

kellék

2000 Filozófiai folyóirat 15-16. szám

Tartalom

Ludwig Wittgenstein

Sümegi István	Világunk határainál	7
Györgyjakab Izabella	Etikai kérdésfeltevés Wittgensteinnél	35
Mekis Péter	Wittgenstein és az esztétika	51
Lehmann Miklós	Wittgenstein korai és kései képfelfogásáról	63
Pléh Csaba	A szabály fogalma Wittgenstein munkáiban és a mai pszicholingvisztikában	81
Jerry A. Fodor – Charles Chihara	Operacionalizmus és köznapi nyelv	101
Jakab Dénes Barna	A jelentés kvázi használatelmélete a <i>Tractatus</i> ban	129

Vallásfilozófia

Szegő Katalin	Világnézet-e a vallás?	139
Losonczy Péter	A vallási tapasztalat problematikája az analitikus vallásfilozófiában	155
Demeter M. Attila	Apokalipszis	175
Csiky Huba	Isten és/vagy törvény	183
Taraş György	<i>A via mistica</i> Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész és Eckhart Mester teológiájában	195
Kerekes Erzsébet	A Biblia tipológiai/figurális értelmezése – Tipológia és posztmodern	205
Mezei Balázs – Ullmann Tamás	Miként gondoljuk a lelket?	223

Világunk határainál

Az európai kultúra fundamentális vélekedéseiről

SÜMEGI ISTVÁN

*„Isten adjon a filozófusnak betekintést abba, ami ott hever
mindannyiunk szeme előtt.”¹*

*„... a gondolkodás legfőbb paradoxona, hogy fel akar fedni
valamit, amit nem képes elgondolni.
A gondolkodásnak ez a szenvedélye alapjában véve minden
gondolkodásban jelenvaló ...”²*

I.

Írásomban két, egymással szorosan összefüggő kérdést kísérek meg körbejárni.³ A „főkérdés” az, amire a címben utalni kívántam; ennél is jobban érdekel azonban az a problémakör, amelyet itt a főkérdésen keresztül igyekszem megközelíteni, nevezetesen az „ontológia” szó értelmének, az ontológiáról való beszéd lehetőségességének és e beszéd korlátainak problémája.

¹ Ludwig Wittgenstein: *Észrevételek*. Atlantisz, Bp., 1995. Ford.: Kertész Imre. 92.o.

² Søren Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*. Göncöl, Bp., 1997. Ford.: Hidas Zoltán. 51.o.

³ A tanulmány két, egymást némileg átfedő előadás alapján készült. Az egyik a szombathelyi Németh László Szakkollégium *Európa eszméje* című, 1999 tavaszán rendezett hétvégi szemináriumán hangzott el. Velemben, a másik pedig Kolozsváron a Babes-Bolyai Egyetem filozófia szakos hallgatói előtt 2000 januárjában. A velemi rendezvény a Berzsenyi Dániel Főiskolán induló Európa-tanulmányok Szak előkészítéséhez kívánt hozzájárulni.

Ha valakit arra szólítanak föl, hogy gondolkodjon el az európai kultúra mibenlétéről, akkor először nyilvánvalóan a mesterek munkáiért nyúl. Van miből merítenie, hiszen alig akad olyan klasszikus a társadalomtudósok és filozófusok panteonjában, aki közvetve vagy közvetlenül ne tárgyalta volna ezt a kérdést. Csak-hogy az egykoron tisztességgel végigolvasott és kijegyzetelt munkákat „fejben” újra végiglapozó elmélkedő könnyen úgy járhat, mint az ifjú Descartes – kivált, ha talán túlságosan is sokat tanulmányozta a nagy Cartesius munkáit –, amikor mindinkább megzavarodott az egymásnak ellentmondó vélekedésektől, és egyre kevésbé tudta eldönteni, hogy melyek azok a tanáraitól megtanult és különféle könyvekben olvasott „igazságok”, amelyekben nem kell kételkednie.

Kinek van igaza kultúránk lényegét illetően: Kantnak vagy Nietzschének? Adam Smithnek vagy Polányi Károlynak? Max Webernek vagy Marxnak? Rousseau-nak vagy Hegelnek? Mintha mindenkinek igaza lenne a maga módján, de egymásnak ellentmondó vélekedéseket mégsem tarthatunk egyszerre igaznak.

Descartes hasonló érzésektől vezettetve úgy döntött, hogy lemond a klasszikusok tanulmányozásáról, és inkább olyan módszer után néz, melynek segítségével biztos alapot találhat, amire aztán építkezni tud. Ha a címben fölvetett kérdést szeretnénk újragondolni, és úgy véljük, hogy ehhez legalább ideiglenesen meg kell szabadulnunk az egymásnak ellentmondó klasszikusok nyomasztó tekintélyétől, akkor Descartes eljárása mutatis mutandis itt is követhetőnek ígérkezik. A jelenkori tanítvány azonban már képtelen osztani a mester reményét az egyedül üdvözítő módszer megtalálhatóságában és az egyetlen igazság fölfedezhetőségében. Ezért csak abban reménykedhet, hogy írása egy újabb aspektussal gazdagítja majd a témát.

Ennél súlyosabb probléma, hogy itt a kutatás tárgyának mibenléte korántsem magától értetődő. Vajon létezik-e az európai (vagy bármely más) kultúra csak úgy pőrén, a kutató kérdéseit és a válaszokat egyetlen narrációvá szövő tevékenységet megelőzően? Valami persze biztosan létezik, de ha ezt a valamit megkísérelnénk mindenféle kérdés és előfeltevés nélkül szemügyre venni, akkor a tények olyan dzsungelében találnánk magunkat, amelyben képtelenek lennénk bármit is megérteni.⁴ Gondoljunk csak bele: mindenféle kérdés nélkül tekintve az európai kultúrára, minden egykori és jelenbeli esemény és tény egyaránt fontossá válna; Napóleon és I. Sándor találkozása épp annyira lenne jelentős, mint az, hogy Kovács József tegnapelőtt reggel találkozott a postással, és hangosan köszönt neki, ahogy ezt máskor is tenni szokta. Teljes joggal írja tehát Heller Ágnes *Európa, Euró-*

⁴ A problémához l.: Heinrich Rickert: *Kultúrtudomány és természet-tudomány című munkájának X. fejezetét.* (Franklin-Társulat, Bp., 1923. Ford.: Posch Árpád.)

pa... című esszéjében, hogy kultúránk nem más, mint azon alap-történetek összessége, amelyeket róla elmondanak.⁵ Másrészt azonban mégis kell lennie valaminek, amit ezek az elbeszélések elbeszélnek, nem írhatunk egyik napról a másikra kedvünk szerint új történeteket, sőt, úgy érezzük, hogy ezeknek a történeteknek el kell találniuk valamit, nevezetesen azt, amit kultúránk lényegének gondolunk. Ricoeur megállapítása, mely szerint az identitásunkat hordozó narrációinknak csak elbeszélői és szereplői lehetünk, szerzői azonban nem (legfeljebb társszerzői), minden bizonytalansággal érvényes akkor is, ha az elbeszélés szubjektuma/objektuma (alany és tárgy itt nyilvánvalóan azonos) nem egy személy, hanem egy kultúra.⁶

Létezik egy olyan filozófiai-társadalomtudományi tradíció – pontosabban nem is egy tradíció létezik, sokkal inkább azt mondhatjuk, hogy különböző vagy egymással csak laza kapcsolatban lévő „iskolák” meglepő módon hasonló eredményre jutnak –, amely éppen ezt a problémát tartja szem előtt. E tradíció egyik jelentős alakjának, Durkheimnak a terminusait használva azt mondhatjuk, hogy a kultúra összefüggő *társadalmi tények* hálózata, azaz olyasmi, amit az egymással folyamatos interakcióban lévő *emberek hoznak ugyan létre*, ám ami transzcendálódik, s ezáltal *dologi jelleget* (choséité) kap.⁷ Nem szeretném, ha írásom ezen a ponton telefonkönyvvé válna, de mégis célszerűnek látszik megemlíteni néhány olyan klasszikust, akik hasonló konklúziókhoz jutottak. A valóságot Hegel legkorábbi írásaitól kezdődően úgy fogta föl, mint az elidegenedés eredményét. A társadalmi valóság mibenlétét – vagyis a bennünket érdeklő területet – Hegel elgondolásának megfelelően és őt követve ragadta meg Marx és Lukács György is. A valóság és különösképpen a kultúra hasonló fölfogása miatt tartotta szükségesnek Nietzsche az európai gondolkodás fossziliáinak a genealógia segítségével való relativizálását. Már legkorábbi írásainak egyikében megjelenik az a gondolat,

⁵Kritika 1999/3. 7.o.

⁶ Paul Ricoeur: „Az én és a személyes azonosság”. Ford.: Jeney Éva. In: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Osiris, Bp., 1999. 400.o. Vö. még: uő: *Freud and Philosophy*. Yale University Press, New Haven and London, 1970. Ford.: Denis Savage. III./2. fejezet. Arról, hogy itt nem egyszerűen ellentmondásról van szó – ti. mintha azt állítanám, hogy a kultúra létezik is a narráció előtt, meg nem is – l. Tengelyi László: „Élettörténet és önazonosság”. In: *Élettörténet és sorseseemény*. Atlantisz, Bp., 1998.

⁷ Émile Durkheim: „A szociológia módszertani szabályai”. Ford.: Ádám Péter. I. fejezet. In: *A társadalmi tények magyarázatához*. Közgazdasági és Jogi, Bp., 1978. Uő.: *Sociology and Philosophy*. Ford.: D. F. Pocock. I. fejezet. The Free Press, New York, 1974. A „kultúra” fogalmának történetéről és különféle jelentésáramatairól l.: Márkus György: „A kultúra: egy fogalom keletkezése és tartalma”. In: *Kultúra és modernitás*. T-Twins és Lukács Archívum, Bp., 1992.

mely szerint legföltettebb igazságaink csupán megkövült metaforák, amelyekről elfelejtettük, hogy csupán emberi kreációk, és nem magábanvaló igazságok. Hasonló társadalomontológiára építve igazolja liberálkonzervatív politikai filozófiáját Friedrich Hayek, amikor az erkölcsöt úgy tekinti, mint ami az emberi együttélés következtében, de nem tudatos tervezés eredményeként, hanem mintegy melléktermékként jön létre. (Ezért nem is találhatunk ki kedvünk szerint új erkölcsi és politikai maximákat.) És végezetül utalhatunk még azokra a szociológusokra, akik – részben Durkheimra támaszkodva, részben tudományuk másik pater familiasára, Max Weberre – a fentiekhez hasonlóan ragadták meg a kultúrát. Elsősorban Norbert Elias időszociológiai koncepciójára, valamint Peter Berger és Thomas Luckmann munkájára, *A valóság társadalmi felépítésére* gondolok.⁸

Természetesen még ez a tekintélyes névsor sem igazolja, hogy a kultúra mibenlétének helyes meghatározása éppen az, amit főntebb Durkheim alapfogalmaival megadtam. A hivatkozott szerzőket nem is azért idéztem meg tanúként, hogy bizonyítsák

⁸ Szerzőről szerzőre „lépegetve”, a következő munkákat tartom fontosnak megemlíteni: Hegelhez 1. Herbert Marcuse monográfiáját: *Ész és forradalom*. (Gondolat, Bp., 1982. Ford.: Dezsényi Katalin és Endreffy Zoltán. 47.o. és másutt). Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. (Kossuth, Bp., 1970. 56–62. és 99–121.o.) Lukács: *A társadalmi lét ontológiájáról*. II. kötet. 1/3. feje. (Akadémiai-Magvető, Bp., 1985. Ford.: Eörsi István.) Nietzsche említett írása az 1873-ból való „A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról”. (*Athenaeum* 1992/I/3. Ford.: Tatár Sándor.) Hayektól 1. *A végzetes önhittség*. (Tankönyvkiadó, Bp., 1992. Ford.: Pásztor Erzsébet. 13–36.o.) Max Weber vonatkozó megállapítása az, hogy a szociológusnak a társadalmi cselekvéseket azok szubjektív szándékolt (gemeint) értelmével együtt (tehát azzal az értelemmel együtt, amelyet a cselekvők cselekvéseiknek tulajdonítanak) kell megértenie. L. *Gazdaság és Társadalom*. I. 37. skk.o. (Közgazdasági és Jogi, Bp., 1987. Ford. Erdélyi Ágnes.) Vö. még a fordító vonatkozó jegyzetével. Norbert Elias: „Az időről” (Ford.: Berényi Gábor. In: *Időben élni*. Akadémiai, Bp., 1990. Vál.: Gellériné Lázár Márta.) Berger-Luckmann: *A valóság társadalmi felépítése*. (József, Bp., 1999. Ford.: Tomka Miklós.)

Főnt azt írtam, hogy egymástól különböző iskolák jutottak hasonló eredményre. Ezt természetesen főnttartom, de azt nem gondolom, hogy teljesen reménytelen lenne a közös gyökerek után nyomozni. Egy ilyen nyomozás talán Viconál állhatna meg, természet és társadalom általa megállapított „ontológiai differenciájánál”. Vico szerint a természet számunkra megismerhetetlen, idegen szubsztancia, a társadalmat viszont képesek vagyunk megismerni, mivel az emberi alkotás, az ember lényegét adó „gondolkodó szubsztancia” származéka. L. Giambattista Vico: *Új tudomány*. Akadémiai, Bp., 1979. Ford.: Dienes Gedeon és Szemere Samu. Első könyv, Harmadik szakasz. 227. o. Vö. még: Ernesto Grassi: A humanista tradíció: a „res” és a „verba” egysége. *Athenaeum* 1992/I/2. Ford.: Székely László.

igazamat, inkább azért, mert rá kívántam mutatni az itt *előföltételezett* társadalomontológia gyökereire. Magát a társadalomontológiát legfölből az konfirmálhatja valamelyest, ha az olvasó sikeresnek találja majd kultúránk alapjainak megközelítésére irányuló próbálkozásomat.

II.

A módszert, amelytől azt remélem, hogy elvisz bennünket világunk határaiig, a késői Wittgenstein munkáiból, elsősorban az élete legvégén írt, *A bizonyosságról* címen megjelent följegyzéssorozatából vélem kiolvashatónak.⁹

Ezekben a följegyzésekben Wittgenstein George Edward Moore írásaival, főképpen *A józan ész védelmében* és *A külvilág bizonyítása* címűekkel vitatkozik.¹⁰ Az említett tanulmányokban Moore azt igyekszik megmutatni, hogy, ellentétben a régi és új szkeptikusok véleményével, igenis bizonyítható a külvilág létezése. Eljárása némileg Szent Anzelm ontológiai istenérvére emlékeztethet bennünket, amennyiben Moore is „bentről” (a szubjektív bizonyosságoktól) igyekszik eljutni „kívülre” (az objektíve létező anyagi dolgokhoz). Azt állítja, hogy vannak olyan ismereteink – pl. hogy „Létezik a testem.”, hogy „Testem születése óta állandóan érintkezésben volt a föld felszínével, vagy nem volt messze tőle.”, hogy „Tudom, hogy ez egy kéz.” (miközben fölmutatom a kezemet) –, amelyek igazságát mindenkinek el kell fogadnia, s hogy ezen kijelentéseket elemezve vagy egy következtetés premisszáiként fölhasználva bebizonyítható, hogy létezik külvilág. Ez első pillantásra, Husserlrel szólva, a lehető legnaivabb objektívizmusnak látszik, de Moore érvelése ennél jóval bonyolultabb. A részletekre azonban itt nem szükséges kitérni, csupán azt kívánom megjegyezni – jelezve ezzel, hogy Moore is tisztában volt azokkal a kézenfekvő ellenvetésekkel, amelyek itt fölüloltnak –, hogy a külvilág vagy az anyagi dolgok létezését állító ítéleteket igaznak tartotta ugyan, de nyitva hagyta azt a kérdést, hogy mit is jelentenek pontosan az efféle kijelentések, azaz hogy mit kell értenünk az „anyagi dolgok” vagy a „külvilág” kifejezések alatt.¹¹

Moore bizonyításának egyes pontjai közelállónak tűnhetnek Wittgenstein vonatkozó elgondolásaihoz: Moore is azt állítja, hogy vannak olyan ismereteink, amelyeket nem szükséges bizo-

⁹ Európa, Bp., 1989. Ford.: Neumer Katalin. A továbbiakban erre a könyvre a főszövegben belül, a vonatkozó paragrafus számát zárójelben megadva hivatkozom.

¹⁰ In: *A józan ész védelmében*. Magyar Helikon, Bp., 1981. Ford.: Vámosi Pál. Az alábbiakban elsősorban ezekre az írásokra és a *Bizonyosság* címűre (In: i.m.) támaszkodva interpretálom Moore-t. Haszonnal forgattam Kelemen János kismonográfiáját is. (George Edward Moore. Kossuth, Bp., 1984.)

¹¹ L. „A józan ész védelmében”. In: i. m., 102. o. skk.

nyítani, szerinte sem csupán logikai igazságok ilyenek, hanem tényítéletek (esetleges igazságok) is, és mindketten értelmetlennek tartják a szkepticizmust. Ha azonban alaposabban megvizsgáljuk a két gondolkodó írásait, azt hiszem, beláthatjuk, hogy ezek a hasonlóságok csupán felszíniek, mert a filozófiai „állványzatok”, amelyen belül mozognak, alapvetően különbözőek.

Amikor Moore anyagi dolgokról vagy külvilágról beszél, akkor valami olyasmire gondol, ami logikailag és okságilag független a „szellemi tények”-től, ami térben van (a „teret” reálisként fölfogva), és ami korrespondenciában állhat az ismereteinkkel. Vagyis előfeltételez egy olyan dualista ontológiát, amely a külvilágot mint a megismerő szubjektumtól teljesen független magábanvalóságot gondolja el.

Ezzel szemben Wittgenstein – megítélésem szerinti – legfontosabb törekvése éppen az volt, hogy alternatívát kínáljon a dualista ontológiával szemben, hogy a létezés és a világ olyan megragadásához jusson el, amelyben nincs mód a látható mögé odagondolni azt a láthatatlant, amelyet épp a látható takar el.¹² Második alkotói korszakában ezt úgy kívánta elérni, hogy mind a nyelven túli „valóságos” dolgok, mind a nyelv előtti mentális állapotok koherens elgondolhatóságát megkérdőjelezte.¹³ Ami Moore számára két szubsztancia volt („külső” és „belső”), azt Wittgenstein a nyelv segítségével egyesíti. Az általunk használt nyelvjáték(ok)on kívül (ami végső soron azt jelenti, hogy a nyelvjátékunkat meghatározó életformán kívül¹⁴), önmagában sem a „külső”, sem a „belső” nem ragadható meg. „Külső”-ről és „belső”-ről csak relatív érte-

¹² „A dolgok itt állnak a szemünk előtt, semmiféle fátyol nem borítja el őket.” – olvashatjuk az *Észrevételek*ben. (15.o.) Annak gondolatát, hogy Kant metafizikájából kiamputálható a *Ding an sich*, s hogy ezáltal egy új világpercepció alapjai teremthetők meg, vélhetően Schopenhauertől vette át Wittgenstein. Vö.: Schopenhauer: *Kantról*. Franklin-Társulat, Bp., 1920. Ford.: Mikes Lajos. 51.o. A könyv a *Die Welt als Wille und Vorstellung* 1819-ben megjelent első kiadása függelékének fordítása. Schopenhauer főművének magyar kiadásában (*A világ mint akarat és képzet*. Európa, Bp., 1991.) nem szerepel. Vö. még: *Észrevételek*, 32.o. Itt Wittgenstein Schopenhauert is azok közé a szerzők közé sorolja, akiknek gondolatait „szenvédélyesen megragadta”. Schopenhauer Wittgensteinra gyakorolt hatásáról l. Neumer Katalin: *Határutak*. MTA Filozófiai Intézet, Bp., 1991. 36–38.o.

¹³ A valóság nyelvbe ágyazottságáról l. a *Filozófiai vizsgálódások* (Atlantisz, Bp., 1992. Ford.: Neumer K.) első paragrafusait (úgy a 60. §-ig) és David Bloor könyvét: *Wittgenstein. A Social Theory of Knowledge*. (MacMillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London, 1983.) 3.1–3.2. fejezet. A mentális állapotok nyelvbe ágyazottságáról pedig Malcolm Budd: *Wittgenstein's Philosophy of Psychology* (Routledge, London and New York, 1989.) című munkáját, valamint Bloor könyvének 2. és 4. fejezetét.

¹⁴ „Amit el kell fogadnunk, ami adott – ezek, így mondhatnánk, életformák.” *Filozófiai vizsgálódások*. II. rész, XI., 325.o.

lemben, mint a nyelvjátékunk által konstituáltról beszélhetünk, mivel a nyelvből nem kukucskálhatunk ki; sem a külvilág felé, sem a mentális állapotaink felé. A külvilág nyelvhez kötöttségét jól szemlélteti az alábbi gondolatmenet: „Egy filozófiai kérdés: mi az, amit valójában látunk? Mélységet látunk-e valójában vagy fizikai tárgyakat, szomorúságot vagy arcot stb.? Hajlamosak vagyunk azt mondani, hogy mindezek interpretációk, hipotézisek stb., és amit *valójában* látunk, azok színes foltok sík felületen.

De ha fölszólítanak, hogy írjam le, mit látok, akkor ezt fizikai tárgyakra utaló kifejezésekkel teszem meg, pl. így: ‘Látom egy sárgásbarna asztal lapját, s ezen, a jobb széléhez közelebb egy tintásüveg áll.’ stb. Nem tudnám mindezt leírni, ha kizárólag csak színes foltokról beszélhetnék.

Esetleg azt gondolhatnánk, hogy a látottakat nem tudom ugyan szavakkal leírni, de legalább le tudnám festeni. A helyzet azonban az, hogy alighanem képtelen lennék erre is, ha nem tudnám, hogy mi az a fizikai *tárgy*, amit festek.

Annak, hogy a kép valóban azt ábrázolja-e, amit látok, az a kritériuma, hogy azt *mondom*, igen, azt ábrázolja. Néhány dolgot azonban akár meg is változtathatok a képen, és mégis azt állíthatom továbbra is, hogy a kép pontosan azt ábrázolja, amit az előbb láttam.

Van egy elképzelésünk, mely szerint mindannak, amit ekkor vagy akkor látunk, van egy ideális modellje vagy ideális leírása. Ilyen ideális leírás azonban nem létezik. Számos olyan dolog van, amit a látottak leírásának nevezünk, de mindegyik elnagyolt (rough). Ám az elnagyolt itt nem hozzátétőlegest jelent. Hibás az elképzelésünk, emiatt gondoljuk, hogy ahhoz, amit valaki egy adott pillanatban lát, hozzárendelhető egy meghatározott, egzakt leírás.”¹⁵

Hasonlóképpen, a gondolkodást és általában a mentális állapotokat sem foghatjuk föl nyelvtől függetlenként: „A nyelvjáték

¹⁵ Az idézet Norman Malcolm beszámolója Wittgenstein egyik 1946-ban tartott előadásáról. L. *A Memoir*. Oxford University Press, London, 1958. 49–50.o. Az alábbiakban jócskán idézek még majd Wittgensteintől, de ezekkel az idézetekkel nem annak bizonyítása a szándékom, hogy szerzőjük tényleg azt gondolta, amit én tulajdonítok neki; inkább csak az interpretációmát kívánom szemléltetni velük. Amint az köztudott, Wittgenstein legtöbb műve afféle munkanapló. Ezekben a naplókban sokszor önmagával is vitatkozik a szerző, és gyakran kísérletezik egy-egy számára is tisztázatlan probléma különféle megvilágításaival. Nincs tehát könnyebb, mint Wittgenstein-idézetekkel visszaélni, és nincs nehezebb, mint Wittgenstein álláspontját a relevánsnak tűnő szöveghelyeket egyszerűen egymás mellé állítva rekonstruálni.

nem a gondolkodásból ered. A gondolkodás része a nyelvjátéknak”.¹⁶

„Külső” és „belső” egyesítésével Wittgenstein bizonyos értelemben¹⁷ – legalábbis Moore vonatkozó elgondolásaival összevetve – egy új világba lépett át. Ebben az új világban értelmét veszti az igazság korrespondencia-elmélete – amely Moore világában az egyetlen elfogadható igazságkritérium volt –, hiszen nincs „külső” és „belső”, amik megfelelhetnének egymásnak. („Minden, amit evidenciának tekintünk, azt jelzi, hogy a Föld már rég, a születésem előtt létezett. Az ellenkező hipotézisnek *semmifajta* igazolása nincsen. Ha minden egy hipotézis *mellett* szól és semmi sem ellene – akkor vajon objektíve bizonyos-e? *Nevezhetjük* így. De *föltétlenül* megegyezik-e a tények világával? [...] Miben áll ez a megegyezés, ha nem abban, hogy az, ami ezekben a nyelvjátékokban evidencia, az állításunk mellett szól?” [203. §.]

Bloor elemzésére támaszkodva azt mondhatjuk, hogy Moore-nál a „fordítás” az ismeretelmélet kulcsfogalma, Wittgensteinnél pedig a „betanítás” (Abrichtung, training)¹⁸ A „fordítás” arra a műveletre utal, amellyel a külvilág tényállásait vagy történéseit egy jelrendszerre (többnyire valamilyen természetes nyelvre) „írjuk át”, és amelynek eredményeképpen a valóság valamilyen (megfelelő vagy nem megfelelő) ábrázolásához jutunk.

A „betanítás” terminus ismeretelméleti jelentősége jóval nehezebben látható be. Mindenekelőtt azt kell megértenünk, hogy Wittgenstein ontológiája – ellentétben a Moore-éval – úgy ragadja meg a valóságot, mint közvetlenül adottat. Wittgenstein világa nem azért tekinthető „igazi”-nak, valóságnak, mert tudattranszcendens, hanem azért, mert olyan evidenciákra épül, amelyek nincsenek a hatalmunkban, amelyek arra *kényszerítenek* bennünket, hogy *erről* az alapról (ne egy másikról) és *így* (ne másképp) tekintsünk a világra. („Hatalmamban van-e, hogy mit hiszek? Vagy amit megingathatatlanul hiszek? Hiszem, hogy ott áll egy fotel. Nem tévedhetek-e? De hihetem-e, hogy tévedek? Nos, tekintetbe vehetem-e ezt egyáltalán? – És nem *tudnék-e* szintúgy kitartani a hitemnél, akármit is tapasztalok később?! De hitem ekkor *megalapozott-e?*” [173. §.] „... ezt a bizonyosságot [ti. a

¹⁶ Zettel 391. §. (Ford. G. Anscombe. Blackwell, Oxford, 1967.) Általában a mentális állapotok és folyamatok nyelvhez kötöttségéről l. Neumer Katalin: Antiwittgenstein. *Gond* 1992/2.

¹⁷ A „bizonyos értelemben” jelentése finoman szólva kérdéses. A dolgozat vége felé visszatérek majd erre a kérdésre, de pontos választ ott sem adok.

¹⁸ Bloor: i. m., 3.3. fej. „A ‘betanítás’ kifejezést teljesen analóg értelemben használom azzal, ahogyan akkor beszélünk betanításról, amikor egy állatot tanítunk be bizonyos dolgok megtételére.” Wittgenstein: „The Brown Book”. In: *The Blue and Brown Books*. Blackwell, Oxford (UK) – Cambridge (USA), 1958. 77. o. A terminust Neumer Katalin általában „idomítás”-nak fordítja.

nyugvópontra jutott bizonyosságot – S. I.] mint olyan valamit akarom fölfogni, ami túl van jogosulton és jogosulatlanon; tehát mint valami animálisat.” [359. §.]¹⁹⁾

Wittgenstein immanens világáról való ismereteink kétfélék. Az első csoportba tartoznak a *bizonyosságok*, azok az ismeretek, amelyek kultúránk alapjait (nyelvjátékunk grammatikáját) adják. Ez az, amit nem racionális magyarázatok és bizonyítások segítségével tanultunk meg, hanem amit *betanítottak* nekünk. („A nyelv [...] primitív formáit használja a gyermek, amikor beszélni tanul. A nyelvtanítás itt nem magyarázat, hanem idomítás.”²⁰⁾ Ezeket a bizonyosságokat a tradíciónk hordozza, és úgy sajátítjuk el őket, hogy észre sem vesszük. („A hagyomány nem olyasmi, amit meg lehetne tanulni, nem fonál, amit az ember fölvehet, ha úgy tartja kedve; éppoly kevésbé, mint ahogyan nem válogathatjuk meg öseinket.”²¹⁾ A betanítás többféleképpen történhet: vannak bizonyosságaink, amelyeket bizonyos tevékenységek megtanulása során észrevétlenül szívunk magunkba. („A gyermek nem azt tanulja meg, hogy vannak könyvek, hogy van fotel stb. stb., hanem megtanulja a könyveket elhozni, a fotelba leülni stb.” [476. §.]) Más bizonyosságok úgy rögzültek bennünk, hogy egyes, kultúránkban értelmetlennek számító kérdések kérdezését megtiltották nekünk. („Gondold el, hogy a tanuló tényleg ezt kérdezi: ‘És tényleg akkor is itt van egy asztal, amikor megfordulok; és akkor is, amikor senki sem látja?’ [...] A tanár talán egy kicsit türelmetlen lesz, de azt gondolja, hogy a tanuló majd leszokik az ilyen kérdésekről.” [314. §.] „Es ez nem ugyanaz vajon, mintha a tanuló föltartaná a történelemoktatást az arra irányuló kétellyel, hogy a Föld valóban... [létezik-e – S. I.]?” [316. §.]) És vannak dolgok, amelyekben „megtanítottak” bennünket hinni. („Nem egészen olyan lenne ez [ti. megmagyarázni egy gyereknek, hogy a Holdra nem lehet fölröpülni vagy fölmászni – S. I.], mint ahogy egy gyereknek megtanítható az Istenben való hit, vagy hogy nincs Isten, hogy aztán az egyik, illetve a másik mellett nyomósan tűnő érveket tudjon fölhozni?” [107. §.])

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy gyermekként megtanultunk egy kultúrát és egy életformát, amely ezt a kultúrát létrehozta és táplálja. Bizonyításaink és kételyeink csak ezen a kultúrán belül

¹⁹⁾ Moore ontológiája felől tekintve ez persze szolipszizmus. „Hiszen végső soron mégiscsak arról van szó, hogy a világ csak számunkra való, tehát nem valóságos.” – mondhatja egy dualista. A *Tractatus* (Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. Akadémiai, Bp., 1989. Ford.: Márkus György.) szolipszizmussal kapcsolatos megjegyzéseit (5.6–6.) végiggondolva viszont arra a következtetésre juthatunk, hogy ez a megközelítés sokkal jobban számot tud adni világunk valóságosságáról, mint a dualista koncepció.

²⁰⁾ *Filozófiai vizsgálódások*. 5. §.

²¹⁾ *Észrevételek*. 110.o.

értelmesek, és akkor érnek véget, amikor elérkeznek a kultúra alapjait adó bizonyosságokhoz. („De világképem nem attól van, mert meg vagyok győződve helyességéről. Hanem ez az az öröklött háttér, amely alapján igaz és hamis között döntök.” [94. §.] „Mi számít egy tapasztalati állítás ellenőrzésének? [...] ... a vég nem a megalapozatlan előfeltevés, hanem a megalapozatlan cselekvésmód.” [110. §.] „Aki mindenben kételkedni akarna, az el sem jutna a kételyig. Maga a kételkedésnek a játéka már előfeltételezi a bizonyosságot.” [115. §.]

Ismereteink második csoportját nevezhetjük *tudásnak*.²² Tudás az, ami bizonyítható, és aminek elfogadását bizonyításhoz kötjük. (A bizonyítás azonban a föntiek szerint értendő, bizonyítani annyit, mint visszavezetni a szóbanforgó hipotézist valamely bizonyosságunkra: „Az, hogy valamit *tudok-e*, attól függ, hogy az evidencia igazat ad vagy ellentmond nekem.” [504. §.]

Wittgenstein elgondolása felől nézve Moore koncepciója alapjában, pontosabban ontológiai előfeltevésében elhibázott; objektum és szubjektum vulgárkartezianus szétválasztását pedig újabb két hiba tetézi. Az első az, hogy miután Moore teljesen elszigetelte egymástól a két szubsztanciát, úgy tesz, mintha semmi akadály nem lenne a kettő közötti átjárásnak, mintha bizonyos szubjektív ismeretekről minden további magyarázat nélkül föltételezhetnénk, hogy objektív érvényességre tarthatnak igényt. („A ‘Ha tudok valamit, akkor azt is tudom, hogy tudom stb.’ azt eredményezi, hogy a tudom azt jelenti: ‘Ebben tévedhetetlen vagyok.’ De hogy az vagyok-e, annak objektíve igazolhatónak kell lennie.” [16. §.] „Mégiscsak különös volna, ha egy szavahihető embernek, aki azt mondja: ‘Nem tévedhetek’, kötelező lenne hinnünk; vagy annak, aki ezt mondja: ‘Nem tévedek.’” [22. §.]

A másik hiba az, hogy Moore nem értette meg tudás és bizonyosság különbségét. Az „Ez itt egy kéz.” és a többi hasonló kijelentés bizonyosságok, Moore azonban úgy kezeli ezeket, mintha valamilyen tudást explikálnánk velük („Tudom, hogy ez egy kéz - mondja”). Ez már önmagában is zavar forrása. Egyrészt, mert épeszű ember nem mond ilyet: „Ülök egy filozófussal a kertben; ő többször azt mondja: Tudom, hogy ez egy fa', miközben egy fára

²² Találhatók olyan szöveghelyek, ahol Wittgenstein az itt ismertetettek szerint különbözteti meg a „tudás”-t és a „bizonyosság”-ot (pl. a 308. §.-ban), számos helyen viszont látszólag ellentmond ennek. A látszólagos ellentmondás abból adódik, hogy Wittgenstein néha a két különböző episztemológiai státuszú ismeret megkülönböztetésére használja a fogalompárt (abban az értelemben, ahogyan én is használom), néha viszont a szóbanforgó fogalmak különféle előfordulásait vizsgálja. Az utóbbi megközelítés során jut szerzőnk pl. arra, a mondottaknak látszólag ellentmondó következtetésre, hogy a „tudni” egyes kontextusokban a „hinni”, más kontextusokban pedig a „bizonyosnak lenni” szinonimája (vö.: 8. és 21. §.).

mutat a közelünkben. Odajön egy harmadik és hallja ezt, és én azt mondom neki: 'Ez az ember nem örült, mi csak filozofálunk'." (467. §.) (Ha nagyon megerőltetjük magunkat, akkor azért ki tudunk találni olyan kontextust, amelyben értelmesen elmondhatók efféle mondatok, de általában nem ez a helyzet. [Vö.: 350. §.]) Másrészt azért, mert, tudásként kezelve a kijelentést, kiteszük a kételynek („... nem kell-e annak, aki valamit tud, képesnek lenni a kételyre?” [480. §.]), itt azonban – éppen azért, mert bizonyosságról van szó – abszurdum kételkedni. Ha itt kételkednénk, akkor nyelvjátékunk alapjait rombolnánk le. („Ha mármost megkérdezem, hogy ‘Tudom, vagy csak hiszem, hogy ...-nak hívnak’, akkor semmit sem használ, ha magamba tekintek. [...] semmilyen ítéletben sem lehetnék bizonyos, ha ezt illetően kétely merülne föl.” [490. §.]) Moore kísérlete tehát épp ellenkező következményre vezetett, mint amit szerzője várt, nem megalapozta, hanem inkább kétségbe vonta tudásunk alapjait.

Újabb – a „tudás” és a „bizonyosság” különbözőségének meg nem értéséből fakadó – hiba azt föltételezni, hogy annak segítségével, amit tudunk, érvelhetünk amellett, amiben bizonyosak vagyunk. Amint ez a föntiekből látható, egy ilyen kísérlet szükségképpen körben forog, hiszen a tudás azon alapul, ami bizonyos.

Végezetül: értelmetlen egyik bizonyosságunkat egy másik segítségével verifikálni. A külvilág léte bizonyosság – cselekedeteink és megkérdőjelezhetetlen meggyőződéseink sokasága előfeltételezi –, és ezért nem lehet, de nem is kell bizonyítani. Azok az ítéletek, amelyeket Moore premisszaként használt föl bizonyításában – pl. az, hogy „Ez itt egy kéz.” –, semmivel sem evidensebbek, mint maga a bizonyítandó.

III.

Látható, hogy a kultúra ontológiai státuszát illetően nincs különbség Wittgenstein és a fönt felsorolt szerzők (Durkheim, Hegel stb.) elgondolása között.²³ Ez a párhuzam teszi lehetővé, hogy a Wittgenstein megjegyzéseiből alább kihüvelykezendő módszertani megfontolásokat fölhasználjuk kultúránk (persze a fönt adott definíció szerint értve a „kultúra” szót) alapjainak föl kutatásához.

A következő eljárást javaslom világunk határainak megközelítéséhez: (1) Wittgenstein azt mondja, hogy bizonyosságainkat nem vagyunk képesek vita tárgyává tenni: „Ahol valóban két olyan alapelv találkozik, amelyek nem békíthetők meg egymással, ott mindegyik örültnek és eretneknek nyilvánítja a másikat.” (611. §.) Ennek megfelelően, megkísérelhetünk olyan vélekedé-

²³ Hivatkozott munkájában Bloor többször rámutat a Wittgenstein és Durkheim elgondolása közti párhuzamra. L. pl. 3.o.

sek után vadászni, amelyeket mi, európaiak, nem tudunk és nem vagyunk hajlandók vitára bocsátani.

(2) Legkésebb Nietzsche és Mannheim óta ismerünk egy olyan univerzális eljárást, amelynek segítségével bármely ismeret relativizálható. A genealógiára és a tudásszociológiára gondolok.²⁴ (Lényegüket tekintve ezek nem különböznek egymástól, de két eltérő megközelítésmód eredményeként és különböző időben születtek meg.) Mind a két eljárás abból indul ki, hogy alapvető igazságainkat transzcendensnek, tértől és időtől függetlennek tekintjük. (Azt hiszem, hogy akkor is így [ti. tértől és időtől függetlenként] kezelünk bizonyos, különösen etikai tartalmú vélekedéseket, ha egyébként tudjuk, hogy emberi ismeret csak emberek által létrehozva lehetséges, azaz térben és időben meghatározottan kell megszületnie. Megerősíti ezt, hogy amikor a tudásszociológus rámutat alapvető igazságaink létrejöttének sokszor nagyon is profán körülményeire – ösztöneinkre, érdekeinkre, szükségleteinkre vagy egyszerűen csak a történelmi véletlenre, amely ezek mögött állhat –, akkor valami rossz érzés fog el bennünket, mint-ha valaki a szentélyünkbe piszkított volna.)

Tudásszociológiai és genealógiai magyarázataink – föltéve, hogy célba találunk – *majdnem* mindig relativizálják azt, amit magyaráznak. Ha elfogadjuk Marx liberalizmusról és piacról adott leírását, akkor nem hisszük többé, hogy ezeket (ti. a liberalizmust és a piacot) igen okos emberek fedezték föl univerzálisan érvényes elvekre (mondjuk az emberi természet helyes leírására) támaszkodva, és csak a tiszta, minden érdektől mentes igazságra törekedve. Hasonlóképpen: ha valakit meggyőz a morál Nietzsche genealógiája, akkor ő nem gondolhatja többé, hogy a keresztény erkölcs általánosan érvényes, mivel megértette azt az – emberi, túlságosan is emberi – történelmi folyamatot, amelynek révén a keresztény morál létrejött, és látja a morál mögött meghúzódó érdeket.

A tudásszociológusoknak kétségkívül igazuk van abban, hogy eljárásukkal bármilyen emberi vélekedés elemezhető és detranszcendálható, azaz visszahelyezhető a profán világba. Bizonyos kivételesnek tűnő esetekben azonban mintha Kierkegaard egyik paradoxona nyerne tapasztalati bizonyítást, mintha örök

²⁴ A genealógia alapműve Nietzsche könyve, *A morál genealógiája* (Holnap, Bp., 1996. Ford.: Romhányi Török Gábor.), a tudásszociológiáé pedig Mannheim Károly legnagyobb hatású munkája, *Ideológia és utópia* (Atlantisz, Bp., 1996. Ford.: Mezei I. György.). Eltérek Mannheim öninterpretációjától, amikor a tudásszociológia relativizáló erejéről beszélek, mert Mannheim szerint koncepciója csupán „relacionalista” (i. m., 97.o.). Ebben a kérdésben azonban hajlamos vagyok elfogadni Lukács György álláspontját – szerinte nincs igazi különbség relativizmus és relacionalizmus között. (L. *Az ész trónfosztása*. Magvető, Bp., 1954. 439.o.)

igazságok jelennének meg a történelem múlandó világában.²⁵ Ugyanis vannak olyan igazságaink, amelyeket egyszerűen nem fognak a tudásszociológiai lövedékek. Hiába a korrekt szociológiai elemzés, ellentétben a fenti példákkal, ezek mégsem relativizálódnak.

(3) Sőt, olyan bizonyosságaink is vannak, amelyek nemcsak tudásszociológia-, de cáfolat-immunnisak is. Nem azért, mert esetükben nem lehetséges cáfolat, hanem azért, mert hiába szembesítenek bennünket kényszerítő erejű érvekkel, meggyőződésünket még ezek sem rendítik meg: „... az, hogy egy evidencia ellenállhatatlan, éppen abban áll, hogy semmilyen szemben álló evidencia előtt nem *kell* meghajolnunk.” (657. §.)

Azt állítom tehát, hogy relativizálhatatlan és cáfolhatatlan vélekedéseinket kultúránk fundamentumainak tekinthetjük, s hogy sikerrel kutathatunk e bizonyosságaink után a megadott szempontok segítségével: ha olyan vélekedésre bukkanunk, amelyről nem vagyunk hajlandók vitát nyitni – örültnek tűnik számunkra, aki ezeket vitatni próbálja –, s amelyeket annak ellenére sem tudunk hamisnak vagy csupán relatíve igaznak tekinteni, hogy rendelkezünk „ellen-evidenciákkal” és/vagy ismerjük és jóváhagyjuk genealógiájukat, akkor azt mondhatjuk, hogy megérkezünk világunk határára.

Ez a három szempont azonban nem elég ahhoz, hogy szisztematikusan fölgöngyölítsük fundamentális vélekedéseinket – úgy gondolom, hogy ez semmiképpen sem lehetséges –, inkább csak tesztelni tudjuk a segítségükkel, hogy valóban fundamentális vélekedés-e az, amit annak tartunk.

Bizonyosságaink összességének felsorolását több elháríthatatlan akadály gátolja: (1) „Kivonjuk a forgalomból”, „holtvágányra toljuk” őket – mondja Wittgenstein. (210. §.) Ami nyilvánvaló, arról, éppen azért, mert nyilvánvaló, nincs miért beszélni többé. (2) Főntebb utaltam már rá, hogy mindig a kontextus határozza meg, mi számít evidenciának, és mi tekinthető „csak” tudásnak. Következésképpen bizonyosságaink nem felsorolhatók, hiszen szituációról szituációra másképp mutatkoznak meg, igazi arcuk nem látható, és nem tudható előre, hogy milyen maszkot viselnek majd legközelebb. (3) Sőt, azt is megkockáztatom, hogy fundamentális vélekedéseknek nincs is igazi arca. Ezek ugyanis nem annyira ítéletek formájában adottak, mint inkább begyakorolt cselekvéseinkbe, életformánkba, nyelvjátékaink grammatikájába, amorf hiteinkbe beágyazva. Ha innen megpróbáljuk kiemelni és ítéletekben explicitté tenni őket, akkor megszűnnek azok lenni, amik, a megfigyelés következtében megváltozik a természetük, és elpárolog belőlük a nyilvánvalóság: „Ha hallja az ember, hogy Moore azt mondja: ‘*Tudom*, hogy ez egy fa’, akkor hirtelen meg-

²⁵ Kierkegaard: i. m., 20.o.

érti azokat, akik úgy találják, hogy ez egyáltalán nem tisztázott. A dolog az embernek egyszer csak tisztázatlannak és elmosódottnak tűnik. Olyan, mintha Moore rossz fénybe helyezte volna.” (481. §.) „Mert mikor Moore azt mondja, hogy ‘Tudom, hogy a ...’, akkor azt szeretném válaszolni: Semmit sem *tudsz!*” (407. §.)

IV.

Lássuk a paradoxont: Hogyan jelenhet meg az abszolút a történelemben? Első példában az időről való vélekedéseinket vesszük szemügyre.

Ha valakinek, aki nem foglalkozott korábban filozófiával, antropológiával vagy eszmetörténettel, azt mondjuk, hogy mi, európaiak, lineárisnak tekintjük az időt, akkor először bizonyára nem érti, mire is akartunk utalni ezzel. Pontosabb leírással persze megértethetjük magunkat: elmondhatjuk, hogy az idő „folyamát” egy egyenes vonalhoz hasonlíthatjuk, múlt, jelen és jövő eseményeit pedig úgy képzelhetjük el, mint amik megfelelő rendben ezen a vonalon fekszenek. Az események nem ismétlődhetnek - folytathatjuk magyarázatunkat -, ami elmúlt, az már soha többé nem lesz. Esetleg még beszélhetünk arról, hogy sokak szerint az időbeli események között nem pusztán véletlenszerű a kapcsolat, hogy az idő *előre* halad, a történelem pedig progresszió, azaz egyre okosabbak, egyre szabadabbak stb. leszünk. Vagy beszélhetünk arról, hogy némelyek szerint az idő egyszer majd „betelik”, véget ér, mások viszont úgy hiszik, hogy örökké tart. Ezek után bizonyára világos lesz már, mit értettünk az idő linearitása alatt, de beszélgetőpartnerünk valószínűleg nem érti majd, miért is hozakodtunk ezzel elő. Milyen lenne az idő, ha nem lineáris? – kérdezne vissza. Most újabb magyarázatok következnenek (sűrűn emlegetve Mircea Eliade nevét²⁶): elmondanánk, hogy vannak népek, akik nem lineárisnak, hanem ciklikusnak képzelik az időt, és azt hiszik, hogy bizonyos események és cselekedetek mitikus archetípusok ismétlései. Aztán meg arról beszélnének, hogy ezek a népek úgy gondolják, hogy az idő „időről-időre” megújul, pontosabban meg kell azt újítani. Ez a magyarázata annak – tennénk hozzá –, hogy ezek a népek különféle, számunkra gyakran féktelen orgiának tűnő szertartások segítségével minden ciklus végén visszatérnek egy kis időre a káoszba (felfüggesztik a társadalmi hierarchiát szabályozó törvényeiket, szexuális tabuikat, stb.), majd a káoszból (eljátszva a teremtés archetipikus mítoszáét) újra létrehozzák a kozmoszt.

Talán azt is megkérdeznénk beszélgetőtársunktól: vajon nem tartja-e lehetségesnek, hogy a mi szilveszteri orgiánk is efféle szertartások maradványai, csak elvesztették már jelentésüket,

²⁶ Legtöbbször *Az örök visszatérés mítoszára* (Európa, Bp., 1993. Ford.: Pásztor Péter.) hivatkoznánk.

s ezért szimpla lerészegedési lehetőséggé korcsosultak.²⁷ Ez a kérdés aztán további magyarázatra adna nekünk módot. Elmondhatnánk, hogy az európai idő- és történelemfölfogás mai formája hosszú folyamat eredménye, és beszélhetnénk ennek genealógiájáról, megismertetve beszélgetőtársunkat Norbert Elias és Karl Löwith vonatkozó nézeteivel.²⁸

Mindez igen meggyőzően hangzana, aligha lehetne komoly ellenvetéseket szembeállítani érveinkkel, de ennek ellenére meggyőződésem, hogy nemcsak a beszélgetőtársunk, de mi magunk sem értenék egészen pontosan, amit elmondtunk. Világos, hogy az idő linearitásának őszövétségi gondolata unikális az ókorban; kimutatható, hogy a kereszténység hogyan mélyítette tovább ezt a koncepciót; belátható, hogy a tudomány és a történelem újkori eszméje hogyan formálta ki jelenlegi alakját; az is fölfogható, hogy más népek időfölfogása különbözik a miénktől; sőt, bizonyos mértékig még a ciklikus időben való élet és gondolkodás logikáját is tudjuk követni, de azt egy pillanatra sem hisszük, hogy a „ciklikus idő” valós alternatíva a számunkra, hogy esetleg mi is eszerint élhetnénk. Ellenkezőleg: a „nem-lineáris idő”-re gondolva úgy érezzük magunkat, mintha egy mese világába léptünk volna be. Ha Marx tudásszociológiai elemzését, amely a liberalizmust ideológiaként leplezi le, elfogadjuk, akkor nem hiszünk többé (vagy legalábbis nem úgy, mint korábban) a liberalizmusban. Időfölfogásunk genealógiája viszont nem okoz efféle változást bennünk, megértjük és elismerjük a genealógia igazát, de meggyőződésünk az idő linearitásában nem fog ettől megrendülni. Föltételezésem szerint azért nem, mert – ellentétben mondjuk a liberalizmus állításaival, amelyeket igaznak vagy hamisnak *tudhatunk* – időfölfogásunk olyan fundamentális vélekedés, amely (túlzás nélkül mondható) egész kultúránkra hatással van. Ha nem úgy képzeljük el az időt, ahogyan elképzeljük, számos alapfogalmunk értelmetlenné válna. Tarthatatlan lenne pl. a fejlődésbe vetett hitünk. Ez önmagában még nem tűnik tragikusnak (egyébként is sokan úgy hiszik, hogy nem hisznek a „fejlődés”-ben), de ezzel együtt kiürülne és teljesen irracionálisnak mutatkozna a „munka” azon fogalma is, melyről Max Weber azt állította, hogy alapvető szerepet játszott a modern, kapitalista Európa megteremtésében.²⁹ Időkonceptiónk átalakulásának kö-

²⁷ Hogy meggyőzőbbek legyünk, utalhatunk itt Mihail Bahtyin középkori karneválokról adott elemzéseire. L. *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. Európa, Bp., 1982. Ford.: Köncöl Csaba.

²⁸ L. Elias: i. m. és Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet* Atlantisz, Bp., 1996. Ford.: Boros Gábor és Miklós Tamás.

²⁹ L. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Gondolat, Bp., 1982. Ford.: Somlai Péter. Pierre Bourdieu kimutatta, hogy az időt ciklikusnak elgondoló algériai parasztok munkához való viszonya legfő-

vetkeztében a „fejlődésihez hasonlóan elveszteni értelmét vagy teljesen megváltozna a „forradalom” vagy a „tudomány” jelentése is.³⁰

Azt hiszem, joggal állíthatjuk ezek után, hogy az időről való vélekedésünk nem egyszerű tudás, hanem olyasmi, amit – Wittgenstein szavaival élve –, „animálisan tudunk”, ami közvetlenül gyökerezik életformánkban, és éppen ezért sem bizonyítást nem igényel, sem racionális érvekkel nem cáfolható meg. Ha úgy alakulna, hogy bizonyos körülmények hatására földnánk ezt a vélekedésünket, és egyszer csak elkezdenénk ciklikusnak látni az időt, akkor azt mondhatnánk, hogy megtértünk egy másik kultúrába, és többé már nem vagyunk európaiak.

Második példám a szabadságról való európai vélekedés. Az újkori Európa világképét szemügyre véve láthatjuk, hogy az emberi szabadság lehetősége korántsem számított (számít?) magától értetődőnek, sőt, bizonyos korszakok filozófusairól kijelenthetjük: minden okuk megvolt rá, hogy egyszer s mindenkorra deklarálják: Az „emberi szabadság” oximoron. A 16-17. században a reformáció teológiája, nevezetesen az isteni omnipotencia és a predestináció tételei veszélyeztették az emberi szabadságot, a 17. század második felétől kezdődően pedig egyre nagyobb szerephez jutott az új tudományok (mindenekelőtt Galilei és Newton fizikája)

jebb csak látszólag hasonlít az európaiakéra, lényegét tekintve azonban teljességgel különböző; éppen azért, mert ezek a parasztok nem rendelkeznek a „fejlődés” európai fogalmával. Látszólag, az európaiakhoz hasonlóan, ők is racionalizálták a munkát, ám ezt nem a célszerű termelés követelményeivel magyarázzák, hanem a tradícióval. Ők is vásárolnak új gépeket, de emögött nem a munka hatékonyságának növelésére és a profitmaximalizálásra irányuló szándék áll, hanem a presztízs. A beruházások gazdasági szempontból gyakran teljesen irracionálisak, mert céljuk a közösség megbecsülésének biztosítása – állítja Bourdieu. L. „Gazdasági gyakorlat és idő. Az algériai parasztok időkezelési attitűdjei”. Ford.: Berényi Gábor. In: *Időben élni*. Hasonló következtetéseket vonhatunk le David Landes gazdaságtörténetét olvasva. A 18. századi angolai parasztok munkához való viszonyát elemezve a szerző megállapítja, hogy a kihelyezési rendszerben dolgoztató gyapjúkereskedők képtelenek voltak a parasztokat magasabb fizetéssel több munkára ösztönözni. A hatás épp az ellenkező volt: a parasztok csak annyit dolgoztak, amennyit hagyományos életszínvonaluk fenntartása megkívánt. A magasabb teljesítménybérekre nem több munkával, hanem a hétvégék egyre hosszabbra nyújtásával válaszoltak. L. *Az elszabadult Prométheusz*. Gondolat, Bp., 1986. Ford.: Köbli József, Valentiny Pál, Berend Zsuzsa. 88–95.o.

³⁰ A „forradalom” és a lineáris időfölfogás összefüggéséről l. Hannah Arendt: *A forradalom*. Európa, Bp., 1991. Ford.: Pap Mária. 34–35. o. Husserl szerint – azt hiszem, egyetérthetünk vele – az újkori tudomány eszménye magába foglalja a tudományok fejlődésének (azaz a tudás kumulációjának) végtelenségét is. L. *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. 3. §. Atlantisz, Bp., 1998. Ford.: Berényi Gábor és Mezei Balázs.

tekintélye által támogatott mechanikus világszemlélet. Akár a protestáns teológia, akár a mechanika irányából közelítünk a szabadság kérdéséhez, az – hiába írtak róla vaskos könyveket – rendkívül gyorsan és egyszerűen elintézhető. Ha Isten mindenható, és mindent eleve elrendelt, vagy akár csak mindent előre lát, akkor az emberi szabadság nem lehet más, mint illúzió. Hasonlóan a mechanikus világkép esetében: ha az okság törvénye univerzális (ha mindennek, ami történik, oka van), és az ember nem lehet *causa prima* vagy *causa sui* – márpedig ezek az attribútumok kizárólag Istennek tulajdoníthatók –, akkor nincs emberi szabadság, hiába csűrjük-csavarjuk a dolgot.³¹

Nem állította azonban egyetlen jelentős gondolkodó sem, hogy az emberi szabadság illúzió (inkább csürték-csavarták a dolgot). Talán azzal magyarázható ez, hogy az emberi szabadság az európai kultúra fundamentális vélekedése, és ezért hiába cáfolják racionális érvek, mégis kitartunk mellette. Pontosabban, csak olyan világképet, filozófiát, mítoszt vagyunk hajlandók kultúránk mibenlétének helyes leírásaként elfogadni, amely számol ezzel az evidenciával is, és a szabadság faktumát képes koherensen beépíteni más evidenciáink közé.³²

Max Scheler azt állítja etikájában, hogy értékítéleteink interkulturális elismerésében nem lehetünk ugyan bizonyosak, az értékek és az értékmodalitások azonban univerzálisan érvényesek. Az értékekről Scheler azt tartotta, hogy leválaszthatók (és leválasztandók) azokról a javakról vagy érték dolgokról, amelyekben „betöltődnek”.³³ Meg kell tehát különböztetnünk a „kellemes”-t (ami egy érték) a kellemes dologtól (amiben ez az érték manifesz-

³¹ A predesztináció-elmélettel mások mellett Leibniz folytatott heroikus, de megítélésem szerint teljesen reménytelen küzdelmet. (Érintettem ezt a problémát „Mese a monászkokról” című írásomban. *Bár*, 1998/1–4.) A mechanikus világszemléletről írtak helyessége mellett Kant a legjobb tanú. Amint azt tudjuk, ő az emberi szabadságot kizárólag azért tartotta lehetségesnek, mert nem csupán az okság uralma alatt álló fenomenon-világ polgárai vagyunk, hanem a noumenon-világéi is. Vö.: *A gyakorlati ész kritikája*. Második könyv, II. fejt. VI. Ictus, 1988. Ford.: Papp Zoltán.

³² Hasonlóan vélekedik a szabadságról Tallár Ferenc is, amikor úgy határozza meg, mint „emberi létezésünk megtagasztalásának bizonyosságát, ami ott áll egész kultúránk, identitásunk és önértelmezésünk hátterében, de ami mögé nem kérdezhetünk.” *A szabadság és az európai tradíció*. Atlantisz, Bp., 1999. 7–8.o.

³³ L.: *Formalizmus az etikában és materiális érték-etika*. I/1. fejezet. Gondolat, Bp., 1979. Ford.: Berényi Gábor. Az itt ismertetett gondolatmenetet egy másik problémát vizsgálva fölhasználtam már egyszer. L.: „A ‘Jó emberek léteznek – miképpen lehetséges ez?’ kérdés létezik – miképpen lehetséges?” In: Kardos András, Radnóti Sándor, Vajda Mihály (szerk.): *Diotima. Heller Ágnes 70. születésnapjára*. Osiris, Bp., 1999. 474–475.o.

tálódik). A „kellemes” ugyan önmagában nem létezik, más értelemben azonban „független” a kellemes dolgoktól, ugyanis csak azért találhatunk valamit kellemesnek, mert rendelkezésünkre áll a szóbanforgó érték, amit aztán észreveszünk az egymástól más tekintetben akár teljességgel különböző kellemes dolgokban; és az is nyilvánvaló, hogy a kellemes dolog megváltozásával (esetleg kellemetlenné válásával) a „kellemes” minősége nem változik meg. Az értékek a színekhez hasonlíthatók (a színek sincsenek önmagukban, mégsem tekintjük őket pusztán a dolgok tulajdonságainak), az értékaxiómák pedig a logikai axiómákhoz (a logikai axiómákhoz is csak a konkrétól való absztrakció által juthatunk el, mégsem gondoljuk azonban, hogy ezeknek az axiómáknak az érvényessége a konkrét dolgoktól függ³⁴). Összefoglalva: a fenti kijelentés úgy értendő, hogy különböző dolgokat találhatunk ugyan kellemesnek, de a „kellemesség” értelme mindenki számára ugyanaz.

Az értékmodalitások olyan koordináta-rendszerek, amelyekben az egyes értékeket elhelyezzük és rangsoroljuk. Ezek a rangsorok ugyanúgy objektíve adottak, mint az értékminőségek. Scheler négy csoportot különít el: a kellemes-kellemetlen, a vitális értékek, a szellemi értékek (pl. szép-csúnya, jogos-jogtalan) és a szent-szentségtelen értékmodalitásait. Elképzelhetetlen számunkra, hogy létezik olyan kultúra (vagy akár állatfaj, ha az adott értékmodalitás állatokra is alkalmazható), amely más értékrendszer alapján ítél, mint mi – állítja Scheler. Hiába állna rendelkezésünkre olyan beszámoló, amely a tapasztalatra hivatkozva próbálna ellenpéldákat fölmutatni, ezt mi a priori hamisnak tekintenénk, és vagy a beszámoló hitelességét kérdőjeleznénk meg, vagy az adott népcsoportot (esetleg állatfajt) nyilvánítanánk súlyosan és lényegileg aberráltnak.³⁵

Schelernek minden bizonnyal igaza van abban, hogy nem tudunk elképzelni olyan kultúrát, amelyik ne tenne különbséget, mondjuk, kellemes és kellemetlen között. Az igazi kérdés azonban nem ez, hanem inkább az, hogy e megállapításunk az emberiségről árul-e el valamit, vagy a mi nyelvjátékunkról.

Az ugyan még soha nem fordult elő, hogy egy „terepről” visszaérkező kultúrantropológus bejelentette volna: ő bizony semmit nem értett abból, amit azok a „vadak” karattyoltak és csináltak, de ebből még nem következik, hogy tényleg van valami, ami interkulturális. Nincs olyan kritériumunk, amellyel mérni tudnánk a megértés szintjét, s aminek segítségével kijelenthetnénk: most már megállhatunk, most már tényleg értjük egymást.

Még ha a „megértés apostolának”, Hans-Georg Gadamernek a koncepcióját tartjuk is szem előtt, ebben az esetben akkor is jó okunk van a kételkedésre. A megértés megértő és megértett

³⁴ Scheler: i. m., 110. skk.o.

³⁵ I. m., I/II/5. fejezet.

horizontjának összeolvadása által jön létre – állítja Gadamer. Ha ez így van, akkor nagy valószínűséggel kijelenthetjük, hogy a megértő – aki akár akarja, akár nem, mégiscsak uralja a megértés folyamatát, hiszen a végső szót neki kell kimondania – vonatkozó evidenciái szükségképpen ott lesznek az összeolvadás eredményeképpen létrejött új horizontban is.³⁶ Magyarán, nincs az az antropológus, aki ne „európaiul” gondolkodna (a kulturális antropológia az *európai* tudomány egyik ága), és képes lenne bizonyosságait az utolsó vasútállomás csomagmegőrzőjében hagyni. Egy európai pedig nem tudja elképzelni, hogy létezhet olyan kultúra, amely nem értékkel bizonyos dolgokat a jó és rossz vagy a szép és rút tengely mentén.³⁷

A mondottakkal nem azt akartam mondani, hogy nem érthetünk meg más civilizációkat. (Sem pro, sem kontra nem akarok itt ebben a kérdésben állást foglalni.) Azt kívántam igazolni, hogy az értékmodalitásokhoz tapadó meggyőződéseinket is fundamentális vélekedéseink közé kell sorolnunk, mert elgondolhatatlan a számunkra, hogy miképpen lehetne ezek érvényességét kétségbevonni.

Wittgenstein második korszakának matematikáról és logikáról alkotott koncepcióját elfogadva, a fentiekhez – különösen az axiológiához – hasonlóan értelmezhetjük matematikai és logikai ismereteinket is. Annak ellenére, hogy Wittgenstein elutasította Frege és Russell logicista matematika-fölfogását³⁸ (eszerint a matematika a logika egy speciális ága), a két „nyelvjáték” eredetét és episztemológiai státuszát lényegében azonosnak tartotta. Ezért a továbbiakban csak a matematikával kapcsolatos álláspontját ismertetem, megállapításaimat azonban mutatis mutandis Wittgenstein logika-fölfogására is érvényesnek tekintem.

A matematika „antropológiai jelenség” – állítja Wittgenstein, szembehelyezkedve a platonista és az empirista matematika-

³⁶ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Gondolat, Bp., 1984. Ford.: Bonyhai Gábor. 272.o. Léteznek ugyan olyan elméletek, amelyek a „megértés”-en jóval többet értenek, mint Gadamer – mindenekelőtt a „megértést” fordításként (1. írásom II. részét) értelmező koncepciókra gondolok –, de ezek oly mértékben nem számolnak a Másik idegenségével, hogy a szóbanforgó kérdést vizsgálva teljességgel irrelevánsak. (Legalábbis számomra.) A Másik idegenségéről 1. Emmanuel Lévinas munkáit, pl. „A filozófia és a végtelen ideája” című tanulmányt. In: *Nyelv és közelség*. Tanulmány–Jelenkor, Pécs, 1997. Ford.–Tarnay László.

³⁷ A kultúrantropológusokat a relativista vírus terjesztésével szokás ugyan vádolni (vö.: Clifford Geertz: „Anti antirelativizmus”. In: *Az értelmezés hatalma*. Századvég, Bp., 1994.), de nem feledkezhetünk meg arról, hogy az antropológusok tevékenysége olyan performatív aktus, ami előfeltételezi a kultúrák közti átjárhatóságot.

³⁸ Bloor: i. m., 83.o. Az alábbiakat nagyrészt ebből a könyvből vesseztem át.

fölfogással³⁹ –, de amikor a matematika objektumainak és törvényeinek mibenlétéről gondolkodunk, akkor mégis mindannyiunkat megérint a misztikum lehelete. Hol volt Püthagorasz törvénye, mielőtt fölfedezték? – kérdezhetnénk. Egy szorzást elvégezve is hasonló érzünk: az eredménynek előzetesen valahol (talán az ideák platóni világában vagy a természet könyvébe kövült matematikában) már léteznie kellett – mondanánk. Hasonlóan: ha valakinek egy matematikai sorozat elemeit kell folytatnia, és egy ponton elszámolja magát, akkor az lesz a benyomásunk, hogy a számoló eltért az archetípustól; mintha a sorozat elemei egészen a „végtelen végéig” ki lennének már számolva valahol.

A misztikum kódét azonban eloszlathatjuk, ha a matematikát a játékokkal vetjük össze. („Tegyük föl, hogy valaki csak azért tanult aritmetikát, hogy egy aritmetikai játék használatát elsajátítsa: mást tanulna ő, mint az, aki a szokásos célból tanulja az aritmetikát?”⁴⁰) Képzeljük el, hogy két embert pillantunk meg egy sakktábla mellett, és az egyikük futója a parasztok előtt áll, de minden parasztja a helyén van még.⁴¹ Nem hasonló érzés fog-e el bennünket, mint akkor, amikor fölfedezzük, hogy valaki rosszul folytatta a sorozatot? Némileg talán igen, hiszen a lehetséges állások száma beláthatatlan, a sakk világa is olyan sui generis világ (hasonlóan a matematikához), ahol kedvünkre barangolhatunk, és közben mindig találunk valami újat. Érzünk azonban valami különbséget is. Wittgenstein szerint ez a különbség onnan származik, hogy a sakkról – annak ellenére, hogy olyan, mint egy ismeretlen világ, amelynek törvényeit föl kell „fedezni” – tudjuk, hogy

³⁹ Azt hiszem, egy hosszabb elemzéssel kimutatható lenne, hogy Wittgenstein alább ismertetésre kerülő koncepciójának fényében a platonizmus és az empirizmus ugyanannak a dualista ontológiának a reziduumaiként lenne értelmezhető; az egyik a „gondolkodó szubsztancia”-hoz, a másik pedig az „anyagi szubsztancia”-hoz rendeli a matematikát és a logikát. Közvetve alátámasztja ezt Malcolm Budd elemzése a pszichológiai fogalmak wittgensteini értelmezéséről (i. m., 15–20. o.). Budd szerint Wittgenstein álláspontja túl van a karteziánus-behaviorista ellentétéken, amennyiben mind a pszichológiai fogalmak belső (pszichikai) állapotokhoz való rendelését, mind a tudat viselkedéssel való azonosítását elutasítja. Steve Gerrard is úgy tekint Wittgenstein matematika-filozófiájára, mint ami két ellenséges tábor között áll, és kétfrontos harcot folytat. Gerrard a Hardy-féle képelmélet (lényegében a platonista matematika-fölfogás) és az anarchista pszichologizmus között jelöli ki Wittgenstein helyét. („A philosophy of mathematics between two camps”. In: Hans Sluga és David G. Stern (szerk.): *Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

⁴⁰ Wittgenstein: *Philosophical Grammar*. Blackwell, Oxford, 1974. Ford.: Anthony Kenny. 290. o.

⁴¹I. m., 289–290. o.

emberi alkotás, a matematikáról azonban ugyanezt elfelejtettük („... a matematika tételei kövületek.” [657. §.]).

Ha elfogadjuk az analógiát játék és matematika között, akkor azt állíthatjuk, hogy a matematikát nem fölfedezzük, hanem konstruáljuk, hogy a matematika bizonyossága a konvención (és a konvenció iránti mély szükségletünkön) alapul⁴², hogy matematikai műveleteket végezve nem egy ideának, hanem a matematika belső normáinak kell megfelelnünk, mint ahogyan sakkozás közben is meg kell felelnünk a sakk belső normáinak.

Végző soron hasonlót mondhatunk a logikáról is. A logika nem nyelvjátékunk előtt van (mint ahogyan ezt a *Tractatus* állította), hanem a nyelvjátékban. Következésképpen róla is elmondható, hogy „természettörténetünk ténye”: a logika gondolkodási szokásainkat fejezi ki – mondja Wittgenstien –, azt mutatja meg, ahogyan az emberi lények gondolkodnak, és azt, hogy mit neveznek ők gondolkodásnak.⁴³

Amint ezt már fentebb leszögeztem, a felsoroltakat eszembe sem jut fundamentális bizonyosságaink teljes listájának tekinteni. Ellenkezőleg, talán nem is egészen öncélú szofizma azt föltételezni, hogy éppen a „legerősebb” bizonyosságaink azok, amelyeket nem tudunk megragadni. A fönti példákat szemügyre véve ugyanis megállapíthatjuk, hogy ezektől az evidenciáktól különböző mértékben és különböző értelemben eltávolodtunk már, s épp az eltávolodás nyújtotta distancia teszi lehetővé, hogy rá tudunk ezekre világítani. Ez a megállapítás pedig akár annak a föltevését is megengedi, hogy lehetnek olyan bizonyosságaink, amelyekkel annyira „egyek vagyunk”, hogy egyszerűen láthatatlanok a számunkra.

Önnön időfölfogásunktól való bizonyos mértékű eltávolodásunkat jelzi, hogy elvesztették teljes magától értetődőségüket olyan fogalmak, amelyek a „lineáris idő” édesgyermekai vagy közvetlen rokonai. A legtöbb európai számára már nincs értelme a „világtörténelem”-nek. Nem tudjuk, hogy merre halad a történelem, és néha azt sem hisszük már, hogy csak látszólag hasonlít egy mészárszékre.⁴⁴ Ettől nem függetlenül azt is mind kevésbé értjük, hogy mit jelenthet a „fejlődés” bizonyos területeken. A gazdasági fejlődés korlátatlanságát az ökológia, a tudományos fejlődés lehetőségességét pedig a posztempirista tudományfilozófia (Kuhn, Feyerabend és mások) kérdőjelezte meg. És sorolhatnánk

⁴² Wittgenstein: *Remarks on Foundation of Mathematics*. I. 75. §. Blackwell, Oxford, 1964. Ford.: G. Anscombe.

⁴³ I. m. I. 68. és 131. §. Vö. még: *Filozófiai vizsgálódások*. 415. §.

⁴⁴ Vö.: Amint az ismeretes, Hegel nyugtatott meg bennünket afelől, hogy a történelem csak látszólag hasonlít egy mészárszékre, alaposabban megvizsgálva azonban fölfedezhetjük a benne munkáló Észet. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Akadémiai, Bp., 1979. 57. o. Ford.: Szemere Samu.

tovább a példákat, hasonlóképpen megmutatható lenne a „munka” vagy a „forradalom” értelmének megkopása, átalakulása is. Ennek ellenére természetesen még mindig csak lineárisan tudjuk elgondolni az időt, de nem utalhatnak-e ezek a változások arra, hogy időfölfogásunk alapjai is módosulóban vannak?

A másik, az időfölfogásunkhoz való reflexív viszonyt lehetővé tevő tényező kultúránkon kívüli. Arra gondolok, hogy tudunk olyan civilizációkról, amelyek nem úgy gondolják el az „idő”-t, ahogyan mi, és ez az ismeret olyan külső nézőpontot biztosít a számunkra, ahonnan szemügyre vehetjük saját időképzetünket is. (A distanciát lehetővé tevő két tényező természetesen összefügg-het egymással, könnyen lehet, hogy az „idő”-ről való evidenciánk változása tesz bennünk fogékonnyá a nem-lineáris időképzetek tanulmányozása iránt.)

Az emberi szabadságról való evidenciánkhoz nincs külső nézőpontunk, nem tudunk elgondolni olyan civilizációt, amelyben az emberek – metafizikai értelemben – nem szabadok, hiszen (szerintünk, európaiak szerint) az *ember* lényege szerint szabad. A szükséges distanciát kultúránkon belüli tényezők nyújtják: (1) Voltak és vannak olyan „ellen-bizonyosságaink” (mint például az isteni predesztináció, vagy az oksági törvény univerzalitásának elve), amelyek problematikussá teszik az emberi szabadságot. (2) A „szabadság” jelentése sem világos a számunkra, az ókortól napjainkig vita tárgya, hogy mit kell értenünk „emberi szabadság” alatt.

Az axiológiáról, matematikáról és logikáról való bizonyosságainkkal szembeni viszonyunkban vagyunk legközelebb ahhoz az elvileg lehetséges nulla távolsághoz, amely megakadályozza az adott evidencia percepcióját. Ezekből a bizonyosságokból egyáltalán nem „látunk ki”: azt, hogy nem csak a mi időfölfogásunk létezik, viszonylag könnyen be tudjuk látni; eljátszhatunk azzal a gondolattal is, hogy szabadságunk csupán illúzió, mert egy előre megírt szerepet játszunk; sőt, még olyan határhelyzeteket is el tudunk képzelni, amikor egy ember elveszti a szabadságra való képességét. Arról a világról azonban elképzelésünk sem lehet, ahol $2 \times 2 = 5$, arról pedig végképp nem, ahol 2×2 néha 5, néha pedig ennél több vagy kevesebb, és nincs szabály arra, hogy mikor több és mikor kevesebb.⁴⁵

A szóbanforgó bizonyosságokra csak azért tudunk reflektálni, mert képesek vagyunk analóg módon alkalmazni azt a tudásszociológiai-genealógiai eljárást, amelyet más ismereteinket vizsgálva alkottunk meg. (Ha minden tudás léthez kötött, akkor a matematikai tudásnak is annak kell lennie – valahogy így következtetünk.) A módszer logikára, axiológiára, matematikára való átvitelének eredménye azonban mindössze annyi, hogy belátjuk: másképp is

⁴⁵ Vö.: *Filozófiai vizsgálódások*. II. rész, XI. 323–324. o.

lehetne, de hogy hogyan, azt már képtelenek vagyunk elgondolni. Mintha eljutnánk a „másvilág” faláig (és ezáltal megbizonyosodnánk a „másvilág” létezéséről), de a falon már nem tudnánk át- vagy keresztülneézni. A falat azonban nem az idegen civilizáció húzta maga köré (pontosabban nem tudhatjuk, hogy ők építettek-e egyáltalán valamit, mert semmit sem tudunk róluk), hanem mi emeltük saját bizonyosságainkból. Ugyanis számunkra, európaiak számára a priori elgondolhatatlan egy olyan gondolkodásmód létezése, amely *teljességgel* különbözik a miénktől.⁴⁶

A logikába vetett hitünk, a mondottak mellett, rendelkezik még egy sajátos tulajdonsággal. A fiatal Wittgenstein szótárát használva ezt a következőképpen írhatjuk le: a logikáról nem lehet beszélni úgy, ahogyan általában beszélünk tárgyakról, gondolatokról vagy akár érzésekről (ebben az értelemben sem tekinthetünk rá „kívülről”), mert beszélni valamiről annyi, mint leképezni a dolgot, a leképezési forma (aminek segítségével a leképezést végrehajtjuk, aminek segítségével lefestjük, elbeszéljük stb. a leképezés tárgyát) pedig mindig logikai forma is egyúttal. Tehát nem kerülhetünk a logikán kívülre akkor sem, ha magát a logikát próbáljuk meg leképezni, mivel a leképezés tárgyát már előfeltételezzük a leképezési formában. „A kijelentés nem ábrázolhatja a logikai formát, e forma tükröződik benne.” „A kijelentés *mutatja a* valóság logikai formáját.” „Amit mutatni *lehet*, azt nem *lehet* mondani.”⁴⁷

Lezárva ezt a hevenyészett elemzést, azt hiszem, annyit mindenképpen megállapíthatunk, hogy bizonyosságainkat nem lehet (vagy ha mégis, akkor nem érdemes) kategorizálni, inkább a különböző evidenciacsoporthoz családi hasonlóságról⁴⁸ beszélhetünk.

⁴⁶ Vö.: Galántai Zoltán: Ha léteznének, akkor már itt volnának. *Beszélő* 1999/9. A földönkívüliekről való gondolkodás (vagy inkább spekuláció) hosszú ideig az ún. „átlagossági elv”-ből indult ki – írja a szerző. Az átlagossági elv szerint bolygónk, ennek ökoszisztémája, civilizációnk és gondolkodásmódunk – átlagos. Mindennek föltevésére nincs azonban semmi alapunk, hacsak az nem, hogy a föltevés elutasítása esetén minden további spekuláció lehetősége lezárulna.

⁴⁷ *Logikai-filozófiai értekezés.* 2.151 skk., 4.12 skk., 4.121, 4.1212. Hasonló megállapítást találhatunk *A bizonyosságról*-ban is (annak ellenére, hogy Wittgenstein ekkor már egészen másképp gondolkodott a logikáról, mint a *Tractatus* születésének idején): „Nem jutok-e egyre inkább arra, hogy azt mondjam, hogy végső soron a logikát nem lehet leírni? A nyelv gyakorlatát kell szemlélned, nézned, akkor meglátod a logikát.” (501. §.)

⁴⁸ A kifejezéshez 1.: *Filozófiai vizsgálódások.* 66–61. §.

Sümegei István

V.

Írásom utolsó részében ontológiai bizonyosságainkat igyekszem körbejárni. Ezek megvilágításához fölhasználom majd mindazt, amit az előző részben az egyes evidencia-csoportok hasonlóságairól és különbségeiről elmondtam.

Főntebb láthattuk, hogy különböző megfontolásokból ugyan, de mind Moore, mind Wittgenstein értelmetlennek tartotta a külvilág létezését megkérdőjelező szkepticizmust. Azt hiszem, hogy ismertetett érveik alapján kijelenthetjük: a külvilág létezésébe vetett hitünk dekonstruálhatatlan, következésképpen fundamentális, kultúránk alapjait meghatározó bizonyossággént értelmezendő.

Ez a konklúzió egyszersmind a hagyományosan ontológiának nevezett filozófiai „diszciplína” helyének és feladatának meghatározására is alapot ad: az ontológia dolga az, hogy felszínre hozza a létezéssel kapcsolatos evidenciáinkat, és megvizsgálja a köztük lévő relációkat, a különböző evidenciák és evidenciacsoportok között húzódó koherenciákat és inkohereenciákat.⁴⁹ Kérdéses azonban, hogy lehetséges-e ez egyáltalán, és ha lehetséges, akkor mennyire lehet értelmes egy ilyen vállalkozás.

Dolgunkat nyilvánvalóan megnehezíti az a tény, hogy ontológiai bizonyosságaink is holtvágányon vannak, és ezért nem könnyű meglátni őket, de korántsem ez a legsúlyosabb probléma. Ha szemügyre vesszük azt az egyszerű kijelentést – ennek bizonyosságához, azt hiszem, semmiféle kétely nem férhet –, hogy „Léteznek valóságos dolgok.”, akkor beláthatjuk, hogy ez és az ehhez hasonló kijelentések⁵⁰ az axiológia alaptételeihez vagy a matematikához hasonlóan közel vannak a reflexiót megakadályozó nulla távolsághoz. Wittgenstein nyomán azt mondhatjuk, hogy az efféle mondatok egyetlen kontextusban fordulhatnak csupán elő: egy filozófiai disputában. Minden más esetben a mondatot kimondó személy elmeállapotának firtatása a legvalószínűbb reakció a kijelentés elhangzását követően.

Továbbá megállapíthatjuk, hogy ontológiai evidenciáink hasonlóan benne vannak a leképezési formában, mint a logika. Mondataimban, gondolataimban szükségképpen előfeltételezve van valamilyen viszony a mondat vagy gondolat tárgyához, kellő számú mondatot szemügyre véve pedig kirajzolódik, hogy mit értek „tárgy” vagy „dolog” alatt, hogyan gondolom el ennek hozzám való viszonyát, és hogyan gondolom el önmagamat ebben a viszonyban. Ez a dolgozat is példa lehet az ontológia szükségkép-

⁴⁹ Persze itt megkérdésezhető: nem ez-e a filozófia feladata általában? Talán.

⁵⁰ Mondjuk a „Születésem óta, folyamatosan létezem.”, vagy a „Más személyek sem csupán testek, hanem rendelkeznek a gondolkodás képességével is.” mondatok.

peni előfeltételezettségére: azt a vizsgálódást, amelynek segítségével kultúránk fundamentumainak leírásához kívántam eljutni, csak úgy tudtam elindítani, hogy „előrenyúltam”, és annak meghatározásával kezdtem – a „kultúra” mibenlétének definíciójával –, amire magának a vizsgálódásnak kellett volna fényt derítenie.

A mondottakból olyan nehézségek adódnak, amelyek önmagukban talán még nem teszik lehetetlenné az ontológiáról való beszédet, de igen megnehezítik azt: lehetetlen az ontológiáról való direkt, explicit beszéd, mert amit el kívánunk mondani, az mondataink mélystruktúrájában már előfeltételezve van. Ennek következtében minden lételmélet körben forog, tautologikus jellegű, kijelentései pedig gyakran triviálisnak tűnnek és üresen konganak. Wittgenstein terminusaival azt mondhatjuk, hogy az ontológiáról nem lehet *beszélni*, mert amit az ontológia mondani akar, az *megmutatkozik* mondatainkban (és amit mutatni lehet, azt nem lehet mondani). Ebből adódóan a lételmélet – föltéve, de egyelőre meg nem engedve, hogy lehetséges – csak kerülőutakon keresztül, és – amint ezt Heideggerről és Gadameről tudjuk – a kör ismételt bejárása által közelíthető meg.⁵¹

Még ha eltekintünk is az ismertetett ellenvetésektől, akkor is kénytelenek vagyunk elismerni, hogy az „ontológia tudománya” igen gyorsan, néhány (egy tucatnál aligha több) mondattal kimeríthető, hiszen a létezőkről adott felsorolásom nem igényel semmiféle magyarázatot vagy indoklást, mindenki érti ezeket a mondatokat, és mindenki egyetért a felsorolóval. Ezt a megállapítást talán a filozófiatörténet is megerősítheti: annak ellenére, hogy a legtöbb kézikönyv a filozófia tárgyának felosztásakor külön területként határozza meg, alig tudunk olyan művet említeni, amelynek az ontológia az elsődleges témája. (Talán Parmenidészre és Heideggerre hivatkozhatnánk ellenpéldaként.) Ahhoz hasonló „belső” leírást, mint amilyet pl. a logika „tárgyairól” adunk, természetesen adhatunk a különféle létezőkről is, ez azonban már nem ontológia, hanem természet- és embertudomány.⁵²

Az eddig mondottakból tehát az következik, hogy ontológiáról beszélni képtelenség. Ám ha összevetjük az „idő”-ről való és az ontológiai bizonyosságainkat, akkor árnyaltabbá válik a kép. Ugyanis, a mondottak után talán némileg meglepően, azt állíthatjuk, hogy – hasonlóan, mint az „idő” esetében – találhatunk olyan kultúrán kívüli referenciapontot, amely talán lehetővé teszi a reflexiót önnön ontológiai bizonyosságainkra is. Azt hiszem, nehezen vitatható, hogy Parmenidész, a neoplatonikusok vagy

⁵¹ Vö.: Martin Heidegger: *Lét és idő*. 2. §. Gondolat, Bp., 1989. Ford.: Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. 95–96. o. Gadamer: i. m., 207. skk. és 377–378. o.

⁵² Vö.: *Lét és idő*. 3. §.

éppen a jóga „filozófiája”⁵³ másképpen gondolkodnak a létezésről, mint mi. Természetesen lehetséges ezeket tévedésnek tekinteni, vagy azt állítani róluk, hogy primitívek, és a Történelem már meghaladta őket, de ha másért nem, akkor éppen azért, hogy önmagunkra reflektálni tudjunk, érdemes ezeket immanens vizsgálatnak is alávetni, és nem csak halott eszmetörténeti forrásként kezelni őket. Ha komolyan veszem ezeket az „idegen” ontológiákat, akkor máris megtöltődnek értelemmel azok a mondatok, amelyek korábban csak üres tautológiáknak tűntek: mondjuk vizsgálatnak vethetjük alá, hogy mitől valóságos valami egy joginak és mitől nekünk, vagy hogy miként gondolja el „én” és „világ” viszonyát valamelyik „idegen” lételmélet, és miként gondoljuk el mi.

Mégsem lehetetlen az ontológiáról való beszéd? Az emberi szabadság bizonyosságával való összevetés újabb megerősítést adja annak, hogy nem az. A „szabadság” jelentéséről egymással vitatkozó hagyományaink vannak, és ez hozzásegít bennünket a reflexióhoz szükséges distancia megteremtődéséhez – állítottam. Moore és Wittgenstein vitája arról tanúskodik, hogy hasonló a helyzet a „valóság”-gal és a hozzá kapcsolódó fogalmakkal is.

A két filozófus egyetért a külvilág létezésére vonatkozó meggyőződésünk dekonstruálhatatlanságában, de vitájukból nem tűnik ki, hogy mit kell értenünk „külvilág” alatt. Moore ugyan azt mondja, hogy ezt ő nem tudja (s vélhetően azt gondolta, hogy más sem, hiszen ellenkező esetben bizonyára idézte volna azt, aki jutott valamire ebben a kérdésben), de minden nehézség nélkül előkereshetők írásaiból olyan kijelentések, amelyekben nagyonis határozottan állást foglal a külvilág vagy az anyagi dolgok mibenlétét illetően.⁵⁴ Nem hiszem azonban, hogy Moore ellentmondásba keveredett volna, vagy valamilyen ismeretlen okból megpróbálta volna (igen ügyetlenül) eltitkolni, hogy mégiscsak van álláspontja az anyagi dolgok mibenlétéről. Sokkal valószínűbb, hogy a „külvilág” és az „anyagi dolgok” jelentéséről mondottakat a common sense részének tekintette (olyasminek, amit mindannyian tudunk), s amikor azt mondta, hogy nincs tisztában ezek jelentésével, akkor arra gondolt, hogy csak annyit tud ezekről, amennyit bármelyikünk tudhat róluk. Ebből viszont az következik, hogy az anyagi dolgok Moore szerint kizárólag csak magábanvaló

⁵³ A jóga „filozófiájáról” 1.: Eliade: *A jóga*. I–III. rész. Európa, Bp., 1996. Ford.: Horváth Zoltán. Talán nem érdektelen megemlíteni, hogy Eliade szerint Platón lételmélete is gyökeresen különbözik a miénktől: számára létezni annyi, mint egy archetípus ismétlésének lenni – állítja Eliade. (*Az örök visszatérés mítosza*. 59. skk. o.)

⁵⁴ Írásom II. részében felsoroltam az „anyagi dolgok” Moore-i fogalmának legfontosabb jegyeit: ezek logikailag és okságilag függetlenek a szellemi tényektől, térben vannak, és olyan ismereteink lehetnek róluk, amelyek korrespondenciában állnak velük.

létezők lehetnek, s hogy egyetlen ontológiai előfeltevés lehetséges csupán (mivel ez van a common sense-be kódolva): a dualista.

Wittgenstein Moore-kritikájának főnti értelmezéséből viszont az látszik következni, hogy Wittgenstein valamilyen nyelvi monizmust tekintett a józan észnek megfelelő ontológiának.

Mit mond a common sense? Moore-nak van-e igaza vagy Wittgensteinnek, esetleg mindkettőjüknek, vagy egyiküknek sem? A Wittgenstein-i és a Moore-i ontológia egymáshoz való viszonya, s ahogyan ezt Wittgenstein értelmezte, meglehetősen homályos, a szóba jöhető interpretációk mindegyike ellen súlyos ellenvetések hozhatók föl. Vegyük szemügyre egy kicsit alaposabban a három legfontosabbnak látszó interpretációt.

(1) Wittgenstein úgy gondolja, hogy Moore megsérti nyelvjátékunk szabályait, amikor bizonyítani próbálja a külvilág létezését, ő pedig kijavítja ezt a hibát, és visszacsatolja a szóbanforgó kérdést nyelvjátékunkhoz. Moore azért kerül szembe a józan ésszel, azért akar olyasmit bizonyítani, amit értelmetlen bizonyítani, mert elfogadja a dualista ontológiát, amelyet Wittgenstein valószínűleg a józan ész maga mögött hagyó, s ennek következtében gyökerét és értelmét veszítő filozófia egyik alapvető tévedésének tekintett. Ámde minden, csak nem nyilvánvaló azt állítani, hogy Wittgenstein filozófiája inkább megfelel a józan észnek, mint a Moore-é. Amint az ismeretes, Wittgenstein egész életében attól rettegett, hogy nem értik meg, és néha ő is úgy beszél magáról, mint egy avantgarde gondolkodóról, akinek majd csak később – valószínűleg csak jóval halála után – jön el az ideje.⁵⁵ Nem állítom, hogy reménytelen föloldani ezt a dilemmát, és nem lehet érvelni a szóbanforgó hipotézis mellett – kiindulhatnánk mondjuk abból, hogy Moore nyelvjátékunk felszíni grammatikája szerint gondolkodik, Wittgenstein viszont az első pillantásra láthatatlan mélygrammatika szerint⁵⁶ –, de semmiképpen sem nyilvánvaló, hogy a fönt adott magyarázat nyújtja a két ontológia közti viszony helyes értelmezését.

