

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, fölöslegesen tartva, illetve álproblémákként kezelve őket, vagy épp ellenkezőleg, az utolsó tételket 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 kidolgozására 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 kétellyel illetett területről 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, felfüggeszük, 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 szükségszerűen 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 kiterjeszhető a tudományos szemléletre, illetve általában a tudományosság területére, amennyiben az, meghatározása szerint, a legkülönbélebb 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 kérdésessé. 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 szükségzerű 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 értékeli-e engem, énnekem közömbös, hiszen írásaim szellemét nem érti. Civilizációját 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.

Célom 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 foglalatalkodásnak?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, következőképpen 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 legegységesebb 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 tennie, mely esetekben alkalmazandók ezek a törvények, meg azért is, hogy hathatósan 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 teljesítem 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 megtörténéseinek 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 etikának 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 „kinékinécsendes 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 egészként 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 fölülemelkedő, 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 rosszakarat 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 rosszakarat, 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 tétélei alapján bizonyítható, a jó- és rosszakarat 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 rosszakarat 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 összességeként 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 kérdésre 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 elhatároztam, 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 érdemessé 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 minnek 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 túltöltöm is.*²⁸ (Az én kiegészítésem – 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 kiter-

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 amellet 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 felületés 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.