

Hévizi Ottó

## SUPPOSITIO RELATIVA

### 1

„*Megeshetik* – írja Kant A TISZTA ÉSZ KRITIKÁJÁ-ban (AZ ÉSZ TERMÉSZETES DIALEKTIKÁJÁNAK VÉGCELJÁRÓL) –, *hogy elégséges alappal feltételezhetek valamit viszonylagos értelemben (suppositio relativa), anélkül, hogy jogom lenne ugyanazt abszolút módon feltételezni (suppositio absoluta).*” Kant ezt az elhatárolást vagy – szavait idézve – „*meglehetősen finom különbséget*” arra hozza fel példának, hogy „*egy és ugyanazon előföltevés mellett a gondolkodás módja más és más lehet*” (Kant, 1995: 522.). Van-e értelme úgy beszélni az alaptalanságról a filozófiában, hogy az ne pusztán a megalapozottság hiányát vagy éppen elvetését jelentse, tehát annak ne egyszerű logikai ellentétét fejezze ki? Kant megjegyzése azt a benyomást kelti, talán létezhet olyasmi a filozófia számára, hogy viszonylag elégséges alap. Sőt, úgy tűnik, akadnak olyan gondolkodásmódok, amelyeknél nem csupán felvethető az „alaptalannak” valami ilyen jellegű pozitív értelem-összefüggése, de az kifejezetten meghatározó szerepet is játszik bennük. Olyan filozófiákra gondolok, melyekben egyes alapgondolatok annak ellenére is igényt tartanak a megalapozás erejére és képességére, hogy tudomásulvételükhöz nem igényelhetik „igazságuk” evidenciafedezetét, minthogy létmagyarázatként vagy világértelmezésként voltaképpen nem is követelnek igazságot maguknak. Kérdés, hogyan lehetséges, hogy bizonyos gondolkodásmódok valójában alap nélkül tartanak fenn maguknak valami „bizonyosat”, s noha tisztában vannak ezzel, azt mégis úgy képesek számon tartani, mint megalapozó evidenciát. Az ilyen elgondolás, noha reflexióformája egyáltalán nem tűnik értelmetlennek vagy bizonytalanul elmosódottnak, éppen alaptalansága elismerésének kíséretében válik nehezen megközelíthetővé; különös, magába záruló gondolati térré.

Gyakorta idézik Newton szavait: „*Nem tudom, mit gondol rólam a világ. Én azt gondolom magamról: olyan gyermek vagyok, amelyik játszadozik a tengerparton. Elszórakoztam azzal, hogy néha kézbe vettem egy-egy kavicsot, amelyik simább volt a többinél, vagy egy csinosabb kagylót – de közben az igazság széles óceánja fekiúdt a szemem előtt.*” Más és más okból ugyan, de a mai kor embere is közel érzi magához ezt az önvallomást: Heisenberget például a természet felmérhetetlenségének sejtelve érinti meg belőle (Heisenberg, 1967: 20–21.), Karl Poppert a tudomány emberének szerénysége (Popper, 1996: 40.). Mégis, legalább ennyire szembeűnő a roppant távolság is: hogy milyen idegen ma már a newtoni hasonlatban megbúvó evidencia. A kikezdhetetlennek tűnő bizonyosság, hogy minden véletlenül föllelt törvényt a végtelen sodort az ember elé, s ez a végtelen maga az igazság. Nietzsche ZARATHUSTRÁ-jában (AZ ERÉNYESEKRŐL) a gyermekek már az igaztalanság, pontosabban az igazság nélküliség nagy óceánjának partján játszadoznak, és hol sírdogálnak, hol vigasztalódnak attól függően, hogy a hullámok elébük sodornak-e új és új erényjátékszerkeket, vagy éppen elragadják tőlük (Nietzsche, 1908: 128.). Harmadik lehetőség? Kacérkodás a birtokba vett, uralt alaptalansággal? Talán ahhoz hasonló, amit Emerson Montaigne-esszéje követel: egy olyan mozgékony, hullámzó bölcséletet, amely az ember formájához alkalmazkodó hajlék volna, „*mint ahogy a kagyló a tengerre épült ház mintáját szolgáltatja*” (Emerson, 1978: 49.). De vajon nem hitet-e el ez a kép újra túl sokat magáról? Mindjárt az alaptalan gondolkodás rugal-