(2) A két filozófus ugyanazt a problémát különböző aspektusból ragadja meg.⁵⁷ *A bizonyosságról*-t olvasva azonban az a hatá-

⁵⁵ „E szellem, így hiszem, elűt az európai és az amerikai civilizáció fő irányvonalának szellemétől.” (*Észrevételek*, 15. o.) „Nehéz lesz követni a fejtegetésemet: mert újat mond, melyre azonban még a régi dolgok tojásbéja tapad.” (i. m., 67. o.) „... könyvemet egy kicsiny olvasói körnek szánom (...) ők az én kultúrköröm...” (i. m., 20. o.) „A filozofálás-módom a magam számára még mindig és mindig újra új; ezért kell annyit ismételniem magam. Egy elkövetkező generációnak húsává és vérévé válik, így aztán unalmasnak fogja találni az ismétléseket.” (i. m., 8. o.)

⁵⁶ Vö.: *Filozófiai vizsgálódások*. 664. §.

⁵⁷ Az „aspektus”-ról l.: *Filozófiai vizsgálódások*. II. rész. XI. és Neumer: i. m., VII. fej.

rozott benyomásunk, hogy Wittgenstein szerint neki igaza van, Moore pedig téved. Egy aspektus azonban nem lehet téves.⁵⁸

(3) A két gondolkodó ontológiája úgy viszonyul egymáshoz, mint Wittgenstein példájában a király és Moore: „Voltak emberek, akik azt hitték, hogy tudnak esőt csinálni; miért ne nevelkedhetett volna föl egy király abban a hitben, hogy vele kezdődött a világ? És ha Moore és a király összejönne és vitatkoznának, valóban be tudná-e Moore bizonyítani neki, hogy az ő hite a 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.” (92. §.) Ez a változat (vagyis hogy Moore és Wittgenstein az idézetek értelmében más világban élnek) sem utasítható el *ab ovo*, hiszen – amint ezt láthattuk – a két világ egészen más szabályok szerint „működik”, másrészt azonban mégis képtelenség azt állítani, hogy két cambridge-i filozófus világa inkommenzurábilis.

Nem kívánom itt eldönteni, hogy melyik változat a helyes (ez talán egy másik tanulmány tárgya lesz majd), inkább csak azért vázoltam föl ezt a trilemmát – amely nyilvánvalóan nem filozófiai tárgyú magánvélemények diszkrepanciáinak értelmezési nehézségeiből adódik, hanem kultúránkról árul el valamit –, hogy olyan újabb ontológiai problémákra mutathassak rá, melyek létükkel bizonyítják az ontológia lehetőségességét, és jócskán adnak még nekünk gondolkodnivalót.

⁵⁸ „Az ‘Ezt az alakot ...nak látom’-ot ugyanúgy nem lehet (vagy csak abban az értelemben lehet) verifikálni, mint azt, hogy ‘Valami ragyogó vöröset látok.’” I. m., i. h., 306. o.

Etikai kérdésfeltevés Wittgensteinnál

GYÖRGYJAKAB IZABELLA

1. Az etikai kérdésfeltevés felfüggesztése a *Tractatus*ban

A Wittgenstein első vagy korai szakaszának főműveként számontartott *Logikai-filozófiai értekezés* befejező részében (6.41–7. tétel) kifejtésre kerülő etikai, esztétikai és a misztikumra vonatkozó tételek, az értékek világának vonatkozásában felmerülő kérdéseket tematizálva, megbontják az egységes, általában logikainak tekinthető, és egy egységes ismeretelméleti modellt kínáló értekezés kereteit. Egy szigorúan analitikus megközelítés akár túl is léphetne ezeken, fölöslegéseknek tartva, illetve álproblémákként kezelve őket, vagy épp ellenkezőleg, az utolsó tételeket a *Tractatus* szerves részeként vizsgálhatná, amennyiben az elgondolható, vagyis a logika területének, határának belülről való megvonását, az *Előszó*ban jelzett törekvés¹ megvalósulását vélné felfedezni benne. Mindkét megközelítés magában foglalja azt, hogy az etikai kérdésfeltevés kívül marad a szigorúan filo-

¹ „A könyv a filozófia problémáival foglalkozik, és – úgy hiszem – kimutatja, hogy az a mód, ahogy e problémákat megfogalmazzuk, nyelvünk logikájának félreértésén alapul. A könyv egész értelmét a következő szavakban lehet megközelítőleg összefoglalni: Amit egyáltalán meg lehet mondani, azt meg lehet mondani világosan, amiről pedig nem lehet beszélni, arról hallgatni kell. A könyv tehát határt kíván szabni a gondolkodásnak, helyesebben: nem a gondolkodásnak, hanem a gondolatok kifejezésének. Mert ahhoz, hogy a gondolkodásnak határt szabjunk, tudnunk kellene gondolni e határ mindkét oldalát (azaz tudnunk kellene gondolni azt, ami nem gondolható).” – L. Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989. 7. o.

zófiai (értem ezalatt: az általában vett logikai) vizsgálódás körén.² Ez a következtetés összhangba hozható mind a pozitivista, mind az analitikus filozófiában jelentkező törekvésekkel, ugyanakkor hangsúlyoznunk kell az ezektől való eltérést is, amennyiben Wittgenstein számára a fenti problémafelvetés „kívül maradása” kitüntetett jelentőséggel bír.

A Wittgenstein, valamint a fent említett filozófiai törekvések képviselői közti különbségtétel a kimondhatatlan (vagy „amiről hallgatni kell”) kérdéséhez való viszonyulásból származtatható.³ Szigorúan módszertani szempontok alapján – az etikai kérdésfeltevéshez való viszonyulás vonatkozásában – párhuzam is vonható közöttük, hiszen mind a pozitivista, mind az analitikus gondolkodók számára az etikai kijelentések csak tapasztalatiak, illetve szintetikusak lehetnek, így az egyetemesség igényével fellépő etika megalapozatlan marad. Elégséges itt G. E. Moore érvelésére gondolnunk.⁴ Metaetikájának kiindulópontjául az a felismerés szolgál, mely szerint a klasszikus etikák, a jó meghatározására törekedve, eltekintenek a jó meghatározhatóságának kérdésétől,

² B. Russell: „A tudományos módszer a filozófiában” (In: Russell: *Miszticizmus és logika és egyéb tanulmányok*. Magyar Helikon, 1976. 157–200. o.), valamint „A filozófia alapproblémái” (In: Russell: *A filozófia alapproblémái*. Kossuth, Budapest, 1996.) c. tanulmányaiban azt hangsúlyozza, hogy a filozófia mint tudomány gondolható el, tehát a filozófiai kérdésfeltevésnek tiszteletben kell tartania a tudományos gondolkodás szabályait, módszertanát, le kell mondania egyetemességigényéről, és – egészíti ki a gondolatmenetet az angolszász filozófus – ez elméleti szinten leginkább a logikai kérdésfeltevésben valósul meg. Lásd „Az általam javasolni kívánt filozófia logikai atomizmusnak vagy abszolút pluralizmusnak nevezhető, mivel elismeri azt, hogy sok dolog van, és tagadja, hogy volna egy olyan egész, mely ezen dolgokból tevődik össze. (...) Az a tudományos filozófia, amelyet javasolni szeretnék, a többi tudományhoz hasonlóan részleges és tapogatózó lesz; mindenekelőtt olyan hipotézisek kigondolására vállalkozik, melyek bár talán nem teljesen igazak, mégis gyümölcsözők maradnak a szükséges helyesbítések elvégzése után is. A tudomány diadalainak legfőbb forrása éppen az a lehetőség, hogy képes fokozatosan közelíteni az igazsághoz.” (Russell, 1976. 179–182. o.), illetve „A leírásokat tartalmazó kijelentések elemzésének alapvető elve a következő: *Minden kijelentésnek, amelyet megérthetünk, olyan alkotóelemekből kell összetevődnie, amelyekkel ismeretségben vagyunk.*” (Russell, 1996. 68. o.)

³ Lásd P. Engelmann: „...he draws the line between what we can speak about and what we must be silent about just as they do. The difference is only that they have nothing to be silent about.” [...ő (értsd: Wittgenstein) kijelöli a határt aközött, ami mondható és amiről hallgatni kell. A különbség mindössze az, hogy nekik (értsd: a pozitivistáknak) semmi közük ahhoz, amiről hallgatni kell.] – P. Engelmann: *Letters from Ludwig Wittgenstein*. Basil Blackwell, Oxford, 1967. 97. o.

⁴ G. E. Moore: „Principia ethica” I. In: *Tények és értékek*. Szerk. Lónyai Mária, Gondolat, Budapest, 1981. 51–105. o.

és ugyanazt a naturalista hibát követik el: egybemosva a jó köznyelvi és specifikusan etikai használatát, az etikai jót is valamiféle minőségként kívánják meghatározni, vagyis olyan tulajdonságként, mely kívülről, illetve utólagosan is hozzárendelhető egy bizonyos cselekedethez. Végső következtetésével Moore egy elmentmondásosnak tűnő helyzetet teremt: az etikai értelemben használt jó fogalmának meghatározatlansága összeegyeztethetőnek tűnik az etikának mint olyannak a tudományosság színeiben való feltüntetésével. A Moore-i metaetika egy kéttelylett területéről indít akkor, amikor tudományos módszerekkel próbálja vizsgálni az etika lehetőségfeltételeit, de ugyanakkor továbbra is kérdéses marad egyrészt az, hogy a naturalista hiba szükséges és elégséges alapot szolgáltat-e ahhoz, hogy a klasszikus etikák érvényességét megkérdőjelezzük, sőt mi több, felfüggeszszük, másrészt pedig az, hogy a jó inherens jellegének hangsúlyozásával vajon az etikai jó nem egy újabb meghatározását próbálja-e elfogadtatni velünk?

Amennyiben Wittgenstein etikai tételeit, az angolszász és a pozitivista törekvésekkel rokonítva, összevetjük a Moore-i etikával, megállapíthatóvá válik, hogy, Moore-hoz hasonlóan, a *Tractatus* szerzője is elutasítja az abszolút értelemben kezelt etikai jó fogalmának meghatározhatóságát.⁵ Ugyanakkor, ezzel párhuzamosan, a korai mű episztemológiai tételei alapján a metaetikának mint az etika tudományának lehetősége is megkérdőjelezhető. Szkeptikus magatartása az etikai tételeket megelőzően már a tudományhoz való viszonyulásában is tetten érhető:

6.371 *Az egész modern világszemlélet alapja az az illúzió, hogy az úgynevezett természettörvények a természeti jelenségek magyarázatai.*

6.372 *Úgy állnak meg a természettörvényeknél, mint valami érinthetetlenél, mint ahogy a régiek álltak meg az Istennél és a Sorsnál.*

*És mind a moderneknek, mind a régieknek igazuk is van, meg nem is. A régiek annyiban mégis világosabban láttak, hogy elismertek egy világos határt, míg az új rendszerek esetében szükségyszerűen látszik úgy, mintha minden meg lenne magyarázva.*⁶

A fenti idézetben látszólag csak a természettudományok válnak bírálat tárgyává. Ugyanakkor, a 6.373-as kijelentés értelmében – „A világ független akaratomtól” – a bírálat kiterjeszthető a tudományos szemléletre, illetve általában a tudományosság területére, amennyiben az, meghatározása szerint, a legkülönbözőbb jelenségekre vonatkozó törvények segítségével egy bizonyos nézőpontból szemlélt világot próbál egy hatékony és működtethető rendszerben megjeleníteni. Hangsúlyoznunk kell,

⁵ Lásd Wittgenstein: i.m., 6.41 tétel.

⁶ Wittgenstein: i.m., 6.372 tétel.

hogy Wittgenstein nem a megjelenítés módját, hanem a megjelenítetthez való viszonyulást teszi kérdéssé. Amennyiben a modern világszemlélet a természettörvényeket a természeti jelenségek magyarázó elveinek tekinti, ezen törvények a világ egyetlen értelmezési lehetőségét hivatottak meghatározni, következésképpen az ily módon megalkotott *interpretáció* abszolút érvényességgel bír. Ugyanakkor Wittgenstein nem az értelmezési modell abszolút érvényességét kérdőjelezi meg, hanem azt a téveszmét, amely ezen alapulhat, éspedig a (természeti) világ irányíthatóságának, mondhatni uralhatóságának gondolatát.

Elemzésünkéből kitűnik, hogy Wittgenstein számára sem egy klasszikus értelemben elgondolt etikai rendszer, sem egy modern tudományként felépített metaetika nem gondolható el. A két lehetőség elutasítására ugyanaz az érv fogalmazható meg. Egyrészt, a klasszikus értelemben vett etika arra a téveszmére épül, hogy az ember cselekedetei szándékainak megvalósulásaként foghatók fel, ily módon – vonja le a következtetést az etika mellett érvelő filozófus – az ember cselekedetei vonatkozásában felelősségre vonható; másrészt a nyugati civilizáció a haladás jegyében formálódik, fejlődik, és alapvetően konstruáló civilizációként határozódik meg.⁷ A modern tudomány maga is ezt a nézőpontot képviseli, ezért a tudományosan megalapozott etikának is ezeket a szempontokat kellene érvényesítenie. Az ebben az értelemben meghatározott etika célja, még akkor is, ha elutasítja a klasszikus etika meghatározását, a morálisan felfogott jó élet, illetve az etikailag helyes cselekvés normáinak meghatározása lehet, és az akarati szféra, valamint a cselekvés megvalósulásának területe közti szükségszerű összefüggést posztulálja. Wittgenstein ellenérve a *Tractatus*-ban így szól:

6.374 *Még ha megtörténik is minden, amit kívánunk, ez akkor is úgyszólván csak a sors kegye lenne, mert nincs semmiféle*

⁷ „Hogy azután a tipikus nyugati tudós megért vagy értékel-e engem, énnekem közömbös, hiszen írásaim szellemét nem érti. Civilizációnkat a ‘haladás’ szó jellemzi. A formája a haladás, s nem valamely tulajdonsága az, hogy halad. Tipikusan konstruáló civilizáció ez. Abban áll tevékenysége, hogy mind bonyolultabb struktúrát építsen fel. És a világosság is csupán ezt a célt szolgálja, s *nem öncél*. Nálam viszont a világosság, az áttekinthetőség öncél.

Engem nem az érdekel, hogy felhúzzak egy építményt, hanem az, hogy áttekinthetően magam előtt lássam egy lehetséges építmény alapjait.

Céлом tehát más, mint a tudósoké, és gondolkodásmódom különbözik az övékétől.

(...)

Nagy kísértés a feltárulkozó, a nyíltá tett szellemet *akarni*” [kiemelés tőlem – Gy. 1.] – írja Wittgenstein a *Tractatus* szemléletéhez közel álló *Philosophische Bemerkungen* végleges előszavának egy korábbi változatában. Wittgenstein: *Észrevételek*. Atlantisz, Budapest, 1995. 16. o.

logikai összefüggés akarat és világ között, ami ezt biztosítaná, és a feltételezett fizikai összefüggés maga viszont nem lehetett akaratunk tárgya.⁸

Természetesen a tudomány, és impliciten az etika mint tudomány leíró jellegének irányából megfogalmazható az az ellenvetés, mely szerint a leírás épp az abszolutizált racionalista szemléletmód feloldására törekszik. Ily módon a fenti vád nem lesz érvényes a leíró tudományokra. A kérdés viszont arra irányul, hogy mennyiben valósítható meg egy tisztán leíró tudomány, amelynek a modernitástól örökölt, abszolút (és abszurd) módon a tiszta racionalitásnak alárendelt, tehát egyszerűsítő nézőponttal szemben kell fellépnie. Ugyanakkor, az etika vonatkozásában, az a kérdés is jogosultságot nyer, hogy, amennyiben a leíró metaetika kizárólag módszertani és elméleti kérdések tárgyalására hivatott, és így semmi köze a gyakorlathoz, van-e értelme az etikával való foglalatosságnak?⁹ Wittgenstein válasza határozott: amiről nem lehet világosan beszélni, arról hallgatni kell, tehát az, amit etikainak, esztétikainak, illetve a misztikum területéhez tartozónak tekintünk, nem képezheti a filozófia tárgyát, a filozófia semmi érdemlegeset nem tud róla mondani.¹⁰

Fejtegetésünk a teória, illetve az alkalmazásaként is tekinthető praxis között tátongó szakadék problémáját állítja előtérbe. Ezért a továbbiakban szükségesnek tartjuk annak a vizsgálatát, hogyan jelentkezik ez a kérdés a modern filozófiában, valamint hogyan vonatkoztatható a wittgensteini gondolkodásra.

Wittgenstein etikáját általában három, filozófiatörténeti szempontból nagy jelentőséggel bíró, és egy kevésbé beépített, irodalmi vonatkozásban viszont gyakran tárgyalt gondolkodó etikai, illetve vallásos jellegű írásaival szokás párhuzamba állítani. A

⁸ Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. 6.374 tétel.

⁹ Vö: „6.52 Érezzük, hogy még ha feleletet is adtunk volna valamennyi lehetséges tudományos kérdésre, életproblémáinkat ezzel még egyáltalán nem érintettük. Akkor persze nem marad egyetlen további kérdés sem, és éppen ez a válasz.” – Wittgenstein: i.m., 6.52 tétel.

¹⁰ Figyelemre méltó, hogy a *Tractatus* 7. tétele már az *Előszó*ban is felbukkan, nyomatékosítva ennek fontosságát. Ugyanakkor, végső következtetésében, az elintézetlen problémákhoz való visszafordulást sugallja: „Tehát azon a véleményen vagyok, hogy a problémák lényegileg végleges megoldást nyertek. És ha ebben nem tévedek, akkor e munka értéke másodsorban éppen abban áll, hogy megmutatja, milyen kevés intéződött el ezeknek a problémáknak a megoldásával.” (Wittgenstein: i.m., 8.o.) Fickerhez írott levele alapján, melyben a mű etikai jellegét hangsúlyozza, kiemelve azt, hogy a mű „két részből áll: abból, ami itt fekszik Ön előtt, és mindabból, amit *nem* írtam meg. És éppen ez a második rész a fontos.” (id. Neumer: „Ki az, aki akar és aki tud?” In: *Tévelygések a nyelv labirintusában*. MTA Filozófiai Intézete, Budapest, 1995. 93–117. o., 93.), arra következtethetünk, hogy az elintézetlen kérdések alatt épp az etikai problémafelvetést kell értenünk.

kanti, spinozai, kierkegaardi és tolsztoji „etikák”-ról van szó. Az ezekben, illetve a *Tractatus* etikai tételeiben fellelhető közös és eltérő jegyeket szeretném feltárni, ez utóbbi problémakörének minél világosabb körvonalazása érdekében. Ezt megelőzően viszont szükségesnek vélem megjegyezni: Wittgenstein naplójegyzeteiből kiderül, hogy szorgalmasan forgatta Tolsztoj *Rövid evangéliumát*, ellenben arról, hogy Kant vagy Spinoza műveit ismerte volna ebben az időben, semmi sem állítható bizonyossággal. Ami pedig Kierkegaardot illeti, Kafka 1918 márciusi Max Brodhoz írott leveléből¹¹ kiderül, hogy a dán gondolkodó műveinek olvasása, legalábbis az 1916–1918 közötti Osztrák-Magyar Monarchiában, már-már divatjelenség volt értelmiségi körökben. Viszont méltányos megítélésnél azt is figyelembe kell vennünk, hogy Wittgensteinnél csak jóval később, 1937-es feljegyzéseiben találkozunk Kierkegaard nevével.

*Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében*¹² az etikát mint a szabadság törvényeit kutató, empirikus alapokra támaszkodó filozófiát határozza meg Kant. Ennek megfelelően az etika területe kettéválik, éspedig az empirikus részt magába foglaló gyakorlati antropológiára, valamint a racionális részt felölelő morálra.¹³

A kanti meghatározásban már az abszolút érték, illetve a tények világa közötti dichotómia problémája is exponálódik. A cselekedet morális értéke az akarás elvétől függ, mely viszont, az ész rendeltetéséből adódóan, nem jelent mást, mint az *önmagában* jóra való törekvést. Amennyiben az önmagában jó akarása az ész által meghatározott, következésképpen a megismerés területéhez rendelődik hozzá, hogyan terjeszthető ki e hozzárendelés a cselekvés területére? Kant megoldása látszólag az abszolút és objektív érvénnyel bíró morális kötelesség gondolatában keresendő, melynek legegységelműbb megfogalmazását a kategorikus imperatívusz jelenti. Ugyanakkor sem itt, sem *A gyakorlati ész kritikájában* nem mutat rá a morálfilozófia és a gyakorlati antropológia kapcsolódási pontjaira. A következő kijelentés, valamint a hozzá hasonló megfogalmazások nemhogy megoldást kínálnak, de – meglátásunk szerint – inkább mélyítik a problémát,

¹¹ Kafka: *Naplók, jegyzetek*. Európa, Budapest, 1981. 544–546. o.

¹² Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Gondolat, Budapest, 1991. 13–101. o.

¹³ „Az erkölcsi törvények tehát, mert alapelveik minden gyakorlati megismerést megelőznek, nem csupán lényegileg különböznek minden mástól, amiben valami empirikus lelhető fel, ráadásul minden morálfilozófia teljesen e tiszta törvényeken alapul. Az emberre alkalmazva mit sem kölcsönöz az ember ismeretéből (antropológia), ám mint eszes lénynek *a priori* törvényeket szab neki (...) hiszen ki kell tűnnie, mely esetekben alkalmazandók ezek a törvények, meg azért is, hogy hathas-
sanak az ember akaratára és a helyes irányba segítsék a gyakorlati kivitelezést...” – Kant: i.m., 16. o.

hiszen azt a látszatot tartják fenn, hogy valaminek folytán a természeti törvények és a morális törvények működése hasonló:

*Minden természeti dolog törvények szerint működik. Csak az eszes lény képes arra, hogy a törvények képzete, vagyis elvek alapján cselekedjék, csak neki van akarata.*¹⁴

A fenti probléma Wittgenstein naplójegyzeteiben is felbukkan, mégpedig oly módon, hogy a kanti kérdésfeltevés feloldását jelentő kötelességetika abszurd vonását emeli ki:

*Még mindig nem értem, hogyan teljesítsem csak azért a kötelességemet, mert a kötelességem, és hogyan őrizzem meg magamat teljes emberként a szellemi életnek Meghalhatok egy óra múlva, meghalhatok két óra múlva, meghalhatok egy hónap múlva vagy csak néhány év múlva. Nem tudhatom, és semmit sem tehetek sem érte, sem ellene: ilyen ez az élet Hogyan éljek tehát, hogy minden pillanatban helytálljak? Hogy jószágban és szépségben éljek, míg az életnek magától vége nem lesz?*¹⁵

Wittgenstein megközelítésében már nem annyira egyértelmű az abszolút morális kötelesség (hiszen Wittgenstein számára hazájának és népének szolgálata abszolút érvénnyel bíró morális kötelességet jelentett!) és a szellemi lényhez méltó élet összeegyeztethetősége. Mi több, a kötelesség gondolatának következményeként épp a világtól való függőség és a világgal szembeni tehetetlenség érzése erősítődik fel, tehát a szabad cselekvés területének felszámolása révén a szellemi lényhez méltó élet lehetősége kérdőjeleződik meg. Ha Kant számára az abszolút érvényességét objektivitásából nyerő morális kötelesség biztosíthatja a szabadságot, Wittgensteinnál ez épp az ellenkezőjét, abszolút függőséget jelenthet. Következésképpen felelősségről sem beszélhetünk, mivel mindig az én világomról, az én életemről, illetve az én boldogságomról lehet szó, a másik semmilyen formában nem kap helyet ebben a világban.¹⁶

Mind a kanti, mind a wittgensteini gondolatmenetből világossá válik, hogy az etikus cselekvés *lényege* szerint morális, tehát nem utólag minősül annak. Következésképpen értelmetlenség egy cselekvés megítéléséről beszélni, amennyiben ez mindig csak külső szempontok szerint történhet, és nem önmagában a morális cselekedetet, hanem megtörténésének körülményeit és/vagy következményeit minősíthetik.

És végül, a morális törvény és a természeti törvények viszonyával kapcsolatban elmondható: amennyiben az etikus cselekvés nem változtathat a természettörvényeken, és nem is működhet szükségszerűen azokkal együtt, akkor mindig esetleges és véletlen marad az, hogy valóban az történik-e, amit akartam. Ezáltal ismét a világgal szembeni tehetetlenség érzése hangsúlyozódik ki:

¹⁴ Kant: i.m., 42. o.

¹⁵ Id. Neumer: i.m., 96. o.

¹⁶ L. Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. 5.21, 5.63 tétel.

*A világ eseményeit nem tudom akaratom szerint irányítani, hanem tökéletesen tehetetlen vagyok. Csak így tudom magam függetleníteni a világtól (és bizonyos értelemben uralni) – azáltal, hogy lemondok arról, hogy az eseményeket befolyásoljam.*¹⁷

A morális cselekvés megítélésének, megítélhetőségének elutasítása a spinozai etikának is szerves részét képezi, hiszen „a jónak és rossznak ismerete” vágyaink által meghatározott,¹⁸ ezért nem fogalmazhatunk meg abszolút értékítéleteket. E megállapítás értelmében viszont erénytanról sem beszélhetünk, sőt az erények taníthatóságának gondolatát is kétségbe kell vonnunk.¹⁹

Következésképpen mind Spinoza, mind Wittgenstein számára a morális élet lehetősége abban rejlik, hogy akarhatom az események befolyásolásáról való lemondást, ennek megfelelően, „a szépségben és jóságban való élet” a teljes lemondás, az aszkézis, a személyes bölcsességnek a magányban való keresése által valósítható meg.

A Kanttal, illetve Spinozával vont párhuzam alapján akár azt is mondhatnánk, hogy Wittgenstein egy alapvetően szkeptikus attitűdöt érvényesít, hiszen az etika épp azért értelmetlen, mert a morális cselekvés tekintetében nem tud semmi érdemlegeset

¹⁷ Wittgenstein, idézi Neumer: i.m., 95. o.

¹⁸ Vö.: „A jónak és rossznak ismerete nem más, mint az öröm és a szomorúság affektusa, amennyiben ennek tudatában vagyunk.”, illetve „Azt nevezzük jónak vagy rossznak, ami létünk fennmaradásának használ vagy árt, azaz ami cselekvőképességünket növeli vagy csökkenti, elősegíti vagy gátolja.” (Spinoza: *Etika*. Osiris, Budapest, 1997. 266. o.)

¹⁹ A fenti megállapítás nem annyira egyértelmű Spinoza esetében. *Etikája* szigorúan racionális alapokra épül, és ezt a megalapozást érvényesíti az emberi cselekvés vonatkozásában is: „De minthogy mindenki természetének törvényei szerint kívánja azt, amit jónak ítél, és eltávolítani törekszik azt, amit rossznak; s minthogy ezenkívül az, amit az ész parancsa szerint jónak vagy rossznak ítélünk, szükségképpen jó vagy rossz: azért az emberek csakis annyiban, amennyiben az ész parancsa szerint élnek, teszik meg szükségképpen azt, ami az emberi természetre s következőleg minden egyes emberre nézve szükségképpen jó, azaz ami minden egyes ember természetével megegyezik.” (Spinoza: i.m., 290. o.) Ugyanakkor: „A kívánság maga az ember lényege, az a törekvés, amellyel az ember a maga létében megmaradni törekszik.” (Spinoza: i.m., 275. o.) A két megállapítás közti ellentmondás feloldására két lehetőség adódik: egyrészt a kívánság alárendelése az észnek, másrészt az ész parancsának a vágyakozásban való megalapozása. Ha az első lehetőséget fogadjuk el, akkor fölöslegessé válik az affektusokkal kapcsolatos kérdések tematizálása, és így az emberi szenvedélyről szóló részek; amennyiben a második lehetőség mellett maradunk, az ész parancsának a vágyakozásban való megalapozása a spinozai ontológia alapjait rendíti meg. És beszélhetünk egy harmadik lehetőségről is, melynek értelmében az, amit tulajdonképpen etikainak nevezünk, nem tematizálható, ezért annak, amire a kutatás során rákérdezhetünk, szükségképpen ésszerűnek kell lennie.

mondani. Az ember – mint testi, fizikai lény – cselekvése a természeti törvények által meghatározott, ezért a különböző etikai rendszerek által kidolgozott cselekvési normák követése sohasem biztosíthatja a morális cselekvés megvalósulását. Ezzel ellentétben a fenti megközelítés az etikát alapvetően a gyakorlati megvalósulásához rendelné hozzá, ami tehát a wittgensteini kiindulópont értelmetlenségét is maga után vonná.²⁰ A megoldást a wittgensteini etikának a kierkegaardi, illetve tolsztoji elgondolásokkal való párhuzamba állítása jelentheti.

Kierkegaard számára a morál nem jelent mást, mint „kinek-kinek csendes bensőségességében” Isten előtt való megalázkodását, saját eredendő gyarlóságának felismerését és megvallását, az isteni kegyelem elfogadását, „egyebekben pedig végezze a dolgát, és lelje benne örömét, szeresse a feleségét, és éljen vele örömben, nevelje fel a gyermekeit a maga örömeire, szeresse felebarátait, és örvendjen az életnek.”²¹ Az idézet második részében a tízparancsolat utolsó hét törvényét véljük felfedezni, viszont Kierkegaard megközelítésében mindez csak másodlagos, és az, ami alapvetőnek tekinthető, a tulajdonképpeni morális, az ember eredendő bűnös létéből, illetve az ezzel való szembesülésből és az isteni kegyelem elfogadásából fakad. Másképpen fogalmazva: a morál kizárólag saját belső életünkben érvényesíthető, oly módon, hogy ezáltal már az emberi ittlét esetlegességén felülemelkedve létünk (= a lét) eredendő lehetőségeihez való viszonyulásként értelmezhető. Ily módon a moralitás a nyilvánosság teréből a bensőségesség terébe utalódik át. Ennek következtében elmondható, hogy nem egyik vagy másik cselekedetünk minősíthető morálisnak, ugyanakkor a morál nem merül ki a rációnak alárendelt akarat, vagy – ami ebben az esetben ugyanazt jelenti – a rációval egyenrangúvá tett akarat megnyilvánulásainak minősítésében, ellenkezőleg, ebben a megközelítésben inkább morális életről beszélhetünk, mely nem jelent sem többet, sem kevesebbet, mint eredendő egzisztenciális lehetőségeinkhez való néma/elfogadó viszonyulást, illetve – Tolsztojra utalva – a test erőtlenségével, fizikai meghatározottságával szemben a lélek szabadságának felismerését. Következésképpen, annak ellenére, hogy fizikai létünkben már mindig a világtól való függőségben találhatunk, mint erkölcsi lények szabadok lehetünk.

Ez a megközelítés Wittgenstein naplójegyzeteiből is kiolvasható, ugyanakkor, véleményünk szerint, a *Tractatus* utolsó tételei is lehetőséget kínálnak egy ilyen olvasatra. Az etika – transzcendentális jellegéből adódóan – a kimondhatatlan területéhez tartozik. Következésképpen mindaz, amit etikainak, esztétikainak és vallásosnak nevezhetünk, a világ egészéként való szemléletéből fakad. (6.45) Értelmetlen az a kérdés, hogy *ki* az, aki erre képes,

²⁰ L. a *Tractatus* 6.374, 6.4, illetve 6.41 tételeit.

²¹ Kierkegaard, 1998. 85. o.

amennyiben ennek a *valakinek* térbeli és időbeli meghatározottságot kellene tulajdonítanunk. Legfeljebb azt mondhatnánk, hogy a testi-fizikai meghatározottságain fölüllemelkedő, azoktól önmagát függetlenítő szellem, vagy a metafizikai szubjektum képes erre a szótlán viszonyulásra, illetve néma szemléletre, ő az, aki a világ misztikus voltába merülve eggyé válhat a szemlélődéssel.

E testi-fizikai meghatározottságoktól függetlenített szellem szabadsága a világhoz való viszony megváltozásában mutatkozik meg. Csak így értelmezhető a *Tractatus* 6.43 tétele, mely szerint:

6.43 *Ha a jó- vagy rosszakarát megváltoztatja a világot, akkor csak a világ határait változtathatja meg, nem a tényeket; nem azt, amit a nyelv által ki lehet fejezni.*

Röviden, akkor ezáltal a világnak általában egészen mássá kell válnia. Mint egésznek kell, úgyszólván, csökkennie vagy növekednie.

*A boldogság világa más, mint a boldogtalanságé.*²²

Wittgenstein metaforikus kijelentése az etika egyetlen lehetséges *funkciójának* meghatározását kínálja. Ugyanakkor kifejtésre szorul az, hogy mit érthetünk a jó- és rosszakarát, illetve a világ csökkenésének és növekedésének metaforája alatt, amennyiben a világhoz való viszony megváltozása is elsősorban ezeknek a jelenségeknek a megfejtése révén körvonalazható.

A szubjektum destrukciója, mely a *Tractatus* 5.6–5.641 tételei alapján bizonyítható, a jó- és rosszakarát jelentését is döntő mértékben meghatározza. Wittgenstein itt megfogalmazott következtetése – „*A filozófiai Én nem az ember, nem az emberi test vagy az emberi lélek, amellyel a pszichológia foglalkozik, hanem a metafizikai szubjektum, ami határa, nem pedig része a valóságnak.*” (5.641) – egyben magyarázatként szolgálhat arra is, hogy miért nem beszélhetünk az akaratról mint az *etikum hordozójáról*.²³ Az akarat pszichológiai jelentésének a filozófiában való érvényesítése jelen esetben nem jelentene mást, mint az etikai kérdésfeltevésnek a pszichológiai diskurzusba való behelyezését. Explicite, egy alapvetően etikai kérdés pszichológiai kifejtését és megválaszolhatóságát, és az etikai jónak, illetve rossznak az emberi természetből, pontosabban a hús-vér emberiből való származtatását. Ugyanakkor újra megfogalmazható a kérdés: amennyiben az akarat pszichológiai jelentését kizárjuk a filozófia területéről, milyen értelmet lehet és kell tulajdonítanunk a jó- és rosszakarát szintagmának? Az egyetlen válasz, mely Wittgenstein nyomán megfogalmazható: etikai értelemben vett jó- és rosszakaratról kizárólag a metafizikai szubjektum vonatkozásában beszélhetünk.

²² Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. 6.43.

²³ 6.423 Nem beszélhetünk az akaratról mint az *etikum hordozójáról*.

És az akarat mint jelenség csak a pszichológiát érdekli.

A metafizikai szubjektum nem része a világnak, de ő a világ határa – mondja Wittgenstein. Ezért a viszonyba állíthatóság minden lehetősége ki van zárva, amennyiben ez két kommenzurábilis entitást feltételezne. A szem-látótér viszony is csak modellként szolgálhat, viszont – hangsúlyozza ki Wittgenstein – a metafizikai szubjektum-világ viszony *nem ilyen*.²⁴ Ugyanakkor szubjektum és világ egymástól való teljes függetlensége sem állítható, mivel a világ az *én világom*, következésképpen világról való beszéd mindig valamilyen szubjektum vonatkozásában lehetséges. A metafizikai szubjektum, mint határ, nem függetleníthető a világtól, aminek a határát képezi, ugyanakkor nem is tekinthető a világ részének.

A metafizikai szubjektumról tett megállapításaink kiterjeszthetők az *etikai szubjektumra* illetve érvényesnek tekinthetők a jó- és rosszakarat vonatkozásában is. Következésképpen jó- és rosszakaratról kizárólag mint a világ határáról beszélhetünk, ezért működése nem a természeti törvények, illetve a tények összességként adott világ sajátos rendjébe való beavatkozásként határozható meg, hanem a világ *vanságának* felismeréséből, és e *vanság* szemléletéből fakadó *spontán felelősségként* vagy egyszerűen csak spontaneitásként érhető tetten. A világ kiterjedésének és összehúzódásának dinamikája szintén ez utóbbiból eredeztethető.

Itt magyarázatra szorul a *spontán felelősség* fogalma. A modern etikák által kidolgozott felelősségfogalom megalapozatlan marad egy szigorúan racionalista modellben. A felelősség egy tudatos aktust feltételez, illetve egy cselekedet tudatos felvállalását. A kanti terminológiát alkalmazva ez a fajta viszonyulás ugyanúgy megkövetelhető az autonóm és a heteronóm erkölcsi döntések, illetve erkölcsi megnyilvánulások esetében. Míg a heteronóm erkölcsi döntések esetében a felelősség gondolatának érvényesítése annyiban tekinthető jogosnak és ésszerűnek, amennyiben intézményesített cselekvésekről van szó, addig az autonóm erkölcsi döntés, valamint az ezt kísérő felelősségvállalás már túlmutat a racionalitáson, amennyiben a belső bíró, vagyis a lelkiismeretre való hivatkozás révén nyer igazolást.

Figyelembe véve azt, hogy a *Tractatus* etikája kizárja a cselekedetek utólagos etikai minősítését, a továbbiakban spontán felelősségnek nevezem azt a fajta eredendő viszonyulást, (1) amelynek hatósugarában nem egy másik szubjektum, de még csak nem is az én szubjektivitásom található, hanem a világ, és (2) amely az események befolyásolásáról való lemondásban teljesedik ki. Röviden: a spontán felelősség a világhoz való kimondhatatlan és alapvető viszonyulást hivatott megnevezni.

Első feltételünk könnyen bizonyítható a metafizikai szubjektumra vonatkozó, már idézett, 5.6–5.641 tételek alapján.

²⁴ L. az 5.633 tételt.

Amennyiben a szubjektum nem írható le (5.633 tétel), tehát nem is ismerhető meg, mivel ez saját szubjektum-mivoltának felfüggesztését, objektummá való minősítését vonná maga után, a *másik szubjektum* is megragadhatatlan marad a megismerő szubjektum számára. A másik szubjektivitása – és egyáltalán a másik szubjektum – nem illeszthető be a *Tractatus* gondolatrendszerébe, illetve az interszubjektivitás feltételezése itt értelmetlen.²⁵

A jó- és rosszakarát sohasem irányul a világra abban az értelemben, hogy a tények és tényösszefüggések megváltoztatására törekedne. Működési vagy hatóterülete a tények összességéként meghatározott világon túlra helyeződik. Észre kell vennünk, hogy Wittgenstein egyszerre szabadítja fel és bénítja meg az akarat hatóképességét: látszólag beszélhetünk jó- és rosszakaratról, ugyanakkor, amennyiben az nem más, mint a kiterjedés nélküli ponttá zsugorodott metafizikai szubjektum akarata, már mindig csak a szemlélődésre korlátozódhat. Az erkölcsi szubjektum kizárólag mint metafizikai szubjektum képzelhető el, ezért érdektelen és ugyanakkor esetleges is az erkölcsi cselekvés következménye, a jutalmazás és büntetés, hiszen a tulajdonképpeni erkölcsi szubjektum igazi valójával csak a szemlélődésben tud megnyilvánulni. Az erkölcsi szubjektum az örök dolgokra irányítja figyelmét, ideje az örök jelen, illetve az időtlenség.

Az etikai kérdésfeltevés lényegét Nyíri Kristóf következő megállapítása így foglalja össze:

...az ifjú Wittgenstein világnézete a következő motívumok körül kristályosodott ki: először is az ember alapvetően tehetetlen; mégpedig, másodszor, valamivel szemben az – a világ, úgy ahogy van, eleve adott. Harmadszor pedig az ember felelősséget hordoz: kötelessége a helyes élet megvalósítása. – Hogy ezen motívumok közül az első és a harmadik racionálisan összeegyeztethetetlen, nyilvánvaló, hiszen csak cselekvő szubjektumot előfeltételezve nem válik a kötelesség fogalma értelmetlenné, és az ellentmondást nem oldja fel – még ha paradoxonná is nemesíti –, hogy a helyes élet ebben az esetben nem más, mint éppen a kiküszöbölt cselekvés állapota.²⁶

Az etikai szubjektum, illetve a jó- és rosszakarát vonatkozásában felmerülő kérdést rövidre zárja Wittgenstein. Az etikai kérdésfeltevés is értelmetlenné válik, amennyiben olyan valamire irányul, ami nem tematizálható. A filozófia területe a természettudományok tételeire, vagyis a mondhatóra korlátozódik, ennek meghaladása már a nem igazolható, vagyis a metafizika területére vezet a gondolkodót.

²⁵ A naplójegyzetek felvillantják a felebaráti szeretet mint a legfontosabb erkölcsi törvény lehetőségét, viszont a *Tractatus* irányából ez a lehetőség már nem alapozható meg.

²⁶ Nyíri Kristóf: *Ludwig Wittgenstein*. Kossuth Kiadó, Budapest. 110–111. o.

2. Az etikai kérdésfeltevés ismeretelméleti vonatkozásai

Az etikai kérdésfeltevés második – és egyben utolsó – példáját a *Tractatus* problémafelvetéséhez közelálló *Előadás az etikáról* szolgáltatja. Az etikai kérdéskör megközelítési szempontjainak hasonlósága, kvázi egybeesése ellenére nem tartom fölöslegesnek ezen második gondolatmenet bemutatását. Természetesen már a kezdet kezdetén számolnunk kell azzal, amire Wittgenstein külön felhívja a figyelmet: egy előadásról van szó, így a tartalmi kérdések mellett néhány formális problémával is szembesülnie kell a hallgatónak/olvasónak. Ez utóbbiak közül csak a témaválasztás kérdésére térek ki, amely – véleményem szerint – egyrészt a Fickerhez írt levél által lehetővé tett értelmezést erősíti meg, másrészt újabb kérdések megfogalmazását is lehetővé teszi:

...ha már alkalmam nyílik arra, hogy Önök előtt beszéljek, akkor olyasmiről fogok szólni, ami igazán a szívemen fekszik, (...) és elhatározom, hogy olyasmiről fogok beszélni, ami szerintem általános érvényű, azt remélve, hogy így kissé pontosabbá teszem az erre vonatkozó gondolataikat (még ha azzal, amit mondani fogok, egyáltalán nem értenek is egyet.)²⁷

Furcsa, hogy Wittgenstein egy olyan problémakört javasol, amelyről – a *Tractatus* utolsó tételének értelmében – hallgatni kell. Amennyiben következetes akar maradni saját gondolatrendszerén belül, ezt csak oly módon teheti meg, ha megismétli az ott elmondottakat.

Szokatlan az az indoklás is, mely szerint a hallgatásra ítélt etikai kérdésfeltevés tekinthető igazából elsőrendű fontosságúnak, Wittgensteint ismételve, ez az a probléma, ami „igazán a szívem fekszik”. Természetesen ez a nyelvi fordulat értelmezhető lenne egyszerű retorikai fogásként is, ugyanakkor a Fickerhez írott levelet, valamint az idegen nyelven való előadás nehézségeire való hivatkozást figyelembe véve le kell mondanunk erről a túlságosan egyszerűsítő megoldásról. Miért bír tehát kitüntetett jelentőséggel az etikai kérdésfeltevés Wittgenstein számára?

A tulajdonképpeni előadás az etika meghatározásával kapcsolatos kérdés tárgyalásával indít. Wittgenstein célja rámutatni egy általános érvényű meghatározás lehetetlenségére és/vagy értelmetlenségére. Az etika (és esztétika) egyszerre tekinthető (1) a jóra irányuló általános vizsgálatnak (lásd G. E. Moore); (2) az „értékesre”, „igazán fontosra” irányuló általános vizsgálatnak, ahol az értékes, illetve az igazán fontos a jó szinonimái; (3) az élet értelmére irányuló vizsgálódásnak, amely implicite olyan kérdé-

²⁷ Wittgenstein, L.: *Előadás az etikáról. Látó* 1997/6., 59–65. o. 59. o.

sekre is válaszolni próbál, mint „mi teszi az életet érdekessé arra, hogy éljünk”, valamint „hogyan kell helyesen élni”.

Az analitikus nyelvfilozófus szempontjából a három meghatározási kísérletben ugyanaz a *retorikai eljárás* érvényesül: a „jó”, az „értékes”, az „igazán fontos” köznapi, mindennapi nyelvi értelmétől eltávolodva, de azt nulla fokként megőrizve, az etika mellett érvelő filozófus olyan kijelentések megalkothatóságát előfeltételezi ezekkel a kifejezésekkel, amelyek leíró jellegűek, ugyanakkor abszolút érvényességgel is bírnak. Azonban minek a leírásaként fogható fel egy abszolút értékítélet? Hiszen a leírás eleve egy tényállásra való vonatkoztatottságot jelent, és – Wittgenstein szerint – ebben az esetben már mindig csak az értékítélet relatív érvényességéről, tehát viszonylagosságáról beszélhetünk.

Az abszolút értékítélet-relatív értékítélet megkülönböztetés lényege az előbbi feltétlen jellegében jelölhető meg. Minden további nélkül elfogadhatjuk egy relatív értékítélet, illetve az általa sugallt lehetőség visszautasítását, viszont ugyanezt nem tehetjük meg egy abszolút értékítélet esetén. Ha az első egy „pusztán tényekről szóló kijelentés”, és ily módon kifejezhető egyszerű tényítélet formájában is, a második már túlmutat a tények világán, amennyiben: „semmilyen tényekre vonatkozó kijelentés nem lehet abszolút értékítélet, és nem is implikálhat abszolút értékítéletet”.

A továbbiakban, figyelembe véve azt, hogy egy kijelentés – meghatározása szerint – mindig tényekre vonatkozik, levonható az a következtetés, mely szerint egyetlen esetben sem beszélhetünk abszolút értékítéletről, illetve ennek megfordítása is érvényes, tehát minden abszolút értékítélet jelentés- és értelemnélküli. A természetes nyelv nem teszi lehetővé az etikai állítások megfogalmazását, az etika – a *Tractatus* megfogalmazásával élve – transzcendentális:

*A szavaink, amennyiben tudományosan használjuk őket, edények, amelyek csak arra képesek, hogy jelentést és értelmet tartalmazzanak és közvetítsenek, természetes jelentést és értelmet. Az etika, amennyiben egyáltalán [beszélhetünk róla], valami természetfölötti, szavaink pedig csak tényeket fejeznek ki, ahogy egy teáscsésze is csak egy csészényi vizet képes felfogni, még ha liter-szám töltöttem is.*²⁸ (Az én kiegészitésem – Gy.I.)

Egy abszolút értékítélet jelentésnélküli, ennek ellenére a mindennapi szóhasználatban előfordulnak az „abszolút jó”, „abszolút biztonság” stb. kifejezések, melyekkel egy megragadhatatlan, csodálatos élményt próbálunk kifejezni. Wittgenstein példáit idézve ilyennek tekinthető a világ létezésén való csodálkozás, az abszolút biztonságérzet, valamint a büntudat kifejezése. Mindhárom esetben a nyelvvel való visszaélésről beszélhetünk, amennyiben a nyelv, illetve a kifejezés lehetőségeinek nem megengedett kitér-

²⁸ Uo., 62. o.

jesztéséről van szó, hiszen sem a világ létezése, sem az abszolút biztonságérzet, sem a büntudat nem tekinthető egy tényállás rögzítésének, hanem a tényen túlira mutat, az elgondolhatatlant vonja be a nyelv játékkerébe.

A világ nemléte elgondolhatatlan, mivel nem beszélhetünk a világ nevű tényről, aminek az esete fennáll, avagy nem áll fenn. Az alapvető tévedést Wittgenstein abban látja, hogy a világ létezésén való csodálkozást a „*miért van a világ*” kérdésben próbáljuk feloldani. Egy okot keresünk, mely által a csoda (jelen esetben az, hogy a világ van) tárgyiasítható, és kvázi tudományos magyarázatot nyerhet. A világ létezésén való *csodálkozás* kifejezése értelmetlen; bármilyen kijelentést tennénk is erről az élményről, tartalmazni fogja a tárgyiasító mozzanatot.

A fenti eljáráshoz hasonlóan érvelhetünk amellett is, hogy az abszolút biztonságérzet, valamint a büntudat élményéről megfogalmazott kijelentéseink értelmetlenek, annak ellenére, hogy a hagyományos értelemben felfogott vallás és etika értelmezési keretet biztosít az ilyen kijelentések számára. Viszont a tág értelemben vett etika (mely magába foglalja az etikát, az esztétikát és a vallást) egy olyan metaforikus nyelvi szintet működtet, melynek a dekódolása, természetes nyelvi szinten való felfejtése a kifejezendő vagy kifejezni próbált élmény megragadhatatlan és csodálatos jellegének megsemmisítését jelenti.

*És most szeretném a világ létezésén való csodálkozás élményét a következő szavakkal leírni: ez az az élmény, amikor az ember a világot csodának látja. Hajlok arra, hogy azt mondjam, a világ létezésének csodájára a helyes nyelvi kifejezés nem egy, a nyelvben kimondott mondat, hanem a nyelv létezése maga. De hogyan értsük azt, hogy némelykor tudatában vagyunk a csodának, máskor nem? Mindössze ennyit mondtam azzal, hogy a csodálatos kifejezésében a hangsúlyt a nyelv segítségével létrehozott kifejezésre helyeztem át. Annyit mondtam mindössze újra, hogy képtelenek vagyunk kifejezésre juttatni azt, amit ki szeretnénk fejezni, s hogy minden, amit kimondunk a csodálatosról: csak értelmetlenség.*²⁹

Wittgenstein két alapvető beállítódás, illetve viszonyulásmód megkülönböztetését tartja szükségesnek. Beszélhetünk a tudományos beállítódásról, mely minden jelenségnek, beleértve a csodát is, magyarázatot biztosít(hat), feltételezve azok leírhatóságát; ugyanakkor beszélhetünk egy szemlélődő (etikai-esztétikai) viszonyulásról, mely megelégszik a felfoghatatlan átélésével anélkül, hogy tematizálná azt, tehát nyelvi megfogalmazást próbálna adni annak. Hangsúlyoznunk kell, hogy sem az egyik, sem a másik viszonyulásmódot nem utasítja el, csupán az elgondolhatatlan

²⁹ Uo., 65. o.

elgondolhatóságának, nyelvi formába való öltöztetésének lehetőségét, tehát e kétfajta beállítódásnak egy kvázi tudományos viszonyulásban való feloldását tartja értelmetlennek.³⁰

³⁰ Tulajdonképpen itt érthető meg az előadás bevezető részében elhangzó mondat, mely szerint a modern ember egyik „egészen alantas” vágya megérteni valamit, amiről valójában fogalma sincs. („A másik lehetőség az volt, hogy egy úgynevezett tudományos-népszerűsítő előadást tartsak, vagyis olyan előadást, amely elhiteti Önökkel, hogy megértettek valamit, amiről valójában fogalmuk sincs. Azaz kielégíti a modern ember egyik – véleményem szerint – egészen alantas vágyát, a felületes kíváncsiságot a legújabb tudományos felfedezések iránt.” – Wittgenstein: i.m., 59.o.) Wittgenstein modernitás-kritikája a világ megismerhetőségének túlhangsúlyozása, vagyis a megismerés határtalanságának hipotézise ellen irányul, és innen eredeztethető az átmeneti szakaszban jelentkező túlzott érdeklődése is a tudományos elméleteknek és hipotéziseknek egy hitrendszerbe való beépülése iránt is.

Wittgenstein és az esztétika¹

MEKIS PÉTER

„»Worüber man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.« Drága Ludwig, Mesterem, tanult barátom! Mondd, nem végső filozófiai pofátlanságnak szántad a sírkő súlyú hetedik tételt? Ha valamiről nem *lehet* beszélni, akkor értelmetlenné válik a hallgatás tiltó *parancsa*. Valamit megkövetelni vagy megtiltani csak akkor értelmes, ha a címzett személynek hatalmában áll választani legkevesebb két alternatíva között. Szóval, mi is ez? (...) Azt nem merészelem föltételezni Rólad, hogy ezt a szembeötlő (igaz: nekem 25 év után ötlött csak a szemembe) logikai hibát ne tudtad volna eleve. Választ nem várva síron itteni híved: Petri György.”²

Az *Hommage à Wittgenstein* idézett soraira Vajda Mihály egy lábjegyzetében hasonló közvetlenséggel válaszol: „A filozófus *sajnos* nem olyan pofátlan. Szó sincs tiltó parancsról: »muß« aszongya, nem »soll«, te is idézed. Szóval csupán tautológia.”³ Tekintsünk most el a két megfogalmazás narratológiai naivitásától – hiszen ez a naivitás is részét képezi narratív játékuknak –; mindezenre kettejük viszonyában egy olyan alakzat működését figyelhetjük meg, amelyet éppen Vajda idézett könyve kapcsán jellemzett igen pontosan Simon Attila és Sutyák Tibor: „a kettős kötés esetében (...) két, egymással logikai-diszkurzív értelemben összeférhetetlen, de önmagában konzisztens és plauzibilis állítás, pozíció, irányvonal, elkötelezettség vagy hipotéziscsokor egyidejű,

¹ Elhangzott az 1999 májusában Szegeden, „Wittgenstein és a társadalomtudományok” címmel megrendezett konferencián.

² Petri György: *Versek 1971–1995*. Jelenkor, 1996. 423. o.

³ Vajda Mihály: „Csak téblábolok itten”. In: uő: *Nem az örökkévalóságnak*. Osiris–Gond, 1996. 425. o.

egyformán hangsúlyos, normatív, azaz mindkét irányból kényszerítő jelenlétéről van szó”.⁴

Az alakzat termékenyen működtethető a Wittgenstein-szöveg olvasásában is (a recepciónak ezt az oldalágát követve tehát úgy távolodunk Wittgensteintől, hogy egyben közeledünk is hozzá). Természetesen elfogadhatjuk Vajdától, hogy Petri olvasata felszámolja önmagát, ám ugyanez a helyzet a Vajdáéval is: a hetedik tétel természetesen nem lehet „csupán tautológia”, amennyiben *beszél* a logikai szükségszerűségről, nem pedig *megmutatja* azt. Vajda olvasatának következményeképp tehát a hetedik tétel létével cáfol rá saját állítására. A – talán túlságosan is népszerű – hetedik tételbeli *muß* így *egyszerre és egymást kizáróan* jelent logikai szükségszerűséget és etikai kényszert; vagy, pontosabban fogalmazva, kényszer nem létezik, „csak *logikai* szükségszerűség”; ugyanakkor nincs, ami kényszerítőbb erejű lehetne a logikai szükségszerűségnél. A kettős kötés alakzata tehát nem csupán Vajda és Petri olvasatának viszonyát, de az etikai imperatívusz és a logikai kalkulus viszonyát is jellemzi.⁵

Jaako és Merill B. Hintikka nagyszabású, noha kissé egyoldalú elemzésében a teljes wittgensteini filozófiát kantianus vállalkozásként, „a tiszta nyelv kritikájaként” jellemzi.⁶ Úgy vélem, hogy a *Tractatus*⁷ esetében ezzel egyet is érthetünk; a fentiek értelmében azzal a kiegészítéssel, hogy a könyv egyben „a gyakorlati nyelv kritikája” is. A szerzőpárosnak feltétlenül igazat adhatunk abban, hogy a *Tractatus* posztulátumainak értelmében a logikai tér a tulajdonképpeni, végső szemléleti formát jelenti, amely kijelöli a megismerés és egyben az ismeretek nyelvi megfogalmazásának lehetőségfeltételeit; a logikai tér ráadásul a kanti szemléleti formákkal szemben nem pusztán antropológiai meghatározottságot jelent, hiszen általában bármiféle megismerés lehetőségfeltételét jelöli ki.⁸ A logika transzcendentalitása ugyanakkor együtt jár az

⁴ Simon Attila – Sutyák Tibor: A részlegesség szövédményei. *Alföld*, 1997/5. 88. o.

⁵ A kényszer és a szükségszerűség kifeszítette alakzat persze nem csak a korai Wittgenstein szövegét jellemzi. Jóval az előadás után bukkan rá kissé vulgarizált, de kellőképpen frappáns megfogalmazására Esterházynál: „Ha szólni kell, nem lehet, csak akkor lehet, ha nem kell.” (*Harmonia caelestis*. Magvető, 2000. 200. o.)

⁶ Jaako Hintikka – Merill B. Hintikka: *Investigating Wittgenstein*. Basil Blackwell, 1986. 1–29.o.; a kifejezés a 17. oldalon bukkan fel. A *Tractatus* vonatkozásában a megfogalmazás nem újkeletű; megjelenik már Steniusnál is, aki P. Geachtól származtatja. (Erik Stenius: *Wittgenstein's Tractatus*. Cornell UP, 1960. 220. o.)

⁷ Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. Akadémiai, 1989. Ford.: Márkus György.

⁸ Vö. Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ictus, 1995. Ford.: Kis János. 84. o.: „[K]éptelenek vagyunk megítélni, hogy más gondolkodó

etika transzcendentalitásával is: a logika és az etika ugyanazt a határt vonja meg a nyelv, s vele a megismerés számára belülről, illetve kívülről.

Ha még egy fokkal tovább feszítjük a Kant-analógiát, az iménti megfontolások azt is megmutatják, hogy a korai wittgensteini „rendszerben” semmiféle helye sincs „a nyelvi ítélőerő kritikájának”, jelentsen ez akár esztétikai, akár teleológiai ítélőerőt. Az előbbinél maradva: „a képzelőerő szabad játékát”, s ezzel az esztétikai ítéletalkotást eleve kizárja a *Tractatus* képelmélete, amely bármiféle képalkotás vagy – talán használhatjuk az új *Ítélőerő-fordítás*⁹ terminusát – megjelenítés lehetőségfeltételeként a képben és a leképezetben közös logikai formát határozza meg. Semmi másra nincs lehetőségünk, mint tények kontemplációjára. A műalkotást csupán szemlélni tudjuk, megítélni nem – e kontempláció kapcsán viszont még azt is lehetetlen eldönteni, hogy egy adott komplexumot mint műalkotást vagy mint pusztá valóságos dolgot szemlélünk-e éppen. A tudományos és az esztétikai kontempláció közötti különbség logikailag nem írható le, az esztétika tehát az etikával együtt kívül reked a logika által konstituált világon. Mivel azonban a megkülönböztetés maga is logikai művelet, a különбözőség pedig logikai viszony: ha az esztétikum és az etikum különbözne, a *logikai tér* eltérő pontjait foglalná el, tehát a *térben* volnának, és nem azon *túl* vagy annak határán; így „az etika és az esztétika egy”¹⁰ és ugyanaz *kell* hogy legyen. Az „esztétikai megkülönböztetés” tehát megintcsak nem dichotómiaként, hanem kettős kötésként működik a *Tractatus* rendszerében (amely, s ezt talán nem árt még egyszer leszögezni, az értelmezés aktusában konstituálódik, és nem azonosítható Wittgenstein „eredeti” gondolataival – hát még a *Tractatus* aforizmáival!) Ennek megfelelően kettős kötésben áll egymással a műalkotás mint komplexum és a műalkotás mint műalkotás is.

Ahhoz, hogy az ítélőerő helyet kaphasson a korai wittgensteini filozófiában, arra lett volna szükség, hogy a logika törvényei ne jelöljék ki előre az összes lehetőséget; tehát olyan – a *Tractatus* szellemében vett megismerés nyelvi karakteréből adódóan szükségképpen nyelvi – szabályok léte, amelyek maguk nem logikai törvények és nem is vezethetők le logikai törvényekből, s amelyekre vonatkozóan – Kanttal fogalmazva – a megerősítést nem fogalmaktól, hanem mások csatlakozásától várja az ember. Ez jelentené ugyanis azt a szubjektív általánosságot, amely a

lények szemlélete ugyanazokhoz a feltételekhez kötődik-e, melyek a mi szemléletünknek határt szabnak és a mi számunkra általánosan érvényesek.”

⁹ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ictus, 1997. Ford.: Papp Zoltán. A következőkben erősen sematizálom Kant felfogását. Ítélőerőn természetesen *reflektáló ítélőerőt* értek.

¹⁰ *Logikai-filozófiai értekezés* 6.421.

Tractatus fogalmi rendszerében értelmezhetetlen, viszont a kanti értelemben vett ízlésítéletnek lényegi karakterisztikuma. Úgy vélem – és a következőkben emellett fogok érvelni –, hogy az iménti vázlatos gondolatmenet értelmében a *Filozófiai vizsgálódások*¹¹ értelmezhető akár a nyelvi ítélőerő rehabilitációjaként is, így korrigálván a két Hintikka javaslatát a teljes wittgensteini életmű kantiánus értelmezésére.

Mielőtt azonban rátérnék a kései Wittgensteinre, hasznosnak tűnik egy rövid kitérő. Természetesen önmagában véve merőben történetietlen (és mellesleg érdektelen) kísérlet volna két, egymástól ennyire távoli filozófiai nyelv párbeszédét erőltetni, hasonlóságokat és különbségeket mérlesezni a hatástörténeti viszonyok feltárása nélkül. A Wittgenstein–Kant összehasonlítást itt csak az legitimálja, hogy éppen ennek a segítségével remélem megítélhetni Wittgenstein esztétikai megnyilatkozásainak esztétikatörténeti helyét. Ezt a pozicionálást természetesen nem lehet megoldani a Kant-recepció és a Wittgenstein-recepció közötti hatástörténeti összefüggések alapos vizsgálata nélkül. Itt és most erre nincs lehetőség; kénytelen vagyok a hatástörténeti tudat tacit munkájában és az Önök jóindulatában bízni.

„Az ilyen hattyúdál különösen elszomorító olyasvalakitől, aki még életében legendává nőtte ki magát, és akinek a gondolkodói teljesítménye előtt a kor legkiválóbb elméi is fejet hajtottak” – fákadott ki Wittgenstein *Esztétikai előadásainak* 1966-os első megjelenésekor a *British Journal of Aesthetics* indulatosságában is alapos recenzense, H. Osborne, s a továbbiakban így jellemezte az előadót: „Óhatatlanul olyan ember benyomását kelti, aki bizonyos észjárásokba, megszokott gondolatmenetekbe feledkezve elveszítette a fogékonyságát, amely olyan jó hasznára volt más területeken; olyan emberét, aki elveszítette a türelmét, mert ezek a gondolatok felmondták a szolgálatot, amikor a tapasztalás újabb területein szeretne volna alkalmazni őket. (...) Kant, aki szintén érzéketlen volt a közvetlen esztétikai tapasztalattal szemben, ennek ellenére majdnem mindent elmondott, ami egyáltalán mondanivalósra érdemes volt a modern esztétikában, és ezt többé-kevésbé konzisztensen tette. Wittgenstein ezekben a jegyzetekben alig-alig mutat fel valamit, és egy ilyen képességű gondolkodóhoz képest meglepően sok inkonzisztenciát tűr meg a feltevései között.”¹²

Osborne – a cikk folytatásában gondosan megindokolt – górombaságai jól tükrözik a Wittgenstein-recepció hatvanas évekbeli állapotát, és sokkal következetesebbnek tűnnek, mint például a

¹¹ Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz, 1992. Ford. Neumer Katalin.

¹² H. Osborne: Wittgenstein on Aesthetics. *British Journal of Aesthetics* 6 (1966). 385–390. o.

szintén 1966-ban, *Wittgenstein és az objektivitás problémái az esztétikában* címmel megrendezett szimpózium laudációi.¹³ Az előadók, Cyril Barrett, Margaret Paton és Harry Blocker ugyanis láthatólag zavarban voltak Wittgenstein számos olyan megfogalmazásával szemben, amelyek esztétikai relevanciája nehezen vagy egyáltalán nem volt védhető; Osborne az ilyeneket habozás nélkül ostobaságnak minősítette. Ilyen pont volt például, hogy Wittgenstein keverni látszott az esztétikát a műkritikával; azután hogy a szépség megítélését gesztushoz vagy felkiáltáshoz hasonlítván figyelmen kívül hagyta Kant gondosan kimunkált distinkcióját szépség és kellemesség között; vagy hogy elmosta a határt a művészetek és a mesterségek között.

Különösen zavarbaejtő volt azonban, hogy Wittgenstein láthatólag nem tudott döntení az esztétika objektivista és szubjektivista megközelítése között. A szabályokra való folytonos hivatkozásával deklarálta ugyan az objektivitás igényét, de ezt az igényt minduntalan fel is adta, elismervén, hogy e szabályok betartásának nincsenek objektív kritériumai. Hiába bizonyított az objektív bizonyosság igénye olyan kiválóan a logikában, a matematikában vagy a nyelvfilozófiában, ez a mérce az esztétika területén nem alkalmazható; a szabály fogalma tehát aligha lehet adekvát kiindulópont az esztétikai vizsgálódásokban. Szabályokra lehet hivatkozni a művészettörténetben, és bizonyos alapvető szabályok betartását számon lehet kérni a műkritikában is, de az igazán nagy alkotásokra – ahogy egy helyütt Wittgenstein a gótikus katedrális és a Beethoven-szimfónia kapcsán maga is megjegyzi – mégsem alkalmazzuk a szabály, a szabályszerűség, a pontosság terminusait.

Úgy vélem, hogy ezek a direkt vagy szándékolatlan, de implicit módon minden esetben a zsenialitás szempontját kitüntető kritikák két szempontból is érdekesek a számunkra. Egyrészt rávilágítanak azokra az elvárásokra, amelyek a század közepének angol-szász esztétikai köztudatát jellemezték: a természettudományos megközelítés az egyik oldalon, a szabályok egyeduralmával (ilyen volt például Cambridge-ben a Wittgenstein által is hivatkozott Ivor Armstrong Richards által művelt esztétikai hatáspszichológia¹⁴), és a kantianus, vagy még inkább romantikus zseniesztétika a másikon a szabályok másodlagos jelentőségének hangsúlyozásával. Wittgenstein szabályokra hivatkozott, de elutasította a tudományos megközelítést – nem lehetett tehát biztonsággal elhelyezni a meglévő esztétikai irányzatok egyikében sem. Másrészt pedig az derül ki a kritikákból, hogy a *Filozófiai vizsgálódások* első megje-

¹³ Wittgenstein and Problems of Objectivity in Aesthetics. (Symposium at the Annual Conference of the British Society of Aesthetics.) *British Journal of Aesthetics* 7 (1967). 158–174. o.

¹⁴ Vö. L. Wittgenstein: *Előadások az esztétikáról* Latin Betűk, 1998. Ford.: Mekis Péter. 66. o.

lenése után tizennégy évvel még mennyire kevésbé tudtak érvényesülni a kései Wittgensteinnak a szabálykövetéssel mint nyelvfilozófiai problémával kapcsolatos belátásai.

Nem teszek kísérletet arra, hogy a szabálykövetés-elmélet rendkívül szövevényes értelmezéstörténetét pár sorban összefoglaljam, noha ez megintcsak elengedhetetlen volna a téma alaposabb feldolgozásához. A következőkben e történet nyolcvanas évekbeli fejleményeire fogok koncentrálni; véleményem szerint ezek teremtették meg a feltételeket olyan Wittgenstein-értelmezési stratégiák számára, amelyek egyrészt nem marginalizálják, másrészt nem is archaizálják a wittgensteini filozófia esztétikai vonatkozásait. Eljárásom természetesen elkerülhetlenné teszi a nyolcvanas évek előtti, gyakran ortodoxként jellemzett olvasatok homogenizálását. A kép tehát vállaltan sarkított.

A szabálykövetés ortodox, a kalkulusszabályokat a játékszabályokkal jószerivel összemósó, a szabály klasszikus – Kant által is használt – fogalmától alig elmozduló olvasatait Saul Kripke 1976-os előadása és az ebből kinőtt 1982-es könyve futtatta apóriára.¹⁵ Kripke bevallottan erőszakos értelmezésében Wittgenstein sajátos szkeptikus argumentumot fogalmazott meg: nyelvi megértés nem lehetséges, mivel Wittgenstein elemzéseiben egy szabály helyes alkalmazására nem adhatunk adekvát kritériumot anélkül, hogy újabb szabályra hivatkoznánk; ez azonban végtelen regresszushoz vezet. A megoldást Kripke szemében az jelenti, ha a kritériumot nem a nyelvhasználó szubjektum, hanem a nyelvi közösség kezébe adjuk; olvasata szerint ez a megoldás fogalmazódik meg a *Vizsgálódások* privátnyelv-argumentumként kanonizálódott bekezdéseiben.¹⁶ Kripke elmélete természetesen nem kerülhette el a diszkurzusok felforgatóinak végzetét: évtizedes vita eredményeképp – amelyben egyébként Kripke tudtommal nem vállalt szerepet – minden ízében megcáfoltatott mint Wittgenstein-értelmezés és mint önálló nyelvfilozófiai elmélet; azonban kikényszerítette a szabálykövetés- és privátnyelv-argumentum-olvasatok radikális megváltozását, mintegy paradigmaváltást eredményezve a Wittgenstein-recepcióban.¹⁷

Kripke mai szemmel olvasva igencsak naiv elméletét már azzal a kézenfekvő ellenvetéssel szemben is igencsak nehéz volna megvédeni, amely szerint a szkeptikus érv kiterjeszthető a közösségi

¹⁵ S. Kripke: *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Harvard UP, 1982.

¹⁶ L. Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz, 1992. Ford.: Neumer Katalin. A privátnyelv-argumentumként kanonizálódott szövegrész a 243. §-tól kezdődik; Kripke kiterjeszti egészen a nevezetes paradoxont megfogalmazó 201-es bekezdésig.

¹⁷ A következő összefoglalás nagyban támaszkodik D. Stern egy kiváló cikkére: Recent Work on Wittgenstein. *Synthese* 87 (1992).

ellenőrzés lehetetlenségére is: a teljes közösségnek sem állnak a rendelkezésére sokkal biztosabb kritériumok, mint az egyénnek: a különbség csupán fokozati, nem biztosítja a kritérium objektivitását. Ha tehát a szabálykövetést, mint Kripke teszi, az egyén döntéséhez kötjük, semmi sem fogja biztosítani a nyelvértés lehetőségét. Az olyan wittgensteini megfogalmazások, mint hogy „a szabályt vakon követem”¹⁸, semmiképpen sem jelenthetik tehát azt, hogy mások fogják a kezemet és választanak helyettem; pontosabb átfogalmazás lehetne, hogy *az alvajáró biztonságával* követjük a szabályokat.

Ez a változat azonban megintcsak veszélyes; könnyen ejthet abba a kísértésbe, hogy a szabálykövetés aktusát mint a nyelvhasználat atomi egységét tegyük meg a kései wittgensteini nyelvontológia végső építőkövévé, s ezzel nagyjából azt az ontológiai státuszt kölcsönözzük a nyelvjáték lépéseinek, mint ami a *Tractatus*-beli egyszerű tárgyakat illeti meg: nem kérdezhetünk rá a lehetőségfeltételeikre, hiszen ők maguk feszítik ki a lehetőségek terét. Egy ilyen metafizikai olvasat lehetőségét persze számos tényező kizárja; de ellene szól a Kripke elképzeléseivel szembeni másik kézenfekvő érv is.

Ha ugyanis a szabálykövetés működéséhez nem elegendő a másik ember ellenőrző jelenléte, akkor az a kérdés is felvetődik, hogy ez a jelenlét szükséges-e egyáltalán. Meg kell tehát vizsgálnunk a magányos nyelvhasználat példáit: ha, megintcsak Kripkét és az ortodox felfogást követve, úgy értelmeznénk a privátnyelv-kritikát, hogy nem létezhet egyszemélyes nyelvhasználati helyzet, vagy olyan nyelv, amelyet egyetlen ember ért és beszél, aligha tudnánk mit kezdeni egy lemeszárolt törzs utolsó mohikánjával, aki a senki más által nem beszélt nyelven úzi tovább rendületlenül a törzsi rítusokat; vagy a privátnyelv-kritika ellenpéldájaként kellene felfognunk a meg nem értett író esetét, akinek sajátos nyelve csak egy későbbi kor olvasói számára tárulkozik fel, s szintúgy azét az olvasót, aki a szerzői intencióktól radikálisan eltérő módon értelmez egy szöveget.

Ez utóbbi ellenvetés felől újragondolva Wittgenstein paradigmatis példáját, amellyel a privát nyelvi helyzeteket visszatérően jellemzi: „csak én tudhatom”, új jelentőséget kap az abban elrejtett modalitás: a privát nyelven megfogalmazható privát élmények ugyanis természetükből adódóan, szükségszerűen közölhetetlenek másokkal; hiszen ha a gondolatainkat egy ügyes kis szerkezettel láthatóvá is tennénk mások számára, ők azokat csak másvalaki gondolataiként, nem pedig a sajátjukként foghatnák fel. Wittgenstein tehát csupán egy olyan írói nyelv megalkotását zárja ki, amelyet a szerzőn kívül, bárhogy alakuljanak is a dolgok, soha senki más nem érthetne meg szabályokra támaszkodva. Ha pedig

¹⁸ *Filozófiai vizsgálódások* 219. §.

mégis létrejönne a megértés, annak feltételei a nyelvi szabályokon túl, tehát a nyelven kívül lesznek.

Nota bene ilyen feltételeket igényel azoknak a zseniális műalkotásoknak a megértése is, amelyek csodálatosképpen a hétköznapi nyelv szavaiba tudják foglalni alkotójuk privát élményét, kilépve ezzel a nyelvi jelentésképzés szabályai közül. Ám ha az előadás elején adott megfogalmazásaink pontosak, akkor éppen ebben áll a műalkotások korai wittgensteini értelemben vett befogadása. A korai Wittgenstein közismerten nem osztotta a privátnyelv-koncepciót (az ezzel kapcsolatos félreértések egy hibás angol fordításnak köszönhetőek, amely a *Tractatus* magyar változatába is átkerült)¹⁹, hiszen az értelmesség kritériumát a lényegéből adódóan objektív logikai szerkezethez kötötte, a műalkotásba foglalt élmény mégis privát módon, csak az élményt átélő szerző és az azt esetlegesen újraélő befogadó számára kapcsolódik a jelekhez. Mellesleg, mivel a *Tractatus* kontextusában nyilván élmény és élmény között sem lehet különbséget tenni, ez az élmény nem lehet más, mint „a világnak körülhatárolt egész-ként való átérzése”²⁰. Ha iménti spekulációim tarthatóak, akkor Wittgenstein korai filozófiájából egy olyan, par excellence romantikus élményesztétika bontható ki, amely a legvadabb romantikus eszményeket testesíti meg s fokozza egyben az abszurditásig.²¹ De térjünk vissza a szabálykövetéshez!

Miben állhat a helyesség kritériuma, ha a szabály szerinti cselekvés nem metafizikai fundamentuma a nyelvnek, de a logikai kalkulus vagy a közösség kontrolljának is hiába tesszük ki? A válaszhoz érdemes újragondolni a magányos nyelvhasználó esetét, aki mintegy az emlékeiből él; a szabályok helyes alkalmazása gyakorlás révén rögzült benne, és mivel megtanulta, *már* nem szorul újabb kritériumra. A kritériumot tehát a múltban kell keresnünk; hiszen, ismét csak Wittgenstein hasonlatával szólva, kitalálhatunk új játékokat a meglévők-mintájára; ha azonban soha nem léteztek volna játékok, a feladat lehetetlen volna. S ha erre tovább okvetetlenkednénk: *és ki találta ki az első szót?*, alighanem félreértenénk a nyelvi hagyomány természetét. A szavak Wittgenstein megközelítésében csak akkor nyernek értelmet, ha már adott a grammatikai környezetük; adott tehát a nyelvjáték, amelyben használatosak. A nyelvjáték pedig egy egész kultúrába ágyazódik be, a szó legtágabb értelmében. Az okvetetlenkedő kérdés tehát csak annyiban lehet értelmes, amennyiben a *kivel kezdődött a kultúra története?* kérdés is az.

¹⁹ *Logikai-filozófiai értekezés* 5.62.

²⁰ I. m. 6.45.

²¹ Ugyanez érhető tetten még Wittgenstein 1930-as etikai előadásában is. L. Wittgenstein: Előadás az etikáról. *Nappali Ház* 1990/1. Ford.: Babarczy Eszter. 7–11. o.

A hagyomány ugyanakkor a legritkább esetben nyújt explicit kritériumot a helyesség ellenőrzéséhez. A hagyomány nem önmagukban vett szabályokat, hanem szabály-alkalmazások sorát jelenti; hiszen a nyelvi játékszabályokat többek között éppen az különbözteti meg a kalkulusszabályoktól, hogy alkalmazásuk révén maguk is módosulhatnak: a szabály nem bír alkalmazásaitól független, önálló léttel; azonos alkalmazásainak történetével. Ráadásul a pontos kritériumok követelménye önmagában is értelmetlen, hiszen az alkalmazás pontossága, az egzaktság maga is csak egy-egy nyelvjátékon belül értelmezhető; családfogalmat alkot. A szabálykövetést csak egy nyelven kívüli perspektívából, *sub specie aeternitatis* lehetne adekvát módon, pontosan leírni. De milyen nyelven?

Ennek a kicsit hosszúra nyúlt áttekintésnek az eredményeképpen reményeim szerint érthetővé vált, hogy mennyiben tartom használhatónak, ha fenntartásokkal is, a *nyelvi ítélőerő* kifejezést a kései wittgensteini kontextusban. Egy-egy nyelvjáték begyakorlása révén ugyanis nem explicit tudásra, hanem olyan képességre teszünk szert, amelynek révén a szabályokhoz hűen tudunk eljárni akkor is, ha a szabályok nem jelölik ki előre és teljes pontossággal a cselekvés mikéntjét. Ha pedig pontosítanánk a szabályokat, szükségképpen megváltozna a nyelvjáték is, s ezzel egy hagyomány törne meg: amennyiben azonosságon történeti folytonosságot értünk, a cselekvés nem lenne többé azonos korábbi önmagával.

Ha tehát valaki megért egy nyelvi megnyilatkozást, ez a tény azt feltételezi, hogy elsajátított bizonyos nyelvjátékokat, amelyekben a megnyilatkozás értelmet nyer. Fontos azonban észrevenni, hogy a nyelvjátékok absztrakciója maga is nyelvjáték: a nyelvjáték is családfogalom, s így mindig csak egy adott összefüggésben, adott vizsgálati szempont szerint beszélhetünk nyelvjátékról. A nyelvjáték tehát nem nyelvi modul, nem a nyelv építőköve, hanem fiktív módszertani egység. Bajos volna tehát a helyes megértés kritériumául szabni, hogy a kommunikáló felek egyazon nyelvjátékot játsszák. Ha például valaki egy könyvet, alkalmasint egy regényt meg akar érteni, nem értelmetlen azt állítani, hogy ehhez egy nyelvjátékot, vagy esetleg nyelvjátékok sorát kell elsajátítania. Azt azonban botorság volna feltételezni, hogy a befogadónak *ugyanazt* a nyelvjátékot kell játszania, mint az alkotónak. Ezt nem csupán az esetleges történeti-kulturális távolság zárja ki, hanem a két fél merőben eltérő tevékenysége is. A befogadó önmagával folytat párbeszédet, amelynek a szöveg nem pusztán tárgya, hiszen szabályokat ad és kontrollinstanciaként is funkcionál.

Mekis Péter

De ne csak spekuláljunk: hogy is megy végbe az ilyen nyelvjáték-elsajátítás? Úgy vélem, Wittgenstein nagyon pontos leírást ad ezekről a helyzetekről, amikor például a harmadik esztétikai előadásban így fogalmaz: „Felteszünk egy efféle kérdést: »Mire emlékeztet ez engem?« Vagy így jellemzünk egy zeneművet: »Olyan ez, mint egy mondat; de melyik mondat?« Különféle megoldások kínálkoznak: egyszercsak, ahogy mondani szokás, beugrik az igazi.”²² A mű által kínált nyelvjátékot tehát esztétikai rejtvények megfogalmazásával és megfejtésével sajátítjuk el; a volta-képpen nyelvjáték ebben a tanulási-alkotási folyamatban jön létre. Nem a semmiből teremődik, hiszen az egyik részről a szöveg is egy nyelvi hagyomány hordozója, a másik részről pedig a befogadó nyelvtudását, tehát egy másik, az előbbitől nyilván nem független, de attól eltérő hagyományt mozgósít.

Teljesen abszurd volna egy olyan elképzelés, amely szerint létezhet közvetítő nyelv a befogadó és a mű vagy az alkotó „nyelvjátéka” között; nyelvjátékok ugyanis önmagukban nem, csak működéseikben léteznek. Az esztétikai rejtvényekre adott válaszok tehát egymással logikailag össze nem kapcsolható nyelvi elemek között teremtenek kapcsolatot; ezért is szükségszerű a metaforicitásuk. „Ahhoz, hogy megfejtsük az esztétikai rejtvényeket, valójában bizonyos összehasonlításokra, esetek csoportosítására van szükségünk”²³ További lényeges vonása ezeknek a hasonlatoknak, hogy nem módszeresen, hanem próbálgatással keressük meg őket; az a képesség tehát, amelynek révén rátalálunk az esztétikai rejtvények megoldására, inkább jelenthet mesterségbeli, mint fogalmi tudást. Egy ilyen hasonlat pedig egyszersmind esztétikai ítéletként is funkcionál, mint a következő példában is: „Gyakran volt az az érzésem, hogy Brahms bizonyos témái igen-csak kelleriek. Ez szöveget ütött a fejembe. Rögvest meg is osztottam másokkal a felfedezést.”²⁴

Azt szeretném állítani, hogy az ilyen ítélet a szó kanti értelmében is esztétikai ítéletnek minősíthető. Nem pusztán benyomásról szól, de nem is ténymegállapítást tesz, s ugyanakkor – nem véletlen a *felfedezés* szó használata – az általánosság igényével lép fel; a kanti értelemben vett szubjektív általánosság jellemzi. Ezt a megállapítást két megjegyzéssel szeretném kiegészíteni.

Először is: a nyelvi ítélőerő abszolút, nem valamiféle veleszületett, általános emberi képesség; nyelvjátékról-nyelvjátékra, időről-időre, kultúráról-kultúrára változik. Tanulás, begyakorlás révén sajátítható el. Ez azonban, mint láttuk, nem mindig feltételez didaktikus szituációt, ahogy a regény esetében sem. A nyelvi ítélőerő elsajátítása teszi lehetővé az értő ítéletet.

²² L. Wittgenstein: *Előadások az esztétikáról*. Id. megj. 37. o.

²³ I. m. 53. o.

²⁴ I. m. 58. o.

Másodszor: A szabályok, amelyek az ítéletben működnek, a mindennapi nyelvi szituációkban működőkhöz képest sokkal képlékenyebbek; sokkal inkább ki vannak téve magának a konkrét ítéletnek, mint ahogy azt a nem esztétikai helyzetekben tapasztaljuk. Ez viszont egyben azt is jelenti, hogy az esztétikai és a hétköznapi nyelvi szituációk között csupán fokozati különbség van. *Minden* szabály képlékeny, wittgensteini szóhasználatlaltal: nincsenek felsőbb szabályok. A legszilárdabbak a logikai és a matematikai szabályok, ezeknek az alkalmazása hagyja maga után a legkevesebb bizonytalanságot, és ezek is mutatják a legkisebb hajlandóságot a változásra. A nyelvtan szabályai már inkább képlékenyek, és így tovább: talán éppen a művészetekben találkozzunk a legképlékenyebb szabályokkal. A képlékenységre viszont azzal jár, hogy gyakorlatilag bármilyen szabály-alkalmazási esetet le lehet írni esztétikai helyzetként. Tiszta esztétikai megkülönböztetésnek tehát a késői wittgensteini esztétika általunk adott rekonstrukciójában sincs helye. Ezt az utóbbi vonást jól szemlélteti az *Esztétikai előadások* talán leggyakrabban idézett példája, a „Túl alacsony!”. A mondatot a tervezőasztal fölött mondogatja az építész, de hasonló mondatok hangoznak el a szabó vagy a szakács munkája során is. Az ilyen esetekben nincs jelen olyan szabály, amely előre megszabná, mekkora az ideális méret, az ideális sómennyiség stb. Próbálgatunk, és a szabály a próbálgatással jön létre. Ez az aprócska mondat rengeteg vitát váltott ki; a példával kapcsolatban Wittgensteint erősen elmarasztaló, számos megelégedést megért tanulmányt írt Frank Cioffi, a Wittgenstein-ipar egyik legrokonszenvesebb mestere. Szívesen vitatkoznék vele, de nem rabolhatom tovább az idejüket.²⁵ Inkább egy harmadik megjegyzéssel zárom le az előadásomat.

Harmadszor tehát: sokan idézik Wittgensteinnak azt a megállapítását, amely szerint az esztétikai magyarázatok helyességének legfontosabb kritériuma az elégedettség. Fontos azonban hozzátenni, hogy az elégedettség korántsem szubjektív kritérium; hiszen olyan hasonlatot kell találnunk, amely a műre illik, és – feltéve, hogy értő módon ítéljük meg – a mű kontrollinstanciaként szolgál az ítéletünkhöz; nem hagy nyugodni, amíg megfelelő hasonlatot nem kapunk. És nagyon is elképzelhető, hogy egy olyan mű esetében, amely valódi kihívást jelent a befogadója számára, a rejtvény megoldása azonnal felveti a következő rejtvényt; így,

²⁵ F. Cioffi: Aesthetic Explanation and Aesthetic Perplexity. In: J. Hintikka (szerk.): *Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright*. Acta Philosophica Fennica 28/1–3 (1976). A cikk bekerült a szakirodalom mértékadó darabjait egybegyűjtő Shanker-féle válogatásba is. Ami Cioffi vitatható érveit és megállapításait illeti: számos kérdésben egyetértek Severin Schroeder húsz évvel későbbi válaszcikkével (S. Schroeder: Too Low! – Frank Cioffi on Wittgenstein's *Lectures on Aesthetics*. *Philosophical Investigations* 16/4 (1993)).

egyre értékesebb ítéletek láncolatával tanuljuk és hozzuk egyben létre azt az egyre teljesebb nyelvjátékot, amely maga az egyre teljesebben megértett műalkotás. A tanulási-megértési folyamat lezárhatatlan; a nyelvjáték sosem zárul kalkulussá. Mindez gyakorlatilag értelmetlenné teszi az ítélet objektivitásának kérdését; vagy legalábbis nem lesz sokkal értelmesebb, mint az a kérdés, hogy maga a nyelv természeti képződmény-e vagy emberi alkotás. Ugy vélem, az ósdi, de makacs problémára szellemes választ kaphatunk Wittgenstein híres város-hasonlatából.²⁶ Természeti képződmény egy város, vagy emberi alkotás? A házakat emberek tervezték, a városnak azonban saját arculata van; saját története, amelynek minden eseménye emberekkel történt. Nyelvi hagyományunk a szubjektivitás és az objektivitás terminológiáját örökölt ránk; ha nem akarunk a totális nyelvújítás hibájába esni, nem tehetünk mást, mint hogy ezeket a terminusokat játsszuk ki egymás ellen, ismét a kettős kötés alakzatainak sorát képezve. Ha nem tévedek, a kettős kötés alakzatai, amelyek a korai wittgensteini konstrukció egészére voltak jellemzők, a kései Wittgenstein munkáiban alapvető argumentumformáló erőként működnek. Ha a város természeti, akkor társadalmi, és viszont. Így lehet ez a nyelvvel is. És ennyiben szubjektív vagy objektív az esztétikai ítélet is.

²⁶ L. Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások* 18. §.

Wittgenstein korai és kései képfelfogásáról¹

LEHMANN MIKLÓS

Wittgenstein képfelfogása filozófiájának egyik olyan területét jelenti, amely két főművében jól tükrözi az időközben végbement szemléleti változást. E dolgozatban megkísérlem egymással szembeállítva bemutatni a *Tractatusban* és a *Filozófiai vizsgálódásokban* megjelenő képelméleti gondolatokat, bizonyos értelemben egymással szembesítve azokat az elgondolásokat, amelyeket a szerző maga is hasonlóan szándékozott előadni²; remélve, hogy ugyanakkor sikerül kiemelni néhány apróbb, ám igen érdekes egyezést is. Gondolatmenetemet igyekszem gazdagon illusztrálni idézetekkel, melyek remélhetőleg kellőképpen alátámasztják a leírtakat.

Wittgenstein képfelfogása nem függetleníthető a nyelvről kialakított nézeteitől, sőt – különösen a *Tractatus* esetében – célravezetőnek tűnik, ha a képeket nem izoláltan, hanem kép-gondolkodás-logika-nyelv egységében látjuk. Néhány esetben zavart okozhat a *kép* fogalmának wittgensteini használata, ezért érdemes szem előtt tartani, hogy a *Tractatus* gyakran metaforikus

¹ Jelen tanulmány a T030037 számú OTKA-pályázat keretében készült.

² Feltehető, hogy a képelmélet egyike azon területeknek, melyeknek a *Tractatusban* kifejtett gondolatait Wittgenstein a *Filozófiai vizsgálódások* előszavában „súlyos tévedéseknek” ítéli. Eljárásunkat itt az is támogatja, hogy a filozófus első könyvét újraolvasva arra a következtetésre jut, hogy „*ama régi gondolatokat az újakkal együtt kellene megjelentetnem; hogy az újak csak régebbi gondolkodásmóddal szemben, s a régi háttere előtt kerülhetnének megfelelő megvilágításba.*” (*Filozófiai vizsgálódások*, 12. o.)

értelemben használja a fogalmat (bár, mint látni fogjuk, ez a metafora nagyon is jól meghatározható tartalommal telítődik), míg a *Filozófiai vizsgálódások* inkább köznapri értelmében alkalmazza.

A *Tractatus* fogalomhasználatára már a képeket tárgyaló fő részt megelőzően is találunk eligazítást. A világ természetére vonatkozó megállapítások arra is utalnak, hogy a világ szerkezetéből adódóan lehetővé teszi a tények leképezését.

„[ha a világnak nem lenne szubsztanciája,] (...) Akkor lehetetlen lenne valamiféle képet (igazat vagy hamisat) alkotni a világról.” (*Tractatus* 2.0211; 2.0212)

A világról képet alkotni annyit tesz, mint valamilyen módon leképezni a világ tényeit. A leképezés itt nem feltétlenül jelenti tényleges képek alkotását, hanem átfogóan jellemzi a gondolkodás, a kommunikációs és rögzítési rendszerek eljárását: a kép, a nyelv vagy a kotta, más-más formában ugyan, de egyaránt leképezi a világot, illetve annak egy adott részét. A kép egy átfogó médium, amely számunkra megjeleníti a valóságot – e megjelenítésnek a lehetősége pedig a világban adva van.

