagában ezért a tettéért oda kellene ítélni az illetőnek a Ph.D. fokozatot. (DRURY, 1973: 109.). Ehhez ld. még: VB 27, 45.

²⁴⁶ Ráadásul e megközelítést választva is újabb útelágazáshoz érünk: Ahogy Neumer fogalmaz: „*ugyanaz a kifejezés egymásnak antonim jelentéseket is hordozhat, például a >>filozófia<< kifejezés utalhat az elutasított metafizikára, de az e metafizikákat elutasító wittgensteini filozofálási módra is.*” (NEUMER, 1991: 256.) Kérdéses tehát, hogy a *filozófia terápiáját* teljesen eliminálnánk-e értenünk, mely a *par excellence* filozófia ellen irányul, vagy csak bizonyos fajta filozófiák ellen (a metafizika ellen, vagy éppen a metafizika *prima philosophiákénti* felfogása ellen, mellyel szemben maga az etikát tartja elsődlegesnek etc.) – így pedig filozófiai terápiáját a helyesen művelt filozófia eléréséhez szükséges organonként kellene-e tekintenünk?

²⁴⁷ Erre ékes példa található Luis Sass (SASS, 1994) műveiben, melyekben Sass e terápia egy *kézzelfoghatóbb* vetületére koncentrálna: Olvasatában a wittgensteini gondolatok medikális értelemben is segíthetnek jobban megérteni a különböző neurozisékat és pszichózisékat is – amennyiben elfogadjuk azon alapállást, mely szerint néhány pszichiátria kórkép (egy szempontból metaforikusan, persze) klasszikus filozófiai problémák *megtestesülésének* is tekinthető. Sass szerint például a paranoiát a szkepszis, a pszichopatológias személyiséget pedig például a szolipszizmus eminens értelemben vett *gyakorlati manifestálódásának* is tekinthetjük; s e filozófiai dilemmák wittgensteini topologizálása talán a terapeutikus gyakorlat számára is új, revalatív megközelítéseket nyújthat. Eugen Fischer több tanulmányában (FISCHER 2011a, FISCHER 2011b) szintén azt vizsgálja, hogy – például az egyre nagyobb teret hódító *filozófiai praxis* eszköztárával – miként lehet *gyakorlati, életproblémáink* megoldására is használni a wittgensteini terapeutikus megfontolásokat. Egy tágabb, de kapcsolódó horizont felől vizsgálva e megközelítést Pierre Hadot – aki maga is az antik filozófia-felfogással rokonítja a wittgensteini terápiát – műveinek a tükrében is ilyen értelemben vett terapeutiként olvashatjuk a wittgensteini gondolatokat. Hadot szerint ugyanis az antik filozófiákat sem (kizárólag) teoretikus vizsgálódásnak, inkább eredendően gyakorlati, terapeutikus célú *lelki gyakorlatoknak* érdemes tekintenünk, melyek célja nem a helyes teória felfedezése, hanem a jó életvezetés elsajátítása e filozófiai meditációk által.

szintézisében kell keresnünk? A magam részéről e harmadik megoldást tartom a leginkább plauzibilisnek, a következők miatt: A filozófiai problémákat – tehát a filozófia ’betegségeit’ – Wittgenstein általában eliminatív módon ’kúrálja ki’; azaz nem úgy – amint erről az előző fejezetben a Moore-polémia kapcsán már szót ejtettem –, hogy egy új, helyesebb teóriát vagy hipotézist kínál az ősi- és újabb megoldási kísérletek helyett. Helyette megmutatja róluk, hogy nem meg-, hanem feloldani kell őket²⁴⁸. Mégpedig úgy, hogy a (hétköznapi és filozófiai) nyelvhasználat logikai-grammatikai elemzésén keresztül felmutatja róluk, hogy azokban a „szabadságra ment” nyelvvel van dolgunk csupán. Így *feneketlennek tűnő mélységük* is épp a mi rossz fókuszunk, hibás aspektusunk s beállítódásunk következménye (hogy például empirikus, hipotetikus megoldandó dilemmát látunk beléjük, *more scientico*, nem ismerve fel, hogy valójában a konceptuális zűrzavar miatt káprázik csak a szemünk). Ezen eliminista organont azonban, úgy vélem, hogy Wittgenstein nemcsak a filozófiai betegségekre, hanem azokkal párhuzamosan (s analóg eszközökkel is: mint a rezignáció, az antiesszencializmus s az antifundamentalizmus válaszai vagy az aspektuslátás manőverének a felkínálása) a genuin életproblémáinkra is felkínálja mint bárki (s nem csak a filozófus) számára elérhető írt. Ahogy a *Tractatus* Wittgensteinje fogalmaz:

Azt, hogy az élet problémája megoldást nyer, e probléma eltűnéséből ismerjük fel. (Vajon nem ez az oka annak, hogy azok az emberek, akik számára hosszas kételyek után világossá vált az élet értelme, később nem tudták elmondani, hogy miben áll ez az értelem? (TLP §6.521)²⁴⁹

Hasonlóképpen ír erről az *Észrevételek*ben található naplójegyzetben is:

A probléma megoldása, amit az életben látsz: olyan módon élni, hogy az eltüntesse a problematikusságát. Hogy az élet problematikus, ez annyit jelent, hogy életed nem illik bele az élet formájába. Így hát meg kell változtatnod az életedet, és ha beleillik a

(LAUGIER, 2011)

248

²⁴⁹ Ehhez ld. még: VB 12.

formába, akkor eltűnik a problematikussága. De nem úgy érezzük-e, hogy aki az életben nem problémát lát, az vak valami fontos, sőt a legfontosabb iránt? Nem azt akarom-e mondani, hogy az csak úgy vegetál – vakon, mint a vakondok, és ha látni tudna, látná a problémát? Vagy ne mondjam-e: aki helyesen él, az nem szomorúságként éli a problémát, tehát mégsem problémaként, hanem inkább örömként; tehát az életét övező éteri fénynek érzi, s nem kétes háttérnek. (VB 43.)

Hiszen: „A tények csak a feladathoz tartoznak, nem a megoldáshoz.” E tractatusi meglátások, úgy vélem, egyaránt s analóg módon alkalmazhatók a filozófiai- s az életproblémák esetében is: A filozófiai problémákat sem a tények megváltoztatásával (kvázi tudományos mintára, új hipotézisek vagy explanációk gyártásával s azokkal a régieket cáfolva) látja kiküszöbölhetőnek Wittgenstein; ugyanígy (az iménti idézetek tanúsága szerint) életproblémáinkat sem a tényvalóságba való beavatkozással, hanem e tények új aspektusból történő szemléletével tudjuk feloldani. Ugyanez a párhuzam s analógiás ’kúra’ figyelhető meg az esszencializmus s a fundamentalizmus kérdése kapcsán is: E problémák ugyanis – legalábbis így gondolom – nem (kizárólag) a metafizikai vagy episztemológiai filozófiai iskolák teoretikusait hozták zavarba, sőt: Az alaptalanság (milyen végső fundamentumra hivatkozhat a humanista vagy a xenofób?) vagy az esszencializmus (milyen univerzális, közös lényeg alkotja az *ember* vagy a *természet* magját?) – mint az eddigiekben ezt több oldalról is artikulálni próbáltam – a leghétköznapibb társadalmi dilemmák karakteres formálói (vagy éppen: generálói). Így az ezekre adott (látszólag filozófiai, noha én ezt sem tartom feltétlenül adekvát olvasatnak) grammatikai megjegyzések, úgy vélem, mindennapi életproblémáinkat – mivel azok az iménti módon elválaszthatatlanok a filozófiai tradíciók alap-problémáitól olvasatomban – ugyanúgy új megvilágításba helyezhetik.

James F. Peterman *Philosophy as Therapy: An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical Project* című monográfiája e kérdéskörre fókuszálva így körvonalazza egy terapikus olvasat lehetőségét:

A wittgensteini gondolatrendszer terápiás aspektusa a későbbi munkákban kristályosodik ki. Itt találunk utalást filozófia és terápia analógiájára, és arra, hogy a filozófiai problémákat olyan betegségekhez hasonlítja, melyeket orvosolni kell. E betegségek általános jellemzője az, hogy az egyén nem ismeri saját >>útját<<, más szóval ez a dolgok tisztánlátásának hiánya. E tisztánlátás hiányából mély zavarodottság

fakad, melyet gyakran mentális zavarnak tekintenek. A gyógyulás pedig akkor jön el, ha az egyén rátalál a helyes útra, mellyel tisztázni tudja, ami összezavarodott, így teremtve megnyugvást gondolatai számára. (PETERMAN, 1992: 17.)

Már itt fel kell hívnunk a figyelmet a tetszetős (és talán helytálló) analógia felmutatása mellett a két gondolkodó terápiája, gondolatrendszereik és fogalmi készletük közötti különbségekre is. Míg Freud számára a tömeglélektan (vagy inkább: a társadalom lélektanának) problémáira gyógyírt adó terápia a csak durva ecsetvonásokkal felrajzolt „etika” lenne, addig a wittgensteini *corpus*ban e metódus egy akkurátusan és pontosan körvonalazott nyelvi analízis eredményeként születik meg. Leon Botstein olvasatában: „*Ha Freud, 1919 után, a kollektív viselekedés pszichoanalízisét teremtette meg, úgy Wittgenstein, szintén onnantól kezdve, a kollektív beszéd filozófiai kritikáját.*” (BOTSTEIN 2007: 615.)

Terápiáik s kettejük viszonyának felfejtéséhez Wittgenstein szövegszerűen is ad fogódzót, hiszen halála után több előadásjegyzetet is megjelentettek, többek között a *Lectures on Freud*ot is. Ennek előszavában Rush Rhees arról vall, hogy professzora többször is beszélt vele e viszonyról, mely bár nem volt ellentmondásokról és ellentétektől mentes, ám a szakmai és emberi csodálat is jelen volt benne. Rhees szerint Wittgenstein egy ízben „Freud követőjének” nevezte magát. Amit a pszichoanalízisről mint módszerről gondolt – hogy sokkal inkább mítosz, s nem a természettudományok mintájára felépíthető tudomány, ahogy Freud maga akarta –, jól összefoglalható egy idézettel ebből az előadásról:

Vegyük példának Freud elképzelését arról, hogy szorongásunk valahogyan mindig a születéskor érzett szorongás megismétlése. Ezt nem valamilyen bizonyíték vagy referencia alapján gondolja – mert nem is tehetné. Ám ez egy nagyon figyelemfelkeltő elképzelés. Olyan figyelemfelkeltő ereje van, mint a mítikus magyarázatoknak. (...) És ha valaki elfogadja vagy magáévá teszi ezeket a gondolatokat, bizonyos dolgok sokkal egyszerűbbnek és világosabbnak tűnnek a számukra. (...) Freud folyton azt állítja, hogy tudományos. Ám amiket mond, azok spekulációk – valamik, melyek még egy formálódó hipotézisnél is kezdetlegesebbek. (LC 43-44.)

A terápiáik közötti hasonlóság már a fenti idézetből is kitűnik, hiszen a *világossá és egyszerűvé tétel*, mint a problémák nem meg-, inkább *feloldásának* a módszere a késői Wittgenstein számára a filozófia központi feladata lesz. E problémamegoldás gyakran

gordiuszi, hiszen sok esetben – mint korábban már szóltunk erről – a probléma maga nem kerül *megoldásra*, csak egy új aspektusból vagy nyelvjátékból már nem tűnik problémának, problematikusnak. Ám ami lényeges (s ami talán a mai pszichiátriai, de sokszor a pszichológiai gyakorlatban sincs kellően hangsúlyozva), hogy e feladat mindig attól is részvételt és aktivitást kíván (sokszor nagyobb, mint a társáé), aki e probléma szenvedő felén áll:

Bizonyos értelemben pszichoanalízisben részt venni olyan, mint enni a tudás fájáról. Az így szerzett tudás új etikai problémákat szegez nekünk, de semmit sem ad azok megoldásához. (VB 71.)

Ahogy Wittgenstein nyelvfilozófiai analízisét és kritikáját (tehát a maga terápiáját) sem a megoldás, hanem mindig a kérdés oldalára helyezte. Ám számára az új nézőpontok, a más perspektíva felvillantása mindig újabb lehetőséget jelentett e problémák kiküszöbölésére – s ebben módszere nagyon hasonló a pszichoanalíziséhez:

A pszichoanalízis talán nem segít megoldani a problémákat, ám az ő (Wittgenstein – a megjegyzés tőlem: B. J. K.) filozófiai módszeréhez hasonlóan segíthet >>újabb nézőpontokból közelíteni vagy láttatni<< ugyanazt a problémát. (GALZIGNA, 2005, 127)²⁵⁰

E hasonlóság Galzigna olvasatában még ennél is szorosabb²⁵¹: a nagy meggyőzőerejű

²⁵⁰ Ehhez ld. például: VB 30-31.

²⁵¹ E hasonlóságok ellenére (s talán perfekcionizmusából fakadóan) Wittgenstein gyakran támadta és kritizálta is Freud módszerét. Egyik legfőbb problémája Freud redukcionizmusával volt: Például az *Álomfejtés*ben vázolt elméletet bár „találó olvasatnak” látta, ám azt már nem tudta elfogadni, hogy egy álomnak egy és pontosan egy olvasata volna. Vagy azt, hogy egyáltalán minden álomnak kell, hogy legyen olvasata – ahogy mindennapi beszédünk és nyelvi cselekedeteink egy részénél sem tudunk okokról számot adni. Szerinte az álom-nyelv sem kell, hogy mindig szimbolikus, s így felfejthető és interpretálható legyen. Egyszerűen, ahogy az ébrenlétben a hallucinatív állapotokhoz van szükségünk behatásra, úgy az álomban ez az álom-nyelv a normális, gyakran abban is csak fecsegünk, mint oly sokszor ébren. Ahogy már fentebb is jeleztük, kettőjük metodikájában található eltérések (ld. például a Botstein-idézetet), ám egy másik, lényegi ponton is eltérés mutatkozik: abban, hogy e terápia résztvevői között milyen ’különbséget’ látnak. Wittgenstein ugyanis nem feltétlenül hitte azt, hogy az örület mindig betegség volna; s azt sem, hogy jogunk lenne bárkit is egy norma alapján örületnek nevezni: „Az örületet nem kellene betegségként kezelnünk. Miért ne lehetne egyszerűen egy hirtelen – vagy

narratívák²⁵² (mint Freud tudattalanja, vagy Wittgenstein saját, bejáratott metaforái, mint a nyelvjáték és az életforma) azok, melyek – szó szerint – meggyőzik a másikat arról, hogy foglalkozzon a problémájával, lássa, tisztázza, s ha tudja, oldja fel azt.