masságánál, a phüsziszt imitáló bölcselet hajlékonyságánál kellene tartanunk, mikor még távolról sem biztos, hogy akár egyetlen árva „alaptalan” gondolatot is képesek volnánk – természetének megfelelően, azaz alaptalanul – a magunk bizonyosságának tudni és tartósan együtt élni vele? Vajon mi óvna meg egy igazságból és hamisságból összegegyűrt elgondolást attól, hogy ne bomoljék el bennünk azonnal elemibb alkotórészeire: hogy rögtön át ne változzon „hitt” igazsággá, vagy, ellenkezőleg, nyomban sületlenségnek ne minősüljön? Egyáltalán: miben ütne el az alaptalan gondolat a naiv, ostoba vagy egyenesen agryémszerű nézetektől?

Emerson lelkesedése az elasztikus, testhezálló, sőt testhez simuló bölcselet iránt főleg azért tűnik üresnek, mert olyannyira biztosítottnak hiszi magát a kagylóhéjak szét-töredezésétől: a mezítelenség esetleges bekövetkezésétől. Nem egy megrázkódtató élménynek, a reflexió megszakadásának vagy kihunyásának lehetőségére gondolok, éppen ellenkezőleg. A reflexión, gondolkodáson *belüli* lemeztelenedés eshetőségéről beszélek. Ez az, ami nem kérdés Emerson testhezálló alaptalanságképzetében. Ez mások kérdése, Wittgensteiné például. Hadd idézzem a FILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁSOK-at: „*De hát ennek a feltételezésnek biztosan megvan a maga értelme!*« – *Igen; szokásos körülmények között ezeknek a szavaknak és ennek a képnek jól ismerjük a használatát. – De ha most egy olyan esetet tételezünk fel, amelyben ez a használat elesik, akkor úgyszólván először ébredünk annak tudatára, hogy a szavak és a képek mezítelenek*” (Wittgenstein, 1992: 165.). Az emersoni és a hozzá hasonló kagylóbölcséletek szabad, nyílt vizeken honosak, ahol még csak föl sem merül, hogy szétzúzódhatnak valamely sziklán vagy éppen egymáson. – És ha már Wittgensteint idéztem: ő mondta egyszer (ELŐADÁSOK A VALLÁSOS HITRŐL), hogy nem szokott részt venni vallási kontroverziákban, ott ugyanis „*a kontroverzia formája olyan, hogy az egyik fél biztos a dolgában, a másik pedig azt mondja: »igen, talán«*” (Wittgenstein, 1994: 799.). Az alaptalan elgondolás pontosan az a reflexió, amely ezt a kontroverziát mintegy önmagában, önmagán belül tartalmazza: majdhogynem az evidencia biztonságával vesz alapul valamit, noha tisztában van vele, hogy annak feltétlenségét semmi bizonyosság nem támasztja alá. Így hát az alaptalan elgondolásokra voltaképp nem is a teljes mezítelenség vagy lecsupaszkodás a jellemző. Inkább az teszi különlegessé őket, hogy – ha szabad ezt mondanom – lengén öltözöttek: azon a tartalom, amit képzetük magában foglal és igenel, anélkül tűnik át megalapozottságuk hiánya, hogy az kioltaná magának a képzetnek az afirmációját. A reflexió a maguk alaptalanságában igenli őket.