Ahhoz tehát, hogy a világról valamilyen ismerettel rendelkezünk, szükséges, hogy leképezzük azt. A leképezés olyan eljárás, amely lehetővé teszi a valósághoz való hozzáférést, és ezzel (feltételesen) megteremti a valóság megismerését.

„Mi képeket alkotunk magunknak a tényekről.” (2.1)

„A kép a valóság modellje.” (2.12)

Az elgondolás szerint tehát – és ez már túllép azon, hogy metafora legyen – konkrétan a képalkotás lesz a valóságról alkotott ismereteink megszerzésének, valamint azok rögzítésének, transzformációinak vagy kommunikálásának kizárólagos és alapvető eljárása: egyszerűen, a világhoz képekben férünk hozzá.³ A képalkotás azonban túl is lép ezen, amennyiben nem csupán a valóságot, hanem a lehetőségek terét jeleníti meg: egyaránt képet lehet alkotni a fennálló és a fenn nem álló körülményekről.⁴ Nyilvánvaló azonban, hogy nem mindenről lehetséges képet alkotni: a *Tractatus* utolsó paragrafus⁵ egyik lehetséges olvasata szerint a

³ Kanthoz hasonlóan itt is értelmetlen „magábanvalóról” beszélünk, hiszen a világ tények sokasága.

⁴ „A valóság összessége a világ.” (2.063) A tárgyak összes lehetőségükkel (lehetséges előfordulásukkal, egymással való lehetséges kapcsolataikkal stb.) adottak. „A kép lehetséges tényállást ábrázol a logikai térben.” (2.202)

⁵ „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell.” (7.) Kérdés, hogy a nyelvi leképezés lehetetlensége egyben minden leképezés lehetetlenségét jelenti-e. A kimondhatatlan vagy a transzcendens nyelven kívüli eszközökkel bizonyára közvetíthető, ezekben az esetekben azonban sérül a közölhetőség szigorú értelme és a leképezés szabálya.

leképezhető valóságon túl létezik egy megismerhetetlen világ, a transzcendens, az életproblémák, a kimondhatatlan világa; melyet a wittgensteini tág leképezésfogalom értelmében el tudunk *képzelni*, de nem tudunk *leképezni* – azaz, nem tudunk olyan képet alkotni róla, amelyet meg tudnánk ítélni.

A *Tractatus* képelmélete tehát már az első pillanatban egyben a megismerés általános elméletét is jelenti, melyben a leképezés az ismeretszerzés alapvető eszköze. Így a leképezés során kialakított képek a gondolkodás elemeit jelentik: a leképezés-elmélet előfeltevése tehát az, hogy az emberi gondolkodás lényegében képek felhasználásán alapszik.⁶

A valóság leképezésének folyamata az egyes valóságelemek, a tárgyak, objektumok leképezésével kezdődik. A leképezésben az egyes tárgyak képelemekként jelennek meg, melyek egyaránt lehetnek konkrét képelemek, szavak vagy másmilyen jelek. Viszonyukban a képvisélet, a megfeleltetés lényeges: a leképezési viszonyban a képelemek és a tárgyak egymáshoz rendelve jelennek meg. Alapvetően ezáltal lehet a kép a valóságról alkotott kép, hiszen a kép és a leképezett részei közvetlen megfeleltetésben állnak.

„A leképezési viszony nem más, mint a kép elemeinek és az objektumoknak egymáshoz rendelése.” (2.1514)

A képelemeknek és az objektumoknak ez a megfeleltetése egy olyan világot feltételez, melyben a tények és az entitások jól elkülöníthetően jelennek meg. A tények, vagy ahogyan a Wittgensteinhoz közel álló Bécsi Kör határozná meg, az elemi, illetve *atomi* tények a wittgensteini világot Démokritosz atomokból álló, azok összekapcsolódása által felépülő és strukturálódó világához, valamint Leibniz monadikus elképzeléséhez teszi hasonlatossá, melynek leképezése megtartja az egységeket és azok szerkezetét. Wittgenstein maga is használja az elemi kijelentés fogalmát, mégpedig Carnaphoz hasonló értelemben: az elemi kijelentést a legegyszerűbb kijelentésnek tartja, amely nyilvánvalóan egy elemi tényt képez le. Az elemi kijelentések nevek, azaz „egyszerű szimbólumok” meghatározásai; ezek a leképezés általános szabályá-

⁶ Érdemes megjegyeznünk, hogy mindez később a képi kultúra terjedésével különös jelentőséghez jut (és ezt feltehetőleg már Wittgenstein is érezhette, hiszen a *Tractatus* írása idején már kialakultak azok a nyomdai technikák, melyek lehetővé tették a képek olcsó terjesztését). Így nem meglepő, hogy hasonló szemlélet tükröződik napjaink képelmélettel foglalkozó írásaiban; ennek alátámasztására álljon itt egy jellegzetes példa Norbert Bolz 1993-as könyvéből: „Az emberek képekre vannak utalva, sőt, vágyódnak utánuk, mert a világot sehogyan másképp nem vehetik birtokukba, mint projekciókon keresztül. A gondolkodás produktív momentumai egy anticipációkból, kivetítésekben és emlékekből álló képi forgatag – játék a hasonlóságokkal és kontrasztokkal. A gondolkodás eszerint egy, az agyban lévő képsorozatokon végzett szelekciós eljárásnak ragadható meg.” (Bolz, 1993, 163. o.)

nak megfelelően közvetlenül a leképezett objektumokra utalnak, akárcsak a képelemek a képek esetében.⁷

A leképezés másik központi tényezője a leképezési forma. A képen az elemek meghatározott rendben követik egymást és kapcsolódnak egymáshoz, ezt pedig a tárgyak valóságbeli rendje szabja meg. A képen az elemek ugyanúgy viszonyulnak egymáshoz, mint az objektumok a valóságban:

„Az, hogy a kép elemei meghatározott viszonyban állnak egymással, azt jeleníti meg, hogy a dolgok így viszonyulnak egymáshoz.

A képelemeknek ezt az összefüggését nevezem a kép leképezési formájának.” (2.15)

Wittgenstein elképzelése ezen a ponton nagyon hasonlít a centrális perspektívát kidolgozó reneszánsz mesterek eljárására, akik a valóságos térbeli viszonyok rajzra való átfordítását nemegyszer egy négyzetrács vagy egy keret és kifeszített fonál segítségével oldották meg. A rács segít a viszonyok megőrzésében, a fonál pedig, végeit a megfelelő helyekre illesztve, kijelöli a lényeges pontok pozícióját.⁸ Érdekes módon Wittgenstein is, amikor képszerűen fogalmaz, igen hasonló leképezési eljárásra utal:

„Ezen hozzárendelések mintegy csápjai a képelemeknek, amelyekkel a kép érinti a valóságot.” (2.1515)

Hasonlóképpen, az élethűségre – azaz a kép és a valóság közti minél pontosabb megegyezésre – való törekvés a leképező eljárások közös törekvésének tekinthető, mely egyben értékelési kritériumot is állít azok elé. A kép akkor megfelelő, ha a leképezési forma és a valóság formája között izomorfia áll fenn, azaz a leképezés formája egyben logikai forma is.⁹ A logikai forma adja az ítélet lehetőségét, amely alapján egy képet igaznak vagy hamisnak ítéldhetünk; ha a kép megegyezik a valósággal, akkor igaz; ha nem, akkor hamis kép.

A nyelv szintén leképezi a világot, e leképezés pedig az imént leírttal azonos viszonyokkal és formával rendelkezik. Ahogyan „a kép nem más, mint elemeinek meghatározott módon való viszonya egymáshoz” (2.14), ugyanúgy „a kijelentésjel abban áll, hogy

⁷ „Az elemi kijelentés nevekből áll; nevek összefüggése, láncolata.” (4.22)

„A nevek az egyszerű szimbólumok; én egyes betűkkel (‘x’, ‘y’, ‘z’) jelzem őket.

Az elemi kijelentést a nevek függvényében írom fel, a következő formában: ‘ fx ’, ‘ $\varphi(x, y)$ ’ stb.” (4.24)

⁸ Albrecht Dürer például 1525-ben adott ki egy könyvet a perspektíváról és az arányokról (mint a leképezés formájáról), melynek illusztrációi jól mutatják a kortárs mesterek eljárását.

⁹ „Aminek minden képben – bármilyen formájú is – közösnek kell lennie a valósággal avégett, hogy azt egyáltalán – akár helyesen, akár hamisan – leképezhesse, az a logikai forma, azaz a valóság formája.” (2.18)

benne elemei, a szavak, meghatározott módon viszonyulnak egymáshoz” (3.14). A mondat nem más, mint a kijelentésjel, amely a képhez hasonló egységet jelent a nyelvben. A mondatokban a nevek felelnek meg az egyes leképezett objektumoknak, a mondat pedig leírja a tényeket: valóságra való vonatkozásukat, a nevek közti viszonyokat Wittgenstein – képszerűen - nyilakkal jellemzi.

„(A nevek a pontokhoz, a kijelentések a nyilakhoz hasonlóak; a kijelentések értelemmel bírnak.)” (3.144)

A mondat elemei is, akár beszédben, akár írásban nyilvánulnak meg, a leképezés viszonyai szerint feleltethetők meg a valóság objektumainak.¹⁰ A mondatok tényállásokat állítanak elénk („értelmük” az adott tényállás), maga a mondat pedig egy „kijelentésjel a világhoz való vetületi viszonyában” (3.12). A kijelentésjel értelmét (Satz-Sinn) a világhoz való vetületi viszonya adja. A kijelentés éppolyan leképezés tehát, mint a kép, melyben a tárgyakat nem képelemekkel, hanem jelekkel helyettesítjük: ez azonban egy olyan különbséget is nyilvánvalóvá tesz, amely inkább Wittgenstein későbbi írásaiban nyer nagyobb jelentőséget. A jelek esetében szükségszerűen értelmet kell tulajdonítanunk mind a kijelentésnek, mind elemeinek, ami a képelemek esetében nem szükségszerű, mivel a valóságra való vonatkozásuk közvetlenebb. A *Tractatus*-ban Wittgenstein nem foglalkozik az ebből adódó kérdéssel, amely a jelek értelmének eredetére kérdezne rá, megelégszik azzal, hogy a valóságra való vonatkozás, a „vetületi viszony” biztosít az értelemről. Ez egyenes következménye annak, hogy a nyelv leképezi a világot, ennyiben pedig képszerű ismérvekkel bír:

„A kijelentés a valóság egy képe.” (4.01)

„A kijelentés csak annyiban állít valamit, amennyiben kép.” (4.03)

A nyelvi leképezés általános karakterét mutatja Wittgenstein egy visszatérő példája a kottaolvasásról. A partitúra a zenét képezi le, amennyiben az egyes hangjegyek megfeleltethetők a zenei hangoknak (és akárcsak a nyelvi jelek, önkényesen választottnak tekinthetők), a lejegyzett hangjegyek hangmagasságbeli különbsége, egymásrakövetkezésük szerkezete és a hangok hasonló szerkezete között izomorfia áll fenn.¹¹ Ez az általános leképező vi-

¹⁰ „A kijelentés érzékileg felfogható jeleit (hang vagy írásjeleket stb.) a lehetséges tényállás vetületeiként használjuk.

A vetítési módszer a kijelentés értelmének elgondolása.” (3.11)

¹¹ „Abban a tényben, hogy van olyan általános szabály, amelynek révén a zenész a partitúrából kiolvashatja a szimfóniát, s amelynek révén a hanglemezen levő rovásból a szimfónia, majd ebből az előbbi szabály szerint a partitúra helyreállítható – ebben rejlik e látszólag oly teljesen különböző jelenségek belső hasonlósága. És az említett szabály annak a vetítésnek a törvénye, amely a szimfóniát a hangjegyek nyelvébe vetíti

szony teszi lehetővé a világ bármilyen típusú kifejezését vagy leírását. Az írás esetében ezt Wittgenstein egy vázlatos történeti rekonstrukcióval is alátámasztja, amikor a betűírást a hieroglifaírásból eredezteti. A hieroglifák esetében igen jól kivehető az a leképező viszony, ami képszerűséget kölcsönöz az írásnak; a betűírásban ez, ugyan rejtve marad, ám a „leképezés lényege” megőrződik.¹² Így az írás, folyamatosságot feltételezve, semmiben sem különbözik a képtől: eredete a kép, amely a leírt módon képezi le a valóságot, majd, bár a jelek leválnak a képről (elveszítik képi karakterüket), a leképező viszony megmarad képi formájában.

A leképezés tehát, úgy tűnik, áthatja a világról való gondolkodást azáltal, hogy közvetíti a valóságot. A képelemek a gondolkodás egységei – legyenek akár képi, akár nyelvi jellegű elemek –, melyeken gondolati aktusokat lehet végrehajtani. Bár pszichológiai terminusokkal Wittgenstein esetében óvatosan kell bánnunk, a leképezés egyfajta belső (mentális) világot látszik létrehozni. Ez a *Tractatus*-ban olyan átfogó világ, amely a leképezéssel cselekvő módon keletkezik, és nem kis szerepe van benne az emberi sajátosságoknak. A képek így egy világ képét közvetítik; egy hálózathasonlatosan, amely, ha kellő finomságú, és kellő pontossággal rögzíti a valóság szerkezetét, alkalmas a világ teljességének leképezésére.¹³ Az egyes leképezési momentumokból egy mozaikszerű világ áll össze, amely tartalmazza az összes lehetséges tényt, meghatározva, melyek a valóságban fennálló tényállások:

„Az összes igaz elemi kijelentés megadása teljesen leírja a világot. Teljesen leírja a világot, ha megadjuk az összes elemi kijelentést, s ezenfelül megadjuk azt, melyek közülük az igazak, és melyek a hamisak.” (4.26)

A *Tractatus* lényeges pontja, hogy a leképező viszonyt eleve adottnak veszi, így nem is foglalkozik annak eredetével. A leképezés lehetősége és a logikai forma a világban adva van, akárcsak

ki. Ez a hangjegyek nyelvéből a hanglemez nyelvére való fordítás szabálya.” (4.0141)

Érdemes megjegyeznünk, hogy mindez természetesen csak az analóg megközelítésben igaz. A digitális rögzítés – akár képekről, akár zenéről vagy esetleg írásról van szó – lehetetlenné teszi az ilyen leképezést és megfeleltetést.

¹² Vö.: *Tractatus*. 4.016

¹³ Vö.: *Tractatus* 6.341 és 6.342. Mint a jeni egyetem 1996-os *Bildstrukturen* című, a *Tractatus* képfelfogásával foglalkozó szemináriumán elhangzott, a leképezés világgép-alkotó funkcióval is rendelkezik, melyben lényeges a megismerő aktivitása. „Képeket készítünk, tevékenyen viszonyulunk a világhoz, és világgépeket vázolunk fel, melyek összhangban állnak egész sajátos mentalitásunkkal.”

(<http://www.hausarbeiten.mikro.net/data/philosophie/philowittgenstein-bildtheorie.htm>, 7.)

egy tetszőleges tény. A logika olyan segédeszközt jelent, amely alapvetően hozzátartozik a gondolkodáshoz, így a leképezésben biztosítja a megfelelő formát; ugyanakkor hozzátartozik a világhoz is, leírva annak „vázát”.¹⁴ Magáról a logikáról azonban nem sokat mondhatunk: alapvetően a tautológia formáját jelenti, amely közvetlenné teszi a viszonyt a leképezett objektum és a megfelelő képelem között. A logika nem is jeleníthető meg a leképezésben, hanem egyszerűen megmutatkozik, tükröződik benne, azaz inherens része. Ahogyan Klaus Niedermair jelzi, a logika „önmagáért beszél”, „önmagát mutatja meg”, lezárva ezzel azt a körbenforgást, amelyet a világ és a leképezett világ egymásra vonatkoztatása okoz.¹⁵ A logikai forma minden kijelentésben megnyilvánul, ugyanakkor a kijelentés nem szólhat a logikáról:

„A kijelentés nem ábrázolhatja a logikai formát, e forma tükröződik benne.

Ami tükröződik a nyelvben, azt a nyelv nem ábrázolhatja.

Ami maga fejeződik ki a nyelvben, azt mi nem fejezhetjük ki a nyelv által.

A kijelentés mutatja a valóság logikai formáját.

Megnyilvánítja azt.” (4.121)

Ezt a „tükröződést” Wittgenstein elégséges magyarázatnak tartja arra, hogyan lehet kölcsönösen is érthető egy leképezés (tekintve, hogy a közölhetőség érdekében a leképezési viszonynak kétirányú lehetőséget kell magában foglalnia). A logikai forma tehát a leképezésen és a világon túlmenően szükségképp közös emberi sajátosság is, mivel minden további nélkül garantálja a leképezés kommunikálhatóságát, azaz a leképezési viszony megfordíthatóságát: a képek (szavak, hangjegyek stb.) valóságra (tényállásokra, hangokra stb.) vonatkoztatását. Ezzel a leképezés túllép a szigorú értelemben vett képi jellemzőkön, mivel a leképezésben nem egy szubjektív nézőpontot, hanem univerzális jellemzőket alkalmaz. Úgy tűnik, Wittgenstein itt „rövidre vágja” a leképezés folyamatát, annak érdekében, hogy létrehozza annak univerzalizálását és közvetlenségét.

¹⁴ „A logikai kijelentések a világ állványzatát (*Gerüst*) írják le, vagy jobban mondva, azt jelenítik meg.” (6.124) A *Gerüst* szó magyar megfelelője e kontextusban pontosabban adható vissza vázként, így a tanulmányban itt inkább ezt használtam (köszönet Neumer Katalinnak az észrevételért és tanácsért).

¹⁵ Niedermair elsősorban a nyelvről beszél, amikor az értelem előállítását önkényesnek, implicit módon önmagára vonatkoztatottnak tételezi. A körbenforgást az okozza, hogy egyrészt az értelmes mondatok az értelem-lehetőségek formalizálásának (aktualizálásának) eredményei, másrészt az értelem-lehetőségek az értelmes mondatok formalizálásának (virtualizálásának) eredményei. L. Klaus Niedermair: *Wittgensteins Tractatus und die Selbstbezüglichkeit der Sprache*, ill. <http://www.info.uibk.ac.at/c108/c10803/traktat.html>

Ennek fényében már pontosabban meghatározhatjuk a *Tractatus*ban alkalmazott képfogalmat. A „klasszikusnak” nevezhető leképezési eljárás a képelemek és az objektumok közvetlen kapcsolatán alapszik, különös súlyt fektetve arra, hogy az egyes elemek viszonyai megfeleljenek a tárgyak viszonyainak. A leképezés ugyanakkor eliminálja a szubjektivitást, amennyiben a képalkotás és a megértés feltételül egy általános, a gondolkodás és a világ jellemzőjeként meghatározott elvet állapít meg. Ez egy mechanikus leképezés: akárcsak a fényképezőgépben, ahol a képalkotást a fény és a lencsék inherens fénytörési tulajdonságai határozzák meg, kialakítva a valóság kétdimenziós vetületét, a korai wittgensteini projekciós eljárásban szintén mechanikusan alakul ki a valóságról, illetve a lehetséges valóságról alkotott vizuális vagy nyelvi kép. E ponton természetesen megint a le nem képezhető, a transzcendens – és a szubjektum, akinek „életproblémáit még csak nem is érintettük” (*Tractatus* 6.52) – világába ütközünk.

Amikor Wittgenstein a húszas évek legvégén újra elkezd filozófiával foglalkozni, feljegyzéseiben már kezdenek kirajzolódni azok a pontok, melyekben elutasítja a *Tractatus* képszemléletét. A távolodás azonban korántsem azonnal történik, azokat a feljegyzéseit, melyekből majd a *Filozófiai vizsgálódásokat* állítja össze, még többször átdolgozza. A *Tractatus* gondolatmenetéből eredeztethető momentumok gyakran visszatérnek az ebből az időből származó naplóbejegyzésekben, melyek feltehetőleg nagyban inspirálták gondolkodását.

Egy 1929-es feljegyzésében a filozófus érdekes történettel szolgál arra nézve, miként jutott korábban a leképezés-elmélet gondolatára.¹⁶ A feljegyzés jelentőségét azonban leginkább az adja meg, hogy egyben felteszi azt a kérdést is, amely gondolkodása gyújtópontjába kerül majd az elkövetkező években:

„Miként különbözik mármost egy ilyen bemutatás egy babákkal stb. való játéktól?”

A választ ekkor a jelentésben találja meg, melynek eredete ekkor lesz egyik központi témája; a bemutató-játék és a jelentés problémájának felvetése már egyaránt a szemléleti változást jelzi. A használat kérdése ekkor ugyan még nem fogalmazódik meg egyértelműen, ám Wittgenstein egyik következő megjegyzése már a *Filozófiai vizsgálódások* jól ismert példájával foglalkozik:

¹⁶ „A nyelv képelméletének gondolatára annak idején egy újságcikk juttatott, melyben leírták, hogy Párizsban egy közlekedési baleset törvényszéki vizsgálata során babákkal és apró omnibuszokkal mutatták be az adott balesetet. Miként különbözik mármost egy ilyen bemutatás egy babákkal stb. való játéktól? (Természetesen a jelentésen keresztül.) De az miben áll? (Egyesek azt mondanák: a hatásában, amely kizárólagosan a jelentése.)” (*Philosophische Bemerkungen*. In: Nedo, II, 279. o.)

„Azt mondhatnánk: A gondolkodás /a gondolat/ a cselekvés eszköze.

Olyan ez, mintha a nyelv szerszámosládájában az eljövendő használat számára készítenék elő szerszámokat. Hiszen egy szerszám bizonyos mértékig használatának /céljának/ leképezése is.”¹⁷

Az idézet jól példázza a gondolati átmenetet a leképezés- és a használatelmélet között. Jelzésértékűnek tekinthető abban az értelemben, hogy Wittgenstein ekkor láthatólag továbbra is meg-alapozottnak tartotta a leképezés fogalmának alkalmazását, azonban az adott keretek között megoldásra váró problémát jelenthetett számára a nyelvi jelek használata: a leképezés már nem a valóság egyes objektumaira irányul, hanem a jeleknek a társas érintkezésben való használatára.

Nem meglepő, hogy hamarosan kérdésessé válik a leképezési eljárás formája és módja, amely a *Tractatus*ban még olyannyira egyértelműnek tűnt. Az egyes leképezési módok egyenrangúak, nem található köztük olyan, amely tulajdonságai folytán kitüntetett lenne.¹⁸ A leképezést ekkor valamely szabályhoz köti, amely, bár korábbi elméletének megfelelően a leképezésben nyilvánul meg, korántsem egyértelműen jelent egy bizonyos eljárást.

„Abban áll tehát a leképezés, hogy egy szabálynak megfelelően járunk el? De hogyan adjuk meg ezt a szabályt? – Miként lesz tudomásom e szabályról? Mi a kifejezése?

(...)

Nos, a leképezés folyamatát ténylegesen /valójában/ úgy írjuk le, hogy megadjuk a leképezendőt és a szabályt (tehát mint kb. 3, 7, 2, 5, 1 és a leképezés általános előírását).

Amikor azt mondom, hogy a leképezés folyamatát ezzel ír-nánk le, akkor csak azt értem, hogy sokféleségét ezzel adnánk meg. (A leírás 'intenciója' kimarad a játékból.)”¹⁹

A leképezés különböző eljárásai így már nem egyértelmű módszert jelentenek a megismerésben vagy a kommunikációban, ezért szükséges közelebbi meghatározásuk. Úgy tűnhet, a projekciós eljárások nagyjából tetszés szerint változathatók, de minden esetben meg kell mondanunk, milyen eljárást alkalmaztunk: kép-zeljük el például, hogy egy adott síkon található különféle geo-metriai alakzatokat úgy képezünk le egy másik síkra, hogy ott

¹⁷ Uo., 314. o.

¹⁸ „Adódik a kérdés: vannak-e kitüntetett, valahogyan különösen közvetlen módjai a leképezésnek? Azt hiszem, nem!

A leképezésnek minden módja egyenrangú.” (*Philosophische Bemerkungen*. In: Nedo, I, 4. o.)

¹⁹ *Bemerkungen*. In: Nedo, III, 40. o. Egy valamivel későbbi feljegyzés definíciószerűen ad választ a problémára: „(...) A leképezés általános törvénye e leképezési eljárás különös leírásának egy része kell legyen.” (Uo., 128. o.)

mindegyik körként jelenjen meg. Ekkor minden egyes alakzathoz más-más projekciós eljárást alkalmaztunk, és a második síkon megjelenő alakzatok semmit sem fognak mondani az eredeti alakzatokról. Wittgenstein ezt a valóság szubjektum-predikátum mondatokra történő leképezéséhez hasonlítja: ezek a mondatok jeladásunk módját jellemzik csak, de semmit nem mondanak az alapként szolgáló valóságról.²⁰ A szabály azon a ponton lép be, hogy megtettük az első vonást (vagy kijelöltük a nyelvi eszközt, jelet), a továbbiakban már elkötelezve kell követnünk a választott projekciós eljárást:

„A szavakat választani kell, ahogyan (ugyanebben az értelemben) a vonásokat választjuk, melyekkel egy testet képezünk le.”²¹

„Itt is (ábrázolás, leképezés) már az első vonásnál elkötelezve érzem magam – ez azt jelenti, hogy a leképezés nem önkényes. Néha azonban a kép csak ott kezdődik, ahol az elköteleződés kezdődik.”²²

A leképezés tehát mégiscsak rendelkezik olyan általános szabállyal, amely kivezet a projekciós eljárások sokféleségéből – ezáltal gondoskodik a projekciók megfordíthatóságáról, kommunikálhatóságáról. Az általános forma a másolás, melyben az eredeti példát, mintát jelent a másolat számára (ebből a szempontból pedig nem sokat változott a *Tractatus* szemlélete, hiszen a strukturális izomorfia hasonló viszonyt tételez fel a kép és a leképezett dolog között). A jellegzetes wittgensteini példa itt a vonalak ceruzával, rajzban történő másolása:

„Ha ceruzámat ettől a vonaltól (a mintától) hagyom vezetni, az olyan, mintha egy bizonyos mechanizmust kapcsolnék be a vonal és a kezem között. És ez a mechanizmus a leképezés általános szabályának kifejezése.”²³

Ez a mechanizmus egy más megfogalmazásban a másológép, melynek szerkezete az alkalmazott projekciós eljárás elvét tükrözi. Az elv itt sem magától értetődő, de mivel állandó és átlátható szabályt alkalmaz a másolás során, kellő biztosítékot jelent a leképezés megbízhatóságára. A másológép jó példa abból a szempontból is, hogy a leképezés elvét magában a leképezésben nyilvánítja ki (gondoljunk arra, hogyan kezelünk „fekete doboz”-szerűen egy mai másológépet, amikor kicsinyítünk vagy nagyítunk vele).

A leképezés problémájában új kérdésfeltevésnek tekinthető, hogy Wittgenstein rákérdez a képek (és szavak, illetve nyilvánvalóan más, leképezéssel előálló entitások) jelentésének megértésére. A képek megértése közvetlen: ha egy képet látunk, az

²⁰ *Philosophische Bemerkungen*. In: Nedo, I, 63. o., valamint *Bemerkungen zur Philosophische Grammatik*. Uo., IV, 239. o.

²¹ *Philosophische Bemerkungen*. In: Nedo, III, 172. o.

²² *Philosophische Bemerkungen*. Uo., 123. o.

²³ Uo., 128. o.

egyértelműen kinyilvánítja jelentését, mivel tárgyát mutatja meg;²⁴ ezzel szemben a nyelvi jelek, mondatok megértéséhez szükség van azok értelmezésére. Itt a kép a *Tractatus*hoz hasonlóan központi szerepet játszik:

„És ezt úgy értem: a nyelv végső soron mégiscsak minta és leképezés.”²⁵

„Így van ez: A nyelv (a beszéd) csak akkor érdekli minket, ha valamit ábrázol/leképez.”²⁶

„Ha a mondatokat úgy fogjuk fel, mint előírásokat modellek megalkotásához, még világosabb lesz képszerűségük.”²⁷

A szavak megértésekor „egy kép lebeg a szemem előtt”, tehát bizonyos értelemben a szó egy képre utal. A mondatok megértése is gyakran tartalmuk elképzelését jelenti. A jelentés tehát az a kép, amelyre a nyelvi megnyilvánulás utal, megértéséhez pedig ezt a képet kell képzeletben megjeleníteni. Ez a kép azonban eleve többértelmű, mivel elképzelhető olyan eset, amikor, bár ugyanaz a kép van előttünk, a szó vagy a mondat használatában lényeges különbségek fedezhetők fel:

„A megértés nem azt jelenti: egy képet látni, hanem egy képet egy bizonyos helyzetben.”²⁸

Így tehát a nyelv közvetítette kép már nem olyan egyszerűen és egyértelműen utal tárgyára, mint ahogyan azt a *Tractatus* képelemélete feltételezte. A kép, lévén közvetlen érzéki élmény, kényszerít egy bizonyos értelmezésre, de amennyiben a nyelv is képet nyilvánít ki, azok már nem a közvetlen érzéki élményre, hanem annak egy aspektusára utalnak. A nyelvi mondat közvetlenül utal a képre: ezzel kizárható, hogy a nyelv megértésében a nyelvek közti fordítás is szerepet játsszon. A mondatot nem kell lefordítanunk egy más (pszichológiai terminussal azt mondanánk: egy belső vagy mentális) nyelvre; a megértés abban gyökerezik, „ahogyan magát a mondatot látjuk” – azaz, ahogyan a mondat jelentését elképzeljük.²⁹ Éppen ez a képi karakter lesz az, ami garantálja a nyelvek közti átjárhatóságot, a fordíthatóságot: így, bár gyengébb értelemben, de érvényben marad a *Tractatus* azon tétele, mely szerint a leképezések a képi leképezésre vezethetők vissza. Ez a fordítás problémáján túlmenően megoldja a leképezések végtelen regresszusának kérdését, azaz egy olyan kérdést,

²⁴ Vö.: *Philosophische Bemerkungen*. In: Nedo, III, 192. o.

²⁵ Uo., 250. o.

²⁶ *Philosophische Bemerkungen*. In: Nedo, III, 249. o.

²⁷ *Philosophische Betrachtungen*. In: Nedo, II, 162. o.

²⁸ *Philosophische Bemerkungen*. In: Nedo, III, 197. o.

²⁹ „Egy mondat megértése nem eredhet egy másik nyelvben való leképezéséből. Sokkal inkább arról van szó, hogy lehetséges egy ilyen leképezés, és ennek abban kell gyökereznie, ahogyan magát a mondatot látjuk. Ahogyan a festett kép plasztikus leképezésének lehetősége abból ered, hogy plasztikusan látjuk.” (Uo., 187. o.)

Lehmann Miklós

amely a leképezés minta-jellege alapján tűnik elő. A minták sorában szükséges egy alapvető vagy választott minta, amely a többi eredetének tekinthető: ennek hiányában az első lépést minta hiányában kell megtennünk.³⁰ Mondhatnánk, döntenünk kell a leképezésről (gondoljunk csak vissza a leképezés formájáról és az „első vonásról” mint elköteleződésről imént leírtakra).

Wittgenstein feljegyzéseiben azonban ez idő tájt megjelenik egy másik gondolat is: a nyelv önállóságának, illetve a gondolkodásban játszott szerepének gondolata. A képek mondatokká alakíthatók (azaz, a korábbi viszony megfordítható), és ezek a mondatok jelenthetik a megértés kritériumát is:

„Gondoljunk egy képregény megértésére.

*Itt egyébként a megértés kritériumát abban látják, hogy a történetet a képek alapján szavakban el lehessen mondani.”*³¹

E helyen Wittgenstein ugyan vitatkozik a kritérium megfogalmazásával (hiszen korábbi feljegyzései alapján inkább a fordított viszony, a mondatok értelmének képszerűsége mellett köteleződne el), de nyilvánvalóan foglalkoztatja a gondolat. Nem sokkal később azonban határozottan az ellenkező felfogást fogalmazza meg, amikor a mondatok értelmét vizsgálja:

„Igen, ami egy mondatot tartalommal tölt ki, az a nyelvben csak egy mondatban fektethető le. És ha egy festett vagy plasztikus /adott/képben, akkor ez a kép egy mondat.”³²

Mindez arra utal, hogy Wittgenstein eleinte nem látja világosan a *Tractatus* leképezés-elméletének gyengéit. Kritikusan gondolja ugyan újra korábbi állításait, ám nem utasítja el őket; így nem is rajzolódnak még ki pontosan azok a gondolatok – bár nyomait könnyű felfedezni –, melyek majd a *Vizsgálódásokban* lényeges szakítást jelentenek képelméletének néhány korábbi központi elvével.

A *Filozófiai vizsgálódások* legelején, Augustinust idézve, Wittgenstein mintha korábbi önmagával vitatkozna. A szavak jelentésének tanulása Augustinus *Vallomásaiban* a szó kiejtéséből és egy rámutató gesztusból áll: a gyermek megtanulja, hogy a kiejtett szó a megmutatott tárgyra utal. A szavak így közvetlenül a tárgyakhoz kapcsolódnak, a szó megfeleltethető tárgyának (leképezi azt). A koncepciót Wittgenstein most sem tartja teljességgel

³⁰ „Így is: ha egy tényállást egy szabály szerint képezünk le, akkor annak így itt van a mintája. Nincs szükségem további mintára, amely megmutatná, hogyan folyik a leképezés, hogyan kell tehát az első mintát használni, különben szükségem lenne egy további mintára, hogy megmutassa a második használatát stb., és így a végtelenségig. Azaz, egy további minta semmit sem használ, egyszer mégiscsak minta nélkül kell cselekednem.” (Uo., 46. o.)

³¹ Uo., 185. o.

³² Uo., 297. o.

elhibázottnak, de álláspontja szerint csak valamilyen nagyon egyszerű nyelv írható le így: a nevek valóban a jelzett módon kapcsolhatók tárgyukhoz, ám az absztrakt fogalmak, univerzálék, érzelmek stb. megnevezései nem határozhatók meg egyszerű rámutatással vagy más gesztussal.³³ Igen beszédes hasonlatot alkalmaz, amikor a nyelv leképezés-elméletének eredetét kutatva így fogalmaz: „Egy *kép* tartott fogva bennünket” – azaz, a nyelv képszerű elképzelése önkéntelenül is a leképezést sugallja.³⁴ A korábbi leképezés-elmélet azonban nem csupán a nyelv területén bizonyul tévesnek, hanem hasonló változás történik a képek és más jelölőrendszerek tekintetében is. A közvetlen utalás – szűk körben – mindazonáltal megmarad úgy, hogy a később bevezetendő nyelvjátékok egy részét fogja képezni.

A sakk példája jól illusztrálja a változást: egy sakkbábura rámutatva és azt megnevezve még nem mondtunk semmit a bábu jelentéséről vagy szerepéről. A definíciónak a bábu játékbeli szerepét, használatát kell meghatároznia (ami természetesen nem független a sakkjáték egészére vonatkozó ismeretektől), mintegy szabályokban rögzítve a lehetséges lépéseket, ütéseket stb.³⁵ Wittgenstein másik ismert hasonlata a szerszámoszláda, melyben szándékainknak megfelelő szerszámokat találunk az egyes munkafeladatok végrehajtására; ezen eszközöket pedig elsősorban használatuk jellemzi, kijelölve alkalmasságuk körét (a kalapáccsal pl. ütni lehet, így minden olyan feladat végrehajtására alkalmas, melyben ütésszerű erőt kell kifejteni).³⁶ E minta szerint változik meg a szavak jelentése is:

³³ „A jelentés fenti filozófiai fogalma a nyelv működésmódjáról szóló primitív elképzelésben honos. De azt is mondhatjuk, hogy ez egy olyan nyelvről alkotott elképzelés, amely primitívebb a miénknél.” (FV 2. §.)

³⁴ „*Logikai-filozófiai értekezés* 4.5: ‘A mondat általános formája: a dolog így és így áll’. – Ez a mondat abból a fajtából való, amelyet az ember számtalanszor ismét. Azt hiszi, hogy újra és újra a természetet követi, holott csak a forma mentén halad, amelyen keresztül a természetet szemléljük. Egy *kép* tartott fogva bennünket. És nem tudtunk szabadulni tőle, hiszen benne rejtett a nyelvünkben, és úgy látszott, nyelvünk csak ezt ismétli kérlelhetetlenül.” (FV 114. és 115. §)

³⁵ „Ha valakinek megmutatják a királyt a sakkbán és azt mondják: ‘Ez itt a király’, úgy ezzel nem magyarázzák meg neki a bábu használatát – hacsak nem ismeri már a játékszabályokat, kivéve ezt az utolsó meghatározást: a királybábu formáját.” (FV 31. §)

³⁶ „Gondolj a szerszámokra egy szerszámoszládaiban: van benne kalapács, harapófogó, fűrész, csavarhúzó, mérőrúd, enyvesfazék, enyv, s vannak szögek és csavarok. – Amilyen különböző ezeknek a tárgyaknak a funkciója, olyan különböző a szavaké is. (És itt-ott vannak hasonlóságok.)

Összezavar persze bennünket a szavak megjelenésének egyformasága, amikor kimondva vagy írásban, illetve nyomtatásban szembekerülünk velük. A használatuk ugyanis nem áll ilyen világosan előttünk. Különösen akkor nem, ha filozofálunk!” (FV 11. §)

„... egy szó jelentése – használata a nyelvben.” (Vizsgálódások 43. §)

Az, ami ezen a ponton számításba kerül, a jelek önkényessége. A leképezés esetében a leképezési viszony és a leképezés formája kényszerítő erőként közvetlenül meg is határozza a jelet, ám a használat esetében mindez a jelhasználók önkényétől függ. A konkrét probléma, amely ezt világossá teszi, a jelek többféle használatának lehetősége. Bizonyos szavakat és mondatokat többféle értelemben lehet használni, még akkor is, ha kizárjuk a hangsúlybeli vagy a használatot kísérő gesztusokbeli különbségeket.³⁷ Éppen ez tehető felelőssé a szavak és mondatok olykor káros többértelműségéért, amellet, hogy, mivel azok használata nem teljesen átlátható, megértésbeli nehézségek támadnak.³⁸

A leírások, amelyek a leképezési elmélet keretei között a valóság meghatározott forma szerinti leképezései, a *Vizsgálódásokban* nem lehetnek a tények szóbeli képei, hanem olyan nyelvi eszközök, melyek meghatározott alkalmazásokra szolgálnak. A leírás nem teljes körű, inkább bizonyos aspektusok szerint teszi alkalmassá a jele(ke)t a nyelvbéli használatra.³⁹ Mivel a használat kerül előtérbe, már eleve más jellegű lesz a szavak értelmezése – a gondolkodás –, és a képek látása – ami állapot; azaz a nyelv aktív, dinamikus tevékenységet feltételez, míg a képalkotás, a *Tractatus* felfogásával ellentétben, statikus, eseményyszerű.⁴⁰ Ez már önmagában elegendő ahhoz, hogy Wittgenstein elvesse a nyelvnek a képek mintájára történő leképezés-alapú elméletét – hiszen nyelv és kép e szempont szerint teljességgel különbözőek.

Ha a szavaknak képeket feleltetünk meg (bár, mint láttuk, ez csak a szavak egy szűkebb csoportjánál tehető meg), akkor, más-más projekciós módszert alkalmazva, egy adott szóhoz különböző használatokban különböző képek rendelhetők.⁴¹ Szó és kép között azonban közös elemnek tekinthető az önkényesség motívuma, hiszen a fogalom jelentésének önkényessége rokon a leképezési forma önkényességével (Wittgenstein példája itt a festési módok megválasztásának önkényessége).⁴² Bár egyes jelek rögzítése mégiscsak lehetségesnek bizonyul a leképezés által, a leképezés

„A nyelv – szerszám. Fogalmi szerszámok.” (FV 569. §)

³⁷Vö.: FV 21. §

³⁸Vö.: FV 122. §

³⁹Vö.: FV 291., 292. §

⁴⁰ (Az aspektuslátásról írva) „Valóban minden alkalommal valami mást látok, vagy csupán amit látok, másként értelmezem? Hajlamos vagyok az előbbi mondani. De miért? – Az értelmezés egyfajta gondolkodás, cselekvés; a látás pedig állapot.” (FV XI., 308. o.)

⁴¹ Vö.: FV 139, 140, 141. §. Felvetődhet, hogy ha ebben az értelemben használjuk a kép fogalmát, nem lenne-e helyesebb képzetekről beszélni. A kérdésben Wittgenstein egyértelműen fogalmaz: „A képzet nem kép, de egy kép megfelelhet neki.” (FV 301. §)

⁴²Vö.: FV XII., 329. o.

nem tud útmutatóul szolgálni a *Vizsgálódások* központi problémájában, a használatban.⁴³ Itt tehát fordított viszonyt találunk: nem a nyelvet lehet a képek, illetve a leképezés alapján leírni, hanem a nyelvhasználat mutatja meg a képek jelentésének, a képi ábrázolás mechanizmusának működését. A képek így annyiban lesznek hasonlatossá a szavakhoz, hogy a képelmélet központi problémájaként a képek használata, alkalmazása jelenik meg.

A képek alkalmazásának kérdésére adott válasz egyben Wittgenstein alkotói gyakorlatára is magyarázattal szolgál. Elvértve ugyan már a *Tractatus*-ban is használt néhány ábrát a tételek illusztrálására – bár itt nagyobbreszt logikai vagy geometriai ábrázolások találhatók,⁴⁴ – később azonban meglehetősen sok ábrát illesztett írásaiba.⁴⁵ A képek alkalmazása annak érdekében történik, hogy a szavak és mondatok illusztrálását, jobb megértését szolgálják, bizonyos esetekben pedig konkrét tartalommal töltsék meg azokat. Bár a szavak vagy gondolatok elképzelésekor is egyfajta kép van előttünk, mégsem könnyű felismerni azok használatát, mert ehhez csak a hozzá kapcsolt nyelvi elemek adhatnak támpontot. A szöveg értelmezését tehát megkönnyítik a képek – miközben a kép csak bizonyos korlátozásokkal állhat önállóan, általában szövegbeli értelmezésre szorul:

„... de a kép nem több, mint illusztráció egy történethez. Egyedül belőle többnyire semmit sem lehet kikövetkeztetni; az ember csak akkor tudja, mit kezdjen a képpel, ha ismeri a történetet.” (FV 663. §)

A többértelmű ábrák megintcsak kellően szemléltethetik a problémát: a nyúl-kacsa-ábra egyes aspektusaira úgy irányíthatjuk a figyelmet, hogy felhívjuk a nézőt a nyúl vagy a kacsa szemlélésére, azaz a kép értelmezését így a szöveg irányítja; maga a látás

⁴³ „Nyelvünk először is egy képet ír le. Hogy mi történjék a képpel, hogy hogyan kell használni – ez homályban marad. De az azért világos, hogy ezt fel kell tárnunk, ha meg akarjuk érteni az általunk használt kijelentés értelmét. A kép azonban mentesíteni látszik bennünket a munka alól; eleve utal egy bizonyos használatra. Így csinál bolondot belőlünk.” (FV VII., 268.o.)

⁴⁴ Érdekes mindenesetre, hogy az aspektuslátás gyökerei már ekkor felfedezhetők, mégpedig egy Necker-kocka képében, melyet az 5.5423-as tétel illusztrálására szánt, az alkotórészek viszonyainak szemléltetésére. Az ábra, bár geometriai természetű, lényegét tekintve a nyúl-kacsa-ábrához hasonlatos.

⁴⁵ A német Wittgenstein Társaság összegyűjtötte a Wittgenstein-hagyatékban fellelhető kb. 1300 grafikus ábrát, melyekből poszttert állított össze. Az ábrák megtalálhatók a következő címen: www.phil.uni-passau.de/dlwg/graphischer_nachlass/graph_nachlass.html. Michael Biggs összeállításában pedig a Werkausgabe köteteiben szereplő kb. 450 ábrát találhatjuk, szöveghelyek megjelölésével és kulcsszavakkal ellátva a http://www.ul.ie/~philos/Ver_34/index.htm címen.

Lehmann Miklós

azonban tehetetlen, benne a kép egyszerűen másképp fog megjelenni.⁴⁶

A *Vizsgálódásokban* tehát a nyelv használat-felfogása visszahat a képekre is, melyeknek alkalmazásával egyben funkciójukat is meghatározza. A kérdésnek azonban van még egy aspektusa: míg a *Tractatusban* a képek és a nyelv egyenértékű leképezései lehettek a valóságnak, addig most a képek elkülönülnek a nyelvtől azáltal, hogy nem fordíthatók át nyelvi jelekké. A leírások a képek esetében tökéletlenül működnek (például azért, mert már említett többértelműségükből fakadóan az egyes alkalmazások különbsége csak a használati módokban nyilvánulhat meg, nem a leírásban), de a képek sem tudják a nyelvi elemeket kellően visszaadni (mint ezt az augustinusi nyelvtanulás példáján is láthattuk). A képek e kettős, részben autonóm, részben pedig nyelvre utalt felfogásából eredő problémákat Andreas Roser a *paradigmatikus képelfogással* látja áthidalhatónak. A Wittgenstein által használt képek alkalmazásukban rögzítettnek tekinthetők, így univerzális magyarázó eszközökként jutnak szerephez⁴⁷; így lehetséges, hogy mint nem-nyelvi kiegészítő eszközök a szöveg megértésében segítséget nyújtsanak. A képek használata tehát lényegesen egyértelműbb, ami azt eredményezi, hogy nem részei lesznek a nyelvjátékoknak, hanem azok előkészítéséhez tartoznak.

A leképezés egyértelműségének és a használat többértelműségének divergenciájára elképzelhető egy olyan megoldás, amely a képeket, bár valamely konkrét szituáció vagy tárgykonfiguráció leképezésének tartja, központi jellemzőjüknek, látszólag éppen ellenkezőleg, azok használatbeli sokféleségét, a nem rögzített alkalmazást tartja. Ilyen koncepciót képvisel Martin Seel, aki a fotográfiákat vizsgálva a következő példával szolgál. Egy fénykép, amely egy kerti jelenetet (vagy inkább csendéletet) ábrázol gondozott fűvel, kerti bútorokkal stb., egyaránt lehet művészi kép, emlékkép, a kerti székeket gyártó cég reklámja vagy bizonyíték egy bűnügy nyomozati eljárásában. A használat minden esetben más, sőt, bizonyos aspektusváltás történik az egyes használatokról való átváltásokkor: hol a székek harmonikus elrendezésére figyelünk, hol a tartósságukra és használhatóságukra (pl. összecsukható), de észrevehetjük, hogy az egyik előtt dülakodás nyoma látszik a fűben, a szék pedig kissé megbillent. Seel a fényképeket a tulajdonnevekhez hasonlítja: az ábrázolt tárgykonfiguráció nem szituációfüggetlen, hanem szituációátfogó, azaz, bár minden esetben ugyanolyan módon jelenik meg, a konkrét értelmezést az adott használat határozza meg. A képek leírások nyitott halmazának tekinthetők, melynek elemei a használatbeli lehetőségek

⁴⁶ L. 14. lábjegyzet.

⁴⁷ Andreas Roser: Gibt es autonome Bilder? *Grazer Philosophische Studien* 52. 9–43. o., 1. különösen 40–41. o.

szerint különülnek el (nyitott halmazok, mivel sosem teljes körűen rögzítik lehetséges használataikat).⁴⁸

A képek így egyaránt tekinthetők a nyelvtől vagy értelmezéstől függetleneknek (hiszen minden esetben ugyanaz a kép jelenik meg), és a nyelvre utaltnak (mivel az értelmezéshez, a halmaz konkrét elemének kijelöléséhez szükséges lehet a nyelvi utalás). Roser és Seel koncepciói, bár átmentenek néhány jellemzőt a *Tractatus* leképezés-elméletéből, alapvetően inkább a *Vizsgálódások* gondolatait használják fel, a használatelmélet eltérő értékelésével.

Wittgenstein korai és kései nyelvfelfogása nagy vonalakban a következő változásban ragadható meg: míg a *Tractatus* a képek felől közelítve, a leképezést teszi a nyelv alapjává is, addig a *Vizsgálódásokban* a nyelv használat-elmélete hat vissza a képekre. Ez egyben azt is feltételezi, hogy a korai közvetlen leképezés helyébe problematikusabb eljárás, a jel és jelölt közötti megfeleltetés, a jelentés kerül, amely magyarázatra, értelmezésre szorul – ezt teszi meg Wittgenstein a jelhasználat általános leírásában.⁴⁹ Ami közös: a szabálykövetés. A leképezés során a leképezés formája kijelöl egy eljárást, amelyet végig követni kell (ez a *Tractatusban* a logikai forma szerepében univerzális eljárást jelent); a nyelv pedig feltételezi a nyelvhasználat szabályszerűségeit. Az eltérő felfogások azonban még egy lényeges pontra felhívhatják a figyelmet: mint jeleztük, a leképezés mint a nyelv, képalkotás stb. általános eljárása a *Tractatusban* a megismerés kérdésére teszi a hangsúlyt azáltal, hogy a leképezést minden megismerő cselekvés alapjaként állapítja meg; ezzel szemben a *Vizsgálódások* használatelmélete a nyelvet és vele párhuzamosan a képet is mint az illusztráció anyagát elsősorban a kommunikatív cselekvés eszközének tekinti, melynek szerepe a közlés – csak másodsorban jelenti a világhoz való hozzáférés eszközét.

Irodalom

Bolz, Norbert: *Am Ende der Gutenberg-Galaxis: die neuen Kommunikationsverhältnisse*. Fink, München, 1993.

Niedermair, Klaus: *Wittgensteins Tractatus und die Selbstbezüglichkeit der Sprache*. Lang, Frankfurt a. M., 1987.

Roser, Andreas: Gibt es autonome Bilder? *Grazer Philosophische Studien* 52. 1996/1997. 9–43. o.

Seel, Martin: Fotografien sind wie Namen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1995/3. 465–478. o.

⁴⁸ Martin Seel: Fotografien sind wie Namen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 3/1995. 465–478. o.

⁴⁹ Egy metaforát alkalmazva mondhatnánk, hogy míg a korai Wittgenstein analóg eljárást feltételezett a leképezés során, addig később egy digitális eljárás felé mozdult el.

Lehmann Miklós

Wittgenstein, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés.* Akadémiai, Budapest, 1990.

Wittgenstein, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások* Atlantisz, Budapest, 1992.

Wittgenstein, Ludwig: *Wiener Ausgabe* (hg. Nedo, Michael) I–IV. Springer, Wien, 1994–1995.

**A szabály fogalma
Wittgenstein munkáiban
és a mai pszicholingvisztikában
PLÉH CSABA**

Wittgenstein és az empirikus társadalomtudományok

Wittgenstein intellektuális utóélete, ha tetszik, „sorsa”, bizonyos értelemben hasonlít Kant sorsához, erre a filozófia történetében már többen rámutattak, például nevezetes monográfiájában Kripke (1982) is. Igaz ez azonban tágabban az empirikus tudományok kanti inspirációira nézve. Wittgenstein törekvése az volt, hogy elválassza egymástól a tulajdonképpeni filozófiai kérdéseket és a szaktudományok kérdéseit, miként azt Kant is tette. Kant számára ebből a szempontból az volt az alapvető kérdés, hogy elválassza egymástól az előrenyomuló természeti megalapozású empirista pszichológia és az ismeretelmélet kérdéseit, megkülönböztesse a megismerés egyáltalában vett lehetőségét annak konkrét menetétől. Ez a legjobb esetben is munkamegosztást sugallt a filozófia és a tapasztalati tudományok között, valójában azonban a filozofikus kategóriaelemzés elsőbbségét hirdette volna.

A valóságban azonban Kant már a 19. században inspirációvá vált a tapasztalati tudományok számára is. Már az élettan megalapozójának is tekintett Johannes Müller munkáitól kezdve, majd Helmholtznál és Machnál is megjelent az a törekvés, amely a megismerés *a priori* kategóriarendszerének idegrendszeri megalapozást adott (1. erről Röd, 1998), valahogy úgy gondolva, hogy például a térszemlélet alapvető kategóriáit az emberi idegrendszer adná meg. Később ez átalakult egy olyan értelmezéssé, amely szerint a nagyobb léptéket véve maga az idegrendszeri megalapozás evolúciós darwini értelmezést kap, például Machnál (1. erről Pléh, 1999). Végbement Kantnak egy szociológiai jellegű tapaszt-

talati interpretációja is Durkheim és követőinek munkájában. Lucien Goldmann (1948/1967) is rámutat, hogy olyan értelmezés alakult ki, amely szerint a tapasztalat *a priori* rendszerei valójában egy társadalmi gyakorlatból erednének. Bloor (1983, 1991) a tudomány elemzésének úgynevezett erős programját képviselve rámutat, a társas reprezentációnak az a határozottan körvonalazott elképzelése, amit Durkheim (1917) fogalmazott meg, úgy is tekinthető, mint Kant *a priori* kategóriáinak társas értelmezése. Röviden, a megismerés keretei nem lehorgonyozatlan platonikus alapok lennének, hanem a társas osztályozás és besorolás értelmezett eredményei.

Hasonló volt Wittgenstein néhány fogalmának sorsa is, amennyiben felhasználásuk – szerintem nem félreértések, hanem szellemi törekvések révén – éppen az eredeti törekvés ellentétjévé vált. A Wittgenstein bevezette, mint Nyíri Kristóf ezen a kongresszuson is utalt rá, nem is annyira fogalmak, mint sokszor csak *szavak*, vonzóak lesznek a kísérleti tudományok számára. Másrészt Wittgenstein egész társas szemlélete a jelentésről határozott összhangot sugall a hatvanas években újra kibontakozó szociális megismerésméletekkel. Csak felsorolásszerűen említek néhány fogalmat, vagy inkább kifejezést, ahol a Wittgenstein elindította filozófiai elemzés határozott kísérleti tudományos irányzatokat inspirált. Ilyen például a *családi hasonlóság* kérdésköre, amely Eleanor Rosch (1978, 1989, Rosch és Mervis, 1975) prototípuselméleti kategóriarendszer-felfogásának kiindulópontja lesz.

„Ezeket a hasonlóságokat nem tudom jobb szóval jellemezni, mint hogy »családi hasonlóság«-ok; mert így fedik át és keresztezik egymást azok a különböző hasonlóságok, amelyek egy család tagjai között állnak fenn: termet, arcvonások, a szem színe, a járás, a temperamentum stb. stb. És azt állítom, a játékok egy családot alkotnak. ”

(Wittgenstein, 1992, 67, 58. o., Neumer Katalin fordítása)

Wittgenstein kategória-felfogása a pszichológusok értelmezésében azt jelenti, hogy kategóriáink nem minden-vagy-semmi jellegűek, van valamiféle magjuk, és széleik életlenek, bizonytalanok. A wittgensteini inspiráció ezekben a kísérleti munkákban persze erőteljesen átalakul, megjelenik benne például a „természeti kategóriák” gondolata, egy dologban azonban meglehetősen pontosan tükrözi Wittgenstein nyelvfelfogását, ez pedig az *esszencializmus-ellenesség*, az a hit, hogy kategóriáinkban is helytelen valamiféle lényegekből, biztos és szilárdan körvonalazott entitásokból kiindulnunk.

Wittgenstein *privát nyelv* fogalma is, anélkül, hogy a pszichológia vagy a nyelvészet részletesen átvonná a privátnyelv-bírálat összes vitatott aspektusát (Winograd, 1981 figyelemreméltó elemzést ad erről a kognitív tudomány szempontjából), a nyelv-

pszichológiában is a szociális nyelvelméletek ugródeszkája lesz. Olyan segítő mozzanat ez a privátnyelv-kritika, amely például azoknak a nyelvelsajátítási koncepcióknak a kiinduló metaforáját adja, melyek szerint a nyelvet nem magára hagyott szolipszista tanulóként építjük fel, ahol legfeljebb a tárgyi környezettel vannak interakcióink. Ehelyett a nyelv elsajátítását nem pusztán interakciós keretekben, hanem interakciós tartalmakkal is képzelik el (Bruner, 1975, 1985). Ennek egy különleges vonatkozása a *másik elme* problémája. A wittgensteini értelmezésben, mint Kripke (1982) világosan rámutatott, a mások gondolkodásának, a másik elme problémájának visszatérő kérdése, hogy vajon használhatunk-e hasonlósági érvet a szolipszizmus meghaladására. A másik embert hasonlóan értelmezve magunkkal képszerűen jutunk-e el a másik elme feltételezéséig?

A mai fejlődési gondolkodásban ez úgy jelenik meg, mint az elmélet-alapú, a naiv tudatelméletből kiinduló felfogások és a hasonlósági felfogások vitája. Az egyik elképzelés szerint a gyermek a nyelvelsajátítás feladatának és egyáltalán a társas életbe való beilleszkedés feladatának nem magára hagyva lát neki, hanem olyan támaszpontjai vannak, amelyeket az evolúció alakított ki. A másik elme nem „kikombinálható következmény”, hanem az emberi fejlődés kiindulópontja. Mindig mások feltételezéséből indulunk ki, mert az evolúció efféle empatikus pszichológusokká alakított minket. A másik felfogás szerint viszont a saját élmény-nyel való hasonlóságok következtében tételezünk gondolkodási folyamatokat másoknál. (A vitáról lásd Aszalós és Györi, 1998, Darab, 1998). Nem ennek a részletei az érdekesek számunkra, hanem az, hogy maga a másik elme kérdése, amelyet Wittgenstein állít oly világosan előtérbe, a klasszikus filozófia megoldatlan problémájaként fél évszázaddal később egyben egy *naturalisztikus* interpretáció kiindulópontja lesz. Hasonló módon, a Wittgenstein által exponált *referenciális bizonytalanság* kérdése is nagy inspiráció lesz a fejlődési gyermeknyelvészek számára. A bizonytalanság lényege Wittgensteinnél az, hogy örök szkepszis származik abból, hogy sosem tudjuk bizonyosan, mire is vonatkoznak a másik személy kifejezései. Quine (1960, 1969) híres *gavagaj* példája vált a fejlődési értelmezések kiindulópontjává. Quine példája arra vonatkozik, hogy mind az idegen nyelvek megértésével próbálkozó antropológus, mind a gyermek lehetetlen, algoritmikusan nem megoldható feladattal találja magát szemben, amikor azt hallja egy nyúl feltűnésekor, hogy *gavagaj*. Vajon ez a kifejezés a nyúlra mint teljes entitásra, annak egy részére, mozgására, fülére, stb. utal-e? A gyermeki elsajátítási stratégiák kutatása kiutat kínál ebből a, Wittgenstein és Quine által nagymértékben hangsúlyozott indukciós paradoxonból. A gyermek nem felvértezetlenül áll szemben a feladattal, hanem jellegzetes evolúciós feladatértelmezési stratégiái vannak, melyek például a közepes általánosságú

Pléh Csaba

tárgynevek preferenciáját eredményezik egy új címke „megfejtésszekor”. A referencia bizonytalanságának feloldására javasolt egyik mód tehát annak hirdetése, hogy a gyermek sajátos eszközökkel lát neki az elsajátítási feladatnak. Olyan evolúciós eszközök ezek, amelyek az egyes egyedek fejébe rögzített stratégiák lennének (Smith, 1999 érvelő áttekintést ad az ezzel kapcsolatos kísérletekről). Egy másik javasolt megoldás Michael Tomasello (1999) nevéhez fűződik. Az ő elképzelésében a gyermeki eljárások természete is szociális. A referencia tanulását az segíti, hogy a gyermek követi az anya tekintetét, és feltételezései vannak arról, hogy mi jár az anya fejében, amikor egy új szót mond egy új tárgyra. Vagyis, ez a tágabb elmélet magát a felvértezettséget is szociálisnak tekinti, s ebben a szótanulás paradoxonait a kölcsönös tanítási és tanulási stratégiák oldják fel.

Megvan persze Wittgenstein efféle másodlagos felhasználása nemcsak a kései, az esszencializmus-ellenes Wittgensteinra nézve, hanem Wittgenstein első nyelvmodelljére vonatkozóan is. Az atomisztikus nyelvmodellből a maga világosan körvonalazott törekvéseivel a Bécsi Kör közvetítésével nemcsak tudományelmélet lesz, hanem sajátos elmefilozófia és kognitív pszichológia is. Végső soron Wittgenstein első modelljére vezethető vissza a *propozicionális leképezés* (reprezentáció) *elméletek* nagy sikere. Ezek valahol azt tételezik fel, hogy a kijelentéseink nem pusztán a külső világ logikai szerveződésének eszközei, nem pusztán a kommunikáció keretét adják meg, hanem minden tudás tárolásának is szervező elvei. Az a logikai fordulat, amely Frege nyomán a múlt század végén, majd Husserlnél bontakozik ki, és amely a képzetek asszociatív dinamikájával állítja szembe a tudás logikai szerveződését, mint platonisztikus eszmény lopódzik be a tudományelmélet közvetítésével a hetvenes évekre, vagyis közel száz év múlva a pszichológiába. Ami Fregénél és Husserlnél egy pszichologizmus-ellenes elmozdulás része volt, hiszen ők egy antipszichologista mozgalom elindítóiként fejtették ki platonisztikus logicizmusukat, száz év múlva visszahelyeződik a fejbe, s a logikai típusú konstrukciók adják meg a tudásreprezentáció keretét. Ez azt is jelenti, hogy a pszichológia-tankönyvekben megjelennek az általános kijelentés-függvények, az egyedi ember gondolkodási folyamataira vonatkoztatva. De jelenti azt is, hogy legradikálisabb képviselőinél, például Fodornál (1980) ez a propozicionális komputációs elmefelfogás nyíltan szolipszista lesz. Fodor nem titkolja, hogy ő Wittgenstein első korszakát képviseli a másodikkal szemben, a szociális szabályok és az élethatások körvonalazatlan világával szemben az esszencializmust és az individualizmust. Azt is mondhatjuk, hogy a „két Wittgenstein” – akikről persze a filozófus tudja, hogy nem is tértek el annyira egymástól – a mai kognitív tudomány kétféle, a nyelv leíró funkciójából kiinduló, individualisztikus, logika-központú, illetve a nyelv társas használati

kereteiből kiinduló, konstrukcionista, és mindenben a folytonosságot hangsúlyozó felfogásainak kiinduló vonatkoztatási pontjai. Ezt a kettős örökséget másként is meg lehet fogalmazni. Frawley (1997) szavaival, az első Wittgenstein a mai kognitív tudomány platonisztikus, elvont objektumokat vizsgáló absztrakt gép-felfogásának, a második Wittgenstein viszont az implementált, a kognitív rendszert megvalósító gépezetnek felelne meg, a „lényegektől” való elfordulás keretében.

A szabály kérdése mint wittgensteini inspiráció

Kripke (1982) értelmezésében a szabály-fogalommal kapcsolatban Wittgenstein alapvető paradoxona egy indukciós probléma kivetítése. Alapvető kérdése az, honnan tudjuk, hogy ugyanúgy fogjuk a jövőben is használni a szabályt, ha eddig csak véges számú esettel volt dolgunk, vagyis a szabály kivetítésével kapcsolatos indukciós szkepszis a kiindulás.

D. Bloor (1997) Wittgenstein-újraértelmezése már Kripke szkepszisén túllépve hangsúlyoz egy olyan szociologizmust, mely szerint egy szociológiai rekonstrukció sokmindent megoldhat. Az egyértelműen szociális intézmény-szerű szabályértelmezés adja meg a feloldást.

„(1) a szabály társas intézmény, (2) a szabályt követni annyi, mint részt venni egy társas intézményben, és (3) az intézményeket hasznos olyan kollektív folyamatok keretében elemezni, melyeknek ön-referáló vagy performatív jellegük van.” (Bloor, 1997, 134. o.)

Egyenes válasz ez, de annyiban szkeptikus is, hogy rámutat: a kiút maga az individualisztikus szkepszisből nem végső, hanem szociális létezőkre való utalás.

Érdekes módon egy hasonló indukciós szkepszisből indult ki az ötvenes évek végén a generatív nyelvszemlélet is, amikor sokszor csak verbálisan hirdetett innatizmusát igyekszik megalapozni. Ugyanezt a szkepszis-problémát vetíti belülré, a nyelvet elsajátító „elméleti gyermek” fejébe. Az alapvető probléma Chomsky (1959) számára az *ingerszegénység* elvében fogalmazódik meg. Hogyan lehetséges az, hogy a környezetből származó szerény és töredékes tapasztalatok alapján a gyermek olyan nyelvtant alakít ki, amely lehetőségeiben korlátlan, s ahogy Chomsky hinni szereti, végtelen számú mondatot képes létrehozni és szerkezettel ellátni. A generatív nyelvtan didaktikus megfogalmazásaiban meglehetősen apodiktikusan oldja fel a paradoxont, amikor azt mondja, hogy ezért kell feltételeznünk a gyermek fejében az egyetemes nyelvtan vagy nyelvtanalkotó szerveződés meglétét (Chomsky, 1995, polemikus áttekintésre lásd Pinker, 1999). Számunkra most csak az a fontos, hogy ugyanabból a parado-

Pléh Csaba

xonból indul ki, mint Wittgenstein, csak éppen a gyermekre vetíti, és nem a szabályhasználat időbeli folyamatára. A feloldás eszköze lenne az innatizmus: a veleszületett szerveződés révén a természet nyújtana lehetőséget arra, hogy a gyermek mindenképpen helyes megoldásokra jusson. Nem a részletei érdekesek ennek a javaslatnak, tudjuk jól, hogy apodiktikus és önmagában igazolatlan, amikor magyarázó elvnek tekint olyasmit, ami éppen megmagyarázandó lenne. (A kérdés mai állásáról lásd Pinker, 1999, és a MacWhinney, 1999 szerkesztette kötetet.) Jelen érvelésünkben az az érdekes, hogy az indukciós paradoxonból egy naturalisztikus érvelés segítségével szeretnénk kilábalni. Éppen ez az, aminek köszönhetően a generatív nyelvtan lehetőségeiben nem konzervatív és magába zárt elmélet. Évtizedekkel a nevezetes Skinner-bírálat (Chomsky, 1959) után módot ad arra, hogy keressük ezeknek a feltételezett megoldásoknak a természeti eredetét. Többnyire jóval kevésbé specifikált dolgokra jutunk, mint a nyelvész szeretné, olyan dolgokra, mint a különleges figyelem az arcra, a különleges figyelem a hangok és a látott tárgyak összekapcsolására és így tovább (Karmiloff-Smith, 1996, MacWhinney, 1999), de magában az innatizmushoz való fordulásban mindenképpen benne rejlik kétféle lehetséges interpretáció. Az egyik értelmezés, s Chomsky klasszikusan erre hajlik (Chomsky, 1974), az innatizmust valamiféle isteni sugallatnak tekinti, valami olyan adománynak, amely megkérdőjelezhetetlen. Szavakban természetesen evolúciós adomány lenne ez, de amikor a generatív nyelvtan radikálisan elválasztja az emberi nyelvet az állati közlési rendszertől, akkor világossá válik, hogy ez a genetikai háttér valójában adomány, valami olyan dolog, ami elválaszt minket a többi élőlénytől. A mai evolúciós pszichológia és gondolkodásmód máshogy értelmezi ezt (l. pl. Pinker, 1999). Az innatista gondolatmenetben egy naturalista kezdeményt lát, annak a naturalizált episztemológiának a lehetőségét, amelyet Chomsky egyik nagy intellektuális ellenfele, Quine (1969) bontakoztatott ki.

Többféleképpen értelmezhető a nyelvészetben olyan nagy karriert befutott innatizmus. Fontos azonban, hogy voltaképpen mindkét értelmezés Wittgenstein szkeptikus paradoxonain túllépve próbálja feloldani azokat. Vagy a dogmatikus racionalizmusnak megfelelően, mint Chomsky, vagy az evolúciós naturalizmus keretében, mint a természetelvű értelmezések.

A nyelvészeti szabály-fogalomról

A hatvanas években átalakult nyelvészeti gondolkodás vezető fogalmává vált a szabály. Ez így van mind a generatív nyelvészetben, mind a korai társas nyelvészeti törekvésekben. A nyelvészet korábban feltételezett leíró hajlamaival szemben az új nyelvészet

nem egyszerűen elősorolni akarná a dolgokat, hanem az elmeműködésben a szabályokra helyezné a hangsúlyt. Ennek a szabályközpontúságnak egy tekintetben van affinitása Wittgenstein gondolatmenetével. Ez a szabálykövetés és a hibavétés összekapcsolása. Mint Winch (1988, 47. o.) elemzése is rámutatott, a szabálykövetéshez hozzátartozik, „hogyan bennünket a cselekvések értékelésére képesít”. A generatív nyelvtan kiinduló – s feltehetően félrevezető – módszertani alapgondolata is az, hogy magukat a szabályokat a grammatikalitásra, a mondatok helyességére vonatkozó ítéletekből vezetjük le: a szabálykövetés és a hibavétés felismerése összetartozik. Itt azonban véget is ér a hasonlóság.

A generatív nyelvtan szabálykoncepciójának két fontos belső mozzanata van. A generatív nyelvészet felfogása mindkettőben szemben áll a szokványos wittgensteini értelmezéssel. Az egyik, hogy a generatív nyelvészet, amikor a szabályokat helyezi előtérbe, halmazokra érvényes műveletekre bontja fel a nyelvi képesség teljességét. Minden művelet a nyelv elemeinek sokaságánál érvényesül. Radikális itt az eltérés, ha szemügyre vesszük Wittgenstein saját példáit, azt, ahogyan például a kifejezéseket elemzi, és magát azt az átütő metaforát, ahogyan a játékra helyezi a hangsúlyt a szabályokról szólva.

„De hát hányféle fajtája van a mondatnak? ... Ilyen fajtából számtalan van: számtalan különböző használati módja van, mindannak, amit »jel«-nek, »szó«-nak, »mondat«-nak nevezünk. És ez a sokféleség nem valami szilárd, egyszer s mindenkorra adott; hanem a nyelv új típusai, mondhatni új nyelvjátékok keletkeznek, mások meg elavulnak és elfelejtődnek. ...

A »nyelvjáték« szónak itt azt kell kiemelnie, hogy egy nyelvet beszélni: egy tevékenység vagy egy életforma része.

Idézd a szemed elé a nyelvjátékok sokféleségét a következő – és még más – példák segítségével:

Parancsot adni és parancsok szerint cselekedni -

Egy tárgyat szemre vagy mérések alapján leírni -...

Egy történetet kitalálni; és olvasni -...

Tréfálkozni; viccet mesélni -...

Kérni, megköszönni, átkozódni, köszönteni, fohászkodni.”

(Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, 23, 1992. 30–31. o., Neumer Katalin ford.)

Wittgenstein sokkal inkább megfelel a mai lexikalista felfogásoknak, amelyek szinte minden egyes szóhoz külön szabályrendszerrel rendelnének, szemben a korai generatív nyelvtan felfogásával, amely főnevekre, igékre és más szóosztályokra érvényes átfogó szabályokra gondol.

Ezt az eltérést maguk a generatív nyelvészek is világosan látták. Chomsky (1965, 55. o.) egyenesen Skinnerrel rokonította Wittgenstein felfogását, amennyiben a wittgensteini „begyakor-

Pléh Csaba

lás” a skinneri szokásgyakorlásnak felelne meg. Későbbi munkáiban Chomsky tovább is megy. A szabály-problémát Wittgensteinnél diszpozicionális értelmezésnek tartja, ellentétben azzal, ahogyan például Kripke (1982) értelmezi Wittgensteint. A diszpozíciós értelmezés pedig nincs összhangban a generatív nyelvtan egyik legfontosabb mondanivalójával, a mentalizmussal, vagyis azzal a gondolattal, hogy a nyelv minden mozzanata, így a *szabályok* is, az elme realitásának részei. Fodor (1975, 1980) még őszintébben meg is fogalmazta, hogy e tekintetben a generatív nyelvtanhoz kapcsolódó mentalisták individualizmusa is előtérbe kerül. Szembenállnak a Wittgenstein-féle szabályértelmezés szociális jellegével is. A szembenállás egyik mozzanata az, hogy a generatív nyelvészek a mentális világot reálisnak tekintik, míg az ő olvasatukban Wittgenstein csak viselkedési hajlandóságok összességéként értelmezné azt. Wittgenstein jellegzetesen fogalmazza meg ezt, amikor a feltételezett belső intim világ és a gondolkodás azonosításának kritikáját adja meg. „Tudni azt tudhatom, hogy a másik mit gondol, s nem, hogy én mit gondolok” (Wittgenstein, 1992, 319. o.). Másrészt a velünk születettségi elvnek megfelelően a generatív felfogás képviselői ezt a mentális világot egy biológiai önkibontakozásból, és nem a társas interakcióból vezetik le. Wittgenstein viszont, miközben látja a természeti mozzanatot, sőt el is ismeri annak jelentőségét az egyetemes mozzanatokban (Neumer, 1996b), nem ezt tartja igazán lényegesnek, hanem az átalakíthatóságokat, a dolgok másképpen is láthatóságát.

A szabály-fogalom társas kiterjesztései

Ugyanez idő tájt, a hatvanas években, s a tudománytörténész számára nem érdektelen ez az időbeli párhuzam, megjelent azonban egy másik szabályközpontú nyelvfelfogás is. A generatív nyelvtan koncepciójával szemben ez nem a nyelv privát nyelvként való felfogásából, nem a nyelvhasználó Robinson metaforájából indul ki. Ez a társas koncepció inkább a szociális ismeretelmélettel van összhangban. A szabályt illetően ennek a felfogásnak a lényege, hogy a szabály fogalmát kiterjeszti a nyelv olyan mozzanataira is, melyeket egyrészt a hagyományos nyelvfelfogás szabályozatlannak, rendezetlennek, a spontaneitás keretének tart, másrészt olyan területekre, ahol a szabályok tartalma társas ismeretekre vonatkozik. A szabály minden emberi társas viselkedés értelmezésében megjelenik. Ez lesz az egyik alapvető mondanivalója a korai *etnometodológiának*: az egyszerű naiv ember szabályrendszerét kell a szociológusnak, de az antropológiai nyelvésznek is leírnia. Innen származik az, a mai olvasó számára meglepő sajátosság, hogy Gumperz és Hymes (1972) klasszikus

olvasókönyvükben, melyben a beszélés néprajzának, a szociolingvisztikának és az etnometodológiának azokat az írásait gyűjtötték össze, melyek a nyelvi tevékenységnek a mondatok szerveződésén túli szabályozottságát hirdetik (mind a mondatnál nagyobb egységek, mind pedig a személyközi szabályozás értelmében), részletes szerkesztői kommentárjaikban folyvást rokonságot keresnek a különböző szabályközpontú felfogások között, Chomsky-tól egészen Garfinkelig.

Mai szemmel nézve, amikor ténylegesen megvalósul ez a program, akkor olyan társalgási szabályokat kapunk, amelyeknek az a lényege, hogy egy tudatelméleti kölcsönösségre építenek – ha olyan egyszerű szabályokat tekintünk, mint például az indirekt felszólítás szabálya, vagy a kérdések szabálya (Labov, 1996). Kiindulópontunk itt az, hogy vannak a beszélőre vonatkozó, a hallgatóra vonatkozó, illetve közös ismeretek, s a kérdések értékét, átkulcsolását az ezekre történő utalás irányítja. A retorikus társalgás-irányító kérdés esetén például a beszélő olyan tudásokhoz fordul, melyek a hallgató szerint is csak a beszélőnek állnak rendelkezésére, a hallgató tehát a kölcsönös tudásra vonatkozó feltételezéseink alapján nem is tudna válaszolni a kérdésre.

A: Képzeld, tudod mit álmodtam tegnap?

B: Na, mondd már!

Ebben a felfogásban a társalgás és a társas élet is szabályozott. A szabályok tartalma azonban, eltérően a hagyományos nyelvtani szabályoktól, amelyek olyan kategóriákra vonatkoznak, mint az esetjelölés vagy az egyeztetés, itt a társas élet homlokzataira, a társas helyzetekben lehetséges szerepekre és szerepviszonyokra vonatkozik (pl. ki kitől mit kérhet), tehát elidegeníthetetlenül társas jellegűek, ha nem is szükségszerűen társadalmiak.

Kisebb hangerővel ugyan, mint a generatív nyelvfelfogás, de már a hatvanas években megfogalmazódott tehát a nyelvészetben egy olyan szabálykonceptió is, mely a szabályban nem a mentális realitást és a használatától való elvonakoztatás általánosíthatóságát emeli ki, hanem a társas élet rejtett szabályozottságát. Ha van közös mozzanat eközött és a generatív nyelvtan szabályfogalma között, az főként a tudatossággal kapcsolatos felfogásukra vonatkozik. Mindkét elképzelés úgy gondolja, hogy a nyelvvel kapcsolatban a tudatosság általában igen alacsony szintű. A generatív nyelvészetben ez persze egy paradoxont eredményez: kivéve magának a nyelvésznek a tudatosságát, akinek megkérdőjelezhetetlen intuíciói adják az adatok forrását. Ami a wittgensteini ihletést illeti, ez a tudatosság-felfogás, vagyis a tudatosság áttetsző színpadának kétségbe vonása már megvolt Wittgensteinnél magánál is, összhangban szociális ismeret-felfogásával.

A konnekcionista feltevések kritikus súlya

A nyolcvanas években alapvetően megváltozott a mentalisztikus típusú szabálycentrikus nyelvészet egyeduralkodó státusza. A konnekcionista felfogás eredendően egyedi nyelvi mozzanatokra vonatkozóan fogalmazódott meg, például a szófelismerés párhuzamos keresést használó modelljeire, a beszédfelismerés nagy torzítást tűrő gyors elemző rendszereire vonatkozóan. Legnevesebb közöttük a szabályos és szabálytalan múlt idő tanulására vonatkozó koncepció, ahol a szabálynak közvetlenül nincs helye, csak a szabályszerűségeknek, regularitásoknak (McClelland és Rumelhart, 1986, Rumelhart és McClelland, 1986). Ez a felfogás szakít a szabály mentalisztikus felfogásával, és azt hirdeti, hogy számos mentális esemény, így a nyelvi folyamatok is olyan rendszerekkel modellálhatók, amelyek önmagukban ostobák. Nem ismernek mást, csak piciny feldolgozó egységek (elméleti neuronok) igen — nem jellegű működését. Az ezekből kialakult többretegű hálózatokban a tapasztalat hatására különböző izgalmi és gátló kapcsolatok jönnek létre különböző súlyokkal, és ezek az eredetileg kontingens, véletlenszerű események képesek utánogni a szabályozottságot vagy a szabályszerűséget. Nagy intellektuális gondot jelent ez a megközelítés a szokványos mentalisztikus értelmezések számára, és azt is világossá tette, hogy valahol dönteni kell a szabályok lokuszát illetően. A konnekcionizmus nagy érdeme tulajdonképpen, bármi is lesz a végső megoldás a szabályközpontú és a hálózatközpontú felfogások vitájában, hogy világossá tette, a mentalisztikus felfogás képviselőinek is el kell gondolkodniuk a szabály természetén.

Az egyik lehetőség szerint *belső szabályok nincsenek is*. A viselkedésnek vannak szabályszerűségei, ezek azonban a megvalósító rendszer szempontjából kontingensek. Fejünkben minden típusú szabályozottság kialakítható, a szabály csak illúzió. Ez lenne tulajdonképpen a radikális konnekcionista értelmezés. A szabály legfeljebb a tudós könyveibe tartozik, aki számára a szabály mintegy rövidítés, gyorsírás lenne a viselkedés nagy statisztikai csomagjainak leírására, de semmi oka nem lenne feltételezni, hogy ez valamilyen belső értelemben érvényes. Ugyanolyan lenne a nyelvtani szabály státusza, mint a gravitáció státusza a labdát egyensúlyozni megtanuló kutya vagy foka esetében. Ezt az elvet, a szabályközpontúságnak ezt a kritikáját a radikális behaviorista Skinner már a hatvanas években megfogalmazta, közvetlenül Chomskyra reflektálva. Tulajdonképpen a szabályszerűség és a szabály elkülönítését fogalmazza meg, a formális és gépies modelleket megelőzve.

„Amikor a viselkedés egyedül a feltételek produktuma, semmi olyat nem figyelhetünk meg, ami a terv követésének vagy a szabályok alkalmazásának volna minősíthető. Azt mondani, hogy

»egy nyelvet tanuló gyermek bizonyos értelemben megalkotta a nyelvtant a maga számára« (Chomsky, 1959) éppoly félrevezető, mint ha azt mondjuk, hogy egy kutya, amelyik megtanult elkapni egy labdát, bizonyos értelemben megalkotta a mechanika tudományának releváns részét. A megerősítő feltételekből szabályok vonhatók le mindkét esetben, és ha egyszer léteznek, felhasználhatók mint vezetők. A feltételek közvetlen hatása ettől eltérő természetű.»

(Skinner, 1972, 126. o., Bányai Éva ford.)

A szabályok mentálisztikus felfogása szerint, mely kénytelen volt újra megfogalmazni magát a konnekciónizmus fényében, a szabályok igenis belül vannak, az emberi elme inherens sajátosságai, valójában a szó minden értelmében levezethetetlenek. Levezetésük a gyermek életében, az, ahogyan a gyermek ténylegesen bizonyos szabályoknál köt ki, csak a tapasztalat piciny rögzítő szerepét mutatja, magát a szabályt mint elvet azonban nem a tapasztalatból merítené a gyermek. E felfogásban a valódi szabályok, s itt igen világos a kontraszt Wittgensteinnal szemben, nem azonosak a pusztá hagyománnyal, a szokással és a használatlaltal. Alapjuk racionális, míg a szokások nem racionális jellegűek. A konnekciónizmussal kapcsolatos vitában ez a felfogás azt képviselné, hogy a hálózatok valójában csak a nem szabály alapú viselkedés, a nyelvben például a kivételek kezelésére képesek.

Fodor és Phylyshyn (1988) a konnekciónizmus bírálata során meg is fogalmazta, hogy a konnekciónista modellek alapvető problémája, hogy bennük nem inherensek a szabályok.

„Az (együttes) izgalom mintázatán alapuló modellek nem tudják megkülönböztetni azt, amikor két fogalom egyszerre aktív, s amikor adott viszonyban vannak (VAN, RÉSZÉ stb.)

A konnekciónista reprezentációnak nincsen világos szintaxisa. Ez a logika hiányát eredményezi. (...)

Ez [ti. a konnekciónista modell] pusztán a tapasztalat redundanciáinak belső modelljét tudja felépíteni azáltal, hogy megváltoztatja a mentális állapotok közötti átmenet valószínűségeit.”

(Fodor és Phylyshyn, 1988, 49–50. o.)

Ezzel a felfogással számos gond van. Magán a szabályok benső voltát hirdető táboron belül is megfogalmazódtak éppen ezért kompromisszumok, melyek szabályok és szokások kettősségét tételezik fel. Már a konnekciónistákat értelmező első dolgozatokban megjelent ez. Lachter és Bever felfogásában a párhuzamos építkezés és a különböző szinteken érvényesülő aszszociációk révén a konnekciónista modellek nagy mennyiségű elemi szokást tesznek lehetővé, a szokások ugyanakkor sosem válnak szabályokká. A konnekciónizmus ennek a(z) alacsonyabb) viselkedési szintnek a leírása lehet. A szokásokat és a szabályokat azonban továbbra is meg kell különböztetni egymástól. Pinker (1991, 1999) értelmezése tovább megy. Nagy empirikus anya-

Pléh Csaba

gon, elsősorban az angol szabályos és rendhagyó múltidő megértési és elsajátítási mechanizmusait elemezve olyan felfogást képvisel, amelyben a nyelv és a viselkedés egyszerre áll a halmazműveleteket használó szabályalapú, és az élet véletlenszerűségeire építő szokásalapú rendszer hatálya alatt. Ez a kettős rendszer is megmarad azonban bensőlegesen: szabály és elem egyaránt a belső világ része.

A harmadik lehetőség az, hogy *a szabályokat kívülre tegyük, de se nem szolipszista, se nem önkényes módon*. A konnekcionista tulajdonképpen megengedik ezt az értelmezést. Egyik nagy vitakérdésük az úgynevezett *kettős modellek* problémája. Vajon hogyan is értelmezzük a regularitások, a szabályszerűségek és a hálózatok viszonyát? Az egyik lehetőség a pusztán implementációs viszony tételezése: a hálózat a szabályszerű viselkedést ugyanúgy valósítja meg, mint ahogy az *És kaput* megvalósítja egy zseblámpa-elemekből készített nagyon egyszerű elektromos hálózat. Rumelhart, Smolensky, McClelland és Hinton (1986, 44. o.) már a konnekcionizmus első szisztematikus kifejtésében utalnak arra, hogy határozott hasonlóságot éreznek a szociális ismeretelméletek és a konnekcionista felfogás között. Az emberi megismerés logikus, racionális benyomást keltő voltának valójában három mozzanat a magyarázata: a gyors mintaillesztési képesség, a környezet jó prediktív erejű modellálása és a környezettel kapcsolatos saját beavatkozásaink visszahatása saját megismerési folyamatainkra. Vagyis olyan hálózatot képzelnek el, ahol saját viselkedésünk olyan mechanizmusokon keresztül befolyásol minket, mint a belső beszéd. Hivatkozási pontjuk e tekintetben Vigotszkij (1967, 1971). Úgy lehet ezt értelmezni, mint olyan felfogást, mely szerint az egyéni elme, illetve az azt alkotó hálózatok önmagukban nem racionálisak, hanem azáltal válnak racionálissá, hogy egy racionálisan szervezett szokásrendszer implementálódik bennük a társas szabályok révén. A racionalitás nem magukban a hálózatokban van, a külső összehangolás világában jön létre. Hasonlít ehhez Smolensky (1996) részletezetebb felfogása. Smolensky feltételezi, hogy a megismerésnek van egy szimbolikus és egy szubszimbolikus szintje. A szubszimbolikus szint lenne a konnekcionista modellálás igazi territórium. A kulturális tudások viszont szabályszerű módon, mint transzparens mozzanatok jelennek meg, melyeknél a megismerő személy számára is látható izomorfia van a belső rend és egy külső rend között (Clark, 1999). Formálódásukat tekintve ezek külső, szociális eredetű, nyelvileg közvetített irányító tényezők a hálózat formálódásban. Ezek megfelelnek annak is, amit Frawley (1997) Vigotszkij-értelmezése úgy kezel, mint a metanyelvi ismeretek, a másodlagos összehangolás hatását. Smolensky felfogásában az intuitív tudások viszont nem transzparensnek, és egyáltalán nem tűnnek szabályszerűnek. Valójában egy olyan megkülönböztetés rejlik emögött, amely a háló-

zatos gondolkodás világába is visszaemeli a *tudni hogyan* és a *tudni mit* Gilbert Ryle-től (1999) származó kettősségét. A *tudni hogyan* jellegű tudásaink, ahogy azt például Polányi (1994) rejtett és személyes tudás-koncepciója is hirdeti, nem hozzáférhetők intuíciónk számára. Pedig a készség-szintű szerveződés segítségével igen bonyolult dolgokat oldunk meg. A társadalom kívülről, explicit szabályok segítségével irányítja viselkedésünket. Ezek a szabályok, legyenek akár házassági, akár igeragozási szabályok, részben egy nyíltan metanyelvi belső szabályrendszer, egy lát-szólagos szekvenciális gépezet részévé válnak (Clark, 1999), ugyanakkor egy nem tudatos, hallgatólagos implementált rendszert, a szokások laza világát is irányítják. Wittgenstein nem kínál e téren megoldásokat: a két korszak viszonyával maga is a gondot mutatja fel: hogyan is lesz a szokások hajlékony világából (a II. Wittgenstein) a szigorúbb szabályok logikai világa (az I. Wittgenstein).

Érdeemes emlékezni rá, hogy ez a dilemma megfogalmazódott úgy is, hogy a (generatív) nyelvészetet és a Wittgenstein-, illetve Vigotszkij-követő szociális tudáselméleteket állították szembe. A nyelvfilozófus Rom Harré ez utóbbit képviselve a normativitást állítja be a nyelvfilozófia vezérelveként, amikor a Chomsky-féle pszicholingvisztikai szabályfogalommal állítja szembe saját koncepcióját.

„Fontos emlékeztetni rá, hogy a »szabály« fogalmát a nyelvfilozófus inkább arra használná, hogy valamely normatív szabályszerűséget fejezzon ki vele, mintsem egy annak magyarázatára vonatkozó pszichológiai elmélet részeként, hogy az emberek hogyan képesek helyesen cselekedni és grammatikusan beszélni.”

(Harré, 1996, 11. o.)

Ez persze nem újdonság: maga Chomsky ugyanezért az önkényes normativitásért bírálta Wittgensteint.

„[Wittgenstein esetében csupán] a viselkedés leíró vizsgálata marad nekünk, a viselkedés, a lehetséges viselkedés és a viselkedési diszpozíciók elemzése.”

(Chomsky, 1980, 50. o.)