A wittgensteini filozofiai módszer és a pszichoanalízis analóg képességeket igényel. Ha meggyőzőek akarnak lenni, mindkettőnek ugyanazokat az eszközöket kell alkalmazni, melyek által egy beszélgetés egy 'narratíva általi meggyőzéssé' változtatható (mint például egy meggyőző magyarázat vagy egy jó történet által). (GALZIGNA, 2005: 127.)

Az imént írottakat most az *Észrevételek* egyik, a kettejük terápiájának közös vonásait kiemelendő gyakran citált idézet fényében summázzuk: „Az akarat, s nem az intellektus ellenállását kell legyőzni.” (VB 56.) Az 'inkább az akarat, mint az intellektus ellenállása' Freudnál is központi szerepet kapó – s Wittgenstein által is több ízben artikulált – problémakörét a következő értelemben érdemes némiképp cizellálnunk: Az *áttekinthető ábrázolásra* törekvés mint a wittgensteini terápia alapvető eszköze és célkitűzése is egyben, azontúl, hogy azt több szerző, például Diamond, Conant, Crary vagy Edwards alapvetően (a wittgensteini filozófia *általános* céljával egyetemben) etikai indíttatású vállalkozásként interpretálja, maga is felfogható egyfajta, az *intellektusra is* hatni akaró terapikus eszközként – ahogyan Freud különböző terápiás technológiáinak egy része is. Így a pusztán az *akarat ellenállásának megtörésére* irányulást kiemelni némiképp egyoldalú olvasat. Ám a fentebb írottakat hangsúlyozandó ismét meg kell jegyeznünk: akár Wittgenstein, akár Freud intellektuális eszközei (az *áttekinthető ábrázolás* vagy éppen az *álomfejtés* a pácienssel közös *értelmezői* munkája) segítik a beteget problémáinak új megvilágításba helyezésével s az ebből fakadó új, talán tényleg jobb aspektus elérhetővé tételével a gyógyulás lehetőségéhez; az ebből következő *új ábrázolásmód*, mely immár a gyógyulás felé mutat, szem előtt tartásához – életforma-vezérlő szerepének *elmélyítéséhez* – már az akaratra van *döntően* szükség. Amint Wittgenstein több ízben megjegyzi: az aspektuslátás és -váltás, az új aspektus folyamatos szem

többé-kevésbé hirtelen – beállt jellemváltozás?” (VB 54.). Ehhez ld. még: VB 24, 52.

²⁵² „Egy Kopernikusz, egy Darwin érdeme nem egy igaz elmélet, hanem egy termékeny, új nézőszög felfedezésében rejlik.” (VB 31.)

előtt tartásának képessége (hogy felderengése²⁵³ után ne fakuljon ki rögvest) az egyéni akaraton²⁵⁴ múlik. Duális játék terében állunk újra: egyrészt – az *Észrevételek* idézet alapján – úgy gondolhatjuk, hogy Wittgenstein véleménye életproblémáink nagy részének esetében az volt, hogy azok nem intellektus-deficitből, valamilyen tudás-hiányból, sokkal inkább az *akarat gyengeségéből* fakadtak. Ám életproblémáink egy másik, talán nem kevésbé csekély részében valóban hasznos, hovatovább elengedhetetlen lehet az áttekinthető(bb) ábrázolás, az új hasonlítás objektumok mint az intellektus hiányosságait kiegészíthető terapeutikus segédletek alkalmazása. Néha talán valóban csak nem akarom (eléggé) e zűrzavarból kivezetni magam, néha azonban mégis úgy áll, hogy a tisztánlátás hiányzik, mert „*képek tartanak fogva bennünket*”.

Végül érdemes egy újabb szegmenst szemügyre vennünk, mégpedig a két gondolkodó Szókratészhez és egy másik, szűkebb, bár ehhez kapcsolódó problémakörhöz, az etikai szókratizmushoz való – ambivalens – kapcsolatát, mely nemcsak Freud és Wittgenstein viszonyát, de Wittgenstein önnön terápiájáról alkotható képünket is árnyalhatja. Freudot, ha csak a *Rossz közérzet* esszé fentebb idézett helyére gondolunk, úgy e meglátása alapján az etikai szókratizmus lehetőségességében hívők táborába sorolhatjuk. Ugyanakkor, mint fentebb írtuk, az intellektuális tisztánlátás hiánya helyett az akarat gyengeségeire hangsúlyt helyező megközelítése egyben árnyalja is az etikai szókratizmushoz való viszonyát. Wittgenstein ilyen értelemben a másik oldalon helyezkedik el: hangsúlyosan úgy véli, hogy életproblémáink esetében (de a filozófiáknál is) általában az *akarat*, a *döntés* (hiánya) az, mely a problémához vezet, vagy éppen meggátol, hogy onnan kikerüljünk. Hiszen általában azok a legsúlyosabb filozófiai- vagy életproblémák, melyekben a legnyilvánvalóbb, leginkább a szemünk előtt lévő dolgok okozzák a legmélyebb összezavarodottságot, melyeket sokszor éppen a túllontúli hétköznapiságuk fátyoloz el előlünk.

²⁵³ Ehhez ld. például: *LPP I./§429*

²⁵⁴ Ehhez ld. például: *PU II./306-307., LPP I./§612*

6.2 Az esztétikai érvelés és az aspektuslátás

Itt érdemes kitérnünk az *esztétikai érvelés* bővebb jellemzésére: Etika és esztétika szétválaszthatatlansága már a *Tractatus*ban megjelenik, ám disszertációmban – főként James C. Edwards úttörő monográfiájára, az *Ethics without Philosophy*ra támaszkodva – amellet kívánok érvelni, hogy e kapcsolat végigvonul az életművön²⁵⁵. Már az 1933-as cambridge-i előadásokban is felmerül az a gondolat, hogy az *esztétikai érvelés* nemcsak az etikai példázatok, de tágan értve a (helyesen művelt) filozófiai argumentáció sajátja is. Az esztétikai érvelés koncepcióját – a filológiai kutatás eredményei alapján – Wittgenstein 1933-as cambridge-i előadásaiban (melyet G. E. Moore jegyzeteiből (MOORE, 1954) ismerhetünk meg) használta először. James Edwards az esztétikai érvelés a filozófiai érvelés egészére jellemzőnek tartott felfogását Wittgenstein korai- és késői, az érték kérdését bármilyen szinten és formában érintő megjegyzései sajátos jellemzőjének tartja. Edwards egészen odáig megy interpretációjában, hogy a wittgensteini filozófia egészének a *modelljeként* fogja fel az esztétikai érvelést²⁵⁶, filozófiáját döntően *esztétikainak* tartja abban az értelemben, hogy „néhány központi elképzelést a leggyümölcsözőbben a Moore-jegyzetekben leírt esztétikai érvelés felől lehet megérteni.” (EDWARDS, 1988: 25.) Az esztétikai érvelés elképzelése egyrészt a korai életműszakasz írásaira döntő hatást gyakorolt tolsztoji *Kis Evangélium* wittgensteini olvasatához kapcsolódik, valamint azon meglátásához, hogy az (abszolút) értéket nem lehet kimondani, az csak megmutatkozhat. Illetve ahhoz a belátáshoz, ami a nem-morális leírásoknak morális jelentőséget tulajdonít (többek között Tolsztoj parabolikus-didaktikus elbeszéléseit – mint az irgalmas szamaritánusról írottat – tekinthetjük erre jó példának). Az a *kép* (egy új, áttekinthető(bb) ábrázolásmód), melyet egy ilyen (nem *explicite* morális) történet felkínál, (etikai) praxis-vezérlő szereppel bírhat.

Edwardshoz hasonlóan magam is úgy gondolom, hogy a harmincas évek Wittgensteinjének imént vázolt, az (esztétikai) képekre s azok filozófiai-etikai funkciójára vonatkozó meglátásai továbbélnék a késői koncepcióban, s döntően befolyásolták a késői szakasz *grammatikai képekkel* operáló meglátásainak alakulását. Azt, hogy ezen esztétikai

²⁵⁵ Ehhez ld. például: *PU* §77

²⁵⁶ Ehhez ld. például: *VB* 41.

érvelés lényege (mely, magam is így gondolom, az egész wittgensteini filozófia célja is egyben), hogy további leírásokat adok, új aspektusokat vázlok fel, újabb és újabb hasonlítási objektumokat helyezek egymás mellé. Ezen esztétikai jellegű filozófiai manőverek *szemléletmódja megváltozására* bírhatják a fogalmi zűrzavarban (vagy életproblémáiban elakadt) szenvedőt. Bizonyos szempontból a késői fogalmi háló alapkonceptióit – mint a nyelvjáték és az életforma vagy a családi hasonlóság elve – szintén az esztétikai érvelés móduszainak tekintem magam is.

Etika és esztétika egységének kriptikus, *tractatusi* (s naplójegyzetekbeli ²⁵⁷) vonatkozásában – mely olvasatomban az esztétikai érvelés elképzelésének egy korai előképe, mely felől cizelláltabb képet alkothatunk ezen elképzelésről is – a következő megállapításokat tehetjük: Etika és esztétika egysége nem ontológiai egység, nem identifikáció, csak arra utal, hogy – amint erre Edwards is céloz – az etikához csak esztétikai eszközökkel lehet elvezetni az olvasót. Az (olvasatomban a korai és késői koncepcióban egyaránt megtalálható) aspektuslátás mint az etikához kötődő hasonlítási objektum, számomra szintén erre utal. Stengel (STENGEL, 2004) összefoglalásában egységük a következőt takarja: a tényvilágot etikai^{ként} látni képes perspektívánkat legadekvátábban esztétikai formában tudjuk kifejezni. Például azáltal, hogy a csilló esetlegesség által uralt tény-világot, a kontingens események láncolatát egy (esztétikai) nézőpontból, a világ *sub specie aeternitatis* madárröptéből *mintegy* esztétizált képként értelmes, lezárt egésznek láthatjuk. (De olyan, személyes naplójegyzetekre is gondolhatunk, melyek arra utalnak, hogy Wittgenstein számára a vallási, a spiritualitás szféráját legadekvátábban a művészet, a költészet tudta megragadni, felmutatni. Ugyanígy gondolhatunk etika és esztétika kapcsolatának mentén az olyan megjegyzésekre is, mint az általunk is elemzett az *A bizonyosságról* 92-es paragrafusában felbukkanó árulkodó félmondat: „*Egy világnézet helyességéről sokszor annak szimmetriája és egyszerűsége győz meg minket.*” (a kiemelés tőlem: B. J. K.)) Visszatérve kiindulópontunkhoz, azaz hogy miként lehet például a holokausztagadót világgépének revideálására bírni, úgy vélem, hogy e szemléletmódváltás elérésének adekvát eszköze lehet az aspektusváltás, mely a wittgensteini filozófiai terápia egyik kulcsfogalma.

²⁵⁷

Ld. TLP §6.421, illetve a *Tagebücher* kapcsolódó bejegyzéseit (például az 1916. 03. 30-it).

Az aspektusváltás- és látás, úgy gondolom, hogy az életművön végigvonuló, esszenciális jelentőségű metafora²⁵⁸. Az aspektusváltásban²⁵⁹ a wittgensteini filozófia egy kierkegaard-i²⁶⁰ (mert a látásmódot kívánja megváltoztatni, ennyiben tehát egyfajta *rezignációnak* is felfogható), ugyanakkor egy marxi horizontja is körvonalazódni látszik (hiszen a szemléletmód megváltozásával, mely evidensen egész habitusunkat s így a világhoz és másokhoz való viszonyunkat is döntően átalakíthatja, a világot is *megváltoztatjuk*.)

Az aspektuslátás és -váltás elképzelése olvasatomban már a *Tractatustól* jelen van az életműben, a késői életműszakaszban kifejtett aspektuslátás értelmével szinte *megegyező* szerepben – legalábbis az etikum („*A boldog világa más, mint a boldogtalané*”, vagy az *Előadások* „csodának látni a világot” értelmében) és a misztikum (*sub specie aeterni* szemlélni a tényeket, lezárt, kerek egésznek látni a világot) kérdését tárgyaló megjegyzésekben. Ugyanakkor Laki (LAKI, 1999) tanulmánya, úgy vélem, helyesen mutat rá, hogy az aspektuslátás életünk minden szegmensét átható kezelése, a jelentés-felfogásban és az értelmesség-kritériumok cizellálásában betöltött szerepe a késői életműszakaszban válik majd igazán kiterjedtté s hangsúlyossá. Egyrészt, úgy gondolom, abban igaza van Lakinak, hogy a kép-elmélet elhagyásában nagy szerepet tulajdonít annak, hogy Wittgenstein felfedezi az aspektuslátás e tág, mindent átható voltát, s azt a késői jelentés-felfogás egyik kulcsmomentumává teszi. Ugyanakkor a magam részéről – a fent írottak miatt – a korai és késői aspektuslátás ilyen kiemelt elkülönítését nem tartom célszerűnek, még ha bizonyos nézőpontból szemléletesnek is találok azt. Ami az aspektuslátás alapgondolata – most a *terapikus alapkoncepció* egésze felől nézve –, hogy úgy változtatja meg a világot, hogy ugyanakkor „*mindent úgy hagy, ahogy van*”, a tények változatlanok maradnak²⁶¹, ugyanis a számomra a *Tractatus* időszakától kezdve változatlan marad annak egészen az *A*

²⁵⁸ Ld. például Judith Genova *A Way of Seeing* című monográfiáját erről. (GENOVA, 2005)

²⁵⁹ Ehhez ld. például *PU* §§124-128.

²⁶⁰ Ld. a *Vizsgálódások*-beli „*a filozófia mindent úgy hagy, ahogy van*” ’programját’, vagy a *Tractatus* szöveghelyét, mely szerint „*a tények csak a feladathoz tartoznak, nem a megoldáshoz*”.

²⁶¹ Ehhez ld. például: *LPP* I./§151

bizonyosságrolban kifejtett változatáig. Ha tehát summásan különbséget kellene tennem a korai és késői aspektuslátás-felfogás között, a magam részéről azt abban jelölném meg, hogy az a *Tractatus*ban még inkább *kivétel* volt (a jelentés-felfogáson belül is kivételes esetek sajátja, s a *Tractatus* témái között is csak a *kivételes* témáké, az etikaié és a misztikumé), míg a későbbiekben annak hatóköre jócskán kitágul.

