

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 lehetségességének és e beszéd korlátainak problémája.

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

² Soren 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 mérítenie, 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 vezetettve 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 bizonnyal 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 konklúziókhöz 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. fejelet. Arról, hogy itt nem egyszerűen ellentmondásról van szó – ti. mintha azt állítanám, hogy a kultúra létezik is a narráció előtt, meg nem is – 1. Tengelyi László: „Élettörténet és önazonosság”. In: *Élettörténet és sorseseemény*. Atlantisz, Bp., 1998.

⁷ Émile Durkheim: „A szociológia módszertani szabályai”. Ford.: Ádám Péter. I. fejelet. In: *A társadalmi tények magyarázatához*. Közgazdasági és Jogi, Bp., 1978. Uő.: *Sociology and Philosophy*. Ford.: D. F. Pocock. I. fejelet. The Free Press, New York, 1974. A „kultúra” fogalmának történetéről és különféle jelentésáramatairól 1.: Márkus György: „A kultúra: egy fogalom keletkezése és tartalma”. In: *Kultúra és modernitás*. T-Twins és Lukács Archívum, Bp., 1992.

mely szerint legfőltettebb 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 idősociológiai 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. fejelet. (Akadémiai-Magvető, Bp., 1985. Ford.: Eörsi István.) Nietzsche említett írása az 1873-ból való „A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról”. (*Athenaeum* 1992/1/3. Ford.: Tatár Sándor.) Hayektől 1. *A végzetes önhiúság*. (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*. (Jószöveg, 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* 1992/1/2. Ford.: Székely László.

igazamat, inkább azért, mert rá kívántam mutatni az itt *előföltételezett* társadalomontológia gyökereire. Magát a társadalomontológiát legföljebb 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 objektivizmusnak 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 föltolulnak –, 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. Használjal 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 tényítételek (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 megragadáshoz 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 „küls”, 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 függetlenül: „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) tekintünk 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 I. 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 kérdésését 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 fölropülni 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 nyomósnak 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 amellelt, 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 előföltelezi –, 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 fölsorolt szerzők (Durkheim, Hegel stb.) elgondolása között.²³ Ez a párhuzam teszi lehetővé, hogy a Wittgenstein megjegyzéseiből alább kihüvelyezendő 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) Legkésőbb 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, mintha valaki a szentélyünkbe piszkított volna.)

Tudásszociológiai és genealógiai magyarázataink – föltéve, hogy célba találnak – *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 nietzschei 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, *az 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 relacionizmus 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 veszem 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 „folyamat” 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 archetipusok ismétlései. Aztán meg arról beszélne, 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 orgiáink is efféle szertartások maradványai, csak elvesztették már jelentésüket,

²⁶ Legtöbbet *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 ószövetségi 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 képzelnénk 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 földadnánk 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 angliai 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 fönntartása 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 csúrnjuk-csavarjuk a dolgot.³¹

Nem állította azonban egyetlen jelentős gondolkodó sem, hogy az emberi szabadság illúzió (inkább csúrték-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 javokról 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 monáoszokról” 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. fej. VI. Ictus, 1988. Ford.: Papp Zoltán.

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

³³ L.: *Formalizmus az etikában és materiális étiketika*. 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.

talódik). 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. Elképzeltetetlen számunkra, hogy létezik olyan kultúra (vagy akár állatfaj, ha az adott értékmodalitás állatokra is alkalmazható), amely más értékrendszer alapján ítélt, 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 aberráltkak.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 kultúranropológus 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 föntiekhez – 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 idegenségről 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 veszem 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) Képzeld el, hogy két embert pillantunk meg egy sakk-tábla mellett, és az egyikük futója a parasztok előtt áll, de minden paraszta 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 reziduumaként 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 ellentéteken, 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.

Végső 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, ahogy az emberi lények gondolkodnak, és azt, hogy mit neveznek ők gondolkodásnak.⁴³

Amint ezt már fentebb leszögeztem, a fölsoroltakat 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 időképzésünket is. (A distanciát lehetővé tevő két tényező természetesen összefüggő lehet egymással, könnyen lehet, hogy az „idő”-ről való evidenciánk változása tesz bennünk fogékonnyá a nem-lineáris időképzések 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 predestináció, vagy az oksági törvény univerzalizálásának 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 evidenciacsoportok családi hasonlóságáról⁴⁸ 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 gondolkodásunk – 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. §.

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.

Főtebb láthatjuk, 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 bizonyosságként 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 inkoherenciákat.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 hozzáam való viszonyát, és hogyan gondolom el önmagamat ebben a viszonyban. Ez a dolgozat is példa lehet az ontológia szükségkép-

⁴⁹ Persze itt megkérdendő: 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 vizsgáldást, amelynek segítségével kultúránk fundamentumainak leírásához kívántam eljutni, csak úgy tudtam elindítani, hogy „előrenyúltam”, és annak meghatározásával kezdtem – a „kultúra” mibenlétének definíciójával –, amire magának a vizsgáldásnak 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 Heideggeről és Gadamertől tudjuk – a kör ismételt bejárása által közelíthető meg.⁵¹

Még ha eltekintünk is az ismertett 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 forrásoként 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 vitázó hagyományaink vannak, és ez hozzásegít bennünket a reflexióhoz szükséges distancia megteremtéséhez – 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 Wittgensteinnak, esetleg minkettőjüknek, 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 vesztő 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, elüt 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 ismételnem 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 összejönnének 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.