Az internális nézőpont válsága

Valójában a nyelvészet harminc évvel ezelőtt megfogalmazódott szolipszista és karteziánus szabályfogalmával kapcsolatos válságok és viták arra hívják fel a figyelmet, hogy talán újra kell olvasnunk Wittgensteint mint lehetséges, ha nem is filozófiai megoldást, de filozófiai inspirációt ezeknek a kérdéseknek a vizsgálatában. A válságok első mozzanata az, hogy mit is jelent a szabályrendszer *internalizálása*. Ezt a szabálycentrikus generatív

Pléh Csaba

táboron belül is megfogalmazták. Phylyshyn (1991) Chomsky méltatása közben veti fel, hogy, miközben Chomsky nagy érdeme a mentalisztikus realizmus lenne, vagyis az elmefilozófia és a human tudományok realiztikus fordulatának egyik első megvalósítása, négy évtizedes munkássága során soha nem gondolkodott el arról, hogy milyen értelemben explicitek a mentális világot leíró szabályok. Mit is jelent az, hogy egy szabályrendszert belsővé teszünk, amikor elsajátítjuk a nyelvet? Valóban „szabályról szabályra” van-e mindez expliciten a fejünkben? Vagyis, ha a mellékmondat szerkesztésének 12 szabálya van, akkor ez a fejünkben 12 elkülönített utasításként létezik-e, vagy van-e valamilyen „összszegzés”? David Marr (1982), akire Phylyshyn is támaszkodik, tanulságos vonatkoztatási pont itt. Azok a szabályok a látórendszerben, mondja Phylyshyn, amelyek révén a kétdimenziós vetületekből valószínű háromdimenziós tárgyakat emelünk ki, korántsem explicitek. Nem tudunk számot adni róluk. Éppenséggel külön szaktudományok jönnek létre, hogy pontosan feltárják azt, amit impliciten tudunk. A látáskutatásnak lassan másfél évszázados kutatómunkára volt szüksége, hogy feltárja ezeket a szabályokat, amelyeket az emberi látórendszer evolúciósan hatékonyan követ. Szabályok ezek, amelyek révén például volumenrel rendelkező tárgyakat takaró felületekként értelmezünk bizonyos látómezőbeli konfigurációkat, de mi nem tudunk számot adni arról, hogyan is tesszük ezt. Az a transzparencia, amelyet Andy Clark (1999) hangsúlyoz, nem jellemzi az emberek látórendszerét. Vajon így van-e ez a nyelvvel kapcsolatban is? Phylyshyn hajlik rá, hogy igen: a nyelvre vonatkozó „belső” szabályaink sem áttetszőek a magunk számára. A chomskyánusok általában kevésbé határozott állásfoglalást hirdetnek. A pszicholingvisztikában, többnyire óvatosan ugyan, de amellett állnak ki, hogy a szabályok által levezetett struktúráknak van mentális realitásuk, míg a szabályoknak maguknak nem szükségszerűen van. Igen korán megfogalmazódott ez Fodor és Garrett (1966) a nyelvtudás és a használati készségek viszonyát elemző munkájában. Ennek azért nem triviális az ismeretelméleti jelentősége, mert ugyanakkor szavakban állandóan azt hangsúlyozzák, hogy a szabályoknak, szemben például azzal, ahogyan a kutya viselkedését irányítja a gravitáció, mentális realitásuk van. Ez tulajdonképpen felveti annak lehetőségét, hogy van egy olyan népi nyelvészetünk, amely rendelkezik bizonyos reflektív kategóriákkal, olyan szabályokkal, amelyek látszólag leírják a viselkedésünket. Korántsem biztos azonban, hogy a viselkedést tényleg ezek jellemzik helyesen. A nyelvre vonatkozóan, mivel maga a nyelv igen átfogó és más megismerési területekre is kiterjeszthető metamegismerési rendszer, maguk a közösségek kétségtelenül automatikusan létrehoznak népi nyelvészeti rendszereket, amelyek mentális realitással bírnak. Ezt a mozzanatot emeli ki, ami a közösséget illeti,

Frawley (1997) értelmezése a lehetséges, Vigotszkijra alapozó kognitív tudományról, valamint Karmiloff-Smith (1992, 1996) koncepciója a metamegismerési újrairó rendszerekről. Egyáltalán nem biztos azonban, hogy jól írják le a rendszer elsődleges működését. (Ezt a megfigyelést Sándor Klárának köszönhetem.)

Egy másik kettősség, amelyet végig kell gondolnia a szabályközpontú nyelvfelfogásnak, a tudás és a készség viszonya. Vajon a Ryle (1999) értelmében vett *tudni mit* és *tudni hogyan* közül melyik jellemzi igazából a nyelvi viselkedést? Frawley (1997) részben a Kripke (1982) Wittgenstein-értelmezéséből kiinduló vitákban is állást foglalva kiemeli, hogy a diszpozíciós értelmezés Wittgenstein egyik releváns értelmezése.

Tanulságos, hogy Harré (1989) Wittgenstein-értelmezésében szintén erre a *tudni hogyan*-ra kerül a hangsúly, és a szabályok és kognitív egységek ennek megfelelően lágyabb értelmezése kerül előtérbe. Egy másik dolgozatában meg is adja sajátos antropológiai koncepcióját, és az általa adott Wittgenstein-értelmezés kapcsolatát Vigotszkij szocializációs felfogásával és a mai kognitív tudomány alternatíváival. Az (első) kognitív forradalom világában központi jelentőségű mesterséges intelligencia fogalomrendszeréhez viszonyítva fejt ki, hogy szerinte mi is az emberi elme többlete a gépi modelláláshoz képest.

1. Az elme történeti (leg változó) kategória. Ez megkérdőjelezi átfogó modellálhatóságát, de hozzátehetnénk, hogy a 'népi pszichológia' egyetemességét is, vagyis azt a koncepciót, mely szerint naiv cselekvés-értelmezéseink állandóak és egyetemesek (vö. az utóbbiról Clark, 1999).

2. Az elme közösségi termék, melyet jórészt a nyelv közvetít. Ezt kapcsolja össze Harré a Vigotszkij-hagyománnyal.

3. A nyelvi jelentés nem rögzített, hanem vitatható és revidálható. A nyelv hajlékony és inherensen variábilis rendszer.

4. A mentalitás, a gondolkodás világa a társalgásban alakul, ezért nem jellemzi a szigorú ellentmondásmentesség.

5. A gondolkodás világa a teljes emberhez kapcsolódik, a self és a készségek szintjéhez, s nem egy lefokozott propozicionális emberhez. A gondolkodás világa a cselekvő és készségeivel élő ember világa.

Ami a tudástípusokat illeti, kérdés, hogy vajon a nyelvvel kapcsolatos tudásainkat jogosan soroljuk-e a *tudni mit* jellegű tudások közé, és jogosan kezeljük-e a nyelvre vonatkozó szabályokat propozicionális szerkezetű szabályokként. Lehet, hogy ez nem jól fedí a nyelv természetét. Lehet, hogy sokkal inkább készségszerű szabályokként kellene kezelnünk őket. E tekintetben már a generatív felfogásban is van egy rejtett ellentmondás: miközben készségekről beszél a kompetencia fogalmában (készség végtelen

Pléh Csaba

számú mondat produkálására és megértésére), a készség részletezésében már nem *tudni hogyan* jellegű, hanem *tudni mit* hozzáállást alkalmaz.

Egy további, a legnagyobb port felkavart vitatéma a *szabály és kivétel* viszonya. A konnekcionista mozgolódás hatására összeszedte magát a mentálisztikus nyelvfelfogás is, és olyan kettős elméleteket kezd hirdetni, amelyek szeretnék megadni a szokásoknak és a szabályoknak is a maguk helyét. Pinker (1991, 1999) ennek az értelmezésnek a mérvadó teoretikusa. A nyelvi rendszerben a kivételek és a szabályok megfelelő kezeléséhez valójában egy szintaktikai-morfológiai és egy lexikai alrendszer világos elkülönítésére van szükségünk. A lexikai elemek konnekcionista hálózat-szerűen tárolódnának, s ebben a konnekcionista hálózatban képviselődnének a rendhagyó alakok (*havas, majmot* és így tovább), míg a nyelvi képesség világához, a szabályok uralma alá tartoznának a többi alakok. Számos érv és ellenérv található itt. A szakmai vita részleteinél jelen összefüggésben érdekesebb számunkra, hogy ez a vita, hogy hol van a határ szabályok és elemek között mind az idegrendszerben, mind a nyelvi teljesítményben, határozottan összefügg az esszencializmus problémájával, úgy, ahogyan azt Wittgenstein vitatja. Wittgenstein nem jelenik meg itt mint elméleti tájékozódási pont. A jövő feladata lesz tulajdonképpen, hogy újra megtalálja ezeket az érintkezési pontokat Wittgensteinnel.

Végül a *szocialitás* kérdése is egy olyan mozzanat, ahol világban van a hagyományos mentálisztikus felfogás, s ideje lenne, hogy inherensen szociális modellekkel egészüljön ki. A megismerés szociális modelljei képviselőinek viszont a korábbiaknál jobban el kell gondolkozniuk azon, hogy hogyan lép be a szociális modellekbe a társas kapcsolatokra vonatkozó explicit tudás. Különleges a helyzet, amikor magának a szabályozottságnak a tartalma a társakra vonatkozik. A nyelvnél van egy ilyen részterület, az, amit a nyelv tényleges társalgási felhasználásakor látunk, illetve a társas aktusokat megvalósító és leíró nyelvben. Itt csupa olyan kategória irányítja a beszélőváltástól kezdve a kérésekig és felszólításokig a nyelvi viselkedést, amelyek elkerülhetetlenül a társakból és a társak mentális reprezentációjából indulnak ki. A jövő nagy feladata ennek a modellnek az összekapcsolása az esszencializmus-ellenes gondolkodásmóddal, valamint a *tudni hogyan* és *tudni mit* megkülönböztetés újraértelmezésével.

Hivatkozások

- Aszalós Miklós és Győri Miklós (1998): „A belső szimuláció mint az elme/agy egyik alapfunkciója”. In: Pléh Csaba (szerk.): *Megismeréstudomány és mesterséges intelligencia*. Budapest, Akadémiai. 327–346. o.
- Bashkar R. (1990, szerk.): *Harré and his critics*. Oxford, Blackwell.
- Bloor, D. (1983): *Wittgenstein: A social theory of knowledge*. New York, Columbia University Press.
- Bloor, D. (1991): *Knowledge and social imagery*. 2nd edition. Chicago, University of Chicago Press.
- Bloor, D. (1997): *Wittgenstein, rules and institutions*. London, Routledge.
- Bruner, J. (1975): The ontogenesis of speech acts. *J. Child Language* 2. 1–19. o.
- Bruner, J. (1985): *Actual Minds and Possible Worlds*. Cambridge, Harvard University Press.
- Bruner, J. (1985): *Actual minds and possible worlds*. Cambridge, Harvard University Press.
- Bruner, J. (1990): *Acts of meaning*. Cambridge, Harvard University Press.
- Chomsky, N. (1959) Review of B.F. Skinner's Verbal Behavior. *Language*, 35. 26–58. o.
- Chomsky, N. (1974): „Újabb adalékok a velűnkszületett eszmék elméletéhez”. In: Pap Mária (szerk.): *A nyelv keletkezése*. Budapest, Kossuth. 85–96. o.
- Chomsky, N. (1995): *Mondattani szerkezetek. Nyelv és elme*. Budapest, Osiris-Századvég.
- Clark, A. (1999): *A megismerés építőkövei*. Budapest, Osiris, 2. kiadás.
- Darab Tamás (1998): „Szimulációelmélet és kognitív tudomány”. In: Pléh Csaba (szerk.): *Megismeréstudomány és mesterséges intelligencia*. Budapest, Akadémiai. 327–346. o.
- Durkheim, E. (1917): *A szociológia módszere*. Budapest, Franklin.
- Fodor, J. (1980): Methodological solipsism considered as a research strategy in cognitive psychology. *Behavioral and Brain Sciences*, 3. 63–110. o.
- Fodor, J. és Garrett, M. (1966): „Some reflections on competence and performance”. In: Lyons, J. és Wales, R. (szerk.): *Psycholinguistic papers*. Edinburgh, Edinburgh University Press. 135–154. o.
- Frawley, W. (1997): *Vygotsky and cognitive science*. Cambridge, Harvard University Press.
- Goldmann, L. (1948/1967): *Introduction à la philosophie de Kant*. Paris, Gallimard, 2. kiadás.

Gumperz, J. J. és Hymes, D. (szerk., 1972): *Directions in sociolinguistics*. New York, Holt.

Harré, R. (1986): „Social sources of mental content and order”. In: Margolis, J., Manicas, P.T., Harré, R. és Secord, P.F.: *Psychology: Designing the discipline*. London, Blackwell. 91–127.o.

Harré, R. (1988): Wittgenstein and artificial intelligence. *Philosophical Psychology*, 1. 105–115. o.

Harré, R. (1989): Vigotsky and artificial intelligence: What could cognitive psychology possibly be about? *Philosophical Psychology*, 2. 389–400. o.

Karmiloff-Smith, A. (1992): *Beyond Modularity: A Developmental perspective on Cognitive Science*. Cambridge, MIT Press.

Karmiloff-Smith, A. (1996): „Túl a modularitáson: A kognitív tudomány fejlődésméleti megközelítése”. In: Pléh Csaba (szerk.): *Kognitív tudomány*. Budapest, Osiris.

Kripke, S. (1980): *Naming and necessity*. Cambridge, Harvard University Press.

Kripke, S. (1982): *Wittgenstein on rules and private language*. Oxford, Oxford University Press.

McClelland, J.L., Rumelhart, D.E. és PDP Research Group (szerk.): *Parallel Distributed Processing: Explorations in the Microstructure of Cognition. Vol 1*. MIT Press, Cambridge.

MacWhinney, B. (szerk.): *The emergence of language*. Mahwah, N.J., Erlbaum. 277–304. o.

Marr, D. (1982): *Vision*. San Francisco, Freeman.

Neumer Katalin (1989): *Határutak: Ludwig Wittgenstein kései filozófiájáról*. Bp., MTA Filozófiai Intézete.

Neumer Katalin (1992): Antiwittgenstein. *Gond I*, No.2. 3–17. o.

Neumer Katalin (1996a): *Tévelygések a nyelv labirintusában*. Bp., MTA Filozófiai Intézete.

Neumer Katalin (1996b): Nyelv, gondolkodás, relativizmus a késői Wittgenstein filozófiájában. *Pompeji*.

Pinker, S. (1991): Rules of language. *Science*, 253. 530–535. o.

Pinker, S. (1999): *A nyelvi ösztön*. Budapest, Typotex.

Pléh Csaba (1995): „Was Wittgenstein a connectionist?” In: Casati, R. és White, G. (szerk.): *Philosophy and the cognitive sciences*. Kirchberg am Wechsel, The Austrian Ludwig Wittgenstein Society. 419–425. o.

Pléh Csaba (1999): *A lélektan története*. Budapest, Osiris.

Polányi Mihály (1992): *Filozófiai írásai. I-II*. Budapest, Atlantisz.

Polányi Mihály (1994): *Személyes tudás. I-II.* Budapest, Atlantisz.

Quine, W. V. (1960): *Word and object.* Cambridge, Harvard University Press.

Quine, W. V. (1969): *Ontological Relativity and Other Essays.* New York, Columbia University Press.

Röd, W. (1998): *Bevezetés a kritikai filozófiába.* Debrecen, Csokonai.

Rosch, E. (1978): „Principles of Categorization”. In: Rosch, E. – Lloyd, B. B. (1978, szerk.): *Principles of Categorization.* Hillsdale, Erlbaum. 27–48. o.

Rosch, E. (1989): „Egyetemes és kulturálisan specifikus jegyek az emberi kategorizációban”. In: Pléh Cs. (szerk.): *Gondolkodáslélektan. I.* Budapest, Tankönyvkiadó. 64–94. o.

Rosch, E. – Lloyd, B. B. (1978, szerk.): *Principles of Categorization.* Hillsdale, Erlbaum.

Rosch, E. – Mervis, C. B. (1975): Family resemblances: Studies in the internal structure of categories. *Cognitive Psychology* 7. 573–605. o.

Rumelhart, D.E. és McClelland, J.L. (1986): „On learning the past tense of English Verbs”. In: Rumelhart és McClelland, 1986. 217–271. o.

Rumelhart, D.E., McClelland, és PDP Research Group (szerk.): *Parallel Distributed Processing: Explorations in the Microstructure of Cognition. Vol 2.* MIT Press, Cambridge.

Rumelhart, D.E., Smolensky, P., McClelland, J.L., és Hinton (1986): „Schemata and sequential thought processes in PDP models”. In: McClelland, J.L. és Rumelhart, D.E. (1986). 7–58. o.

Ryle, G. (1999): *A szellem fogalma.* Budapest, Osiris.

Shotter, J. (1990): „Rom Harré: Realism and the turn to social constructionism”. In: Bashkar, 1990. 206–223.o.

Shotter, J. (1993): Harré, Vygotsky, Bakhtin, Vico, Wittgenstein: Academic discourses and conversational realities. *Journal of the Theory of Social Behaviour*, 23. 460–482. o.

Skinner, B.F. (1972): „Az operáns viselkedés”. In: Ádám György (szerk.): *Pszichofiziológia.* Budapest, Gondolat. 103–127. o.

Smith, L. (1999): „Children’s noun learning”. In: MacWhinney, B. (szerk.): *The emergence of language.* Mahwah, N.J., Erlbaum. 277–304. o.

Tomasello, M. (1999): *The cultural origins of human cognition.* Cambridge, Harvard University Press.

Vigotszkij, Sz.L. (1967): *Gondolkodás és beszéd.* Budapest, Akadémiai.

Vigotszkij, Sz.L. (1971): *A magasabb pszichikus funkciók fejlődése.* Budapest, Gondolat.

Winograd, T. (1981): „What does it mean to understand language?” In: Norman, D. (szerk.): *Perspectives in Cognitive Science*. Hillsdale, Erlbaum.

Wittgenstein, L. (1989a): *Logikai-filozófiai értekezés*. Bp., Akadémiai.

Wittgenstein, L. (1989b): *A bizonyosságról*. Bp., Európa.

Wittgenstein, L. (1992): *Filozófiai vizsgálódások*. Bp., Atlantisztisz.

Wittgenstein, L. (1995): *Észrevételek*. Bp., Atlantisztisz.

Operacionalizmus és köznapi nyelv*

JERRY A. FODOR – CHARLES CHIHARA

Jelen dolgozat célja, hogy a *Tractatus* követő írások egyes gondolatmeneteinek vizsgálata alapján feltárja a Wittgenstein filozófiai pszichológiája, illetve nyelvfilozófiája, episztemológiája és a filozófiai analízis természetéről kialakított nézetei között tételezhető viszonyt. Mi úgy véljük, hogy Wittgenstein kései írásaiban egy koherens elmélet rajzolódik ki, amelyben a konfirmáció és a nyelv operacionalista analízise egy, általunk „logikai behaviorizmusnak” elkeresztelt filozófiai pszichológiát alapoz meg.

Azt is állítjuk továbbá, hogy jó okunk van elvetni a kései Wittgenstein-írásokban implicate megjelenő filozófiai elméletet. Először is amellett fogunk érvelni, hogy Wittgensteinnak a nyelv, illetve a pszichológia természetével kapcsolatos nézetei valószínűtlen következményekre vezetnek; másodszor, hogy Wittgenstein érvei nem kielégítőek; végezetül egy, a wittgensteini filozófia implicit nehézségeit elkerülő alternatív álláspontot vázolunk fel. A Wittgenstein kései írásainak keretét adó operacionalizmus feltárása, illetve elvetése távolról sem jelenti azt, hogy a legcsekélyebb mértékben is csorbitani akarnánk az írások központi tartalmát képező konkrét filozófiai problémák konkrét elemzéseinek a jelentőségét.

I. A Wittgenstein által eloszlatni kívánt nehézségek egyike a „más elmék” problémája. E nagy múltú probléma egyik vonatkozása az alábbi kérdésben összegezhető: „Milyen igazolás adható, ha adható egyáltalán, azon állításra, miszerint lehetséges valakiről

* In: Jerry A. Fodor: *Representations: philosophical essays on the foundations of cognitive science*. MIT Press, 1981, Bradford Books, Publishers. 35–62. o.

a viselkedése alapján megállapítani, hogy milyen mentális állapotban van?”. A szkeptikus válasz szerint: „Semmilyen.” A kései Wittgenstein filozófiai pszichológiával kapcsolatos vizsgálódásainak egyik legfontosabb mozgatórugója az volt, hogy bebizonyítsa, e válasz félreértésen alapul, és *logikailag* következetlen.

A szkeptikus filozófusok általában a következő érveléshez folyamodnak. Premisszaként feltételezik, hogy egyfelől a mentális állapotokra, másfelől a viselkedésre vonatkozó kijelentések között nincsen olyan logikai vagy fogalmi kapcsolat, amely alátámaszthatná, megalapozhatná vagy igazolhatná azt, hogy egy bizonyos módon viselkedő személynek ilyen vagy olyan mentális állapotot tulajdonítsunk. Ebből következően: nincsen kényszerítő ok annak feltételezésére, hogy önmagunkon kívül bárkiről is valaha joggal állíthatnánk, hogy fájdalmat érez, következtetéseket von le, indítékai vannak stb. Léven hogy első kézből való tudása az ilyen mentális események vonatkozásában szükségszerűen a saját esetére korlátozódik, az előbb említett premisszából következően a mentális predikátumok másokra való alkalmazása logikailag kétséges következtetéseken alapul. Végezetül, az ilyen következtetések analógiák és megfelelések általi megalapozásának kísérletei – kellő meggyőző erő híján – szintén kudarcra vannak ítélve.

A fenti gondolatmenetre számos olyan válasz született, amely a premissza igazságát közvetlenül nem vonja kétségbe. Egyes vélemények szerint például annyi legalábbis biztonsággal állítható, hogy vannak olyan esetek, amikor a pszichológiai tulajdonítás nem jelent a viselkedésből a mentális állapotra való *következtetést*. Azaz van, hogy *látjuk*, hogy valakinek fájdalma van, és az ilyen esetekben helytelen lenne azt állítani, hogy *következtetünk* a fájdalomra. A szkeptikus azonban erre azt válaszolhatná, hogy eleve elfogadjuk azt, amit bizonyítanunk kellene. Az alapvető kérdés szerinte ugyanis az, hogy *igazolható-e* az az állítás, miszerint valaki más fájdalmat érez. Igazolható például a ködkamranyomokat vizsgáló fizikus azon állítása, hogy egy töltéssel rendelkező részecskét látott áthaladni a kamrán. Ebben az esetben ugyanis létezik igazolása annak az állításnak, hogy bizonyos típusú nyomok, részecskék jelenlétét és mozgását bizonyítják. A fizikus nem csak arra tud magyarázatot adni, hogy hogyan képes kimutatni a részecskéket, hanem arra is, hogy az általa követett eljárás miért alkalmas a *részecskék* kimutatására. E gondolatmenet mintájára a szkeptikus azzal érvelhet, hogy a más fájdalma esetében azon állítás igazolására van szükségünk, hogy a viselkedés megfigyelése révén *láthatjuk*, hogy az adott személy *fájdalmat* érez.

Wittgenstein a premissza támadásával próbálja a szkeptikust megfogni; azt igyekszik bizonyítani, hogy van fogalmi kapcsolat a viselkedésre vonatkozó állítások és a mentális eseményekre, folyamatokra, ill. állapotokra vonatkozó állítások között. Ezért

Wittgenstein szerint a más személyek mentális állapotaira vonatkozó tudásunk alapját számos esetben nem megfigyelt empirikus korreláció vagy analógia alkotja, hanem fogalmi vagy nyelvi kapcsolat.

A szkeptikus premissza tagadása *ipso facto* egyet jelent a *logikai behaviorizmus* valamely változatának elfogadásával; „logikai behaviorizmuson” itt olyan nézetet értünk, amely a szkeptikus premissza által tagadott logikai vagy fogalmi viszonyok fennállását állítja.¹ Az, hogy a logikai behaviorizmus melyik formáját fogadja el valaki, annak függvénye, hogy milyen logikai kapcsolat fennállását állítja. A legerősebb változat szerint a mentális állapotokra vonatkozó állítások lefordíthatóak viselkedésre vonatkozó állításokra. Mi azt állítjuk, hogy Wittgenstein egy ennél gyengébb változatot fogad el.

II. Wittgenstein köztudottan azon az állásponton volt, hogy a filozófiai problémák rendszerint a köznap nyelvvel kapcsolatos téves elképzelésekben és félreértésekben gyökereznek. (*PI* I, 109, 122, 194)². „A filozófia”, mondja, „küzdelem azon káprázat el-

¹ A wittgensteiniánus meggyőződésű filozófusok olykor hevesen tiltakoznak az ellen, hogy a fent említett logikai kapcsolatok létét állító nézetre a „behaviorizmus” terminust alkalmazzák. Szerintünk ugyan nem sok múlik azon, ahogy a „behaviorizmus” fogalmát alkalmazzuk, de nem zárkozunk el attól, hogy valamiféle igazolást adjunk eljárásunkra. A „behaviorizmus” először is egy olyan terminus, amelyet arra a pszichológiai iskolára alkalmaztak, amely arra törekedett, hogy korlátozza a feltételes pszichológiai magyarázatokban alkalmazható fogalmi készletet, ugyanakkor a köznap nyelv mentális szókincsének elemzése már nem különösebben foglalkoztatta ezen iskola képviselőit. E címke alkalmazásának egy, az utóbbira törekvő filozófusra bizonyos mértékig analogikusnak kell tehát lennie. A „behaviorizmus” terminust valóban sokan megpróbálták már, a pszichológián belül is, maguknak vindikálni, beleértve az olyan radikális behavioristákat is, mint Watson és Skinner, akik azt írják elő, hogy minden pszichológiai általánosítást valami megfigyelhetően keresztül kell definiálni, ám amennyiben CL. Hull is behavioristának tekinthető, úgy tűnik, a mi besorolásunknak is van némi alapja. Hull álláspontja szerint – ha jól értjük – a mentális predikátumok semmilyen értelemben nem „eliminálhatóak” a viselkedési predikátumok javára, ugyanakkor koherens alkalmazásuk feltétele, hogy szorosan kapcsolódjanak viselkedési predikátumokhoz, s ezen kapcsolatok némelyike inkább logikai, mintsem empirikus – ez feltűnően hasonlít az általunk Wittgensteinnak tulajdonított nézethez. Vö.: Hull (1943).

² Az első fejezet hivatkozásainál: Ludwig Wittgenstein: *Philosophical Investigations* (1953) (magyarul 1. *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest, 1992. Atlantisz Könyvkiadó, ford. Neumer Katalin (a magyar fordítást nem mindenhol használtam fel – a ford. megj.), úgy idézzük, mint *PI*, s a paragrafusok számát adjuk meg, azaz pl. (*PI*, I 13); a második fejezetben az oldalszámokat jelöljük pl. (*PI*, 220. o.). A *The Blue and Brown Book* (1958) (Kék és Barna könyv) rövidítése itt *BB*, s az oldalszámokat

len, melyet a kifejezési formák kényszerítenek ránk” (BB, 27. o.). Wittgenstein leggyakrabban ismétlődő figyelmeztetései közé tartozik, hogy ne hagyjuk magunkat megtéveszteni a kifejezési formák közötti felszíni hasonlóságok által (BB, 16. o.), s hogy a filozófiai zavaroknak részben elejét vehetjük azzal, hogy különbséget teszünk a mondatok „felszíni”, illetve „mély grammatikája” között (PI I, 11, 664). Például, habár az „A-nak aranyfoga van” mondat grammatikája látszólag nem különbözik lényegesen az „A-nak fogfájása van” mondatétól, a látszólagos hasonlóság mögött fontos fogalmi különbség rejlik (49. és 53.o.; PI I, 288–293). Az ilyen különbségek figyelmen kívül hagyása nyomán merül fel a filozófusokban, hogy a más elmékre vonatkozó tudásunkkal gond van. A wittgensteiniánus filozófusnak az a feladata, hogy a problémát eloszlassa azáltal, hogy áttekinthetővé teszi a fájdalom-nyelv működését az ilyen és hasonló esetekben.

A filozófiai terápia wittgensteini módszerének hátterét egy bizonyos nyelv- és jelentésfelfogás adja. A *Vizsgálódásokban* Wittgenstein mindvégig hangsúlyozza, hogy „egy nyelvet beszélni: egy tevékenység... része” (PI I, 23), és ha meg akarjuk érteni, hogy a felszínen hasonlóknak tűnő kifejezések milyen alapvetően különböző szerepeket játszhatnak, elég felidéznünk azt a temérdek nyelvhasználói tevékenységet vagy „nyelvjátékot”, melyben magunk is részt veszünk (BB, 67–68. o.).

Világos, hogy Wittgenstein felfogása szerint a szó-jelentés analízisének nélkülözhetetlen része a szó szerepének vagy használatának feltárása azokban a nyelvjátékokban, amelyekben előfordul. Még azt is felveti, hogy „a szavakat használatuk által jellemzett szerszámoknak képzelhetjük” (BB, 67. o.).

Az analízis ilyen felfogása bizonyos predikátumfajták jelentése esetében szinte egyenesen vezet az operacionalista megközelítéshez. Azokban az esetekben ugyanis, ahol van értelme azt mondani, „egy predikátumról eldöntöttem, hogy megfelelő”, ott az egyik központi nyelvjáték, amit a nyelvet folyékonyan beszélő egyén elsajátított, a hasonló döntések meghozatalának és közlésének nyelvjátéka.

Az ilyen nyelvjátékok közül vegyük például azt, amelyik olyan szavaknak ad jelentést, mint amilyen a „hosszúság”, azaz a fizikai tárgyak méreteiről való tudósítás. Ahhoz, hogy leírjuk ezt a nyelvjátékot, leírást kell adnunk a hosszúságok mérésével kapcsolatos eljárásokról, mi több, ezen eljárások (legalább némelyikének) megtanulása elengedhetetlen feltétele a nyelvjáték elsajátításának. „A hosszúság szó jelentésének megtanulása többek között magában foglalja annak elsajátítását, hogy mit jelent valaminek a hosszúságát meghatározni.” (PI I, 225. o.) Egy hasonló eset

adjuk meg. A *Remarks on the Foundations of Mathematics* (1956) (Észrevételek a matematika alapjairól), rövidítése *RFM*, esetében a fő- és az alfejezet számait is megadjuk, pl. (*RFM*, II., § 26).

kapcsán Wittgenstein a következő megjegyzést teszi: „A nyelv tanítása itt nem magyarázat, hanem begyakorlás.” (PI I, 5). Wittgenstein számára „Egy mondatot érteni annyit tesz, mint egy nyelvet érteni. Egy nyelvet érteni pedig annyit tesz, mint képesnek lenni egy technika alkalmazására.” (PI I, 199). Röviden, a „hosszúság”-gal kapcsolatos nyelvjátékokban való jártasságunknak része, hogy a megfelelő műveletek elvégzése révén (pl. vonalzóval, szintezővel stb.) képesek legyünk eldönteni az olyan kijelentések igazságát, mint az „X három láb hosszú”. A „hosszúság” szó filozófiai elemzésének, amennyiben az ezzel a szóval játszott nyelvjáték kifejtésére törekszik, ki kell tehát térnie a hosszúság-predikátumok alkalmazhatóságát meghatározó műveletekre is. Végezetül, amennyiben a szó jelentését magát azon nyelvjátékok szabályai határozzák meg, amelyekben a szó előfordul, feltétlenül utalni kell ezekre a műveletekre az olyan predikátumok, mint a „három láb hosszú” jelentésének leírásakor. Így jutunk el ahhoz az állásponthoz, miszerint a predikátum alkalmazhatóságának eldöntése szempontjából releváns műveletek konceptuálisan kapcsolódnak a predikátumhoz.³

Hasonló érveléssel láthatjuk be azt is, hogy az olyan szavak elemzése, mint a fájdalom, indíték, álom stb. magába fogja foglalni, *inter alia*, azon műveletek vagy megfigyelések kifejtését, amelyek szempontként szerepelnek annak eldöntésében, hogy valakinek fáj-e valamije, vagy hogy tetteiben milyen indíték vezeti, stb. (PI, 224. o.). Világos azonban, hogy az ilyen döntéseknek végső soron azon egyén viselkedésének megfigyelésén kell alapulniuk, akire a predikátumot alkalmaztuk (a viselkedést tágabb értelemben véve, azaz a verbális beszámolókat is beleértve). Ezért Wittgenstein számára a „fájdalom” szó filozófiai elemzéséhez éppoly nélkülözhetetlen a fájdalom-viselkedés azon jellemző jegeire való utalás, amelyek alapján eldöntjük, hogy valakinek fáj-e valamije, mint a „hosszúság” szó elemzéséhez az utalás azokra a műveletekre, amelyek alapján a „három láb hosszú” és a hasonló predikátumok alkalmazhatóságáról döntünk. A kapcsolat mindkét esetben fogalmi, s a kapcsolatot kifejtő nyelvi szabály ebben az értelemben logikai szabály.

III. Mégis, konkrétan mi az a logikai kapcsolat, melynek Wittgenstein szerint fenn kellene állnia a fájdalomviselkedés és a

³ Vö.: „És fontoljuk csak meg, hogy mit nevezünk – szemben ezzel a magyarázattal – „egzakt” magyarázatnak! Mondjuk, egy területnek egy krétavonallal történő körberajzolását? Ekkor rögvessz eszünkbe ötlik, hogy a vonalnak van szélessége. Egzaktabb volna tehát egy színhatár. De jelen esetben van-e az egzaktságnak funkciója, nem zsákutca-e csupán? Hiszen még azt sem határoztuk meg, hogy mi számítson eme éles határvonal átlépésének; *hogyan, milyen eszközzel kell megállapítani.*” (PI, I 88, –kiemelés tőlünk). Vö.: még RFM, I, § 5.

fájdalom között? A kapcsolat nyilvánvalóan nem egyszerűen okozati. Egyértelmű, hogy Wittgenstein nem úgy képzelte, hogy egy kijelentés, mely szerint valaki nyüszít, üvölt, nyög stb., maga után vonná a valakinek fáj valamije kijelentést. Tudjuk, hogy Wittgenstein e különleges kapcsolat jelölésére a „kritérium” terminust használta, de még nem tudjuk, hogy ez mit jelent.

Szó esett már arról, hogy Wittgenstein filozófiájának egyik alappillére a „nyelvjáték” gondolata. Wittgenstein éppen egy futballpálya mellett sétálhatott el, amikor a következő gondolat fogalmazódott meg benne: „a nyelvben a *szavakkal játszunk*”⁴ Mivel ez az analógia olyannyira meghatározó Wittgenstein kései filozófiája szempontjából, a wittgensteini kritérium-fogalom magyarázatának nehéz feladatát talán helyes lenne egy konkrét játék vizsgálatával kezdenünk.

Példánk legyen a kosárlabda. Mivel a játék célja, hogy az ellenfélnél több pontot szerezzünk, kell valamilyen módszer, amivel eldönthető, hogy egy csapat pontot szerzett-e és hogyan. Nos, több módszer is van arra, hogy megmondjuk, hogy egy csapat, mondjuk, akció-kosarat szerzett. Nézhetjük egyszerűen az eredményjelző táblát arra várva, hogy két pontot regisztráljanak. Van, hogy a közönség reakciójából is megtudhatjuk, hogy akció-találat esett. Ám ezek legjobb esetben is csak közvetett módok, mivel ilyenkor valaki másra hagyatkozunk: az eredményjelző kezelőjére vagy a többi nézőre. Természetesen nem minden mód közvetett, s bárki, aki látott már valaha kosárlabda-mérkőzést, tudja, hogy az ember általában *látja* a kosarat, vagyis azt, hogy a labda átesik a gyűrűn. Ha egy filozófus megkérdezné: „A labda átesése a gyűrűn miért jelent kosarat?”, természetes válasz lenne, hogy „Mert a játék szabályai ezt írják elő – ezt a játékot így játszzák.” A kosáron áteső labda kielégíti az (akcióból való) pontszerzés egyik *kritériumát*.

Vegyük azonban észre, hogy, habár a kritérium s aközött, aminek a kritériuma, a kapcsolat logikai vagy fogalmi, a labdának a gyűrűn való áthaladása nem azonos a pontszerzéssel. Először is a labdának „játékban” kell lennie; másodsor, ha a labda „játékban” esik át a gyűrűn, az sem jelent szükségszerűen pontszerzést, mivel a kosárlabda szabályai nem terjednek ki minden elképzelhető helyzetre. Mi van akkor például, ha egy játékos hosszú kétkeszes dobása után a labda hirtelen irányt változtat, s egy darabig fecske módjára cikázik fel s alá, majd kecsesen belepottyan a játékos saját kosarába, de közben még denevérré is változik, és belegabalyodik a hálóba? Erről vajon mit mond a szabálykönyv?

Hasonló helyzet állna elő egy „nyelvjáték” esetében, amennyiben az, ami az előbb széknek látszott, hirtelen eltűnne, majd

⁴ Malcolm (1959), 65. o.

újra megjelenne – vagyis fantasztikusan viselkedne. Wittgenstein a hasonló esetekről a következőket mondja:

„Vannak-e kész szabályaink ilyen helyzetekre, amelyek megmondják, hogy az ilyesmi besorolható-e még a 'fotel' fogalma alá? De vajon szükségünk van-e ezekre, amikor a 'fotel' szót használjuk, vagy azt kellene mondanunk, hogy a 'fotel' szóhoz valójában semmilyen jelentést nem kapcsolunk, mivel nem rendelkezünk szabállyal minden lehetséges alkalmazásához?” (PI, I 80)

Wittgenstein szerint „az útjelző rendben van, ha – normális viszonyok között – betölti célját.” (PI, I 87)

„A szavak használata csak normális esetekben rajzolódik ki világosan előttünk: tudjuk, nincs kételyünk, hogy ebben vagy abban az esetben mit kell mondanunk. Minél abnormalisabb az eset, annál kétségesebbé válik, hogy mit kell mondanunk.” (PI, I 142)

Próbáljuk meg most újra a kosárlabda példáját felhasználni megérteni, miben is áll Wittgenstein különbségtétele *kritérium* és *tünet* között. Tegyük fel, hogy a mérkőzés közben egy néző elhagyja a helyét. Habár a pályát nem látja, van olyan tünet, amely elárulhatja számára, hogy a hazai csapat pontot szerzett, mondjuk, a közönség jellegzetes felmorajlása, amiről megfigyelte, hogy együtt jár a hazai csapat kosárszerzésével. Ezt a korrelációt, Wittgenstein szerint, *kritériumok révén* kellene megalapozni – esetünkben azon megfigyelés alapján, hogy a hazai csapat kosarát mindig örömujjongás követi. Vagyis a tünet „olyan jelenség, melyről a tapasztalat megtanította, hogy az így vagy úgy egybeesik azzal a jelenséggel, mely számunkra a meghatározó kritérium.” (BB, 25. o.) Habár mind a tünet, mind a kritérium válaszszolgálat lehet a „Honnan tudod, hogy ez és ez az eset áll fenn?” (BB, 24. o.) kérdésre, a tüneteket, szemben a kritériumokkal, tapasztalat és megfigyelés révén fedezzük fel: hogy valami tünet-e, azt a nyelvjáték szabályai nem mondják meg (pusztán a szabályokból nem következethető ki). Ám ha egy kijelentésről azt állítjuk: tünetet fejez ki, akkor ezzel a kijelentésnek a szabályokhoz való viszonyáról állítottunk valamit, nevezetesen, hogy nem vezethető le belőlük. Wittgenstein ezért állíthatta, hogy „ha azt mondjuk, 'Amikor esik az eső, a járda nedves lesz', ez egyáltalán nem grammatikai állítás; ha viszont azt mondjuk, 'A tény, hogy a járda nedves, *tünete* annak, hogy esik az eső', ez a kijelentés már a grammatika területére tartozik.”⁵ Vagy egy újabb példa: valaki más fogfájásának kritériumát megadni annyi, mint „a 'fogfájás' szóról grammatikai magyarázatot adni, és ebben az értelemben kifejezni a 'fogfájás' szó jelentését”. (BB, 24. o.) Ám ha el is fogadjuk, hogy valóban fontos különbséget tennünk kritérium és

⁵ Moore (1959), 266–267. o.

tünet között, tény az, hogy Wittgenstein a kritériumot és a tünetet egyaránt „bizonyítéknak” tekintette (BB, 51. o.).

Választott példánk segítségével a kritériumok további lényeges jellegzetességeire is fényt deríthetünk. Vegyük például Wittgenstein azon állítását, miszerint „különböző helyzetekben különböző kritériumokat alkalmazunk arra, hogy valaki olvas” (PI I 164). Magától értetődő, hogy különböző körülmények között különböző kritériumok alapján döntjük el, hogy valaki kosarat szerzett-e vagy sem. Például még akkor is felmerülhet annak kérdése, hogy a játékos szerzett-e kosarat, amikor a labda a gyűrű közelébe sem jutott: „ziccer” esetén a kérdés azon az alapon döntendő el, hogy vajon a védő a kosár felé tartó labdát leszálló ágban ütötte-e el vagy sem. A szabályok értelmében a pont meg nem ítéletét az indokolhatja, hogy az elütött labda még nem érte el ívének legmagasabb pontját.

Így már belátható, hogy azon állítás, miszerint X kritériuma Y -nak, nem jelenti annak állítását, hogy X jelenléte, előfordulása, létezése stb. szükséges feltétele Y alkalmazhatóságának, s így azt sem, hogy X jelenléte, előfordulása, létezése stb. elégséges feltétele Y -nak, habár, amennyiben X Y egyik kritériuma, előfordulhat, hogy X szükséges és elégséges feltétele Y -nak.

Am ne feledkezzünk meg Wittgensteinnak arról az Albritton⁶ által megfigyelt hajlamáról, hogy gyakran úgy fogalmaz, mintha X (Y kritériuma) pontosan Y volna, illetve az, amit bizonyos helyzetekben Y -nak hívunk. Érthető persze, ha egy filozófus szeretné azt állítani, hogy a labda kosárba dobása a megfelelő helyzetben maga az akcióból való pontszerzés, illetve az, amit „akcióból való pontszerzésnek” hívunk.

Most vegyük szemügyre a *Vizsgálódások* következő szakaszát (PI I 376), amely egyfajta próbát javasol a „nem-kritériumság” megállapítására:

„Mi a kritériuma annak, hogy amikor magamban mondom fel az ABC-t, ugyanazt teszem, mint egy olyan valaki, aki csendben elismétli magának? Kideríthető, hogy a gégefőjében ugyanaz megy végbe, mint az enyémben. (S ennek mintájára, amikor mindketten ugyanarra gondolunk vagy ugyanazt kívánjuk stb.) De vajon úgy tanultuk-e meg az 'ezt vagy azt magában felmondani' szavak használatát, hogy valaki a gégefőben vagy az agyban végbemenő folyamatra mutatott rá?”

Nyilvánvalóan nem. Ezért, mondja Wittgenstein, az, ami a gégeben megy végbe, nem lehet a kritérium. E próba tanulsága talán így összegezhető: egy bizonyos Y predikátum megtanításának sikerességéhez a tanulóknak meg kell tanulnia Y használatának szabályait, s így Y kritériumait, amennyiben vannak ilyen kritériumok. Ezért, ha a tanítás teljes sikerrel járhat anélkül, hogy

⁶ Albritton (1959).

megtanulnánk, hogy X olyan valami, amelynek alapján azt mondjuk, hogy ' Y ' érvényes, akkor X nem lehet Y kritériuma. Például, ha meg lehet valakit tanítani arra, hogy mit jelent kosarat dobni, anélkül, hogy azt is meg kellene tanulnia, hogy a hazai csapat kosara a szurkolók felmorajlásával jár együtt, akkor a morajlás nem lehet az „akcióból szerzett kosár” kritériuma.

Végül vizsgáljuk meg azt az elvet, amelyet, úgy tűnik, Wittgenstein elfogadott, nevezetesen, hogy X kritériumainak bármilyen változása X fogalmának megváltozásával jár együtt. A *Vizsgálódásokban* Wittgenstein a következő elgondolkodtató kijelentést teszi:

„Egyetlen olyan dolog van, amiről nem jelenthetem ki, hogy 1 méter hosszú, de azt sem, hogy nem 1 méter hosszú – ez pedig a párizsi méter-szabvány. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy valamilyen rendkívüli adottságot tulajdonítanak neki, csupán a méterrúddal-mérés nyelvjátékában elfoglalt különleges helyzetét jelezzük. – Képzeli el, hogy Párizsban a méter-szabványhoz hasonlóan színmintákat is őriznek. A „szépiá”-t ekkor úgy határozzuk meg, hogy ez annak a szabvány-szépiának a színét jelenti, melyet ott hermetikusan elzárva őriznek. Immár erről a mintáról is értelmetlenség lenne akár azt állítani, hogy szépiaszínű, akár az ellenkezőjét.” (PI, I 50)

Wittgenstein itt nyilvánvalóan nemcsak azt feltételezi, hogy az „ x egy méter hosszú” és az „ x szépiaszínű” predikátumok értelmét az alkalmazhatóságukat eldöntő műveletek adják meg (a tárgyak bizonyos módon történő összehasonlításának művelete a megfelelő szabványokkal)⁷, hanem azt is, hogy ezen műveletek magukon a szabványokon nem hajthatók végre, s ennek megfelelően egyetlen szabványról sem mondhatjuk, hogy predikátuma annak, aminek a szabványa, de ugyanígy az ellenkezőjét sem. (Vö.: „Egy dolog nem lehet egyszerre mérték és megmért.” [RFM, I, § 40, jegyzetek].)

Wittgenstein bizonyára nem emelne kifogást egy olyan új nyelvjáték bevezetése ellen, amelyben a „méter”-t a 86-os atomtömegű elemi kripton színképvonalának hullámhossza alapján definiálnánk.⁸ Ebben a nyelvjátékban, ahol olyan igen pontos

⁷ Vegyük figyelembe Wittgenstein azon gondolatát, hogy a „tudatlan fájdalom” kifejezésnek úgy adhatunk értelmet, hogy kísérleti kritériumokat rögzítünk arra az esetre, amikor egy személynek fáj valamije, de nem tud róla.” (BB, 55.o.) Vö. még: „Ha azonban mégis használjuk 'a gondolkodás a fejben megy végbe' megfogalmazást, jelentést azáltal adunk neki, hogy leírjuk azon tapasztalatunkat, mely igazolhatná azt a feltételezést, hogy a gondolkodás a fejben megy végbe, azt a tapasztalatot leírva, amelyet mi a gondolkodás megfigyelésének neveznénk az agyunkban.” (BB, 8. o.)

⁸ A XI. Nemzetközi Általános Súly- és Mérték-konferencián fogadták el 1960 őszén.

és összetett mérőeszköz szükséges, mint az interferométer, a méterrúd elvesztése privilegizált helyzetét: maga is megmérhető és „ábrázolható” lenne. Ebben nyelvjátékban a szabványméter már vagy 1 méter hosszú lenne, vagy nem. Itt azonban Wittgenstein egyértelműen megkülönböztetné a „méter” kifejezés kétfajta értelmét. Nyilvánvaló, hogy ami méter az egyik nyelvjátékban, nem szükségszerűen az a másikban.

Wittgenstein szerint tehát, ha valaminek az egy méterségére új kritériumot vezetünk be, az egyszersmind egy új nyelvjáték, a „méter” szó új értelme, s egy új méterfogalom bevezetését is jelenti. Az alábbi észrevétel ezt látszik megerősíteni:

„Beszélhetünk, persze, olyan időmérésről, ahol a pontosság más – mondhatnánk – nagyobb, mint a zsebórával történő időmérés esetén; s ahol ‘az órát pontosan beállítani’ szavaknak más, habár rokon értelme van ...” (PI, I 88)

Térjünk most vissza a kosárlabda-hasonlathoz. Tegyük fel, hogy a National Collegiate Athletic Association úgy dönt, hogy ezután a labdának a gyűrűn alulról *felfelé* történő átjuttatása is kosárnak számít. Ez nyilvánvalóan a kosárlabda szabályainak megváltozását jelentené. S bizonyos mértékig az új kritérium bevezetése az „akcióból szerzett kosár” fogalom használatát vagy „grammatikáját” irányító szabályokat is módosítaná. Drámaibb megfogalmazásban (Wittgenstein stílusában) mondhatnánk azt is, hogy ezzel a kosárszerzés új *lényege* teremtné meg. (Vö.: „A matematikus *lényegét* terem” [RFM, I, § 32].) Wittgenstein nemcsak azt tekintette igaznak, hogy az általunk használt kritériumok „adják meg szavaink köznapi jelentését” (BB, 57. o.), és hogy magyarázatuk egyben a szavak jelentésének magyarázata (BB, 24. o.); hanem azt is, hogy egy új kritérium bevezetése *Y*-ra új *Y* fogalom meghatározásával egyenlő.⁹

Wittgenstein kritérium-fogalmát durván és sematikusán a következőképpen foglalhatnánk össze: *X* kritériuma *Y*-nak *S* típusú helyzetekben, ha maga ‘*Y*’ jelentése és definíciója (vagy ahogyan Wittgenstein mondaná: ‘*Y*’ használatának grammatikai szabályai)¹⁰ igazolja azt az állítást, miszerint az ember *X* alapján *normális S* típusú helyzetekben képes felismerni, észrevenni, látni vagy eldönteni ‘*Y*’ alkalmazhatóságát. Ezért, ha fennáll a fenti viszony *X* és *Y* között, és valaki elfogadja, hogy *X*, ám tagadja, hogy *Y*, akkor a bizonyítás terhét magára kell vállalnia azt illetően, hogy a helyzet valamiképpen eltér a szokásostól. Szokásos helyzetben egyszerűen nem merül fel, hogy szükség lenne az

⁹ RFM, II. § 24; III. § 29; és I., Függelék 1., § 15–16. L. még C.S. Chihara (1963).

¹⁰ Vö.: „A személy, akiről azt mondjuk, ‘fáj valamije’, a *játék szabályai szerint* az a személy, aki sír, akinek eltorzul az arca, stb.” (BB, 68. o. – kiemelés tőlünk.)

X-ből *Y*-ra következtetés jogosságának alátámasztásához külön bizonyítékokat keresni.

IV. Az alábbi részlet a *Kék* könyvben található (24. o.):

„Amikor az ‘ennek és ennek fogfájása van’ kifejezés használatát tanultuk meg, akkor azon emberek bizonyos viselkedésbeli megnyilvánulásaira hívták fel a figyelmünket, akikről azt állították, hogy fogfájásuk van. Vegyük az ilyen viselkedés egyik esetének a kéz arcra szorítását. Tegyük fel, hogy megfigyelés révén felfedezem: valahányszor valakinek fogfájása van, annak egy vörös folt jelenik meg az arcán. Most tegyük fel, hogy valakinek a következőket mondom: ‘Látom, *A*-nak fogfájása van: piros folt van az arcán.’ Az illető megkérdezhetné: ‘Honnan tudod, hogy ha piros foltot látsz az arcán, akkor a foga fáj?’ S ekkor rámutathatnék arra, hogy egy bizonyos jelenség mindig egybeesett a piros folt megjelenésével. Mármost tovább is mehetünk, és megkérdezhetjük: ‘Honnan tudod, hogy a foga fáj, ha az arcát fogja?’ Erre az lehetne a válasz: ‘Azért mondom, hogy neki fogfájása van, amikor az arcát fogja, mert én is az arcomat szoktam fogni, amikor fogfájásom van.’ De mi van, ha tovább kérdezzük: ‘S miért hiszed, hogy az ő fogfájása is együttjár azzal, hogy fogja az arcát, csak azért, mert a tiéd együttjár vele?’ Erre már kifogysz a válaszokból, s úgy találsz, hogy ezzel elérkeztünk a legvégső alapokig, vagyis egészen a konvenciókig.”

Mindez arra mutat, hogy Wittgenstein felfogása szerint azon állítás empirikus igazolásának, hogy látja, tudja, felismeri: ez és ez az eset áll fenn *valamely megfigyelhető tulajdonság vagy tényállás alapján*, megfigyelt korrelációkból kiinduló indukción kell alapulnia, oly módon, hogy ha egy ember *Y*-eset fennállását állítja *X* eset fennállására alapozva, a „Miért következik *X*-ből *Y* ?” kérdésre válaszol vagy a konvenciókra, vagy az *X*-et és *Y*-t összekapcsoló általa megfigyelt korrelációkra kell hivatkoznia. Azaz Wittgenstein úgy érvel, hogy egy ember viselkedéséből a fogfájására való következtetés lehetősége feltételezi a fogfájás egy olyan kritériumának létezését, melynek fennállása legalább néhányszor megfigyelhető. Ennek az érvelésnek általánosabb megfogalmazása a következő konklúzióhoz vezet: „Egy ‘belső folyamatnak’ külső kritériumokra van szüksége” (*PI*, I 580).

A wittgensteini érvelés szemléltetésére vegyük a következő példát: úgy tűnik, hogy a vér alkoholszintjének mérése elég megbízhatóan tájékoztat az intoxikációról. Ezen empirikus információ alapján olykor igazolhatjuk azt az állítást, hogy *X* intoxikált állapotban van, amennyiben bebizonyítjuk, hogy a vérben az alkoholszint egy meghatározott százaléknál magasabb. De most vizsgáljuk meg azon állítás igazolását, hogy a véralkohol valóban az intoxikáció jele. Wittgenstein felfogása szerint ezen állítás igazolásának végső soron az intoxikáció eseteinek a magas véralkohol-

szint mérések eseteivel való korrelációján kell alapulnia. A korrelációk rögzítéséhez szükséges megfigyelésekre azonban csak akkor van mód, ha mindkét szóban forgó eset azonosításához független eljárásaink vannak. Minden egyes konkrét esetben maguk a független eljárások további empirikus korrelációkon alapulhatnak; azt az állítást, hogy a véralkoholszint magas, igazolhatjuk, például, egy korábban megalapozott korreláció alkalmazásával a véralkohol jelenléte és valamely teszteredmény között. De legvégül – Wittgenstein szerint – olyan azonosító eljárásokra kell rátalálnunk, amelyek nem újabb korrelációkon, hanem a releváns predikátumok kritériumait megadó definíciókon vagy konvenciókon alapulnak. Ezért mondhatja Wittgenstein, hogy a tünet „egy [olyan] jelenség, amelyről a tapasztalat megtanította, hogy – így vagy úgy – együttjár a definiáló kritériumnak tekintett jelenséggel” (BB, 225. o.).

A közelmúltban Sidney Shoemaker hasonló érveléssel állt elő:

*„Ha tudhatunk egyáltalán pszichológiai tényeket másokról, akkor azt a másik viselkedése alapján tudhatjuk (beleértve, természetesen, a verbális viselkedést is). Olykor testi vagy viselkedésbeli tények alapján teszünk pszichológiai megállapításokat más személyekről, ezek pedig csak esetlegesen kapcsolódnak azon pszichológiai tényekhez, melyekre nézve bizonyítékul fogadjuk el őket. Mindezt azonban csak azért tesszük, mert empirikus korrelációkat fedeztünk fel, vagy véltünk felfedezni bizonyos fajtájú fizikai (testi, viselkedésbeli) tények és bizonyos fajtájú pszichológiai tények között. Mármost ha a fizikai és pszichológiai tények közötti minden kapcsolat esetleges lenne, akkor lehetetlen lenne az ilyen korrelációk felfedezése. (...) Ha a fizikai és pszichológiai állapotok között nem lennének olyan kapcsolatok, amelyek nem esetlegesek, és már a tapasztalati korrelációk felfedezését megelőzően is tudhatóak, akkor nem lehetne még csak közvetett, induktív bizonyosságunk sem a más egyénekre vonatkozó pszichológiai állítások igazságáról, és nem tudhatnánk az ilyen állításokról, hogy igazak vagy akár csak valószínűleg igazak.”*¹¹

Malcolm hasonló érveléssel él *Dreaming* című munkájában.¹²

Azt, természetesen, Wittgenstein sem állította, hogy minden predikátum alkalmazhatósági kritériumokat tételhez fel. Például valószínűleg nem gondolta, hogy valaminek a vörösségét általában véve úgy látjuk, mondjuk meg, döntjük el vagy tudjuk, hogy ezt kritériumra vagy tünetre alapoznánk. Egy dolog „vörösnek” nyilvánítása és a fájdalom harmadik személynek való tulajdonítása közötti releváns különbség abban áll, hogy rendszerint nem maga a fájdalom, hanem valami más (például viselkedés, körülmények) az, ami alapján látjuk, felismerjük, eldöntjük, tudjuk, hogy valaki-

¹¹ Shoemaker (1963), 167–168. o.

¹² Malcolm (1959), 60–61. o.

nek fájdalma van; míg, ha lenne bármi értelme azt mondani, hogy általában véve valami más alapján látjuk, ismerjük fel stb. egy tárgy vörösségét, akkor mi más lehetne ez a valami, mint maga a tárgy vörössége? Márpedig úgy tűnik, hogy Wittgenstein „kritérium”-fogalma kizárja a vörösséget a vörösség lehetséges kritériumainak köréből. Ha valaki megkérdezi: „Honnan tudod vagy mi alapján mondd meg, hogy egy tárgy vörös?”, általában véve nem lenne megfelelő válasz, hogy „A vörösségéből”. (Vö. Wittgenstein megjegyzésével: „Honnan tudom, hogy ez a szín vörös? – Válasz lehetne, ha azt mondanám: ‘Megtanultam angolul’” (PI, I 381). Egyes színpredikátumokra, és általánosabban, az úgynevezett „érzet-adat” predikátumokra (amelyek alkalmazhatósága, ahogy egyes filozófusok mondják, *azonnal* eldönthető) a fenti érvelés nyilvánvalóan nem érvényes. Ám azok a predikátumok, amelyekkel más személyeknek ‘belső állapotokat’ tulajdonítunk, nem ilyenek. Valaki valami alapján, legyen mondjuk *X*, felismeri, hogy egy másik személy egy bizonyos *Y* mentális állapotban van. Ekkor feltételezzük, hogy *X* vagy kritériuma *Y*-nak, vagy tünete. Ha *X* egy tünet, akkor ismertnek kell lennie róla, hogy korrelációban áll *Y*-nal, és ezután megvizsgálhatjuk, hogy e korrelációt miként alapozták meg. Ezután megfigyelésnek kell aláátmasztania *X* együttállását *Y* valamely kritériumával, vagy *Y* valamely *XI* tünetével. A második alternatíva esetén megvizsgálhatjuk, hogy milyen alapon tartjuk *XI*-et *Y* tünetének... Ez a láncolat tetszőleges hosszúságú lehet, de nem lehet végtelen. Vagyis egyszer el kell jutnunk *Y* valamelyik kritériumához. Ám ha ezt konklúzióként elfogadtuk, akkor, úgy tűnik, Wittgenstein logikai behaviorizmusának nincs ésszerű, nem-szkeptikus alternatívája, ugyanis amennyiben a „belső” állapot „külső” kritériumot követel meg, akkor a viselkedésbeli kritérium az egyetlen valószínű jelölt.

V. Az előbbi érvelés természetesen kevés ahhoz, hogy a szkepticizmust cáfolja, legfeljebb arra alkalmas, hogy aláátmassza Wittgenstein álláspontjának azt a feltételezését, hogy a szkeptikus téved. Azaz azt bizonyítja, hogy a pszichológiai predikátumoknak kell, hogy legyenek kritériumaik, amennyiben az ilyen predikátumok alkalmazása esetenként igazolt. Ha a szkeptikus elfogadja a IV. fejezet érvelését, saját álláspontját csak akkor tarthatja fenn, ha azt is elfogadja, hogy sejtelmünk sem lehet arról, mi mutatná vagy akár csak jelezhetné azt, hogy valakinek fáj valamije vagy álmodik, gondolkodik stb. Ezt a szakaszt azon wittgensteini gondolatmenet bemutatásának szenteljük, mely annak bizonyítására irányul, hogy a szkeptikust fenti lépése óhatatlanul egy abszurd következtetés levonására kényszerítené, nevezetesen, hogy lehetetlen a szóban forgó pszichológiai predikátumok jelentését megtanítani.

„Mi lenne, ha az emberi lények fájdalmuknak nem adnák külső jelét (nem nyögnének, arcuk nem torzulna el, stb.)? Ez esetben lehetetlen lenne megtanítani a gyerekeknek a ‘fogfájás’ szó használatát.” (*PI* I 257.). Mert gondoljuk csak meg, hogyan is lehetne a „fogfájás” szó jelentését megtanítani egy gyereknek, azon feltételezés alapján, hogy egyáltalán nem lehet megmondani, hogy egy gyereknek – vagy ami azt illeti, bárki másnak – valóban fáj-e valami. Miként fognánk hozzá, ha nem lenne okunk feltételezni, hogy a test súlyos sérülése fájdalommal jár, illetve hogy a jajgatás, a nyöszörgés és hasonló a fájdalmat jelzik? („Hogyan juthatott volna egyáltalán eszembe, hogy másnak is vannak tapasztalatai, ha bizonyíték létezésére még esély sem lenne?” [*BB*, 46. o.; vö.: még 48. o.])

Miből tudhatnánk, hogy a gyerek megértette, amit tanítottunk neki? Ha lenne, ami ezt mutatja, akkor a IV. fejezet érvelése megköveteli, hogy legyen kritériuma a tanítás sikerességének. (Ahogy Wittgenstein egy hasonló helyzet kapcsán megfogalmazza: „Ha egy érzésem valaki másnak való közléséről van szó, vajon nem kell-e tudnom – ahhoz, hogy értsen, amit mondok – , hogy mit fogok a sikeres közlés kritériumának tekinteni?” [*BB*, 185. o.]). Az egyetlen elképzelhető kritérium erre az esetre az lehet, hogy a gyerek helyesen használja a pszichológiai predikátumokat (*PI*, I 146), és mivel a szkeptikus szerint erről nincs mód meggyőződni, úgy tűnik, ebből az következik, hogy semmi sem mutathatja vagy jelezheti, hogy a gyerek megtanulta a kifejezések jelentését.

Ezzel megnyílt az út annak megfejtéséhez, hogy mi az értelmé a „logikailag” kifejezésnek „A szkepticizmus logikailag következtelen tan” állításban. Wittgenstein nem azt állítja, hogy a szkeptikus álláspontjából egyenesen következik, hogy „*P* és nem-*P*”, hanem azt, hogy a szkeptikus felfogás a kulcsfogalmak használati szabályaitól való eltérést feltételez. És különösen fontos, hogy amennyiben a szkeptikusnak lenne igaza, akkor lehetetlen volna a köznapi nyelv mentális predikátumainak megtanításához szükséges feltételek teljesítése.¹³

Most már mi is látjuk, hogy Wittgenstein miért ragaszkodott annyira azon állításához, miszerint a szkeptikus álláspont a mentális predikátumok szokatlan és félrevezető használatán alapul. A szkeptikus felfogása logikailag összeegyeztethetetlen a szóban forgó kifejezéseknek a köznapi nyelvben meglévő használati szabályaival, márpedig jelentésüket ezek a szabályok adják meg. (Vö.: „*Mi* a szavakat metafizikai használatukból mindennapi használatukba vezettük vissza.” [*PI*, I 116]). Wittgenstein diagnózisa

¹³ Vö.: „Mielőtt úgy ítélek, hogy két képzetem azonos, mégiscsak mint azonosakat kell felismernem őket.” (...) Csak akkor, ha felismerésemet más módon is ki tudom fejezni, és ha lehetséges, hogy valaki megtanítsa engem arra, hogy itt az ‘azonos’ a helyes szó.” (*PI*, I 378.)

szerint, miközben a szkeptikus tagadja, hogy tudhatna mások fájdalomáról, valójában nincs semmiféle elképzelése a harmadik személyű tulajdonítások kritériumaira vonatkozóan (PI I 272). A szkeptikus arra akar rávenni bennünket, hogy a helyzetet úgy képzeljük el, mintha annak lényegi eleme lenne egyfajta „belső korlát, mely nem engedi, hogy mások tapasztalataihoz viselkedésük pusztán megfigyelésénél közelebb kerülhessünk”; Wittgenstein szerint azonban „a behatóbb vizsgálat eme elképzelés tarthatatlanságáról győz meg” (BB, 56. o.); a szkeptikus állításának jelentése egyszerűen tisztázhatatlan: ha ugyanis a „fájdalom” szónak a szkeptikusok által elfogadott használatából indulunk ki, akkor már annak a hipotézisnek sem tudunk értelmet tulajdonítani, hogy mások „fájdalmat” éreznek. („Mert hogyan állíthatnám fel akár csak a hipotézist is, ha az meghalad minden lehetséges tapasztalatot?” [BB, 48. o.]). Ha pedig a szkeptikus azt mondja: „De ha azt feltételezem, hogy valakinek fáj valami, akkor egyszerűen csak annyit tételezek fel, hogy ő most ugyanazt érzi, amit gyakran szoktam én is.”, Wittgenstein erre ezt válaszolhatja:

„Ezzel egy tapodtat sem jutottunk előbbre. Olyan ez, mintha azt mondanám: Bizonyára tudod, mit jelent: 'Itt öt óra van'; tehát azt is tudod, hogy mit jelent: 'A Napon öt óra van'; egyszerűen azt jelenti, hogy ott ugyanannyi az idő, mint itt, amikor öt óra van.’ – Az azonosságon alapuló magyarázat ezúttal csődöt mond. Tudom jól, hogy hívhatja valaki 'ugyanazon időnek az öt órát itt és ott is, ellenben nem tudom, hogy mely esetekben beszélhetünk az ottani és az itteni idő azonosságáról.’” (PI, I 350)

Most már látjuk tehát, hogy Wittgenstein miként alapozza meg logikai behaviorizmusát: a IV. fejezet érvelésével azt kívánja bizonyítani, hogy filozófiai pszichológiájának egyetlen valószínű alternatívája a radikális szkepticizmus; majd a jelen fejezet érveivel kizárja ezt az alternatívát. Wittgenstein felfogása szerint tehát „a játékszabályok alapján a személy, akire azt mondjuk, ‘fájdalmai vannak’, az, aki sír, akinek az arca eltorzul, stb.” (BB, 68. o.)

A filozófusok, kétségtelenül, sok megnyugtató és vonzó vonást találhatnak Wittgenstein filozófiai pszichológiájában, csakhogy van néhány probléma, ami lerontja az összbenyomást. Most térjünk át ezek vizsgálatára!

VI. Ebben a fejezetben az imént tárgyalt felfogás az álom elemzésére való alkalmazásának néhány következményét vesszük szemügyre, és azt próbáljuk bizonyítani, hogy a levonható következtetések kontraintuitívek.

Wittgenstein szerint az álmodás fogalmát azon nyelvjáték(ok) alapján kell értelmeznünk, amely(ek)ben az „álom” szerepet játszik, különös tekintettel az álom-beszámolókra. Az „álom” szó használatának elsajátítása ugyanis pontosan annak megtanulását jelenti, hogy miként lehet rájönni arra, hogy valaki álmodott,

hogyan lehet elmondani, mit álmodott, vagy beszámolni saját álmairól, stb. A *Vizsgálódások* egyes passzusai (pl. *PI*, 184, 222–223. o. skk.) azt mutatják, hogy Wittgenstein felfogása szerint az álmodás egyik kritériuma az álom-beszámoló. Ebben a megközelítésben a szkeptikus kételyek akkor merülhetnek fel az álmok vonatkozásában, ha nem érzékeljük az álomra vonatkozó kijelentések és az álom-beszámolókra vonatkozó kijelentések közötti logikai kapcsolatot. A szkeptikus az álom-beszámolókat legjobb esetben az álom-előfordulás empirikus korrelátumának tekinti – tünetnek, mely semmi esetre sem lehet megbízhatóbb, mint az álomról beszámoló személy emlékezete. Wittgenstein szerint azonban, ha egyszer megértettük az álom-beszámoló és az álom közötti kritériális kapcsolatot, belátjuk, hogy „a kérdés, vajon az álmodót becsapja-e a memóriája, amikor ébredés után beszámol álmáról, nem merülhet fel...” (*PI*, 222. o.) (Vö.: „Ha egyszer megértettük a sakk játékszabályait, nem merülhet fel az a kérdés, hogy vajon amikor az egyik játékos mattot ad, nyert-e.”)

Az „álom” szó alkalmazásának kritériumait megadó szabályok kijelölik az álmodás és az álom-beszámoló közötti logikai kapcsolatot. Mi több, a szabályok e halmaza rögzíti azt a nyelvjáratot is, amelyben az „álom” szerepet kap, s amely a szó jelentését meghatározza.

Fontos megjegyeznünk, hogy számos *prima facie* kifogás hozható fel a fenti elemzéssel szemben, és ezek, ha nem is perdöntőek, kételyt ébreszthetnek az őket létrehívó tanokkal szemben. Ha másfajta elemzés nem állna rendelkezésre, talán szemet hunynánk e kételyek fölött, ám egy alternatív elmélet szemszögéből tekintve már a wittgensteini felfogás súlyos belső problémáiról árulkodnak.

(1) Amennyiben számos pszichológiai predikátum (a „fájdalom”, „vágy” és hasonló) első személyű alkalmazására nincsenek kritériumok, akkor az sem világos, hogy az ezen predikátumokkal folytatott nyelvjáték első személyű aspektusai miként írhatóak le. Wittgenstein, úgy tűnik, nem ad koherens leírást azon predikátumok viselkedéséről, melyeknek alkalmazhatósága nem kritériálisan meghatározott. Másrészt, az „azt álmodtam” kijelentés kritériálisan meghatározottként való megközelítése rövid úton képtelenségekhez vezet. Malcolm ezért azt veti fel az *Álmodásban*, hogy:

„Ha egy ember azzal a benyomással ébred, hogy különböző dolgokat látott és tett, s közben tudott az, hogy nem látta őket és nem tette meg, akkor az is tudott, hogy álmodta őket... Amikor azt mondja: 'Ezt és ezt álmodtam', először is arra gondol, hogy ébredéskor azt hitte, ez és ez megtörtént, másodszor arra, hogy ez és ez mégsem történt meg.” (66. o.)

Talán mondanom sem kell, hogy az álom fogalmának ez a megközelítése homlokegyenest ellenkezik intuíciónkkal. Gondol-

juk csak végig a következő példát: valakinek időről-időre az a furcsa érzése támad, hogy nem sokkal korábban látta és hallotta, hogy az apja azt parancsolja neki: menj haza. Egyik reggel ezzel az érzéssel ébred, miközben tudja jól, hogy az apja halott. Nos, Malcolm ezúttal azt várná el tőlünk, hogy higgyük el, hogy ez a személy *csakis álmodhatta* azt, hogy látta és hallotta az apját: állítólag logikai képtelenség lenne e személynek azt állítania, hogy ilyen érzése van, s tagadnia, hogy álmodta!

(2) Wittgenstein felfogásából mintha az következne, hogy az olyan kijelentések, mint a „Jones teljesen elfelejtette a tegnapi este álmát” értelmezhetetlenek, nincs ugyanis kritérium igazságuk megállapítására. (Arra az esetre gondolunk, amikor Jones egyáltalán nem emlékszik arra, hogy álmodott volna, s az álmodás viselkedésbeli megnyilvánulásait sem mutatta.) Vannak, akik tagadják, hogy az arra vonatkozó megfigyelések, amit az emberek általában mondanak, relevánsak lennének a köznapi nyelv leírása szempontjából. Ám amennyiben az arra vonatkozó megállapítások, amit mondanánk, empirikusan cáfolhatóak, akkor az az állítás, hogy haboznánk valakiről azt mondani, teljesen elfelejtette, hogy mit álmodott, egyszerűen hamisnak tűnik.¹⁴

(3) A fogalmak magyarázatának wittgensteini módszere semmi esetre sem intuitív. Nézzük meg újra Malcolm álom-elemzését. Malcolm felismeri, hogy olykor egy személy alvás közben tanúsított viselkedése alapján állíthatjuk róla, hogy álmodott, noha ébredés után képtelen bármiféle álmot felidézni. De az ilyen esetekben, Malcolm szerint, „szavainknak... nincs világos jelentése”. (*Dreaming*, 62. o.) Másrészről Malcolm elismeri, hogy a „rém-álom” szónak létezik egy olyan *jelentése*, ahol a kritérium az alvás közbeni viselkedés. Ebben az esetben azonban feltételezhetően egy másik álmodás-fogalomról van szó. Egy hasonló helyzetet Wittgenstein is vizsgál a *Blue Book*-ban:

Ha valaki megpróbál a „Mutass a szemedre” utasításnak megfelelően eljárni, sok mindent tehet, és sok olyan kritérium van, melyet elfogad arra, hogy a szemére mutatott. Ha ezek a kritériumok, ahogy általában lenni szokott, egybeesnek, akkor használhatom őket felváltva és különböző kombinációkban annak bizonyítására, hogy megérintettem a szememet. Ha azonban nem esnek egybe, akkor különbséget kell tennem a „megérintem a

¹⁴ L. a következőket: „Addig az éjszakáig, amíg ki nem nyitottam az ajtót, emlékeztem az álmainra. Aztán nemsokára már nem tudtam felidézni őket többé. Még mindig álmodtam, de a nappali tudatom elrejtette önmaga elől azt, amit az álom tárt fel. Ha a vasfüggöny visszatérő rémálma riasztott fel, azt felismertem. Ám ha bármilyen más rémálom szakította meg az alvásomat, reggelre elfelejttem, hogy mi volt a tartalma. És semmi más álomra sem emlékszem, amit akkor éjjel álmodtam.” (Windham, 1963.)

szememet” vagy „a szemem felé mozdítom az ujjamat” kifejezések különböző értelmei között.

Wittgenstein felvetését követve Malcolm nemcsak az „álom” szó különböző értelmeit különbözteti meg, hanem az alvás különböző koncepcióit is – az egyik beszámolón alapul, a másik non-verbális viselkedésen. De ezt aligha tekinthetjük a fogalmak természetes magyarázatának. Vessük össze Malcolm két alvás-fogalmát egy olyan esettel, ahol valóban természetesnek tűnik azt mondani, hogy az alvás egy különleges fogalmát alkalmazzuk, pl. amikor egy téli álmát alvó medvéről azt mondjuk: átalussza a telet.

(4) Ahogy Malcolm rámutat, az „álom”-mal *jelenleg* játszott nyelvjátékban, úgy tűnik, nincsenek az álmok pontos időtartamának eldöntését lehetővé tevő kritériumok. Ha ez így van, akkor (ahogy erre Malcolm felfigyelt) azok a tudósok, akik olyan kérdésekre keresnek választ, mint a „Meddig tartanak az álmok?”, nem empirikus kutatásban, hanem fogalomzavarban merültek el. Az ilyen kérdésekre ugyanis mindaddig nem adható válasz, amíg nincsenek kritériumaink az álmok releváns tulajdonságaira vonatkozóan. Mivel azonban, Wittgenstein felfogása szerint, ha valamely szó használatára újabb kritériumot fogadunk el, ezzel megváltozik a szó értelme -következésképpen az az „álom” fogalom, amit az ilyen kutatók alkalmaznak, nem a szokásos fogalom, és így, szigorú értelemben véve, a méréseik sem *álmok* mérései lesznek.¹⁵ Az az elképzelés, hogy az álmodásra olyan próbát fogadjunk el, amely az álomnak az álom-beszámolóból meg nem határozható jellegzetességeit adja meg, megváltoztatva ezzel álom-fogalmunkat, ellentmondani látszik a pszichológiai kutatás céljaira vonatkozó intuíciónknak. Az, hogy egy pszichológus, aki azt állítja, hogy megtalálta az álmok mérésének módszerét, *ipso facto* a kétértelműség bűnébe esett, nem azonnal nyilvánvaló.¹⁶

(5) Ne feledkezzünk meg arról a tényről, hogy az olyan mérések, mint az EEG, a szem-mozgás és az „álom-viselkedés” (mormolás, forgolódás stb. alvás közben) elfogadható megbízhatóság-

¹⁵ Az *Álmodás*ban Malcolm számos, Wittgenstein publikált írásaiban nem fellelhető érvet hoz fel azon nézet igazolására, hogy a pszichológusok, amikor az álom hosszának mérésére alkalmas módszerek felfedezésén dolgoznak, az „álom” fogalmát mindig félrevezető és a szokásostól eltérő módon használják, erre válaszul I. C.S. Chihara (1965). L. még Putnam Malcolm-kritikáját (1962).

¹⁶ Ezen álláspont valószínűtlensége még szembetűnőbb, amikor Wittgenstein matematikai filozófiájában alkalmazva azt arra a következtetésre jut, hogy minden, valamely fogalomról szóló új tétel vagy megváltoztatja a fogalmat, vagy egy új fogalmat vezet be. Ha a konceptuális változás fogalma idáig torzulhat, nem könnyű belátni, hogy a „konceptuális változás ment végbe” állításnak lenne még értelme. Vö.: C.S. Chihara (1963).

gal járnak együtt egymással, illetve az álom-beszámolókkal is. A viszony, mondjuk, az EEG és az álom-beszámoló között nyilvánvalóan nem kritériális; senki sem gondolja, hogy az EEG kritériuma lenne az álom-beszámolóknak. Ekkor viszont úgy tűnik, hogy Wittgenstein álláspontja szerint az EEG-t legjobb esetben is csak tünetnek tekinthetjük a pozitív álom-beszámolók mellett; a tünetek pedig, állítólag, az együttes előfordulások megfigyelése révén fedezhetőek fel. A bökkenő az, hogy így csöppet sem világos, vajon az ilyen korreláció fennállására vonatkozó elvárás miként lehetett racionális már a korreláció gyakorlati megerősítését megelőzően. Megfigyelés nélkül nincs induktív általánosítás; és ezáltal nem áll rendelkezésünkre semmilyen magasabb szintű „átfogó törvény” sem, amelyből az EEG és az álom-beszámoló korrelációjának valószínűségére következtethetnénk. Az álom fogalmának wittgensteini elemzése alapján nemcsak az álom természetével kapcsolatos pszichológiai kutatások tűnnek rejtélyesnek, hanem ezek az igaznak bizonyult kísérleti előrejelzések is irracionális színben tűnnek fel.

De nem csupán az álom-elemzés problematikus; az érzetek, az érzékelés, az intenció stb. wittgensteini elemzése hasonló buktatókat rejt. Függetlenül attól, hogy e nehézségek valami módon kiküszöbölhetőek-e vagy sem, felbukkanásuk elegendő ok azon tanok újravizsgálatához, melyek a pszichológiai terminusok wittgensteiniánus elemzésének alapját képezik.

VII. A IV. fejezet wittgensteini érvelése azon a premisszán nyugszik, hogy ha X jelenléte alapján megmondható, felismerhető, belátható vagy eldönthető, hogy ' Y ' alkalmazható, akkor X vagy kritériuma Y -nak, vagy a megfigyelések tanúsága szerint együtt jár Y -nal. Wittgenstein publikált írásaiban nem ad semmiféle igazolást erre a premisszára. Egyes filozófusok láthatóan magától értetődőnek tekintik, tehát nem is látják szükségét bármiféle igazolásnak. Mi ellenben nemhogy magától értetődőnek nem tartjuk, de szerintünk egyenesen hamis. Vegyük példaként a Wilson-féle ködkamrát – ez egy, a nagysebességű, töltéssel rendelkező részecskék kimutatására használt szerkezet. A jelenlegi tudományos elméletek szerint a szerkezet üvegfelszínén lecsapódó keskeny kis páracsíkok a kamrán áthaladó töltéssel rendelkező részecskéket jelzik. Nyilvánvaló, hogy e csíkok megjelenése nem wittgensteini kritériuma a szóban forgó részecskék berendezésen belüli jelenlétének, ill. mozgásának. Az, hogy valaki e szerkezet segítségével rátalálhat ezekre a töltéssel rendelkező részecskékre, és megállapíthatja útvonalukat, még a legélénkebb képzelőerő mellett sem tekinthető *fogalmi* igazságnak. C.T.R. Wilson nem úgy jött rá, hogy mit jelent a „töltéssel rendelkező részecske pályája”, hogy valaki elmagyarázta neki a ködkamra működési elvét: ő *felfedezte* e módszert, és felfedezése azon ta-

pasztalati tény felismerésén alapult, hogy szuperszaturált párában az ionok a kondenzáció centrumaként viselkednek. Ebből következően Wittgenstein „nem-kritériumság” próbáját alkalmazva (lásd fent) egy ködkamra-pálya kialakulása nem lehet kritériuma a töltéssel rendelkező részecske jelenlétének és mozgásának.

Hasonlóképpen világos, hogy ezen csíkokat nem a köztük és a töltéssel rendelkező részecske mozgásának valamely kritériuma között megfigyelt *korreláció* alapján tekintjük részecskepályák jeleinek. (Az ilyen korrelációk felállításához vajon miféle, az elektron pályáját meghatározó kritériumot használhatott volna Wilson?) Ezzel szemben a tudósoknak úgy sikerült kényszerítő erejű magyarázatot adniuk a csíkok megjelenésére, hogy abból a hipotézisből indultak ki, hogy nagy sebességre felgyorsított töltéssel rendelkező részecskék haladnak át a kamrán; aztán további, ugyanerre a hipotézisre épülő feltételezéseket teszteltek és erősítették meg; továbbá, egyelőre nincs másik hasonlóan meggyőző magyarázat; és így tovább.

Az ilyen esetek arra utalnak, hogy Wittgenstein nem vette figyelembe az összes lehetséges választípust a „Mi az igazolása annak az állításnak, hogy *X* jelenléte alapján meg lehet mondani, fel lehet ismerni, el lehet dönteni, hogy *Y* alkalmazható-e?” kérdésre. Ahol ugyanis *Y* „a nagysebességű részecske nyoma” predikátum, ott *X*-nek sem kritériumként, sem korrelátumként nem szükséges megjelennie.

A wittgensteiniánusok erre talán azt válaszolnák, hogy a ködkamra-pályák valójában kritériumai vagy a kritériumokkal megfigyeltlen együtt járó tünetei a töltéssel rendelkező részecskék nyomainak. A hasonló ellenvetéseket elhárítandó, szeretnénk hangsúlyozni, hogy a fent említett példa egyáltalán nem idioszinkretikus. Ha valaki elégedetlen vele, könnyedén konstruálhat másikat a tudomány történetéből merítve. Itt valójában egy olyan típusú igazolás lehetőségéről van szó, amely sem kritériumokra, sem pedig megfigyelt korrelációkra nem hivatkozik. Az általunk vizsgált wittgensteini érvelés csak abban az esetben lehet kényszerítő erejű, ha valamiképpen alá tudja támasztani, hogy az ilyen típusú igazolások minden lehetőséget lefednek. Ezzel viszont Wittgenstein, úgy tűnik, adós maradt.

Érdemes megfigyelnünk, hogy a VI. 5 alatt felvetett problémára plauzibilis megoldás adható, ha az EEG- és álom-kísérleteket analógnak vesszük a ködkamra esetével. Azaz megérthetjük, hogyan fordulhatott elő, hogy már a megfigyelések előtt számítottunk az EEG és az álom-beszámolók korrelációjára. A kísérletek folyamán az álom-beszámolót egy öt megelőző pszichológiai esemény jelének vették. Az agy kéregállománya és a pszichológiai események közötti kapcsolatra vonatkozó megfontolások, valamint az EEG elmélete alapján azt feltételezték, hogy az EEG az álmok előfordulására vonatkozó index-szel fog szolgálni. Abból a

hipotézisből, hogy mind az álom-beszámolók, mind az EEG-görbék ugyanazon pszichológiai eset indexei, az következik, hogy megbízhatóan együtt kell járniuk egymással, s a következtetés valóban helyesnek bizonyult.

Mindez távolról sem szokatlan az olyan magyarázatok esetében, amelyek a megfigyelhető szindrómák mögött meghúzódó eseményekre vonatkozó elméleti következtetéseket fogalmaznak meg. Az ilyen esetekben, ahogy erre Meehl és Cronbach rámutatott, a kritérium „érvényessége” sokszor majdnem annyira kérdéses, mint a vele korrelációba állítandó indexeké.¹⁷ A korreláció sikeres előrejelzése egy feltételezett közös etiológia alapján egyszerre bizonyítja az ok létezését, s jelzi a korrelátumok érvényességét mint az ok jelenlétének indexe.

Az ilyen esetekben az egzisztenciális kijelentések igazolása tehát nem azonos sem a kritériumokra, sem a tünetekre való hivatkozással. Az ilyen igazolás inkább az egészében vett magyarázó rendszer egyszerűségére, valószínűségére, előrejelzési pontosságára való hivatkozásokon alapszik; s ezért helytelen lenne azt állítani, hogy a megállapítások közötti kapcsolatok, melyeket az ilyen magyarázatok közvetítenek, akár logikusak lennének a wittgensteini értelemben, akár esetlegesek abban az értelemben, mely szerint ez a fogalom egyszerű korrelációt sugall.

Nem lehet elégszer hangsúlyozni, hogy léteznek olyan igazolási gondolatmenetek, amelyek nem azonosíthatók kielégítően sem a tünetekre, sem a kritériumokra történő hivatkozással, és nem is függenek semmilyen kézzelfogható módon az ilyen hivatkozásoktól. E gondolatmenetekben a közvetlenül *nem* vizsgálható állapotokra, eseményekre, folyamatokra vonatkozó egzisztenciális állítások is igazolhatóak annak ellenére, hogy nem áll fenn *logikai* kapcsolat az ilyen állapotokat tulajdonító predikátumok és az olyan predikátumok között, melyek alkalmazhatósága közvetlenül megfigyelhető. Nagy a csábítás, hogy az ilyen eseteknél is úgy tartsuk: *kell* hogy legyen valamilyen kritérium, *kell*, hogy legyen a lehetséges megfigyeléseknek egy olyan halmaza, amely *biztosan* eldönti az elméleti predikátum alkalmazhatóságának kérdését. Csakhogy a csábításnak engedve olyan stipulatív definíciók és konceptuális változtatások bevezetésével kellene fizetnünk, melyek nem feleltethetők meg semmi olyannak, amit empirikus érvelés során fedezhetünk fel. Tehát a kritériumok feltétlen létezéséből kiinduló filozófiai elemzés intuíciónkkal ellenkező vo-

¹⁷ P.M. Meehl és H.J. Cronbach (1956). Az „érvényesség” (validity) és a „megbízhatóság” (reliability) terminusok használatában Meehl és Cronbach fogalomhasználatát követtük: a „megbízhatóság” a kritériumok korrelációjának mértéke, míg az „érvényesség” a kritérium és annak a konstrukciónak, melynek jelenlétét a feltételezés szerint jelöli, korrelációjának mértéke.

násai nem valamilyen mély metodológiai belátás következményei, hanem egy inadekvát filozófiai igazolás-elmélet vetületei.

VIII. Erre persze elképzelhető egy olyan válasz, hogy a fenti esetek nem kielégítő ellenpéldái Wittgenstein kritérium-korreláció premisszájának, mivel lehet, hogy a tételt Wittgenstein csupán a köznap nyelv terminusai esetén vélte használhatónak, s ezek, úgy tűnhet, nem valamely elmélet keretei között funkcionálnak. Meglehet, léteznek olyan indikátorok, amelyek sem nem kritériumai, sem nem tünetei olyan erősen teoretikus entitásoknak, mint az elektronok vagy a pozitronok, ám az emberek által a mindennapi életben használt terminusok nyilvánvalóan más kategóriába tartoznak. (Vegyük észre, hogy Wittgenstein a „tudományos hipotézisek és elméletek alkotását” az „egy esemény leírása” vagy az „egy tapasztalat leírása” típusú „nyelvjátékoktól” eltérő „játéknak” tekinti [BB, 67–68. o.; Vö.: PI, § 23].) Következésképpen Wittgenstein mondhatja azt, hogy csakis a köznap nyelv kifejezéseinek esetében szükséges a kritériumok megkövetelése.

Amint felismerjük, hogy a kritériumok megkövetelése mögött miféle előfeltevések húzódnak meg, egyértelművé válik, hogy a köznap nyelv mentális terminusainak használatáról adott wittgensteini analízis lehetséges alternatíváit is illene legalább feltárni. Talán az olyan szavak, mint a „fájdalom” vagy az „álm” jelentésének elsajátításakor mégsem kritériális kapcsolatokat tanulunk meg, amelyek e kifejezéseket szigorúan rögzítik bizonyos viselkedés-mintákhoz. Az is elképzelhető, hogy bonyolult fogalmi hálózatokat hozunk létre, amelyek nagyszámú különböző mentális állapot között teremtenek kapcsolatot. Ilyen fogalmi rendszerre hivatkozunk akkor is, amikor valakinek a viselkedését motivációi, intenciói, vélekedései, vágyai, érzései alapján próbáljuk magyarázni. Más szavakkal, a nyelv elsajátítása folyamán egymással bonyolult kapcsolatban álló „mentális fogalmak” sorát alakítjuk ki, és ezek segítségével próbáljuk meg mások (és a magunk) viselkedését kezelni, megérteni, megmagyarázni, értelmezni, stb. E mentális fogalmak elsajátítása során számos, ezeket magába foglaló vélekedést is kialakítunk. E vélekedések eredményeként aztán szerteágazó elvárások alakulnak ki bennünk az emberek valószínű viselkedéséről. A normál elsajátítási folyamat során e vélekedéseknek csak kis része nyer megerősítést, s mind ezeket, mind a fogalmi rendszereket, melyeket artikulálnak, a másokkal való állandó interakcióink következményeként folyamatosan helyesbítjük, módosítjuk.

Ebben a megközelítésben a viselkedésnek az alkalmazott mentális predikátumok alapján történő sikeres magyarázata joggal tekinthető *bizonyítéknak* az általunk feltételezett mentális folyamatok léteire. Tanúskodik ugyanis azon fogalmi rendszer helyénvalóságáról, melynek keretén belül a folyamatokat értelmeztük.