Értelmezésemben az egész wittgensteini filozófiai terápia kicsinyítő tükre az aspektusváltás, hiszen az annak *célja* és *eszköze is egyben*²⁶². Célja, mivel a „*világ helyes szemléletéhez*”²⁶³ szeretné elvezetni az olvasót, és *eszköze is*, mert épp az aspektusváltás valósítja meg a legadekvátábban e célt: Mindent úgy hagy, ahogy van, a szemléletmód mégis megváltozik. Bármennyire is lenne kézenfekvő, hogy például a holokauszttagadók kedvelt könyveiről, *Cion bölcseinek jegyzőkönyveiről de facto* mutassuk meg, hogy ezek badarságok, vagy hogy Auschwitzból még több és több bizonyítékot hozunk, vagy újabb és újabb túlélőkkel szembesítsük a holokauszttagadót. A siker, a szemléletmódváltás²⁶⁴ lényege annak elérése lenne, hogy tekintsen a túlélők, a bizonyítékok hadára máshogy (nem hazugokként, nem hamisítványokként), hogy saját, eddig szentírásnak tekintett cikkeire, dogmáira, vallási vezetőként tekintett autoritásaira nézzen *máshogy*²⁶⁵.

²⁶² „Így ahhoz, hogy a filozófia célját, az aspektusváltást elérhesse, meg kell, hogy változtassa olvasója beállítódását, szemléletmódját, világnézetét, a korábbiakhoz képest egy másik világnézetet kell, hogy elsajátíttasson vele. Ezáltal a kérdés, hogy egy másik világnézet hogyan érthető meg, hogyan tanulható, a wittgensteini filozófia egyik központi kérdésévé válik. Emellett az aspektusváltásról szóló pszichológiai megjegyzések némelyike is összevethető azzal, ahogyan Wittgenstein a filozófiáról beszél: >>Az aspektus felvillanásának kifejezése (...) Nem vettünk valamit észre és most észrevesszük: ebben nincsen semmi paradox. Nem azt akarjuk mondani: a régi eltűnt – valami új van itt; és mégis teljesen a régi<<. Az aspektusváltás új intern reláció meglátását jelentette – s így a filozófiai vizsgálódás is az intern relációkra, s nem a tényekre irányul.” (NEUMER, 1991: 146.)

²⁶³ TLP §6.54

²⁶⁴ Ehhez ld. Neumer megjegyzését: „Néhány alkalommal a filozófus ennek a másodlagos képességnek a hiányát egyenest anomáliának minősíti: >>Az aspektusvak az, aki mintegy automataként cselekszik<<. Az, akiből az élet különös sokszínűsége hiányzik, az, aki nyelvjátékaink 'életteli nyüzsgésében' nem tud részt venni.<< (NEUMER, 1991: 201.)

²⁶⁵ Hogy ez praktice mennyire nehéz lehet – egy wittgensteini párhuzammal élve: hogy a *nyíl* önmagában mennyire *nem mutat semerre* –, példázza a következő: Az *Amerikai História X* című film egy amerikai neonáci testvérpár életének bemutatásán keresztül – a szerzői intenció szerint legalábbis mindenképp – a kirekesztő ideológiák elleni alkotásként készült. Ugyanakkor egy 2012-es bírósági tárgyalássorozat dokumentációjának tanúsága szerint, melyben debreceni szkinhed fiatalokat azért ítélték el, mert színesbőrű orvostanhallgatókat bántalmaztak a nyílt utcán, e fiatalok közül többen is úgy nyilatkoztak, hogy őket – többek között – épp az *Amerikai História X* terelte a neonáci eszmék felé.

6.3 Politikafilozófiai közelítések

A wittgensteini terápia a társadalmi és politikai dilemmákra adható megoldási kísérleteinek enumerálását lezárandó végül a *par excellence* politikafilozófiai és társadalomkritikai alkalmazások egy fontos szegmensét, az úgynevezett konzervatív olvasatokat (legalábbis ahogy az Marcuse *Az egydimenziós emberében* megjelenik, melyet ezen olvasatok paradigmatis példájának tekintek²⁶⁶) szeretném kritikai reflexió tárgyává tenni.

A konzervatív olvasatok ellen általában felhozható ellenérvek vizsgálata előtt érdemes először áttekinteni Marcuse kritikájának döntő pontjait: Marcuse Wittgenstein szemére veti, hogy ha az empirikusan igazolható dolgokról lehet csak beszélni, akkor az analitikus nyelvfilozófia önnön szándéka ellenére mégiscsak a normativitás szférájába merészkedik. Kvázi ízlés- és etikai ítéleteket deklarálnak, mely Marcuse optikájában ezen felül még a politikai *establishment* kritikájától is *eltiltja* az (analitikus) nyelvfilozófia képviselőit. Ezt ráadásul azért is tartja különösen problematikusnak Marcuse, mivel a csak az empirikus kijelentések értelmességét deklarálnak elképzelés szükségképpen nem-empirikus kijelentés, így az analitikusok alapvetése nemcsak nem igazolt, de nem is igazolható – önmagukat hozzák paradox helyzetbe. E meglátáshoz a magam részéről csak annyit fűznék hozzá, hogy ez a *Tractatus* szigorúan logikai pozitivistá olvasatának kontextusából értelmezve a művet tekinthető csak helytállónak²⁶⁷.

Marcuse a késői életműszakaszra térve kritikájában a politikafilozófiai olvasatok klasszikus kételyeit (vagy ellenvetéseit) veszi sorra: hogy e meglátások kvietizmusra kárhozzatnak és adekvát módon csak egy konzervatív politikai-társadalomkritikai habitus hámozható ki azokból²⁶⁸. Ezt döntően alátámasztandó a *Vizsgálódások* klasszikus *locus*át

²⁶⁶ Szintén paradigmatisak e tekintetben Nyíri és Bloor olvasatai. (Ld. NYÍRI, 1992 és BLOOR, 1983)

²⁶⁷ Az ötödik fejezetben egy terapikus *Tractatus*-olvasattal próbálkozva magam épp e paradoxitás esszenciális, a *Tractatus* 'igazságához' belsőleg, lényegileg tartozó volta mellett próbáltam érvelni. Az 5.2-es alfejezetben ráadásul e paradoxitás felmutatásán túl – hogy Marcuse együtt-gondolkodóját is beemeljem a mostani vizsgálat terébe, nevesül Adornot – épp azt próbáltam demonstrálni, hogy az etika kimondhatatlanságának elképzelése és az *A felvilágosodás dialektikájának* a náciizmus 'racionálitáshoz' való viszonyát artikuláló meglátásai között lényegi hasonlóságok is felfedezhetők.

²⁶⁸ Nyíri olvasata – nüansznyi eltérésekkel – hasonló következtetésekre jut e tekintetben. David Bloor – a 'konzervatív Wittgenstein'-olvasat egy másik, prominens szószólója – az *A bizonyosságról* megjegyzéseiből

idézi, mely szerint „*a filozófia mindent úgy hagy, ahogy van*”, s ezt állítja szembe az a *Tézisek Feuerbachról* marxi *credojával*. Én azonban úgy vélem, hogy a szembenállás nem feltétlenül helytálló, bármennyire is sugallja ennek evidenciáját egy felszínes olvasat.

Egyrészt a „*mindent úgy hagy, ahogy van*” meglátása a maga teljességében csak az aspektuslátás és -váltás a késői életműszakaszban alapvető szerepű koncepciójával együtt érthető meg. Hiszen az aspektusváltással a világ *tényei* valóban nem változnak (noha a más aspektusból *másként* látott tények s a korábbi tények szigorú értelmű identikuskénti kezelése eleve kérdéses, amint ezt az etikáról szóló fejezetben korábban felvetettem), ám az én habitusom, a világhoz való viszonyom igenis megváltozik. Így pedig az sem kizárt, hogy az aspektusváltás egy radikális életmódváltást is implikálhat, mely politikai, társadalomkritikai attitűdöm változását is jelentheti. Másrészt, amint a bevezető fejezetekben már érintettem a kérdést, a grammatikai vizsgálódások Wittgensteinnél – s ez Marcuse másik döntő tévedése olvasatomban –, főként komolyan véve nyelvjáték és életforma folyamatosan hangsúlyozott koreferencialitását és csak egymásból-megérthetőségét (hiszen „*a szavak: tettek*”), életformánk, leghétköznapibb és filozófiai praxisaink egészére vonatkozó meglátások²⁶⁹. A grammatikai megjelölés itt a korábban már tárgyalt transzcendentalitás-felfogás alapvetését emeli ki csupán minden esetben: Wittgenstein úgy akar beszélni a világunkról, hogy fogalmainkat (nyelvjátékainkat) helyezi vizsgálódásai középpontjába. A fogalmi analízis meglátásait a gyakorlatban – ha úgy *akarjuk* – igenis alkalmazhatjuk saját s közösségünk életének jobb megértése – vagy megváltoztatni akarása – céljából²⁷⁰. E gyakorlati alkalmazás

egyenesen a klasszikus és tipikus konzervativizmus körvonalait véli kiolvashatónak. Interpretációjában Wittgenstein azon meglátásait emeli ki ezt alátámasztandó, melyekben a szerző az igazolás végességéről s hiteink megalapozatlanságáról ír, melyeket Bloor úgy ért, hogy hiteink s ítézésünk egész rendszerének bizonyossága a közösséghez-tartozásunkból fakad s táplálkozik. Ebből pedig arra konkludál, hogy „*a konzervatív gondolkodás teljes kategóriarendszere megtalálható a késő-Wittgenstein műveiben: autoritás, hit, közösség.*” (BLOOR, 1983: 161-162.) S noha az vitán felül áll, hogy a személyes feljegyzések s a kortársak-barátok emélekeinek tanúsága alapján maga Wittgenstein gyakran nyilatkozott önmagáról úgy, mint aki egy 'régebbi' kultúrideál – pl. Schubert koráénak a – késői leszármazottja (ld. pl. VB 15.), mely felé sokszor nosztalgiával tekintett vissza; ám ez esetben, úgy gondolom, hogy a szubjektív, nem (kimondottan) filozófiai jellegű gondolatokat nem érdemes összemოსni a primér korpusz grammatikai megjegyzéseivel, melyekből az iménti szerzők e konzervativizmust kiolvashatónak vélik. Ehhez ld. bővebben: BOUVERESSE, 1991 és O'HEAR, 1991.

²⁶⁹ Ehhez ld. WISNEWSKI, 2007: 91-92.

²⁷⁰ Ehhez ld. például Read megjegyzését: „*Az alapvető kihívás – s ezt Marx is így gondolja – hogy ne reifikáljuk a nyelvet. Wittgenstein is e célt próbálja folyamatosan elérni, így senki sem követi hűen a wittgensteini gondolatmenetet, aki e filozófia tárgyának a 'puszta nyelvet' tekintni. Wittgenstein azt szeretné*

lehetőségterét és aktuális megvalósítását azonban – ezt helyesen látja Marcuse s Nyíri is – már nem olvashatjuk ki a primér exegézis eszközeivel a *corpus*ból. Ám attól, hogy ezen *praktikus, normatív* dimenzió nem mutatható fel az életműben, úgy vélem, hogy továbbra sem helytálló a grammatikai vizsgálódásokat egy kizárólag a konzervatív (politikai és kulturális) értelmezést sugalló olvasat szolgálatába állítani. Már csak azért sem, mert – lásd a korábban vizsgált, a relativizmusra és a világgépütközésekre utaló szöveghelyeket – még az egyazon praxisban élők is gyakran igencsak eltérően érthetik az e fogalmi tisztázásból levonható tanulságokat, igen diverz konklúziókat vonhatnak le azokból²⁷¹. A szabálykövetésről írottak fényében pedig az is könnyen belátható, hogy azon elképzelés, miszerint a szabály nem fedi le előre alkalmazásai minden esetét, is ezt támasztja alá. Azaz a grammatikai vizsgálódások arra is fényt vethetnek, hogy a hétköznapi intuícióval szembenemenően még legalapvetőbbnek, legegyszerűbbnek vett életforma-meghatározó szabályaink esetében sem feltétlenül egyértelmű, mit is értünk egy szabályon s e szabály helyes követésén. Hiszen: „*A lényeg a grammatikában kimondatik.*” – s a korábbiakban már utaltunk a grammatika esetlegességére – , így bizonyos értelemben a *folyómeder s a mitológia* állandó változása miatt ezen esetlegességet figyelembe véve egy olyan olvasat plauzibilitása mellett is adekvátan érvelhetünk, mely ezen esetlegességet komolyan véve éppen szükségszerűnek tartja a kritika (alkalmankénti) igényét fogalmainkkal szemben.

Mert bár több szöveghely *expressis verbis* valóban arra látszik utalni, hogy nyelvjátékunk és életformánk alapjait csak elfogadni *lehet*, ám ami itt lényeges, hogy olvasatomban Wittgenstein tisztán grammatikai megjegyzésként érti azt, melyet mégis sokszor *normatívként* kezel a konzervatív értelmezés. (Ugyanerre a típusú hibára a korábbiakban már utaltam, amikor azt elemeztem, hogy a *Vizsgálódások* „*így cselekszem és kész!*”-ét – mely életformánk alapjaihoz érve, a magyarázatból a puszta leírásba váltáskor az egyetlen, amit még mondani *lehet* – a konzervatív olvasatok *kell*-ként olvassák, a grammatikai szükségszerűséget *empirikus*, politikai-normatívaként (félre)értve.) Amit el *kell* fogadni²⁷² (ismétcsak grammatikaiként értve a kellést, miként azt a szabálykövetés *normativitása*

elérni – s minket is erre ösztönöz –, hogy e nyelvet 'visszahozzuk' a hétköznapi világába.” (READ, 2002: 273.). Ehhez ld. még PU §108

²⁷¹ Ld. WISNEWSKI, 2007: 94.

²⁷² Ehhez ld. például: PU §650

kapcsán az ötödik fejezetben prezentálni próbáltam), az nem *ez* vagy *az* a konkrét, társadalmi-politikai horizont vagy *establishment*, mely minden életforma (hétköznapi értelemben vett, praktikus) alapját képezi, hanem az életformák *mindegyikének* megalapozhatatlansága. Az 'el kell fogadni' pszeudo-imperatívusza tehát sokkal inkább az alaptalanság felől érthető meg az olvasatomban: Mivel megalapozni egyetlen életformát és világgépet sem *lehet*, így nem marad más lehetőségünk, mint elfogadni mindegyik (vagy bármelyik) megalapoz(hat)atlanságát. E belenyugvás így nem az *aktuális* életforma gyakorlatainak kritika nélküli elfogadására felszólító imperatívuszként olvasandó, hanem – most újfent a szabálykövetés felől közelítve ahhoz – annak a grammatikai megjegyzésként való artikulációjaként, hogy a magyarázatból (a megalapozásból) egyszer el kell jutnunk a pusztaleírásig²⁷³ (az elfogadásig). Mintha Hannah Pitkin is erre utalna *Wittgenstein and Justice* című monográfiájában:

Mikor Wittgenstein úgy fogalmaz, hogy >>az életforma az, amelyet el kell fogadni<<, ezzel nem azt akarja állítani, hogy azt kellene elfogadnunk, ahogy éppen aktuálisan éljük életünk vagy amiként aktuálisan gondolunk a világról. (PITKIN, 1972: 340.)