A viselkedés ebben az értelemben analóg lenne a ködkamrában megfigyelhető részecskenyommal, mely alapján a töltéssel rendelkező részecskék jelenlétét és mozgását kimutatjuk. Ennek megfelelően a fogalmi rendszer analóg a részecskék tulajdonságait megfogalmazó fizikai *elmélettel*.

Amennyiben valami hasonló helyesnek mondható, akkor, legalábbis elméletileg, a szóban forgó rendszert lehetséges rekonstruálni és leírni, majd eljutni annak valamiféle megerősítéséhez, hogy e hipotetikus rendszert az angolul beszélők valóban használják. Például, a megerősítés történhet úgy, hogy a hipotetikus rendszer kapcsolatait a szokásos módon „felfejtik”, majd az eredményt *szembesítik* az anyanyelvi beszélők intuícióival. Egy adott fogalmi rendszernél maradva, az anyanyelvi beszélő számára egyes predikátumok értelmetlennek, mások szükségszerűen igaznak vagy homályosnak, megint mások empirikusan hamisnak, és így tovább, tűnnek majd, s mind ellenőrizhetőek lesznek.

Annak állítása, hogy nem létezik kritériális kapcsolat a fájdalom és a viselkedés között, még nem jelenti azt, hogy pusztán *esetlegesnek* vélnénk azt a tényt, hogy az emberek, amikor feljajdulnak, gyakran éreznek *fájdalmat* (esetlegesnek abban az értelemben, ahogy esetleges tény, hogy könyvtáram könyveinek zömét nem olvastam). Az a vélekedés, hogy mások is éreznek fájdalmat, akkor sem megalapozatlan, ha a fájdalomnak nincs kritériuma. Éppen ellenkezőleg, ez ad egyedül valószínű magyarázatot az általam ismert tényekre a mások által, az általam fájdalommal járónak tapasztalt helyzetekben, illetve az azokkal szemtől szemben tanúsított viselkedés mikéntjére vonatkozóan. E tények hálózata, természetesen, roppant szövevényes. A „fájdalom-szindrómának” nemcsak a különböző látható megnyilvánulások közötti korrelációk, de a motivációk, a célok, a vágyak stb. és a fájdalom közötti jóval áttételesebb viszonyok is részét képezik. Mi több, határozottan arra számítok, hogy az általam jelenleg ismeretlen túl e szindrómának vannak további megbízható tagjai is. A szindróma megbízhatóságának és termékenységének magyarázatára van szükségem, és e magyarázattal a fájdalmak előfordulására való hivatkozás szolgál. Itt, akárcsak másutt, a „külső” szindrómához keressük a belső folyamatot.

Láttuk tehát, hogy legalábbis elképzelhető, hogy nem-wittgensteiniánus magyarázatot kellene adnunk annak mikéntjéről, ahogyan a gyermekek a mentális predikátumokat megtanulják. (Mindenesetre már azt is elég észrevennünk, hogy egy ilyen magyarázat *lehetséges*, hogy a wittgensteini elméletnek vannak alternatívái.) Például, ha az álmodás fogalma *inter alia* egy olyan belső eseményre vonatkozik, amely a „valós” idő bizonyos szakasza alatt megy végbe, olyan akaratlan megnyilvánulásokat okozva, mint például a nyögés, a mormogás, a hánykolódás stb., és amelyre emlékezünk, amikor helytállóan számolunk be az álom-

ról, akkor az „álom” szó alkalmazási kritériumainak megtanulásán kívül még számos módja létezik annak, ahogy egy gyerek „eljuthat” ehhez a fogalomhoz. Talán sok gyerekre igaz, hogy úgy tanulja meg, mi az álom, hogy elmondják neki, hogy amit éppen az előbb élt át, az egy álom volt. De talán az is sok gyerekre igaz, hogy ismervén már a *képzelet* és az *alvás* fogalmát, az álom mibenlétét úgy tanulják meg, hogy azt mondják nekik: az álom valami olyasmi, mintha alvás közben képzelődnél.

Ez egyúttal azt jelentené, hogy a gyerekek „saját példájukon” tanulják meg, hogy mi az álom? Ha ez logikai, és nem pszichológiai kérdés, akkor a válaszuk: „Nem feltétlenül”; hiszen egy gyerek, aki még sohasem álmodott, ám nagyon eszes, pusztán a fent leírt elméleti következtetést követve is eljuthat az álom mibenlétének megértéséhez. A mi álomról alkotott fogalmunk szerint az álom nem más, mint az álomviselkedés-szindróma jellegzetes jegyeinek magyarázatához szükséges különböző tulajdonságokkal rendelkező mentális esemény. Például, az álmok alvás közben jelentkeznek; van időtartamuk; az alvó ember olykor nyög vagy hánykolódik; az álmok leírhatóak látási, tapintási, hallási fogalmakkal; olykor emlékezünk rájuk, máskor nem; olykor beszámolunk róluk; időnként ijesztőek; néha félbeszakadnak stb. Ám ha az ezekhez hasonló tények határozzák meg álom-fogalmunkat, akkor, úgy tűnik, elvileg nincs akadálya annak, hogy egy olyan gyerek is, aki még sohasem álmodott, eljusson e fogalomhoz.

Hasonló a helyzet az olyan érzetfogalmak, mint a „fájdalom”, és az olyan kvázi-diszpozicionális fogalmak, mint a „motivummal rendelkezni” elsajátításának esetében is. Mivel azok a jegyek, amelyeket ténylegesen ezekre az állapotokra, folyamatokra vagy diszpozíciókra alkalmazunk, minden esetben éppen azok a jegyek, amelyekkel tudjuk, hogy rendelkezniük kell ahhoz, hogy a magatartásról, az etiológiáról, a személyiségről szóló magyarázatokban betölthessék szerepüket, úgy tűnik, nincs bennük semmi olyan, amit egy gyerek elvileg ne sajátíthatna el a fenti következtetési mintát követve, s így semmi olyan, amit elvileg *csak* a saját esetének analógiájára lenne képes megtanulni.

Nos, itt felmerülhet az az ellenvetés, hogy a wittgensteini álláspont általunk felvázolt alternatívája merőben valószínűtlen. Amennyiben ugyanis a gyerekeknek a mentális predikátumok megértése és használata végett el kell sajátítaniuk azt a komplikált fogalmi rendszert, melyet az általunk vázolt elmélet megkíván tőlük, akkor ezt a rendszert vitán felül meg kellene nekik tanítani. S ez nyilvánvalóan roppant bonyolult és összetett feladat lenne. Ám a valóság az, hogy a gyerekeknek egyáltalán nincs szükségük efféle tanításra, s ebből az a következtetés adódik, hogy a wittgensteini kritérium-felfogásra adott alternatívánk tarthatatlan.

Az iménti ellenérv meggyőző erejét némiképp csökkenti, ha fontolóra vesszük annak módját, ahogy a gyermek pl. egy termé-

szetes nyelv grammatikáját elsajátítja. Annyi világos, hogy valamely, általunk csak mostanában érteni kezdett folyamat révén a gyerekek az anyanyelvük kijelentéseire való viszonylag rövid „exponálási időt” követően „új” (azaz korábban sohasem hallott vagy látott) mondatok létrehozására és megértésére szolgáló képességet fejlesztenek ki. E képesség gyakorlásának, amennyire ezt meg tudjuk ítélni, „részét képezi” a nyelvtani szabályok szövevényes rendszerének igen figyelemreméltó általánosságú és komplexitású használata.¹⁸ Az, hogy a gyerekeknek (semmilyen szokványos értelemben) nem tanítanak meg egy ilyen szabályrendszert, tagadhatatlan. Ezek a képességek, úgy tűnik, természetes módon fejlődnek ki a gyermekben, reakcióként a viszonylag kisszámú, a mindennapi életben, szokványos kontextusban elhangzó mondatra, amelyekkel a gyermek szinte csak érintőlegesen találkozhat.¹⁹ Átmenetileg most tekintsünk el attól az eshetőségtől, hogy a szóban forgó szabályrendszerek bonyolultsága csupán látszólagos, azaz nyelvelméletünk hiányosságaiból fakad; ekkor az a tény, hogy a gyerekekben kifejlődnek ezek a nyelvi képességek, arra utal, hogy egy mentális fogalomrendszer hasonló „természetes” kialakulása, a kérelhetetlen tények tanúsága szerint, nem igényel olyan explicit tanítást, mint amelyet például az integrálszámítás vagy a kvantumfizika elsajátítása követel meg.

IX. Könnyen belátható, hogy ez a leplezetlenül non-behaviorista szemlélet elkerüli a mentális kijelentések Wittgenstein-féle analizisének buktatóit. Egy, például a VI. fejezetben tárgyalt, az „álom” első és harmadik személyű használata kapcsán jelentkező aszimmetria itt fel sem merülhet, mivel az „*X* álmodott”-ra nem kell, hogy legyen kritérium, *bármilyen* értéket is vegyen fel *X*: nem kell szembenéznünk a karakterizálás speciális problémájával az „Én álmodtam” jelentésére vonatkozóan, mivel az „álom” ebben az összefüggésben is pontosan ugyanazt jelenti, mint a harmadik személyűben, azaz: „gondolatok, képek, érzelmek sora alvás közben”. Ebben a megvilágításban az is érthető, ha az olyan kijelentéseket, mint a „Jones tökéletesen elfelejtette, amit álmodott, s azt is, hogy egyáltalán álmodott a múlt éjjel”, az emberek teljesen értelmesnek találják. Ráadásul e kijelentések megerősítésének módja is könnyen kikövetkeztethető. Tegyük fel például, hogy létezik egy *Q* idegállapot, és ennek, valamint az olyan álomviselkedéseknek az előfordulása, mint a hánykolódás, a felsírás alvás közben, az álom utólagos elmesélése stb. között nagyon nagy fokú a korreláció. Tételezzük fel egy *B* idegállapot létezését

¹⁸ Ez a pont közvetlen empirikus módon megerősíthető, mivel demonstrálható, hogy perceptuális analízis esetén a beszédet szegmentumokban elemezzük, mely elemzés pontosan megfelel egy grammatika által kijelölt szegmentációnak.

¹⁹Vö.: Chomsky(1959).

is, mely állapot előfordulása mindenkor az alany *B* állapotát megelőző tapasztalatainak elfeledését eredményezi. S végül tegyük fel, hogy olykor megfigyelhetjük a *Q-B* sort, s hogy ezen sort soha nem követik álom-beszámolók, noha *Q* megjelenését más karakterisztikus álomviselkedések kísérik. Az ilyen esetekben egyértelműen az tűnik ésszerű állításnak, hogy az alany álmodott, majd álmát elfelejtette. És mivel az álomra nem posztuláltunk kritériumot, csupán egy szindrómát az álomviselkedésekre, melyek mindegyike belső pszichológiai eseményekhez kapcsolódik, attól sem kell tartanunk, hogy amikor megszabjuk, hogy mi az, amit értelmes mondani, megváltoztatjuk az „álom” szó jelentését. Annak ellenőrzését, hogy az álom Wittgenstein-féle elemzésével szemben felhozott további ellenvetéseink hasonlóképpen érvénytelenek a jelen tanra, az olvasóra bízunk.

A viselkedésről és a pszichológiai állapotokról szóló kijelentések közötti kritériális kapcsolat melletti érvek elvetése nyomán nyitottá válik az a kérdés, hogy vajon a köznapi nyelv pszichológiai terminusainak a viselkedés megfigyelése alapján történő alkalmazása nem tekintendő-e mélyebben húzódó mentális eseményekre való elméleti következtetésnek. A kérdés, hogy mondjuk a „Nyögött, mert fájdalmai voltak” kijelentésnek az-e a funkciója, hogy a viselkedésre azt egy feltételezett mentális eseményhez kapcsolva adjon magyarázatot, nem dönthető el pusztán a szokványos nyelvhasználatra való hivatkozással. A kérdés megválaszolásához a normális emberi lények gondolkodásának és fogalomalkotásának természetére vonatkozó empirikus vizsgálódásokra lenne szükség. Itt mindenekelőtt az elméletalkotás és az elméleti következtetés szerepéről van szó a tiszta tudományon kívüli gondolkodásban és érvelésben. A pszichológiai kutatások azt mutatják, hogy a köznapi fogalomalkotás jelentős részben azon elméletek és magyarázó modellek kiaknázásának függvénye, melyek révén a tapasztalatok megértése és integrálása megy végbe.²⁰ Az ilyen pre-tudományos elméletek távolról sem pusztán funkciótlan „képek” – sarkalatos szerepet játszanak annak meghatározásában, hogy milyen különböző perceptuális és induktív elvárásokat alakítunk ki, és hogy milyen érveléseket és magyarázatokat fogadunk el. Így lehetségesnek tűnik, hogy a köznapi nyelvben előforduló mentális predikátumok működésének helyes szemlélete magában foglalná alkalmazásukat a tudományos pszichológiai magyarázatokban használatos elméleti következtetéseket jellemző folyamatok esetében is.

Amennyiben ez helytálló, a pszichológiai predikátumok köznapi és tudományos használatában meglévő elsődleges különbség mindössze annyiban állna, hogy az utóbbi esetben explicitté tett következtetési folyamatok az előbbiben implicittek maradnának.

²⁰ A számos idevágó pszichológiai tanulmány közül az alábbiak különösen fontosak: Bartlett (1932), Piaget (1928), Bruner (1958).

Most már világos, hogy milyen választ kellene adni Wittgenstein azon érvére, hogy egy nyelv megtanításának lehetősége a kritériumok meglétének függvénye. Talán a szavak megtanítása nem is lenne lehetséges, ha nem lehetne olykor eldönteni, hogy a tanuló valóban elsajátította-e a szó használatát. Ám ez nem jelenti azt, hogy feltétlenül *kritériumokra* van szükség az „*X* megtanulta a *w* szót” kijelentéshez. Mindössze arra van szükség, hogy olykor jó okunk legyen azt mondani, hogy a szó használatát sikerült elsajátítani; s ez a feltétel már teljesül is, amennyiben példának okáért a tanuló verbális viselkedésének a rendelkezésünkre álló legegyszerűbb és legvalószínűbb magyarázata az, hogy megtanulta a szó használatát.

Fordította: Jónás Csaba

A jelentés kvázi használatelmélete a *Tractatus*ban *

JAKAB DÉNES BARNA

*„Igaz és hamis az, amit az emberek mondanak;
a nyelvet illetőleg pedig az emberek összhangban
vannak.”*

(Wittgenstein)

I.

A filozófiai szakirodalom megszilárdult fogalomhasználatában a használatelméleti jelentéskoncepció a késői korszak mutatója. Ebben a korszakban – eltérően a *Tractatus*ban kifejtett elképzelésektől – a nyelvi elemek nem elszigetelt jelentéshordozókként értelmezettek, hanem mint a tényleges társadalmi gyakorlattal keresztül-kasul összenőtt hálószerű valóság: „... a nyelvben sokmindennek készen kell állania ahhoz, hogy a pusztá megnevezések értelme legyen” (257. §.), és ez nem más, mint a jelentéseket meghatározó életpraxisunk, a különböző szabályok napi gyakorlása, szokásaink megélése, az intézményeink keretei által megszabott sémák többnyire tudattalan, spontán ismétlése: „a szó jelentése alkalmazásában rejlik” (197. §.) – mondja Wittgenstein.

Wittgenstein jónéhány példáját adja ezeknek a nyelvi formáknak: parancsot adni, végrehajtani, tréfálkozni, viccet elmesélni, színházat játszani, egy történetet kitalálni, olvasni, rejtvényt fejteni, egy hipotézist felállítani és ellenőrizni, egy tárgyat leírás alap-

* A dolgozat bemutatásra került az I. Erdélyi Tudományos Diákköri Konferencia alkalmával (Kolozsvár, 1998. december 12-én), a konferencia filozófiai szakosztályán.

Jakab Dénes Barna

ján előállítani, lerajzolni, kérni, átkozódni, fohászkodni, nyelvekből fordítani, és még sok más példát sorol fel, amelyeknek az egyedüli közös jellemzőjük az, hogy mint használati módok „tevékenység vagy életforma részei” (23. §.) A késői Wittgenstein szellemében egy nyelvi forma értelmes, ha ezekhez a használati módokhoz hasonlóan maga is valamilyen módon a tényleges gyakorlat része.¹

A korai alkotói szakasz vonatkozásában vizsgálva, a jelentés használatelmélete a *Tractatus* ontológiai téziseinek tágabb értelemben vett következménye. Ez az ontológia – ahogy azt most nevezni fogjuk – egy viszony- vagy összefüggésontológia, az úgynevezett atomizmus csupán ezzel a megfontolással kiegészítve mutat teljes képet.

Egy ideáltipikus meghatározással körülírva ez azt jelenti, hogy a világ mint összetétel van meghatározva, és mint ilyen aggregátum, tehát elvileg felbontható atomi összetevőire, ám ennek a felbonthatóságnak az igazolását Wittgenstein a kazuisztikus gondolkodásra, a gyakorlatra hagyja.²

Ez az ideáltipikus meghatározás egyaránt érvényes a világra, valamint ennek tükrözött formájára, a nyelvre. Mindezekkel összefüggésben atomi részeknek nevezhetőek a körülmények, illetve az elemi kijelentések,³ amelyek a nyelvi jellegű tükrözésben szerepet játszanak. Ezeknek az elemi alkotórészeknek a létét egyaránt igazolhatónak kell elfogadnunk a rendszer belső következetességéből.

Létezik azonban az összefüggésontológia szempontjából egy még fontosabb, a rendszer tételeiből semmiképpen sem eredeztethető, sőt ezekkel nyilvánvalóan ellentétes megfontolás, ami további ideáltipikus érvényességgel bír: Wittgenstein az elemi alkotórészeket bizonyos értelemben tovább is értelmezhetőnek véli, ilyen értelemben megszegi az atomitás elvét, egyszerűbb összetevők feltételezésével. Ez a feltételezés, mint mondtunk, nem igazolható a rendszer explicit tételeiből, viszont igazolható

¹ A Wittgenstein-irodalom többféle motívumot emel ki a wittgensteini korszakok folytonosságának megállapításában, ezek a rejtett etikai mondanivaló, a metanyelvi kifejezőmód lehetetlensége, sőt a megértés-probléma kérdései körül szerveződnek. Lásd erről Neumer 1991, 7–10. o. Ettől eltérően, e tanulmány célja elválasztani a két használatelméletet, implicite ezzel állítva, hogy létezik ilyen a korai korszakban is.

² Wittgenstein az elemi kijelentések felmutatásának kérdését a logikusokra bízta a TLP 5.557-ben. A dolgok létének igazolása pedig a fizikusokat terheli: „a fizikának kell megmondania, hogy léteznek-e a dolgok” – írja Wittgenstein egyik Russellhez írott levelében, 1913 végén. Idézi Nyíri, 15. o.

³ „A Sachverhalt [körülmény] az, ami megfelel egy Elementarsatznak [elemi kijelentés], ha az igaz.” (Wittgenstein 1990, 62.)

bizonyos filozófiai előfeltevésekből, és pedig a szubsztanciának mint változatlan valóságnak az eszméjéből.

A viszonyontológia az úgynevezett felbonthatatlan-összetettség paradoxonával szemléltethető, ez jelenti a lételemelek atomi formákra való bonthatóságát, valamint ezeknek szubsztanciális entitásokból való összetettségét. E viszonyontológia pozitívuma az, hogy a világ, a nyelvi komplexumok, valamint a nyelvi értelem, a megértés is valamit megőriznek szubsztanciális összetevőik függetlenségéből, adottságként olyan aggregátumokat alkotnak, amelyek a viszonyaik függvényében azok, amik.⁴ Ez a függőség a nyelvi probléma néhány elemét teljesen új szempontok alapján képes láttatni.

II.

A *Tractatus* 1.1 kijelentésében látható tagadó forma egyértelműen foglal állást a felbonthatatlan-összetettség paradoxonának ügyében: a világ tények és nem dolgok összessége, bár a tények a maguk rendjén éppen a dolgok összességeként határozódnak meg. Wittgenstein elképzelése szerint a dolgok létének feltételezése semmilyen különösebb nehézséggel nem jár, a dolgok lévén teljesen szintelenek (TLP 2.0232), tartalmi összefüggésektől mentesek, csupán a formát, mint „letapogató csápokat” jelentik. A szubsztanciák léte nem függ a tények fennállásától (TLP 2.024), fordítva mégis létezik ilyen függőség. A dolgok ugyanis magukban hordják kapcsolódásaik lehetőségeit úgy, hogy „a körülmény lehetőségének már eleve eldöntve kell lennie a dologban.” (TLP 2.012) Am az 1.1 szerint mégis releváns: „A világ tények és nem dolgok összessége.” A wittgensteini meghatározás szerint az egyes dolgok hozzáférhetetlenek, olyannyira, hogy „nem gondolhatunk el egyetlen tárgyat sem más tárgyakkal való kapcsolatának lehetőségén kívül.” (TLP 2.0121)

Wittgenstein világosan jelzi, hogy a gondolkodás igazi tárgya a lehetséges körülmény – ez utóbbi „terében” léteznek az egyes dolgok.⁵

III.

A *Tractatus* bizonyos elgondolása szerint az ember képes képeket alkotni a világról, sőt képes kijelentések létrehozására is. Jogosan tevődik fel a kérdés ebben a kontextusban a nyelv értelmekritériumait illetően, az értelmes kijelentés felépíthetősége, a nyelvi jelentés és értelem kérdése is indokolt.

⁴ Az, hogy az összetettben az egyszerű megnyilvánul – nyilvánvaló Wittgenstein számára – és még a logika sem helyezheti magát túl a VAN tapasztalatán. TLP 5.552.

⁵ TLP 2.013

Ebben a tekintetben a kiindulópont a világ szerkezetének, valamint a nyelv felépítésének az analógiája, tükörképszerű meg egyezése: a nyelvi értelmet mindig a tények fejezik ki, a tény szerkezetében részt vevő dolgok kapcsolatának a kijelentésben a jelek közti kapcsolat felel meg. A világban szereplő körülményeknek a nyelvben az elemi kijelentések felelnek meg. A kijelentésben szereplő „nevek” helyzete hasonló a tények és a dolgok közötti kapcsolathoz, a nevek – Wittgenstein szerint – csakis a kijelentés kontextusában találhatók fel mint jelentéssel bíró jelek:

Még az »ambolo« kijelentés is összetett, mivel töve más végződéssel, végződése valamely más tövel már más értelemet eredményez. (TLP 4.032)

A nevek ilyenén összekötöttségével kapcsolatosan bizonyos kétségek is támadhatnak, úgy tűnik, túl a banális tapasztalaton, hogy ennek néhány sajátos, éppen Wittgenstein által felállított meghatározás ellentmond, és a nevek bizonyos tudati műveletben elkülöníthetők egymástól. A továbbiakban ezeket mutatjuk be.

Először úgy tűnik – természetesen Wittgenstein óvatosan fogalmaz –, hogy a név a tárgyak megnevezésében, a tárgyakra való beszédben súlypontos szerephez jut:

A tárgyakat csak megnevezhetem. A jelek képviselik őket. Én csak beszélhetek róluk, de nem tudom őket kimondani. (TLP 3.221)

Am itt a dolog neve csak érintőlegesen szerepel a tényállást bemutató kijelentésben, nem egy metanyelvi kijelentés alanyaként.

Másodszor a 4.025-ben Wittgenstein a fordítással kapcsolatosan megjegyzi, hogy az a nevekről nevekre haladva történik, semmiképpen sem a kijelentésről kijelentésre. Ezen a ponton ezt a látszatot még nem vagyunk képesek eloszlatni, a tanulmány egy későbbi szakaszában visszatérek tehát erre.

A nevek elválaszthatóságáról szóló gyanú a „megértésprobléma” kapcsán kap maximális intenzitást; másfelől magyarázattal szolgálhatok a fentiekben az „érintőlegesség” fogalmában tisztázatlanul hagyott némely szempontot illetőleg. Íme, hogyan határozódik meg a megértés fogalma:

Megérteni egy kijelentést annyit tesz: tudni azt, minek az esete áll fenn, ha igaz a kijelentés. (...) Értjük a kijelentést, ha értjük alkotórészeit. (TLP 4.024)

A megértés⁶ a *Tractatus*-ban kép formájában valósul meg. A valóságra alkalmazott kép a valóság olyan modellje, amelyben a képelemeknek a tényállás tárgyai, a tényállásnak pedig a modell a maga egészében felel meg. A megértés tárgyát illetőleg az en-

⁶ Apel meglátása szerint a verifikációs és értelemkritériumok elkülönítésével, ez utóbbi feltételezésével kvázi a hermeneutikai kérdés felé nyílik lehetőség.

gedmény végtelenül tág, hiszen a megértés tárgya a logikai térben ábrázolható összes lehetséges tényállás, tehát valójában bármi, ami elgondolható. A lehetséges értelem a megértés tárgya.

A megértés meghatározásához kapcsolódva: a megértés a kép tárgyának, vagyis annak, amit az ábrázol, a felismerése és tudása. Mit jelenthet azonban a kijelentés alkotóelemeinek értése?! Hogyan irányulhat a megértés az egyszerű alkotóelemekre, hiszen az értelem összetett, a nevek pedig egyszerűek?

A megértés meghatározásában lefektetett első feltétel, azaz az értelem értése viszonylag egyszerűbb nehézségek elé állít. A kijelentés információtartalmának⁷ megállapítása végett a nyelvanalitikus gyakornok a nyelvi komplexumok elemzésébe fog. Ezeket a komplexumokat fel kell bontania a benne szereplő alkatrészekről szóló kijelentésekig, addig ismételni ezt a műveletet, ameddig eljut az elemi kijelentésekig. Mivel a kijelentésnek csupán egyetlen teljes elemzése lehetséges,⁸ szükségszerűen rendelkeznie kell a kiválasztott komplexum minden elemi kijelentésével. Kizárólag az elemi kijelentés kontextusában találkozhatunk a nevekkel; a kijelentés általános formája az aRb képletben rögzíthető, ami a körülmény szerkezetében szereplő dolgok közti viszony képe.

A kijelentés értelme megmutatkozik, megérthető anélkül, hogy megmagyarázták volna, ám nem előbb, hogy az alapjelek jelentését tisztáznánk:

Az egyszerű jelek (a szavak) jelentését meg kell magyarázni nekünk, hogy megértsük őket. (TLP 4.026)

Ez egy magától értetődő követelmény, amelyben a nevek összekötöttségének a gondolata korlátozódik; de ugyanilyen gyanúperrel terhelhetők most már a külön-külön tisztázott alapjelek is – vajon hogyan képezhető ezekből összetett-felbonthatatlan értelem? Wittgenstein válasza bizonyos kontingenciával terheli meg a nyelvet, ám egyaránt megoldja mind a nevek széttagságának, mind pedig az összetartozásnak a szemléleti egyoldalúságait. Egyfelől az alapjelek jelentése esetleges, másfelől ezeknek a tisztázása körbenforgást fog implikálni, ráhagyatkozást a használatra:

Azt, ami a jelben nem jut kifejezésre, alkalmazása mutatja meg. Amit a jelek elhallgatnak, azt kimondja alkalmazásuk.

Az alapjelek jelentését magyarázatok útján lehet megvilágítani. (TLP 3.262–3.263)

Ám a magyarázatok szaporítása a kijelentés értelmét más kijelentések értelmétől teszi függővé:

A magyarázatok olyan kijelentések, amelyek az alapjeleket tartalmazzák. Tehát ezeket csak akkor érthetjük meg, ha a jelek jelentését már ismerjük. (TLP 3.263)

Ez az esetleges függőség nyilvánvaló: még a magyarázatok megértése is előfeltételezi a régebbi magyarázatokat – hiszen az

⁷ Apel meghatározása. Vö. Apel, 198. o.

⁸ TLP 3.25

alapjelek megértése újra csak a magyarázathoz kötődik. Wittgenstein nem alkalmazza a rámutatást ebben a kérdésben. A megértés csakis proposicionális tartalmakkal valósítható meg,⁹ annál is inkább, mert egy rámutatás a dolognak a körülmény szerkezetéből való elvonását jelentené.

A magyarázatok tehát az alapjeleket tartalmazó kijelentések, amelyek hasonlatosak ahhoz, amit valamivel főntebb érintőlegességnek nevezünk, és úgynevezett belső viszonyban állnak az eredeti komplexummal, amelyből az illető alapjelet kiemeltük.

Ennyi előzetes elemzés után végre elhelyezhető a jelentés használatelmélete a nyelvről szóló megfontolások között, visszatérve arra az eredeti hipotézisre, amely a viszonyontológia fogalmi hálójában új szempontot kívánt érvényesíteni a nyelvi kérdésben. A felbonthatatlan-összetettség eszméjébe beiktatott kör ezennel bezárul – Wittgenstein az értelem és megértés kérdésében maximálisan kihasználja az egész-rész fogalompárban rejlő dialektikát: a nyelvi értelem, a kijelentés információtartalmának rögzítése végett a nyelvi komplexumokat több fokozatban lebontja az elemi kijelentésekig, amelyek végre felmutatják a komplexumban szereplő körülményeket és tárgyakat. Természetesen ezeket csak más ismert komplexumokba ágyazottan lehet felmutatni.¹⁰ A nyelv működése során egy laza hermeneutikai kört jár be a megértés: ez jelenti az alkotórészekre való lebontást, valamint ezeknek a magyarázatban való visszavonatkoztatását más kijelentésekre. A megértésben egyszerre működteti a kép felépítési és lebontási mechanizmusait.

A nevek jelentését a neveket tartalmazó más mondatok magyarázzák meg, a nevek szemantikai tartalmát más mondatok értelmétől kell függővé tenni; ez a következménye annak, amikor a képeket *mi* alkotjuk. Ekkor a *Filozófiai vizsgálódások* reminiscenciája nem érint kritikus célpontokat a *Tractatus*-ban.¹¹

IV.

A *Tractatus* oldalain fellelhető ellentmondások lehetővé teszik azt a hipotézist, mely szerint már itt a nyelv kétféle elképzeléséről beszélhetünk. Ezt mutatja az a következetesen kétértékű minősítés, amely a nyelvet egyszer mint rendezetlen, redukálha-

⁹ TLP 4.026 .

¹⁰ „... csak a kijelentés kontextusában van a névnek jelentése” – hangzik el a TLP 3.3-ban.

¹¹ Csak a *Filozófiai vizsgálódások* 257. §-ban, a rámutatásra vonatkozó megfontolások azok, amelyek, mint azt bizonyítani szeretném, nem jelentenek kritikus telitalálatokat a *Tractatus*-ban, anélkül, hogy semlegesítené a korszakok közti különbség tényeit.

tatlan¹², szubjektumok¹³ által felépített valóságot, és másodsor mint a nyelvi-logikai forma által érthetően megmutatkozó, a logikai forma segítségével kifejezésekké redukálható, a transzcendentális szubjektum kizárólagos látóterében létező, a valóság formájával tükörkép módján megegyező megnyilvánítási közeget határozza meg.

A fentiekben a nyelv első megközelítésével foglalkoztunk, ez a nyelvkoncepció részben eltér a *Tractatus* szellemiségétől, amely a szubsztanciaelmélet elfogadásával éppen a nyelvi regresszust és a körbenforgást¹⁴ szándékozott megállítani. Ez a megközelítés a nyelvi koncepciók egy realistább változata, amelynek a szubjektumszerűség, a nyelv- és képalkotó emberi tevékenység elismerésével a kontingencia és a történeti mozzanat nehézségeivel kell megküzdenie, hiszen a különböző nyelvhasználók és különböző szimbolikus nyelvek meghatározásaihoz és definícióihoz kötött, ezért nem tudja nélkülözni a kollektív emlékezet és a temporalitás képzeit sem. A temporalitás ebben az összefüggésben a használat és a megértés által bejárt időt jelenti, amelyben a magyarázat kijelentései egyaránt lehetnek a megtehető lehetséges kijelentések, vagy akár egy kezdeti létező megegyezés óta ténylegesen megtett, az emlékezetben megőrzött kijelentések.

A nyelvnek ez az értelmezése egy lehetséges gondolatmenet, amelyben a kép fogalmához az ember által felépítendő kijelentés felől jutunk el. Ez a fajta gondolkodás nem vonja kétségbe azt, hogy a nyelv, a gondolkodás, valamint az értelem képi szerkezettel bír, de radikalizálhatónak tartja a szubjektum képalkotó tevékenysége révén a képek mesterséges szerkesztésének lehetőségét, az értelemalkotást, más régebbi képelemek esetlegesnek tűnő alkalmazásával.

Az alábbiakban a nyelv másik elméletének nehézségeit emelém ki.

Az, hogy a nyelv ebben a felfogásban a valóság tükörképe, ellentétben az elvárásokkal nem egy további, a realizmusnak tett engedmény, ahogyan gondolhatnók, hanem ellenkezőleg, az

¹² A nyelvi szimbólumok, s ezzel a nyelv redukálásának nehézségeit jól szemlélteti egy Anscombe-példa: úgy tűnhet, hogy a logikai forma azonosságát nehezebben lehet tetten érni az 1948, és ennek egy másik kifejezésben adott formája, MCMXLVIII között. Idézi Neumer, 1995, 102. o.

¹³ A redukálhatóság, valamint a szubjektumprobléma összefüggéseit a TLP 5.542-höz fűzött kommentárok mint az intencionális kijelentések transzcendentális redukciójának, valamint a szubjektum redukciójának kérdését ragadják meg. Az „A azt hiszi (gondolja, mondja), hogy p” – típusú kijelentéseket Wittgenstein visszavezeti a „p» hiszi azt, hogy p” formájú mondatokra, jelezve, hogy az emberi hit, vélekedés nem formálhat új, más, közbeiktatott tartalmat a kijelentés értelmében. Lásd Apel, 207–208. o., valamint Neumer, 1995, 105. o.

¹⁴ TLP 2.0211–2.0212

idealista gondolkodás mutatója. A tükrözés nem korlátozza az itt érvényes nyelvi objektumokat a látható világra, hanem a gondolkodás által elképzelhető bármilyen lehetséges tényállást tükrözhetőnek vél. Ezek a nehézségek a gondolkodás idealista¹⁵ túlértékeléséből, a misztikus gondolkodás és az intellektuális szemlélet okán jelentkeznek.

A *Tractatus* 3. tétele szerint a gondolat a tények logikai képe. A nyelvi formák semmilyen különösebb önállósággal nem bírhatnak, hiszen a nyelv egy áttetsző háló, amelyet az ontikumra borítunk, fontosabb ennek az a láthatatlan része, amely az embert a tényállásra emlékezteti – nem képezhetünk ugyanis le semmilyen nem létező körülményt. Kevésbé lényeges itt az, hogy a nyelv érzékivé tett formában a tényállásokat sokszorozza, lévén maga a kijelentés is tény.¹⁶ Eszerint a nyelvnek fel kell tárnia, megmutatnia logikai formát, a valóság formáját. Ezzel a nyelv, eltüntetve saját valóságát, az emberben egy olyan fajta érzékenység felkeltségévé válik, amely akár bizonyos jelek jelentését nem ismerve is megérti az értelmet¹⁷: úgy tűnik, hogy ezzel az érzéki nyelvből való kilépéssel közelebb lehet kerülni a logikai térben a valóság formájához, akár visszavételezhető a megkettőzés, a jelölő és a jelölt között azzal, hogy az ontologikum világában megértően tevékenykedhetünk a dolgok belső lényegével, mint önmaguk – jelölő nélkül való – jelöltjével. Ez lenne a nyelvfilozófiai intellektuális szemlélet. Nyelvhasználója nem alkot saját képeket, a képek a valóságban vannak megalapozva: az elemi kijelentés alapképletét a következőképpen értelmezi Wittgenstein:

Helytelen azt mondani: „Az »aRb« összetett jel azt mondja, hogy az a az R viszonyban áll b-vel.” Helyesen: Az hogy „a” meghatározott viszonyban áll „b”-vel, mondja azt, hogy aRb. (TLP 3.1432)

Az elemi kijelentésben a tényállás ekképpen mutatkozik meg, a kijelentés szemantikai oldalának a kijelentés tárgyi-ontikus fel-

¹⁵ Rorty a wittgensteini filozófia, de általában a nyelvfilozófia kapcsán az idealista minősítést a nyelvfilozófiának abban a törekvésében látja megalapozva, amellyel az a transzcendentális kantianizmus folytatója. A kapcsolatot, mondja Rorty, a jelentésnek mint naturalizálhatatlan, időtlen (kvázi kategoriális) valóságnak a feltételezése képezi.

¹⁶ Ez a wittgensteini „nagyvonalúság” roppant lényeges következményei szempontjából. Egyfelől, ahogyan érveltem, Wittgenstein így megszabadul a nyelvtől mint ballaszttól a megmutatkozás aktusában. Még ennél is fontosabb, hogy a ténytudományában hangsúlyozott nyelv ballaszt a metanyelvi kifejezésmód lehetőségének felszámolásában. Fogas kérdés, hogy ha tény a kijelentésjel (TLP 3.13), miért nem képezhető le, mint minden más tény a nyelvben? Vagy ez mégsem „olyan” tény?

¹⁷ „Az ember rendelkezik azzal a képességgel”, hogy kifejezzon „bármely értelmet anélkül, hogy sejtelme lenne arról, miként és mit jelent minden egyes szó.” (TLP 4.002)

tételei közvetlenül vannak megfeleltetve, a transzcendentális szubjektumnak nem lévén szüksége a használatra és az alkalmazásra, sőt ezzel a lényegszemlélettel az emberi kommunikáció is értelemről értelemre történik.

A fordítás, amint azt Wittgenstein a 4.025-ben szavakról szavakra történő átmenetnek értelmez, az a nyelvnek csupán az elemző gyakorlat, a nyelvanalízis megvalósítása felől értelmezhető. Ez valójában nem hasonlít a fentebb elemzett nyelvkoncepciókhoz, lényege, hogy a logikát a maga törvényeivel alkalmazni kell és lehet az élő nyelvre, a logikai generációs törvényeknek az összetetről az egyszerű irányában történő alkalmazásával „felfedezhetők” az elemi kijelentések, ezek formalizált változatai pedig világosan megmutatják az aRb séma értelmében, hogy melyek a szereplő tárgyak, a fordításban pedig könnyűszerrel megfeleltethető F_a sémának F'_a séma. A fordításprobléma másfelől értelmezhető lehetne a használatelmélet fogalmaival, mint bizonyos magyarázat, alkalmazás, amivel a szavainkat más mondatokban definiáljuk. Viszont ekkor nem volna túl világos, hogy a magyarázataink melyik nyelven vannak megadva.

A jelentés bármilyen elmélete nem értelmezhető a *Tractatus*-ban, ahol a jelentés a dolog képviselője, a dolog maga, semmi más.¹⁸ A dolgokról magukról való bármilyen tudás illicit, mert csak a tényállás írható le, maguk a használatelméleti magyarázatok csak részben kapcsolódnak a jelentés kérdéséhez, valójában a propozicionális tartalom eszméjének vannak alárendelve. Ez a *Tractatus* kétértelmű ontológiájának következménye.

¹⁸ Az, hogy a jelentésnek mint kizárólagosan a név-dolog kapcsolatnak az elmélete problematikus a *Tractatus* kapcsán, szimptomatikus eredményekhez vezetett egy nemrég megjelent Wittgenstein tanulmánykötetben (*The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Ed. by Hans Sluga, David G. Stern. Cambridge Univ. Press, 1996.) Thomas Ricketts és Donna M. Summerfield egymás után következő tanulmányai a nevek jelentésének teljesen ellentétes értelmezését adják. Az előbbi, némiképpen közelebb állva a jelen értelmezéshez, visszautasítja a neveknek mint a tárgyakra akasztott címkéknek az elméletét. A kép fogalmának hangsúlyozásával a nevet teljesen beolvasztja abba a kijelentésbe, amelynek kontextusában a név megjelenik. A jelen értelmezés szempontjából ez azért beszűkítő, mert a nyelvi elemek, valamint az ezekből felépíthető kijelentések közötti kapcsolat megszakad. Nem világos, miként fejezhető ki új értelem a régi alkotóelemekkel.

Az utóbbi szerző ennél sokkal következetesebb, a neveknek egy úgynevezett nyomelméletéről (tracking theory) beszél, amelyben a jelek külsődleges és indexikus viszonyban állnak tárgyaikkal. A következtetlenség, amely a jelen értelmezésben elfogadhatatlan, nem más, mint a tárgyak mint egyszerű szubsztanciák elméletének következetes azonosítása azzal, ami a világ befogható részeként inkább ténynek értelmezendő.

Végezetül a jelen értelmezés, koordinátáit tekintve, megpróbált következtetéseket levonni abból a feltételezésből, hogy a világ, a világunk, tárgyakból összetett, ám felbonthatatlan atomi tényekből áll.

A nyelvi-logikai formák világában, a misztikum világában a jelentés kérdése végképp nem genuin kérdés. Azzá csak az esetleges gondolkodás, valamint az emberek által létrehozott nyelv megegyezéseivel és meghatározásaival válik.

Irodalom:

Karl-Otto Apel: „Wittgenstein és Heidegger”. In: *Kortárs német filozófusok* (antológia). KLTE Filozófiai Intézet, Debrecen, 1997.

Karl-Otto Apel: Wittgenstein és a hermeneutikai megértés problémája. In: *Kortárs német filozófusok* (antológia). KLTE Filozófiai Intézet, Debrecen, 1997.

Márkus György: „Kritikai megjegyzések Ludwig Wittgenstein filozófiájához”. In: Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. Akadémiai, Budapest, 1963.

Neumer Katalin: *Határutak Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról*. MTA Filozófiai Intézet, Budapest, 1991.

Neumer Katalin: *Tévelygések a nyelv labirintusában*. MTA Filozófiai Intézet, Budapest, 1995.

Nyíri Kristóf: *Ludwig Wittgenstein*. Kossuth, Budapest, 1983.

Richard Rorty: *Heideggerről és másokról*. Jelenkor, Pécs, 1997.

Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. Akadémiai, Budapest, 1989.

Ludwig Wittgenstein: „Levelek Angliába”. In: *Nappali Ház* 1990/4. Babarczy Eszter fordítása.

Világnézet-e a vallás?

SZEGŐ KATALIN

Kérdés formájában fogalmaztam meg a témát, amit ma az önök figyelmébe ajánlok. Talán közösen el is gondolkodhatunk fölötte.

Eredetileg más, kevésbé vitatott, mondhatnám nyugalmasabb kérdések felvezetésére készülődtem – ha még egyáltalán van ilyen –, de aztán beleszólt a véletlen. A televízió egyik csatormáján meghallgattam egy vitaműsort a keresztény vallás, vallásosság jövőjéről és az egyházak lehetséges távlatairól. Jeles embereket ültettek a kamerák elé: hittudóst, egyházi vezetőket és olyan világi értelmiségit, aki a „kívülálló” nézeteit képviselte. Sok érdekes és fontos – gyakorlati és elméleti – kérdés került terítékre, a rövid műsoridőhöz mérten, talán túl sok is. Ami számomra meglepő volt – pedig már megszokhattam volna – a minden bölcsellettől, minden filozófiai általánosítástól tartózkodó magatartás. Persze, ennek a mi tájainkon egészen súlyos magyarázata van. De maradtalanul azonosítható-e a filozófia az ideológiai érvelést szállító eszmerendszerekkel? És mi történjék a nagy hagyományú filozófiai teológiával? Kiebrudaljuk a hittudományból vagy hagyjuk, hogy minden más elméleti erőfeszítéstől elszigetelve elszegényedjen? Aki valaha is olvasott Karl Rahnert vagy Paul Tillichet, nem hiszem, hogy ezt komolyan gondolná. Ők és még sokan mások megfogalmazták, nem is egyszer, hogy a keresztény teológiának érdekeltnek kell lennie abban, hogy a filozófiában (benn és nem mellette) a filozófiai teológia megújulása is bekövetkezzék. Tettek is ezért egyet-mást. Az igazán meglepő mégis az volt számomra, hogy az egyik résztvevő a következőképpen foglalta össze mondandóját: be kell látnunk, hogy a vallás ma nem működik világnézetként, mert nem is világnézet. Gondolom, a beszélgetés gyors ritmusa és szűkre szabott ideje hozhatta magával ezt a kijelentést, meg azt is, hogy a többiek – a „kívülálló”-t

kivéve, aki élénken helyeselt – nem vették észre a következtetést. Pedig éppen a katolikus résztvevő (Jelenits István) egyik írásában olvastam, hogy a *Teremtés Könyvében* nem is egy, hanem két világnézet körvonalazódik.

Hát akkor még egyszer kérdezzük meg: világnézet-e a vallás? A kérdést ezúttal nem retorikai fogásként használom, ugyanis a filozófiával foglalkozók egyik feladatának tartom, hogy értelmes kérdésekkel lehetőleg egyértelműbb válaszokra készítsenek ott, ahol a mai, a mindenkori „mai” szellemiség elbizonytalanodott. Szókratésztől örökölt módja ez a filozófálásnak, s úgy gondolom, most sem idejétmúlt. Mindenképpen fölmutatja a filozófia „hasznát” és alázatát, mert bizonyára nem a filozófia az, amely ezt vagy bármelyik más *emberi életre* vonatkozó kérdést véglegesen és a kultúra minden más területétől függetlenül megoldaná. Ezt a belátást nevezem „alázat”-nak, amely korántsem a filozófus önmegvetését, tehetetlenségét vagy szolgálékúságát jelenti, hanem annak a beismerését, hogy mik nem vagyunk, és azt a felismerést, hogy a filozófiai gondolkodás igyekezete ellenére sem tud minden felvetett kérdésre megnyugtatóan és végérvényesen válaszolni. Talán nem is feladata. Vannak kérdések, amelyek „megerőltetik” a filozófiát, mondaná Nyíri Tamás. Pascal úgy gondolta, hogy az alázatnak nem a kisszerűség az ellentéte, hanem a gög. Ez pedig, mindig a tudatlanság jele. A „szívnek” nagyobb erőt és lendületet ad, ha önmagánál valami hatalmasabbat ismer el, és éppen így fedezi fel a saját gyengeségeit és értékeit, éppen ez nyitja meg számára az utat az igazsághoz, a szónak ismeretelméleti és tágasabb, egzisztenciális értelmében egyaránt. Nem mond le róla, hanem keres, *keresnie kell* s bár minduntalan beleütközik saját határaiba, illetőségi területéről mégsem mondhat le, sőt, azt tágítani igyekszik. Alighanem igaza van Pascalnak.

A pascali tágassághoz mindenképpen hozzátartozik, hogy a filozófiai gondolkodás nem nyugszik bele, ha határokba ütközik, s próbálja világossá tenni, milyen módon nyúlhatna át kérdéseivel ezeken, s a szellemi kultúra más, vele érintkező területeivel együtt a megoldás lehetőségeit keresi, ha nem másként, hát javaslatokat tesz az elfogadható közös válasz érdekében. Gyakran csupán az akadályokat hárítja el azzal, hogy rámutat a fogalmak nem egészen pontos vagy többértelmű használatára, a szavak jelentését eredeti értelmükből kibillentő beszéd tarthatatlanságára, melyeket olykor a szinte észrevétlen elfogultság vagy az elkapkodott igyekezet okoz, amely aztán paralogizmusokat hoz létre. Íme a bölcsélet „haszna”, s hogy a teológia sem igen nélkülözheti ezt a „hasznosságot”, azt számunkra megerősíti Wolfhart Pannenberg. A müncheni teológus anélkül, hogy lebecsülné a racionalista típusú túláltalánosításoknak, vagy éppenséggel az általánosítást elhárító pozitívista magatartásnak a veszélyét, anélkül, hogy szőnyeg alá söpörné a metafizikai érvelést megtagadó filozófiák

és az ezt igénylő teológia feszültségét, a következőket mondja: „A teológiának mindenkor az Istenről szóló filozófiai beszéd racionális általánosságával kellett a Jézus történetének tényeit mint az isteni kinyilatkoztatás közegét közvetítenie. Csak így tudta a keresztény tanítás igazságigényét megalapozni. A filozófia partnersége nélkül a teológia annak a veszélynek teszi ki magát, hogy Istenről szóló kijelentéseiben a hitbeli állítások pusztá szubjektivitásába esik vissza. Ekkor azonban aligha igazolható a minden ember számára általánosan érvényes igazság igénye.”¹ Vagy valamivel lennebb: „Minthogy a keresztény teológia az Istenről szóló beszédet Jézus alakjával és különleges történetével kapcsolja össze, ezért kijelentéseinek megfogalmazásához a történeti-hermeneutikai eljárást a filozófiai reflexióval kell összekapcsolnia, mégpedig olyan filozófiai gondolkodással, amely a világra és az emberi életre vonatkozó mindenkori ismereteket átfogóan eligazító tudásként értelmezi.”² Fontosak számomra ezek a sorok, mert, látják, tömören és minden fölösleges szóvirág nélkül két lényeges dologra tapint rá: elutasítja a szekularizmust, amely a vallást úgy zárná a pusztá szubjektum elszigetelt világába, hogy megfosztaná társadalmi hatékonyságától; és átfogó tudásként – kanti értelemben vett metafizikaként és életszemléletként – kiemeli a filozófia refelexió jelentőségét.

*

Az imént az *emberi életre vonatkozó kérdésekről* szóltam. Nem a biológiai élet fogalmára gondoltam.

A filozófiai antropológia művelőitől megtanultam (Schelertől, Gehlentől, Rahnertől, Pannenbergtől stb.), hogy arra figyeljek, ami sajátosan és kitüntetetten emberi. Az ösztöneiben szegényes emberi lény az élő világnak csupán egyik, s ebből a szempontból nem is a legtokélatebb fajtagja. Nádszál – monja Pascal –, amelyet egy csepp víz, egy erősebb fuvallat is kettétörhet, de gondolkodó nádszál. Nembeliségének, létezésének sajátosságai tehát nem vezethetők le közvetlenül csupán a természeti környezetből. Miből vezessük le? Talán abból, hogy értelmes lény? Ez minden bizonnyal nagyon fontos tényező, ha nem hisszük azt, hogy az ember maga a kétlábon járó, megtestesült ész, hanem szerényebben, de a valóságnak inkább megfelelően úgy fogalmazunk: eszes, megismerésre, belátásra és felismerésre képes lény. Pascal a „gondolkodás” kifejezéssel nem is az ember racionalitását, hanem inkább *öntudatának tényét* emeli ki. Mert mit ér a megismerés cselekvés nélkül, meg az ezt elindító és lendületben tartó

¹ W. Pannenberg: „A kereszténység filozófiai-történeti hermeneutikája”. In: *Mérleg*, 1997/3. 258. o.

² W. Pannenberg: i.m., uo. 260. o. skk.

akarat nélkül? Mit ér ez az egész, értékelmutató és az értékeket körülölelő érzékenység nélkül?

Abban ma mindenki megegyezik az antropológia berkeiben, hogy ezt mind együtt kell föltárnunk, ha a humán jelenséget boncolgatjuk, mert az ember nem pusztán természeti egyed, s tán még az is kevés, ha egyénként határozzuk meg. Az ember ugyanis *személy*. Ez egyedi, ismétелhetetlen egzisztenciájának a magva, sőt, önkibontakoztató, önmagát *személyiséggé* munkáló feladatának és szabadságának valóságos fundamentuma. Ezt fejezte ki Pascal a „szív” költői – de minden szentimentalizmustól mentes – szimbólumával, és egy bátor mozdulattal erkölcsfilozófiájának alapfogalmává, mondhatnám módszertani elvévé tette. Ő maga is tanulta, készen találta a *Szentírásban*.³ Ma nem nagyon használjuk, pedig olykor „a belső embert” erőteljesebben fejezi ki, mint a „személyes létező” fogalma. E szónak az elejtése valószínűleg onnak adódik, hogy a „szív” eredeti jelentése nem egészen az, mint amivé a modern szimbolika tette. A *Biblia* szerzőinek a közel-keleti népek szibólumrendszere otthonos, s ebben a „szív” „...az ember belső központja, amely az öntudatnak is, a lelkiismeretnek is a központja, az ember belső műhelye, ahová mindent behord, összegyűjt, és ahol mindent megragad. Valamiképpen birtokolja őket, de nem azzal a birtoklással, amely eszközzé vagy birtokolt tárggyá fokozná le a dolgokat, hanem azzal a birtoklással, amely a személyiségébe vonja be azt, amit megragad.”⁴

A személyiségünkbe behordott, összegyűjtött, megragadott dolgok nem a tényismeretek halmaza: olyan építőanyag, amely megalapozza eligazodásunkat a történelemben, a szűkebb vagy tágabb történeink világában, emberi kapcsolataink sokféleségében, az ezt szabályozó erkölcs világában és magától értetődően a természet rendjében. S nagyon érdekes, hogy ezt valahogy egészlátássá, tudássá ötvözi. A birtokolt, személyiségbe vont létezők sokasága nem „a” környezet, amelyhez vagy alkalmazkodunk vagy elpusztulunk – az állatnak van környezete, az ember saját világában él. *Világa van*. Mint *szellemi lényt* az embert már nem köti gúzsba a külvilág, többé-kevésbé szabad a külvilágtól, megismerőként, törekvő lényként, célszerűen cselekvőként, átalakítóként és alkotóként erre a *világra nyitottan* létezik. Ezt a nyitottságot az antropológusok a priori adottságként fogadják el.

³ Pascal nemcsak Descartes istenfogalmát utasította el, hanem azt is, hogy túlságosan kitágította a lépről lépésre haladó geometriai módszer hatáskörét. Ezzel állította szembe a „szív” intuitív módszerét: egyszerre, minden okoskodás nélkül pillantunk a lényegre. Pascal szerint az erkölcsi ítélőképesség megalapozója csak ez lehet. Kétségtelenül hatott ezzel Kant erkölcsfilozófiájára is, aki gyakran használja a „szív” szibólumot is.

⁴ Jelenits István: *A Biblia emberképe*. In uő: *Kinyilatkoztatás és emberi szó*. Új Ember, Budapest, 1999. 228. o. skk.

Ha Pascal szóhasználatához ragaszkodunk – s miért ne tennénk? – a Teremtő oltotta szívünkbe.

A világra nyitottság és belső műhelyünkbe összegyűjtött és megragadott dolgok látszatra egészen személyes-egyediek, de valódi értelmüket az emberek közötti, közösségekké formált kapcsolatokban nyerik el. Gehlen, a modern antropológia talán legtöbbet idézett teoretikusa, úgy véli, hogy a közösségek, s ezeknek az érvényesként és lényegesként elfogadott értékei nélkül lehetetlenné válna az emberek célszerű és alkotó tevékenysége. Még az értékek érvényességét is a közösség szavatolja, s legyen bár szó a mindennapi élet tevés-vevéséről, vagy a legkifinomultabb szellemi tevékenységről a közösség szentesít, divatos szóval élve legitimál: szokásokkal, intézményekkel, erkölcsi előfeltevésekkel és megítélésekkel, alkotási kánonokkal vagy akár jogi normákkal. Ebből nem hiszem, hogy kifejezhető a vallás és a vallási tapasztalat.

Az „összegyűjtöttek”, „megragadottak” a közösségekben épülnek *kultúrává*, a szónak abban a tág értelmében, amelyet a kultúrantropológusoknak, elsősorban Norbert Eliasnak köszönhetünk. E fogalom a civilizatorikus és míves szellemi szintet egyaránt felöleli.⁵ A kultúrának ebben a közegében formálódik a csodálatos eszköz, ha jól meggondoljuk, tán több mint eszköz, amelynek segítségével csaknem mindent megjelölhetünk, mindent rögzíthetünk, emlékezetünkbe zárhatunk és újra előhívhatunk, amely tehermentesíti az új nemzedéket a teljes újrakezdéstől, s ez nem más, mint az emberi *nyelv és beszéd*. Alighanem igaza van Humboldt-nak, hogy minden nyelv különös világnézetet testesít meg, s hogy minden nyelvnek a közös lényegi és szerkezeti tulajdonságai megegyeznek azzal a kultúrával, amelyből kinőtt. (Az imént már láttunk egy példát erre.) Wittgenstein még tovább megy, és azt mondja az *Eszrevételek*ben – némiképp fölülbírálva előző nézeteit –, hogy amikor elképzelünk egy nyelvet, akkor egy életformát képzelünk el, egy adott nyelv használata tulajdonképpen tett, és mint ilyen egy adott életforma része. Nagyon érdekes, hogy aztán ez újra visszahajlik a személyességhez. „A nyelv a szív csapja” – mondja gyönyörűen Pázmány Péter, s valóban, az egész egzisztenciájával tapasztaló, gondolkodó, érző és törekvő embert fejezi ki, megjeleníti a személyiségét – hallhatóvá-láthatóvá teszi – erényeivel és vétkeivel együtt, s miközben elmondjuk/elbeszéljük másoknak tapasztalatainkat, önmagunkra eszmélünk. Az állatok jeleznek, az *ember kommunikál*: nyelvvel jelez és beszéddel közöl.

⁵ Norbert Elias: *A civilizáció folyamata*. Társadalomtudományi Könyvtár, Gondolat, Budapest, 1987. Ez az 1939-ben megjelent és a hatvanas években világsikerré lett könyv gazdag példaanyag segítségével mutatja be az európai világszemlélet és magatartás alakulását. A köznapi viselkedésformákat elemzi, s ebből kiindulva nagyszabású civilizáció- és kultúrelméletet vázol fel.

Öneszmélés és világra nyitottság, úgy gondolom, a világnézet két nélkülözhetetlen pillére, hiszen az emberi gondolkodásnak valami módon reagálnia kell alapvető – belső és külső – egzisztenciális adottságaira, közölhetővé kell tennie azt, nyelvileg-fogalmilag kifejezhetővé. Erre azért van szüksége, mert az *egész-látás*, a szabályozó elvek rendszereként működik, egy adott kultúrkörön belül eligazító tudást nyújt az egyén és a közösségek számára, melynek segítségével könnyebben elkerülhetők az esetlegességek fölösleges csapdái, vagy éppenséggel fölnyithatókká válnak a zártak és véletlennek tűnő helyzetek, és újabb lehetőségek tárulkozhatnak föl az alkotó lelemény számára. A vallásos emberek és közösségeik számára is.

Az egészlátásban természetesen benne van az is, ahogyan „nézzük”, „leolvassuk” a teremtet világot – úgy vélem ez a világra nyitottságunk első mozdulata –, és benne van a Teremtőre való pillantásunk is, a transzcendens felé törekvő emberszív örök szomjúsága, amely átlépi a véges horizontját, és felnyitja szemét a hol feltárulkozó, hol meg elrejtőző Végtelen Létre – Istenre, aki személyként és személyiségünkhöz szólóan érint meg bennünket. *Az ember rányílik a fölébe magasodó Isten realitására.* Úgy gondolom, hogy ez a föltekintés az öneszmélés és világranyitottság betetőzése. Világnézet ez a javából, még akkor is az, ha nem mindig tematizáltan és tudós fogalmakkal körülhatároltan jelenik meg az egyes emberben vagy az egyes ember számára. De megjelenhet tematizáltan is, teszem azt a keresztény filozófiában, vagy a fundamentális teológiában és számtalan más teológiát is érintő területen. S ilyenkor nemcsak ezt vagy azt a hittételt magyarázza és bizonyítja be – természetesen azt is megteszi –, hanem az emberi cselekvés és életvitel számára nyújt támasztékot és bizonyosságot. Tavaszy Sándor, kolozsvári filozófus és teológus szerint, a rendszerezett világnézet ugyan „...teoretikus meggondolásból támad, de nem teoretikus érdekből (...) a világnézet ‘praktikus’ érdekből születik.” A „praktikus érdek” nála erkölcsi célképzet, amely emberi megvalósulásunk és keresztény rendeltetésünk feltételét képezi. „A világnézet-alkotásban (...) az igazán ‘emberré’ lett ember igazi ‘emberi’ hiányai, szükségletei, törekvései, vágyai, céljai és erői mutatkoznak meg. A világnézetért való küszködésben az egyes szükségleteken túlment, a ‘teljességre’ áhító ember ütközik ki.”⁶ – Érdekes, hogy mennyire időszerűek, égetően mához szólóak ezek a szavak! Tavaszzy Sándor 1925-ben vetette papírra a világnézettel kapcsolatos gondolatait, vitatkozva azokkal, akik a vallást és világnézetet, a teológiát és a tudományosan felépített világszemléletet áthidalhatatlan antinomiaként fogták

⁶ Tavaszzy S. 1925-ből való írása tulajdonképpen azokkal vitakozik, akik a vallást nem tartják világnézetnek. „A világnézetről”. In: Tavaszzy Sándor: *Válogatott filozófiai írások*. Szerk. Tonk Márton. Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged, 1999. 35–36. o.

fel. Azokra az ellenvetésekre, miszerint a keresztény világnézet hatóköre egyre szűkül, mondhatnám „kissebségben” van, a Mustármag-Példabeszéddel válaszolt. Ezt mi is megtehetjük, s meg is tesszük, mert világos, hogy a keresztény eszmerendszer minősége és extenziója, bár két összefüggő mozzanat, de nem egy és ugyanaz a kérdés.

*

A televíziós vita szembesített, pontosabban újra szembesített egy látszatra csupán módszertani kérdéssorral. Látszatról van szó, mert bizony mélységesen érinti a tartalmi összetevőket, és kétségtelenül befolyásolja a kultúrahordozó értelmiségi jó vagy rossz szellemi közérzetét, a cselekvési kedvéről nem is szólva. Mikor nyit teret valamely vita az eszmék cseréjének, divatos szóval élve a dialógusnak? Az eszmeileg nagyon is megosztott kultúrában szükségünk van az álláspontok tisztázására, és, ha lehetséges, valaminő konszenzus kialakítására. Úgy vélem, az eszmecsere nem arra való, hogy még jobban megerősítse a nézetkülönbségeket, a párbeszéd valami olyasfélét jelent, hogy meghallgatjuk azokat, akik esetleg valamit jobban tudnak, mint mi, aztán közösen lépünk előre, s esetleg együtt járjuk a keresés útját. Az egészen bizonyos, hogy a párbeszéd elősegíti az érvelés összeszedettségét és finomítását. Fontos dolog ez, mert az argumentáció nem csak egy szép logikai játék, nem is racionális képességeink gyakorlatoztatása, hanem az eszmei érintkezési pontok feltárásának eszköze, amely talajává válhat egy új következtetésnek és szintézisnek, s tán még a cselekvésnek is új utakat nyithat azzal, hogy fölcillantja nem csak a megszokott, hanem a valóban helyes lehetőségeket. Ez persze csak akkor lehetséges, ha zárójelbe tesszük a hajlíthatatlanságot, és azt semmiképp sem tüntetjük föl az elvi meggyőződés szilárdságaként, s felfüggesztjük az indulatokat, és azt meg nem érzelmi odaadásként mutatjuk föl. Ez az egyházak közötti és az egyházon belüli párbeszédre is vonatkozik. „Az egyházon belüli párbeszédre is csak ott van esély, ahol fundamentalizmus helyett nyitottságot és alázatot találunk – mondja Lafont –. Az igazi párbeszéd során egyszerre hihetünk Jézus Krisztusban, mivel ezt a hitet kaptuk ajándékba, és gondolkodhatunk legjobb képességünk szerint.”⁷ Ha a vita csupán párhuzamos, soha össze nem hajlítható beszédek – monológokat – futtat, akkor a közös pontok megtalálásáról szó sem lehet, legfeljebb veszekedésről vagy az eszmék megengedhetetlen relativizálásáról beszélhetünk. Ha ez így van, akkor viszont ezt a csődöt nyíltan be kell vallani.

⁷ A Vigília beszélgetése Ghislain Lafont teológussal. Beszélgetőtársak: Monory M. András – Tillmann József. *Vigília*, 2000, február, 146. o.

Hol követjük el már az első lépésnél a legsúlyosabb hibát? A premisszák, amiből a beszélgetők kiindulnak, gyakran lehetnek fogalmilag összeférhetetlenek és történelmileg igen különböző eredetűek, ezt viszont jeleznünk kell, különben reflektálatlanul hagyjuk azt a „hátszínját”, amely a vitatkozó egész beállítottságát, látásmódját meghatározza. A hagyomány – a mi körünkben is sokat vitatott – fogalmáról van szó. Az utóbbi időben mintha tartózkodnánk még az említésétől is. Ugyanígy viszolygunk a hagyományhoz való viszonyunk, pontosabban viszonyaink újrafelvetésétől. Nem volna pedig haszontalan. Néhány évvel ezelőtt egyik fiatal kollegám (Kelemen Attila) egy hozzám intézett nyílt levélben azzal vádolta az idősebb nemzedéket, hogy az már nagyon régen nem magáról a hagyományról beszél, hanem a hagyományhoz való viszonyunkról, s saját – jószerevével elavult – viszonyulását próbálja kanonizálni. S végül is a „valódi” hagyomány helyét elfoglalja a hagyományozás formális módja, és „a hagyományhoz való viszony” nem is legértékesebb típusa. Magyarán, mi idősebbek kiüresítjük és nevetségessé tesszük – ahogy vitatkozótársam mondta –, jelmezzé és maszkká változtatjuk a nélkülözhetetlen „hátszínját”. Sok tekintetben igazat kellett neki adnom, bár egy cseppet sem tartottam tisztességesnek, hogy válogatás nélkül egy kalap alá helyezett egy egész nemzedéket, és tisztázatlanul hagyta, mit nevez formálisnak. Valahogy mégis megegyeztünk abban, hogy a tradíció és a hozzá való viszony két összefüggő mozzanat, amelyet egyetlen duális fogalommal fejezhetünk ki. Úgy vélem, együtt értelmesek, már csak azért is, mert a „viszonyulás” módja nem ráadás, és nem teljesen külsődleges forma, hiszen már az értéksúlypontok kiválasztásával tartalmi módosulásokat idézünk elő a „valódi”, „eredeti” hagyományban, paradox módon „új” hagyományt teremthetünk, s olykor bizony negatív változásokat is okozhatunk.⁸ Ám ez semmiképp sem jogosít fel bennünket arra, hogy egyszerűen eldobjuk a fogalmat, s mondjuk a globalizáció vagy – a bennünket itt közelebbről érdeklő – megbékélés jegyében kiirtsuk a gyökereinket. Kétségtelenül a legbalszerencsésebb és a legveszélyesebb eljárás az, ha minden területen – a vallásosság megnyilvánulási formáinak megítélésében is – a politikai struktúráktól kölcsönvett osztályozó-kategóriákkal írjuk le konzervatívként avagy liberálisként, haladóként vagy reakcióként a lehetséges viszonyulásunkat. Ez a legjobb módja annak, hogy elhallgattassuk egymást, és még inkább elmélyítsük a nézetkülönbségeket.

A hagyomány történelmi gyökereinek elfedése, úgy gondolom, a legbiztosabban elvezet a paralogizmusokhoz. Homályba burkolja mai céljainkat és a mai kultúránkban is megnyilvánuló nézeteink történeti előzményeit, és beszűkíti ítélőképességünket.

⁸ Levélváltás a hagyományról és a hagyományhoz való viszonyról *Látó*, 1998/9.

Az erkölcsfilozófus Alasdair Macintyre szerint, ha következetesen történelmietlenül kezeljük a kétségtelenül széles és heterogén nézetek skáláját, amelynek örökösei vagyunk, akkor legfeljebb katalógust gyárthatunk, és képtelenek leszünk az emberi kultúrát alkotó elmélet és praxis bonyolult, finom szövetének vizsgálatára. Semmilyen összefüggést nem fogunk felfedezni, és a konszenzusra való törekvésnek még a csíráját is megfojtjuk. Csupán annyit fogunk észrevenni és elfogadni, hogy különböző nézetek vannak (pluralizmus-maszk), jobb esetben ezek úgy némán eléldéglének egymás mellett, ha ez mégsem így történnék, akkor olykor udvariasan (tolerancia-maszk), s olykor harciasan (fundamentalista-maszk) „ütköztetjük” őket. S minden marad a régiben, s mármár belenyugszunk abba, hogy az ilyen jellegű viták racionálisan lezárhatatlanok. „Kultúránk felszíni retorikája ebben az összefüggésben igen önelégülten azonnal (...) pluralizmusról fog beszélni – írja A. Macintyre –. A pluralizmus fogalma azonban túlságosan pontatlan, ugyanis az egymással szemben álló nézőpontok rendezett dialógusára és rosszul csoportosított fragmentumok harmóniátlan elegyére egyaránt alkalmazható.”⁹ Ahhoz, hogy rendezett dialógusra kerülhessen sor Istenről, emberről és világról, a diskurzusainkat alkotó különböző nézeteket és fogalmakat abba a kontextusba kell helyeznünk, amely kialakította ezeket és biztosította szerepüket és funkciójukat (esetenként diszfunkciójukat), majd meg kell vizsgálnunk azt is, hogy az életünk mai kontextusban hogyan működnek. De nemcsak ezt kell tennünk, hanem azt is föl kell tárnunk, hogyan változott meg néhány általunk használt fogalom jellege és értékelő- vagy akár „csak” tényítéleteink jelentése egy új történelmi kontextusban.

Pontosan ezt az elemzési módot alkalmazza a Francia Püspöki Kar levele a francia katolikusokhoz.¹⁰ Nagyon sokat tanultam belőle. Mindenekelőtt abban a meggyőződésben erősített meg, hogy *a kereszténység élet- és világszemlélet* és ezzel összefüggő, sajátos, de egy cseppet sem a világtól elszakítható *életmód*. S éppen ennek alapján tudja bebizonyítani a csupán moralizáló hitfelfogás és a magánéletbe zárkózó, közélettől tartózkodó vallássosság szűkös voltát. Különösen izgalmas, ahogyan a szekularizációnak és individualizmusnak a mai állását és fogalmát értelmezi, s olyan következtetéseket von le, s olyan cselekvési stratégiákat vázol fel, amelyek a mi tájainkon is fontosak. Kár volna az általánosításait azzal elhessegetni, hogy „ez még nem vonatkozik ránk”. Holnap, de lehet hogy már ma is érint bennünket!

Nézzük meg, hogyan értelmezi a szekularizációt. A szekularizáció történelmi tény. Visszacsinálni nem tudjuk a múltat, legfel-

⁹ Alasdair Macintyre: *Az erény nyomában*. Osiris, Budapest, 1999. 24. o.

¹⁰ *A hit hirdetése a mai társadalomban. Levél a francia katolikusokhoz*. Vigilia Kiadó. Budapest, 1998.

jebb bánkódhatunk miatta, de tulajdonképpen ezt sem kellene túlzásba vinnünk, célravezetőbb, ha a jövőre vetett tekintettel élünk, és még a negatívumokból is okulunk. Ám a *Levél* szerint a szekularizáció nem minden vonatkozásában negatív jelenség. Például mentesítette az egyházat a közvetlen hatalmi harcok terhéől, a nemzetegyház vagy államvallás nem éppen evangéliumi szellemű szerepétől, és fölszabadította a saját igazi értékrendjének és küldetésének megfelelő feladatok hatékonyabb elvégzésére. Persze ez nem azt jelenti, hogy nincs széleskörű – nemcsak az egyházpolitikát érintő – véleménye és hallatott szava a hatalmi harcokról, a politikai uralom formáiról és gyakorlásának módjáról, vagy a társadalmi anomáliákról. A *Hegyi Beszéd* szellemében ki kell mondania, ha az igen, igen, s a nem, nem! Szóval nem apolitikus, nem is lehet az, hanem a szónak a legnemesebb értelmében fölülről, de nem kívülről kell néznie ezt a szférát, metapolitikus magatartást kellene kialakítania.¹¹ A katolikus egyház a papjait visszatartja a közvetlen politizálástól, ami persze nem azt jelenti, hogy eltűnt a közéleti szerepléstől vagy a véleménynyilvánítástól (a közélet, egyáltalán a világi szféra ugyanis a látszatok ellenére sem redukálható csupán a politikum körére), de nem tartja vissza a politikai szerepvállalástól, az ebben valóban rátermettséget bizonyító világi tagjait. Vagyis a keresztény és a politikus, a keresztény és közéleti személyiség nem antinómiák. Különbözik is a jól működő polgári demokráciákban kialakulóban van az egyházi- és polgári értékrendek egyensúlya. „Manapság – a tapasztalatok gyarapodásával – a világi jelleg amolyan intézményes keret, amelyben a különböző vallási, etikai, filozófiai és politikai hagyományok megtanulják egymás kölcsönös elfogadását, miközben mindegyikük lemond arról, hogy a polgárság egésze számára alkosson törvényeket”¹² (Sajnos, ez még valóban nem a mi problémánk, de perspektivikusan azzá lehet). A veszélyt – a Francia Püspöki Kar szerint – nem a világi szféra, még csak nem is az állam és az egyház szétválasztása jelenti, hanem a *szekularizmus*, tehát az a világnézet – mert az! – és politikai gyakorlat, amely a vallást minden áron a társadalomtól és közélettől elzárt magánszférába, mi több, az egyéni lelkiismeret belső és hermetikusan elzártnak képzelt világába igyekszik

¹¹ Ennek kiváló példája a Magyar(országi) Katolikus Püspöki Kar két, „minden jóakarátú emberhez” forduló körlevele: az 1996-os, *igazságosabb és testvériesebb világot!*, valamint az 1999-es, *Boldogabb családdokért!*. Mindkét pásztorlevél elemzi Magyarország gazdasági és szociális helyzetét, kulturális és *politikai életét*. Esetenként kemény bírálata tárgyává teszi a jogi intézkedések kétértelműségeit, az állam szociális intézkedéseinek elégtelenségeit, nem a kívülálló „nagyvonalúságával”, hanem a társadalmába szervesen illeszkedő közösség aggodalmával és jobbitási akarásával.

¹² Uo., 44. o.

számüzni. Legfeljebb – a ma valóban sorsdöntő – erkölcsi nevelésben és a jótékonykodásban adna számára teret. Az utóbbiban korlátlanul (sőt, nálunk az állam kizárólag az egyházakra akarja áthárítani a szociális gondok megoldását), az előbbiben bizonyos megszorításokkal, elfeledvén persze azt, hogy a nevelés az egész emberi személyiségre irányul, mesterséges és céltévesztő fölparcellázni, majd a részszerpeket kiosztani. A mi tájainkon ebben a felfogásban természetesen egy sokkal kártékonyabb felfogás is munkál: a politikumnak és morálnak egy olyan végzetes – nemcsak az elvek szintjén megnyilvánuló – szétválasztása, amely mindkét területet emberpusztítóan elidegenedetté teszi, és a „közakarat” nevében eltünteti az erkölcsi rendet. Ettől még a legelszántabb machiavellista is elpirulna, Machiavelliről magáról nem is szólva. Nekünk sajnos – ma is gazdagodó – bőséges tapasztalataink vannak ezen a téren.

Ugyan ilyen bölcsen és józanul, – a *Levél* kifejezésével élve – „a gyógyító emlékezet” segítségével vizsgálja meg az „individualizmus” szerep- és funkcióváltozásait. Gyógyító, mert feltárja a régvolt és mostani sebeket, nem rozsdás bicskával, hanem finom műtőkéssel. Kritikai, mert az ellentétek elhallgatása nélkül világítja át a történelmet, és társadalmi érzékenységgel mozditja ezeket a megoldás felé. Leszögezi, hogy a polgári társadalmakban az önmegvalósításra törekvő személy önigenlése az ún. modern individualizmus keretei között ment végbe. Ez a folyamat – akárcsak a szekularizációé – sokszor együttjárt a vallási türelmetlenséggel és az éles egyházellenességgel, különösen a forradalmak idején. A polgári rend kialakulása után a nagy baj akkor kezdődött, amikor az önigenlés önzéssé, az individuum minden felelősségtől eloldott szabadságává fajult. Inkább szabadosságává, hiszen még húsz évvel ezelőtt is a szabályok áthágásának erősen hangoztatott szándéka jellemezte, különösen a szexuális élet terén. Harcos, agresszív individualizmus volt ez, amely azt állította, hogy merőben új kapcsolatokat fedezett fel másokhoz és a világhoz. Ez a világnézet – mert az! – és életmód legfőbb erkölcsi értékelveit a hasznosság törvényeihez igazította. Figyeljék meg, hogy ez egy furcsa megfordítása a marxizmus ál-kollektívizmusának.

Mára a helyzet mintha megváltozott volna. Ezt próbálják alátámasztani a *Levél* adatai a munkanélküliségről, a kirekesztésekről, az AIDS terjedéséről, a fiatalok kilátástalanságáról, a tegnap még hódító ideológiákból való kiábrándulásról, s ennek folyamányaként a harcos és élvhajhász individualizmust mintha felváltotta volna a fenyegető külvilággal szemben védekező nárcisztikus individualizmus, amelyet a nyugtalanság jellemez. Érdekes módon ezt a nyugtalanságot a közösségnek és az erkölcsi felelősség valódi értelmének keresése kíséri. Ebben a helyzetben lehet felmutatni igazként, felkínálni mindenki számára válsztható alternatívaként a keresztény közösségek értékrendjét, s

ebből sarjadó világnézetét.¹³ Azt hiszem, nyugodtan mondhatnánk többesszámot is: világnézeteit. A tapasztalataink azt mutatják ugyanis, hogy a keresztény világnézetnek igen sok változata lehetséges. A lényeg mindig, minden változatban ugyanaz – a személyes hit és hitdöntés, „a Krisztusban való személyes meggyökerezés” –, de az eköré épített tematizálatlan (az, amit Rahner „első refelexiós szintnek” nevez) vagy tematizált világlátás elrendezése nagyon változatos lehet. Ez már legtöbbször nem csak személyiségfüggő, hanem az adott vallás és egyház történelmileg kialakult hagyományaitól is, a vallásosság – olykor régiókként is változó – szokásrendszereitől is befolyásolt. A sokszínű és mégis Egy-ség, s ennek az egységnek semmi köze legádázabb belső ellenségünkhöz, az integralizmushoz. Ez utóbbi csak úgy haladható meg, ha van szemünk (és hozzávaló szívünk), s valóban meglátjuk az „Idők jeleit”. Látják, nem „korszellemet” mondtam, mert ez a fogalom – a felvilágosodás óta –, akárcsak a „pluralizmus”, nagyon is ingataggá vált, és lényegi korjelenségek helyett olykor csupán a divatjelenségeket leplezi, és a cél és eszköz elembertelenítő felcserélését.¹⁴

Mi a helyzet nálunk? – tehetik fel joggal a kérdést. A poszt-kommunista társadalmakban abban a nem túl szerencsés helyzetben vagyunk, hogy az individualista világnézet mindkét típusát tapasztalhatjuk, olykor nagyon különös összefonódásokban is. Kétségtelenül nehezíti a feladatainkat és türelmesebb munkára inti a keresztény értelmiségit, a papokat és világiakat egyaránt, hiszen ők azok, akik – Rahner kifejezésével élve – „tematizáltak” felmutathatják a keresztény értékrendet és világnézete(ke)t. Ha egyáltalán elfogadjuk, hogy a vallás világnézet.

*

A magyarországi lelkiismereti és vallásszabadságról szóló új törvényt előkészítő szakmai koncepcióban a következőket olvastam: „Vallás: olyan világnézetnek minősül, mely természetfeletti tanokkal rendelkezik, a valóság egészére irányul, és a jó erkölcsöt nem sértő, sajátos magatartáskövetelményekkel az emberi személyiség egészét átfogja.”¹⁵ Bármennyire is formális ez a meghatározás – mint minden ilyenfajta meghatározás –, tulajdonképpen jelzi a vallásos világnézet legfőbb mozzanatait. Bizonyára

¹³ Az individualizmus elemzését lásd *uo.*, 50–58. o.

¹⁴ A „alkorszellem” nevében felcserélt cél és eszköz problémáját részletesen tárgyaltam „Az óriásplakátokról feminista szemmel” című írásomban, ezért nem térek itt rá részletesen. *Kellék*, Kolozsvár–Szeged, 1998 11–12. szám.

¹⁵ A koncepció kialakításában alkotmányjogászok, egyházjogászok és teológusok vettek részt. A „jó erkölcs” kitételre a magukat vallásinak feltüntető, de lényegében gazdasági érdekeket érvényesítő – például prostitúciót űző – közösségek egyházi státusának elutasítását célozza.

lehet ezen a meghatározáson finomítani, de első megközelítésnek nem rossz, s mindenképpen bizonyítja, hogy a társadalmi köztudatban, s ami fontosabb, a jogalkotók tudatában munkál a vallás és világnézet közelségének, sőt, összetartozásának gondolata.

Akkor miért utasítják el sokan e fogalom használatát? A mi tájainkon, nyilvánvalóan negyven év áldatlan tapasztalatai hozták magukkal ezt a magatartást. Ezek a tapasztalatok nem csupán szellemiek voltak, hanem egész életünket kifordítóak, mégis most egyetlen szellemi vonatkozásánál maradnék meg. Pontosabban jelezni szeretném, hogy a kommunizmus hogyan billentette ki az eredeti jelentéséből és változtatta ideológiájának elemévé a „világnézet” fogalmát.

A marxizmus szóban forgó fogalmunkat teljesen elszemélytelenítette, leszűkítette és politikai doktrínájának részévé tette. Mi több, a közéletnek egyetlen dimenziójaként a politikumot ismerte el. Ez a túlpolitizálás tulajdonképpen a saját eszmerendszerét is kikezdte. Ha az alapvetőnek feltételezett gazdasági viszonyok közvetlen kifejezője csak a politikum lehet, minden más eszmerendszer – beleértve a saját filozófiai hagyományát is – csakis politikai kategóriákkal rangsorolható (haladóként, reakcióként vagy harmadik utasként), ez már elvben is lehetetlenné tette azt, amit eredetileg meghirdetett: az eszmék társadalomformáló és egyéni kiteljesedést elősegítő szerepét. Az eszmék végül is semmit sem „tükröztek” – az idősebbek bizonyára emlékeznek „tükrözélméletre” –, hanem a terror manipulációs eszközeivé váltak. Ezt tükrözték: a rosszhiszemű, a vége felé már nem is leplezett manipulációt, amelyet demagóg retorikával és cinikus gyakorlattal a proletariátus osztályérdekeként tüntettek fel.

De ez a negatív tapasztalat vajon feljogosít-e bennünket arra, hogy az eszmék és eszmerendszerek hatékonyságát nihilisták módjára megtagadjuk? Úgy gondolom, azt a törekvésünket, hogy jó erkölcsű személyiségek egészséges kultúráját és közéletét akarjuk létrehozni a magunk keresztény módján, csak akkor valósíthatjuk meg, ha műveltek, meggyőzőek, másokat is magunkhoz kapcsolóak leszünk a pasztorációban, oktatásban és nevelésben, minden kultúrát alkotó és kultúrát hordozó tevékenységünkben, és ezt nem tévesztjük össze az embert eszközzé silányító manipulációval. Ha egy sajátos értékrendre felépített egészlátást, világnézetet és az ebből következő személyes életmódlehetőséget mutatunk fel, akkor segítünk abban, hogy az emberek ne csak futó pillantást vessenek a létre és a létezőkre, hanem szemügyre vegyék, leolvassák ezeknek a számunkra adott értelmét és az életük értelmét, s tán így jobban megérthetik, hogy embernek lenni nemcsak véletlen létállapot, hanem embernek lenni feladat.

A világnézet tehát az, ahogyan a létezőket és a mögöttük rejlő létet megnézem és leolvasom. Az olvasat – mint ahogy ez

Szegő Katalin

előbbieken is hangsúlyoztam – közösségeinktől kitermelt, általuk legitimált érték- és céleszményeinktől függ, de ezek csak akkor válnak a szó kantianus értelmében gyakorlativá, ha személyes meggyőződésé, döntéssoraik mozgatójává, *életem egységének* biztosítékává formálódnak.

A keresztény világnézet központjában a *hitdöntés* áll. Ez teszi olvasatomat egészen bizonyosan vallásossá.

De mit takar ez a megtévesztően egyszerű szó – „hit”? Hajlok arra, hogy egyszerűen kegyelmi ajándékot és odaadást jelent. Bizonyára ebben is Pascal befolyásol. A híres *Mémorial*-ban, „a kegyelem 1654. évében”, ezt írta a korszak egyik legnagyobb tudósa és kétségtelenül legnagyobb erkölcsfilozófusa:

„Ábrahám Istene, Izsák Istene, nem a filozófusoké és tudósoké.

Bizonyosság, bizonyosság, érzelem, öröm, béke.

Jézus Krisztus Istene.

Deum meum et Deum vestrum.

A te Istened az én Istenem lesz.

Feledni a világot és mindent Istenen kívül...”

Bizonyára ismerik, tovább nem is olvasom ezt a gyönyörű hitvallást. Valószínűleg még Pascalnak az életében is ritka, imádságos pillanat volt az, amikor papírra vetette e sorokat. Ha nem szégyellném, azt mondanám, irigylésre méltó pillanat, mert nagyon szükségünk van az ilyen időből kiszakított pillanatokra. Ám a világot csak ritkán tudjuk feledni, talán nem is szabad mindig elfeledni. Mindazonáltal az érzelmi odaadást, mint lényegeset, fönnt kell tartanunk, de ki is kell egészítenünk. Bizonyára ügyetlenebbül, mint ahogyan azt Pascal tette más írásaiban, de ezt mégis meg kell kísérelnünk.

Ezért olvastam nagy érdeklődéssel Alister McGrath-nek a könyvét.¹⁶ Szerinte a „hit” szócska létfontosságú eszmék sokaságát rejt, amelyek beleágyazódtak mind a héber, mind a görög, mind a latin nyelvbe, és mindazokba a megtapasztalásokba, amelyeket a kereszténység Istennek és az Ő népében véghezvitt tetteiről szerzett, s amelyeket elsősorban az *Evangéliumok* közvetítenek számunkra. McGrath nagyon érdekes írásában különbséget tesz a „hit” köznapi jelentése és a „keresztény szövegösszefüggésben” megjelenő értelme között. Ez a különbség valóban létezik, a mindennapok beszéde elnagyoltabb, mint teszem azt a természettudományok vagy a teológia nyelve, nem olyan tökéletes, mert a lényeg nem mindig közvetlenül mutatja fel, de lehet, hogy sokkal zseniálisabb, színesebb, s az alapszó objektív jelentését úgy tudja árnyalni, hogy közben szubjektív tartalmakat is kifejez, és játékosan mégis csak a lényeg közelében jár. (Ebben

¹⁶ McGrath, Alister: *A híd. Új utak az apologetikában*. Harmat Kiadói Alapítvány, 1997. Az itt kifejtettekhez elsősorban *A hit természete* című fejezetet használtam fel. 87–92. o.

rokon a köznyelv és a költészet. Gondoljanak a népi imádságokra). Inkább azokkal értek egyet, akik fönntartják, hogy az emberi nyelv igazi megnyilvánulása a köznapi beszéd. A tudatos nyelv-analízisre törekvő McGrath mintha ezt nem venné tudomásul. Egyszóval nem tartom túl szerencsésnek a „hit” köznapi és keresztény jelentésének szembeállítását, hiszen a keresztény ember is – például hitének megvallásakor, bűneinek nevesítésekor, vagy csak egyszerűen, amikor másokkal beszélget – használja a köznapi beszédet (szépen kellene használnia – mert a nyelv a „szív csapja” –, de semmiképp sem kirívóan másként, mint nyelvközösségének nem keresztény vagy nem hívő tagjai). Azt gondolom, és remélem, nem tévedek, hogy a kérdés megoldása máshol található: a valóságos, élő közösségek közös emberi tapasztalataiból párolódott le az, amit nyelvi jelrendszernek nevezünk „...a beszéd, ennek a jelrendszernek aktuális használata: tevékenység, amely az adott nyelvi anyaggal újszerűen, teremtő leleménnyel játszani kezd, s ostromolni kezdi a titkot, a szóval legalább megközelíti a még ki nem mondottat, a szavakkal maradéktalanul meg sem ragadhatót.” Így válik lehetővé, hogy hitről és Istenről beszéljünk, és hogy Isten is szólhasson hozzánk.¹⁷ Megkockázatom tehát az ellenvetést: a köznyelv – ha akarják mindennapi vagy hétköznapi – használatában nyerik el a szavak a jelentésüket. A jelentésárnyalatok vagy egyenesen jelentésváltozások inkább az életformára utalnak (Wittgenstein) vagy egy közösség sajátos hagyományainak és sajátos kultúrájának nyelvben is lecsapódó jellegzetességeire (Humboldt), mintsem a hétköznapi és tudományosan pallérozott nyelv különbségeire.

McGrath nyelvanalízise viszont megtanított arra, hogy milyen lehetséges jelentésmozzanatokra kell figyelniünk a „hit” szóval kapcsolatban. A „hit” keresztény jelentésének három összetevőjét fedeztetni fel velünk. Elsőként a meggyőződést emeli ki: *a hit meggyőződés arról, hogy bizonyos dolgok igazak*: hiszek abban, hogy Isten létezik. Ez a leglényegesebb kiindulópont, mert nyilvánvaló, hogy mielőtt bármit is mondhatnék arról, hogy Isten milyen, először fel kell tételeznem, hogy VAN. Hiszek Isten ígéreteiben, elismerem és *elfogadom*, hogy ezek az ígéretetek valóságok. A meggyőződés tehát az elfogadással egészül ki: elfogadom Istennek és az Ő ígéreteinek létezését.

A második mozzanat, a hit mint *bizalom* – mert nemcsak felismerem, hogy Isten ígéretei léteznek, hanem bízom is bennük: felismerem, hogy *támaszkodhatom rájuk*. A bizalom egész személyiségem válasza Isten meghívására, válaszom az elemi erejű isteni szeretetre, amelyet mindenek fölött Jézus Krisztusban nyilatkoztatott ki.

¹⁷ Jelenits István: „Kinyilatkoztatás és az emberi szó”. In: uő. *Kinyilatkoztatás és emberi szó*. I. m. 33. o.

A hit Isten ígéreteinek megragadását is jelenti – ez a harmadik mozzanat –, elfogadom mindazt, amit az ígéretei kínálnak, és velük összhangban döntök és *cselekszem*.

Elfogadom, bízom benne és cselekszem – ez McGath „hit”-szavának jelentésmezője. Szépnek és igaznak találom az angol teológus elemzését, és gondolom, önök is elfogadják, hogy személyes hitdöntésünk mindezt magába foglalja. És még valamit, „személyes meggyökerezést Krisztusban”. Jelenits István szavai ezek, legjobb lesz, ha idézem néhány mondatát: „A hit személyes döntés, azt is mondhatjuk, hogy személyes meggyökerezés Krisztusban (‘Tudom, kinek hittem, és biztos vagyok benne: elég hatalmas ahhoz, hogy rábízott kincseimet megőrizze addig a napig’. 2Tim 1,12). Ugyanakkor nyilvánvalóan vannak nagyon jelentős közösségi vonatkozásai is. Hiszen a kinyilatkoztató Isten az egyház által szólít meg minket, s amikor a hitre meghív, az egyház tagjává is tesz. A ‘hiszek’ mögött mindig ott van a ‘hiszünk’...”¹⁸

A vallásos világnézet központjában tehát a hitdöntés áll, s e köré épül a közösségeinktől megformált és szentesített értékrend, amely meghatározza, hogyan nézzük Istent, a világunkat, saját magunkat és a többi embert; más szóval a hitdöntés köré épül a vallásos világnézet és az ebből fakadó életmód.

Mondjunk le róla?

¹⁸ Uő.: „A keresztény hit ökumenikus dimenziói”. In: uo. 317. o.

A vallási tapasztalat problematikája az analitikus vallásfilozófiában

**(Kritikai megjegyzések
Richard Swinburne elmélete kapcsán)**

LOSONCZI PÉTER

I. A vallási tapasztalat kérdésének relevanciája

– történeti és tematikus bevezetés –

1.1 Schleiermacher és a posztkritikai vallásfilozófia: apologetika a vallás mellett

A vallási tapasztalat kérdése a tizenkilencedik-huszedik század vallásfilozófiai és teológiai gondolkodásában az egyik legtöbbet tárgyalt probléma. Számptalan szerző a legkülönbözőbb elméleti keretek között és módszertani eszközökkel tárgyalta és tárgyalja a kérdést. Jelen dolgozat célja a kortárs analitikus teizmus egyik legmeghatározóbb alakjának, Richard Swinburne-nek a vallási tapasztalattal kapcsolatos megfontolásait elemezni és értékelni. Ahhoz azonban, hogy ezt az értékelést elvégezhessem, szükségesnek látom felvázolni, hogy miért tehetett szert a vallási tapasztalat kérdése ilyen jelentőségre, s miképpen ment végbe ez a folyamat. Ennek megfelelően dolgozatom első része a vallási tapasztalat problematikájának történetében meghatározó szerepet játszó szerzők főbb megfontolásait ismertetem – természetesen a teljesség igénye nélkül. Módszertani szempontból fontos megjegyezni, hogy a vallási tapasztalat fogalmát itt egyfajta gyűjtőfogalomként használom, s arra a sajátos észlelési módra vonatkoztatom, amelynek révén *bármit is, ami tudomásunkra jut*

(legyen az objektív tárgy-észlelet, belső észlelet stb.), vallási jelen-téssel bíró tárgyként ragadunk (ragadhatunk) meg.

A vallás tapasztalati, élmény-jellegű megalapozása – bár nem előzmények nélkül való – a tizennyolcadik és tizenkilencedik század fordulóján alkotó Friedrich Schleiermacher *A vallásról* című korszakalkotó munkájában jelenik meg.¹ Schleiermacher célja e műben a vallásnak a modern filozófiában megvalósuló redukcionista felfogása ellen érvelni, valamint az ortodox protestantizmus racionalizmusával szemben teológiai alternatívát felmutatni. A felvilágosodás gondolkodásában kiteljesedő redukcionista megközelítés alatt itt – valójában minden vallásfilozófiai redukcionizmus gyökereként – a vallásnak a metafizikával és/vagy a moralitással való azonosítását kell értenünk. A vallási eszmék ezek szerint valójában vagy a metafizika, vagy a morálfilozófia területén kifejtendő gondolatok egyfajta duplikált, s különböző „rárakódásokkal” terhelt megjelenési formái. A filozófia célja az volna, hogy megtisztítsa ezeket a gondolatokat ezektől az irracionális ráakódásoktól, egyfajta észelvű vallás – a *természetes vallás* – fogalmát kimunkálva. A redukcionista szerzők, még akkor is, ha elismerik a vallásnak az emberi életben betöltött pozitív szerepét (Spinoza, Hume, Kant) – nem is beszélve az ateisztikus felfogásokról – a vallási gondolkodásnak, pontosabban: magának a vallás saját világának legitimitását és autonóm mivoltát tagadják. Schleiermacher ezzel szemben „a vallást megvető művelt közönséghez” címezve munkáját a vallást mint az emberi létezés önálló megismerési móddal és logikával rendelkező területét mutatja be. A vallás lényegének meghatározásával – „nem gondolkodás és nem is cselekvés, hanem szemlélet és érzés”² mégpedig az univerzumból való feltétlen függés érzése – a vallást világosan elkülöníti mind a racionális megismeréstől, mind pedig a moralitástól. Mint azt a mű első fejezetének címe is jelzi, a munka *apológia* a vallás mellett általában, még akkor is, ha ez a szándék – mint azt egyéb munkái is világossá teszik – egy speciálisan keresztény apológia kimunkálását célozza.

Miért van szükség erre az „univerzális apológiára”, amely valójában a speciálisan vallási beállítódás védelmét jelenti első szinten? Azért, mert a modernitásban alapvető változás állt be a vallási-teológiai gondolkodás kognitív stratégiái terén. A középkor gondolkodásában a kinyilatkoztatott igazság paradigmatiszta státusza magától értetődő volt. Ez nyújtott anyagot a középkori teológia és filozófia *summáinak*, melyek – mint arra Heidegger felhívja a figyelmet – valójában a „tudástartalom tanításra alkalmas közlé-

¹ Friedrich Schleiermacher: *A vallásról*. Budapest, Osiris, 2000. Ford.: Gál Zoltán.

² Schleiermacher: i.m., 31. o.

sének formái” voltak.³ A tudástartalom meghatározó forrása és irányító elve az értelmet meghaladó kinyilatkoztatott igazság volt – a filozófiai érvelés ennek az igazságnak az explikálását jelentette. Tartalmilag ez az igazság a világ létezésének és az emberi egzisztenciának – mind eredetét, mind célját tekintve – egy transzcendens valóságra való vonatkozását hordozta. Az apologetika célja ennek az igazságnak a felmutatása volt, de az a meggyőződés, hogy a kinyilatkoztatás elvileg minden emberhez eljuthat, s hogy, mint ilyen, legitim forrása a gondolkodásnak, magától értetődő volt. Ebben az értelemben egyfajta offenzív jellegről beszélhetünk, s ezt nem ideológiai vagy hatalmi értelemben kell értenünk: valójában a pogányok és az eretneknek nyilvánított gondolkodók is a „kinyilatkoztatás paradigmája” körén belül álltak.

A racionalizmus – igen komplex és messze nem vallásellenes indíttatású – megjelenése vezetett aztán ahhoz a fokozatosan kibomló és a felvilágosodásban beteljesedő folyamathoz, amely az ezzel a paradigmával ellentétes beállítódás széleskörű elterjedését eredményezte a filozófián belül, míg a teológiát – sokszor saját magának köszönhetően is – deffenzívára kárhóztatta. Nagy vonalakban az volt jellemző, hogy a *kritikai vallásfilozófia* pozíciói egyre erősebbé váltak, míg a teológiai gondolkodás adós maradt az eredeti válaszokkal: vagy követni próbálta a racionalizmus megszabta irányt, vagy a filozófiával való üres konfrontációt választotta. Röviden ez volt az a szituáció, amelyre Schleiermacher munkássága reagált. A vallás mellett szóló apológia tehát azt a feladatot vállalta fel, hogy a kinyilatkoztatásnak mint sajátlagos ismeretforrásnak és világlátásnak az eszméjét védje meg egy *anti-redukcionista* és *posztkritikai* vallásfilozófia keretei között.

1.2 A német vallástörténeti iskola: a vallás ideáltipikus leírása

Ugyancsak a vallási tapasztalat problematikájának jelentőségét növeli a német vallástörténeti iskolához tartozó gondolkodók munkássága. Ennek az irányzatnak jellemzésére Max Müller – Goethét parafarzáló – *ars poetica*-ját idézhetjük a vallás vizsgálatával kapcsolatban: aki egy vallást ismer, az egyet sem ismer⁴.

A vallástudománynak tehát ki kell lépnie mindenfajta konfesszionális elkötelezettség ernyője alól, s a hozzáférhető vallási formációk, hagyományok mindegyikének vizsgálata révén kell a vallás fő jellemzőit leírnia, s ezekből következtetést levonnia –

³ Martin Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. Budapest, T-Twins, 1993. Ford.: Boros Gábor

⁴ Max Müller: „Introduction to the Science of Religion...” In: Jacques Waardenburg (szerk.): *Classical Approaches to the study of Religion*. Mouton, Hague, 1973.

Losonczy Péter

amennyiben ez lehetséges – a vallás lényegét illetően. A vallástudomány első alakjai – a már idézett Max Müller, P. D. Chantepie de la Saussaye és Cornelis Petrus Tiele.

Müller az akkoriban nagy fejlődésnek induló *filológia* irányából jutott el a vallás tanulmányozásához. A nyelviség – mint eredendő és alapvető emberi fenomén – vizsgálata nála a mitológia rendszeres kutatásával kapcsolódott össze. Ehhez – mind a filológiai, mind a mitológiai tárgyú – kutatásokban az *összehasonlító* módszert alkalmazta. A nyelviséget és a vallást olyan eredendő jelenségeknek tekintette, amelyek az emberiség történetének kezdeteitől jelen vannak, amelyek története valójában nem más, mint az emberi tudat eredendő formáinak (*primum cognitum*) megnyilvánulásai. Ez a felfogás tehát tételez valami lényegi egységet a vallásokon belül, amely különböző struktúrákban nyilvánul meg. E lényegi egység feltárása csakis e struktúrák vizsgálata révén közelíthető meg.

Ez a vizsgálat a vallás esetében egyaránt különbözik a teológiai és a filozófiai vizsgálatától. A dogmatikus teológiai vizsgálattól annyiban, hogy nincs tekintettel semmilyen előzetes megfontolásra, amelyre annak lényegénél fogva szükségszerűen tekintettel kell lennie. A filozófiai vizsgálattól pedig annyiban, hogy a vallás a priori lényegét nem valamilyen intuitív beleérzés révén igyekszik megérteni, hanem azon történeti formációk összegző leírása révén, amelyeken keresztül e lényeg megnyilvánul.⁵ Mint Müller írja, „minden magasabb rendű tudományra az összehasonlító vizsgálat révén tehetünk szert, alapjait az összehasonlító vizsgálat révén dolgozhatjuk ki.”⁶ Ez az összehasonlító vizsgálat szolgálhat információval a vallás lényegét és az annak – különböző konfesszionális struktúrákban kifejlő – megragadását, felfogását lehetővé tevő képességet illetően.

Max Müller szerint ez az a priori képesség a „*végtelenre való képesség*” vagy „*a hit képessége*”⁷. Müller eme képességet bármilyen vallási megragadás lehetőségfeltételeként fogta fel, ám az egyértelmű, hogy nem azonosította annak valamelyik – történetileg megjelenő – elemével. Hangsúlyozza, hogy „[a]mikor azt mondjuk, hogy a vallás különbözteti meg az embert az állattól, akkor ez alatt nem a keresztény vagy a zsidó vallást, nem is valamely más speciális vallás értjük. Ilyenkor egy mentális képességre vagy diszpozícióra gondolunk, amely független az érzékektől és az értelemről – sőt: ellentmond annak –, s amely képessé teszi az embert a Végtelen – különböző nevek és változatos álarcok alatti – megragadására. Enélkül a képesség nélkül nem volna lehetsé-

⁵ Linda Mea Tober: *Religion and Religions: A Study in the Foundations of the Phenomenology of Religion*. University microfilms international, Ann Arbor (Mich.), 1992. 15. o.

⁶ Müller: i.m., 91. o.

⁷ Tober: i.m., 20. o.

ges sem a vallás, sem a legalacsonyabb rendű bálványok és fétisek imádata...”⁸. Ez a képesség Müller szerint – lévén általános és univerzális – alapul szolgálhat a vallástudomány kidolgozásában. Az érzékeléstől és az észről való megkülönböztetés érdekében a diszpozíció avagy kapacitás fogalmait alkalmazza e képesség leírásában.⁹ Ahogy a beszéd, úgy a végtelen megragadásának képessége is az emberi létezés sajátos dimenziója, az emberi aktivitás egy lehetséges módja. Ez az a képesség, amely miatt a különböző vallási megnyilvánulásokat egyáltalában vallásiakként ragadhatjuk meg.

Ennek a képességnek elkülönített vizsgálatára azonban nem kerül sor. Müller hangsúlyozza, hogy magát ezt a képességet csak a vallási formák strukturális vizsgálatán keresztül közelíthetjük meg. Müllernél tehát a végtelen megragadásának képessége mint előzetes (a priori) adottság tételeződik – s ennyiben a vallás lehetőségét alapozza meg –, ennek a képességnek elkülönült vizsgálata nem lehetséges. Mint azt Linda Mea Tober írja: „az igazi gyökerekhez vezető út a vallások összehasonlító vizsgálatának gyakorlati munkáján keresztül vezet.”¹⁰

1.3 A vallás mint érték kategória: Rudolf Otto és a transzcendentális vallásfilozófia

A történeti iskola és a schleiermacheri vallásfilozófia egyaránt lényegi módon befolyásolta a huszadik századi vallásfilozófia meghatározó alakjának, Rudolf Otto-nak gondolkodását, annak ellenére, hogy elméletének kimunkálásában fontos szerepet kap Schleiermacher kritikája is. Otto *A szent* című művében az Isteniség racionális és irracionális – misztikus – megragadásának különbségét elemezve arra a következtetésre jut, hogy a két felfogás közti különbség *nem* abban rejlik, hogy az előbbi rendszeres kifejtésre törekszik, míg az utóbbira ez nem jellemző. Rámutat, hogy a differencia a vallási életre sajátosan jellemző mentális attitűd és az emocionális tartalom *minőségi* jellegében van.¹¹ E minőségi jelleg hangsúlyozására kerül sor az Otto-féle Schleiermacher-kritika kifejtése kapcsán is. Ugyanis Otto szerint Schleiermacher a vallási függőség érzetének leírásakor a feltétlen és relatív függőség elkülönítésével pusztán fokozatbeli különbséget állapít meg.¹²

Ugyancsak a schleiermacheri elemzés hiányosságaként rója fel Otto azt, hogy amikor a függőség érzetét jelöli meg a vallásos érzés tulajdonképeni tartalmaként, akkor elvételi e meghatározott-

⁸ I. m., 21. o.

⁹ Uo.

¹⁰ I. m., 28. o.

¹¹ Rudolf Otto: *A szent*. Budapest, Osiris, 1997. Ford.: Bendl Júlia.

13. o.

¹² I. m., 18–19. o.

ság logikájának leírását. Schleiermacher ugyanis úgy látja, hogy az istenihez – e meghatározottsághoz mintegy külső okot rendelve – következtetés útján jutunk el. Azonban, érvel Otto, e megközelítés értelmében „a vallásos érzés közvetlenül és elsősorban ön-érzet volna, vagyis *önmagam*, pontosabban függőségem sajátos meghatározottságának érzete”.¹³ Otto szerint azonban a dolog éppen fordítva áll. Szerinte a függőség érzete (a „teremtmény-érzet”) csupán szubjektív kísérőeleme valamilyen eredendőbb élménynek, amely azonban egy objektív tárgyra vonatkozik. Szerinte ez a tárgy a *numinózus tárgy*.¹⁴

A *numinózus* terminusa az Otto-féle vizsgálat kulcsfogalma. Ezt a fogalmat a „szent” szó jelentésrétegeinek elemzése révén különíti el. Arra mutat rá, hogy míg e fogalomnak létezik – s igen elterjedt – alapvetően morális jelentéstartalmat hordozó használata (*sanctus*), addig a „szent” teljesebb értelme egy sokkal összetettebb, a jóság fogalmát meghaladó jelentéstartalmat hordoz. Ez az, amit Otto a *numinózus* érték kategóriájaként és tudatállapotként határoz meg. Ez a tudatállapot semmilyen más tudatállapotra vissza nem vezethető, s hasonlóan az egyéb abszolút módon elsődleges és feltétlen szemléletekhez, nem teljességgel definiálható. Az Otto-féle „redukció” lényege abban áll, hogy a szent fogalmát önmagában próbálja felmutatni, megfosztva mind a morális, mind a racionális aspektustól.¹⁵ Szándéka az, hogy az „elme *numinózus* állapotát” mutassa föl. Azt már a kezdetekben kifejti, hogy ez a sajátos állapot nem ragadható meg egy az egyben: „a mi ismeretünk a szó szoros értelmében nem tanítható, csak ösztönözhető, fölkelthető – mint minden, ami ‘Lélektől’ való”.¹⁶

A tudatnak ezt a nem-racionális elemét – Kantot követve – úgy írja le, mint az elmében adott formális képességet, amely a tiszta észnél mélyebb szintet képvisel, mint *fundus animae*, a lélek alapja. A lélek e mélyen fekvő adottsága számára a tapasztalat szolgáltat alkalmat az aktualizálódáshoz. Az aktivizálódás révén meginduló lelki folyamatok mintegy „predesztinálják” az individuumot vallásossá lenni. Eme előzetes adottság aktivizálódásának folyamatában fejlődik ki az az általános *vallásos impulzus*, amely mind az egyén, mind a közösség szintjén meghatározó jelentőségű.¹⁷ Otto szerint a vallásos megnyilvánulások minden szintje mögött – így a teleologikus és morális gondolkodás mögött is – ez a sajátos, a priori karakterű tényező áll. A vallás racionális és nem-racionális elemeinek egységes hátterét is ez az adottság képezi.

¹³ I.m.,20. o.

¹⁴ Uo.

¹⁵ I.m., 16. o.

¹⁶ I.m., 17. o.

¹⁷ I.m., 112–116. o.

1.4 A vallási tapasztalat kérdése a teológiában

Az eddig tárgyalt szerzők mind arra törekedtek, hogy a vallás lényegét valamilyen önálló, az egyéb felfogásmódoktól különböző jelenségben határozzák meg. Hasonló törekvéssel találkozunk a huszadik századi teológiai gondolkodás olyan jelentős alakjainál, mint például Karl Rahner. Azonban, szemben a vallásfilozófia és vallástörténet eddig ábrázolt stratégiájával, a dogmatikus teológia megközelítése *szükségszerűen és kezdettől* normatív.¹⁸ Ezt akkor is be kell látnunk, ha a dogmatikát nem előítéletek halmazaként, hanem „egy reflektált következetességgel végrehajtott”, ámde *elkötelezett* „olvasási módként” fogjuk föl.¹⁹ Ugy vélem, hogy ezt minden vallási hagyománnyal kapcsolatban beláthatjuk, hisz minden történeti alakzat egy bizonyos „dogmatikai minimum” – tehát egy központi üzenet – köré szerveződött, amelyhez képest kerülhetett meghatározásra bármilyen megnyilvánulás hagyományon belüliként vagy azon kívüliként.

A dogmatikus teológia számára már eleve és szükségszerűen adottak azok a keretek, melyeken belül a vallási tapasztalatról gondolkodhat, azt értelmezheti, jelentését feltárhatja. Ezek a keretek a hagyomány „újraolvasásának” folyamatában is elengedhetetlen mércéül szolgálnak. Mint azt például a katolikus dogmatika kézikönyvében olvashatjuk, „minden korszak újra kitűzi a feladatot, hogy egyrészt megőrizze a keresztény istenhit azonosságát, másrészt annak jelentőségét kimutassa avval, hogy elevenen összekapcsolja az istentapasztalat tanúságtételét és a jelenkori kérdésfölvetéseket, ellenvetéseket.”²⁰

A hagyomány központi üzenete és lényege – például „a keresztény istenhit azonossága” – és az időben és történetileg adott tényezők – az „istentapasztalat tanúságtétele”, valamint a „jelenkori kérdésfölvetések, ellenvetések” – *összekapcsolása* történik meg tehát. Az istenhit azonossága – mint történelmen kívüli momentum – *jelentőségét* éppen azáltal mutathatja föl, hogy válasz lesz (lehet) a történetiség síkján fölmerülő kérdésekre. Ebben rejlik a *teológiai kör* (Tillich) sajátos jellege – a teológusnak belül kell maradnia ezen a körön, máskülönben megszűnik teológusnak lenni. Ha kilép – vagy legalábbis kívül marad –, akkor filozófussá lesz, elveszíti azt a sajátos egzisztenciális meghatározottságot, ami a teológiai körön belül az adott *igazság*-struktúra iránti elkötelezettségből fakad. Mint Tillich írja: a teológus „nem tart távolságot

¹⁸ Vö.: Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve I.* Budapest, Vigilia, 1996. Ford.: Fila B., Lukács L., Orosz L., Várnai J. 3. o.: „A dogmatika megfogalmazza és konkretizálja az Istenről szóló ‘tárgyilagos’ beszéd normáját, miközben arra törekszik, hogy Istent önközlésében megértse.”

¹⁹ Schneider: i. m., 4. o.

²⁰ I. m., 55. o.

kutatási tárgytól (...); tárgyára (amely meghaladja a tárgyi létet) szenvedéllyel, félelemmel és szeretettel tekint”.²¹

Látnunk kell azonban azt is, hogy a dogmatikus teológiai álláspont ilyen leírásának a lehetősége nem mindig volt adott. Míg ugyanis a tizenkilencedik század fundamenális teológiája egy általános séma szerint a teodiceától elindulva – különböző alapelvek igazolása és kifejtése során – jut el – adott esetben – a katolikus egyház tanítóhivatala egyetemes és kitüntetett szerepének kifejtéséig²², addig a huszadik században megfogalmazódik az igény arra, hogy mindennek lehetőségét előzetesen *az ember felől* is megvizsgáljuk, *a hit lehetséges elvi megalapozásának* feladatát elvégezve.²³ Egy ilyen előzetes vallásfilozófiai munka – bármilyen módszerrel is dolgozzon, bármilyen úton is kísérelje meg célja beteljesítését – valójában nem más, mint annak a lehetőségnek az analitikája, amely lehetővé teszi, hogy az ember észlelje Isten kinyilatkoztatását.

II. A vallási tapasztalat analitikus felfogása: Davies és Swinburne

II. 1. A vallási tapasztalatra alapozott érvelés argumentatív értéke: a davies-i kritika

Látjuk tehát, hogy a vallási tapasztalat kérdése döntő jelentőséggel bír a vallásfilozófia és a teológia meghatározó alakjai szerint, ugyanis szerintük ebben a fenoménben ragadható meg a vallás sajátos természete, megérthetővé válik a vallásos gondolkodáshoz tartozó sajátos perspektíva, amelyre tekintettel kell lennünk a vallásfilozófiai és teológiai munkában.

Az is tény ugyanakkor, hogy a vallási tapasztalat episztemológiai karakterét tekintve komoly kihívást jelenthet a filozófus számára – már amennyiben ragaszkodunk egy racionalista filozófia-képhez. Mivel Swinburne ezen a talajon áll, érdemesnek tartom az ugyancsak az analitikus teizmus álláspontját képviselő Brian Davies-nek a vallási tapasztalattal kapcsolatos megfontolásait elemezni, aki szerint a vallási tapasztalat vallásfilozófiai relevanciája kérdéses.

²¹ Paul Tillich: *Rendszeres Teológia*. Budapest, Osiris. 38.o. Ford.: B. Szabó István.

²² Karl Rahner: *Az Ige hallgatója*. Budapest, Gondolat, 1991. Ford.: Gáspár Csaba László. 28. o.

²³ Uo.

Davies *Bevezetés a vallásfilozófiába*²⁴ című munkájában az analitikus teizmus olyan változatát fejti ki, amelyben tagadja a vallási tapasztalat bármilyen formájának argumentatív értékét.

Davies kifogása alapvetően episztemológiai: a vallás tapasztalati megalapozása szerint maximum erős bizonyosságérzethez vezethet, de nem helyes ismeretéhez.²⁵ Davies maga is a *teista hipotézis* védelme érdekében érvel, ám a vallási tapasztalat elméletének – többek között annak Swinburne által megfogalmazott formájának – az érvelésből való kizárásával. Davies tagadja, hogy figyelembe kellene vennünk azt az említett „más”-ságot, amelyről itt beszélünk. Nem a teljes elutasításáról van itt szó, inkább a szigorú értelemben vett racionalitás kritériumainak hangsúlyozásáról. Kérdés azonban, hogy mennyiben védhető ez az álláspont.

Mint kifejtettük, a vallási tapasztalat fogalma nem másról próbál számot adni, mint a vallás „alapító eseményéről”, az epifániáról, a kinyilatkoztatásról – értsünk most bármit is ezen. Ha az epifánia jelenségétől eltekintünk, akkor valóban felfoghatjuk a vallást egyfajta hipotézisként, amely mintegy proto-filozófiai jelleggel állít a világról valamit. Ekkor azonban éppen arról a momentumról nem veszünk tudomást, amely minden vallásfilozófiai és teológiai érvelést lehetővé és szükségessé tesz. Egyszerűen szólva: ha nem volna kinyilatkoztatás, akkor nem volna teológia sem. A gyenge „argumentatív értékkel” bíró tapasztalati mag *generálja* a „helyes ismeretre” való törekvést. Mit is értsünk ez alatt?

Davies vallásfilozófia-fogalma a theologia naturalis hagyományának folytatását jelenti, központi problémája az, hogy a filozófia segítségével válaszolja meg, el kell-e fogadnunk a vallási hitet vagy sem.²⁶ Azaz olyan kijelentések racionális védhetőségét taglalja, mely kijelentések vallási jellegűek. Vegyük mármost a legalapvetőbb vallási tételt, az „Isten létezik” kijelentést! Ez a kijelentés a „mindennapi hívó” számára magától értetődő. A filozófus dolga volna tehát megvizsgálni, hogy e kijelentés mennyiben tekinthető ésszerűnek. Eltekintve attól a vitától, hogy mennyiben és milyen értelemben jogos egyáltalán az az elvárás, hogy a vallásnak az ész ítélőszéke előtt kelljen hitelesítenie magát, fontosnak tartok hangsúlyozni egy igen lényeges ténytet, ami sokszor elsikkad: nevezetesen azt, hogy a vallásfilozófia anyaga – tehát az alapvető „vallási kijelentések” – a vallási életvilágból származnak, *a vallásfilozófia talaja a vallás, nem pedig a filozófia*. A vallási kijelentések elsődleges és eredendő elsajátítása abban a kontextusban megy végbe, amelyet éppen az epifánia – racionálisan kontrollálhatatlan – fenoménje határoz meg. Kérdés mármost, hogy mennyiben vonatkoztathat el ettől a tényről – illetve az ab-

²⁴ Brian Davies: *Bevezetés a vallásfilozófiába*. Budapest, Kossuth, 1999. Ford.: Rakovszky Zsuzsa és Vassányi Miklós.

²⁵ Davies: i.m., 153. és 155. o.

²⁶ Vö.: i.m., 11. o.

Losonczy Péter

ból adódó következményektől – a vallásfilozófia. Az a *bizonyosságérzet*, amelynek argumentatív értékét Davies vitatja, mindent megelőz, ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy ez a bizonyosságérzet nem tisztán episztemikus jellegű, hanem – mint azt láttuk – alapvetően *érték-kategória*.²⁷ Miként azt Franz Rosenzweig írja: „Isten éppen nem a vallást, hanem a világot teremtette. S ha ki nyilatkozik, attól még a világ körös-körül fennmarad, *sőt, utána van csak igazán megteremtve*”²⁸. A ki nyilatkoztatás – illetve a vallási tapasztalat – útján az ember *tudomást szerez* valamiről, s *ennek következményeként* radikális beállítódás-váltás következik be. A „szent”-ség tehát nem a tárgyiség értelmében vett tulajdonság, hanem *valóságkonstituáló* elem.²⁹ A szent megtapasztalása révén nem pusztán a „valóság” (egy dolog, egy érték, vagy a világ) és a „szentség” egyfajta összekapcsolása, logikai mellérendelése történik meg, hanem a *valóság szentként* való (a valóság *mint* szent valóság) tapasztalása valósul meg.

Eme belátások tükrében azonban azt kell mondanunk, hogy, bár lehetséges olyan vallásfilozófia, amely eltekint a vallási tapasztalat által konstituált vallási életvilág sajátosságaitól, ebben a megközelítésben egy olyan *hermeneutikai űr* tátong, amely nehezen áthidalható. A hit ésszerűségét hirdató filozófus éppencsak *a hit hitszerűségéről nem vesz tudomást*, ami logikailag is nehezen védhető álláspont. Ennek tükrében azonban a Davies-féle érvelést – annak ellenére, hogy munkája számos fontos megfontolást tartalmaz az analitikus vallásfilozófia összefüggésében – legalábbis problematikusnak kell tekintenünk.

II.2.1 Swinburne a vallási tapasztalatról

A swinburne-i theologia naturalis központi műve a *The Existence of God*.³⁰ E munkájában az angol gondolkodó – tudományelméleti alapvetés, valamint a különböző istenérvek tárgyalása után – a vallási tapasztalat kérdését, valamint annak a teodicea általános feladatának teljesítésében elfoglalt lehetséges szerepét vizsgálja meg. Dolgozatom célja az, hogy összefoglaljam Swinburne-nek a vallási tapasztalatról kifejtett felfogását, valamint hogy bizonyos kritikai megjegyzéseket fűzzek a swinburne-i elméletéhez. Észrevételeim lényege az, hogy Swinburne, bár kihasználja a vallási tapasztalat sajátosságaiban rejlő – és érvelése szempontjából lényeges – elemeket, végső soron mégis eltekint attól,

²⁷ L. ehhez még: Gáspár Csaba László: *Isten és a semmi*. Budapest, Harmat, 2000.

²⁸ Franz Rosenzweig: „Az új gondolkodás”. n: *Nem hang és füst*. Budapest, Holnap Kiadó, 1990. Ford.: Tatár György. 134. o. Kiemelés tőlem.

²⁹ Mezei Balázs: *Zárójelbetett Isten*. Budapest, Osiris, 1996. 401. o.

³⁰ Richard Swinburne, *The existence of God*. Oxford, Clarendon Press, 1979.

hogy számot vessen a vallási tapasztalatnak a vallásfilozófia által igen gyakran leírt eredendő jellegével. Ez azonban – véleményem szerint – oda vezet, hogy jelentős feszültséget mutathatunk ki a vallási tapasztalat problémájának az általános teológiai struktúrába való illeszkedésével kapcsolatosan. Jelen dolgozatban nem térek ki a Swinburne által felvetett esetleges ellenvetésekre, illetve más szerzők munkáira való reflexiójára, pusztán álláspontjának fő vázlatát igyekszem kifejteni.

II.2.2 Az észleletek swinburne-i osztályozása

A műnek a vallási tapasztalattal foglalkozó fejezete nem magának a fogalomnak az elemzésével foglalkozik, hanem először is érvel szolgál arra, miért emeli be a problémát vizsgálatai körébe. Mint azt a könyvnek a bűn problematikáját tárgyaló fejezetében Swinburne kifejti, s helyütt megismétli, véleménye szerint Isten közvetlen, általános (mindenkire kiterjedő) és teljes ismerete az emberi szabadságot kurtítaná meg.³¹ Ennek ellenére nem zárható, hogy Isten alkalmanként és személyes módon mégiscsak megnyilvánul az emberek számára. A vallási tapasztalatra apelláló érvek azt állítják, hogy ez valóban megtörténik.

Swinburne mindenekelőtt magának a vallási tapasztalat fogalmának a tisztázására törekszik. A vallási tapasztalat Swinburne szerint *bensőleg leírható* (internal description) *tapasztalat*, azaz – a tapasztalat leírásának általa adott kettős meghatározása szerint – a tapasztalat mint mentális történet olyan leírása, amelyre alapozva nem hihetünk bármely olyan külső tárgy létezésében (vagy nem-létezésében), amelyre az adott tapasztalat vélhetően vonatkozik. A tapasztalat benső leírása arra vonatkozik, hogy a dolgok hogyan *jelennek meg* vagy *tűnnek* az alany számára.

A tapasztalat jellegének osztályozása kapcsán Swinburne Chisholm nyomán még egy megkülönböztetést tesz. Eszerint az olyan igék, mint a „látszik”, „tűnik”, „megjelenik”, kétféle értelemben használhatóak. Az egyik az ismereti (epistemic) értelem, a másik az összehasonlító (comparative) értelem.³² Az előbbi azt jelenti, hogy a tapasztaló szubjektum mit hajlamos vélelmezni (inclined to believe) a pillanatnyilag adott érzéki észlelet alapján. Az utóbbi pedig azt, hogy – mint azt a *Van Isten?* című műben írja – „a kérdéses dolog – összevetve a dolgok szokásos megjelenési módjával – minek tűnik”³³.

Mindezek után teszi föl a kérdést: mi konstituálja a vallási tapasztalatot? A filozófiai argumentáció értelmében ugyanis a mindennapi használatnál konkrétabb formában kell körülírnunk ezt a

³¹ Swinburne: i.m., 212. és 244. o.

³² I.m., 245.o. A swinburne-i terminusok alkalmazásánál Swinburne: *Van Isten?* című művének Szalai Miklós által készített fordítására támaszkodom (Budapest, Kossuth, 1998.).

³³ Swinburne: *Van Isten?* Id. kiad., 151–152. o.

fogalmat. A swinburne-i definíció szerint a vallási tapasztalat alapvetően olyan tapasztalat, amely a tapasztaló szubjektum számára (ismereti értelemben) Istenről – vagy más természetfölötti dologról – való tapasztalatnak tűnik. Swinburne szerint egy tapasztalatot az a *mód* tesz vallási tapasztalattá, ahogy az a szubjektum számára megjelenik. Ebben a megállapításban Swinburne arra az általános meggyőződésre támaszkodik, mely szerint az efféle tapasztalatok valamiképpen magukon viselik vallási eredetüket.³⁴ Ezen kívül azt is hangsúlyozza, hogy az észlelés nem feltétlenül a hagyományos érzékszerveken keresztül történik. Az „észlelni” ige Swinburne szerint annyit jelent, hogy valaminek vagy a hagyományos érzékelési formák (látás, szaglás, stb), vagy ettől eltérő módon vagyunk tudatában. Akkor és csak akkor mondhatjuk, hogy *S* *x*-et észleli, ha ennek tapasztalata *S* számára (ismereti értelemben) úgy tűnik fel, hogy *x* megjelenését *x* valós jelenléte váltotta ki. Tehát akkor és csak akkor mondhatjuk, hogy *S* Istenről szóló tapasztalattal rendelkezik, ha számára úgy tűnik, hogy Isten számára való megjelenését Isten aktuális jelenléte okozza.

Mindemellett Swinburne a vallási tapasztalatot *privát tapasztalatként* definiálja, azaz olyan tapasztalatként, amely nem biztos, hogy mindenki számára adott lehet. Ugyanakkor arra is utal, hogy a tapasztalatokban lehetséges egyfajta – mondjuk így – rétegeltség. Egy konkrét dolgot valami más dologként is észlelhetek egy és ugyanazon időpontban. Például, ha egy sajátos formájú bemélyedést észlelek a homokban, akkor ezt egyben egy medve lábnyomaként is észlelhetem, ám nem biztos, hogy valaki más is egy medve lábnyomaként észleli ugyanezt a bemélyedést.

II.2.3. A vallási tapasztalat típusai Swinburne szerint

Swinburne a vallási tapasztalat öt típusát különbözteti meg.

a.) Bizonyos tapasztalatok a szubjektum számára olyanoknak tűnnek, mint amelyekben Isten maga vagy valami más természetfölöttiként jelenik meg, de mindez egy egyszerű, nem-vallási tárgy észlelése kapcsán történik. Például mikor valaki az éjszakai égre tekint, s azt hirtelen Isten keze munkájaként látja. Swinburne ezt *a kontingencia tapasztalatának* nevezi.

b.) Más tapasztalatok rendkívül szokatlan nyilvános tapasztalatok – mint például Jézus megjelenése a tanítványoknak. Itt a tanítványok Swinburne szerint egy számukra megjelenő embert mint a feltámadt Jézust észleltek. Mindez úgy és annyiban vallási tapasztalat Swinburne szerint, hogy a tanítványok Jézust ismereti értelemben látták, s ilyenként fogadták is el. Swinburne szerint egy szkeptikus ugyanebben a helyzetben rendelkezhetett volna ugyanazzal a vizuális észlelettel anélkül, hogy vallási tapasztalata

³⁴ Swinburne: *The Existence of God*. Id. kiad., 247. o.

lett volna – azaz, tehetjük hozzá, anélkül, hogy episztemikus értelemben fogná föl és fogadná el.

E két típus Swinburne szerint nyilvános vallási tapasztalatként értelmezhető, míg a továbbiak nem foglalnak magukban ilyen nyilvánosan megjelenő jelenségeket.

c.) Ezek egyike olyan tapasztalat, amely személyes jellege ellenére leírható – például József álma. Ami Swinburne szerint egy álmot vallási tapasztalattá tesz, az az álom során fellépő észlelet és ennek utólagos elfogadása valóságos történészként és valóságos következményekkel járó eseményként.

d.) A negyedik típusba azokat a tapasztalatokat sorolja, amelyek szintén személyes jellegűek, ám leírásukra nem rendelkezünk megfelelő szókészlettel. Ezen észlelési típus esetén a hagyományos észleléssel analóg, ám *csupán* analóg módon történik az észlelés, mintegy valamiféle hatodik érzék segítségével. Swinburne a misztikusok tapasztalatait sorolja ebbe a kategóriába.

e.) Végül azokról a tapasztalatokról beszél, amelyeket a szubjektum nem észlelés útján tapasztal meg. Ez is a misztikusok tapasztalatainak egyike, mikor egy időtlen létezőt, vagy ehhez hasonló dolgot tapasztalnak meg, ám mint „semmit”, „sötétséget” – tehát tapasztalatuk nem valamiféle észlelésen keresztül kerül közvetítésre.

Mint említettem, dolgozatomban nem térek ki a swinburne-i gondolatmenet minden részletére, így nem ismertetem azokat az érveléseket, melyeket a szerző e tapasztalat-típusok kapcsán alkalmaz, hanem áttérek gondolatmenetének arra a részére, ahol a szerző e tapasztalatok evidencia-értékével kapcsolatos vizsgálatot végez el.

II.2.4 A vallási tapasztalat evidenciája Swinburne szerint

Swinburne a vallási tapasztalat evidencia-értékét az általános tapasztalatelméleti kontextus részeként elemzi. Szándéka az, hogy ily módon mutassa ki: e tapasztalati forma észleléseleméleti szempontból ugyanolyan legitimitással bír, mint bármely más észleleti forma vizsgálata. A vizsgálat során két alapelvet különböztet meg, amelyek bármely észlelet evidencia-értékének szempontjából relevánsak lehetnek. Az egyik a *hiszékenység elve* (Principle of Credibility), a másik a *tanúságtétel elve* (Principle of Testimony).

II.2.4.1 A hiszékenység elve

A hiszékenység elve Swinburne szerint – mint azt a *Van Isten?* című műben kifejti – a racionalitás egyik alapelve. Eszerint „mindaddig hinnünk kell, hogy a dolgok olyanok, mint amilyenek mutatkoznak (a szó ismereti értelmében), amíg adott esetben be nem bizonyosodik, hogy tévedtünk”³⁵. A vallási tapasztalat esetén

³⁵ Swinburne: i. m., 152. o.

ez azt jelenti, hogy – különleges megfontolások hiánya esetén – e tapasztalatokat a tapasztalat alanyainak eredendő tapasztalatokként kellene kezelniük, s ebből következően olyanokként, melyek lényegi alapot szolgáltatnak a megjelenített tárgy létezésével kapcsolatos hitre.³⁶ A hiszékenység elve minden észleleti ismeret alapját szolgáltatja, mivel ha soha nem adhatnánk hitelt észleleteinknek azelőtt, hogy valóságukról megbizonyosodtunk volna, akkor semmiféle észleleti ismeretre nem tehetnénk szert. A hiszékenység elvének egyik legfontosabb következménye az, hogy Swinburne szerint ennek alapján a dolgok hogyan-léte pozitíve evidensnek tűnhet számunkra, viszont a dolgok hogyan-nem-létével kapcsolatban nem juthatunk ilyen evidenciára, csupán feltételezésre. A hiszékenység tételével kapcsolatos lehetséges ellenvetések kizárása után Swinburne megfogalmazza a tételből eredő álláspontját, mely szerint „[h]a (ismereti értelemben) *S* számára úgy tűnik, hogy *x* jelen van, akkor – különleges megfontolások hiánya esetén – *S* jó okkal hisz abban, hogy *x* jelen van – bármi legyen is *x*”.³⁷ Miután különböző érvek felvonultatásával körülhatárolja a hiszékenység elvének érvényességét, Swinburne végső soron arra a következtetésre jut, hogy az, aki úgy véli, hogy Istennel kapcsolatos vallási tapasztalata van, az *kellő erejű ellentétes bizonyíték hiánya esetén* jó okkal fogadja el, hogy valóban ilyen tapasztalata van.

II.4.2.2A tanúságtétel elve

A hiszékenység elvének kiegészítéséül dolgozza ki Swinburne a tanúságtétel elvét. Ez nem a saját tapasztalatban való bizalomra, hanem másoknak a maguk tapasztalatairól szóló beszámolóinak hitelességében való bizalomra épít. Ez az elv is általános megismerésméleti elv Swinburne szerint, s minden olyan ismeretre vonatkoztatható, amelyre nem saját tapasztalat, hanem mások által adott beszámoló, tanúságtétel révén teszünk szert. Ezzel kapcsolatban is kijelenti, hogy mindaddig, amíg ezzel ellentétes rendkívüli körülmények fenn nem állnak, elfogadhatjuk másoknak a saját tapasztalataikról szóló beszámolóját – s ez áll a vallási tapasztalatra is.

II.4.3 A vallási tapasztalat evidenciája

Swinburne a *The Existence of God*-ban az általa felsorakoztatott érvek érvényességének vizsgálatában a Bayes-tételre támaszkodik, kimutatva, hogy adott feltételek esetén a teista – tehát egy mindenható, feltétlen erővel és tudással rendelkező lény létezését állító – koncepció tételezése nagyobb valószínűséggel magyarázza a vizsgált jelenséget (pl. a világ „finomhangoltsága”, a tudat léte), mint egy ateista magyarázat. A különböző érvek egy olyan argu-

³⁶ I. m., 254. o.

³⁷ I. m., 260. o.

mentatív hálót képeznek Swinburne számára, amely a teista koncepció nagyobb valószínűségét hivatott demonstrálni.

Ezen érvek között szerepel a vallási tapasztalatról szóló érv is, s azokat sajátos formában egészíti ki. Érvelésének lényege az, hogy a vallási tapasztalatról szóló érvek erősítik a teista koncepció érvényességének nagyobb valószínűségét a nem-teista koncepcióéval szemben. Szimbolikus nyelven kifejezve ez azt jelenti, hogy, ha h a „létezik Isten” kijelentést, e a vallási tapasztalatok evidenciáját, k pedig az egyéb bizonyítékokban szereplő jelenségeket jelöli, akkor $P(h/e.k) > P(h/k)$, s ebből következőleg $P(h/e.k) > P(e/frk) > P(e/k)$, és ezért $> P(e/\sim h.k)$.³⁸

III. Nagyobb valószínűség vagy mysterium tremendum?

Kritikai megjegyzések – a paradoxon problematikája

Swinburne célja tehát egy olyan teológiai struktúra kiépítése, amelyben az említett érvelési háló a teista koncepció nagyobb valószínűségét demonstrálja. Ebben a vallási tapasztalat problematikája mintegy „megfejezi” a hagyományosabb érvelési stratégiákat. Isten létezésének bizonyítására annyiban használható a vallási tapasztalaton alapuló érv, amennyiben – kellő ellenérv hiányában – „Isten javára kell billentenie a mérleget”, illetve Isten nemlétének szigorú bizonyítása hiányában „jelentős mértékben alátámasztja azt a tételt, hogy van Isten”³⁹. Ugyanakkor a másik oldalról – s ez igen problematikussá teszi az érvelést – Swinburne szerint „az Isten létezésére vonatkozó állításnak is rendelkeznie kell bizonyos fokú (...) kezdeti valószínűséggel ahhoz, hogy a vallási tapasztalatot valóságosnak minősítsük”⁴⁰.

Úgy tűnik számomra, hogy az egész swinburne-i érvelés egy sajátos spirált képez, ahol a különböző érvek erősíteni hivatottak egymást, s – amennyiben a mű apologetikai céljait is figyelembe vesszük – mintegy addig kell növelniük a teista koncepció valószínűségét, míg az „érvényt nem szerez magának”. Ennek tükrében az egész szellemi vállalkozás egyfajta mérlegelés-sor eredményeként töltené be feladatát, melyben a vallási tapasztalatra alapuló érv sajátos szerepet töltene be. Kérdés mármint, hogy elégséges-e mindez, s hogy nem hagy-e figyelmen kívül egy olyan alapvető momentumot, amellyel mindenképpen számolnunk kell a vallási tapasztalat elemzése kapcsán.

Itt arra a sajátos *minőségi jellegre* gondolok, melyet Rudolf Otto a szent megtapasztalásának elemzésekor hangsúlyoz, s amelynek vallásfilozófiai jelentőségéről fentebb szoltunk. Egy

³⁸ I. m., 275. o.

³⁹ Swinburne: *Van Isten?* Id.kiad., 157. és 158. o.

⁴⁰ Swinburne: i. m., 160 skk. o.

észlelett ismeret ugyanis *önmagában* – s ezt Swinburne is kijelenti, például mikor arról beszél, hogy Krisztusnak a tanítványok számára való megjelenését egy szkeptikus is érzékelhette volna mint egy ember megjelenését, anélkül, hogy egyben a feltámadt Krisztust (tehát vallási tapasztalatot) észlelte volna – tehát egy észlelett ismeret önmagában még nem vallási tapasztalat. Valamiféle többlet kell ehhez – amit Swinburne, mint láttuk, úgy ír le, hogy a vallási tapasztalatok mintegy magukon viselik megkülönböztető jegyüket –, amitől a szubjektum *valóban* vallási tapasztalatként éli meg az adott észleletet. Sem az éjszakai égbolt, sem egy álom, sem egy fehér ruhába öltözött alak, sem egy hatodik érzék által nyújtott észlelet, sem pedig a „semmi” megtapasztalása nem vallási tapasztalat önmagában, hacsak a szubjektum nem olyanként értelmezi.

Úgy vélem, hogy az észleletek osztályozásakor Swinburne megpróbál tekintettel lenni ezekre a sajátosságokra. A *privát tapasztalat fogalma* éppen annak a *kontextusosságnak* egyfajta leképezését végzi el, amelyet a dolgozat első részében hangsúlyoztunk a vallási tapasztalat összefüggésében. Természetesen abban Swinburne-nek igaza van, hogy a tradíció, mások beszámolói és más tényezők erősíthetik annak lehetőségét, hogy egy adott személy a saját tapasztalatát *végülis* vallási tapasztalatként értelmezze, ám ehhez szükséges az, hogy *valamikor* megtörténjék az a fordulat, ami ezt egyáltalán lehetővé teszi a számára. Magyarul: valamiféle beállítódás-váltás szükséges mindehhez, a vélekedést, az erős valószínűséget felülíró mozzanat. Ha például, mint Swinburne írja, „vannak emberek akiknek számára az egész élet egy hatalmas vallási tapasztalat”⁴¹, akkor felvetődhet a kérdés, hogy maga ez a tapasztalati forma nem implikálna-e bizonyos filozófiai következményeket, amelyekre ugyancsak tekintettel kell lennünk.

Az észleletek tipologizálásakor Swinburne-t az vezérli, hogy a vallási tapasztalat is az általános tapasztalati horizonton kerülhessen elemzésre, s ezáltal az evidencia-probléma is legitim módon kerülhessen felvetésre. Ám ez még csak ahhoz elégséges, hogy a teista koncepció erős – akár az ateista koncepciót meghaladó – valószínűségét bizonyítsa. A vallásban azonban, Swinburne-nel szólva, adott vizuális észleletek sajátos (vallási) értelemben vett ismereti értelemmel rendelkeznek. A vallás generál tehát egy sajátos „ismeretformát”, amelynek tárgya alapjában és többnyire azonos a nem-vallási ismeretformák tárgyaival, mégis radikálisan új *minőséget* hordoz a megismerő szubjektum számára. Ennek az új minőségnek köszönhetően egy olyan *kontextus* adódik, amely irányítja a további megértés kereteit. A világ Isten keze munkájaként jelenik meg, az élet sajátos értelmet nyer, a moralitás meg-

⁴¹ Swinburne: *The Existence of God*. Id. kiad., 252. o.

határozott keretek között kerül megfogalmazásra – mindez „csupán” attól, hogy sajátos módon tapasztalunk, pontosabban attól, hogy egy sajátos tapasztalatban van részünk. Véleményem szerint Swinburne maga is számot vet mindezekkel a tényezőkkel, amikor a vallási tapasztalat privát jellegéről, a tapasztalat rétegeit-ségéről beszél. Kérdés azonban, hogy kellő mértékben figyelembe veszi-e azokat. A vallási tapasztalat eme sajátosságai olyan kihívást jelentenek véleményem szerint, amelyek – legalábbis az analitikus filozófia hagyományos szemléletmódján belül – nehezen kezelhetők. Davies ezt látja be, amikor a vallási tapasztalat argumentatív értékét vitatja. Ugyanakkor azt is láttuk, hogy a davies-i argumentáció komoly feszültségeket hordoz – amennyiben a vallási jellegről komolyan tudomást veszünk. A vallási tapasztalatban egy olyan momentum rejlik, melyet nem tudunk összhangba hozni az ésszerűség analitikus fogalmával. Ez az a momentum, amellyel Swinburne ugyan számot vet a privát tapasztalat fogalmának bevezetésével, de amelynek lényegi mozzanatai sikkadnak el az általa kifejtett érvelésben is.

Ezt a momentumot magam *paradoxonnak* nevezem. Ha filozófiai megfontolások tárgyává tesszük is, a paradoxon marad az, ami: paradoxon. Ahogy az marad a vallási tapasztalat szubjektuma számára is, aki, meglehet, teljes életét ennek az élménynek a tükrében fogalmazza újra. Új *jelentésség* előállításáról van szó tehát, ahogy az éjszakai égbolt immáron nem pusztán csillagászati és meteorológiai koordináták összessége, s nem is pusztán csak „éjszakai égbolt”, hanem Isten teremtménye. Egy álom nem egy kiadós vacsora (vagy annak hiányának) következménye, hanem akár egy életprogram kijelölésének terepe.

Ahogy Rudolf Otto írja, a vallási tapasztalatban az ember vallami olyan, tőle radikálisan, abszolút értelemben különböző valósággal szembesül, amihez képest ő maga semmi. Ez Otto szerint a *teremtményérzet* lényegi mozzanata.⁴² Mindazok az összetevők, melyeket Otto a vallási tapasztalat kapcsán elemez – a tremendum (rettentő jelleg), a majestas (fenséges hatalom), az energikusság, a misztérium és elemei (mirum, stupor); a majestas ellenpárja, a fascinans és a többi – ezek az összetevők mind ennek a sajátos és *irracionális* tapasztalatnak a konstituensei. Ez az irracionális nem észellenességet jelent, hanem azt, hogy itt egy nagyon mélyen, minőségileg különbözően megélt tapasztalatról van szó. Otto szerint ez az irracionális mag az, ahonnan a későbbi racionális megfogalmazások is eredeztethetők, a racionális tényezők a vallásos gondolkodásban az irracionális tényezők sémáinak tekinthetők. A vallási a priori működése az, ami mindezt lehetővé teszi – amit végső soron Swinburne is posztulál, mikor arról beszél, hogy egyesek érzékenyek, mások érzéketlenek

⁴² Otto: i. m., 20. o.

a vallási valóságra.⁴³ A vallási tapasztalat tehát mindig valami többlet megtapasztalásaként adódik. *A profán megszenteltségként.*

A swinburne-i elemzés episztemológiai szempontból igen meggyőző, ám ennek a meggyőző erőnek ára van. Ha a szent az *értékelés* sajátos kategóriája (Otto)⁴⁴ – s ezt mindenképpen fenn kell tartanunk, ha el akarjuk kerülni a redukcionizmus valamilyen formáját –, akkor – Gilbert Ryle-t parafrázálva – elmondhatjuk, hogy *kategória-hibát* követünk el, ha erről a sajátos karakterről nem veszünk tudomást, illetve ha – miként azt Swinburne teszi – tudomást veszünk róla, de következményeivel nem számolunk. A vallásos ember számára a vallási tapasztalat bizonyosságot, nem pedig nagyon erős valószínűséget jelent. Swinburne sokat tesz azért, hogy az ilyen tapasztalatok argumentatív értékét növelje, s ezáltal a vallási-teológiai problémák filozófiai relevanciáját felmutassa. Ugyanakkor – mint láttuk – maga sem biztos abban, hogy a vallási tapasztalat helyét hol is jelölje ki – tehát hogy e tapasztalat szolgált-e érvet Isten létezésére, avagy Isten létezéséről való előzetes ismereteink megerősítését szolgálja-e? Otto-nál ez egyértelmű: bármilyen valódi vallási vagy teológiai gondolkodás ezzel a tapasztalattal veszi kezdetét, így bármilyen racionális teológiai érvelés is. A swinburne-i vállalkozás leginkább azért problematikus, mert bár a teista hipotézist mint hipotézist kezeli, célja mégis e hipotetikus jelleg meghaladása. Ugyanakkor – mivel a szigorú értelemben vett racionalitás mezején belül kíván maradni – bizonyos korlátokat nem léphet – vagy nem léphetne – át. A vallási tapasztalatnak az érvelésbe való beemelésével azonban elér ehhez a határhoz, s a határvonalon *innen* hivatkozik az azon *túl* értelemmel bíró jelenségekre (hatodik érzék stb.). Ennek következtében azonban a tárgytól eltérő természetű – kategóriájú – következtetésre jut: erős valószínűséggel állíthatja, hogy Isten létezik. A vallási tapasztalat – véleményem szerint – éppen az erős valószínűség és a mindent meghaladó, az adott személy teljes személyiségét és életét meghatározó bizonyosság (erre a momentumra maga Swinburne is hivatkozik a tanúságtétel elvének kifejtésekor⁴⁵) közti szakadékot hidalja át, avagy inkább a kierkegaard-i ugrás megtételére készíti. Ez az a momentum, melynek nyomán – a swinburne-i terminusok között – adott vizuális észleletek ismereti értelemként kerülnek elfogadásra. Ez az

⁴³ Swinburne: *Van Isten?* Id. kiad., 154. o. Egy másik fontos párhuzam a két szerző között, hogy mindketten egy adott vallás fogalmi tisztázottságától teszik függővé annak magasabbrendűségét, s mindketten a kereszténységet igyekeznek ily módon a legmagasabbrendű vallásként ábrázolni. Ennyiben tehát mindketten a racionalitás talaján fogalmazzák meg apologetikai mondandójukat.

⁴⁴ Otto: i. m., 15. o.

⁴⁵ Swinburne: *The Existence of God*. Id. kiad., 272–273. o.

ugrás a világon belül történik meg, s következményei a világra vonatkoznak: ezután tűnik a világ valóban teremtett világnak. Ezért, bár episztemológiai karakterét tekintve akár párhuzamba is állítható az egyéb tapasztalatokkal, *következményeit tekintve* semmiképpen. Az éjszakai égbolt mint pusztán éjszakai égbolt ugyanaz, mint az Isten keze munkájaként megtapasztalt éjszakai égbolt, mégis egészen más. Itt egy olyan *minőségi* különbségről van szó, amely véleményem szerint semmiképpen sem megkerülhető – erre kívántam utalni a paradoxon fogalmának bevezetésével. Ezt a minőségi különbséget Swinburne is deklarálja, ám következményeit figyelmen kívül hagyja. Emiatt egy teista (vallási) álláspont szempontjából kevés, amit állít, ateista szempontból viszont – meglátásom szerint – túl sok. A vallási tapasztalatra apelláló érvei ugyanis más jellegű problémát érintenek, mint teodiceájának egyéb elemei. S ezt akkor is elmondhatjuk, ha nem azonosulunk Otto véleményével, akinél – mint láttuk – a vallási tapasztalatnak a vallási-teológiai gondolkodásban elfoglalt *logikai* státusza más, mint Swinburne-nél. A swinburne-i theologia naturális tehát vallásfilozófiai szempontból tehető problematikus-sá, és ez *minden valószínűség szerint* érinti az egész vállalkozás koherenciáját.

Záró megjegyzések

Látjuk tehát, hogy a vallási tapasztalat fogalma szétfeszíti egy hagyományos racionalista teológia kereteit, legalábbis ha a modernitásban kibomló racionalitás-fogalmat vesszük tekintetbe. A tizenkilencedik és huszadik században végbement ennek az észfogalomnak a kritikája, aminek komoly vallásfilozófiai és teológiai következményei voltak. Azt mondhatjuk tehát, hogy a huszadik századi filozófia meghatározó élménye sajátos módon egybevág(hat) bizonyos vallásfilozófiai-teológiai megfontolásokkal. Számos kortárs gondolkodó (Ricoeur, David Tracy, Lévinas, Marion, Hent de Vries⁴⁶, vagy – a politikatudomány területére is kilépve – John Milbank⁴⁷ vagy a hazaiak közül Mezei Balázs és Gáspár Csaba László) filozófiai iránykeresése arra mutat, hogy a posztmodernitás közege a modernitás öndefinícióját jelentős mértékben meghatározó *szekularizáció* filozófiai meghaladását, egyfajta *posztszekuláris filozófia*⁴⁸ kimunkálását generálhatja. Ennek

⁴⁶ Hent de Vries: *Philosophy and the Turn to Religion*. Baltimore (Md.), John Hopkins University Press, 1999.

⁴⁷ John Milbank: *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford, Blackwell, 1994.

⁴⁸ A posztszekuláris filozófia fogalma Philliph Blondtól származik. Vö.: Blond (szerk.): *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*. London, Routledge, 1998.

nem szükségszerűen kell a racionalista tradíció teljes elutasítása mellett végbemennie – példa erre Mezei Balázs közelmúltban megfogalmazott programja⁴⁹ –, de akár az ész-fogalom „újrafogalmazása” révén is lehetséges – ahogy azt Lévinas – vagy Gáspár Csaba – teszi. Ez a filozófiai stratégia véleményem szerint igen széles spektrumon teszi lehetővé hagyományos filozófiai problémák újrafogalmazását⁵⁰, ugyanakkor nem mentesülhet a sajátlagos módszertani problémákkal való szembesüléstől sem.

⁴⁹ Vö.: Mezei Balázs: „Megjegyzés a vallásfilozófiai irodalom bibliográfiájához”. In: Davies: i.m., 285–289. o., ill. „Kortárs vallásfilozófia: új rendszeres-kritikai vázlat”. *Valóság* 2000. 6., 1–17. o.

⁵⁰ Magam „Imádkozom, tehát vagyok: kísérlet egy posztsekuláris ego-fogalom kimunkálására” címmel tartott előadásomban tettem ilyen irányú lépéseket (kézirat, megjelenése 2001-ben várható a Koinonia Kiadónál (Kolozsvár)).

Apokalipszis

DEMETER M. ATTILA

Jellemző, hogy bár zsidók és keresztények egyként hiszik és vallják, a Biblia sehol nem említi, hogy Isten a világot a semmiből teremtette volna.

Maimonidésznél ráadásul még olyat is olvashatunk, hogy azok „a szentírási helyek, melyek a világ teremtésére utalnak, nem számosabbak amazoknál, amelyek arra utalnak, hogy Isten test”. Éppen ezért – mondja ő – nem kell tekintettel lenni arra, hogy ki mit mond, mindettől függetlenül ugyanis „az az egész hit alapja, hogy Isten a világot a semmiből (...) hozta létre (...)”¹

Hozzá kell tenni azonban, hogy a gondolat, miszerint Isten a világot a semmiből alkotta, mégiscsak szerepel egy helyütt a Szentírásban, mégpedig a Makkabeusok II. könyvében, ebben a (zsidók és protestánsok számára) apokrif vagy deuterokanonikus, görög nyelvű könyvben, ahol is az áll (7:28), hogy Isten a világot („a mennyet és a földet”) a „nemlétezőkből csinálta”. Hyeronimus úgy fordítja latinra, hogy „fecit ex nihilo”.

A görög gondolkodásra s ennek nyelvi szubsztrátumára kétségtelenül az jellemző, hogy nem képes értelmezni sem a „teremtés”, sem pedig a „nemlétezés”, a „semmi” fogalmát.

A görög filozófia, valahányszor a semmiről beszél, úgy említi, mint a létező tagadását, a létező hiányát (Parmenidész: mé ón, ouk ón, esetleg médén), illetve mint a létezőtől különböző valamit (Platón: hétérón).

Ugyanez a helyzet a „teremtés” fogalmával is, ami, ha meggondoljuk, mégiscsak furcsa, hiszen tudjuk, hogy ennek a gondolkodásnak a kezdeteit a létezők okainak a keresése és kutatása jellemezte – ma úgy mondanánk: a racionális teológia.

¹ Maimonidész: *A tévelygők útmutatója*. Logos, Bp., 1997. 574. o.

Ennek ellenére a görög filozófia egyik legklasszikusabb dokumentuma, Arisztotelész *Metafizikája* mégis arra az álláspontra helyezkedik, hogy a létezők önmaguk okai, s önmaguk alapján, önnönmagukban „állnak fenn” (üparkhein, énüparkhein). Mi sem idegenebb tehát ettől a gondolkodástól, mint a teremtő Isten.

A teremtés gondolata egyébként is botrány (a szó páli értelmében) nem csupán a görög, hanem általában a filozófiai gondolkodás számára.

A görög nyelv alapvetően két kifejezéssel tudja körülírni: az egyik a „poiein” ige, jelentése szerint „csinálni”, „alkotni” valamit; a másik a „ktizein”, esetleg „katartizein”: az első valamely város alapítását jelenti, a második a helyes irányítást vagy tökéletesítést.

Csinálni, alkotni, alapítani, irányítani, tökéletesíteni – ezek lennének tehát a teremtés görög szavai, megannyi példa arra a nyelvi ínségre, ami mindannyiszor úrrá lesz a görög gondolkodáson, valahányszor a teremtés gondolatával szembesül.

Úgy néz ki tehát, hogy a teremtés és az idők kezdetének gondolata nem jellegzetesen görög, még ha a semmiből való teremtés gondolata görög nyelven hagyatott is ránk.

De ha az idők kezdetének gondolata nem is, az idők végezetének eszméje – vélhetnénk – mégsem teljesen idegen a görög eszmevilágtól, amit az is bizonyít, hogy az utolsó órával (észkháté hórát) foglalkozó teológiai diszciplína, az eszkatológia ma is görög nevet visel. Az „eszkhaton” (vég) azonban eredetileg egy matematikai sor legszélse elemét jelentette – aritmetikai kifejezés tehát, nem pedig teológiai vagy kozmológiai. Terminus technicus-a, az „apokatasztázisz”, aminek használata rendkívül elterjedt volt a korai keresztény eszkatológiában, már inkább megfelel a teológiai diskurzus kívánalmainak, bár jelentése egész egyszerűen: visszaállítás. Tulajdonképpen az asztrológiából adoptált szó, ahol azt a jelenséget jelöli, amikor egy csillag periodikusan visszatér kiindulópontjába. A kánoni iratokban azonban ritkán szerepel ez a szó (bár találkozunk vele, pl. az Ap.Csel. 3:21-ben), helyette az apostoli iratok szerzői rendszerint az „eszkhaton”-t használják, de még ez sem szabály. Péter pl. apokaliptikus hevületében imígyen kiált fel: „A vége pedig mindeneknek [pántón dé tó télosz] közel van.” (I. Pét. 4:7) A „télosz” (cél) kifejezés, ha lehet, még félrevezetőbb, mint az „eszkhaton”, hiszen azt állítani, hogy minden dolgok vége a dolgok s a látható világ *célja* – értelmetlenség.

Mindez végül is csupán arra példa, hogy a kezdet és a vég, s ami a kettő között van, az ún. lineáris idő (vagy ahogyan mi ismerjük: a történelem) gondolata meglehetősen idegen a görög gondolkodástól. Ennek feltehetőleg az az oka, hogy mind a görög mitikus tudat, mind – ennek folytatásaképpen – a filozófia egy cirkuláris idő- és történelemszemléletet kultivált. A görögök egy

olyan világrendben hittek, amelyben a dolgok újra meg újra visszarendeződnek eredeti állapotukba.

Igaz ez még akkor is, ha elismerjük, hogy az apokaliptikus korpusz sohasem jöhetett volna létre a görög filozófia jótékony megtermékenyítő hatása nélkül. Ez ugyanis egy pillanatra sem vonja kétségbe, hogy maga a gondolat viszont, a világ végezetének gondolata héber eredetű, s a késői judaizmus eszmevilágából származik.

Tudjuk, hogy az „apokalüptó” a héber „gala” fordítása², s eképpen az „apokalüpszisz” ugyanezen kifejezés származékszávnak fordítására szolgál: jelentése szerint „felfedés”, „leleplezés”. Gyakorlatilag bárminek a felfedését és leleplezését jelentheti, nem csupán azoknak a szörnyűséges jegyeknek és jeleknek a láttatását, amelyek a világ végét vetítik elő. Jelentheti pl. egész egyszerűen a hajfűrt eltávolítását, ha valakinek valamit a fülébe akarunk sügni. De jelentheti ugyanakkor a nemi szerv felfedését is. Ez utóbbi példa megmutatja, hogy maga a felfedés gesztusa adott esetben szörnyűsegebb lehet, mint az, amit a felfedés láttat. Nincs iszonyatosabb bűn annál – tudjuk ezt a Leviták könyvéből, vagy Noé történetéből –, mint ha valaki felfedi apja szemérmét.

Az „apokalüpszisz” tehát tág jelentésű szó, s a világ végezetét hirdető jelekre és jegyekre való alkalmazása csak János hatalmas és lenyűgöző látomása óta megszokott.

A műfaj azonban, az apokaliptikus irodalom korábbi János könyvéénél, s ennek a hatalmas korpusznak, az álomlátók irodalmi hagyatékának János apokalipszise csupán egyik, bár kétségkívül lenyűgöző alkotása. Ez ugyan nem feltétlenül János eredetiségét dicséri, inkább redaktori kvalitásait.

Hogy maga a világ végezetének gondolata honnan származik, az máig bizonytalan, rendszerint Dániel könyvére szokás hivatkozni, mint az apokaliptikus irodalom első fogalmazványára. Emiatt egyébként Dániel könyve kissé ki is lóg a prófétai iratok közül, bizonyítékaul annak, hogy a vég gondolata a prófétai kor zsidó hitvilágától még idegen.

A zsidók számára a próféták korában a történelem még Isten önkinyilatkoztatásának, enunciációjának egyik formája (akárcsak a törvény), éppen emiatt nehezen valószínűsíthető, hogy ennek bármikor, bármilyen formában is vége szakadna. Isten folyamatosan jelen van a történelemben, vezet és irányít, s ez azt eredményezi, hogy ez a történelem eredendően értelmes és célirányos.³

² Jacques Derrida: „A filozófiában újabban meghonosodott apokaliptikus hangnemről”. In.: *Minden dolgok vége*. Századvég-Gond, Bp., 1993.

³ Itt és a zsidó történelemfelfogás további jellemzésében Rudolf Bultmann méltán híres könyvére támaszkodom: *Történelem és eszkatológia*. Atlantisz, Bp., 1994.

A történelemnek tehát van célja, de ez a cél sehol másutt nem képzelhető el, mint a történelemben. A történelem alanya a fokozatosan nemzetté kovácsolódó nép, célja pedig az Izráel – az Istennel vetélkedő nép – fiainak megígért tejjel és mézzel folyó Kánaán. Az eszkatologikus szempont masszív beemelése ebbe a történelemértelmezésbe csupán a rabbinikus kor irodalmában figyelhető meg, s ez minden bizonnyal a történelmi nyomorúság és megpróbáltatások számlájára írható. Magának az apokaliptikus gondolatnak a *tartalmi* elemei azonban – úgy tűnik – a görög gondolkodásból, közelebbről a sztoikus filozófiából származnak. A sztoa szerint a világ jelenlegi állapotában tűzvész martalékává válik, s ez egyben egy új körforgási ciklus kezdetét fogja jelenteni. Bármennyire is igyekezett azonban a görög gondolkodás a két ciklus közötti időt historizálni, lényegében mégis megmaradt a kozmikus körforgás eszméjénél. A cikluselméletben elbújtatott apokaliptikus szempont radikális átértelmezése tehát végső soron a rabbinikus kor eszkatologikus irodalmának köszönhető.

Amiről a sztoa úgy számolt be, mint az új ciklust előrevetítő kataklizmáról, az az átértelmezés nyomán az apokaliptikában a vég, a világ és az idő végezetének előjelévé válik. Ez a gondolat egyébként nem mentes minden ellentmondástól. A prófétai történelemfelfogás azt tanította, hogy a történelemnek immanens célja van: az ígéret földje. Ezt a célt nem lehet minden további nélkül a vég gondolatával helyettesíteni, hiszen ez arra az abszurd feltevésre vezet, hogy az értelmes történelem célja a történelem vége – vagy fordítva.

Másfelől, a vég nem lehet immanens már csak azért sem, mert ez a vég historizálását eredményezné, azaz arra a gondolatra vezetne, hogy a vég, az utolsó idő folyamatos, és valamilyen – közelebbről meghatározhatatlan – értelemben történeti.

A vég gondolata következőképpen úgy jelenik meg, mint ami kívül esik a történelmen, és a történelem vonatkozásában transzcendens. Az apokaliptikus korpusz népszerű és elterjedt megfogalmazása szerint a vég: „ítélet” – esetenként „végítélet”. „A jelen világ nem végállapot, a dicsőség nem állandó benne, ezért imádkozik, aki tud, a bukdácsolókért” – olvassuk Ezdrás IV. könyvében. Majd a folytatás: „Az ítélet napja azonban a jelen időnek beteljesedése lesz, és az eljövendő örök időnek kezdete, amelyben megszűnik a pusztulás, elvész a zabolátlanság, kiirtatik a hitetlenség, de megnő az igazságosság, feltámad az igazság. Így hát akkor senki sem könyörülhet meg azon, aki az ítéleten vesztesnek bizonyult, alá sem merítheti azt, aki győzelmet aratott.”⁴ (IV. Ezdr.7)

A vég gondolata kétségkívül hoz új szempontot a történelem értelmezésében. Szemben a korábbi elképzeléssel, mely szerint a

⁴ Az apokaliptikus korpusz könyveire a magyar kiadás alapján hivatkozom: *Apokrif apokalipszisek*. Telosz, Bp., 1997.

történelem alanya egyértelműen a nép vagy a nemzet, az ítélet alanya mindig az egyén. A vég perspektívája eloldozza a közösségi kötelékeket („senki sem könyörülhet”), s az evilági állam helyett az igazak és hamisak transzcendens gyökerű koinóniáját, kvázi-transzcendens kolóniáját hozza létre.

Mindazonáltal, noha az apokaliptikus intonáció kétségkívül sajátja a rabbinikus kor irodalmának, igazán hangossá, majd-hogynem fülsértően hangossá (Derrida) a kereszténységben válik. És nem csupán azért, mert a keresztény kor irodalma asszimilálja a késői judaizmus eszmevilágát, hanem azért, és *mindenekelőtt* azért, mert a kereszténység eredendően, tudatosan és szándékosan apokaliptikus szektaként definiálja önmagát. Az új szövetség a történelem vége: „Mikor pedig eljött az időnek teljessége [tó pléromá tou khronou], kibocsátotta Isten az ő Fiát.” (Gal. 4:4)

A keresztények valamilyen értelemben az idők végezetét élik, vagy ahogyan Bultmann fogalmaz, a „vég folyamatosságában” élnek. Ezt megérteni interpretációs feladatnak sem csekély, még nehezebb azonban a jövő nélküli perspektívát életgyakorlattá formálni.

Interpretációs feladatként nyilvánvalóan az idő, a vég-idő, a „köztes idő” vég és vég között, a „folyamatos vég” jellegének, természetének és karakterének megértése tornyosul minden későbbi keresztény értelmező előtt.

Erre tesz kísérletet a latin nyelvű kereszténység két kiváló intellektusa, a donatista Tyconius, majd, az ő egzegetikai szabályai-ból levonva a megfelelő tanulságot, Augustinus, aki hatszáz éven át volt a nyugati keresztények kizárólagos tanítója.

Augustinus Tyconius-hoz való viszonya meglehetősen ambivalens, amit Tyconiusnak az egyházon belül elfoglalt sajátos helyzete magyaráz. Mint donatista, az igazhitűek szemében természetesen eretnek, ámde olyan eretnek, akit a donatista zsinat végülis kiközösített. Mondják, hogy teológiájában már korán eltávolodott donatista társaitól, s az egyetlen ok, amiért haláláig kitartott donatizmusa mellett, az volt, hogy nem értett egyet azokkal az eszközökkel, amelyek segítségével az egyház a helyes útra kívánta téríteni a donatista szakadárokat; jelesül a terrorral és a megfélemlítéssel. Úgy gondolta, hogy ezek összeegyeztethetetlenek a felebaráti szeretet keresztényi hitelvél.

Augustinus megítélésében jól tetten érhető a kettősség. Egyfelől nyíltan megrója Tyconiust eretneksége miatt: „Egy bizonyos Tyconius, ki a donatisták ellen cáfolhatatlan írásokkal vitézkedett, bár jómaga is donatista volt, s ki abban mutatta szíve szörnyű oktalanságát, hogy nem akart végképp hátat fordítani nekik, könyvet szerzett, s azt ‘Szabályok könyvének’ címezte”.⁵

⁵ Augustinus: *A keresztén tanításról* (De doctrina christiana). Bp., 1944. 185. o.

Másfelől viszont Augustinus, aki tudvalevőleg fennkölt elme, „ingenium erectionis”, nem tud ellenállni a „Liber regulorum”-ban lefektetett szabályok intellektuális csáberejének: „ha szemügyre vesszük – mondja – [Tyconius] fejtegetése nyomán e szabályokat, látjuk, hogy valóban jó szolgálatot tesznek ezek a rejtettebb isteni kijelentések föltárásában”.⁶

Tyconius maga hét szabályt sorol fel, ebből Augustinus számára láthatóan a hatodik a legfontosabb, ez viszont a maga során a negyedikre és az ötödikre épül.

A negyedik szabály „Az egyes és az általános” címet viseli (De specie et genere), s maga Tyconius így jellemzi: a Szentlélek, aki a hitet tette az igazság zálogává, némelykor titokzatosan beszélt, mégpedig oly módon, hogy elrejtette az egyest az általánosban. Akiben megvan az isteni kegyelem, s az isteni kérügmára adott válasz, a hit, az tudja, hogy mikor és hol kell az egyes helyett az általánost érteni, vagy fordítva. A „De temporibus” (Az idők) néven ránk hagyományozott ötödik szabály a „szünekdokhé” trópusának jelenlétére hívja fel a figyelmet a szent szövegben, s a Bibliában található idői mennyiségek értelmezéséhez ad kulcsot. Első és legfontosabb észrevétele Tyconiusnak ezzel kapcsolatban, hogy „az idői mennyiségeknek a Szentírásban gyakran misztikus jelentésük van”, s ez leginkább a „szünekdokhé trópusában” rejlik.⁷ „A szünekdokhé – fűzi hozzá – azt jelenti, hogy rész áll az egész (...) helyett”, vagy, ahogy Quintilianus „kiegészíti”, a faj a nem helyett. Az időtartamoknak tehát nincs feltétlenül valós kronológiai értékük, előfordulhat, hogy ezek csupán „misztikus” jelentéssel bírnak. Amennyiben így áll a helyzet (ha egyáltalán így áll a helyzet), akkor az időtartamok a szünekdokhé trópusa szerint értelmezendők, azaz úgy kell olvasni őket, mintha a rész állna az egész helyett, vagy (esetleg) a faj a nem helyett.

Végezetül a hatodik, s egyben Augustinus számára a legfontosabb szabály, a „Recapitulatio”, ami az előző két szabályt az utolsó órára vonatkoztatja.

Tyconius szerint is a „legfinomabb” pecsétje ez a titkoknak mindazok közül, „amelyekkel a Lélek a törvényt lepecsételte”.⁸ A szabály lényege, hogy némely dolgot vagy eseményt, ami az Írás szerint más, korábbi eseményeket követ, nem ezek folytatásaként, hanem ezek ismétléseként, egyfajta summázataként (rekapituláció) kell érteni. Rendszerint olyan eseményekről van szó, amelyeket a szöveg az „akkor, abban az órában, azon a napon, abban az időben”⁹ nyelvi fordulattal vezet be.

⁶ Uo.

⁷ Tyconius: *Szabályok könyve*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp., 1997, 64. o.

⁸ Uo., 73. o.

⁹ Uo.

Tyconius példaként hosszan idéz egy Lukácsnál található apokaliptikus szöveghelyet: „Amely napon kiment Lót Sodomából, tűz és kénkö esett az égből, és mindenkit elvesztett. Ezenképpen lesz azon a napon, melyen az embernek Fia megjelenik. Azon a napon, aki a háztetőn lesz, és az ő holmija a házban, ne szálljon le, hogy elvigye; és aki a mezőn, azonképpen ne forduljon hátra. Emlékezzetek Lót feleségére!” (Lk. 17:29–32)

Figyelembe véve, hogy a szöveg egy felszólítással végződik, s feltéve, hogy ez a felszólítás a megigazulásra vonatkozik, kézenfekvő a kérdés, hogy vajon megigazulni csupán az „utolsó órában” kell-e, „abban az órában” vagy „azon a napon”, amelyben vagy amelyen az Úr megjelenik, vagy már most, a jelen időben is kötelessége minden kereszténynek az „emlékezés Lót feleségére”, azaz az emlékezés arra, hogy az új szövetség radikálisan eltörölte az emlékezés kötelességét. Hiszen alig pár sorral alább azt olvassuk (Lk. 18:29), hogy aki Lót feleségére emlékezik, elhagy szülőt, testvért, feleséget és gyermeket az „Isten országáért”.

Tyconius kérdése tehát jogos: „Vajon abban az órában nem szabad visszafordulni a holmiért és kell Lót feleségére emlékezni, amikor az Úr megjelenik eljövételében – nem pedig mielőtt megjelenik? Az Úr nemcsak azért parancsolta ezeket arra az órára, amelyben megjelenik, hogy az igazságot kedvesebbé tegye, elrejtve azt a kérdezősködők elől, hanem hogy megmutassa: az a nap, vagy óra a teljes idő. Ugyanabban az órában – vagyis időben – kell ezeket betartani, de mielőtt megjelenik.”¹⁰

Az „abban az órában” tehát az idő teljességét jelenti, nem folytatása, csupán rekapitulációja az időnek. Mint minden óra, így az „észkháté hórát” is része az időnek, „misztikus” jelentése szerint az idő egésze helyett áll. Legalábbis így következik ez a „szünekdokhé trópusából”.

Augustinus, miután teljes egészében idézi Tyconius iménti fejtegetését, megerősíti, de egyben tovább is viszi ezt a következtetést: „Tehát maga az Evangélium hirdetésének ideje egész az Úr megjelenéséig az az óra – mondja –, amelyben mindezt teljesítenünk kell. Mert az Úr megjelenése is hozzátartozik ugyanehhez az órához, mely az ítélet napjával nyeri végét.”¹¹

A vég tehát, „az az óra”, amelyben „az Úr megjelenik”, az egész idő, tulajdonképpen az egész keresztény idő („az Evangélium hirdetésének ideje”), s ekképpen ez az óra, az „észkháté hórát” mindig is itt van, előttünk és mögöttünk, hiszen valamilyen, „misztikus” értelemben azonos az idők teljességével.

Az az idő, ami mindig is itt van, de ami ugyanakkor mindig csupán közeleg, úgy azonban, hogy már el is múlt, nem más, mint az idő lényegként értett pillanat, a „most” [nunc], amint azt

¹⁰ Uo.

¹¹ Augustinus, i. m., 206. o.

Augustinus másutt részletesen is kifejti (vö. *Vallomások*, XI. könyv, XV. fejezet).

Csakhogyz a most, a pillanat – és ez a bökkenő –, ha „nem zuhanna múltba, nem idő volna, hanem örökkévalóság. Ha tehát a jelen csak úgy lehet idő, ha múltba hanyatlik, miképpen mondjuk róla, hogy létezik? Hiszen létezésének oka éppen az, hogy nem lesz. Nem mondjuk tehát valóságos időnek, csak úgy, ha arra törekszik, hogy majd ne legyen”.¹²

Amaz idő tehát, az utolsó óra, a pillanat, amikor mindennek vége, tulajdonképpen fikció – de meglehet, hogy általában idő sincs már, hiszen az idő „lényege”, a pillanat, nem létezik; nincs tehát idő, itt a vég, elmúlt már, de még mindig közeleg.

Ami viszont még ennél is fontosabb, s voltaképpen ez az, ami igazán fontos, az nem az idő, hanem a várakozás. A keresztény ember létmódja a várakozás, az örökös készenléti állapot, felkészülés egy pillanatra, ami soha nem jön el, bár mindig közeleg: „Vigyázz” – hangzik János tolmácsolásában Jézus figyelmeztetése –, mert „ha nem vigyázol, úgy érkezem, mint a tolvaj, és nem tudod, melyik órában [poián hórán] leplek meg”. (3:1–3)

Nem véletlen tehát, hogy maga Augustinus is éppen Jánost citálja, aki állítólag már (még? most?) az „apostoli időkben”¹³ így „kiáltott fel”: „Fiacskáim [Páidia]! Itt az utolsó óra [Észkhaté hórá észti]”. (Jn. 2:18)

Szó szerint: az utolsó óra van.

¹² Augustinus: *Vallomások*. Gondolat, Bp., 1987. 359. o.

¹³ Augustinus: *A keresztény tanításról*. 206. o.

Isten és/vagy törvény

Gondolatok a *deus absconditus*-ról

CSIKY HUBA

Mottó: „*opszisz adelon ta phainomena*”

(Anaxagoras)

„...*ha sors van, akkor nem lehetséges a szabadság;
ha viszont..., ha viszont szabadság van, akkor nincs sors,
azazhogy..., azazhogy akkor mi magunk vagyunk a sors...*”

(Kertész Imre)

A filozófiai beszélyben Istent Pascal óta elkülönített Istenként szokás megjeleníteni. A filozófusok Istene és Ábrahám, Jákob és Izsák istene közötti szakadék distanciát teremt a vallás és a filozófia között. Az elkülönítés a vallásos megtapasztalást a kinyilatkoztatás fogalmába zárja és mint vélekedést leplezi le, míg a filozófiai beszéd mint az értelmi megismerés egyedüli hordozója függetleníti magát a vélt és megnyilvánuló transzcendencia-jelenléttől, Istent a lét horizontjába zárja, s ugyanezzel a mozzanattal az ész hatókörébe vonja: „a vallásos »kinyilatkoztatás« eredendően beleolvad a filozófiai értelemben vett felfedésbe...”¹ Ez a mozzanat, pontosabban aktus által a bat kol² elveszti rezonanciáját, pusztá visszhanggá minősül; a filozófia és következésképp a vallás is az ész csele által „Istent, akit tapasztalni kíván, eleve a lét és az immanencia fogalmaival értelmezi”.³ Ha a filozófia istene és a vallás

¹ Emmanuel Lévinas: „Isten és a filozófia”. In: *Nyelv és közelség*. Jelenkor, Pécs, 1997. 141–164. o.

² A Talmudban benne van egy olyan rövid történet is, ahol az égi hang *halachikus* kérdésekbe szól bele, persze eredménytelenül. Ebben a kontextusban nem ezt az értelmezését tekintjük a bat kol-nak.

³ Emmanuel Lévinas: i.m., 148. o.

istene között tátongó szakadékot nem próbáljuk meg áthidalni, ha a filozófia a kinyilatkoztatást mint beszédet nem szűkíti le a megismerés propozicionális jellegére, s itt a propozicionalitás eleve a filozófia fent említett fogalmaiban csapódik le, akkor a távolságot, mely a két istenfogalom között fennáll, növeljük azáltal, hogy kénytelenek vagyunk a hitigazságokat az észigazságokkal szemben, azokkal ellentétben tételezni. A szembenállás ténye kizárólagossággá alakul, amennyiben „a kinyilatkoztatás igénye az értelem feláldozását követeli (...), ezzel szemben a filozófia az igazság teljes átláthatóságát és a gondolkodó szubjektum teljes autonómiáját követeli.”⁴ Autonómia vagy heteronómia?

A kinyilatkoztatás teljesen felfüggeszti az egyén autonómiáját, vagy ellenkezőleg, az autonómia-heteronómia problémája csupán külsődlegesként lepleződik le abban, amit Ricoeur a „kinyilatkoztatás elfogadhatatlan igényének” nevez? Nem utal újabb értelemösszefüggésre a kinyilatkoztatás fogalmában az autonómia-heteronómia problematika által félresepert jelentés? Az autonómia alatt elsődlegesen differenciális elemet értünk, az autonómia az elkülönböződés ténye az ember és az Isten között, s ez az eltávolítás, distanciateremtés azáltal adott, hogy Istent mint abszolút transzcendenciát feltételezzük. Így a kinyilatkoztatás fogalmában olyan értelemösszefüggésre kell találnunk, amely kizárja azt, hogy a felülről jövő parancs eszméje összeférhető legyen a kinyilatkoztatás eszméjével. A lényegi mozzanat az autonómia fogalmában a távolság, az elkülönböződés gondolata.⁵ Ricoeur a kinyilatkoztatás átláthatatlanságát a „kettős beszéd” tényéhez kapcsolja, ami kialakítja a kinyilatkoztatás hármasság tagolású szintjét: a hitvallás szintjét, az egyházi dogma szintjét, valamint azoknak a tanításoknak az összességét, melyeket a tanítóhivatal az igaz hit szabályaiként állít fel. A kettős beszéd koncepciója azt a kétpólusú viszonyrendszert nyújtja, melyben az egyik végletet az inspiráció képezi, míg ennek ellentettje az inspiráció mögötti kinyilatkoztatás, mint isteni terv leleplezése. A kinyilatkoztatás egyirányúvá válik ezáltal, a filozófia feladata arra zsugorodik, hogy leleplezze a beszédet, amely a *vél*t kinyilatkoztatást jelent. Ebben a paradox helyzetben a kinyilatkoztatás és az esetleges beszéd, mellékszöveg megkülön-

⁴ Paul Ricoeur: „A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai meg-alapozása”. In: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Osiris, Bp, 1999. 116–160. o.

⁵ Elsődlegesen az autonómiát öntörvényűségként, a heteronómiát másörvényűségként definiálhatnánk. Ez az öntörvényűség szorosan összefügg az abszolút transzcendencia és a szerződéskötés gondolatával. Mindezek meghatározzák a *deus absconditus* eszméjét (annak ellenére, hogy például Hans Jonas nem fogadná el ezt az eszmét. (Lásd részletesebben: „Auschwitz a Gnózis árnyékában”. In: Heller Ágnes: *Költészet és gondolkodás*, 217–227. o). Többek között erre a meghatározottságra is szeretnénk utalni.

bőztetése válik a filozófia tárgyává, a filozófia így szűrőberendezésként szolgál, miközben elsiklik a tényleges kinyilatkoztatás tartalma fölött.

Vizsgálódásunkban eddig két kérdés látszik körvonalazódni: szükséges a kinyilatkoztatást a megismerés propozicionális jellegére korlátozni, ahol a propozicionalitás a filozófiában adott immanens fogalmiságot tükrözi, ahhoz, hogy Isten fogalmának szét-töredezettségét elkerüljük, vagy lehetséges új utakat találnunk; illetve mennyiben tartható fenn vagy szándékainknak megfelelően vethető el az autonómia-heteronómia szembenállása, milyen mértékben kristályosodik ki a filozófiai beszélyben ez a szembenállás (fennállás), ha a dichotómia szükségképpen elkerülhetetlen.