Ráadásul ezen (megalapozhatatlan) alapok a sebes és kanyargó folyó gyakran s gyorsan változó irányához (de akár medrééhez is, mely (úgy tűnik,) igen mélyen fekszik) hasonlóan változhatnak is. A mitológiai felolvadhat és újra megkövülhet, a grammatikai, alapbizonyosságként kezelt, s így a mérce funkcióját betöltő mély-meggyőződések empirikus, kétellhető, megmérhető s megméréndő véleményekké válhatnak. Anthony O'Hear így ír erről:

Így hát Wittgenstein újra és újra előkerülő meglátásait arról, milyen mélyen is vagyunk beágyazódva életformánk világába s közösségünk fogalmaiba, nem egy arra irányuló tiltásként kell értenünk, hogy ezekkel szemben semmilyen kritika pozíciót ne vehetnénk fel. A gondolkodásunkra és hiteink rendszerére irányuló konzervativizmusa semmiképp sem úgy értendő, hogy ne tehetnénk kritikai érvelés tárgyává közösségünk kultúrájának akár igen mélyen szervesült aspektusait is. E kritikák élesek, részletesek és precízek lehetnek, sőt, akár arra is kísérletet tehetnek, hogy életünkben egy igen átfogó szemléletmódváltást eszközöljenek ki. (O'HEAR, 1991: 51.)

²⁷³

Ehhez ld. WINCH, 1991.

Az alapvető paradoxon, olvasatomban, mely a leginkább zavarba ejti az olvasót, s az értelmezők egy részét vagy arra vezette, hogy a fent vizsgált dichotómia egyik ágá(nak kizárólagosságát) hangsúlyozva épp a kettősség lényegi s konstitutív erejét figyelmen kívül hagyva e politikai olvashatóság lényegét vétsék el így; vagy arra, hogy e dichotómiát feloldhatatlan paradoxonnak látva bármilyen típusú társadalomkritikai megközelítést illegitimnek tartsanak Wittgenstein kapcsán, a következő:

Wittgenstein elsöre gyakran valóban feloldhatatlannak tűnő ellentmondásosságot hordozó meglátásai egy Marx és Kierkegaard – avagy a forradalom és a rezignáció – közötti 'lebegést' hordoznak magukban²⁷⁴. Ezalatt a következőt értem: Egyrészt a rezignáció – a korai és késői megjegyzések fényében egyaránt, jelentős strukturális hasonlóságot mutatva – e meglátások mentén egy *mindig elérhető* lehetőség képét sugallja. A „*filozófia mindent úgy hagy, ahogy van*” Vizsgálódásokbeli summája azonban – ahogy ezt korábban a jelentés-használat és az aspektusváltás kapcsán elemezni próbáltam – csak az *úgy-hagyás* mellett a *változást* hangsúlyozó szöveghelyek szem előtt tartásával egyetemben érthető meg a maga *egység(esség)ében*. Az aspektusváltás – vagy a *Tractatus*beli boldog és boldogtalan világlátás közötti különbség, az *Etikai előadások*beli csodának látás – egyszerre mutatja fel a rezignáció azon *tractatusi* igazságát, hogy a világ *tényeinek* (melyek csak a feladathoz tartoznak, nem a megoldáshoz) megváltoztatásával *életproblémáink* nem oldódnak meg. Ugyanakkor az új, a *boldog* aspektusból szemlélődő egyén nyilvánvalóan (lévén *saját* világa már megváltozott) máshogyan fog cselekvőként részt venni a világban, így ezen megjegyzések a *tiszta rezignációt* és *remeteszerű passzivitást* sugalló olvasata, úgy vélem, túlságosan is egyoldalú. Mint fentebb már kitértem rá, de most újra hangsúlyozni szeretném:

²⁷⁴ E 'Marx és Kierkegaard közöttiség', bizonyos értelemben a 'kereszténység paradoxonával' rokonítja a wittgensteini meglátásokat a mélységes rezignáció s a világot igenis megváltoztatni akarás lehetőségét egyaránt megengedő olvasatok (látszólagos) feszültségét: Az a tolsztoji evangélium-felfogás, mely dokumentáltan oly nagy hatást gyakorolt Wittgenstein életére és műveire egyaránt, szintén „*mindent úgy hagy, ahogy van*” – ugyanakkor az egyén világát (a boldogtalanból a boldog irányába) megváltoztatva (s így az *egyéni példamutatás* hallgatag *mutatásával*) a világot mégis megváltoztat(hat)ja – egyéni s kollektív szinten egyaránt.

A konzervatív olvasatok legnagyobb hibájának azt tartom, hogy a „*mindent úgy hagy, ahogy van*”-t ’mindent úgy *kell* hagyni’-nak, tehát normatívnak olvassák, másrészt *empirikusként* (s nem csak deskriptívnek, mely az egész wittgensteini filozófiai szubsztanciális *caveatja*) fogják azt fel: Mintha az e rezignációra (szavaikkal szólva) való felhívás tényleges politikai konzervativizmust, aktuális, politikai berendezkedéseink feltétel nélküli igenlését jelentené. Ezen olvasat a számomra túlságosan szövegidegen, s épp a lényegét véti el, mely a számomra pontosan az, hogy a rezignáció mindenkori *lehetőségéből* sosem következik annak a bármikori *szükségyszerűsége* – főleg nem az iménti *empirikus* értelemben. (Arról nem is beszélve, hogy a rezignációt sem tanítani, sem elérni nem lehet sehogyan – még a wittgensteini filozófiai organonnal sem – feltéve, hogy egyáltalán azt látnánk e filozófia céljának.)

A ’marxi’ oldal megjelenésére Wittgenstein filozófiájában már kevesebb szövegszerű bizonyítékot találunk, noha fontos, s többször előkerülő megjegyzése, hogy ő filozófiájával nem (feltétlenül) azt szerette volna elérni, hogy *követői legyenek*, vagy hogy *iskolát teremtsen*. Sokkal inkább, hogy gondolatai értő fülekre találván – egyre több és több ember *gondolkodásmódját* s így cselekvési horizontját is átalakítva – olyan változásokat idézzenek elő a világban, hogy az ő (filozófiai) kritikája okafogyott legyen²⁷⁵. Valamint – s ez volt disszertációm tulajdonképpen alapötlete – antropológiai s grammatikai elemzéseim nem foglalják magukban azt, hogy azokkal életformáink mely szegmenseit lehet értően leírni, vizsgálni. Amint attól sem szeretne – így vélem – e filozófia eltanácsolni senkit sem, hogy annak új hasonlítási objektumainak a fénytörésében *újként* látva azokat (ám immár az immanens exegézis teréből kilépve) politikai jelenséghorizontunk akár *radikális* újragondolásába ne kezdjünk.

Ugyanakkor – s ez talán még fontosabb – egy terapikusan önde(kon)struktív ellenjáték itt is megfigyelhető: A reflexió, az aspektusváltás (szinte) mindenkori lehetőségessége (ez még

²⁷⁵ Disszertációmban a két szerző gondolatainak ’összeolvasására’ sajnos nincs módunk, bár a magam részéről hajlok arra, hogy Rupert Readdel és Nigel Pleasants-szel egyetértve úgy tekintsek a két gondolkodó sok szempontból nyilvánvalóan különböző filozófiai eszköztárára, mely alapvetően mégis, ugyanazt az emancipatorikus célt szeretné elérni: „*Próbáljunk tehát Wittgenstein életművére úgy tekinteni, mint az ’elidegenedett nyelv’ kritikájára, melyet vissza kell hoznunk a hétköznapi élet domíniumába, visszaállítani a ’munkájába’.* (...) *A kettőjük gondolatrendszere közötti legalapvetőbb analógia az olvasatomban a következő: azzal, ami elidegenült (nyelvi praxisaink, a munkánk), nem tudjuk elérni azt, amit el szeretnénk érni vele.*” (READ, 2002: 260.)

csupán *deskriptív* antropológiai kritikai megjegyzés) semmit sem árul(hat) el arról, hogy mikor kell az aspektusváltáshoz vagy a (nem feltétlenül filozófiai értelemben vett) reflexió egyéb módusaihoz nyúlnunk, s mikor kell éppen elzárkóznunk azoktól. Ezt csakis az egyén (vagy közösség) *saját, dinamikus praxisát* szemlélve, abban élve – s abból, ha *akarja*, reflektíve (de terapikusan) kibillenve (hogy később visszatérhessen saját, de immár máshogy látott s megélt praxisába) – pillanthatja meg, s dönthet annak függvényében. Ez hasonlatos a dolgozat zárófejezetében vázolandó kettősséghez: Az életformánk alaptalanságának belátására is készíthető reflexió s – az etikai transzcendentalizmus miatt állandóan jelen-lévő, életformánk normativitásába zártságából fakadó – az e belátás zárójelezésére irányuló 'készítés' lehetőségtere egyaránt kiolvasható mind a korai, mind a késői életműszakasz írásaiból. Hogy mikor kell a radikálisan más életformával találkozáskor sajátom revideálására törekednem, s mikor arra, hogy a másikat készítsem erre; hogy mikor kell a kizökkenésre, s mikor az sorvak folytatására törekednem; vagy éppen: mikor *kell* a rezignációra s mikor a világ *megváltoztatására*, mikor a szkepszisre s mikor a *bele-* és/vagy *megnyugvásra* törekednem – ezek a wittgensteini gondolatokból csak test-idegen belemagyarázásokkal volnának, úgy vélem, kiolvashatók. Ám ekkor már olyan – etikai, politikai vagy társadalomkritikai – normativitást olvasnánk bele a szövegekbe, melyek (a számomra legalábbis) azokban még implicite sem rejlenek.

7.1 Konklúzió és összefoglalás

Nyelvjátékaink grammatikája, episzteménk alapjai, etikai s esztétikai ítéleteink (és ezen ítézés rendszere maga) nem alapozhatók meg *világunkon* belül, ezek ítéleteim s ítélésem lehetőségfeltételei. Mert nem alapozhatom meg a logikát s a grammatikát a nyelv vizsgálata által, a megalapozás ugyanis eleve csak egy nyelven (melynek mindig volt s van *logikája*, *grammatikája*, hiszen ettől nyelv) *történ(het)ne*. „*A logikának önmagáról kell gondoskodnia*”. Az etikát sem alapozhatom meg a világ eseményeire s tényeire hivatkozással (azaz mikor magát az értékelő-rendszert szeretném objektíven megalapozni), egy ilyen rendszer választása maga is értékítélet lesz – az érték a világon *kívül* fekszik. „*Kijelentések nem fejezhetnek ki semmi magasabbat*”. S ugyanígy nem alapozhatom meg a (végső) bizonyosság, a biztos tudás rendszerét, mivel mielőtt bármiről kijelenthetném, hogy tudom vagy biztos vagyok benne, már mindig lesznek olyan dolgok, amikben eleve nem kételked(het)em. (Ha pedig e bizonyosságaimat, Moore-hoz hasonlóan tudásként akarom demonstrálni, mint Moore példáinak wittgensteini elemzése felmutatja, az a helyzetek nagy részében ez nonszenszhez vezet). Hiszen ez olyan „*alap, melyet az egész ház tart*.” Ez egy *látszólagos* relativizmust, egy *als-ob* nyelvembe és világomba *zárt*ságot demonstrál, mivel bizonyos dolgok minden kétely felettsége mellett – ha olyanokkal találkozom, akik ezekben a grammatika, etikai vagy episztemikus bizonyosságokban kételkednének – nem tudok érvelni, nem tudom ezeket megalapozni a radikálisan más világképbeliéknél. Amennyiben elfogadjuk az etika transzcendentalitását, úgy az eltérő (morális) világképek lakóival való viták (azok kilátástalansága a racionális érvek adásának általábani sikertelensége miatt) valóban *felmutathatnak* egyfajta etikai relativizmust – de senki sem képes ezt *kimondani*, azaz gyakorolni, eszerint élni – nem *gyakorolhatom* azt a belátást, hogy az ő világképük *is teljes*.

Az ütközések azonban sosem statikusak, kilátástalanok vagy *elvileg* feloldhatatlanok, hiszen – ha a *Vizsgálódások* közös emberi cselekvésmódját valami mégis-univerzálisként értjük – mindig van egy közös emberi életforma (legalábbis mint az értelmezés lehetőségtere): Minden nyelvjáték feltétele, hogy megtanítható legyen, így minden ilyen eltérés, inkommensurábilisnek *tűnő* különbség csak az akarattól, a képzelőerőtől s az őszinteségtől, az önreflexióra való képességünktől s ennek akarásától függ. E megfontolások arra inthetnek, hogy ne legyünk kirekesztők, dogmatikusak, akik saját, különös világképüket s az azt

megalapozó hiteiket (melyek sokféleségét az közös emberi cselekvésmód mint az értelmezés lehetőségfeltétele megengedi, az minden eltérő világkép létrejöttének szükségfeltétele is egyben) univerzálisnak, kizárólagos(an helyes) világképnek tekintik. Megalapozott s megalapozható alapnak, olyannak, melyet másoknak is szükségképp ilyen megalapozottnak kell elfogadni, és aki erre képtelen, azt a hatalmi mechanizmusokkal nemcsak világképünkől kell kizárni, hanem bármilyen nyelvjáték játszásából egyáltalán – az emberségét kell elvitatnunk.

Ám ez így fogalmazva, önmagában nem több a *nyaklótlan tolerancia* vulgárfilozófiai, propagandisztikus *credojánál* (vagy inkább: az etikai *wishful thinking* azon éjszakájánál, melyben minden tehén rózsaszín). Az *igazán* nehéz ugyanis az, hogy meglássuk, mikor kell ezt a belátást felfüggeszteni, zárójelezni, és csak elfogadni életformánkat, vakon követni a szabályt. S amikor – mondjuk – a holokauszttagadó, a kirekesztő életforma polgára épp a mi korábbi, másokkal szembeni relativizmusunkra akarja felhívni a figyelmünket – azt követelve, hogy azt most velük szemben is gyakoroljuk –, *akkor* meglátni tudni, hogy határa *kell* legyen ennek a relativizmusnak, iróniának, világképünk esetlegessége felismerésének. Ahogy a megalapozatlanságot néha annyiban kell belátnunk, hogy mások hitét nem kritizálhatjuk, mivel a magunké is (ugyanennyire s ugyanígy) megalapozatlan, mint az övék. Néha viszont annyiban, hogy a mások elítélése, bár ugyanúgy megalapozatlan, mint a korábbi esetben, ám e megalapozatlanságból (megalapozatlanul) épp a másik irányba kell fordítanunk az ítézésünk tengelyét, és nem szabad, hogy zavarjon saját ítézésünk megalapozatlansága. A *Vizsgálódások* korábban citált meglátását parafrázálva: néha *megértünk, és kész* – a radikális különbség ellenére (is), mert *így kell cselekedniünk, és kész*; néha pedig *kizárunk, és kész* – a megalapozatlanságbeli hasonlóság ellenére (is), mert ismét: *így kell cselekedniünk, és kész*.