Nyilvánvaló, hogy a kinyilatkoztatásnak mint aktusnak azt a formáját kell előnyben részesítenünk, amely képes arra, hogy a Isten-értelmezésekkel összhangban maradjon, de ugyanakkor megteremtse a distanciát az Isten fogalmával szemben. Így arra a kérdésre, hogy miképp nyilvánítja ki Isten önmagát, a legmegfelelőbb választ a törvény fogalmában találjuk. Ez az előfeltételezett kinyilatkoztatás-forma megkülönbözteti önmagát a más megnyilvánulási formáktól azáltal, hogy a kinyilatkoztatást elkülönbözödéssre kényszeríti, hasadást idéz elő benne, hisz bizonyos preferenciális mozzanatot is takar. Az Abszolútum hogyan nyilvánul meg: mint Isten – *abszolút transzcendencia* – vagy mint beszéd/törvény – *viszonylagos transzcendencia*: ez a lehetőség-mozzanat azt is kizárja, hogy a kettős beszéd hipotézisét tarthatóként fogadjuk el. A törvény fogalmának tucatnyi értelmezése közül kiindulópontként a judaizmusban érvényes jelentését tekintjük mérvadónak. Ez az álláspont szerint el kell különíteni egyrészt a tora-t, ahol ez a fogalom a törvényt mint elvont, abszolút fogalmat, a törvény ideáját, másrészt a micva-t mint konkrét társadalomformáló erőt. Itt az elvont törvény maga az abszolútum, „értékérvényessége független elhatározásunktól, tudásunktól, tettinktől”.⁶ Ebben a felfogásban – mintegy ennek az elvontság-nak, illetve abszolút jellegnek a kihangsúlyozására – kidomborodik a Tóra preegzisztens volta, vagyis mint minta, ösképp jelenik meg, melynek a világ csak másolata. Sőt nemcsak idea, hanem *ideál*. A kinyilatkoztatás fogalmához elsődlegesen a törvény elvont fogalma társítható, a törvény második értelmezése csupán mint külsődleges jelenik meg. Mindezek ellenére a két fogalom dialektikus mozgása (ha egyáltalán lehet erről szó) vonja maga után a vélt heteronómia és autonómia váltakozását, egyik vagy másik előtérbe kerülését. Az autonómia, ami a nomosz jelenlétét állítja előtérbe, a világ deszakralizációjának az előjele, hisz Isten fogalmát, így-létének tényét is mint formálisat leplezi le. Ennek a mozgásnak a megjelenítését akkor tudjuk felmutatni, ha világossá

⁶ Hahn István: Az örök törvény. In: *A próféták forradalma*. Múlt és Jövő, Bp., 1998. 156–158. o.

tesszük a törvényt – Isten koncepcióknak a váltakozását, ha elemezzük az Isten megismerési lehetőségeit: azt, hogy ezek a lehetőségek mennyiben ütköznek bele a törvény fogalmába, a törvényt hogyan jelenítik meg: mint nomoszt vagy mint Tórát.

Mindezek előtt rá kell mutatnunk arra, hogy a judaizmusban a kinyilatkoztatás semmi esetben nem jelenthet heteronómiát, vagyis azt, hogy az isteni beszédet mint parancsot fogjuk fel. Az olyan kanti erkölcsfogalom, mint kötelesség, csupán másodlagosként jelenik meg egy folyamatban, melynek központi elemét a *szerződés* képezi. A szerződés mint aktus lerombolja a heteronómiát, de megőrzi a kinyilatkoztatás mozzanatát a tanúság kettős mozgása által. Egyrészt maga a kinyilatkoztatás mint beszéd tanúskodik a létrejövés mozzanatáról, másrészt a kinyilatkoztatásban Isten tanúskodik önmagáról, a mozzanatban történő jelenvalóságáról. A tanúság bizonyítható, megtapasztalható. A nyom tanúskodik a tanúságról. Ezért mondja Leo Strauss, hogy „a zsidók és a mohamedánok számára a kinyilatkoztatás nem annyira a hitet, mint inkább törvényt jelentett.”⁷

A „tanítóhivatal” ezen dogmájára épül fel a középkori filozófia, főleg a zsidó filozófia, úgy, hogy átmenetet képez a vallás és az ókori filozófiai örökség között, s ez a közöttség jelentette a filozófia autentikus voltát; Heller Ágnes megfogalmazásában: „...a középkori filozófusok két hagyományt örökölték, a görög-római filozófiát és a szentírást. Mindkét hagyományban gondolkodtak. Aki csak a szentírási hagyományban gondolkodott, akár zsidó volt, keresztény vagy muszlim, az nem volt filozófus, aki nem gondolkodott a szentírási hagyományban, az számított »epikureusnak«.”⁸ A gondolkodásnak ez a közöttsége megfosztja a filozófiát attól, hogy az észigazságait szembeállítsa a vallási tanítás hitigazságaival, pontosabban kizárja a filozófiai gondolkodás magasabb státuszát, így filozófiai értelemben tárgytalanná válik Maimonidész főművének, *A Tévelygők Útmutatójának* ezoterikus vagy exoterikus jellegét hangsúlyozni, mint ahogy Leo Strauss teszi, amikor arra utal, hogy „Maimonidész az igazságot nem közvetlenül, hanem titokzatosan tanítja, azaz az igazságot csak azok előtt a tanult férfiak előtt tárja fel, akik képesek az önálló megértésre, miközben a tömeg előtt eltitkolja az igazságot.”⁹ Maimonidész *A Tévelygők Útmutatójában* a bizonyosság ígérété-

⁷ Leo Strauss: „Bevezetés”. In: *Az üldöztetés és az írás művészete*. Bp. 156–158.o. Az más kérdés, hogy a Tóra egésze elfogadható mint tanúság, mint nyom, vagy ezt a szerepet csupán a dekalógusnak tulajdoníthatjuk. A Hahn-féle értelmezés teret nyit az előbbi elfogadásának lehetőségére.

⁸ Heller Ágnes: „Hogyan szólítja meg...” In: *Költészet és gondolkodás*. Múlt és Jövő, Bp., 1999. 227–253. o.

⁹ Leo Strauss: „A Tévelygők Útmutatójának irodalmi karaktere”. In: i.m., 45–113. o.

vei az esetlegességek világába vezet bennünket. Ez korántsem jelenti azt, hogy az átfogható világegyetemet a kontingencia jellemezné, csupán arra mutat rá, hogy az emberi jelenlét és az általa létesített viszonyok (nem csak értelmi viszonyok) a világegyetem összefüggéseinek elenyésző részét képezik. Antropológiai szempontból ez a világ egy felaprózódott, elkülönült világ, és mégis bizonyos neoplatonista ihletettséggű hierarchiát foglal magában. (Még akkor is, ha ez a hierarchia alátámasztja az abszolút elkülönültség gondolatát.)

Mit jelent Maimonidésznél a kontingencia gondolata? Azt, hogy a létről csupán mint járulékról beszélhetünk,¹⁰ s ez kizárja azt, hogy Istennek létet tulajdoníthassunk. Ezáltal a kozmosz két-pólusúvá válik, feloszlik a létezők rendjére, valamint a léten túli rendre. Ez az abszolút transzcendencia – amely az ember számára egy háromszatú felemelkedési stádiumot ír elő: a létezéstől a létig¹¹, a léttől a léten túli birodalomig – lehetetlenné tűnik tenni Isten megismerését. A kontingencia felszámolása érdekében Maimonidész ragaszkodik a megismerhetőség lehetőségéhez, vagy legalábbis az utalásszerű megismeréshez. Mindazonáltal, vagy éppen ezért ez az út nem a hit útja, hanem a rációé, mert: „a hitnek csak a felfogás után van helye, mert a hit a meggyőződés arról, hogy az, amit felfogtak, az elmén kívül is olyan, amilyenek az elmében fel lett fogva.”¹² Melyek tehát az „üdvösség útjai”, vagyis a megismerhetőség lehetőségei? Maimonidész három lehetőségre utal, mégpedig a *törvény útjára*, a *negatív attribúció útjára* és a *bölcsesség útjára*. A maimonidészi terminológiában két törvényfogalommal találkozunk: az egyik a *fiqh*, a másik az *igazi törvény*. Leo Strauss elemzése a *fiqh*-et mint az Útmutató által nem tematizáltat kizárja a Maimonidész könyvében vizsgált törvényfogalmak közül. Ezt az álláspontot támasztja alá Maimonidész azzal, hogy a törvényt a kinyilatkoztatás fogalmába vonja és összekötő kapocsként szerepelteti ember és Isten között. A dibbur (beszéd) és a amidah (mondás) szavak értelmezésekor ezeket az akarat és a szándék szavakkal egyenműsíti, megteremtve nemcsak a tanúság kategóriájának egyik oldalon való fennállását, de elkerüli azt is, hogy tárgyasítót, profán, a *fiqh* körébe utalható, vagy ezt jellemző kinyilatkoztatás-konceptiót állítsunk fel. A beszédet és ezáltal a törvényt az ember és Isten közé helyezi azzal, hogy az emberhez hasonló létezészt attribuál neki, „a táblák (a Tóra) Isten művei voltak” ez „annyit jelent, hogy létük természeti, nem pedig mesterséges.”¹³ A Tóra így két irányban fejti ki hatását: egyrészt hozzájárul a test tökéle-

¹⁰ Maimonidész: *A Tévelygők Útmutatója*. Logos, Bp., 1997. 184–264. o.

¹¹ Lét mint természet

¹² Maimonidész, i.m., 208. o.

¹³ I. m., 305. o.

tességéhez, másrészt a lélek tökéletességéhez. A lélek tökéletesége oka az örök létnek – szögezi le Maimonidész.

A negatív attribúció útja Isten megismerésének a lehetetlenséggével indít, hiszen „mi mindent csak a létezők szemléletéből tudunk”.¹⁴ Tehát rendelkezünk fogalmakkal a létezőről, mégpedig bizonyítás útján. Ezeket a fogalmakat tagadjuk Istenről, hiszen a léten túli nem rendelkezik a lét sajátosságaival. A fogalmak tagadásának útján pontosítani tudjuk elképzelésünket Istenről, vagyis „minél több tagadó attribútumot alkalmazunk Istenre, annál közelebb jön a felfogásunkhoz s sokkal közelebb állunk hozzá.”¹⁵ Vagyis a lét kiüresítése feltétele Isten közelségének. Ez az út ellentétes azzal az Isten-megismeréssel, amit Ricoeur így ír le: „miközben igyekszünk kiválogatni és kiostálni az Isten predikátumai közül azt, amit a legmúltóbbnak tartunk arra, hogy jelezze az istenit, aközben alakítjuk ki az isteni egy bizonyos eszméjét.”¹⁶

A bölcsesség útja a *hochma* (bölcsesség) szó elemzésekor kristályosodik ki. Maimonidész megfogalmazása rövid és sokatmondó: „a bölcsesség: az igazságok felfogása, miknek végcélja Isten felfogása.”¹⁷ Tulajdonképpen ez a lehetőség a törvény útjának a meghosszabbítása, mert Maimonidész feltételként az észbeli tulajdonságok meglétét és a jó erkölcsöket nevezi meg. A törvény kinyilvánítja önmagát azáltal, hogy Maimonidész az első két parancsolatot leválasztja a többiről és a tulajdonképpeni epifániaként tételezi, míg a többi nyolc a törvényetikát nyújtja. A felemelkedés, Isten ismerete ezzel beteljesedett. Maimonidésznek szüksége volt a kinyilatkoztatás összességére ahhoz, hogy Isten tanúsága találkozhasson az ember tanúságával, hogy a szerződés legitimálja a közelségét vagy a távolságát Istennek, hisz Útmutatójában a *kegy* és *harag* egybecseng a *távolság* és *közelség* fogalmaival. Leo Strauss rámutat arra, hogy „...a kinyilatkoztatás az ember számára csak annyiban értelmezhető, amennyiben közvetett okokon keresztül jelentkezik. Ezért a *falasifa* a kinyilatkoztatás folyamatát úgy értelmezték, mint ami lényegében valamilyen sajátos, a természetes tökéletesedéssel, tulajdonképpen az emberi tökéletesedéssel kapcsolatos.”¹⁸

Isten megismerése és az igaz törvény megismerése így azonos, Maimonidész a *fiqh*-et vagy nomoszt csupán külsődlegesként értelmezi, ami független a két létszféra összekapcsoltságától, ami nem mutat hierarchikus felépítést, vagyis a törvény mint kinyilatkoztatás nem teremti meg a heteronómia fennállásának a lehetőségét. Az olyan fogalmak, mint lét, létezők stb., amelyek a filozófia immanens fogaimiságához tartoznak, nem képesek utalni

¹⁴ I. m., 814. o.

¹⁵ I. m., 264. o.

¹⁶ Ricoeur: i. m., 116–160. o.

¹⁷ Maimonidész: i. m., 824. o.

¹⁸ Leo Strauss: „Bevezetés”. In: i. m., 9–27. o.

Istenre. Mindennek ellenére az Isten megismerése az Isten tanúságától függ, az ember esetleges létezőként csöppen bele a megismerés és tanúság dialektikus mozgásába. Vagy mint a *falasifa*, a bölcsek.

A kereszténység, illetve a „keresztény” filozófia megszületésével a törvény fogalma más vágányra futott, s mindinkább távolodni látszott Isten fogalmától. Így a megismerés is differenciálódott: Isten ismerete nem feltételezte a törvény ismeretét, pontosabban Isten ismeretében a törvény megléte nem játszott szerepet. Nyilvánvaló minőségátváltozásról van itt szó. A törvény természete meghibásodott. Ezt a hangsúlyeltolódást Mészöly Miklós *Saulus* című regényében lehet a legérzékletesebben megragadni. Saulus (a későbbi Pál) és egy főrabbi közötti beszélgetés a Törvény lényegét, Törvény és bűn közötti kapcsolatot próbálja tisztázni.

„– De te magad mit gondolsz, Rabbi?

– Az most kevésbé fontos. A Törvényről próbálok gondolkodni.

– De ha már gondolkodnunk kell rajta... *érthetjük pontosan?*

– Nem tehetünk okosabbat.

– Szerinted gondolhatunk mást, mint a Törvényt?

– Sajnos, igen.

– És büntetlenül?

– És ha büntetünk?

– Nem értem...

– Mit gondolsz, *a Törvényt zavarba lehet hozni?*

– Nem!

– *És ha maga a Törvény jönne egyszer zavarba?*

– Ilyet még nem hallottam rabbi szájából...

– Te se az én számból hallod. Csak segíték, hogy hangosan gondolkozzál.”¹⁹

A maimonidészi bölcsesség, ami a kinyilatkoztatás és általa a Törvényt mint igazságot tételezte és így is értette meg, már a múltté. A Törvényt már „zavarba lehet hozni”, megszűnt az igazság hordozójaként fungálni; az igaz törvény nomosszá alakult, amit értelmezni, elfogadni vagy elutasítani lehet anélkül, hogy feladnánk Isten ismeretének a vágyát. A dialógus végkicsengése arra a kérdésre, hogy büntetni vagy sem, a Törvény helyzetét figyelembe véve az, hogy „mindegy”. Mindezek után az a kérdés: Isten lét, a Törvény semmi?

A „félresiklott racionalizmus” – ahogy Rorty jellemzi – egyik kezdeményezője, Spinoza, ugyanúgy kettős szétválasztást javasol a törvény fogalmát illetően. A „tisztá vágás” csupán látszólag idézi fel a nomosz és az igaz törvény kettősségét. A törvény, mint nomosz, Spinozánál is fellelhető, meghatározás szerint nem más, mint az az aktus, hogy „bizonyos egyén vagy egyének egy ugya-

¹⁹ Mészöly Miklós: *Saulus*. Kriterion, Bukarest, 1981.

nazon határozottan megállapított módon cselekszenek”.²⁰ A felosztás másik tagja csak formálisan, pontosabban csak névlegesen tartja meg az igaz törvény jellegét, és ez a spinozai „isteni törvény” fogalma. Mielőtt ennek az elemzésébe kezdenénk, nézzük meg, miként van jelen a kinyilatkoztatás, és mi a jellegzetessége a spinozai rendszerben. A *Tractatus* gondolatmenete szerint a kinyilatkoztatás „valamely dologról az emberek számára az istentől kinyilvánított igaz ismeret”.²¹ Mindezek után az embernek nem marad más hátra, minthogy meghallja – önmaga reflexiók kézsége nélkül – ezt az igaz ismeretet kinyilvánító hangot, s ezáltal megismerje a dolgokat. Korántsem ez a helyzet. Ezt az állítást Spinoza azzal cáfolja, hogy a reflexiót a kinyilatkoztatás egyik formájának tekinti. Ezzel megszünteti a heteronómiának azt a kényszerét, hogy az igaz ismeretszerzés isteni ténykedés, valamint Istentől való függőség legyen. Mivel indokolja Spinoza a kinyilatkoztatásnak ezt a kitágítását, emberi készséggé való átalakítását? – „...a természetes ész útján nyert megismerés is kinyilatkoztatásnak mondható, mert az, amit természetes eszünkkel megismerünk, tisztán az isten megismerésétől és az ő megmásíthatatlan rendelkezéseitől függ”.²² Amennyiben megismerjük Istent, annyiban fennáll az a tény, hogy a kinyilatkoztatás mint reflexió is képes megjelenni? Határozottan nem, az Isten előtti „az” véglegesen (?) eldönti: amennyiben Isten megismer, annyiban beszélhetünk emberi megismerésről. Ez a heteronómia visszaállítását jelenti? A kérdés eldöntése érdekében nézzük meg az „isteni törvény” fogalmát. Utaltunk arra, hogy ennek a fogalomnak a használata csupán formális, azért, mert nem beszélhetünk meghatározott tartalmáról. Csupán irányelvet alkot, tartalmát az önmagába zárt törekvés jellemzi. Törekvést mondtunk, mert az „isteni törvény” „egyedül a legfőbb jót, vagyis az Isten igaz megismerését és szeretetét tekinti céljának”.²³ Visszakapcsolva a heteronómia problémájára, az Isten megismerését célzó törekvés arra kényszerít, hogy elvessük azt a javaslatot, miszerint az észmegismerés Isten megismerésétől, vagyis attól függ, hogy tulajdoníthatunk Istennek megismerést vagy sem. Így az „isteni törvény”, melyet törekvésként lepleztünk le, egy olyan mozgás fele utal, melyben a hangsúly Isten megismerésén van. Tehát összességében elmondható, hogy mindaz, amit az Isten – Törvény dichotómiája jelentett volna, kiüresedett, az egyedüli utat az üdvösség felé Isten qua Isten megragadhatósága jelenti. Hogyan valósítható meg ez a megragadás? Spinoza az egyik útként a természet útját javasolja. Ez azt feltételezi, hogy a dolgok és Isten között olyan kapcsolat van,

²⁰ Baruch Spinoza: „Az örök törvény”. In: *Tractatus*. Akadémiai, Bp., 1951. 13–24. o.

²¹ Uo.

²² Uo.

²³ Uo.

melyben az egyik tag szükségszerűen utal a másikra. „Isten nélkül semmi léttel nem bír, és fel nem fogható”²⁴, vagyis a létben való részesedés az a mozzanat, mely egyúttal a létezőket az összesség szemszögéből tematizálja, Spinoza szerint: „mindaz, ami a természetben létezik, az istenséget rejt magában”.²⁵ A megismerés irányítottságától függetlenül ugyanazt közelítjük meg, akár Istent próbáljuk átfogni, akár a természeti dolgok ismeretét tartjuk prioritásnak. A megismerés semmiképpen sem tévesztheti el Istent, hisz Isten mindenben ott rejtőzik. Mégis Spinoza következtetése más: „minél jobban megismerjük a természeti dolgokat, annál tisztább és tökéletesebb ismeretet szerzünk magáról az Istenről”.²⁶ Ez a természettől – vagyis a partikuláris dolgok megismerésétől – teszi függővé Isten megismerését. A *Tanulmány az értelem megjavításáról* című könyvben szereplő négy megismerési mód közül harmadikként Spinoza azt az ismeretet nevezi meg, „amelyben egy más dologból következtetünk egy dolog lényegére, így például az okozatból következtetünk az okra”.²⁷ Ezzel összecseng az a megállapítás, hogy „ha a dolgok megismerésében helyesen használjuk értelmünket, okaikban kell őket megismernünk. Minthogy mármost Isten minden más dolog első oka, azért Isten megismerése természetszerűen megelőzi valamennyi dolog megismerését”.²⁸

A dolgok vagy Isten? A választ Spinoza abban a fordulatban nyújtja, ahol a megismerés három útját vázolja, melyből csupán kettő adekvát megismerés, az első tévedéshez vezet. A lehetséges két megismerési módból kizárja a dolgokat mint közvetítő elemeket azzal, hogy közvetlen megismerési lehetőségekről beszél. Az első az „igaz hit”, „értelemszerű meggyőződés”, mely a vágyat implikálja, és képes valaminek a természetére rávilágítani. Természetesen Istenére is. De általa az „igazság nem világítja meg önmagát”. A vágy szeretetté kell alakuljon, ahhoz, hogy feltétlenné és kizárólagossá tudjon válni. Ehhez vezet el a harmadik megismerési mód, ami azt tematizálja, ami már nem tematizálható, és a vágy érdekmentességét a törekvésben, a szeretetben bontakoztatja ki. Itt visszakanyarodtunk az „isteni törvény” meghatározásához, mely „az isten igaz megismerését és szeretetét” tekinti céljának, az *Etika* megfogalmazása szerint „Isten értelmi szeretetét”. Ezzel megtettük azt a lépést, amellyel Istent az immanencia területére zártuk és felbonthatatlan kapcsolatot létesítettünk Isten

²⁴ B. Spinoza: „Rövid tanulmány”. In: *Iffjúkori művek*. Akadémiai, Bp. 1981. 38–50. o.

²⁵ B. Spinoza: „Az isteni törvény”. In: *Tractatus*. Akadémiai, Bp., 1951. 13–24. o.

²⁶ I. m., 13–24. o.

²⁷ B. Spinoza: „Tanulmány az értelem megjavításáról”. In: *Iffjúkori művek*. Akadémiai, Bp., 1981. 106. o.

²⁸ I. m., 101–127. o.

és az ember között: „Az elme Isten iránti értelmi szeretete magának Istennek az a szeretete, amellyel önmagát szereti, ám nem amennyiben végtelen, hanem amennyiben az örökkévalóság szemszögéből tekintett emberi elme lényege által explikálható. Vagyis az elme Isten iránti értelmi szeretete része annak a végtelen szeretetnek, amellyel Isten önmagát szereti.”²⁹ A törekvés, ami lerombolja a távolságot Isten és ember között, feltételezi a transzcendencia elvetését, és megköveteli, hogy mindent a létbe zárjunk. Éppen ez a közelség lehet félrevezető, mert Isten megismerése az én megtalálásától függ, az én létbe való belehelyeztettségétől. Márpedig ahol minden lét, elsikkad a létező. Ha heteronómiáról nem is beszélhetünk, ez a spinozai rendszer szerint nem azt jelenti, hogy minden autonómia. Egy olyan helyet kell keresnünk, mely a megismerhetőség ellenére elkerüli az összemosódást, megtartja a distanciát.

Lévinas gondolkodásában nemcsak jelen van ez a distancia, hanem visszaállítódik az abszolút különbség, amit Maimonidész a különböző létrétegek között felállít. Viszont itt nincs szó egy maimonidészi tökéletes világegyetemről. Lévinas az elkülönítést épp a totalitás széttörésére hozza létre. Miért? Mert a totalitás háborút jelent, az individualitás tényének a szétrombolását, ami a tematizálás során keletkezik. Tematizálni, a megismerés hatókörébe vonni itt azt jelenti, mint nem lenni hagyni, hanem felépíteni egy olyan azonosságot, identitást, amit rákényszerítünk a tematizáltra. Az objektív értelem, ami a megerőszakolásból származik, a „mítoszban” jelenik meg mint a megismertség terméke, a leírható megismert. Ebben a kontextusban olyan megismerési mechanizmust kell felállítani, amely lenni hagyja a másikat, anélkül, hogy előregyártott megismerési skatulyákba zárná. Lévinas ennek a mechanizmusnak az eszközét a vágyban véli felfedezni, ahol a „vágy a teljesen más, az abszolút másik fele mutat”.³⁰ Így már ebben a stádiumban létrejön a transzcendencia, ami a *Vágyó*-t elválasztja a *Vágyott*-tól. Lévinas világa egy kétpólusú világ. Isten, amennyiben tematizálható, ezen a kettősségen túlra helyezhető; az általuk jelentett képhez képest transzcendens. De lehet-e egyáltalán valamit mondani erről az abszolút transzcendenciáról? Lévinas szerint igen: „az isteni dimenzió az emberi arc által nyílik meg”.³¹ Az a viszony, ami Isten és ember között létrejöhet, társadalmi viszony. Itt megszűnik az isteni attribútumoknak a felmutatása, lényegének a keresése. Isten ilyen szempontból közömbös. De van, és a levése „az embereknek szolgáltatott igazságosság korrelatívuma”.³² Epifániája ez a megszólítottság, az igazságosságra való felszólítás tényében rejlik: „...a Másik a fenségesség

²⁹ B. Spinoza: *Etika*. Osiris, Bp., 1997. V. rész, 36. tétel.

³⁰ Emmanuel Lévinas: *Totalitate și infinit*. Polirom, Iași, 1999. 18. o.

³¹ I. m., 60.

o.

³² I. m., 60.

o.

kinyilvánítása, ahol Isten kinyilatkoztatja önmagát”.³³ Tehát az Istenről szóló beszéd akkor lehetséges, ha létrejön a másikkal való kapcsolat. De ez a kapcsolat a teljesen *Más*-sal csakis akkor jöhet létre, ha a kapcsolatteremtő maga az Én. Lévinas feltételként állítja azt, hogy az Én abszolút módon azonos legyen. Ennyire szilárdnak tételezhetjük az Ént?

Annak ellenére, hogy Lévinas gondolkodásában felbukkan az Én szilárdságának, egységének a megkérdőjelezése, ennek a vizsgálata túllépi a dolgozat kereteit. Lévinas érdeme témánk szempontjából az, hogy megoldotta az immanencia-transzcendencia problémáját, az immanens fogalmiság kizárásával, és egyúttal felfüggesztette a heteronómiát Isten abszolút transzcenciájának a gondolatával.

A dolgozatban szereplő filozófusok Istene, ha nem is a szó szoros értelmében, de mindenképpen *deus absconditus*. A megismerési mechanizmusok ezt az elrejtettséget próbálják leleplezni úgy, hogy olyan viszonyrendszerbe utalják Istent, amely hozzáférhető a reflexió számára. Maimonidész helyzete viszonylag egyszerű, mert a hitigazságok ugyanolyan relevanciával bírnak, mint az észigazságok; így a törvényt használhatja közvetítő elemként a megismerés számára. Ez persze csak úgy lehetséges, ha a törvényt a kinyilatkoztatás formájaként értelmezi. A szekularizáció, azzal, hogy a törvényt kanti terminusokkal értelmezi, egyrészt kizárja mint közvetítő elemet, de ugyanezzel a kizárással bevonja a filozófiai diskurzusba a heteronómia gondolatát. Ennek elkerülése érdekében Spinoza vagy-vagy tételt állít fel: vagy Isten (vagyis a lét), vagy semmi.

Hogy a filozófia immanens fogalmait kizárja, és ezáltal mentse az individualizáció elvét, Lévinas újra megközelíthetetlen távolságba helyezi Istent. Éppen azért megközelíthetetlen, mert a legközelebbi. A társadalmi viszonyok milyensége ugyanis mint a kinyilatkoztatás terepe Istent az eszkatológiába zárja. A megismerés objektív jellege érvényét veszti a lévinasi megismeréskonceptióban, és ez egyrészt a történelem kiiktatásának az eredménye, másrészt a sajátosan etikai beállítódás következménye.

Mi az, ami témánk szempontjából mérvadó, milyen megoldási javaslatok szűrhetők le a vizsgált filozófusok műveiből? Ami a filozófia történetében adottságként bukkan elő, vagyis Isten megismerése, alapvető nehézségbe torkollik. Magával vonja ugyanis a heteronómia gondolatát; mérsékeltebb formában az autonómia kizárását, és az autonómia-heteronómia száműzését Isten megragadhatóságának a kérdésköréből. Ennek az adottságnak a problematizálása szükségképpen megköveteli olyan üdvutak, megismerési utak és módzatok, olyan közvetítőelemek felkutatását, amelyek visszalopják a megismerési koncepcióba az autonómiát.

³³ I. m., 59. o.

heteronómia kettősségét, de ugyanakkor képesek kizárni a heteronómiát. A kinyilatkoztatás fogalma látszólag megkönnyíti a közeledést (gnoszeológiai szempontból) Isten és ember között, de csak akkor zárja ki az autonómiát, ha magát a kinyilatkoztatás fogalmát értelmezési keretbe vonjuk, és egy olyan kinyilatkoztatás-formával helyettesítjük, ami ezt a közelséget autonómia-függővé teszi. Ez a forma a törvény fogalma. Így teremti meg Maimonidész a megismerés lehetőségét, az autonómia lehetőségét. Lévinasnál a törvény fogalma hiányzik, de csak azért, mert az abszolút transzcendenciát nélküle is megvalósíthatónak látja. A megismerés, a transzcendenciáról való beszéd nem közvetlen, hanem a társadalmi viszonyok milyenségében kristályosodik ki. Ez persze azt is feltételezi, hogy a kinyilatkoztatás ne a (maimonidészi értelemben vett) törvény, hanem *hely* legyen.

De képes a Másik ilyen toposzként nyújtani magát? Vagy a tényleges autonómia csak a törvény kategóriájában bontakozhat ki?

**A *via mistica* Pszeudo-Dionüsziosz
Areopagitész és Eckhart Mester
teológiájában**

TARASZ GYÖRGY

„Mert az egyedülvaló mi módon melegedhetik meg?”

(Joseph Heller: Isten tudja)

A címben a „mistica” mint „via” szerepel. Minden út sajátos-sága, hogy valahonnan valahová vezet. Ezért itt azt kérdezzük: Honnan indul és hová visz a misztika útja?

A *mysterium*, *müisztész*, *misztika* szavakat R. Otto a szanszkrit nyelv „mus” szótövéből eredezteti¹, amelynek jelentése: „rejtett, eldugott, titkos üzemekkel foglalkozó”. A misztika útjának végét meghatározhatnánk mint a számunkra eleddig elrejtettnek a megismerését, ha ez nem mondana ellent Pál apostol szavainak: „Mert kicsoda tudja az emberek közül az embernek dolgait, hanemha az embernek lelke, amely ő benne van? Azonképpen az Isten dolgait sem ismeri senki, hanemha az Istennek Lelke.” (1Kor. 2,11)

De mit jelent itt a „megismerés”? Egyetlen misztikus sem állította, hogy Isten megismerhető úgy, ahogy a „megismerés” szót a tudományos megismerés értelmében használjuk. Hogy megmutatkozzék a „megismerés” szónak az az értelme, amelyben az „elrejtett felfedését” jelentheti, egy bibliai történetet hívunk segítségül: „Mikor pedig megvénhedett és megöregedett Dávid király, bár leplekkel takargatták, mégsem bírt felmelegedni. (...) Kérésének annakokáért egy szép leányt Izráelnek minden határaiban; és találák a Súnem városából való Abiságot, a kit el is hozának a

¹ R. Ottó: *A szent*. Osiris, Bp., 1997. 35. o.

Taraş György

királyhoz. És a leány igen szép volt, és a királyt ápolta és szolgált neki. De a király nem ismeré őt.” (1Kir. 1,1–4)

Dávid király nem „ismeré” Abiságot. A megismerést itt „bibliai értelemben” kell érteni – írja Unamuno *A kereszténység agóniájában*², és a testi-lelki *egyesülés* azon aktusát jelenti, amellyel a gyermekek – testi és lelki gyermekek – nemzése történik. „A megismerés valóban nemzés, s minden élő ismeret feltételezi a behatolást, a megismerő lélek és a megismert dolog legbensőjének az egyesülését.”³ Ebben az értelemben a misztika: „metaerotika”, amelyben mindkét fél (partner) vágyik a másikkal való egyesülésre.

Meta-erotika, mert az egyesülés egyik résztvevője a másikat létben és lényegében egyaránt meghaladja. A misztikusok Istene *transzcendens*, fogalmilag megragadhatatlan, „egészen más (...) ami idegen és álmétkodtatásra kész, ami kívül esik a megszőkott, a megértett és meghitt területén...”⁴ Isten megragadhatatlan jellegét a „szent” szó fejezi ki. Isten szentsége – Isten misztériuma; ezért az isteni titok megragadása, ami per definitionem a misztika célja, nem mindennapi eljárást igényel.

Ennek az útnak a leírására vállalkozott Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész *Misztikus teológiájában*. A mű első fejezetében Isten megismerhetetlenségének a gondolata az „isteni homály” metaforájában jelenik meg. Az a mód, ahogy a szerző elhatárolja magát az „avatatlanoktól”, akik „megragadnak a létezőnél, és úgy képzelik, hogy a létezőkön túl (kiemelés tőlem – T.GY.), lényegfeletti módon semmi sincs...”⁵, megmutatja, hogy az „isteni homályban” valóban a misztikusok transzcendens Istene honol. A vele való egyesülés ennek ellenére mégis lehetséges, a *negatív teológia* útján. Pszeudo-Dionüsziosz gondolatmenete a következő: ha Isten meghalad minket, akkor nem is állíthatunk róla semmit, mert lényegénél fogva meghaladja állításaink tartalmát. Ezért, bár elméletileg három út lehetséges, az igazi ezek közül csupán a negatív – misztikus – teológia útja.⁶ Az első út: az érzékelhető

² M. Unamuno: *A kereszténység agóniája*. Kossuth, Bp., 1997. 38. o.

³ Uo., 39. o.

⁴ R. Ottó: i. m., 35. o.

⁵ Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész: „Misztikus teológia”. In: *Az isteni és az emberi természetről* (szerk. Vidrányi Katalin), Atlantisz, Bp., 1994. II. kötet, 259. o.

⁶ V. Lossky szerint minden teológiai megismerés misztikus; a keresztény teológia csupán egy eszköz, amely egy minden megismerést meghaladó cél elérésére szolgál. (Vö. Vladimir Lossky: *Teologia mistică a bisericii de răsărit*. Anastasia, é.n., 37. o.) Ebben az értelemben a szimbolikus és a pozitív teológia is misztikus, itt épp azért használjuk a „misztikus” jelzőt csak a negatív teológiára, mert, mint azt az Areopagitész mondja, csak ez vezethet el az isteni homályban elrejtőzöttnek a tökéletes megismeréséhez.

valóságok neveinek az istenire való átvitele – ezt az utat a *Szimbolikus teológia* című művében (ami sajnos nem maradt ránk) írja le a szerző; a második a *pozitív teológia* útja, amelyben Istent neveinek felsorolása útján próbáljuk megragadni – ezt *Az isteni nevekről* szóló értekezésében ismerteti; végül a *Misztikus teológia* tagadó útja, amely ugyanezeket a neveket *tagadja* az isteni homályban lakozó elrejtettől, mégpedig úgy, hogy először azoktól vonatkoztatunk el, amelyek a legtávolabbiak Tőle, vagyis az érzéki dolgoktól („Nemde Ő inkább élet és jóság, mint levegő és kő, és inkább nem részeg és nem haragszik, mint amennyire nem kimondható és nem elgondolható?”⁷), majd végül azoktól a szellemi dolgoktól, amelyek hozzá közelebb állnak („Gondolkodással nem érhető el, nem tudás, nem is igazság, nem is uralom, nem is bölcsesség (...) nem is valami más azok közül a dolgok közül, amelyek számunkra vagy bármely más létező számára megismerhetők.”⁸), míg végül eljutunk Hozzá, aki „minden állításon felül áll, mint minden dolog tökéletes és egyetlen oka, s minden tagadáson felül áll, mint a mindentől teljesen függetlennek a meghaladása és mindenén túli.”⁹

Bár ez a pszeudo-dionüszioszi gondolatmenetnek csupán leegyszerűsítő összefoglalása, mégis megfogalmazhatóvá válik egy, az egyesülés alapfeltételére vonatkozó kérdés: milyennek kell lennie az emberi léleknek ahhoz, hogy elhagyva „az érzékelést, az értelmi tevékenységet, minden érzékeléssel és értelemmel felfoghatót, minden nemlétezőt és létezőt...”¹⁰, létrejöhessen az egyesülés?

De még mielőtt rátérnénk a kérdés által kijelölt útra, újra rá kell kérdeznünk arra, hogy mit jelentenek Pál apostol szavai: „...az Isten dolgait nem ismeri senki, hanemha az Istennek Lelke”. Vajon itt egyszerűen arról van szó, hogy Istent nem ismerheti meg az emberi lélek úgy, ahogy a világ dolgait megismerheti, vagy Pál apostol az „ismerésen” épp a megismerő és a megismert egyesülését értette, és arra hívja fel a figyelmünket, hogy ez lehetetlen, mert ember és Isten között a transzcendencia szakadéka tátong?

Szent Ágoston a *Vallomások* X. könyvében továbbgondolja Pál apostol idézett levélrészletét: „...habár senki sem ‘tudhatja az emberek közül, ami az embernek dolga, hanem csak az ember saját lelke, amely benne lakik’, mégis van valami az emberben, amit maga az ember lelke sem tud, amely őbenne lakik, de Te, Uram, aki őt teremtetted, mindenről tudsz, ami vele történik”¹¹.

⁷ Pszeudo-Dionüsziosz, i. m., 263. o.

⁸ Uo., 264. o.

⁹ Uo., 265. o.

¹⁰ Uo., 259. o.

¹¹ Augustinus: *Vallomások*. Szent István Társulat, Bp., 1995. II. Kötet. 232. o.

Ami itt Szent Ágostonnál jelentkezik, az a probléma klasszikus megoldásának is nevezhető, és a következőképpen fogalmazható meg: ahhoz, hogy a lélek immanenciája és az isteni transzcendencia közötti szakadék áthidalhatóvá váljon, a lélekben lennie kell egy olyan „valaminek”, ami eljátszhatja a közvetítő láncszem szerepét; egy „hely” a lélekben, amelyben Isten „már eleve” benne lakozik. Mondhatjuk úgy is, hogy a léleknek két arca van.¹² Az egyik a világ (és a test) felé fordul – ez az arc „tekint” a tudományokra, az erényekre, a mindennapi életre –, a másik pedig, az isteni arc – az Isten felé fordul. Az „arc”, „a lélek arca” plasztikusabbnak tűnik „a lélek része” vagy „a lélek helye” kifejezésnél, ezért a továbbiakban ezt fogjuk használni, annál is inkább, mert a „rész” vagy a „hely” kifejezések erős térbeli konnotációik miatt félrevezetőek lehetnek. Ugyanez áll az Areopagitész szoborhasonlatára is: „A lényegfeletti pedig lényegfeletti módon akarjuk dicsérni azáltal, hogy minden létezőtől elválunk, ahogyan azok, akik egy eredeti szobrot készítenek, eltávolítanak mindent, ami a rejtőző forma tiszta látását köréje rakódva akadályozza, és egyedül a belőle való elvétel útján tárják fel a rejtett szépséget.”¹³ Az Areopagitész egy helyen „a létezőktől való elválásról”, máshol „tagadásról”, „vonatkozó elvonatkoztatásról” vagy „elvétről” beszél. Ezek közül melyik kifejezés célravezetőbb, vagy, ha egyenértékűek, akkor hogyan kell érteni őket? Ha „a lélek két arcára” gondolunk, ellentmondás, hogy hogyan lehetséges a *mindentől* való elvonatkoztatás úgy, hogy „valami” mégis ott maradjon. Elkerülhetővé válik maga a „valami” kifejezés, mert a szoborhasonlat így azt mondja: a „fölsőleg” elvétele a világra tekintő arctól való elfordulás és az isteni archoz való odafordulás; a világra tekintő arc az elvonatkoztatás-tagadás befejeztével a semmire tekint – létrejön a szükséges „nem-ismerés”, melyről Pszeudo-Dionüsziosz beszél –, hogy a másik arc tekintete előtt elfedetlenül megjelenhessen a „tiszta szépség”, a „lényegfeletti homály, melyet a létezőkben levő minden fény csak elrejt”.

A „semmire való tekintés” kapcsán ide kívánczik egy megjegyzés: az, hogy a lélek két arcáról beszélünk, úgy tűnik, lehetővé teszi, hogy bizonyos mértékben feloldódjon a Kolakowski-féle „metafizikai horror”, ami abban áll, hogy „egy Semmi ment meg egy másik Semmit a Semmiségtől”. Ha „a keresztény hit az értelmes kifejezésen túl van, akkor számunkra a hit egyetlen formájaként a Semmi szemlélése marad”¹⁴ – írja Kolakowski.

¹² A lélek két arcának ágostoni metaforáját többek között Alain de Libera is említi Eckhart Mester tanítására vonatkoztatva. Vö. Alain de Libera: *Mistica renană de la Albert cel Mare la Meister Eckhart*. Amarcord, Timişoara, 1997. 156. o.

¹³ Pszeudo-Dionüsziosz, i. m., 261. o.

¹⁴ Leszek Kolakowski: *Metafizikai horror*. Osiris–Századvég, Bp., 1994. 64–69. o.

Ezzel szemben a mi esetünkben a semmi szemlélése a világ felé forduló arc sajátossága, ezért csupán egy „eszköz”, nem maga a cél; mint eszköznek, az a szerepe, hogy a lélek másik arcát a létező és nem létező *dolgok* által keltett „fémszennyeződéstől” mentessé tegye, hogy ez Istent nem mint a Semmit, hanem mint a keresztények személyes Istenét „úgy, ahogy van”, szemtől szemben láthassa.¹⁵

Anélkül, hogy a kérdést végérvényesen megválaszoltnak tekintenénk, új szempontok felfedezése érdekében áttérünk Eckhart mester tanításának a taglására.

Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész misztikus teológiáját egyetlen rövid értekezésből az elmondottak szintjén rekonstruálhattuk. Tekintetbe véve az eckharti életmű komplexitását, Eckhart Mester esetében egy ilyen összefoglalás lehetetlen és fölösleges vállalkozás lenne, annak ellenére, hogy „minden írásban egyetlen terv vezérelte: az Istennel való egyesülés projektje”¹⁶. Ez a terv számtalan nézőpontból megközelíthető; ezért itt nem próbáljuk nézőpontunkat semmiféle „objektív mércéhez” igazítani, hanem úgy próbálunk közeledni az eckharti gondolatokhoz, hogy ez a kérdés további megértéséhez segítséget nyújtson.

A kiindulópont: Eckhart Mesternek a Szentíráshoz való viszonya. Egyik prédikációjában Szent Ágoston nyomán megemlíti, hogy a Szentírásnak különböző értelmezései lehetségesek, kihangsúlyozva azt, hogy „minden, amit meghallhatunk, s amit nekünk mondhatnak, az Írásban tágabb, rejtettebb értelemmel bír”¹⁷.

Szent Ágoston maga a 2Kor 3,6-ból indul ki: „A betű megöl, a lélek pedig megelevenít”. Ez azt jelenti, hogy a Szentírásnak két jelentésszintjét kell megkülönböztetni, mégpedig három okból. Az első a literális jelentés hitelességére vonatkozó kételyből fakad: „ki olyan ostoba, hogy elhiggye, hogy Isten, mint egy földműves, ‘paradicsomot létesített az Éden keleti részén’, és abba belehelyezte a látható és kézzel fogható ‘életfát’”? – kérdezi már Origenész.¹⁸ A második ok: a literális jelentés néha megkérdőjelezi az egyház és az Ószövetség élő kapcsolatát. „Hogyan érthette meg mondjuk 1150-ben egy francia falusi plébános a

¹⁵ A kérdést, hogy vajon a misztika útjának végén valóban a keresztény Isten áll-e, vagy a misztikusok számára csupán a Semmi szemlélése marad, a fenti megjegyzés csak megelőlegezi. A „rémes metafizikai kelepccének” a felmutatását, ti. hogy miként lehet az Abszolútum személy, lásd a tanulmány végén.

¹⁶ Alain de Libera, i. m., 127–128. o.

¹⁷ Eckhart Mester: *Beszédek*. Helikon, Bp., 1986, 49. o.

¹⁸ Idézi David C. Steinmetz: „A prekritikai írásmagyarázat elsődlegessége”. In: *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp., 1994. 8. o.

137. zsoltárt, amely a babiloni fogság miatt kesereg, durva megjegyzéseket tesz az edomitákról, mélyről fakadó vágyakozást fejez ki, hogy megpillanthassa Jeruzsálemet, és áldást ígér mindenkinek, aki a templom lerombolását azzal bosszulja meg, hogy sziklához csapva oltja ki a babiloni gyermekek életét? Plébánosunk Concaléban lakik és nem Babilonban, nincs személyes konfliktusa az edomitákkal és esze ágában sincs felkeresni Jeruzsálemet, és határozottan megtiltották neki, hogy bosszút álljon ellenségein.”¹⁹ Ha a 137. zsoltárnak csak egy jelentése van, akkor a keresztény egyház számára elveszíti jelentőségét. A harmadik ok abból a meggyőződésből fakad, hogy az egész Szentírásnak a lélek épülését, az erények táplálását kell szolgálnia; ezzel szemben bőven vannak benne olyan történetek, amelyek literális jelentésük szerint semmiféle erkölcsi tanulsággal nem szolgálnak. Az elbeszélés szintjén nehéz vállalkozás volna pl. a Noé részegségét elbeszélő történetnek bármiféle építő mondanivalóját kihámozni. Ha ilyen mondanivalója nincs, akkor ezt más jelentésszinteken kell keresni.²⁰

Mindez nem jelenti azt, hogy az írásmagyarázat önkényes, vagyis hogy értelme az egzegéta fantáziájának függvényében változik. Ágoston szerint az Írás nehezebben érthető részeit a kevésbé kétértelműek függvényében kell értelmezni, és semmiféle allegorikus értelem nem fogadható el, ha azt a Biblia más, könnyebben érthető részeivel nem lehet alátámasztani. Ami számunkra fontos, az itt mégis a kiindulópont: „A betű megöl, az írás pedig megelevenít.” Eckhart Mester számára ez az elmondottakon kívül azt is jelenti, hogy a Szentírásnak a betűn *túl* sajátos szelleme van; ez az isteni bölcsesség, amely a köznapi emberhez mindig „túl”-ról érkezik. A Bibliának, mint Jézusnak is, két természete van: egy „emberi” – a betű, amely megöl, és az „isteni” – a lélek, amely „megelevenít”. Talán erre is utal Eckhart Mester, amikor azt mondja: „...minden, amit meghallhatunk, s amit nekünk mondhatnak, az írásban tágabb, rejtettebb értelemmel bír”. Ha ez így van, akkor az eckharti vállalkozás az Istennel való egyesülés projektje mellett ennek az értelemnek (igazságnak) a rekonstrukcióját is szem előtt tartja.

A két terv egybefonódik; általános célkitűzésként értelmezhetjük a következő szavakat: „...a héjnak fel kell törnie, s annak, ami benne van, ki kell jönnie. (...) S eképp: ha leplezetlenül akarod találni a természetet, akkor szét kell törnie minden hasonlatnak, s minél bennebb hatol aztán az ember, annál közelebb van a léthez.”²¹ A Szentírás-értelmezéshez hasonlóan a lélek Istenhez tartó útjának is folyamatjellege van. „A nemes ember keresz-

¹⁹ Uo., 9. o.

²⁰ Uo., 9. o.

²¹ Eckhart Mester, i. m., 51. o

ténységéről”²² szóló prédikációjában ez utóbbi útnak hat fokozatát említi; az elsőtől az ötödikig a lélek fokozatosan eltekint a külső dolgoktól, egyre inkább az isteni szeretetben hisz és gyökereszkedik, míg végül a hatodik fokozatban elszakad a képektől, és Isten gyermekévé válik. Az értelmezéstől eltérően azonban a lélek útjának van vége. Az Írásnak a legbölcsebb ember számára is vannak titkai, ezzel szemben ha a lélek „megleli azt az Egyet, amiben minden egy, akkor meg is marad ebben az Egyben”.²³

Az az erény, ami ennek az útnak a bejárásához szükséges, az „elvonultság” erénye, és mivel az út a legfőbb cél elérését szolgálja, ez a legfőbb erény. Minden misztikus tapasztalás lényegi feltétele, hogy a mindennapok érdekeitől eltekintsen – írja H. Vetter.²⁴ Az elvonultság erénye ezt a feltételt fejezi ki.

A „szellem szegényeiről” szóló prédikációban olvashatjuk: „Szegény ember az, aki nem akar semmit, nem is tud semmit, s akinek nincs is semmije.”²⁵ A felsorolt három tulajdonság az elvonultság erényének komponenseként is tekinthető.

Csak az nem akar semmit, aki Isten akaratát sem akarja. A léleknek „saját akaratától annyira szabadnak kell lennie, mint amennyire az volt, amikor nem volt”.²⁶ A gondolatmenet az *Útmutató beszédek*ben így folytatódik: mert ha az ember nem akar semmit, akkor az Istennek kell akarnia számára, mégpedig ugyanazt, amit Önmagának akar – mert „ha engem nem vesz figyelembe, akkor önmagát nem veszi figyelembe”.²⁷

A „szellemi szegénység” másik oldala: semmit sem tudni. Az embernek (a léleknek) úgy kell élnie, hogy ne éljen sem az igazságnak, sem Istennek; „annyira mentesnek kell lennie saját tudásától, mint amennyire az volt, amikor nem volt”.²⁸

Harmadszor pedig, az ember akkor szegény, ha semmije sincsen – nem úgy, hogy „kiüríti” magát, hogy lelkében Istennek helye legyen: akkor még megvan ez a *hely*. Annyira mentesnek kell lennie mindentől, hogy „Isten maga legyen ez a hely, ahol működni akar - ezt pedig szívesen teszi”.²⁹

A legelső dolog, ami megragadja figyelmünket a szegénység-elvontság összetevőinek jellemzésében, az a következő utalás: a léleknek annyira szegénynek kell lennie mindentől, mint amennyire az volt, amikor ahhoz tartozott, amit Eckhart Mester így ír

²² Meister Eckhart: „Despre omul de neam mare”. In. *Cartea consolării divine*. Ed. Herald, Buc, é.n., 116–118. o.

²³ Eckhart Mester: *Beszédek*, 51. o.

²⁴ H. Vetter: „Heidegger gondolkodása a misztikus hagyomány fényében”. In. *Existencia*, Szeged, 11/1992, 171. o.

²⁵ Eckhart Mester, i. m., 53. o.

²⁶ Uo., 54. o.

²⁷ Meister Eckhart: *Cartea consolării divine*, 13–14. o.

²⁸ Eckhart Mester: *Beszédek*, 55. o.

²⁹ Uo., 56. o.

le: „mikor még első forrásomban léteztem, nem volt Istenem, s magam voltam forrása magamnak”.³⁰ Ha a két arc metaforáját hívjuk segítségül, akkor ez a következőket jelenti számunkra: a léleknek volt egy „teremtés előtti állapota”, amely megőrződött a lélek isteni arcában. Csak akkor vagyunk képesek Istent elérni, ha a teremtettség előtt már egyek voltunk vele. A pszeudo-dionüszioszi elgondoláshoz képest ez egy új mozzanat: az egyesülés egy már valamikor fennálló, majd a teremtéssel megszakadó egységhez való visszatérés.

Fentebb a lélek két arcának metaforáját a térbeliségre utaló szavak elkerülése érdekében vezettük be. Az eckharti megjegyzésben a lélek „kiürítésének” úgy kell megtörténnie, hogy még a *hely* se maradjon, hogy Isten maga legyen ez a hely – amellet, hogy a közvetlenség mozzanata is előtérbe kerül, a térbeli utalásoktól való megszabadulás igénye kifejezetten megjelenik; mint ahogy egy másik helyen az idő véges-emberi jellegére is felhívja a figyelmet: „Azok a napok, amelyek hat vagy hét napja múltak el, és azok, amelyek hatezer évvel ezelőtt voltak, éppolyan közel vannak a mai naphoz, mint a tegnapi nap. Miért? Mert itt az idő egyetlen jelen pillanatba foglalódik bele. (...) Mindaddig, amíg az ember idővel és térrel bír, meg számmal és sokasággal és tömeggel, helytelen úton van, s Isten távoli és idegen számára”.³¹

Végül még néhány megfontolás erejéig vissza kell térnünk a kérdésre, hogy érvényes-e Kolakowski megállapítása: ha a keresztény hit az értelmes kifejezésen túl van, akkor számunkra a hit egyetlen formájaként a Semmi szemlélése marad? A kijelentésben ott rejlik a „rémes metafizikai kelepccére” való utalás: hogyan lehet az abszolútum személy?

Az Areopagitész *Misztikus teológiája* a következő invokációval indul: „Háromság, lényegfeletti, isteninél istenibb, jónál jobb, keresztények Istenről való bölcsességének irányítója ...”³² Azt kérdezzük: mit jelent itt a „Háromság”? A Szentháromság-viták folyamán kialakult megkülönböztetést felhasználva, vajon a „Háromság” mint Isten neve az egy isteni lényegre vagy a három isteni személyre utal?

Itt csak röviden említjük a Szentháromság-viták egyik legfontosabb dokumentumát, Nüsszai Szent Gergely levelét testvéréhez, Nagy Szent Vazulhoz, melynek címe: „Az ouszia (lényeg) és a hüposztázisz (személy, egyedi valóság) megkülönböztetéséről”.³³

³⁰ Uo., 54. o.

³¹ Uo., 26–27. o.

³² Pszeudo-Dionüsziosz, i. m., 259. o.

³³ Vö.: *Ókeresztény írók*. Szerk. Ványó László, Szent István Társulat, Bp., 1983; a levél Nagy Szent Vazul 38. számú leveleként maradt ránk, a filológiai kutatások azonban igazolták, hogy Nagy Szent Gergelytől származik.

Szent Gergely kiindulópontja: minden fogalom (vagyis minden általános fogalom) egy általános lényegét fejez ki. Aki az „ember” szót mondja, az az egyetemes emberi természetre utal, nem egy sajátos emberre, mint András, János vagy Jakab. Ez utóbbiak az egyedi valóságot fejezik ki, amely a lényeg meghatározatlan fogalmától különbözik.

„Nem tévedsz akkor – írja Szent Gergely –, ha az egyedi valóságok nálunk, embereknél ismeretes megkülönböztetési elvét átviszed az isteni tanításba. Bármit gondolsz is az Atya létéről (...), ugyanazt gondold a Fiúról is, hasonlóképpen a Szentlélekről is. Egyik a másiknál nem többé vagy kevésbé felfoghatatlan vagy teremtetlen.”³⁴ Ennek a létnek a jellemzői a végtelenség, a határtalanság, felfoghatatlanság, teremtetlenség. Ugyanakkor azonban az Atya, Fiú, Szentlélek ismertetőjegyei „nem általánosak és nem esnek egybe a közös lényeggel, általuk a hitben hagyományozott személyek tulajdonságait ismerhetjük fel.”³⁵

A „Háromság” szó értelmére vonatkozó bizonytalanság csak fokozódik, ha figyelembe vesszük az utána következő jelzőt: „lényegfeletti”. Vajon itt még csak nem is a három isteni személy közös lényegére történik utalás, hanem valahová még azon is *túlra*?³⁶ Ha így van, akkor miért használja Pszeudo-Dionüsziosz a „Háromság” nevet, amely a Szent Gergely-i elfogadott szóhasználat szerint az isteni személyek összességét jelenti?

Egyfelől a lényeg- és létfelleti Abszolútum, másfelől a személyes keresztény Isten: ez a kettősség Eckhart Mesternél is megjelenik. Egyrészt „mielőtt a teremtmények lettek, Isten nem »Isten« volt: sokkal inkább volt az, ami.”³⁷ Erről már fentebb szó volt; ez az Isten az, akihez a mindentől való „elvonulás” során a lélek visszatérhet. Másrészt, az I.Jn.3,2-höz kapcsolódva, Eckhart Mester megemlíti, hogy azért vagyunk képesek „látni őt, a mint van”, mert már eleve Isten fiai vagyunk. A keresztény tanítás szerint Krisztusban „egy személyben (proszopón), illetve egy valóságban (hüposztázisz)” két természet, egy isteni és egy emberi egyesül.³⁸ De ha minden ember Isten fia, mondja a Mester, akkor ez a kettősség bennünk is megvan, tehát ahhoz, hogy „hasonlók-

³⁴ Uo., 245. o.

³⁵ Uo., 245. o.

³⁶ Ez valóban kérdés. A választól függ az, hogy Kolakowski értelmezése helyesnek tekinthető-e: ha az Areopagitész csupán az emberi-lényeg-felettre gondolt, akkor a misztika nem a „Semmi szemlélése”. A cél itt azonban az ellenkező hipotézisek következményeinek a felmutatása.

³⁷ Eckhart Mester, i. m., 54. o.

³⁸ A Khalkédóni Zsinat definíciója Krisztus kettős természetéről (451); Perczel István kolozsvári előadásán közreadott jegyzete alapján.

ká legyünk Ő hozzá”, csupán ezt az elrejtett-elfedett isteni természetet kell felfednünk.³⁹

Tehát, míg az Areopagitésznél a keresztény Isten a „Háromság” megnevezésben jelentkezik (természetesen nem csak ebben az egy megnevezésben; itt a hangsúly a „jelentkezik”-en van), amivel az isteni lényegre történik utalás, az eckharti „spekulatív misztika” a Szentháromság-tant és a Krisztus két természetéről szóló keresztény tanítást használja fel a személyes Isten gondolatának a megőrzéséhez. Mégis, ugyanakkor egy elvont, „metafizikai” Abszolútum-fogalommal is operál. Kolakowski kérdése így a következőképpen fogalmazható át: ahhoz, hogy egy misztika kereszténynek mondhasa magát, valamiképpen magába kell foglalnia-fogadnia az egy isteni lényeg és a három isteni személy megkülönböztetésére vonatkozó keresztény tanítást. Ugyanakkor ahhoz, hogy misztika lehessen, ahhoz kell fordulnia, aki vagy ami (nevezzük „Semmi”-nek?) ezen „túl” van: vállalnia kell a „rémes metafizikai kelepce”. Ez a kelepce „a dolog természetéhez” tartozik. És amennyiben metafizikai, annyiban talán az ember természetéhez is. „Mert az egyedülvaló mi módon melegedhetik meg?”

³⁹ Vö. Eckhart Mester, i. m., 58–60. o.

A Biblia tipológiai/figurális¹ értelmezése - Tipológia és posztmodern

KEREKES ERZSÉBET

Bevezető (indoklás)

A Biblia tudományának történetét (a bibliai hermeneutika történetét) napjainkban „prekritikai”/ „premodern”, „kritikai”/ „modern” és „posztkritikai”/ „posztmodern” paradigmák² szerint jellemzik.

A prekritikai kifejezés általában a felvilágosodásnak a Biblia – kutatására gyakorolt hatása előtti korszakot jelöli, míg a posztkritikai elnevezés a történetkritika és az ún. történetkritikai módszerek használatának egyeduralkodó utáni periódusra utal. A posztkritikai elnevezés azonban nem pusztán egy időszak elnevezése: a Biblia-kutatásban végbemenő fejlődést is magába foglalja. Új ismeretelméletekre és a bibliatudomány lényegének újfajta meghatározásaira utal.

J. P. Martin 1986-ban (a Societas Novi Testamenti Studiorum atlantai ülésén) amellet érvelt meggyőző módon, hogy a kutatók szemléletét befolyásolják az éppen uralkodó világnézetek. A keresztény értelmezés első tizenhét századát uraló vitalisztikus paradigma miatt a bibliatudomány elsősorban szimbolikus volt. Ezt a

¹ A „típus” és a „figura”, valamint „tipologikus értelmezés” és „figurális értelmezés” kifejezéseken alapvetően ugyanazt értem. A különbségeket később vizsgáljuk.

² Jelen írásban a „paradigma”, „paradigmaváltás” fogalmakat a kuhn-i értelemben használjuk. Lásd: Thomas Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*, 1962.

kritikai kutatás kora követte, mely az akkor divatos mechanisztikus világnézetet vallotta. A korszakot az analitikus elemzés jellemezte, a hangsúly a részleteken és nem az egészen volt. Martin azt állította, hogy egy posztkritikai korszak felé közelítünk (1986 óta már benne is vagyunk), melyben feltehetően egy holisztikus paradigma lesz uralkodóvá. E *holizmus*ra való törekvéssel függ össze az, hogy a posztmodern újra ráirányítja a figyelmet a tipológiára (mint egzisztenciális módszerre, mint gondolkodásmódra stb.), természetesen új meg/rávilágítást biztosítva, hiszen ma már alapvetően másként gondolkodunk a szövegekről, a Bibliáról, a jelentésről, a megértésről, mint évszázadokkal (vagy akár száz évvel) ezelőtt.³

A tipológia fogalma

Mi is a tipológia?

A tipológia mindenekelőtt a bibliai hermeneutika történetében az írásmagyarázat (egzegézis) azon módszere, amely – az Ó- és Újtestamentum szoros kapcsolatát, a Biblia egészét feltételezve – az egyes Ószövetségi eseményekben, személyekben vagy dolgokban, olyan „előképet”, árnyékot, „előrevetülést” lát, amelyek majd az Újszövetségben teljesednek be; az egykori jelek, ígéretek és próféciaik itt valósággá válnak, s így „betöltetnek”.

Brebovszkij Éva szerint (in: *Pál apostol tipológiája*, Lelkipásztor, 329. old.) a tüposz szó eredeti alakja és jelentése vitatott. A görög tüptein igéből származik, ami magyarul annyit jelent mint ütni, mintát/nyomot/jelt hagyni/adni. A tüposz alapjelentése lehetne ütés, de sokkal gyakoribb az előfordulása egy másik szó értelmében: forma, a forma lenyomata. Jelentheti magát a formát, domborművet, pénzt, de jelentheti a forma lenyomatát, pl.: pecsétlenyomat, betű, általános értelemben valaminek a képe. Ebből alakul ki a továbbiakban a kétféle jelentése:

1. az öskép, modell, etikailag a példakép
2. valaminek a képe (Abbild).

A *típus* az írásmagyarázat értelmében tehát legtöbbször Ószövetségi előképet jelent, amelynek az Újszövetségi beteljesedése, vagy, rekapitulációja az ún. *antitípus*. A szakirodalom általában kétféle antitípust különböztet meg: az egyik megismételve (magasabb szinten) teljesíti be a prefigurációt (pl. Jézus a Józsué antitípusa), a másik ellentételesen (pl. Jézus életet ad ↔ Ádám a bűn által halált hozott).

³ E rövid összefoglaló tanulmány (egyik) végcélja, hogy (jobban) megértsük a tipológia és posztmodern viszonyát, valamint a paradigma-váltásokat. Erre vissza fogunk térni tehát a befejező részben.

A típus szó az Újszövetségben tizenhatszor fordul elő, főként Pál használja. De fontos megjegyezni néhány rokon fogalmát, szavát is: típus (latinul figura), morphé, eidosz, szkhéma, piaszisz (alak), allegória, szkia (árnyék), umbra, adumbratio (előrevetítés), prefiguratio, minta, vázlat, terv, jel, nyom, példa, parabola stb. Néhány helyet idézek a Szentírásból, ahol e kifejezések előfordulnak.

Mt 12, 39–40: „... és nem adatik *jel* (szémeion) néki, hanem Jónás prófétának jele. Mert amiképpen Jónás három éjjel és három nap volt a cethal gyomrában, azonképpen az embernek Fia is három nap és három éjjel lesz a föld gyomrában.”

Róm 5, 14: „Úgyde a halál uralkodott Ádámtól Mózesig azokon is, akik nem Ádám esetének hasonlatossága szerint vétkeztek, aki ama következőnek *kiábrázolása* (tüposz) vala.”

1 Kor 10, 1 és 11: „... Ezek pedig példáink (tüpoi) lőnek, hogy mi ne kívánjunk gonosz dolgokat; amiképpen azok kívántak (...) Mindezek pedig példaképpen (tüpikosz) estek rajtatok; megíratlak pedig a mi tanulságunkra, akikhez az időknek vége elérkezett.”

Gal 4,22–26 és 28: „Mert meg van írva, hogy Ábrahámnak két fia volt: az egyik a szolgától, és a másik a szabadostól. De a szolgától való test szerint született; a szabadostól való pedig az ígélet által. Ezek mást *példáznak* (allégoruména): mert azok az asszonyok a két szövetség, az egyik a Sinai hegyről való, szolgálásra szülő, ez Hágár. Mi pedig atyámfiai, Izsák szerint ígéletnek gyermekei vagyunk.”

Kol 2,16–17: „Senki azért titeket meg ne ítéljen evésért vagy ivásért, avagy ünnep vagy újhold vagy szombat dolgában: Melyek csak *árnyékai* (szkia) a következő dolgoknak, de a valóság a Krisztusé.”

1 Pét 3,20–21: „Amelyek engedetlenek voltak egykor, mikor egyszer várt az Isten béketűrése a Noé napjaiban, a bárka készítésekor, amelyben kevés, azaz nyolc lélek tartatott meg a víz által. Ami minket is megtart, most képmás (antitüposz) gyanánt, mint keresztség. Ami nem a test szennyének a lemosása, hanem jó lelkiismeret keresése Isten iránt, az Jézus Krisztus feltámadása által.”⁴

Ezen első megközelítés után a továbbiakban megpróbáljuk mélyebben, alaposabban megvizsgálni a tipológia, illetve figurális fogalmát.

⁴ Más helyek, források I: Zsid 8,4–5; Zsid 9,8–9; Zsid 10,1; Barnabás-levél 2. század: Izsák Krisztus előképe, Mózes széttárt kezei a keresztet prefigurálják. Az Újszövetség szerint Jézus a következő típusok betöltője: próféta, szenvedő Isten szolgája, főpap, Messiás, Ember Fia, az Úr, az Idvezítő, a Logos, az Isten Fia.

Fabiny Tibor szerint („Isten művészete” – in: Protestáns Szemle.⁵) a bibliai tipológia legalább kilenc dolgot jelöl:

1. a Biblia egyféle olvasása
2. az Ó- és Újszövetség egységének princípiuma
3. a bibliai egzegézis egy módszere
4. ismétlődés princípiuma a művészeti alkotásban
5. beszédalakzat
6. retorikai forma
7. történelemszemlélet
8. szövegekben az „intertextualitás” megnyilvánulása
9. gondolkodásmód.

Megpróbáljuk további elemzésünkben ezeket végigkövetni.

A tipológia tágabb értelemben olyan világképet is jelöl, amely egy sajátos történelemszemléletet magában foglaló szimbolikus tudat kifejlődése. A tipológiai szimbolizmus speciálisan a Bibliára vagy a Bibliával kapcsolatos művészetekre jellemző világkép, ahol a látásmód koherenciáját, a történelmet és a szimbólumot egyaránt komolyan vevő bibliai időszemléletet határozza meg.

A Héber Biblia oldaláról nézve a tipológiát nemegyszer „botrány”-nak minősítették, az Újszövetség oldaláról pedig sokan „bolondság”-nak. Harold Bloom, zsidó származású irodalomkritikus szerint a tipológia a Héber Biblia szövegének „uzurpációja”, erőszakos birtoklása, a kereszténység illegitim, szektás kisajátító tendenciájának késői megnyilvánulása.

Az egyik német teológiai álláspont szerint pedig az Ószövetség valójában nem tartozik a kereszténységhez; előképekről értelmetlen beszélni. A „Náci Biblia” az Ószövetség helyére a német mitológiát teszi.

A 20. Században az első jelentős teológiai értekezés a tipológiáról Leonard Goppelt: *Tupos: Die typologische Deutung des Alten Testaments in Neuen* (1939) című munkája, mely elismeri a tipológia fontosságát.

Lényegi elméleti megállapításokat az irodalomkritika is közölt:

Erich Auerbach: *Figura* tanulmánya és *Mimézis* című könyve (München, 1967)

Northrop Frye: *The Great Code: The Bible and the Literature* (Toronto, 1982),

Words with Power (Az Ige hatalma) (1990).

Megemlíjtük még Fabiny Tibor és Brebovszky Éva kutatásait is (lásd *Bibliográfia*), hogy csak néhányat emeljünk ki itt az ezzel a témával kapcsolatosan megjelent fontosabb művekből. Kövessük nyomon a továbbiakban – e szerzők művei alapján – a figurális értelmezés és a figura fogalom alakulását.

⁵ A *Bibliográfiában* feltüntettük a fontosabb adatokat.

A figurális értelmezés. A figura fogalma.

Auerbach szerint a figurális értelmezés két olyan esemény vagy személy között hoz létre összefüggést, amelyek közül az egyik nemcsak önmagát, hanem a másikat is jelenti, a másik pedig az egyiket magában foglalja vagy beteljesíti. A figura két pólusa időben elválík egymástól, de mint valódi történés vagy személy mind a kettő az idődimenzióon belül van; mind a kettő benne foglaltatik az élő történelem hömpölygő áradatában. Auerbach szóhasználata szerint a tipológia „figurális realizmus”. A bibliai tipológia értelmében Ábrahám, Izsák, Mózes, Józsue egyszerre voltak valóságosan létező figurák és Krisztus árnyékai, előképei, szimbólumai.

A figura fogalma

a) A „figura” szó eredete szerint „plasztikus képződmény”-t jelent, és először Terentiusnál szerepel, aki egy lányról mondja: „nova figura oris” (csodaszép arc). Plautus „fictura”-t használ, és az inkább a formálás folyamatát, mintsem eredményét fejezi ki. A „figura” egyik sajátossága, hogy igetöből vezetik le, és e képzetben valami élő – tevékeny, befejezetlen és játékos fejeződik ki. A fogalom további alakulása szempontjából nagyon fontos az i.e. I. században író Varro, Lucretius és Cicero hozzájárulása, munkája. Varro-nál a „figura” esetenként külső megjelenést, körvonalat jelent, eredeti jelentésétől („plasztikus képződmény”) kezd távolodni. A hallás esetében is léteznek figurák, alakok (a szemről áttérjed a fülre is). Varro, mint egyébként mindazok a latin szerzők, akik a filozófusokkal ellentétben nem használtak pontos terminológiát, a „figura” és a „forma” szavakat az alak általános jelentésében fontolgatás nélkül alkalmazza egymás helyett.

Ő beszél először a figuráról, mint grammatikai képződményről, képzetalakokról, ragozási formákról.

Feltehetjük a kérdést: hogy lehet, hogy a „figurá”-hoz, mely szóalakjában még utalt eredetére, ilyen gyorsan egy teljesen absztrakt jelentés társulhatott? Auerbach az okot a római műveltség grecizálódásában találta meg. A görög nyelv, amelynek tudományos-retorikai kifejezőkészlete összehasonlíthatatlanul gazdagabb volt, igen sok szót ismert az alak-fogalom kifejezésére: morfê, eidosz, szkhéma, tüposz, piaszisz stb. A filozófián és a retorikán nevelkedett platóni-arisztotelészi nyelvhasználat pedig behatárolta mindezen szavak jelentéskörét, és világosan megvon-ta a határokat egyrészt a morfê és eidosz, másrészt a morfê és a szkhéma között: a morfê és az eidosz a forma vagy az idea, ami az anyagot „informálja” s formálja (= alakba önti), a szkhéma pedig a forma tisztán érzéki alakja. [A klasszikus szöveghely Ariszto-

telész: *Metafizika* 1029 b – e szkhéma nála is pusztán érzékekkel felfoghatóan, mint az egyik minőségi kategória szerepel: nagysággal, színnel, mozgással kapcsolódik]. Magától adódott, hogy a latinban a morfé és az eidosz helyére a „forma” lépett, ami már eredendően magába foglalta a modell-képzetet; a szkhéma helyett legtöbbször a „figura” szerepel. Így kerül be a figura a latinban mindenhová: retorikába, logikába, matematikába, asztronómiába, és általánosabb fogalomká válik. Később zenei és koreográfiai formát is jelent. Nem vészett el teljesen a plasztikusság eredeti jelentése, hisz a „tüposz” („valamilyen veretű”) és a „piaszisz” fogalmakat is gyakran „figurá”-val adtak vissza. A *tüposz* jelentéséből fejlődött ki a figura pecsétlenyomat értelmében, ami metaforaként tiszteletreméltó fejlődéstörténettel rendelkezik Arisztoteléstől Ágostonon át Dantéig. A plasztikus jellegén túl a tüposz szó azért is kapott jelentős szerepet a figura jelölésében, mert hajlik az általános, a törvényszerű, a példa-jellegű kifejezésére, ami hozzájárult, ahhoz hogy elmosódjon a „figura” és a „forma” közti, amúgy is finom megkülönböztetés.

A „figura” a „szkhémától” nemcsak esetenként plasztikusabb, de mozgékonyabb, erőteljesebben kisugárzó. Természetesen még a szkhéma is dinamikusabb, mint a mi innen eredő „séma” szavunk, hiszen Arisztotelész az emberek – különösen a színészek – mimikai gesztusait „szkhémá”-nak nevezi: „mozgó forma”. De a figura jóval tovább fejlesztette a mozgás és átváltozás elemét.

Lucretiusnál a „figura” érzékibb és mozgékonyabb, mint a „forma” és tisztábban megőrzi eredetét, mint az „imago”. Az öskép és másolata közti játékot csak a „figurá”-val lehet jól kifejezni, a „forma” és az „imago” túl kötött, (pl. a gyerekek hasonlitanak minkét szülőre, mindkettő képmásai, figurái). Lucretiusnál először jelenik meg a figura mint „álomkép”, „elképzelte alak”, „a halott árnyéka”. E jelentések örökre összekapcsolódnak a figura utóéletével. Ugyanakkor tudjuk Lucretius a demokritoszi-epikuroszi kozmogóniát képviselte, s ezt a világot álmokból építi fel. Az atomok olyan principia-k, melyek mozgása, rendje, összeütközése, alakja (figura) hozza létre a dolgokat. Igen gyakran magukat az atomokat is figurának nevezi és fordítva, gyakran atomokkal lehet visszaadni a „figurae”-t, mint ahogyan esetenként Diels is teszi.

Cicero-nál az alakfogalom nagyon sok változatát találjuk, pl. emberi alak (figura homini), hangalak (figura vocis), figura nafetis (munka fajtája), figura discendi (szónoki alakzat). Ellenben a másolat, képmás értelmében alig fordul elő nála (csupán *Az istenek természetéről* című munkájában).

Ovidius habozás nélkül használ „formá”-t, ha a vers kétszótagú szót követel, de legtöbbször „figurá”-t találunk nála, gazdag kombinációban: alakzatot megváltoztatni, visszakapni, felöltetni, letenni, elveszteni. A pecsét képe is felbukkan nála. Ezenkívül világo-

san „képmás” értelemben, sőt „betű” és „szerelmi testhelyzet” értelmében is. A figura nála mindig valami mozgót, változókat, sokrétűt és csalókat jelent.

Vitruvius „figurá”-ja építészeti és plasztikus alak, alaprajz, terv (szó sincs megtévesztésről, átváltozásról).

Az I. században kiemelkedően fontos Quintilianus retorikai figura fogalma. Az *Institutio oratoria* 8. és 9. könyvében részletesen leírja a trópus- és figuratant, amely egyrészt a korábbi vélemények, és eredmények összefogó számbavétele, másrészt a tárgykörüli későbbi vizsgálódások alapját képezi. A trópusokat elválasztja a figuráktól. A trópus a szűkebb értelmű, a szavaknak és a kifejezéseknek csak a másodlagos jelentésére vonatkozik; a figura azonban a beszéd bármilyen megformálására, ami eltér a szokásos vagy kézenfekvő használattól. Szerinte minden beszéd alapjában véve megformálás, de különbséget tesz az egyszerű és az alakzatokkal gazdagított, képes beszéd közt: a költőileg vagy retorikailag különösen kimunkált formára használja a figurát.

A trópus és figurát nehéz elkülöníteni, Quintilianus maga is ingadozik néha. A későbbi nyelvhasználatban a „figurá”-t tekintik gyűjtőfogalomnak, amely magába foglalja a trópus is. Quintilianus a figurákat két csoportra osztja:

Figurae sententiarum (a tartalomra vonatkoznak): szerinte a szónoki kérdés saját válaszával, az ellenvetések megelőzésének formái, az ünnepélyes megszólítás, az irónia különböző formái, de főleg a rejtett célzások különböző formái (sejtetni valamit anélkül, hogy kimondanánk: politikai, taktikai okokból vagy csak a hatás kedvéért)

Figurae verborum (szófigurák): szónoki ismétlések, antitézisek, összecsengések stb.

b) A „figurá”-nak az az értelme lett történetileg fontos, amelyet az egyházatyák az a) pont alatt leírt fejlődés alapján tulajdonítottak neki. Tertullianus *Markion ellen* című írásában (3, 16) felbukkan a figurális értelmezés:

„És Jézusnak kezdék nevezni... Ez az alak /név/ az eljövendők ígérete volt. Mert Jézus Krisztus a második népet, amely mi vagyunk, e század sivatagjának szülöttei, a tejjel és mézzel folyó ígéret földjére vezeti majd, azaz az örökélet birtoklására, melynél semmi sem ékeesebb; s ennek nem Mózes, a törvény szigora, hanem Jézus által kellett történnie, azaz az evangélium kegyelme által.”⁶

A Józsue-Jézus névadás itt prófétikus folyamatként jelenik meg, a későbbiek előre való kinyilatkoztatásaként. Ahogy Józsue – és nem Mózes – elvezette Izráel népét az ígéret földjére, úgy vezeti Jézus kegyelme, és nem a zsidók törvénye, a „második népet” az örök üdvösség országába. A Józsue-Jézus névadás

⁶ *Ikonológia és Műértelmezés* 3, 29. o.

tehát reálprófécia vagy a jövődőt előrevetítő alak; a figura valami valóságos, valami történelmi, ami valami mást, szintén valóságost és történelmit képvisel és hirdet.

A struktúrák hasonlóságának felfedezésében fontos az értelmezési szándék. Tertullianus megállapítja, hogy a húsvéti bárány Krisztus képmása a megváltó vérével és Krisztus nyájával való hasonlóság révén.

A 3. Móz 16,7-ben leírt két áldozati bakot Krisztus első és második megjelenéseként értelmezi. Ádamból mint figura Christiből Évát, mint figura Ecclesiae-t vezeti le (*De anima* 43): Ádám Krisztust jelképezi, Ádám álma a halálba szenderülő Krisztus halála volt, hogy aztán az oldalán levő seb az élők igazi anyját, az anyaszentegyházat jelképezze. Ez utóbbi, vér és víz – áldozás és keresztesítés – útján.

Tertullianus az Ótestamentum szereplőit és eseményeit az Újtestamentum figuráiként vagy reálpróféciaként értelmezte. De kifejezetten ellenzi az Ótestamentum szószerinti és történelmi érvényének gyengítését a figurális értelmezés révén. Határozottan elutasítja a spiritualizmus esetleges túlkapásait; nem akarja az Ótestamentumot pusztán allegóriaként értelmezni. Ott, ahol figurális próféciával találkozunk, a figura éppoly történelmi valóság, mint az általa megjövendőlt esemény. Attól, hogy Krisztus figurája, típusa, Mózes nem kevésbé történelmi s valóságos – a beteljesülés, az antitípus pedig nem elvont eszme, hanem történelmi és konkrét.

A 4. századtól a „figura” szó értelme kiteljesedett. Esetenként az allegóriát is figurának nevezik. A kor legtöbb szerzőjénél mindennapos a figurális értelmezés: a kisebb és jelentéktlenebb dolgok a nagyokat jelzik előre (Lactantius, Rufinus esetén).

Origenésznél a misztikus és morális túlsúlyát észlelhetjük a történelmi mozzanat felett (s még elvontabban allegorikus Philón!). A tertullianusi inkább történelmi-realisztikus és az origenészi allegorikus-morális értelmezési mód közti különbségben a korai kereszténység konfliktusa jelenik meg. E két véglet Augustinusban találkozik.

Szent Ágostonban benne élt az egész ókori tradíció, azt ebben az esetben a figura szó használatában is érzékelhetjük. Jelenti például a változó alakot az örök lényeggel szemben. 1 Kor 7, 31-et interpretálja *De Civ.* 20, 14. „Mert ha az ítélet beteljesült, akkor megszűnik ez az ég és ez a föld, s ugyanakkor új ég és új föld keletkezik. Mert ez a világ nem a teljes pusztulással, hanem a dolgok megváltoztatása révén fog elmúlni. Ezért mondja az apostol is: Mert elmúlik e világ alakja, de azt akarom, hogy ne nyugtalankodjatok, az alak tűnik el, nem a lényeg.”

A figura legtöbbször, mint reálprófécia jelenik meg. Az Ótestamentumot figurálisan (is) interpretálja, pl.: Noé bárkája az anyaszentegyház előképe; Mózes többszörösen is figura Christi; Áron

a papi tisztség jelképe; Hágár, a rabszolganő az Ótestamentum, a földi Jeruzsálem figurája, Sára az Újtestamentum, az égi Jeruzsálemé stb. Szent Ágoston tiltakozik a Szentírás tisztán allegorikus felfogása ellen, és az ellen a vélemény ellen, hogy az Ótestamentum hermeneutikus írás, melyet csak úgy érthetünk meg, ha ki- zárjuk a szó szerinti értelmezés általános érthetőségének lehetősé- gét. *De Trinitate* 1, 2 „...mindenekelőtt arra intelek (...), hogy, amikor az írás szentségéről hallotok beszélni, s arról, ami történt, legelőször higgyétek el, hogy amit olvastok, az úgy történt, ahogyan olvassátok, nehogy a valós történés fundamentu- mától megfosztva, levegőbe próbáljatok építkezni.”

Ugyanakkor a földi ígéretek az égi dolgok figurái. Ágostonnál a figurát és beteljesülést alkalomadtán három lépcsős folyamat helyettesíti: a törvény vagy a zsidók története, mint Krisztus megjelenésének prófétikus típusa, az inkarnáció mint típus betel- jesülése, s egyben a világvége és az utolsó ítélet prefigurációja, ígérete, és végül ezen esemény eljövetele, mint végső beteljesülés.

Ágostonnak van még egy nagyon fontos idekapcsolódó gon- dolata. Úgy tűnik, hogy a kortársak és elődök közül senki sem dolgozta ki ilyen átfogóan: istennél nem létezik *differentia temporis* (időbeli különbség). *De civitate* 17, 8.

„Amikor a szentírás a megtörtént dologról mond prófeciát, ebben is valamilyen módon az eljövendő figuráját bontakoztatja ki.” „Mi egyéb az előre való tudás, mint a jövőről való tudás? És mi a jövő Isten számára, aki minden idő fölött áll? Ha pedig Isten tudása magába foglalja a dolgokat, akkor ezek az ő számára nem eljövendők, hanem jelenlevők, s így nem beszélhetünk előre tu- dásról, csupán tudásról.”

A 4. századból származik Junilius *Az isteni törvény szabályta- na* műve, melynek *Bevezetésében* olvashatjuk „Az Ótestamentum célja, hogy jelképes prófeciákkal előrevetítse az Újtestamentumot, az Újtestamentumé pedig az, hogy az emberi elmében felkeltse az örök boldogság dicsősége utáni vágyat.”

A középkorra (kb. 500–1500) jellemző az allegória (néha túl- zott, beteges) használata. Tökés István *A bibliai hermeneutika történeté- ben* azonosnak tekinti az egészséges allegorizálást a tipológiai, figurális értelmezéssel.

Aquinói Tamás tisztában van a többértelműség veszélyével és leszögezi, hogy a történelmi valóság az alap, és csak erre szabad spirituálisan építeni. Az értelmezésben megnő a hagyomány te- kintélye: az egyházatyákra való hivatkozás (a Biblia helyett).

A mai tipológiai vagy. figurális értelmezés leginkább a reformá- ció írásmagyarázati elvéhez nyúl vissza:

Scriptura sacra sui ipsius interpres (a Szentírás önmagát ma- gyarázza). Ha valahol homályos vagy kétértelmű rész van, más bibliai lókuszokkal kell magyarázni. Az Újszövetség az Ószövetség magyarázata (egységben való szemlélet). Fontos reformációi gon-

dolat, hogy a Szentírás nemcsak tárgya a kutatásnak, hanem főleg alanya: cselekvő hatalom (lámpaként ég és éget, kormányoz, táplál), ő mondja meg a helyes írásmagyarázatot, bíráló kritérium a Szentlélek által. Engedelmességet, szolgálatot követel (igeszolgálat), [Ide kapcsolódik a gadameri, ricoeuri hermeneutika], az önkényes magyarázatokat ki kell zárni.

A figurális értelmezés, a tipológia mint hermeneutikai módszer jellegzetességeit a következőképpen foglalja össze Joseph A. Galdon (in: *Typology*, Hága-Párizs, 1975):

történeti realizmus

a két fogalom (típus ill. antitípus) közötti hasonlóság és korrespondencia

az árnyék és valóság viszonya: a beteljesülés mint „rekapituláció”; a beteljesült antitípus a *forma perfectior*: a rekapituláció nem csupán ismétlés, hanem tökéletesítés is, s ez látható az Ádám-Krisztus, Illés-Keresztelő János tipológiai viszonyban is

A típus–antitípus viszonyának isteni rezonanciát és krisztológiai utalást kell hordoznia a bibliai történelmi-teológia fényében

Az Újszövetség-kutatás jelenlegi stádiumában nehéz eldönteni, hogy maga *Krisztus* mennyire gondolkodott tipizálón. Életútján tipológiai tudatosságának legegységesebb példájának ezek a szavak látszanak: „Ez az én vérem, az új Szövetség vére” (Márk 14,24). Számos más példát találhatunk az evangéliumban konkrétan vagy utalásszerűen, a legtöbb esetben azonban nehéz eldönteni, hogy ezek az evangélista interpretációjának vagy az Úr tanításának eredményei. Az igazi kérdés az, hogy a tipizálás mennyire foglaltatik benne az Újszövetség azon részeiben, ahol jelenléte első pillantásra nem nyilvánvaló, hanem csak a szorgalmas, nagy képzelőerejű tudós számára válik láthatóvá. Goppelt (*Typos*, 1939), Danielou (*Sacramentum Futuri: Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950), Gerhard von Rad (*Typologische Auslegung des AT*, 1960), és sokan mások fenntartják, hogy a tipológia nem egy esetenkénti jelenség, még csak nem is elsősorban egy szövegmagyarázati módszer, hanem az Újtestamentum alapvető szemléletmódja.

Rudolf Bultmann viszont a tipológia eredetét az antik (pogány) gondolkodásban, az egyes korszakok visszatérésének megismétlődésébe vetett felfogásban látta. Tézisét azóta többen cáfolták.

Robert C. Dentan elővigyázatosan fogalmaz. Felsorol néhány érvet, melyek a tipológia mellett szólnak, és fenntartásokat is. A továbbiak szólnak mellette:

Van tipológia a Szentírásban: akár ez a Biblia alapvető szempontja, akár nem, mindenesetre lényeges része, és aki nem veszi

megfelelő súllyal figyelembe, képtelen a Biblia bizonyos részeit megértéssel avagy együttérzéssel olvasni.

A tipológia révén megragadhatjuk a Biblia egységét. Ugyanannak a képnek vagy témának a felbukkanása segít érthetővé tenni a különböző részek közötti művészi és teológiai kölcsönhatást és elkerülni a fragmentáltságot, amely a tisztán történelmi-grammatikai tanulmányozás gyakori következménye.

Ha a Bibliai történet szerzője végső soron Isten, akkor föltétlenül meg kell értenünk a mintákat, melyek által dolgozik, hogy megismerhessük Istent.

Mindezek mellett Dentan bizonyos fenntartásokkal is él:

A túlzottan a tipológiára összpontosító módszer gyakran a fantázia világába, intellektuális délibábokhoz vezet híveit.

A „típusok” keresése közben óvakodnunk kell attól, hogy a bibliai szöveget megfosszuk emberi elevenségétől és teremtő vitalitásától. A Biblia emberei valóságos emberek voltak, s nem típusok beteljesítésének nyomán követésével foglalkoztak elsősorban. Gondolkodásukban jelentős helyet foglalt el a tipológia, de az új sokkal fontosabb, mint a régi. A tipológia képeket, mintákat szolgáltatott, melyek megkönnyítették saját helyzetük tisztánlátását, de a központi kérdés az volt, hogy Isten mit tesz velük, az Ő életükben.

Személyek, bibliai történetek és legendák ismétlődése helyett inkább a bennük képszerűen megjelenő tényekkel kell foglalkozni: Ádám és a tiltott gyümölcs nem olyan fontos, mint az emberi bűnösség egyetemes ténye; Noé és az özönvíz kevésbé jelentős, mint az igazság, hogy Jahve olyan Isten, aki ítélkezni jön el; Mózesnek és az Exodusnak sokkal kisebb a szerepe a bibliai történetben, mint annak a bizonyoságnak, hogy Isten képes és hajlandó megmenteni az Ő népét a rabságból. A Bibliában található nagy „típusok” az Istennek az emberrel való alapvető viszonyulását példázzák. A Biblia figyelme elsősorban a *viszonyra*, nem pedig a példára irányul. A Biblia alapvető motívumai a Teremtés, Bűnbeesés, az ítélet, a Megváltás, a Szövetség stb.

A tipológia kutatójának állandóan résen kell lennie, hogy a bibliai elbeszélések, apró, külső egyezéseinek kutatása miatt ne tévessze szem elől ezeket a hatalmas sémákat.⁷

A 20. Században több szerző kihangsúlyozza, hogy a tipológia lényegében beszédalakzatot, retorikai formát, gondolkodásmódot jelent (irodalomkritika). Kiemelkedőek Northrop Frye megfigyelései, kutatásai.

A tipológia Frye szerint egyszerre beszédalakzat (figure of speech) és retorikai forma (form of rhetoric), s ezért ugyanúgy tanulmányozható kritikai módon, mint minden más retorikai forma. A típus olyan szimbólum, mely az *idő* dimenzióját foglalja

⁷ Robert C. Dentan: „A tipológia helyes és helytelen használata”. In: *Ikonológia és Műértelmezés* 4

magában. Amikor a metaforával hasonlítja össze, Frye rámutat arra, hogy bár mindkét alakzatban két elem van jelen, a metafora kapcsán kizárólag egyidejűségről kell beszélnünk:

A tipológia olyan beszédalakzat, amely „időben mozog”: a típus a múltban létezik, az antitípus pedig a jelenben, s ha típus a jelenben van, akkor az antitípus a jövőben lesz. Ami az Ószövetségben rejtve van, az az Újszövetségben feltárul, s ami az Újszövetségben rejtett, az majd az eszkhatonban válik nyilvánvalóvá, de valószínűleg az Ószövetségnek is van olyan rejtett üzenete, ami csak a jövőben jön majd a napvilágra, olyan prófécia, amelynek beteljesedése még a végidőre vár. Az idődimenzió egy bizonyos történelemszemléletet is eredményez.

A tipológia nemcsak retorikai alakzat, hanem gondolkodásmód is, s mint ilyen – Frye szerint – a kauzális gondolkodásmóddal ellentétes irányú. Amíg a kauzalitás múlt-orientált, alapja az értelem, megfigyelés, tudás révén történő megismerhetősége a múltnak, addig a tipológia jövő-orientált gondolkodásmód, s alapja a hit, remény és a vízió. Amíg a „hátrafelé” következtető kauzális gondolkodás egy idősíkon, csak horizontálisan mozog, addig az előre mutató, előrehozó tipológiában a minőségileg más szférába való „ugrás” vertikális mozzanata is megfigyelhető.⁸ Frye előtt csupán Kierkegaard fejtette ki a különbséget a múltra tekintő kauzalitás és a jövőbe néző gondolkodó (tipológia) között az ismétlődésről szóló tanulmányában.

Visszacsatolás

Dolgozatunk hátralevő részében visszatérünk a tipológia és a paradigmák viszonyához, a paradigmaváltások elemzéséhez.⁹

A Biblia-értelmezés történetében a hipotézisek változnak, a kutatók mindig is igénybe veszik/vették a világi tudományok segítségét. Napjainkban éppen a nyelvtudomány, az irodalomkritika eredményei játszanak megtermékenyítő szerepet. Fabiny három ugrásról, paradigmaváltásról beszél a bibliai hermeneutika

⁸ Goppelt a magasabb szinten történő ismétlődést *Steigerung*-nak nevezi, pl.: Mt 12,42 : „nagyobb van itt Salamonnál”, vagy Keresztelő János betölti Illés figuráját, de nem csupán Illés visszatérése, hanem egy üdvtörténetileg magasabb szinten történő megvalósulása.

⁹ Fejtegetéseinkben szem előtt tartjuk Fabiny táblázatát:

<u>premodern</u>	<u>modern</u>	<u>posztmodern</u>
prekritika	kritika	posztkritika
naivitás-elv	tudomány-elv	hagyomány-elv
közvetlenség	distancia	participáció
verbálinspiráció	módszer	hermeneutika
régi	új	régi+új

történetében (Új irányzatok a Biblia értelmezésében, in: Lelki-pásztor):

1. a tipológiától a teológiai dogmatikáig
2. a teológiai dogmatikától a történetkritikáig
3. a történetkritikától az irodalmi-nyelvi megközelítésig.

1. Az első paradigma kora az „első naivitás” (Ricoeur) kora, kritika előtti korszak; nyíltság, közvetlenség, ártatlanság jellemzi. Az Ószövetség népének, Jézusnak és az első követőinek az „Írások” magától értetődő, sohasem vitatott tekintéllyel bírtak. A Szentlélek az írások olvasása által táplálta népének hitét, s az Ige teremti az egyházat (nem fordítva). A tipológia lelki-spirituális látásmód, életszemlélet. A hangsúly az írások olvasásán, megértésén és beteljesítésén van. Írás – olvasás – értelmezés – beteljesítés – újraírás – újraolvasás – újraértelmezés – újrabeteljesítés stb., s mindez a Szentlélek és a testté lett Ige segítségével.

b) A váltás: A hangsúly az értelmező közösség, az egyház tekintélyére tevődik át. Fontos, hogy a betű „mögött” mi a tanítás, amit az egyház elismer és jóváhagy. A felismert tanításból lesz a dogma, a dogmának alárendelődtek az Írások. Az egyház termeli az Igét. A bibliai citátumokkal alátámasztják az egyház tanítását. A teológia a görög filozófiára épül (Arisztotelészre). A reformáció fellázad, de még mindig a második paradigmában marad.

2. A második paradigmaváltás a felvilágosodás hatására történik a 18. században. A kritikai gondolkodás időszaka az analizáló, részekre bontó racionalizmuson alapul. Feladat: eljutni az eredeti történeti-tudományos igazságig. A történetkritika vitathatatlanul jelentős érdemeket szerzett az egyes könyvek szerzőjének megállapításával, vagy a történelmi és szellemi háttér rekonstrukciójával. A módszer azonban veszélyeket rejt magában. S ezek a veszélyek a módszer korlátaival együtt napjainkban egyre inkább nyilvánvalóvá lesznek az elmúlt évtizedek nyelvészeti, szemiotikai, hermeneutikai, irodalomkritikai felismeréseinek fényében.

Mind a középkorban, mind az újkorban az egyház sajátította ki az értelmezés jogát. A megértés elitista privilégiummá válik, tehát az értelmezés lehetősége nem tartozik az egyszerű olvasóra, s így a felelősség sem az övé.

3. Amint dolgozatunk elején említettük, ma alapvetően más-ként gondolkodunk a szövegről. A prekritikus és kritikus paradigma is a szöveg értelmét, a szöveg „mögött”, valamilyen szöveg-túli (többnyire történeti valóságban) vélte megtalálni. Mi már tudjuk, hogy a szöveg nem olyan, mint egy átlátszó „üveg”, ami mögött nekünk fel kell fedeznünk a valóságot, hanem a textus mint öntörvényű műszer magába sűríti a valóságot. Hozzáteesszük, hogy az olvasó aktív közreműködése szükséges.

Northrop Frye idézetével illusztráljuk a 3.) paradigmaváltás utáni gondolkodást, elemzést, értelmezést:

„Amikor olvasunk, értelmünk egyszerre két irányban halad. Az egyik centripetális, melynek során az olvasott szavak összefüggését állapítjuk meg, a másik centrifugális, amikor megpróbáljuk felidézni, mit jelentenek a szavak a külvilágban. (...) Ha nincs külső párja, a szerkezetet irodalminak vagy képzeletinek (nem pedig leírónak) tekintjük, mely önmagáért-valóan létezik. (...)

...a Biblia verbális szövege nagyban különbözik a leíró szövegektől, ami első látásra kitűnik. A leíró szerző a verbális szerkezeten túli igazság közvetítésére törekszik, és kerüli a szóképeket, mivel azok a szavak centripetális vonatkozását hangsúlyozzák és vagy a poétikai vagy a retorikai kategóriához tartoznak. A Biblia tele van explicit metaforákkal, hiperbolákkal, népies etimologizálással, szójátékkal, minden lehetséges figuratív eszközzel, melyek közül számosat a szótárak nyelvtani vagy logikai hibaként határoznak meg, ám ezek a költészet erényei. (...)

Röviden szerkezetét tekintve a Biblia nyíltan antireferenciális, és tudatosan kizár minden önmagán túli jelenlét-világot. A kereszténység számára az Ószövetségben minden „típus”, amelynek „antitípusa”, vagyis egzisztenciális valósága az Újszövetségben van. Ez a Bibliát egyfajta kettős tükörré teszi, mely pusztán önmagát tükrözi. Honnan tudjuk hogy az evangélium igaz? Onnan, hogy beteljesíti az Ószövetség próféciait. De honnan tudjuk, hogy az Ószövetség próféciai igazak? Onnan, hogy beteljesíti őket az evangélium?” (in: *Kettős tükör*, 6. old.)

Kiemelt szerepük az új irodalmi irányzatok: strukturalizmus, a retorikai kritika, befogadáselmélet, kánonkritika, dekonstrukció. Felismerik, hogy a nyelv nem eszköz, hanem a létezés alapkategóriája, a „lét háza” (Heidegger). Elfogadják a szöveg autonómiáját. A szöveg megértéséhez a „poszthistória” is hozzátartozik. Amíg pl. a strukturalizmus a szövegre figyel kimondottan (ez a „csúcs”), addig a recepcióesztétika és az olvasásközpontú kritika számára a szöveg csak kiindulás, egy sajátos „partitúra”, amit a megértéssel és értelmezéssel majd az olvasónak kell „betölteni”.

A posztmodern vagy posztkritikusszemlélet nem a prekritikus korszak első naivitásához való visszatérés, hanem a kritika útjának vállalása, de egyúttal korlátainak és veszélyeinek beismerése is (Ricoeur: „második naivitás”).

A paradigmaváltásokat végigkövethetjük a *jelentés, értelem* problémájának elemzésében is.

Az ember mindig is „*homo interpretans*” értelmező. A Biblia szövege, amit mi értelmezünk, már maga is értelmezés: a szerzők az események jelentőségét a korábbi szövegek (prófécia)k fényében értelmezték.

A jelentés problémáját a hagyományos bibliai hermeneutikák hosszú időn keresztül statikusan fogták föl. Eleinte az 1Kor 3,6

alapján csak literális (grammatikus) és spirituális (pneumatikus) értelemről beszélnek, majd Origenész három értelemről: testi, lelki és szellemi értelem. A középkorban már négy értelem jelenik meg: literális, allegorikus, tropologikus, morális, anagogikus. („A betű a történelmet tanítja, / amit hiszel, az allegória, / amit cselekszel, az moralitás, / s ahová tartasz, az anagógia.”)

Luther és a reformáció szakít az allegorizálással, s a literális értelmet összetettként fogta föl: történeti értelem és képi-figurális egyszerre.

A literális értelem figuratív aspektusára épül majd az a gondolat, hogy a szöveg jelentése nem statikus, hanem dinamikus, ami állandóan mozgásban van: „folyamatos értelem” (Frye).

Megemlítjük itt Raymond Brown *sensus plenior* (teljesebb értelem) fogalmát (1955): a bibliai szövegek többletjelentését csak utólag lehet megérteni, csak később érthető, amikor beérik a Szentlélek segítségével. Maguk az apostolok is csak később értették meg Jézus szavát teljesen.

A *sensus plenior* egy szakasz teljesebb jelentése, az a plussz, az a „valamivel több”, ami isten ígéjének üzenetét egyformán érvényessé teszi az elkövetkezendő generáció számára. A korábbi szövegek tehát egy jövőbeli értelemmel terhesek. Példaként felhozható a mag, amiben már mindig is benne van a szár, levél, virág, csak nem látszik, amíg „be nem telik az idő” (Márk 1, 15). A bibliai Ige a mag, ami folyamatosan nő, gyökeret ereszt, s mindig új hajtásokat bont ki.

A szöveg előre mutat (nem a szöveg mögött és nemcsak a szövegben kell keresni értelmét!), fokozatosan halad a jövőbeli beteljesülés felé. Maga az olvasás a beteljesítése, *az olvasó lesz a szöveg beteljesítője, antitípusa*. Az olvasási mód a tipológia lényege.

A szöveg interpretációja az olvasó, az értelmező öninterpretációjában ér véget (Gadamer), az „appropriációban” (Ricoeur)¹⁰, ha végről egyáltalán beszélhetünk!

A „pozitív hermeneutika” képviselőivel szemben, akik fogadást tesznek a jelentésre, megszületik a „gyanú hermeneutikája”. Derrida (akit Ricoeur a „gyanú mesterének” nevez) és a

¹⁰ Gadamer is önmegértésre alapozza a megértést, magyarázat, értelmezés és alkalmazás hermeneutikai egységének tézisé. („Az alkalmazás hermeneutikai problémája”. In: *Igazság és Módszer*)

¹¹ A dekonstrukció irodalmi módszere megrengette a szövegelmélet alapjait. A szövegek más középpont, vagy meghatározott keret nélküli szövegek nyomainak a hálózata, melyek folyamatosan utalnak egyéb szövegekre. Úgy tűnik a jelentés soha nincs jelen a szövegben. A szövegeknek nem a szerkezetükből adódóan nincs jelentésük, hanem más szövegekkel intertextuális rendszereken belül fennálló kapcsolatuk miatt (J. Derrida).

dekonstrukció¹¹ szerint soha nem beszélhetünk birtokunkban levő, meghatározott jelenlevő jelentésről, hanem csupán a jelentés tapasztalható „hatásairól”. A jelentés soha nem megfogható, behatárolható valami, hanem a szöveg végtelen olvasatában „disszeminálódik” (szétszóródik) vagy „diszperzálódik” (szétterjedve eloszlik). Vagyis a szöveg jelentései minden olvasatban mások és különbözőek, s ráadásul soha nem nyugszanak meg a jelenlétben, hanem mindig elhalasztódnak vagy elillannak.¹²

Fabiny hasonlóságot vél felfedezni azzal a lutheri gondolattal, hogy Istennek mi mindig csak az elillanó lényét, a hátát vagy a lábnyomát látjuk. A jelentés (akárcsak Isten) sosem ragadható meg, mert amint megfogni véltük, máris elillant előlünk: Deus absconditus – sensus absconditus (rejtett jelentés).

Bibliográfia:

Erich Auerbach: „Figura”. In: *A hermeneutika elmélete. Ikonológia és Műértelmezés 3*, JATE, Szeged, 1998. 17–59. o.

Erich Auerbach: *Mimézis*. Gondolat, Bp., 1985

Brebovskij Éva: „Pál apostol tipológiája”. In: *Lelkipásztor*, 1990. nov. 329–331. o.

Dávid Klatalin: *A megváltás tipológiája*. Jel kiadó, 1996.

Jacques Derrida: *Grammatológia*. Első rész. Eletünk, Magyar Műhely, 1991.

Fabiny Tibor: „A tipológiai gondolkodásmódról. Figura és betöltődés”. In: *Keresztény Igazság*, 1991, március. 20–28. o.

Fabiny Tibor: „Isten művészete. A bibliai tipológiáról”. In: *Protestáns Szemle*, 1992, jan.–márc. 42–46. o.

Fabiny Tibor: „Mit jelent...? Egy értelem, több értelem és a sensus plenior a Biblia interpretációjában”. In: *Keresztény Igazság*, 1991/nyár, 10. sz.

Fabiny Tibor: „Új irányzatok a Biblia értelmezésében”. In: *Lelkipásztor*, Evangélikus Lelkeszi Szakfolyóirat, 1992/3.

Northrop Frye: *Kettős tükrök – A Biblia és az irodalom*. Európa, Bp., 1996. Ford: Pásztor Péter.

Northrop Frye: *Az Ige hatalma*. Második tanulmány a Biblia és az irodalom kapcsolatáról. Európa, 1997.

Northrop Frye: *A Biblia igézetében. Esszé, prédikáció, interjú*. Hermeneutikai Füzetek 4, Bp., 1995.

H. G. Gadamer: *Igazság és módszer*. Gondolat, Bp. 1984.

Hermeneutikai füzetek (alábbiakban *H.F.*). Hermeneutikai Kutatóközpont. Bp.

¹² Derrida sajátos kifejezése a jelentés kapcsán a „différance”, amely egyszerre jelöl különbözőséget – différence – és elhalasztódást, eltolást is. A jelentés szétterjedve-eloszlása a szubjektum szétszóródásával, megszűntetésével függ össze (nincs posztulált morál sem).

- Fabiny Tibor: *A paradigmák változása*. H.F.3, 1994.
- Ebeling, Gerhard: *Értelmezéstörténet, mint egyháztörténet*, H.F. 2, Bp., 1994.
- R. Bultmann, G. van Rad, L. Goppelt: *Tipológia és apokaliptika*, H.F. 11, Bp., 1996.
- Paul Ricoeur: *Bibliai hermeneutika*. H.F. 6, Bp., 1995.
- Origenész: *A princípiumokról*. H.F. 16, Bp., 1998.
- Ikonológia és Műértelmezés 4.: A tipológiai szimbolizmus*, Szeged, JATE Press, 1998.
- Fabiny Tibor: „Előkép és beteljesülés: a tipológiai szimbolizmus a hermeneutika tükrében” (9–21. o.)
- Lampe, G.W.H.: „A tipológia ésszerűsége” (69–91. o.)
- Jean Danielou: „A szimbolizmus problémája” (91–105. o.)
- Henri De Lubac: „‘Tipológia’ és ‘allegorizmus’” (105–123. o.)
- Rudolf Bultmann: „A tipológiának mint hermeneutikai módszernek eredete és értelme” (123–133. o.)
- Gerhard Van Rad: „Az Ótestamentum tipológiai értelmezése” (133–149. o.)
- R.A. Márkus: „A Szentírás tipológiai megközelítésének előfeltételezései” (149–157. o.)
- Robert C. Dentan: „A tipológia helyes és helytelen használata” (157–163. o.)
- Lehel Lászlai: *Christology. A comparative study of the Theologies of Hermann Ridderbos, Oscar Cullmann and Leonhard Goppelt*, Kolozsvár. 1999.
- Tőkés István: *A Bibliai hermeneutika története*. Kolozsvári Református Egyházkerület kiadása, 1985.

Miként gondozzuk a lelket?

Kérdések

Mezei Balázs *A lélek és a másik* című könyvéről,
a szerző válaszaival

MEZEI BALÁZS – ULLMANN TAMÁS

Az alábbi, Mezei Balázs A lélek és a másik című kötetét illető kérdéssor eredetileg Ullmann Tamás leveleként fogalmazódott meg. Megírására a Fenomenológiai Társaság 1999 április 23-i*

* Mezei Balázs az elmúlt években számos publikációval jelentkezett. 1995-ben, angol nyelven közreadott doktori disszertációja után (*World and Life-World: Aspects of the Philosophy of Edmund Husserl*. Stuttgart, Peter Lang, 1995.) több fordítást jelentetett meg a szövegekhez írt elemző utószóval együtt. 1997-ben publikálta *Zárójelbe tett Isten* című munkáját, mely a husserli fenomenológiát kíséri meg vallásfilozófiai összefüggésben értelmezni (Budapest, Osiris). 1998-ban előbb angol nyelvű könyve látott napvilágot (társszerzője Barry Smith) *The Four Phases of Philosophy* címmel (Amsterdam, Rodopi), mely kihívó filozófiatörténeti koncepcióval áll elő. Ugyanebben az évben jelent meg az alábbiakban szemlézett *A lélek és a másik* című könyve, mely korábban publikált tanulmányainak egy részét fűzi össze tematikusan: Jan Patockával foglalkozó, illetve a fenomenológia egy-egy problémakörét elemző írásait. Ez a könyv, annak ellenére, hogy tanulmánygyűjtemény, egységes felépítésű: érezhető, hogy a szerző a fenomenológiában felvetett egyes kérdéseket egyre inkább olyan átfogó szempontból mérlegeli, mely először ontológiai jelleget ölt (*A fenomenológia és a hermeneutika elemi ontológiája*), majd metafizikai dimenziót nyer (*A szubjektív fenomenológia és prozontológia*). Végül a szerző a metafizikai koncepciót vallásfilozófiai elméletbe vezeti át (*Fenomén és relevancia*), mely lépés az elmúlt években fokozatosan erősödő filozófiai tájékozódásának hangsúlyos kifejeződése. Az elmúlt időszak néhány újabb tanulmánya (pl. „Filozófia és teológia”, *Pannonhalmi Szemle* 1999/3) világossá teszi, hogy Mezei – noha a fenomenológiát illető tevékenységét minden jel szerint

ülése után került sor, amelyen a kötet tanulmányait vitattuk meg. Néhány kérdést már akkor megválaszolt a szerző, néhány azonban csak az ülés után merült föl; ezek a problémák jelennek meg az alábbiakban. Noha a kérdések első megközelítésben a kötet egyes lényeges pontjait érintik, valójában olyan átfogó, fenomenológiai és vallásfilozófiai problémákat feszegetnek, melyek minden bizonnyal sokak érdeklődésére tarthatnak számot. Az idehaza kibontakozott fenomenológiai gondolkodás – korábbi kezdetek folytatásaként – az 1970-es években indult el; a rendszerváltozás után pedig egyszer szélesebb körben folytatódott. Megfigyelhető, hogy a Husserl bölcseletét továbbgondoló törekvések ma már rendkívül szerteágazóak; közöttük is erőteljesen érvényesül a vallásfilozófiai kapcsolat, mely a kortárs fenomenológiában főképpen Emmanuel Lévinas munkássága nyomán nyert teret. A vallásfilozófiai kérdések gyakran kötődnek metafizikai kérdésekhez, s ez a fenomenológiai filozófia azon, már Husserlnél is beteljesületlen törekvéséből fakad, hogy a tapasztalatelemzést metafizikává fejlessze tovább. E törekvések felbukkannak az alábbi kérdések és válaszok során is, így a beszélgetés rendhagyó recenziónak is tekinthető.

Először mindig Ullmann Tamás – dőlt betűvel szedett – kérdéseit olvashatjuk, majd Mezei Balázs válaszait.

– Hogyan lehet összeegyeztetni a vallásinak azt a tágabb értelmét, amelyet több helyen bevezetsz, és azt a szűkebb, vagy ha úgy tetszik konkrétabb értelmét, amelyben a vallási gyakorlat megjelenik? Az elsőre példa a kötet 65. oldala: „Minden értelmese cél megvalósítására törekvő emberi cselekvés áttételesen ‘vallási’”. Ez definícióként elfogadható, bár semmiképpen sem magától értetődő. A 344. oldalon azonban a „vallásinak” egy egészen más fogalma jelenik meg, itt a vallásról mint tevékenységről van szó, mégpedig mint alkotó módon átélt tevékenységről. Ez utóbbi pedig mint gyakorlat elválaszthatatlannak tűnik egy konkrét vallástól. Nem hiszem, hogy bármilyen más módon át lehetne élni alkotó módon a vallási tapasztalatot, minthogy egy bizonyos vallás fogalmi körében gondolkodunk stb. Aligha van általában vett vallási tapasztalat egyes vallásokhoz kötődő képzetek nélkül. Beszélhetünk természetesen megrendülésélményről, a fenséges

folytatja – egyre hangsúlyosabban egy metafizikaként értett, átfogó vallásfilozófiai elméleten dolgozik.

Ullmann Tamás jelenleg az ELTE Doktoriskolája Fenomenológiai Alprogramjának doktorandusza. Doktori munkáját Edmund Husserl filozófiájáról írja. Az elmúlt években számos tanulmánya és fordítása látott napvilágot. Szorosan együttműködött Husserl *Az európai tudományok válsága* c. könyvének fordításában, valamint ellenőrizte Husserl *Kartezianus elmékedések* c. munkájának magyar fordítását.

tapasztalatáról stb., de ezek még nem jelentenek a szó szoros értelmében vallási élményt. (Ahogy Wittgenstein beszél etikai előadásában három pillanatnyi, belátásszerű élményről, amelyek túl vannak a világon belüli létezésen és a kimondhatóságon: a világ léte feletti csodálkozásról; az élményről, hogy nem érhet semmi baj; és végül a bűnösség élményéről. Ezek mind túl vannak az elmesélhetőségen, de nem vallásiak, hiszen akkor – wittgensteini értelemben – már belefoglalnánk őket egy olyan keretbe, ami biztosítja az elmesélhetőségüket, s ezáltal meghamisítja őket, hiszen olyasmiről beszélünk, amiről hallgatni kellene.)

A vallási tapasztalat ebben az értelemben nehezen látszik összeköthetőnek a „vallásinak” az előbbi tág fogalmával. Másrészt felmerül a kérdés, miképpen gondolod, hogy egy olyan valaki is elfogadja ezt a megközelítést, akinek nincsenek sem alkotó módon átélt vallási tapasztalatai, sem olyan hajlandósága, hogy valamilyen konkrét vallási gondolatkörben mozogjon. Az utóbbira természetesen rengeteg példa akad, hiszen vallástalan korban élünk (megjegyzem, kissé problematikusán azonosítottad a teizmussal szembehelyezkedő gondolkodást az ateizmussal, mintha nem állna fenn annak a lehetősége, hogy valaki a teizmus elutasításával mégsem ateista, vagyis mintha nem állna fenn a nem vallásos – sem teista, sem ateista – gondolkodás lehetősége; hiszen az ateizmus ugyanabban a gondolatkörben mozog, mint a teizmus, csak éppen ellenkező előjellel). Az előbbire vonatkozóan pedig az a probléma, hogy ha fenntartjuk a vallási tapasztalatnak mint alkotó átélésnek ezt a fogalmát, akkor ebből szinte következik, hogy mindazokat, akik ezt még nem élték át, egyfajta „lelki vaksággal” vádoljuk. Ezeket viszont meg kellene győzni, hiszen a pusztá rámutatás nem elegendő.

Ráadásul a 347. oldalon a „vallásinak” egy harmadik fogalma is megjelenik: „a vallási tárggyal való kapcsolat ... (...) az alany alany mivoltát annak lényegében érintő fontosság. Ez az érintettség ... (...) a szükségességnek, a fontosságnak, a múlthatatlanságnak, a pótolhatatlanságnak egyedülálló jellegét mutatja.” Először is nem világos, hogy a vallási tárgy a „vallásinak” melyik értelmében merül itt fel. Valószínűleg a szűkebb, konkrétabb értelemben, hiszen utána közvetlenül már arról beszélsz, hogy valamennyi vallási praxisban megtalálható ez a fontosság. Ám mégsem egy konkrét vallási tapasztalásról van szó, hanem arról, ami úgyszólván mindegyikben közös, vagy mindegyik mögött megtalálható. Tehát elkülönül három fogalom, (1) a vallásos nagyon tág fogalma, (2) az átélhető vallási tapasztalat, s végül (3) a minden konkrét vallási tapasztalat mögötti általános vallási fontosság. Ha ezt a három fogalmat a relevancia tartja össze, akkor a vallási első fogalma mégiscsak magyarázatra szorul, az nevezetesen, hogy miért vallási minden értelmes célra irányuló emberi cselekedet?

– A vallás fogalmának meghatározása általában véve is problematikus. Ezért a könyv tanulmányaiban nem is tettem kísérletet arra, hogy olyan szabatos definíciót fogalmazzak meg, mely feketén-fehéren eldönti, hogy egy adott jelenségcsoport vallásinak számít-e vagy nem. A kötet tanulmányaiban mégis találni arra választ, hogy felfogásomban hogyan értendő a „vallás” kifejezés. Nyilvánvaló, hogy az Általad megjelölt három vallásfogalom – a vallás tág fogalma, a tapasztalati, végül a fontosság fogalma – nem zárja ki egymást. Mi több, egymásra épülnek, és véleményem szerint ez ki is fejeződik a kötet zárótanulmányában (*Fenomen és relevancia*). A vallás általam használt tág értelme tehát véleményem szerint alkalmas arra, hogy bizonyos szinten magába foglalja a történeti vallásokhoz kötődő vallásfogalmakat, a tapasztalati fogalmat, végül a fontosság (a relevancia) jelzett fogalmát. Kijelentésem, mely szerint „Aligha van általában vett vallási tapasztalat egyes vallásokhoz kötődő képzetek nélkül”, több okból is problematikus. Először azért, mert a „kötődő” kifejezés ködös. Ha ez azt jelenti, hogy „szorosan kötődő”, „attól függetlenül nem létező”, akkor nyilvánvalóan nem igaz – akkor soha nem kerülhetne sor olyan új vallás kialakulására, mint például a buddhizmus. Ha a „kötődő” tágabb jelentésű, akkor azzal a megszorítással fogadható el, hogy a laza kötődés fogalma olykor nem zárja ki a teljes elszakadást, például a történeti Buddha esetében. Meg kell említeni továbbá, hogy a vallási tapasztalat *per definitionem* univerzális: a vallási tapasztaló (hívő) nem azt tapasztalja, hogy ő egy bizonyos vallásban szerez élményeket, szemben más vallásokkal, melyekben ugyancsak vallási élményekre lehet szert tenni, hanem az igazságot, a helyességet, az értelmességet tapasztalja meg, melyet másodlagosan felruház azzal, hogy ezen értelmesség, helyesség stb. elnevezése szerint „buddhista”, „keresztény” stb. A vallási élmény ezen *intern* megközelítése a szakirodalomban több formában is elfogadott. S nyugodtan állíthatjuk, hogy szoros értelemben véve minden vallási tapasztalat egyetemes, általános érvényű, ti. a hívő szempontjából – de ne feledjük, hogy ebben az esetben aligha van más legitim szempontunk. Vagyis kijelentésem, mely szerint a valláshoz „kötődő” vallási tapasztalat nem köthető össze a vallás tág fogalmával, nekem nem tűnik helytállónak. S ennek alapján már az is világos lehet, hogy a vallási tapasztalatot relevanciaként felfogni, tehát olyan lényegi és általánosan érvényesülő értelmességként, mely az ember egész életét átszövi és természete szerint azon is túl nyúlik – helytálló gondolatnak tűnik. Ne feledjük: az a szokásos megközelítés, mely szerint léteznek „vallások”, melyek szociológiailag, lélektanilag, történetileg, antropológiailag stb. leírhatók valamiféle metodikát alkalmazva – a modern tudományos naivitás egyik csúcsteljesítménye. A szokásos válasz e naivitásra az, hogy a buddhizmust mint vallást valóban megismerni csak úgy lehetséges, ha valaki valóban buddhis-

tává válik. E felvetést a tudományos naivitás követői kézlegyintéssel szokták elintézni, holott a benne megjelenő konzisztencia talán a leginkább figyelemre méltó: mi van a vallásos ember vallásán kívül? Mit lehet egyáltalán külső szempontként jogosan fölvetni? E kérdés hasonlítható ahhoz, amelyet a tudatfilozófiában Thomas Nagel fogalmazott meg csattanósan: nem tudjuk és nem is tudhatjuk meg, hogy „milyen az, denevéreknek lenni”. Ezen érv csak *mutatis mutandis* érvényes a vallás esetére, hiszen a vallásos ember a maga felfogása szerint nem másfajta lény, hanem valóban ember – az ember, aki fölismeri a világ és önmaga valóságos, helyes, megfelelő összefüggéseit, levonja az ebből eredő következtetéseket, és ennek megfelelően gyakorolja emberségét, vagyis él.

A „lelki vakságra” vonatkozó megjegyzésekre így könnyebb válaszolni: kétségtelenül létezik inadekvát tudományos módszer, s ennek megfelelően tudományos vakság. Például alig hiszem, hogy egy van Gogh-festmény valódi mibenlétét meg lehetne állapítani az eredeti pozitívista módszertan szerint. Mert ebből csak a vászon és a felfestett anyag fizikai-kémiai összetételének leírása következik, illetve az ezekre vonatkozó elemi érzékelési mondatok megfogalmazása. De hol van ehhez képest az esztétikai erő, amelyet egy ilyen festmény felmutat? Hasonlóképpen: ha elvonatkoztatunk is az objektívisztikus tudomány egyes módszertanaitól, de mégis alapjában ezek értelmében közelítünk a valláshoz, soha nem fogjuk megérteni, hogy *a vallás megértése magában a vallásban van*. E tétel filozófiai igazságát az elmúlt évtizedekben jól védhető formában tette közzé D. Z. Phillips vagy – Karl Barth nyomán – Alvin Plantinga. Vagyis létezik egyfajta vakság, melyet a magam részéről „illegitim eltolásnak” neveznék: ez azt jelenti, hogy a tárgyra vonatkozó eredeti tapasztalatunkat megfelelő reflexió nélkül egy adott módszertani minta összefüggésében értjük, tehát azt, ami a vallás, annak alapján, amit erre vonatkozóan a tudományos naivitás kifejlesztett az elmúlt évszázadok során. E jelenség olyan, mintha hosszú gyakorlás eredményeképpen bármilyen jelentős festményt minden további nélkül csak a felhasználó anyagok fizikai és kémiai összetétele szerint vennénk tudomásul. Vagy egy ismertebb hasonlattal élve: a nagyiparos fakitermelő a természeti környezetet minden további nélkül a feldolgozható faanyag szempontjai szerint veszi tudomásul – nem pedig abból a szempontból, amelyet a természetjáró alkalmaz, aki a tájban elsősorban gyönyörködik.

A fentiek alapján megválaszolható az 1. kérdés utolsó mondata. Azért *vallási* minden értelmes célra irányuló emberi cselekedet, mert a vallás helyes megközelítésében az értelmesség olyan totalitása jelenik meg, mely másutt nem található. Ha tehát az értelmesség végső fogalmát keressük, helyes azt – mind kronológiailag, mind logikusan – a vallásban tennünk. Semmilyen más törté-

neti, lélektani, társadalmi vagy tudományos képződmény nem rendelkezik az átfogóság, egyetemesség, totalitás azon kifejezett egészével, ami a vallásban megjelenik. Ehhez a gondolathoz még: ha az értelmesség fogalmát történeti vetületében fogjuk föl, azt kérdezzük, miképpen beszélhetünk egyáltalán értelmességről, első megközelítésben több válasz is kézenfekvőnek tűnik: például csak a modern tudomány fedezte föl az értelmesség valódi kritériumait s ennek megfelelően értelmes az, ami ezen ismérveknek megfelel. De Husserl – mások mellett – rámutat arra, hogy a tudományos értelmesség az életvilág köznapi értelmességében gyökerezik. Ennek mi az eredete? Egyes mai fenomenológusok szerint a történeti genézis fenomenológiája ad választ erre a kérdésre. Felfogásom ebben a körben is elhelyezhető, ha azt értjük alatta, hogy minden történeti genézis konkrét megnyilvánulási formákban megy végbe, tehát kulturális-civilizációs képződményekben. De – ugyanezen történeti perspektívában – azt hiszem, hogy bármelyik kulturális-civilizációs képződmény lényegében vallási képződmény. Ez most történeti-induktív állítás: valamennyi eddig létezett és számunkra ismert civilizáció vallási eredetű volt és lényegében az is maradt. Ez nem jelenti, hogy egyes civilizációk fejlődésük során nem mennek át olyan fázisokon, melyekben az eredeti alapítás körvonalai elhalványulnak, esetleg fel is bomlanak (mint Európában a felvilágosodás után). Az ilyen esetekben véleményem szerint az adott civilizáció dezintegrációjáról beszélhetünk, melyet csak újabb vallási alapítás újíthat meg. Joggal mondhatod, hogy e mondat második fele nem következik az előzőekből – hogy az már hipotetikus állítás. Valóban az. De valószínűsíthető állítás. Először is az említett történeti alapon: eddig minden civilizáció vallási alapításra megy vissza. Másodszor logikusan: ha ugyanis a vallás az értelmesség olyan totalitását fejezi ki, amely semmilyen más formációban nem található – hiszen például a politikai ideológiák eltekintenek az egyéntől –, akkor azt, amit „vallásnak”, „religiónak” nevezünk, a civilizáció alapformájaként határozhatjuk meg. A civilizációk lineáris fejlődése mint hipotézis elég gyenge lábakon áll. De az itt felvetett megközelítés a civilizációk sokaságának *monadologikus* felfogását eredményezi, ami máris értelmesebbé teszi az állítást, hogy egy felbomló civilizáció újjáteremtése minden jel szerint csak vallási alapon képzelhető el. A monadologikus felfogás szerint a civilizációk sokasága nem szeriálisan fogható föl, hanem organikus kibontakozásként, autopoieszisként, illetve az ilyen organizmusok halmazaként, telepeként.

– *A prozontikus lét fogalmának bevezetésénél azt mondd, hogy a szubjektivitás és az aszubjektív mező különbsége mögött egy mélyebb egymásra vonatkozás található. A harmadik mozzanat a kettő mögött a „valóságos”, ami sem nem önmagában nyugvó, mint a reális, sem nem intencionális, mint a szubjektum.*

Nincs léte, hanem minden pillanatban aktualizálódik. Nekem úgy tűnik, hogy ez a fogalma a létnek tulajdonképpen az erő fogalmát írja le. Az erő az, ami nem jelenik meg a létezők szférájában, de folytonosan aktualizálódik: s az erőt nem csak fizikai értelmében vesszük, hanem abban szubtilisabb metafizikai értelmében, ami pl. Leibniznál a fizikai erő fogalmának kitágítására épül, de mégsem azonos azzal (minden látszólagosan szubsztanciális lét csupán az erők vonatkozása, amelyeknek csomópontjai a monászok). Vagy pl. Spinoza kapcsán a *conatus*-ra gondolhatunk (Esetleg Schopenhauernél a *Wille* mint általános mozgatóerő stb.) Vagy ha az erő fogalma túlságosan is „természettudományi”, akkor a másik tippem az élet, ill. az eleven természet. Az, ahogyan pl. Merleau-Ponty használja a természet fogalmát, az szerintem egybeesik azzal, amit mondasz, vagyis hogy van valami, ami megelőzi mind a szubjektív tudatosságot, mind a reális mezejét, s aminek e kettő csak egy-egy megjelenési formája. De ismét lehetne említeni Spinozát, akinél a *natura naturans* végülis nem isteni teremtést jelent, hanem a természet eleven erejének kiáramlását és élettelet, élő, valamint szellemi formákban való megjelenését. Mi tehát a különbség a „proszontikus lét” és az erő, ill. eleven természet „hagyományos” filozófiai fogalmai között?

– A proszontikus létének, vagyis a „proszon” fogalmának a bevezetését az indokolja, hogy a kérdéses dolgozatban (*A szubjektív fenomenológia és proszontológia*) fenomenológiai alapokról kiindulva törekszem a metafizika rekonstrukciójára. Közismert, hogy e feladatot Husserl kezdeményezte, és az úton – más és más módon – sokan követték: Max Scheler, Heidegger, Edith Stein, majd a következő generációk vezető alakjai. A fenomenológia egyik lényeges vonása a gondolkodás „előlről” való kezdése, az újrakezdés gondolata. Kétségtelen, hogy ez a gondolat támadható, én mégis úgy érzem, hogy Husserl gondolkodásának valódi megértése egyben az általa vállalt feladatok megértése is, melyek között jelentős szerepet játszik az új metafizika kialakítása. Tudjuk, hogy Husserl ennek teljes kifejtéséhez soha nem jutott el, a *Karteziánus elmélkedések* és a *Válság* kísérlete ellenére sem. A magam részéről Husserlt több ponton is bírálhatónak tartom – egyik legfontosabb állításom e teizmushoz való viszonya.¹ De problémák adódnak az intencionalitás kérdésében is: ha az intencionalitás eredetileg korreláció, hogyan magyarázható az intencionalitás konkrét exemplumainak *irreverzibilitása*? Saját válaszom erre a kérdésre az, hogy maga a létezés, ennek bármilyen formájában, eredetileg is intencionális (tehát nem korrelációs), a szónak az irreverzibilitást is magába foglaló értelmében. Vagyis a létezés bármilyen formája *intenciós, vagyis szándékozott*: minden

¹ Lásd ehhez a „Nulladik karteziánus meditáció” c. dolgozatom. In: E. Husserl, *Karteziánus elmélkedések*, Budapest, Atlantisz, 1999. Ford.: Mezei B., a fordítást ellenőrizte Ullmann T.

létező közvetlenül intencionált, ami nem jelenti azt, hogy létrejöttében és fennállásában ne jelennének meg különböző tényezők. Ezért az ontológia alapja nem lehet a „lét” statikus fogalma, hanem csakis a dinamikus; de nem akármilyen értelemben dinamikus, hanem csakis intencionális értelmében. A szándékosság, úgy tűnik, a valóság legkülönösebb és legegységülállóbb mozzanata, olyan, melyre a valóságnak mint valóságnak a végső magyarázata is fölépíthető.² De egy ontológiának nem kell azonnal és kifejezetten teisztikusnak lennie, ami az intencionális magyarázat legfelsőbb szintjét jelenti; az ontológia építhet az intencionalitás alacsonyabb komplexitású fogalmára is, melyet a magam részéről a proszon elnevezéssel illetem, a tanulmányban kifejtett okból. Tehát már jól látható e fogalom különbsége az erő többi fogalmához képest: a proszon fogalma az intendátság elemi értelmét hordozza, és nem ringatja magát abba az illúzióba, hogy a matematikai-geometrikus objektivitásból elvont általánosságok, melyek a fizikai alapfogalmakban is kifejeződnek, valóban alkalmazhatók lennének a valóság azon rétegére, amelyben e valóság a maga alapjaiban tárul föl. Ez a réteg a közvetlen tapasztalásé, melynek leírására és jellemzésére a magam részéről a *soliloquium* fogalmát veztettem be. Ennek tartalmára alább még kitérek.

Ami Merleau-Ponty természetfogalmát illeti: e fogalmat az említett tanulmányban nem bíráltam kifejezetten, ezért a proszon és a „la nature” valóban rokon értelműnek tűnhet a francia bölcselet életművét jól ismerők számára. De a fentiek alapján egy bizonyos szint fölött mégis tagadnom kell e hasonlóságot. Jól ismert, hogy Merleau-Ponty „kétértelmű metafizikája” minden ambivalenciája ellenére – például a „filigrán” gondolatának minden megkapóan művészi vonzereje ellenére³ – világosan immanetisztikus: nem ismeri el, hogy a valóságon kívül bármi más is létezhet. Ez pedig döntő különbség: a valóságot totalitásnak, ráadásul végtelen totalitásnak állítani ellentmondásos. Az én állításom az, hogy a valóság (könyvem vonatkozó fejezetében: a „valóságos”) mint végtelen totalitás, akár statikus, akár dinamikus értelemben véve, nincs, és nem is létezhet (mert ellentmondásos). A valóság létezik: de csak mint intencionalitás eredménye, vagy a szavakat tágabban értve: csak mint intencionalitás. Az intencionalitást persze a fenti értelemben kell vennünk. A valóság, mint említett beszélgetésünkön már igyekeztem kifejtetni: gesztus. Gesztus abban az értelemben, hogy egy személyes intenció kifejeződése; gesztus abban a köznapibb értelemben is, hogy felénk, a mi érdekünkben végrehajtott tett. S gesztus abban az értelemben is, hogy olyan tett, mely bizonyos célra irányul, mely

² Lásd ehhez R. Swinburne „személyi magyarázat” fogalmát. In: uő: *Van Isten?* Budapest: Kossuth, 1998.

³ M. Merleau-Ponty: *La Nature*. Paris, Seuil. 269. o. skk.

cél meghaladja az általunk tartalmilag vagy formálisan elképzelt és elképzelhető célok exemplumait és ezek teljes totalitását is. Mégis: célról kell beszélnünk, a szónak egy olyan értelmét alapul véve, melyre az összes többi a maga sokféleségében, eltérő tartalmában és formájában, ráépül.

– *A relevanciával kapcsolatban az a kérdésem, hogy vajon az összes hagyományos fenoménfogalom helyett vezeted-e be, vagy pedig egy olyan mozzanatot mutatsz meg, amit ezek a fenoménfogalmak „nem vettek észre”, vagyis hogy általa minden fenoménfogalom érvényen kívül kerül-e, vagy pedig érvényben maradnak, csak éppen a leírásuk gazdagodik egy olyan alapvető fontosságú vonással, ami az ő mozzanatuk, csak ez azelőtt még nem vált világossá? Lehet, hogy csak nem értettem jól, de úgy tűnt, hogy ingadozol e kettő között. A fenoménfogalmaknak mint a természettudományi tárgyfogalom lefűződéseinek elutasítása az előbbire utal (pl. 358–359. o.), s főleg az az állításod, hogy az egyes fenoménértelmezések csak a relevancia aspektusai (361.), vagyis hogy a relevancia alapfenomén. A relevancia konkrét leírása Alfred Schütz nyomán viszont az utóbbira utal, nevezetesen arra, hogy a relevancia nem egy új fenoménfogalom, hanem figyelembe nem vett mozzanata a különféle fenoménfogalmaknak; vagyis a fenoméntől mint egésztől függő önállóan mozzanat, olyasmi, mint valamilyen kvalitása, ha úgy tetszik „nem-intencionális kvalitása” a fenoménnek. Ami, ugyanúgy, mint az aktusqualitás, a tekintet megfelelő irányításával tárggyá tehető. Röviden tehát: alapfenoménről van-e szó, vagy a fenomén mozzanatról? Úgy tűnik, hogy az elsőt akarod igazolni, a példák mégis a másodikra utalnak. (Szerintem egyébként egyáltalán nem kisebb feladat a fenomén egy újabb mozzanatát és annak lényegi, vagyis állandó jelenlétét kimutatni, mint egy alapfenomént bevezetni.)*

– A relevanciafogalom esetében, szándékom szerint, nem ingadoztam az általad kifejtett két jelentés között, hanem mindkettőt szerettem volna bevonni a „relevancia” kifejezés hatókörébe. A relevancia nem kívánta volna kiszorítani a többi fenoménfogalmat – ez szerintem világos a szövegből. A relevancia egyrészt az *unum necessarium*, tehát valóban alapfenomén, mely tartalmilag is különbözik a többi fenoméntől, hiszen megjelenik: a vallás intern értelemben vett értelmességének a jelenségében. Ugyanakkor világos, hogy az alapfenomén szükségképpen minden más fenoménnek, tehát minden más számunkra relevánsként felbukkanó jelenségnek határozott vonását adja: tudniillik relevanciáját a szó legtagabb értelmében. Olyan alapfenoménről van szó, mely minden egyéb fenomén alapmozzanata is, noha ezt – az objektivizmus hatása alatt – hajlamosak vagyunk nem észrevenni.

– *Ugyanerre vonatkozó kiegészítő kérdés: mindig az alany számára való fontosságról beszélsz, ugyanakkor nem világos,*

hogy ez az alany tulajdonképpen kicsoda. A mindenkori pszichikai tudat, az érdeknélküli szemlélő, vagyis a tiszta tudat, esetleg egy nagyon általános antropológiai fogalma az embernek, vagy netán az Ur-ich stb.? S valamilyen okból relevanciáról csak a tárgy felől beszélsz, mint ami egy adott szubjektív állapot, vágy, törekvés stb. szempontjából fontos. Nem válik azonban tematikussá a szubjektivitás oldaláról az a sokféle konstitutív összetevő, aminek a szempontjából releváns az, ami releváns. Pedig az epokhét nem csak tárgyi oldalon, hanem a szubjektivitás oldalán is véghez kell vinni, és ekkor kiderül, hogy a szubjektum vágyai és törekvései, amelyek maguk is relevanciát generálnak, ugyancsak „lebonthatók”. És ezt az epokhét nem okvetlenül azért hajtjuk végre, mert Husserl módjára tudományt akarunk alapozni erre a tapasztalatra, hanem azért, mert nem lehet megállni félúton: ha úgy tetszik, azért, mert releváns számunkra az a kérdés, hogy miért van releváns megjelenés. Ekkor pedig a szubjektumra irányul a figyelem. A szubjektum is részt vesz a relevancia „megformálásában”, ezért tisztázni kell, hogy mit tartunk meg a saját pszichikai és antropológiai konstitúciónkból. Ha például az epokhében eltekintek a sajátos pszichikai és antropológiai jellegzetességeimtől, akkor marad-e valami a relevanciából, s ha marad, kinek lesz az releváns? Vagyis: nem túlságosan szubjektív fogalom-e a relevancia? Nem kötődik-e túlságosan a pszichikai, szociális énhez, ennek vágyaihoz, érdekeihez stb? (Talán nem véletlen, hogy a relevancia fogalma a szociológiában jelent meg, vagyis abban a tudományban, amely az embert mindenkori pszichikai és társadalmi összefüggéseiben veszi.)

– E kérdésed a dolgozat egyik gyenge pontjára tapint rá. A szubjektum mibenléte valóban tisztázatlan marad. Ennek oka talán az, hogy tisztázatlan magánál Husserlnél is: hiszen ismerjük, hogy milyen nehézségeket okoz nála az eredeti én (Ur-ich) és a transzcendentális én „összehangolása”. Másrészt maga a téma hozza magával a nehézséget: voltaképpen „ki az az én”? Kérdésed tartalmaz egy alproblémát: azt állítod, hogy a relevancia általános fogalma a szubjektum szintjén a releváns összetevőkre, a tapasztalati világ konkrét szerveződésének egyes meghatározó faktoraiba bomlik le, mi több, talán – mintha kérdésed ezt sugallná – valójában a szerveződésnek csupán ezen konkrét összetevői adják a valódi relevanciaproblémát, míg annak elvont fogalma már absztrakció eredménye. Ez utóbbi felvetésre persze könnyebb válaszolni, mint a szubjektum mivoltának a kérdésére. Azt hiszem, hogy az emberi alany nem lenne képes érdeklődését semmilyen konkrét relevanciaösszefüggés felé fordítani, ha nem haladná meg egyben ezen összefüggéseket. Például: érdeklődésünk, úgy tűnik, magának az ételnek az elfogyasztására irányul – mint például a francia fogolyé Pilinszky versében. De milyen értelemben mondhatjuk, hogy „csak” arra irányul? A tudásnak egy adott

összefüggése alapján – mely azonban egy folyamat kimetszett szelvénye. Hiszen a francia fogoly tudata továbbáramlik és az étel gyors elfogyasztása után más objektumokra terelődik – folytonosan mozgásban van. De térjünk vissza normális esetekre: itt a mozgás, úgy tűnik, a homályosan meghatározott életfenntartás kulturális módozatainak területére terjed ki: anyagszere, szexualitás, közösségi tevékenység, majd kifáradás, alvás – s minden kezdődik előlről. Valóban erről lenne szó? Érdeklődésünk csak ezekre az összefüggésekre terjed ki? Csak ezek jelennek meg nekünk relevánsként? Nyilvánvalóan nem így áll a helyzet. Például belefeledkezünk egy látvány szépségébe; lelkiismereti problémáink támadnak, ezeket meg akarjuk oldani. Mi több, életünk egészének is bizonyos értelmességet tulajdonítunk, ennek mibenlétét is vizsgálhatjuk. Nos, a relevanciaösszefüggések egymást váltó sokfélesége átolvad az egységes relevanciába, melynek természetesen azonban dinamikus marad: végtelenre irányulóan dinamikus. De éppen ezen dinamizmus az, ami egyáltalán lehetővé teszi, hogy bármi is relevánsként mutakozzék meg nekünk.

De kinek mutakozzék meg? Hol az alany? Ezt a kérdést, még egyszer mondom, sajnálatos módon nem vizsgáltam a dolgozatban. A kérdés megválaszolásához hadd térjek vissza a proszontikus lét fogalmához. A létezés proszontikus; szándék-jellegű, vagy, mint főntebb írtam, gesztus, „gesztusértékű”. Maga a létezés ilyen, tehát amennyiben a szubjektumot létezésnek vesszük, a szubjektum maga az ősgesztus; az eredeti proszon. De fölteheted a kérdést: ha a szubjektum proszontikus, mi különbözteti meg a többi proszontikus mozzanattól, tehát például a relevanciaösszefüggésektől? Véleményem szerint az, hogy a szubjektum „gesztusértéke” az eredeti gesztust a maga teljességében a lehetséges keretek között tartalmazza. Az eredeti gesztus tartalma a tiszta, irreverzibilis, teleologikus intencionalitás, mely meghatározása szerint szabadon jön létre (ezért mondhatjuk, hogy „gesztus”). Ezen eredeti szabadság átruházódik a szubjektumra: maga a szubjektum nem más, mint ennek a szabadságnak a lehetséges teljességben történő átvétele, befogadása. Átvétele: a teleologikus összefüggésben. Minden szándék valamilyen célra irányul, s e cél elérésének létezik egy bizonyos közege. Ez a közeg kétféle lehet: ágens-, illetve eszközjellegű. Szubjektumnak nevezhetjük azt, ami a teleologikus intencionalitás ágens- és eszközjellege egyrészt eredeti egységben olvad össze, másrészt folyamatosan szétválik, és cselekvést hoz létre. A cselekvés nem más, mint a szabadon létrejövő teleologikus intencionalitás szabad realizálódása az ágens- és eszközszerűség egységében és különbségében. Tegyük ehhez hozzá: különbség van a teleologikus intencionalitás szubjektuma mint végső és mint végtelen szubjektum között. A végtelen szubjektum az, mely az intencionalitást eredetileg létrehozza; az, mely a véges szubjektumot a fentiek szerint megalkotja. A véges

és a végtelen összefüggését az „analóg fenomenológia” tárja fel – e téma dolgozatomban nem kerülhetett kifejtésre, hiszen gondolatát csak az elmúlt időkben, az analógia eredeti és különösen husserli fogalmára irányuló vizsgálódásaimban vetettem fel és fogalmaztam meg a magam számára.

– Ugyanerre vonatkozó második kiegészítő kérdés: *maga a relevancia mint alapfenomén megjelenik-e? Ha minden fenoménfogalom mögött működő alapfenoménről van szó, akkor az pontosan ezen „alapfunkciója” következtében nem jelenik meg. Ha megjelenne, akkor maga is fenomén lenne, s ráadásul az egyéb fenoménfogalmak nem lehetnének az aspektusai. Ha viszont nem jelenik meg, akkor hogyan lehet a vallásfilozófia tárgya? Számomra logikusabbnak tűnik, hogy a relevancia nem alapfenomén, hanem csupán alapvető mozzanata minden fenoméntípusna. Vagyis mintegy az értelem fogalmának hasonló súlyú kiegészítő fogalma, de nem önálló létmód vagy megjelenés. Minden, ami megjelenik, valamilyen alakot és értelmet ölt. A relevancia, úgy tűnik, nem egy ezek közül, hanem az, ami mindegyik megjelenést kíséri, illetve qualitative gazdagítja. Ettől még nem válik okvetlenül részévé az intencionális struktúrának, úgy, mintha maga is intencionális lenne. Vannak nem intencionális összetevői a tudatnak, pl. a hylé, vagy az időtudat áramlása. S ugyanúgy, ahogy ezek sem fenomének, viszont elengedhetetlen mozzanatai minden fenoménként való megjelenésnek, ugyanígy nem ilyen nem-intencionális mozzanat-e a relevancia? Hasonlóképpen fontos, mint az értelem, ill. a megjelenés, de maga nem jelenik meg fenoménként, viszont ahhoz, hogy tárggyá tegyük, rá vagyunk utalva a lehetséges értelmes megjelenésre. Vagyis hogy a relevancia és az értelem között nem egész-rész, ill. megalapozó-megalapozott viszony van, hanem kölcsönös egymásrautaltság. S ezzel esetleg élesebben meg is lehetne mutatni a két fogalom közötti különbséget. (Vagy az egészre csak ráhúzom a husserli intencionalitás sémáit oda nem illő módon?)*

– E kérdésekre bizonyos mértékig már választ adtam a fentiekkel. A relevancia alapfenomén és önálló fenomén is. Mint utóbbi is megjelenik; állításom, hogy a vallásban jelenik meg, a vallási tapasztalatban, a vallásra jellemző teljes értelmességben. Csak röviden utalok a fentiekben már leírtakra: a vallási tapasztalat nem valamiféle *extern* megközelítésben rekonstruálható fogalom, hanem csak és kizárólag *intern* módon adott a maga lényegében. Ezen megközelítésben azonban a vallás nemcsak – Hegelre utalva – érzés, nemcsak képzet, mi több, nem is csak fogalom, hanem az egésznek az együttese, *sajátos evolúciója*. Ezért az ezen a ponton esetleg felmerülő kérdés – akkor melyik vallásra kell gondolnunk? – értelmét veszíti. „Valamilyen vallásra” precízen fogalmazva, csak *extern* megközelítésben gondolhatunk, mely viszont nem alkalmas a vallás mibenlétének megragadására.

Ha tehát azt mondom: a vallás sajátos önmozgása maga az önálló alapfenomén, s mindezt a fenomenológia összefüggésében teszem, jogosan járok el: a vallás intern megközelítése teszi lehetővé eljárásomat, ennek kiterjesztését tetszés szerint bármilyen területre, hiszen csak ez a megközelítés teszi lehetővé a kiterjesztést valójában; hiszen nem a tudomány, nem az ideológia, nem a bölcsélet, hanem csak a vallás tartalmazza a valóság totalitásának és a rá vonatkozó leírás totalitásának azon maradéktalanul érvényesnek tekintett, dinamikus egységét, mely egységnek minden más megközelítés fragmentuma csupán.

Hadd utaljak itt a következőre: a magyar „vallás” kifejezés nem a *religio*, hanem a *confessio* fordításából honosodott meg. Szeretném kihasználni az ebben a szóban rejlő lehetőségeket. Könyvemben kifejtem, hogy a valóság eredeti alakja a *soliloquium*, mely kommunikál azzal, ami a valóságot mint gesztust létrehozza. Ez az alapl működés: a soliloquium. Benne tárl föl a valóság valódi arca, vagyis irreverzibilis intencionális jellege és teleologikussága. Ez a feltárlás megy végbe a soliloquiumban, akkor is, ha a soliloquiális folyamat nem válik tudatossá. A soliloquium mint alapl működés a konkrétabb soliloquium talaja, tehát a vallás talaja. A vallás visszahatolás a soliloquiumhoz, általa a valóság gesztusértékéhez, az intencionalitáshoz, mely visszautal a gesztus végrehajtójára. Tehát a vallásban a végtelen tárl föl, a végtelen mint a valóság gesztusának a forrása, mint olyan, mely a soliloquiumban – mely a szubjektum aktusa is egyben – folytonos kommunikációban áll ezzel a valósággal; maga a valóság is ez, kommunikáció (a fenti megszorításokkal: teleologikus, intencionális, irreverzibilis). S a „vallás” kifejezést még mindig a betű szerinti (tehát nem *religió*ként vett) értelmében használom, jelezve, hogy a soliloquiumhoz való odafordulás *mint vallás, bevallás, rávallás* gyakorta ölti a vallomás formáját. Az igazsághoz hozzátartozik föltárlása – amint ezt Heidegger szerette hangsúlyozni a görög „alétheia”, „igazság” szó eredeti jelentésére utalva, mely szófejtése szerint „elrejtetlenség”. Ami engem illet, egy lépéssel továbbmennék: az igazság nem egyszerűen elrejtetlenség, mint ahogyan például a természeti jelenségek föltárlása az, hanem *intencionális* elrejtetlenség, ezen belül is: vallás, bevallás, rávallás. Az igazság, formálisan nézve, nem „magától” tárl föl, hanem a mi szabad döntésünk következtében, melyet az eredeti és végtelen szabad döntés tesz lehetővé. A mi szabad döntésünk következtében rávallunk az igazságra, bevalljuk az igazságot. Az igazság tehát: vallás. Nemcsak formálisan az; tartalmilag is vallásszerű; hiszen közvetlen és alapvető terepe az igazságnak saját mivoltunk igazsága, az ezzel való szembesülés – tehát az életünkkel, a tetteinkkel való szembesülés, aminek bevallása: az igazság személyesen eredeti alakja. Tudományos igazság, logikai, matematikai igazság: csupán távoli derivátumok. Ezért gondolom, hogy az

igazság mint vallás kifejeződésének formai megnevezése jogszerűen lehet a *soliloquium*, nemcsak általában, hanem oly műfajilag-tartalmilag konkrét formában is, mint például Szent Ágoston *Vallomásai*.

A relevancia tehát nem lehet abban az értelemben nem-intencionális mozzanat, mint például az időtudat áramlása, hiszen – mint fentebb rámutattam – a valóság teljes egésze intencionális a szónak a husserli jelentéshez képest kissé átértelmezett, az eredeti brentanói és skolasztikus fogalomhoz viszont közelebb álló értelmében. Hadd utaljak egy közismert hasonlatra: az a tény, hogy egy tájat egy adott helyzetből ilyennek és ilyennek látok, sok mindent tartalmaz. Tartalmazza, hogy legkisebb elmozdulásomra megváltozik a táj színopszisa; egy új szempontból kitekintve annyira megváltozik, hogy azonossága sem ötlük fel azonnal. De bármely színopszis úgy jelenik meg nekem, mint *maga a táj*. Tudhatjuk, hogy a tájnak ez a vélt objektivitása egy folyamatosan változó szubjektum szempontjából adott, miközben maga az objektum, a táj is folytonosan változik. Mármost azt állítani, hogy a színopszis spontán jelentkező stabilitása egy objektív tájra utalna, nyilvánvalóan abszurdum. Ez a stabilitás nem utalhat ilyesmire; de még a tudati totalitás stabilitására sem utalhat, mert ez sem létezik. Ez a stabilitás „látszat”, persze nem a Daniel Dennett-i „intentional stance” értelmében, hanem abban, hogy indexe az eredeti stabilitásnak, mely nem más, mint a valóság proszontikus mivoltának, vagyis intencionált mivoltának a stabilitása. Ha a stabilitást ennél „alacsonyabb” szinten igyekszünk megalapozni, véleményem szerint súlyos következetlenséget vétünk: nem állhatunk meg, hanem vállalnunk kell a regressus ad *infinitum* tétjét. Ez az *infinitum* persze nem a logikai végtelen, hanem a teisztikus értelemben vett végtelen személyes *döntése*, mely az intencionális gesztust eredményezi.

– *A nézőpont kérdése: nem mindig világos, hogy milyen nézőpontból beszélsz. Néha a „fenomenológiai” tapasztaló nézőpontjából, vagyis abból a legintimebb belső szempontból, ami a sum-ban fejeződik ki (de valójában nem fejeződik ki kommunikatíven, mivel az én sum-omról adott élményleírás mindössze utalhat a te sum-odra, s ezáltal válik esetleg hozzáférhetővé a te sum-odban); néha viszont a külső megfigyelő, vagyis a harmadik személy nézőpontjából beszélsz, ami éppen hogy nem a sum nézőpontja, hanem az általános ego nézőpontja. Ennek következtében olyan kijelentéseket teszel (pl. 160. o.) hogy az etika és a beszédkészség antropológiai állandók, és genetikusan meghatározottak. Azután azonban azt állítod, hogy ez az antropológizmus nem pszichologizmus, mivel nem az ember általában vett fogalmából indul ki: „nem az embernek az objektív-természettudományos fogalmára hivatkozik, hanem arra, ami az ember reflektív önvonatkozásában valósul meg.” (163. o.) A kérdés az,*

hogy az ember mindenkori reflektív önvonatkozásában feltáruló „emberi valóság” (amivel kapcsolatban eleve kétséges, hogy van-e benne bármilyen értelemben utalás a genetikai meghatározottságra) vajon a mindenkori reflektáló saját személyes, korlátozott érvényű valósága, vagy az általános érvényű „ember” valósága? Vagyis lehet-e a sum tapasztalata alapján következtetni „az ember” mibenlétére? És ha lehet, akkor e következtetés során éppen melyik nézőpontot foglaljuk el, a személyest vagy az általánost, vagy valamilyen harmadikat?

– Érttem és elfogadom kritikus megjegyzésedet. A nézőpont fluktuációjának oka abban rejlik, hogy fenomenológiai munkáimban kezdettől fogva azon fáradoztam, hogyan fejleszthetném a fenomenológiát konzisztens metafizikává. Ezért gyakorta vontam be megfontolásaimba antropológiai, pszichológiai, tehát szaktudományos elemeket, melyek persze az egyes szám harmadik személy-jellegű leírásokat készpénznek veszik. Csak később ébredtem rá a „vallásinak” nevezett szempont eredetiségére és egységességére. A dolgozatok részben ezt a küzdelmet tükrözik. Ehhez azonban hadd tegyem hozzá: nem világos, hogyan érted a „mindenkori reflektáló” ember „saját, személyes, korlátozott érvényű valóságát”. Vigyáznunk kell, hogy az ilyen valóságot ne tévesszük össze az objektivizmus erőszakos konstrukcióival, hanem annak vegyük, ami, vagyis a teleologikus intencionalitás mindenkor konkrét feladatösszefüggéseként, mely a maga szubjektív egységét konkrétan megfogalmazott célok sokaságában és egységében valósítja meg s ezáltal a valóság eredeti alakját tárja föl. Az „általános érvényű ember” ennek az eredeti valóságnak az absztrakciója; de az eredeti emberi valóság a maga mindenkor individualitásában, haecceitásában maga a reális egyetemesség. Mármint itt fölmerülnek a jól ismert kérdések: akkor minden ember egy és ugyanaz? Hogyan lehetséges az individualitás? A válasz, dióhéjban, talán ez lehet: minden ember véges univerzalitás a maga módján. Monadikus létező, mely a maga valóságát – ami tehát a valóság maga – szervesen és a saját intencionális összefüggésében bontakoztatja ki. E monadikusság elve a perszonalitás, ami nem más, mint a szabad intencionalitás szabad eredményének sajátos, haecceisztikus létezése. Vagyis a „sum” tapasztalatát tévedés lenne extern megközelítésben értenünk, mintha ennek köze lenne a „sum” mivoltához. A „sum” intern valósága a valóság eredeti alakja, ennek extern kifejeződései többé vagy kevésbé szabadon lebegő dimenziók, melyek azonban szervesen a sum-ban gyökeresnek. Az a megközelítés, mely feljogosítva érzi magát arra, hogy a „sum”-ról egy állítólag létező külső szempont alapján leírást adjon, olyan, mintha a szemlélt táj adott szinopszist magával a tájjal azonosítanánk.

– *A filozófia kezdetéről úgy beszéltél, mint egy egyszeri aktusról, ami egy csapásra megváltoztatja a szemléletet, s Husserl*

módjára vallásos megtéréshez lehetne hasonlítani. Ugyanakkor a gondolkodásod középpontját képező vallási tapasztalást soliloquium-ként jelölöd meg, ami, ha jól értem, megfelel a patockai fogalomnak, a lélek gondozásának. Mármost sem a soliloquium, sem a lélek gondozása nem gondolható el egyszeri aktusként. Folyamatos tevékenységről van szó mind a lélek gondozása, mind a lélek önmagával való beszélgetése során. Hogyan egyeztethető ez össze a filozófia kezdetének egyszerűségével? Ha ez a kezdés megtörténik, akkor már mindig is a filozófiai létben vagyunk? Nem arról van-e szó, hogy a lélek gondozása nem más, mint a filozófiai létbe való ismételt visszahelyezkedés? Másképpen: ha a filozófiai megfordulás egy csapásra történik, akkor mi szükség a lélek gondozására mint folyamatos tevékenységre? Én inkább úgy képezem, hogy a lélek gondozására nagyon is szükség van, mert a filozófiai fordulat ugyan egyszeri belátásokra épül, de újra és újra vissza kell nyerni ezeket a belátásokat. Mégpedig az önfeledéstől kell visszanyerni, nyilván ezt célozza a lélek gondozása is. Ekkor azonban a lélek gondozása, vagyis a soliloquium, gyakorlásként jelenik meg, aminek újra és újra nekikezdünk. Mit jelent tehát a lélek gondozása? Az igazi – és tulajdonképpen már nem filozófiai – kérdésem azonban az, hogy miként kell gondozni a lelket.

– Kérdésed itt is jogosnak tűnik, és megfogalmazásaim fogyatékoságát valószínűsíti. De annyit hadd szögezzek le, hogy a két lehetőség – a filozófia egyszeri kezdete, illetve a soliloquium kontinuitása – nemhogy kizárná egymást, hanem egyazon dolog két oldala. Hasonlatként hadd utaljak a fény kettős – hullám, illetve részecske – természetére. S hadd utaljak arra is, hogy a husserli felfogásban a transzcendentális én akkor is jelen van az „emberben”, ha ő erről nem tud, ha még a természetes beállítódás foglya. A soliloquium szó szerint annyit tesz, mint „egyedüli beszélgetés”, monológ. De közismert, hogy Ágoston óta már inkább a párbeszédnek egy sajátos fajtáját jelenti: „a lélek magánbeszélgetéseit Istennel” (mint az ágostoni Soliloquia egyik régi magyar fordításának a címe mondja). Különös párbeszéd tehát a soliloquium, hiszen a Másik, akivel a beszélgetés folyik, nem egy másik „sum”, hanem – a fenti fogalmaknál maradva – a véges szubjektum visszafordulása a végtelen szubjektumhoz, az ember odafordulása Istenhez. Természetes, hogy ez az odafordulás csak azért lehetséges, mert az ember már mindig is oda fordult. Már mindig is úgy létezik, hogy oda van fordulva. (Fontos: az intencionalitás irreverzibilitása azt jelenti, hogy a gesztusban létrejövő szubjektum nem képes ezt a gesztust azonképpen viszonzni; de „odafordulni”, a soliloquiumban a feltároló igazságot fölfedezni képes). Ez adja szubjektum-jellegének tenorját, ami a fenti jellemzésben nem jelent meg. A feladatösszefüggés, az ágens- és eszközszerűség kettőssége és egysége, vagyis a személy dinamizmusa egyrészt

egy eredeti odafordultságot jelent, amit most nem ontológiaiilag kell elképzelnünk, hanem az ember sajátosságának megfelelő módon, vagyis – emberileg. Az odafordultság folyamat, dinamikusan evolválódó státusz; személyesség. E dinamikus evolúció jelzésére választottam a soliloquium kifejezést – mely persze még mindig nem egészen egyértelmű. Az ember akkor is Istenhez fordul, amikor erről kifejezetten nem tud – hiszen csakis ennyiben ember. Az ember akkor is Istennel beszélget, amikor erről kifejezetten nem tud – hiszen ezáltal ember. Akkor is a soliloquiumban él, amikor erről kifejezetten nincs tudomása – hiszen ezáltal él. De tudomása lehet; de ráébredhet; de fölfedezheti ilyen vagy olyan formában, többé vagy kevésbé tartós eredménnyel. Valamiképpen mindannyian újra meg újra fölfedezzük soliloquiális mivoltunkat olyan élményekben, melyek az értelmesség teljes horizontját, a relevancia legtágabb értelmét ilyen vagy olyan formában felviláglantják előttünk. A felvillanás elmúlik, s a rá vonatkozó felismerés, legyen bármilyen élességű is, ugyancsak elmúlik. Mégis lehetőség van arra, hogy a felismerések fényében bekapcsolódjunk szabad akarati döntéssel a soliloquiumba, hogy magunk hozzuk létre a magunk oldalán azt, ami már eleve létezik. Ezáltal a soliloquium sajátos megismétlődése valósul meg, pillanatra csak, avagy megmegújuló próbálkozások formájában, avagy esetleg kitartóan és folyamatosan: olyan megismétlés, melynek sajátos tendenciája, hogy eggyé váljék az eredeti soliloquiális dinamizmussal. *Ez a vallás terepe* – a fenti értelemben véve a vallás szót. Azt hiszem, hogy az ember létét képező proszontikus alap, a teleologikus intencionalitás és a szubjektivitás ágens- és eszközszerűsége akkor hangolódik egybe, ha a megismételt soliloquium habitualizálódik azzal a természetességgel, ahogyan a gyakorlott Zen-mester egy mozdulattal tökéletes kört képes festeni a papírra. A soliloquium azonban nem egy-egy ilyen körrajz, hanem folyamatos körrajz, hogy úgy mondjam, mely alapjában véve csak a gyakorlásban valósulhat meg.

Ez a gyakorlás a „lélek gondozása”. Ez a gyakorlás az, melyben a lélek visszafordul eredetéhez, fölismeri gesztusszerűségét, fölismeri azt a feladatösszefüggést, melybe állítattott – mely mivoltát kiteszi. A lélek gondozása tehát a vallás.

– *A relevancia fogalma radikális igényeket hordoz. Nem világos azonban, hogy miért „korlátozott” epokhéről beszélsz? Ennek részint az lehet az oka, hogy a husserli epokhé-fogalomtól akarod elhatárolni. Viszont hogyan fér össze a korlátozott epokhé a relevancia korlátlan radikalitásának igényével? A korlátozott epokhé helyett nem sokkal inkább valamilyen totális epokhét kellene alkalmazni – ha egyáltalán lehetséges ilyen? Vagyis a minden értelemről való elfordulást, hogy a végső értelemadó relevanciát láthassuk? Némiképp hasonlóan ahhoz, ahogy a Krízisben arra*

kapunk felszólítást, hogy minden világon belül létezőtől tekintsünk el, hogy a tekintetünket magára a világra irányíthassuk.

– De nem beszélhetek másról, mint korlátozott epokhéről, ha nem fogadom el Husserl immanentsztikus gondolkodását, mely rokon azzal, amit Merleau-Pontyval szemben fölvettem. Az epokhé nem azért nem hajtható végre tökéletesen, mert „semmi sem tökéletes”, hanem azért, mert a szubjektum per definitionem véges, mert a valóság végeessége által az, ami; mert a végső korreláció (legyen ez belső időtudat vagy monadikus interszubjektivitás) nem végső, hanem valóságos, s ezért: intencionált. Tehát a husserli redukciót, mely egy olyan végsőre irányul, mely valójában nem végső, korlátozni kell; vissza kell szorítani saját határai közé, hogy látásunk elől ne takarja el azt, ami csak a végeesség helyes megállapítása nyomán tárulhat föl. A korlátozott epokhé így fér össze a relevancia korlátatlan radikalitásával: a redukcióknak gátat kell szabni – hiszen módszertanuk immanentsztikus előfeltevéseken alapszik –, hogy a valódi visszahatolás megtörténhessen. Kissé hasonlóan ahhoz, ahogyan Heidegger értelmezi át a redukciót az *Identität und Differenz*-ben a visszafelé tett lépés azért szükséges, hogy helyet adjon annak, ami különben nem mutatkozik meg.

– *A fenomenológia teológiai fordulatának követelményében a teológia a vallásnak melyik fogalmával kapcsolódik össze? A természetes teológia, ha nem vallásszociológiaként és kultúranropológiaként jelenik meg, vagyis nem összehasonlító vizsgálatokra támaszkodik, akkor vajon elszakadhat-e a kereszténységtől, amelynek története során egyáltalán felmerült? Ha a vallásnak a legtágabb értelmét kapcsoljuk hozzá, akkor aligha beszélhetünk a fenomenológia teológiai fordulatáról, hiszen ekkor a fenomenológia „csupán” minden értelmes emberi cselekvéssel foglalkozik, ami még nem implicál sem teológiai, sem egyéb fordulatot, annál is kevésbé, mivel eddig is ez volt a fenomenológia „tárgya”. Ha viszont a vallásnak konkrétabb fogalmait vesszük alapul, akkor nem beszélhetünk arról, hogy ez a teológiai fordulat elszakadt a hagyományos teológiáktól, még ha a természetes teológia révén ezt az igényt támasztja is. A fenomenológia teológiai fordulatát vajon nem abban a heideggeri értelemben kell-e inkább érteni, hogy „már csak egy Isten menthet meg bennünket”? Ekkor azonban olyan kijelentésről van szó, ami a filozófia határát jelöli ki, ráadásul a filozófián belülről, annak peremén, de mentesen mindenfajta konkrét teológiától. Mi értendő tehát a teológiai fordulaton, és a hagyományos teológiák miként kapcsolódnak hozzá?*

– Tehát a fenomenológia teológiai fordulata, ha már Heidegger neve szóba került, inkább az említett heideggeri művel (*Identität und Differenz*), illetve a *Vom Ereignis* egynéhány gondolatkörével (Az utolsó isten) hozható összefüggésbe. De hadd

legyek konkrétabb: teológiai fordulaton értsük először is azt, amit másutt már összefoglaltam: Husserl Descartes-ra és Leibnizre hivatkozik, de nem fogadja el e két szerző teológiai dimenzióját – mindkettőét törli. De problémáikat mégis meg kell oldania, tehát a cogito megalapozását, illetve a monásközösség harmóniájának biztosítását. Mindkét megoldását felemásnak látom. A cogito nem játszható át olyan transzcendentális szubjektivitássá, mely a „végső”, „abszolút” valóságnak felel meg. Ha a „transzcendentális realizmus” Husserl számára jogosan abszurd kifejezés – mivel az, ami transzcendentális, már nem lehet reális, amiképpen az, ami totális, nem lehet merőben modális –, ehhez hasonlóan azt kell mondanom, hogy az abszolút transzcendentalitás ugyancsak abszurdítás. A transzcendentalitás is „valami” a szónak lehető legtágabb értelmében. Ekkor azonban – mint „valami” – eredmény. De önmagának az eredménye? Nincs olyan valami, ami önmagának az eredménye. A „valami” definíció szerint valami másnak az eredménye. Nos, ezért tartom az immanentizmust ellentmondásosnak. Persze fölveheted: a valóság nem „valami”, hanem „valamik” nyílt halmaza, s mint ilyen, már nem valami. Ha pedig nem valami, nem is lehet valami másnak az eredménye. Ellenérvem: a nyílt halmaz „valamijeit” mégis valamik, tehát mégis eredmények. Minek az eredményei? Erre két lehetséges válasz adható: vagy egymáséi, vagy az egészéi. Ha az egész eredményei, akkor az egész mégis valami, s mint ilyen: eredmény. Ha egymáséi, akkor ebben az öngenézisben valamilyen struktúra, rend, design uralkodik. Nos: ez a struktúra, rend, design ugyancsak valami: s mint ilyen, eredmény. De per definitionem nem lehet a valamik interszubjektivitásának az eredménye, hiszen ez újabb struktúrát, rendet, deszignációt feltételez. Itt lepleződik le a transzcendentális fogalmának az ellentmondásossága: mert hasztalan vezetjük vissza a valóságot a transzcendentális körre, ez a kör mint a valóság meghatározója ugyancsak valóságos, amennyiben struktúrája, rendje, deszignációja van. De ez a deszignáció [jelzettség, strukturáltság, designare]: *eredmény*. A deszignáns, a jelző, a strukturáló eredménye. Hadd hangsúlyozzam még egyszer: modern világunk alaptévedése fedhető fel ezen a ponton: a „transzcendentális immanencia” tévelye.

Másrészt sokan fölvetik, például J. L. Mackie, a híres agnosztikus: jó, legyen ellentmondásos, hogy a valóság *causa sui*. De az nem ellentmondásos, hogy Isten *causa sui*? Ez csak akkor ellentmondásos, ha az „Isten” kifejezést mondjuk a „száz aranytallér” analógiájára értjük, mint egy dolgot, egy dobozt, egy valamit. De Isten nem valami, mi több, még csak nem is minden, hanem minden felfoghatót és elképzelhetőt meghaladó „végtelen”. Ha a modernitás tévelyéről beszéltem, hadd egészítsem ki: minden ott kezdődik, hogy – mint Lévinas tökéletesen fölismerte – Isten felfoghatatlan végtelenségét száz tallérként *dologgá* értjük félre,

hogyan eldologiasítjuk. Talán fölvehető: van ebben egyfajta szükségszerűség; miként a lágynövény szár megkérgeződik, a befogadóképesség gyengül, az organizmus rugalmassága egy idő után visszafejlődik, úgy a civilizáció is egyre kevésbé képes fölfogni a végtelen lágyság valódi minőségét. Ha ezt elfogadjuk, abból jelentős civilizációkritikai és -elméleti következtetések vonhatók le. Nem akarok ebből drámai kijelentésekre jutni, de azért, amennyire lehet, legyünk tisztában azzal, hogy hol élünk. Ne hagyjuk félrevezetni magunkat a kor domináns – és arrogáns – önértelmezéseitől.

A fenomenológia teológiai fordulata azonban mégis elsősorban azt jelenti, hogy a fenomenológiát mint a heideggeri ontoteológia egyik sajátos – ateisztikus – változatát kapcsoljuk vissza ahhoz a teológiai megalapozáshoz, amit a magam részéről korántsem tartok olyan reménytelennek, mint Heidegger. A fenomenológia átmehet egy hagyományos értelemben vett teológiai fordulaton, s ezáltal szabatosabb, koherensebb metafizikává alakulhat. De ez nem elég akkor, ha a gondolkodást komolyan vesszük. Mert ebben az esetben nem fogunk megelégedni a teológia iskolás kifejezésének alkalmazásával, hanem sajátos megértésére törekszünk – saját, ismétелhetetlen megértésünkre. Ezen ismétелhetetlen s talán lényegében kommunikálhatatlan megértés a filozófia valódi célja – hiszen a filozófia eredetileg sem a kifejezésről, hanem a megvalósulásról szólt. A mi feladatunk sem elsősorban a kifejezést, hanem a megvalósulást illeti: azt a megvalósulást, amire a soliloquium leírása kapcsán utaltam. De a megvalósulás spontán módon mégis kifejeződik: ekkor már a közreadott bölcsesség terepén találjuk magunkat, tehát hozzá kell látnunk a „fenomenológia teológiai fordulata” gondolkörének lehetőleg szabatos kifejtéséhez. Az a kérdés, hogy ez a teológia keresztény legyen, vagy buddhista, vagy bármi más, irreleváns annak fényében, amit a vallás mivoltáról fentebb igyekeztem megfogalmazni. A vallás „belsőleg” létezik, s mint ilyen, folytonos dinamizmus: az érzésből átmegy a képzeletbe, a képzeletből a fogalomba, a fogalomból az „egészbe” (ez utóbbi értelmezésében már nem követem Hegelt), tehát a vallás dinamikus totalitás. Ennek megfelel az, hogy a hívő nemcsak köznapi ember, nemcsak skolasztikus, nemcsak misztikus, hanem bölcselő, gondolkodó is, s ez nem éppen úgy, hogy ezen minőségében részt vesz a vallásban, más minőségében pedig nem, hanem: a vallás működésében vesz részt, mely benne, ha úgy alakul, olyan formákhoz is eljut, melyek nem mindenkor alakulhatnak ki. Nem minden skolasztikus misztikus, és nem minden misztikus skolasztikus. De a vallás spontán evolúciója átmegy a filozófiába is, tehát a reflexív gondolkodás kritikus és racionális formájába, noha ezen a ponton nem áll és nem is állhat meg. A filozófia csak azáltal lehet az, ami, ha a gondolkodás továbblép a teológiába. A teoló-

gia még mindig kérdéseket tesz föl, noha eljárása másféle: lehet axiomatikus – tehát kifejezett tanításra épülő –, de lehet misztikus is, vagyis a tanítások megértésére irányuló. Ennek keretében válik lehetővé a filozófiai teológia a maga egészében, tehát nemcsak mint racionális vagy természetes teológia, hanem mint misztikus teológia is. De ez utóbbi sem határolódik el mereven a filozófiától vagy a vallás mozgásának belső egységétől, hiszen ehhez az egységhez tartozik mind kronológiailag, mind logikailag. Feladatunk, hogy megértsük ezt az egységet és ennek mozgását.

A „hagyományos teológiák” fogalma – melyre kérdésedben utalsz – ennek megfelelően eléggé homályos. Ha dogmatikára gondolsz, vagy éppen a lényegi elvek kifejtésére, akkor a teológia – bármelyik konfesszionális felfogásban – nyilvánvalóan több ennél. A teológia nem egyszerűen dogmatika, nem egyszerűen a hagyomány összefoglalása. Szent Tamás különbséget tesz a *sacra doctrina* és a *theologia* között. Az első az egyházi hagyományban kinyilatkoztatottként kezelt tételek gyűjteménye, az utóbbi az Istenről való gondolkodás, mely lehet filozófiai (mint Platón vagy Arisztotelész esetében), s lehet szűkebben teológiai is (mint Ágostonnál). Mondjuk azt: dogmatika és teológia egymást áthatják, de mégis megkülönböztethetők. Saját megközelítemben soha nem implikálom a *sacra doctrina* körét, hanem csupán a teológiáét, mely tehát vagy merőben filozófiai, vagy filozófiai-teológiai, vagy vallásfilozófiai. Ez utóbbit tartom a döntőnek, a fentebb kifejtett okokból: a vallás az alapvető, ennek „elágazása” a kinyilatkoztatás *sacra doctrinája*, illetve a természetes és természetfeletti teológia. A vallásfilozófia tehát megalapozó szerepre törekszik mindkettő terén. Ezért az ilyen módon kialakított teológia – ha így nevezzük – nem lesz azonos a *sacra doctrinával*, miként új helyzetet vindikál magának a filozófiai vagy természetes teológia terén is.

De ezen a ponton már kénytelen vagyok megállni. E kérdések véleményem szerint helyesen csakis abban az összefüggésben vethetők föl, melyet fentebb a vallás kapcsán fejtegettem: igaz valóságuk bennük magukban van, s külsődleges megközelítésben minden szavukat félreértjük. Ezért az a helyes eljárás, ha először saját gondolkodásunk alapjainak nézünk utána; ha radikális kérdéseket teszünk föl önmagunknak, mint például: Gondolkodásomnak mik a forrásai? Elfogadott racionalitásom min alapszik? Történetileg mennyire meghatározott, logikailag mennyire megalapozott? Van-e a gondolkodásnak más kezdete, mint maga a gondolkodás – mint teljesség? De mit nevezünk ilyennek? A logikai törvények összességét? Az általam használt nyelvek szavainak összességét? Egy fizikalista világgép törvényeinek halmazát, esetleg a Nagy Elmélet lehetséges rendjét? De ezek a nyelvek fejlődnek; a logikai törvények mellett pedig vannak másféle törvények is; egyelőre nincs Nagy Elmélet, s talán nem is lehet... és

így tovább. Így kezdünk magunkra eszmélni, így fedezzük fel az igazság evolúcióját, melynek forrása túlmutat saját, jól érzékelhetően véges lényünkön. Az igazság evolúciójában felismerjük a gesztust, tehát a szabad intenciót. Az igazság megnyilvánul, s ez a megnyilvánulás már kezdettől fogva és mindig is: vallás.

E számunk szerzői:

Csiky Huba – 1977, Dicsőszentmárton. A BBTE Filozófia Karának IV. éves hallgatója.

Demeter Attila – 1972, Szentegyháza. 1996-ban végzett a BBTE Filozófia Karán. A *Kellék* alapító szerkesztője. Jelenleg a BBTE tanársegédje, illetve ugyanitt doktorandus.

Györgyjakab Izabella – 1975, Bereck. 1998-ban végzett a BBTE Filozófia Karán. Jelenleg doktorandus az ELTE Filozófia Doktriskolájában., a *Kellék* szerkesztője. Idén jelent meg a kolozsvári *Pro Philosophia Alapítvány* kiadásában A szavak színeváltozása című, Wittgensteinről írott kötete.

Jakab Dénes Barna – 1976, Székelykeresztúr. 1998-ban végzett a BBTE Filozófia Karán. Jelenleg a BBTE Jogi Karának hallgatója, illetve az ELTE Jogi Karának doktorandusa.

Kerekes Erzsébet – 2000-ben végzett a BBTE Filozófia Karán. *A hermeneutika alkalmazása a magyar kultúrában* nevű mesterképző hallgatója. Jelenleg doktorandus az ELTE Filozófia Doktoriskolájában

Lehmann Miklós – 1968. Fiatal kutatói ösztöndíjjal az MTA Filozófiai Intézetének munkatársa, tanársegéd az ELTE Tanítóképző Főiskolai Karának Társadalomtudományi Tanszékén, valamint doktori tanulmányokat folytat az ELTE Pszichológiai Doktori Iskola megismeréstudományi alprogramján.

Losonczy Péter – 1970, Budapest. 1998-ban szerzett diplomát az ELTE BTK Filozófia Tanszékén. Jelenleg a Leuveni Katolikus Egyetem ösztöndíjasa. Alapító tagja a Magyar Filozófiai Társaság Vallásfilozófiai Szekciójának és az „Etika és társadalom” interdiszciplináris kutatócsoportnak.

Mekis Péter – filozófus, fordító, a Szegedi Tudományegyetem Filozófiai Tanszékének tanársegéde.

Pléh Csaba – 1945. A Szegedi Tudományegyetem Pszichológiai Tanszékének tanára, a *Magyar Pszichológiai Szemle* főszerkesztője, az MTA levelező tagja.

Sümegei István – 1966, Sárvár. Filozófiából 1992-ben szerzett diplomát az ELTE-n. A szombathelyi Berzsenyi Dániel Főiskola Európa tanulmányok tanszékének adjunktusa.

Szegő Katalin – 1933, Nagyvárad. Történelmet végzett a Bolyai egyetemen, filozófiatörténetből doktorált 1977-ben, a '70-

es évektől filozófiatörténetet tanít a BBTE magyar tagozatán.
Számos tanulmány, esszé és könyv szerzője.

Taraş György – 2000-ben végzett a BBTE Filozófia Karán.
A hermeneutika alkalmazása a magyar kultúrában nevű
mesterképző hallgatója.

kellék

filozófiai folyóirat

Kiadja a Pro Philosophia Alapítvány

Levélcím:

str. Kogălniceanu nr. 1

3400 Cluj

E-mail:

Kellek94@hotmail.com

Web site:

<http://www.arts.u-szeged.hu/doktar>

ISSN 1453-7400

A lap megjelenését támogatta: Illyés Alapítvány (Budapest) • Erdélyi Magyar Közművelődési Egyesület (EMKE) • Pompeji Alapítvány (Szeged) • Dekon Csoport (Tempus – Szeged) • Megjelenik negyedévente • Készült a Református Egyház Miskolc-fülöpi Sajtóközpontjának nyomdájában • Felelős vezető: Tonk István

Főszerkesztő:

Tonk Márton

Szerkesztik:

Balogh Brigitta

Demeter M. Attila

Demeter Szilárd

Gregus Zoltán

Györgyjakab Izabella

Ilyés Szilárd

Szigeti Attila

Szerkesztőbizottság:

Csejtei Dezső

Egyed Péter

Gál László

Laczkó Sándor

Losoncz Alpár

Szegő Katalin

Ungvári Zrínyi Imre

Vajda Mihály

Veress Károly