Ehelyütt eszünkbe juthat Wittgenstein Frazer-szövege²⁷⁶, ahol Frazer egyik hibája az, hogy a különbségekre fókuszálva nem veszi észre, hogy a különbség észrevételéhez eleve kell egy alap, amin és ami előtt bármilyen különbség egyáltalán kirajzolódhat, s hogy e különbség

²⁷⁶ A *Remarks on Frazer's „Golden Bough”*-ot, amely az egy gyakorlatot (legyen az társadalmi, rituális, vallási) tévedésnek tituláló nézőpontot metodikailag és nyelvileg is hibásnak találja. Azért, mert az egy külső nézőpontból kíván megítélni egy olyan társadalmi, vagy éppen egyéni eseményt, melyet csak belülről lehet vizsgálni (ha úgy tetszik: átélni). Pontosán azért nem lehetnek ezek tévedések, mert a bennük élők számára éppen e *enne-lét* konstituálja e rítus(ok) értelmét – így azokat kívülről nincs értelme *tévedésnek* nevezni. „Egy vallásos magatartásforma magyarázata lehet téves, ám az egyén vallásos tevékenységéről mindig csak egy leírást adhatunk.” (GB 149.)

ellenére a primitív világgép mégis teljes. A másik hibája viszont éppen az, hogy bizonyos értelemben pont a távolságot, a különbséget nem akarja észrevenni, exkluzívan evolucionista természet-rajzában nem képes látni, hogy a másik civilizáció képviselőit nem csak saját fogalmaink felől, az ő primitív fogalmaikat s praxisaikat a miénktől evolúciós távolság, a fejlődési ívben elfoglalt alacsonyabbrendűségük alapján lehet értelmezni. Relativizmus és univerzális természettörténet, antifundamentalizmus és transzcendentális elképzelések összjátéka s oszcillációja mintha a (nem kizárólag, de döntően a késő) wittgensteini gondolkörben arra próbálna figyelmeztetni bennünket: Mindig törekednünk kell arra, hogy abban, ami távolságnak látszik, képesek legyünk észrevenni a hasonlóságot, de azáltal, hogy e távolságot ugyanakkor távolságnak is ismerjük el. Úgy tehát, hogy az egység sokféleségekenti megnyilvánulásának lássuk, és ne úgy, hogy univerzális dogmatikának tekintjük saját világgépünket, melyhez a távoliak csak evolúciósan csatlakoz(hat)nak.

Amit ehelyütt mindenképp fontosnak tartok még megjegyezni, az, hogy a közös emberi cselekvésmód mint egy lehetséges 'mentsvár' s az aspektusváltás bármikori lehetőségességének hangsúlyozásával nem szeretnék – dolgozatom alapintencióját kvázi elárulva – fából hajtott vaskarikát árulni. Azaz nem szeretnék magam is egy új köntösbe bújtatott, de lényegileg a Felvilágosodás – általam, s olvasatom alapján Wittgenstein által is kritizált – mégiscsak-kvázi-metaracionalitása prókátorának tűnni. S nemcsak úgy értem ezt, hogy a problémám az volna, ha Wittgensteinből valami olyant hámoznék ki, mely alapvetően ellentétes elképzeléseivel, sokkal inkább az, ha bármilyen *izmust*, (a közös-emberi-cselekvésmódi^z*must* is ideértve) mint teoretikus, hipotetikus általános megmentő ideológiát látszanék beleolvasni Wittgensteinbe.

Ha valamit el akartam érni a disszertációmmal, az éppen ez (s csupán ennyi) volt: Felmutatni, hogy egy wittgensteini optikával máshogyan, s bizonyos értelemben talán áttekinthetőbben tudunk a kirekesztés és elnyomás imént vizsgált eseteire *is* tekinteni. Ám ami igazán lényeges e jelenségek leírása és lehetséges megoldása szempontjából, az – ahogy Wittgenstein a mély, filozófiai problémák s életproblémáink kapcsán egyaránt megjegyzi, s e jelenségek vizsgálata kapcsán, azt hiszem, ez lehet az egyedüli eminensen 'wittgensteini konklúzió' – csak olyasmi lehet, ami már eleve, mindig a szemünk előtt volt. S amelynek egy ilyen újra-elrendezés mint lehetséges megoldási kísérletnek (legfeljebb) 'szükséges' – ám semmi szín alatt sem szükséges és elégséges feltétele. A közös emberi cselekvésmód s a wittgensteini naturalizmus általam javasolt olvasataival csak a vagy túl sovány vagy épp

közhelyesen tág tanulásra tudom (vissza)irányítani az olvasó figyelmét:

Hogy tudniillik a nyelvből nem lehet *kiesni*, s bármilyen, elsőre – korábbi életformámból szemlélve – elképzelhetetlenül felforgató világgép- s aspektusváltáson is menjen át az ember, nyelve, bizonyosságai mindig is lesznek; s a radikálisan újban a korábbihoz hasonlót meglátni tudni döntően az akarat kérdése. Még akkor sem volnánk nyelv híján talán, ha – ahogy a nevezetes példák vizionálják – a tehén a fején állna, és úgy szólna embernnyelven hozzánk.

Életformánk alapjaihoz ragaszkodni görcsös félelemmel (s a máglyák s ágyúk tüzével vagy az elmeegógyintézetek kerítéseivel megalapozni s védeni akarni azt) ilyen értelemben tehát inkább magunkról – s a magunk (egyébként *lehetőség-adó*) korlátairól – szól (s így: sokkal inkább pszichológiai kérdés, mintsem filozófiai), mint a világról, ahogy a dogmákba görcsösen kapaszkodók azt lát(tat)ni szeretik. Ám, ahogy fentebb is megjegyzem, a wittgensteini filozófiának az már nem áll módjában – s nem is tisztje egy terapikus értelmezés szerint –, hogy megmutassa nekünk: mikor kell a zsanérokba kapaszkodnunk, s mikor elengedni (tudni és/vagy akarni) azokat; mikor kell kételkednünk, s mikor – akár vakon – bízunk. „*A térkép nem maga a terület*”²⁷⁷ Hiszen a valódi terapikus potenciál annak a belátásában rejlik, hogy ennek eldöntéséhez semmi másra nincs szükségünk, mint őszinteségre, akaratra és kellő türelemre – amíg a látszólag összegabalyodott fogalmi képződmények szét nem szálazhatók.

Kétely és hit, gyanú és ráhagyatkozás komplementaritása és összhangzata artikulálja a kései gondolatrendszer relativizmusról és általános, emberi, antropológiai megjegyzésekről szóló textusainak terét. Eligazítást csak a saját világgépünkre hagyatkozás s e (vakon) ráhagyatkozás adott esetben felfüggeszteni tudása, s a kettő között különbség megérezésére való képességünk adhat. Hiszen az igazán nehéz az, hogy a gyanút mindig a jó irányba legyünk képesek kamatoztatni (ott éljünk gyanúperrel, ahol annak helye és értelme vagy funkciója lehet a nyelvjátékban), s mégis tudjunk naivnak is lenni – azaz tudjunk a hitre hagyatkozni néha, arra, hogy megelégszünk azzal, hogy „*valahol el kell kezdeni bízni*”.

Talán megbocsáthatóan elemelt metaforikával egyfajta füveskönyvként is felfoghatónak látom az *A bizonyosságról*ként kiadott jegyzeteket. Füveskönyv, mely, ha úgy

²⁷⁷ Ld. KORZYBSKI, 1995.

hunyorítunk, a legmélyebb pyrrhoni szkepszis mindent megkérdőjelezhetővé tevő organonját adja a kezünkbe: Igen, még leghétköznapibb tapasztalatunk is azt mutatja, hogy – nemcsak a csilló véletlen szötte esetlegességből kifolyóan, hanem az akarat akár a legáltalánosabbnak vélt igazságokat is megkérdőjelezni vágyható hatalma által – szó szerint *bármiben* kételkedhetünk. (Hiszen, ismét visszaugorva a legvégső gondolatoktól a legkorábbiakig: „*Nincs a priori igaz kép*”.) S természetesen, az *A bizonyosságról* példája alapján ezt rögtön csak azzal a megszorítással kiegészítve érdemes csak így gondolnunk, hogy ugyanakkor azzal is tisztában vagyunk: Minden *kétely* azon nyugszik, hogy valami(k)ben aktuálisan nem kételked(het)ünk (például egy igen általános bizonyosság kétlése esetében abban, hogy *van még értelme s célja* ily átfogóan felforgatni akarni életem, életformám ennyire alapvetően újraberendezni kívánni).

Ám az igazi elixír – legalábbis a számomra – épp a vizsgálatunk tengelyét a másik irányba fordítva található csak meg. Most azokra a szöveghelyekre gondolok, melyek a *bizalom* elsődlegességét s fontosságát hangsúlyozzák: Hogy tulajdonképpen még ha mindent kérdésessé is tudok tenni, ha *filozófiailag* (s persze: *általában*, bár nem kivétel nélkül (ahogy saját sajnálatos példáink is mutatják) nem praktice, a hétköznapiság domíniumában) be is láthatom, hogy bizonyos értelemben minden, amit *biztosnak, megalapozottnak vélt*em – légvár, alap-talan; tehát mikor ’minden, mi szilárd, légbe száll²⁷⁸, – akkor olvassam újra *terapikus* szemüveggel e sorokat, s lássam meg: Amit a filozófia, a szkepszis hideg rációjával homokvárnak láttatott, az nagyonis erős vár, melyet éppen az szilárdít meg minden alaptalanságával együtt, hogy ezen alap-talanság csak azt a filozófust, azt a szkeptikust zavarja, aki saját gyógyszerét – mely persze az *A bizonyosságról* alapján egyébként sem érfatkat sem – éppen a saját mérgére ajánl(hat)ja csak kúraként.

A pyrrhoni szkepszist dialektikus játéokra invitálva mintha így summázná e szkepszist az *A bizonyosságról* Wittgensteinje: A *reflektálatlan* bizalomból fakadó (gyermek)betegségek e szkepszis úgy segít, hogy a szkepszis reflexiójával minden kétellhetőségét – ugyanakkor e *minden*-kétlés praktikus semmirevalóságát – felmutatva *újra* a bizalomhoz vezet vissza; így élve át egyszerre egy kiindulási pontunkra visszavezető

²⁷⁸ A *Kommunista Kiáltvány* híres passzusának e sorok szerzője általi fordítása. Az eredeti: *All that is solid melts into air*.

utazással az eltávolodás s a megérkezés tapasztalatát. Melyet máshelyütt²⁷⁹ úgy fogalmaz meg Wittgenstein, hogy a létrára mászás egyetlen *célja és eredménye* az volt, hogy észrevegyük: Ha olyan helyre szeretnénk eljutni, ahova csak egy létrával lehet, akkor inkább a létrát hajtsuk el, mint nem kellően messzire nyúló volta miatt érezzük magunkat *földhözragadtnak*. Ám ez így csak az (önmagába visszakanyarodó) út egyik fele:

Az *igazi* terápia ugyanis éppen annak a felismerése, hogy az iménti belátás – az tehát, hogy bármiben *lehet* kételkedni, de semmi esetben sem *kell*, hogy zavarjon, hogy kétely tárgyává tehető – *nem tud* eligazítani *semmilyen praktikus* értelemben afelől, hogy mikor *kell* a kétely, s mikor a *belenyugvás* irányába fordítani gondolataim tengelyét. Wittgenstein valóban nem szeretné a gondolkodástól (s a *látni akarástól*) megkímélni olvasóit²⁸⁰.

Noha azt is hozzá kell tennünk, hogy a körülmények igenis kényszerítenek néha (ld. a korábban már idézett Weininger kapcsán a körülmények kényszerítő erejéről szóló *Észrevételek* idézetet) még Wittgenstein szerint is. Az életmű korántsem mondható egységesnek atekintetben, hogy a 'mit akarok elhinni és miben tudok kételkedni?' kérdésekre adott választ az akarat, a privát, a szubjektív térre határozná kizárólag meg. S itt persze az a – Wittgenstein megjegyzései alapján nem (hiszen annak egy ilyen 'taxonómia',

²⁷⁹ Ld. „Ezt mondhatnám: Ha a hely, ahová el akarok érni, csupán létráról lenne megközelíthető, akkor feladnám, hogy elérjem. Mert ahová valóban el kell érnem, az a hely ott kell legyen, ahol vagyok már. Ami csak létráról elérhető, az nem érdekel.” (VB 16.)

²⁸⁰ A paranoia kapcsán e rövid lábjegyzet erejéig még hadd térjek vissza a világnép-alapozó, grammatikai állítások témájára. Amelyek esetében, ahogy ezt korábban több ízben is megkíséreltem felmutatni, egyrészt az akarat központi szerepét kell folyamatosan szem előtt tartanunk; másrészt pedig azt, hogy ezek empirikussá és visszaolvasása (annak az oszcilláló permutációja tehát, hogy mi számít alapnak mire), nemcsak a nagy, mélyen fekvő mitológiai alaphitek esetében zajlódhat le, hanem nyelvjátszásunk legelemibb mikro-szintjein egyaránt. A „tudás egy döntéssel rokon” elképzelése, s annak a belátása, hogy a „tapasztalat nem súg” nekünk, ugyanis az összeesküvés-elméletek *működésmódjának* hétköznapiságára is felhívhatja a figyelmünk. Arra gondolok, hogy – legalábbis ha helyesen értem a késői életműszakasz számomra nagyon idevágó, imént említett belátásait – sokszor kényelmesen úgy gondoljuk, hogy *csak* az összeesküvés-elméletek hívei működnek úgy, hogy esetükben szabadon variálható, hogy mi alap mire. S hogy csak az ő világnépükre igaz az, hogy „ha valaki nem fogad el semmit ellenérvként, akkor ez végsősoron egy döntés”; hogy csak esetükben volna úgy, hogy a „tudás egy döntéssel rokon”. Pedig – legalábbis így hiszem – ha olyan füllel hallgatunk oda az antifundamentalizmust artikuláló megjegyzésekre, akkor könnyen kiderülhet, hogy ez az összeesküvés-elmélet modell messze nem a kivétel – hanem a szabály. S ami még fontosabb: hogy ítélszünk ezen általános jellegzetessége „nem elsietett, bár megbocsátható, hanem hozzátartozik az ítélelshöz”. Hiszen mi – bizonyos esetekben – éppúgy nem fogadnánk el mélyen szervült erkölcsi alapelveink revidálására a tapasztalat s a logika hideg racionalitásával kényszerítő erejüként semmi olyan bizonyítékot, melyet a másik objektívan, magából fakadóan kényszerítő erejének ítél. Mert „valahol el kell kezdeni bízni”.

ahogy korábban megpróbáltam kimutatni, nem is célja), csak saját *praxisainkat*, a nyelv gyakorlatát nézve (ld. a *Bizonyosságról* 501-es paragrafusát) felfejthető – különbség az igazán lényeges, mely a *nagyon mélyen* szervesült, s a kevésbé mélyen nyugvó, partikulárisabb alapbizonyosságok között húzódik. A 'minden az akaraton múlik' kiolvasása e világgépütközések és -váltások esetén lehetséges 'stratégiákról' tehát azontúl, hogy gyengécske (filozófiai) közhelynek számít, exegetikusan is cáfolható – legalábbis olyan értelemben, hogy sokkal cizelláltabb kép olvasható ki a sokszínű, erre vonatkozó megjegyzésekből, melyek – nem egyedülálló módon a szerző *corpusában* – gyakran ellentmondásoktól terhesek. Amint a privát és publikus közti aktív, állandó dinamizmusban lévő interakció és -reláció a wittgensteini jelentésfelfogás és aspektuslátás gondolatkörének egyik lényegi s konstitutív dualitása, úgy – a nyugati filozófiai tradíció az (akarat)szabadság²⁸¹ kérdésére adott válaszainak kiterjedt kánonával konzonanciában – az egyéni (nyelvi, aspektuális és a világgépre/'tudásra' vonatkozó) cselekvés tere is szabadság és meghatározottság összjátékának terejében artikulálódik a wittgensteini filozófiában.

Vagy másképpen: még a legmélyebben fekvő alap-bizonyosságok is ki lehetnek téve az aspektuslátás és -váltás móduszainak (például a radikális világgépütközések esetében, vagy éppen egy belső pátfordulás során). Ám az, hogy mik azok az alapmeggyőződések, melyek aztán kiolvadhatnak sarokvas-szerepükből, az sok szempontból mégiscsak a szubjektumtól *független* szférába is tartozik. Ám ez, ismét hangsúlyoznunk kell, így megfogalmazva a wittgensteini terápiával szembemenően pozitivistá, realista konnotációkat hordoz, hiszen e gondolatmenet korábbi részére visszautalva csak annyit állíthatunk, hogy a zsanérok mindig egy egyén (s az ezen egyénekből felépülő nyelvjátszó-közösség) életének *praxisában mutatkoznak* meg zsanérként – s az aspektusváltás e funkciójából akár egyik pillanatról a másikra ki is billentheti. S hogy az aspektusváltást az életforma (radikális) megváltozása követi-e, az már *döntően* az egyéneken múlik. Az ő *akarata* – mely arra irányul, hogy az új, hirtelen felsejlő aspektust életforma-vezérlő képnek kezelje (mely egy idő után így persze már

²⁸¹ Ahogy maga Wittgenstein a *Lectures on the Freedom of the Will* oldalán fogalmaz: „*Még ha volna is szabályszerűség az emberi döntésekben, az sem ok arra, hogy ne lehetnék szabad. Semmi sincs a szabályszerűségben, amely bármit is szabaddá vagy meghatározottá tenne.*” (LFW 431.) S itt fontos szem előtt tartanunk, hogy az akarat szabadság itt kifejtett leírása: grammatika leírás. Nem a tapasztalat (vagy az azzal való megegyezés vagy ütközés) az, amelyből a determinizmusra vagy az akarat szabadságra kellene következtetnünk. Wittgenstein a determinista természettudományos felfogást épp ennek örvén bírálja: ha az ember szabadnak tartja magát (hiszen: a tudás egy döntéssel rokon, s akarat szabadsága lehet világgép-alapozó meggyőződés), akkor az empiria vagy a természettudományt ezt nem cáfolhatja.

nem is kimondható) – a döntő e mitológiai átalakulásokban.²⁸²

Másrészt, s ez lényeges, néha épp az a *hübrisz*, amikor – közösségem normáitól elszakadva – úgy gondolom, hogy ha bármiben tudok kételkedni, úgy kételkedhetek is bármikor (*non est volentis*); néha pedig az, amikor csak azért nem kételkedek, mert kényelmesebb a mutuíális konszenzusra támaszkodni (*neque currentis*)²⁸³. E meglátások azonban, főként így összegezve, a késői gondolkört önnön deklarált céljával némiképp szembemelve már a *tisztán grammatikai meglátásoknál* többként, egyfajta antropo-lélektanként írják le. Az alap-meggyőződések általam kifejtett kezelése így azt a gyanút ébresztheti az olvasóban, hogy azok általános, emberi strukturaként való felfogása kvázi az emberek *általános lelki-mentális ökonómiáját* írja le, s disszertációm végén meg kell vallanom, hogy e vádak semmiképp sem alaptalanok. Így olvasatom, úgy vélem, a konzisztencia próbáját talán kiállja, ám a szövegimmanens filológiai elemzését már nem feltétlenül. A korábban füveskönyvkénti olvasatként aposztrofált megközelítés a számomra –

²⁸² A 'minden az akaratomon múlik' elképzelése a *Tractatus* s az első naplójegyzetek tolsztoji kereszténységfelfogását erőteljesen tükröző megjegyzéseiben persze sokkal erőteljesebben érvényesül, a – kierkegaard-i és tolsztoji – mindent áthatni képes rezignáció értelmében. Ám, természetesen, a szubjektumon egy értelemben kívül álló *világ* (mely persze, jól tudjuk, az *ő* világa is, mert a „*világ az én világom*”) itt is elválaszthatatlanul s szervesen hozzátartozik a rezignációhoz. Tehát még a korai életműszakasz szöveghelyeit vizsgálva sem állítható, hogy a szubjektumon 'kívüli' világ 'semmi lenne', inkább csak 'prope nihil', hiszen: „*a tények csak a feladathoz tartoznak*”.

²⁸³ A páli idézet vizsgálatomba illését egy másik – bár kapcsolódó – meglátás mentén szeretném némiképp cizellálni, hogy ne pusztá ornamentikának tűnjön az egyébként üres vázon: mégpedig a *tractatusi* világ és akarat függetlenségét deklaráló paragrafust megidézve. Mint egy korábbi lábjegyzetben már említettem, olvasatomban az „*a világ független az akaratomtól*” maga után vonja ennek a fordítottját is (tehát hogy az akaratom is független a világtól); melyet nem csak a chiazmusok közismert dekorativitása miatt gondolok így, hanem – talán komolyabb argumentáció nélkül is belátható az etikáról korábban írottak fényében – mert a kierkegaard-i/tolsztoji rezignáció igazsága e kölcsönös independencia függvénye. (Természetesen – elég csak az idevágó hegeli vagy a kanti gondolatokra emlékeznünk, de az e fejezetben is említett wittgensteini kettőséget (a tények kényszerítő erejéről s a szubjektum mégis-szabadságáról) is szem előtt tartva – ezek *teljes* függetlensége ugyanúgy filozófiai kiméra, mint egyik vagy másik oldal kizárólagosságának a tételezése.) E *tractatusi* meglátás fényében így fogalmazhatjuk újra a páli gondolatot: az *akarnokság hübrisz*-ébe az esik, aki úgy véli, hogy a világ *csak* az *ő* akaratától függ; hogy mindent képes megkérdőjelezni – s hitei megszilárdítása is *csak* az akaratán múlik – *ő* a végtelen szkepszis lovagja. A *menekülő* (aki fut) pedig az, akit *csak a körülmények kényszerítenek*, aki számára az akarata *kizárólag* a világ, a tények függvénye (melyekből így nemcsak a feladat olvasható ki, de maga a megoldás is, hiszen számára *csak vak szabálykövetés* létezik.) A két taktika (vagy etika) között különbséget tenni tudni viszont – hogy ti. mikor kell *inkább* az egyik, s mikor a másik irányba fordítanunk akaratunk irányát – *sem* a világból (hiszen: az önmagában nem kényszerít, attól bizonyos szinten *független* az akaratom), *sem* a pusztá akarásból *nem lehet kiolvasni*. „*Sed miserentis Dei*”. A wittgensteini terápia *ezért* mutat *ki* önmagából: önmagunkra s a világra. A térképről – mely, úgy vélem, Wittgenstein legjobb szándéka szerint készült el – valóban nem *derülhet* ki semmi magáról a területről.

minél inkább elmélyedtem a wittgensteini gondolatrendszerben – egyre meggyőzőbb alapbeállítódás volt e szövegek felé; s nem éreztem úgy, hogy amennyiben valóban egy *általános, antropológiai terápiát* olvasok azokba, úgy a szövegimmanencia elve gyengülne. Ám e szubjektív alapbeállítódásomat a wittgensteini terápia egészéhez – miként az abban kifejtett transzcendentálisként értett világképalapokat – megalapozni magam sem tudom. Hogy az ilyen mérvű terapikus olvasat mennyire adekvát filológiai szempontból, az természetesen kérdésessé tehető; annyit azonban mindenképp állíthatok, hogy számomra igenis 'gyógyírt hozott' e terápia. Annyiban mindenképp, hogy felmutatta: legégetőbb egyéni és társas életproblémáink megoldásában a filozófiai organonok új aspektusok felmutatásával nagyon hasznosak lehetnek, ám azok önmagukban még e problémákat csak más megvilágításba helyezik, megoldani azonban *önmagukban* nem alkalmasak. Ez egyrésztől közhely²⁸⁴, másrésztől csekélység – nekem mégis sokat segített e gondolati ívet bejárni Wittgensteinnel.

²⁸⁴ S ha már közhely: valóban úgy van, hogy központi példám, a holokauszttagadás – tágabban pedig mindenféle kirekesztő ideológiák képviselői – elleni stratégiák vonatkozásában (mely, miként már utaltam rá az etikát boncolgató fejezetben, minden etikák egyikős-kérdésének is a parafrázisa: az *etika taníthatóságának* a kérdéséé) csak a nagyon sovány – egyszersmind émelyítő – vigaszt tudja felmutatni disszertációm. Azt, amelyet korábban az őszinteség, nyitottság s kellő akarat zsolozsmatikus hármasságában jelöltem meg. Ám a konklúzió egészével konkordanciában tényleg úgy gondolom, hogy Wittgenstein alapján e konkrét társadalmi dilemma s az etika taníthatóságának kérdése vonatkozásában egyaránt csak az e gondolatrendszerből (s talán a filozófiából *mint olyanból* is) ki-utaló s kifele-mutató irányba indulhatunk el. Ami ugyanis az etika taníthatóságának a kérdésére *általában* adható válasz a wittgensteini gondolatrendszerben, az, úgy hiszem, valóban csak e közhelyszerű megállapításokban foglalható össze: Elméletileg – őszinteség, nyitottság és *akarat* adtán – minden világképütközés összebékíthető (sőt, egy még utópisztikusabb naivitás szűrőjén át szólva talán *ki sem kell*, hogy alakuljon), s élet-problémáink (az etikaikat is ideértve) megoldásában nem az intellektus (tehát nem az újabb és újabb etika-elméletek vagy etika-rendszerek utáni vágy) lesz a perdöntő, hanem az akarat. Ám – Nietzsche óta legalábbis – jól tudjuk, hogy az akaratot magát nem lehet akarni. (Ehhez ld. például *PU* §§611-620) Ami pedig a *konkrétumokra* vonatkozik – ha tehát mégis úgy gondoljuk, hogy az intellektusnak is lehet e kérdésekbe beleszólása (legalábbis olyan értelemben, hogy hihetünk – pedagógiai, didaktikai vagy éppen művészi szempontból – a célravezetőbb és a kevésbé effektív *taktikák* közötti különbségtétel fontosságában az *etika* taníthatóságának a kérdésében), akkor viszont szükségképpen ki kell lépniünk a genuin filozófia és etika tereumából. Konklúzióként visszatérve az első és a második etika közötti különbségre, úgy gondolom, hogy Wittgenstein (még ha filológiailag felmutatható is, hogy e kérdéssel maga – így artikulálva legalábbis – nem foglalkozott) a második etika mellett tette le a voksát. (Ehhez ld. például *VB* 46-47.) Amellett, hogy az etikai problémák megoldásában tényleg az *akaraté* az utolsó szó; lett legyen bármilyen ékes 'etika-tanító' kontextus is az ágens köré építve. Az etikát nem lehet megalapozni – így Wittgenstein; s ezt most a magunk részéről annyival egészítenénk ki, hogy gondolatai alapján az első és a második etika közötti döntést *sem*. E döntés *atomi*. Így talán e vonatkozásban is *kettős hallgatás* keresztüztébe kényszerülünk: azt sem lehet *kimondani*, hogy mi az érték – s azt sem, hogy *miért nem lehet ezt kimondani*. „*És mindaz, mit az ember tud, s nem csak üres zöreje a fülben, három szóban elmondható.*”

7.2 Epilógus

Elemzésemben egy, a kortárs politikai és társadalmi jelenségvilágra (sajnos) igen jellemző fenomént kívántam a késő-wittgensteini gondolatrendszer, főként pedig az 1949 utáni életműszakasz néhány, e kérdés szempontjából eklatánsnak ítélt szöveghelye alapján körüljárni. A vizsgálat (ha kellő mélységében nem is, de) érintette az antifundamentalizmus, a relativizmus s az inkommensurabilitás, a világgépütközések tágabb eseteinek s az ezekre adható megoldási kísérletek problémáit, mindezeket főként az etika kimondhatatlansága felől tekintve. Hogy e rekontextualizálás mennyiben segítheti a holokauszttagadáshoz való (s a mögötte meghúzódó antiszemita s egyéb kirekesztő ideológiák képviselőivel szembeni) viszonyunk s polémiánk jobb megértését, modellezését vagy az ezek feloldására tett egyéni és/vagy kollektív kísérleteinket (vagy tágabbra nyitva a kérdést: az ilyen világgépütközések esetén mennyire van szükségünk egyáltalán ilyen filozófiai optikára, mennyiben bírhat bármily relevanciával egy ilyen vizsgálati horizont játékba hozatala, vagy mennyiben kárhoztatható már maga e kísérlet a *tett primátusa* helyett), vizsgálatom megítélésének fontos kritériuma. A másik oldalról e mérce az lehet, hogy a wittgensteini gondolkör megértéséhez, rekapitulálásához vagy (re)interpretálásához mennyiben járulhat hozzá (vagy tereli éppen tévútra, trivializálja vagy érti mélyen félre) az ilyen hétköznapi példák játékba hozatala. A magam részéről mindkét vonatkozásban szemléletesnek találtam e filozófiai játékot, az olvasó pedig maga mérlegeli a vizsgálódások súlyát vagy súlytalanságát.

Konklúzióként (vagy inkább ahelyett) néhány meglátással szeretném lekerekíteni próbálkozásomat. Bármennyire is tűnhetett néhány ponton úgy, hogy a wittgensteini gondolatokat normatív vagy deklaratív receptként kívánom felhasználni *rossz közérzeteink*, egyéni s kollektív társadalmi és politikai ütközéseink elleni *ultima ratioként* felmutatni, ez a wittgensteini szellemiséget szem előtt tartva finoman szólva is elhibázott (s gondolatai alapján egyébként is kivitelezhetetlen) vállalkozás lenne. Wittgenstein *nem* akar kimondani egy (filozófiai) tézist, mely megmutatja, hogyan lehetünk emberek, mely által felismerhetjük az ember(ies)séget egy illuzórikus, nyelvjáték s életforma feletti nézőpontból, egy taxonomizáló kritériumrendszer alapján. Sokszor szándékosan dekonstruktív hasonlítási objektumaival csak arra akar (újra)emlékeztetni minket, (újra)visszavezetni ahhoz, amit már *mindig, eleve, mindenki tud* (vagy amiben mindenki *bizonyos*); és amitől a rosszul működtetett szkepszis

(mely legszélsőségesebb esetben egyetlen és üdvözítő ideológiaként kínálja fel magát)
eltéríthet minket – amikor arra akarunk reflektálni, amit egyébként csak élnünk kellene.

ÖSSZEFOGLALÁS

Disszertációmban azon intuíción viabilitása mellett próbáltam exegetikus s alkalmazott eszközökkel egyaránt argumentálni, hogy Wittgenstein filozófiai terápiáját olyan társadalmi-politikai 'betegségek' kúrjaként is elképzelhetőnek tartotta volna, mint a holokauszttagadás fenoménja s az amögött meghúzódó antiszemitizmus. Megkíséreltem demonstrálni, hogy a szakirodalom által döntően nyelvfilozófiai vagy episztemológiai kérdéseket artikulálónak tartott megjegyzések ilyen relevanciával is olvashatók. Ennek érdekében értekezésemben egyfelől a wittgensteini gondolatok etikai, társadalomkritikai és politika(filozófia)i vonatkozású olvasatának lehetősége mellett próbáltam felsorakoztatni filologikus bizonyítékokat. Másfelől e meglátásokat egy, az egész elemzésen végigvonuló, különböző tematikus kérdéshorizontok felől körüljárt esettanulmányon – a holokauszttagadás wittgensteini 'modellezésén' – keresztül (újra)értelmezve arra tettem kísérletet, hogy felmutassam: Egy ilyen fókuszú Wittgenstein-interpretáció a leghétköznapibb társadalmi feszültségek esetében is szolgálhat nem csupán filozófiai, de praktikus tanulságokkal is. A vizsgálat célja szerint megkísérelte bemutatni, hogy a wittgensteini gondolatrendszer ilyen fókuszú (újra)olvasása adekvát eszköz lehet a kirekesztés alakzatai kialakulásának, modellezésének, a mutális félre- és meg-nem-értések bonyolult hálójának a topologizálása, az ezekre adható egyéni és társas-kulturális válaszok, meg- és feloldási lehetőségek felrajzolása tekintetében. Ezt alátámasztandó vizsgálódásaimban kitértem az antifundamentalizmusra, a relativizmusra, a transzcendentalizmusra, továbbá az etika kimondhatatlanságára s megalapozhatatlanságára, illetve az összebékíthetetlennek tűnő világképzőközésekre vonatkozó megjegyzések rekapitulálására, (re)interpretálására s rekontextualizálására; olyan alapvető wittgensteini meglátások háttérével próbálva (újra)értelmezni azokat, mint a szabálykövetési megfontolások, a privátnyelv-kritika vagy a mondás-mutatás distinkció. Témaválasztásom duális orientációjú próbált lenni, mert nem csak az iménti irányból kívánta szemügyre venni a problémát, hanem egy másiktól is. Approximációimban ugyanis nem csupán arra kerestem a választ, hogy a wittgensteini filológia és exegézis talaján kibomló Wittgenstein-alkalmazás mennyiben vethet fényt kortárs társadalmi és kulturális dilemmákra, hanem amellet is megpróbáltam érveket felhozni, hogy e dilemmák wittgensteini examinációja a wittgensteini gondolatokat is új megvilágításba helyezhette, a klasszikus passzusok egy 'alkalmazott' olvasat felől újabb megértésrétegekkel

gazdagodhattak.

ABSTRACT

In my dissertation I argue that Wittgenstein could have conceived his philosophical therapy as a sort of ‘cure’ for social-political ‘sicknesses’ such as holocaust-denial and the underlying antisemitism. I aim to show, that those insights the majority of commentators treat as exclusively epistemological can be read as demonstrating this as well. In order to show this, I muster philological evidence supporting the ethical, socio-critical and political interpretation of Wittgenstein’s thoughts, through (re)interpreting, recapitulating and recontextualizing particular remarks I find clear and relevant to my topic. On the other, by (re)interpreting these remarks in the frame of a case-study (the Wittgensteinian ‘modelling’ of holocaust-denial) I try to show the following: This reading can support us both with practical, therapeutic, and not merely philosophical insights regarding even our most ordinary and highly current social tensions as well. My investigations aim to present why I consider such a (re)reading of the Wittgenstein’s thoughts an adequate vehicle for topologizing the emergence, formulation and functioning of the forms of discrimination, and for describing what sort of individual and communal answers and solutions are possible. To support this conception, my examinations touch upon the recapitulation, recontextualization and reinterpretation of remarks on questions of the ineffability of ethics, antiessentialism, antifoundationalism and on the irreconcilable world-picture clashes read against the background of the rule-following considerations, the private-language argument, and the say-show distinction. I elaborate on this for two reasons: 1) to examine this subject from the direction expressed above; and 2) to present arguments supporting the idea that such an application can put the Wittgensteinian dilemmas into a new, fresher light as well.

A HIVATKOZOTT ÉS FELHASZNÁLT WITTGENSTEIN-MŰVEK ÉS A SZÖVEGBEN
HASZNÁLT RÖVIDÍTÉSÜK

BÜF – *Bemerkungen über die Farben*, in Anscombe, G. E. M., Wright, G. H. von (ed.) (1984) *Werkausgabe in 8. Bänden*, 8. köt., 7-122., Frankfurt: Suhrkamp

BPP – *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, in *Werkausgabe*, 7. köt., 7-346.

GB – „Bemerkungen über Frazers >>The Golden Bough<<”, in Wiggerhaus, R. (ed.) (1975), *Sprachanalyse und Soziologie: Die Sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie*, 37-57., Frankfurt: Suhrkamp

BB – Rhees, R. (ed.) (1958), *The Blue and The Brown Books*, Oxford: Basil Blackwell

DB – Wittgenstein, L. (1997), *Denkbewegungen*, Innsbruck: Haymon Verlag

LE – „A Lecture on Ethics”, in Klagge, N. (ed.) (1993), *Philosophical Occasions*, 36-45. Indianapolis: Hackett Publishing; magyar kiadás: Szerzők: Wittgenstein, L. (1997), Előadás az etikáról, ford. Babarczy, E., in *Látó*, 8:6: 59-65.

LC – Barrett, C. (ed.) (1966), *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Berkeley: University of California Press; magyar kiadás: Wittgenstein, L. (1998), *Előadások az esztétikáról*, ford. Mekis, P., Debrecen: Latin Betűk; Wittgenstein, L. (1993), *Előadások, feljegyzések és beszélgetések a pszichoanalízisről*, in Szummer, Cs., Erős, F. (ed.) (1993), *Filozófusok Freudról*, 65-85., Budapest: Cserépfalvi

LFW – *Lectures on Freedom of the Will*, (a jegyzeteket készítette: Smithies, Y.), in N. (ed.) (1993), *Philosophical Occasions*, 429-446., Indianapolis: Hackett Publishing

LPP – *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, in *Werkausgabe*, 7. köt., 347-

PU – Philosophische Untersuchungen, in Werkausgabe 1. köt., 225-580.; magyar kiadás: Wittgenstein, L. (1998), *Filozófiai vizsgálódások*, ford. Neumer, K., Budapest: Atlantisz

TLP – Tractatus logico-philosophicus, in Werkausgabe 1. köt., 7-85.; magyar kiadás: Wittgenstein, L. (2004), *Logika-filozófiai értekezés*, ford. Márkus, Gy., kontrollfordította Mekis, P., Polgárdi, Á., Budapest: Atlantisz

ÜG – Über Gewißheit, in Werkausgabe 8. köt., 113-257.; magyar kiadás: Wittgenstein, L. (1989), *A bizonyosságról*, ford. Neumer, K., Budapest: Európa

VB – Vermischte Bemerkungen, in Werkausgabe 8. köt., 445-573.; magyar kiadás: Wittgenstein, L. (1995), *Észrevételek*, ford. Kertész, I., Budapest: Atlantisz

A hivatkozott Wittgenstein-szöveghelyeket – ha ezt külön nem jelzem – az itt felsorolt magyar nyelvű fordításokból idézem. A magyarra eddig nem fordított szöveghelyek fordításai – ha nem adom meg külön, kinek a fordítását idézem – a saját fordításaim.

BIBLIOGRÁFIA

1 . Adorno, T. W., Horkheimer, M. (1990), *A felvilágosodás dialektikája*, ford. Bayer, J., Budapest: Gondolat-Atlantisz

- 2 . Aranofsky, D. (2000), *Pi*, Fox Searchlight

- 3 . Arendt, H. (2000), *Eichmann Jeruzsálemben*, ford. Mesés, P., Budapest: Osiris

- 4 . Babits, M. (1986), *Az írástudók árulása*, Budapest: Magvető

- 5 . Baker, G. (2006), *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*, London: Hackett Publishing

- 6 . Baker, G., Hacker, P.M.S. (2005), *Volume 1 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations Wittgenstein: Understanding and Meaning Part I: Essays*, Oxford: Blackwell

- 7 . Bambrough, R. (1991), Fools and Heretics, in Griffiths, A. P. (ed.) (1991), *Wittgenstein Centenary Essays*, 239-251., Cambridge: CUP

- 8 . Barrett, C. (1967), *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Cambridge: CUP

- 9 . Bearn, G. C. F. (1997), *Waking to Wonder: Wittgenstein's Existential Investigations*, New York, State University of New York Press

10. Bloor, D. (1983), *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*, London: Macmillan

11. Bodnár, J. K. (2013), Some Remarks on Holocaust Denial in the Lights of On Certainty in Moyal-Sharrock, D., Coliva, A., Munz, V. A. (ed.) (2013) *Proceedings of the 36th International Ludwig Wittgenstein–Symposium in Kirchberg*, 156–160., Ontos Verlag: Vienna

12. Borbély, Sz. (2013), *Nincstelének*, Pozsony: Kalligram
13. Botsetein, L. (2007), Freud and Wittgenstein: Language and Human Nature, *Psychoanalytic Psychology*, 24:4: 603–622.
14. Bouveresse, J. (1991), 'The Darkness of This Time' in A. P. (ed.) (1991), *Wittgenstein Centenary Essays*, 11-41., Cambridge: CUP
15. Brand, G. (1979), *The Essential Wittgenstein*, London: Basic Books
16. Brenner, W. H. (ed.) (2005), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, New York: Palgrave Macmillan
17. Brenner, W. H. (2005), Wittgenstein's 'Kantian Solution' in Moyal-Sharrock, D., Brenner, H. (ed.), (2005), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, 122– 142., New York: Palgrave Macmillan
18. Britton, K. (1967), Portrait of a Philosopher in Fann, K. T. (ed.) (1967), *Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy*, New York: Dell Publishing
19. Burbules, N. C., Smeyers, P. (2004), Wittgenstein, the practice of ethics and moral education, *Philosophical Investigations*, 34:2: 4-32.
20. Cerbone, H. (2000), *How to Do Things with Wood* in: Crary, A., Read, R. (ed.) (2000), *The New Wittgenstein*, 124-145., London: Routledge
21. Crary, A., Read, R. (ed.) (2000), *The New Wittgenstein*, London: Routledge
22. Crary, A. (2005), *Wittgenstein and Ethics: A Discussion with Reference to On Certainty* in Moyal-Sharrock, D., Brenner, H. (ed.) (2005), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, 275-312., New York: Palgrave Macmillan

23. Christensen, A. (2004), Wittgenstein and Ethical Norms: The Question of Ineffability Visited and Revisited, *ethic@* 3:2: 121-134.
24. Conant, J. (2002), The Method of the Tractatus in Erich, R. (ed.) (2002) *From Frege to Wittgenstein: Perspectives in Early Analytic Philosophy*, 374–462., Oxford: OUP,
25. Conant, J (2003), On Going the Bloody Hard Way in Philosophy in Whittaker, J (ed.) (2003), *The Possibilities of Sense*, 234-254., New York: Macmillan
26. Diamond, C. (1991), *The Realistic Spirit*, Cambridge, MA: MIT Press
27. Diamond, C. (2000), Ethics, Imagination, and the Method of Wittgenstein's Tractatus in Crary, A., Read, R. (ed.) (2000) *The New Wittgenstein*, 149-173., London: Routledge
28. Drury, M. O'C. (1979), *The Danger of Words*, London: Routledge and Kegan and Paul
29. Eco, U. (1992), *A Foucault inga*, ford. Barna Imre, Budapest: Európa
30. Eco, U. (2012), *A prágai temető*, ford. Barna Imre, Budapest: Európa
31. Elliott, C. (1998), *A Philosophical Disease: Bioethics, Culture, and Identity (Reflective Bioethics)*, London: Routledge
32. Engelmann, P. (1974), *Letters from Ludwig Wittgenstein with A Memoir*, London: Horizon

33. Evans, R. (2005), *In Defence of History*, London: Kegan and Paul, London
34. Fischer, E. (2011a), Diseases of the Understanding and the Need for Philosophical Therapy, *Philosophical Investigations*, 34:1: 5–24.
35. Fischer, E. (2011b), How to Practice Philosophy as Therapy: Philosophical Therapy and Therapeutic Philosophy, *Metaphilosophy*, 42: 1–2: 34–63.
36. Freud, S. (1982), *Rossz közérzet a kultúrában*, Ford. Linczényi Adorján In: *Esszék*, Budapest: Gondolat
37. Galzigna, M. (2002), Seeing, Thinking, Acting Different: Wittgenstein's *Language Games* and Bateson's *News of Difference* in Therapeutic Narratives in: *Pre-Proceedings of the 26th International Wittgenstein Symposium. Austrian Ludwig Wittgenstein Society*, 126-128., Ontos Verlag: Vienna
38. Genova, J. (2005), *A Way of Seeing*, London: Routledge
39. Györgyjakab, I. (2000), *A szavak színeváltozása*, Kolozsvár: Pro Philosophia
40. Györgyjakab, I. (2001), Logika és etika a Tractatusban, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2001: 3: 279-291.
41. Hévizsi, O. (2004), *A megfontolás rítusai. Tanulmány az autochton ítélkezésről*, Budapest: Gond-Cura Alapítvány
42. Holt, R. (2002), *Wittgenstein, Politics and Human Rights*, Oxford: OUP

43. Huemer, W. és Gibson, J. (ed.) (2004), *The Literary Wittgenstein*, London: Routledge
44. Hyman, J. (2001), The Gospel according to Wittgenstein, *Inquiry*, 35:1: 34-54.
45. Kállay, G. (2011), Az értelmetlen, a kimondhatatlan és az Én: Wittgenstein Tractatusának új olvasatairól, *Liget*, 24:6: 55-74.
46. Kaye, T. (1998), *American History X* (Amerikai História X), New Line Cinema
47. Kenny, A. (2006), *Wittgenstein*, Oxford: Blackwell Publishing
48. Koethe, J. (2002), *The Continuity of Wittgenstein's Thought*, New York: Continuum Studies
49. Korzybski, A. (1995), *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, New Jersey: Institute of General Semantics
50. Kripke, S. (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Boston: Harvard University Press
51. Laki, J. (1999), A Kacsanyúl: Wittgenstein és az aspektuslátás szemantikája, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999: 4-5: 457-485.
52. Laugier, S. (2011), Pierre Hadot as a Reader of Wittgenstein, *Paragraph*, 2011: 34: 322-337.

53. Lem, S. (2005), *Lem Teljes Sci-Fi Univerzuma, I. kötet (Regények)*, ford. Murányi, B., Szabó, Gy., Szeged: Szukits
54. Malcolm, N. (2001), *Ludwig Wittgenstein: A memoir*, Clarendon Press: London
55. Malcolm, N. (1993), *A religious point of view*, Routledge: London
56. Marcuse, H. (1990), *Az egydimenziós ember*, ford. Józsa, P., Budapest: Kossuth
57. McGuinn, M. (1999) Between Metaphysics and Nonsense: The Role of Elucidation in Wittgenstein's Tractatus, *Philosophical Quarterly*, 65:10: 491-513.
58. McGuinn, M. (2001): Saying and Showing and the Continuity of Wittgenstein's Thought, *The Harvard Review of Philosophy*, 64:12: 24-37.
59. McGuinness, B. (2005), *Young Ludwig: Wittgenstein's Life, 1889-1921*, Oxford: OUP
60. Medina, H. (2010), *The Unity of Wittgenstein's Philosophy: Necessity, Intelligibility, and Normativity*, London: Routledge
61. Moyal-Sharrock, D. (2004), *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, New York: Palgrave Macmillan
62. Moyal-Sharrock, D. (ed.) (2004), *The Third Wittgenstein*, London: Ashgate

63. Moore, G. E. (1954), Wittgenstein's Lectures in 1930-33, *Mind, New Series*, 63:249: 1-15.
64. Monk, R. (1991), *The Duty of Genius*, New York: Penguin Books
65. Mulhall, S. (2005), *In Space No-One Can Hear Your Voice*, in Read, R., Goodenough, J. (ed.) (2005) *Film as Philosophy Essays in Cinema After Wittgenstein and Cavell*, 45-67., London: Palgrave MacMillan
66. Mulhall, S. (2012), Realism, Modernism and the Realistic Spirit: Diamond's Inheritance of Wittgenstein, Early and Late, *Nordic Wittgenstein Review*, 34:1: 1–27.
67. Neumer, K. (1991), *Határutak*, Budapest: MTA Filozófia Intézetének kiadása
68. Neumer, K. (1996), Nyelv, gondolkodás, relativizmus a késői Wittgenstein filozófiájában, *Pompeji*, 1996: 1: 158-176.
69. Neumer, K. (1999), „A közös emberi cselekvésmód”. Relativizmus versus univerzalizmus a késői Wittgenstein filozófiájában, in Neumer, K. (ed.) (1999), *Nyelv, gondolkodás, relativizmus*, 200-230. Budapest: Osiris
70. Neumer, K. (2006), *A lélek aspektusai*, Budapest: Gondolat
71. Nyíri, J. K. (1992), *Tradition and Individuality: Philosophical Essays*, “*Synthese Library*”, Dordrecht: Kluwer
72. Nyíri, J. K. (1983), *Ludwig Wittgenstein*, Budapest: Kossuth Könyvkiadó

73. O'Connor, P. (2008), *Morality and Our Complicated Form of Life: Feminist Wittgensteinian Metaethics*, Pennsylvania: Penn State University Press
74. O'Hear, A. (1991), Wittgenstein and the Transmission of Traditions in A. P. (ed.) (1991), *Wittgenstein Centenary Essays*, 41-61., Cambridge: CUP
75. Perloff, M. (1999), *Wittgenstein's Ladder*, Chicago: The University of Chicago Press
76. Pitkin, H. (1972), *Wittgenstein and Justice*, Berkeley: University of California Press
77. Plant, B. (2011), Religion, Relativism, and Wittgenstein's Naturalism, *International Journal of Philosophical Studies*, 19:2: 177-209.
78. Plant, R. (2003), Blasphemy, dogmatism and injustice: The rough edges of On Certainty, *International Journal for Philosophy of Religion*, 54: 101-135.
79. Pleasants, N. (2008), Wittgenstein, Ethics and Basic Moral Certainty, *Inquiry*, 51:3: 241-267.
80. Quinton, A. (1998), *From Woodhouse to Wittgenstein*, Manchester: Carcanet
81. Read, R. (1999), Meaningful Consequences, *Philosophical Forum*, 30: 4: 289-314.
82. Read, R. (2002), Marx and Wittgenstein on vampires and parasites: A critique of capital and metaphysics in Kitching, G. N., Pleasants, N. (ed.) (2002), *Marx and Wittgenstein: Knowledge, Morality and Politics*, 254-280., London: Routledge

83. Read, R. (2010), Wittgenstein's Philosophical Investigations as a War Book, *New Literary History*, 41:3: 593-612.
84. Read, R. (2005), „The First Shall be Last and the Last Shall be First” in Moyal-Sharrock, D., Brenner, H. (ed.) (2005), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, 163-185., New York: Palgrave Macmillan
85. Richter, D. (2004), *Wittgenstein at his Word*, New York: Continuum
86. Rhees, R. (1965), Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics, *The Philosophical Review*, 74: 17-26.
87. Rudd, A. (2005), Wittgenstein, Global Scepticism and the Primacy of Practice in Moyal-Sharrock, D., Brenner, H. (ed.) (2005), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, 142-163., New York: Palgrave Macmillan
88. Russell, B. (2004), *An Outline of Philosophy*, London: Routledge
89. Sass, L. (1994), *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature and Thought*, Massachusetts: Harvard University Press
90. Schönbaumsfeld, G. (2007), *A Confusion of the Spheres*, Oxford: OUP
91. Stengel, K. (2004), Ethics as Style: Wittgenstein's Aesthetic Ethics and Ethical Aesthetics, *Poetics Today*, 25:4 (Winter 2004): 609-626.
92. Stern, D. G. (2003), The Methods of the Tractatus: beyond positivism and metaphysics?, in Parrini, P., Salmon, W., Salmon, E. (ed.) (2003), *Logical*

Empiricism: Historical and Contemporary Perspectives, 129-153., Pittsburgh: Pittsburgh University Press

93. Stroll, A. (1994), *Moore and Wittgenstein on Certainty*, Oxford: OUP

94. Szabados, B., Stern, D. (2004), *Wittgenstein Reads Weininger*, Cambridge: CUP

95. Szabó, I. L. (2006), *Wittgenstein filozófiai vizsgálódásai* (doktori disszertáció), Budapest

96. Thomas, E. V.. (1999), From Detachment to Immersion: Wittgenstein and the 'problem of life', *Ratio (New Series)*, 12:2: 195-209.

97. Waismann, F. (1979), *Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations*, London: Rowman & Littlefield Publishers

98. Winch, P. (1964), Understanding a Primitive Society, *American Philosophical Quarterly*, 1:4: 307-324.

99. Winch, P. (1991), Certainty and Authority in A. P. Griffiths (ed.) (1991), *Wittgenstein Centenary Essays*, 223-239., Cambridge: CUP

100 . Wisnewski, J. J. (2007), *Wittgenstein and Ethical Inquiry: A Defense of Ethics as Clarification*, New York: Continuum

A DISSZERTÁCIÓ TÉMÁJÁHOZ KÖTŐDŐ PUBLIKÁCIÓK

1. Bodnár, J. K. (2011), Rossz közérzet a nyelvben, in: Valastyán, T. (ed.) (2011), *Huszonöt Fennsík (Nagyerdei Almanach Könyvek)*, 197-208., Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó
2. Bodnár, J.K. (2013), Megjegyzések az identitás, az önazonosság és az emberség kritériumainak kérdéseire néhány wittgensteini meglátás fényében, in: Valastyán, T. (ed.) (2013), *Az identitás alakzatai*, 189-203., Budapest-Pozsony: Kalligramm
3. Bodnár, J.K. (2013), Some remarks on the question of innate sociality from a late-Wittgensteinian perspective, in: Angyalosi, G., Münnich, Á., Pusztai, G. (ed.) (2013), *Interdisciplinary Research in Humanities*, 13-24., Nitra: Constantine the Philosopher University Press
4. Bodnár, J.K. (2013), Some Remarks on Holocaust Denial in the Lights of On Certainty, in: Moyal-Sharrock, D., Coliva, A., Munz, V., A. Munz (ed.) (2013), *Proceedings of the 36th International Ludwig Wittgenstein-Symposium in Kirchberg, 2013*, 48-51., Vienna: Ontos Verlag
5. Bodnár, J.K. (publikálásra elfogadva, szerkesztői igazolás csatolva, várható megjelenés: 2014), „Őrültk beszéd, de van benne rendszer” - Egy kísérlet a bizonyosságról néhány passzusának társadalomkritikai relevanciájú 'újraolvasására' a holokauszttagadás vizsgálata mentén, *Nagyerdei Almanach*

EGYÉB PUBLIKÁCIÓK

1. Bodnár, J. K. (2009), „Csodálatos világ...”, *Alföld*, 10: 60: 86-106.
<<http://www.alfoldfolyoirat.hu/index.php?q=node/204>>
2. Bodnár, J. K. (2009), Rossz közérzet a liberalizmusban, *Pedagógiai Műhely*, 2: 35: 67-75.
3. Bodnár, J.K. (2011), A barátkozás lehetőségei (Cigányélet és a magyar valóság

a hazai roma-mozikban), *Palócföld*, 5-6:57: 98-103.

4. Bodnár, J.K. (2010), A sekélység titka: Gondolatok James Cameron Avatarjáról, *Debreceni Disputa*, 2:8: 32-36.

5. Bodnár, J.K. (2010), A fallal szemben: Berlin "arcai" a filmvásznon, *Debreceni Disputa*, 6(8): 50-54.

6. Bodnár, J. K. (2012), Az etikus tudomány és a falanszter erkölce Michel Houellebecque *Elemi részecskék* című regényében, *Többlet*, 4:2: 32-48.

7. Bodnár, J.K. (2013), Egy etika lehetősége, *Meditor*, 1:2: 7-18.

8. Bodnár, J.K. (2013), Megjegyzések a 'veleszületett szocialitás', tágabban pedig a 'nature-nurture' „vita” evolúciós pszichológiai megközelítéséhez a késő-wittgensteini gondolatrendszer kontextu sában, *Nagyerdei Almanach (Online Bölcséleti Folyóirat)*, 1:4: online elérés:

http://filozofia.unideb.hu/na/vol2013_1/131.10_BK_127-141p.pdf

9. Bodnár, J.K. (publikálásra elfogadva, várható megjelenés: 2014), Some Wittgensteinian Approximations to Béla Tarr's Epilogue, in: Read, R., Goodenough, J., (ed.) *Film as Philosophy - Essays on Cinema after Wittgenstein and Cavell, Second Volume*, London: Palgrave Macmillan

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Köszönettel és hálával tartozom témavezetőmnek és barátomnak, Dr. Kelemen Istvánnak a filozófiai tanulmányaim kezdetétől nyújtott lelkiismeretes és alapos szakmai segítségéért és támogatásáért, lényeglátó észrevételeiért s konstruktív kritikáiért, főként pedig azért, mert bizalma és biztatása nélkül e disszertáció nem születhetett volna meg. Különösen hálás vagyok Dr. Kakuk Péternek, aki a filozófia szakra történő felvételimtől kezdve egészen doktori tanulmányaim befejeztéig végigkísérte pályám alakulását; annak minden fontos pontján bátran fordulhattam hozzá szakmai tanácsért és baráti útmutatásért egyaránt. Köszönet illeti Dr. Rupert Readet, a norwichi University of East Anglia School of Philosophy-jának oktatóját, aki az itt eltöltött – s e disszertáció szempontjából döntő fontosságú – kutatófélévem alatt folytatott konzultációink alkalmával rengeteg ötlettel és meglátással járult hozzá szövegem elkészültéhez. Köszönöm Dr. Novákné Rózsa Erzsébet professzor asszonynak, hogy tézisem kidolgozását kritikai meglátásaival segítette, s hogy tanulmányaim során mindig támogatta hazai és külföldi ösztöndíjaim megpályázását. A Filozófia Intézet minden oktatójának nagy hálával tartozom az itt eltöltött éveim alatt szerzett akadémiai és emberi tapasztalatokért, a sajátos szemléletmódért, nem utolsósorban pedig az utánozhatatlan hangulatért. Különösképp köszönöm Szakályné Lantai Lillának, hogy mindig türelemmel és kedvesen állt bármilyen, tanulmányaimmal kapcsolatban felmerülő problémámhoz. Nem lehetek eléggé hálás barátaimnak, Dr. Frecska Ede professzor úrnak, Csillag Ádámnak, Karap Zoltánnak, Szekrényes Istvánnak, Dr. Szabó Attilának, Vízkeleti Dánielnek és Joseph Zanellának, akik nélkül ma nem úgy gondolkodnék s látnám a világ dolgait, ahogy; így pedig a disszertáció se olyan formát öltött volna, amelyet – ha nem éppen semmilyen sem. Szüleimnek s kedvesemnek, Péter Szabinának pedig azért a végtelen türelemért, odaadásért és szeretetért tartozom köszönettel, amely nélkül a disszertáció egészen biztosan nem jöhetett volna létre.