Walter Benjamin Kafkáról szólva elmond egy történetet, amely talán akkor is érzékeltetni tud valamit ezekről a lengén öltözött képzetekről, vagyis az alig leplezett alaptalanság természetéről, ha a magyarázatukra szánt szavak és képek – a wittgensteini értelemben – egyelőre mezítelenek: „*Egy hászid faluban, mint mesélik, sabbath-estén ott ültek valami szegényes kis fogadóban a zsidók. Helybeliek voltak mind, egy kivételével, akit senki sem ismert: ez a rongyosnál is rongyosabb emberke ott kuporgott hátul az egyik sarokban. Folyt a beszélgetés, ide-oda hullámozott a szó. Valaki megkérdezte: ki mit kívánna magának, ha egy kívánsága teljesülhetne. Volt, aki pénzt szeretett volna, a másik vót, a harmadik jó gyalupadot és így tovább, sorra. Amikor már mindenki elmondta a magáét, szóhoz jutott a sötét zugban lapuló koldus is. Vonakodva, kényszeredetten engedett az unszolásnak: »Azt szeretném, ha nagy hatalmú király lennék, roppant országom uralkodnék, és ott fekiüdnék épp egy éjszaka a palotámban, és aludnék; s a határon át betörne az ellenség, és mire megpirkadna, már ott száguldanának a kastélyom felé lovasai, és nem lenne ellenállás, és álmomból fölriadva annyi időm se maradna, hogy tisztességgel felöltözzem, csak egy inget kapnék magamra, így menekülnék, és jönnék hegyen át, völgyön át, üznének erdők-dombokon éjjel-nappal, pihenés nélkül, míg végre megérkeznék ide*

hozzátok, és lerogynék erre a padra, és megmenekülnék. Ezt kívánnám magamnak.« Értetlenül néztek rá a többiek. – »És ugyan mi lenne ebből a kívánságodból?« – kérdezte valamelyikük. – »Egy ingem«, hangzott a válasz.» (Benjamin, 1980: 811.)

Bár tagadhatatlanul van ebben a történetben is némi rezignáció, mégsem ugyanazt az inget szeretném vele magamra venni, mint amit Kierkegaard egy másik történet (meglehet, egy magyar mese) mélyéről húz elő: „A végtelen rezignáció olyan – írja a FÉLELEM ÉS RESZKETÉS-ben –, mint egy régi népmesében az ing. Könnyek közt fonták a szálát, könnyek közt fehérítették, könnyek közt varrták az inget, ám jobban is véd vasnál és acélnál” (Kierkegaard, 1986: 74.). Ami így védene, az a gondolkodási talpazattá, sőt éleतालappá tett semmisség volna: a beteljesült rezignáció – vagy negatív lenyomata, a szellem végső szkeptikus-„nomadizáló” könnyedsége. Tegyük fel, volnának tudottan alaptalan elgondolások a filozófiában, vajon kiterjeszhető volna-e ez az alaptalanság egy gondolkodásmód egészére is? Nem hinném, és nemcsak azért, mert ez többek közt a legelembibb hermeneutikai tapasztalatoknak is ellentmond. A filozófiákat teremtő gondolati technikák két, sokszorosan egymásba sodort fonadéka: a mindegyre újrazedett megalapozási kísérleteké, valamint azoké, amelyek a már alapul vett tételeket és eljárásokat vonják kritika alá. Megalapozások és alaptalanítások kísérletei súrlódnak, horzsolódnak egymáson (akár könnyek közt fonták szálaikat, akár nem), és nemegyszer rostonként kezdik ki, ami a másikból és önmagukból kikezdehető. Addig aligha lehet helye ezek között a fonadékok között bármily „alptalan gondolkodásnak”, míg a filozófia – túl minden intuíción, heurisztikus felismerésen, fogalompoézisen és az észhasználat egyéb, nem diszkurzív eszközein – a legcsekélyebb mértékben is megköveteli magától a gondolkodás meghatározottságát. Az önnön alapjait tekintve „végtelenül rezignált” vagy éppenséggel végtelen könnyedségű gondolkodás nem tudna műveleteket végezni, azaz képtelen volna gondolkodásként alakot öltetni (nem lennének sem tézisei, sem kalkulusértékű fogalmai). És így – elhárítva magától a meghatározás kockázatát – valójában nem is lenne képes alptalanná válni sem, hiszen fogalmak híján lehetetlen volna ráeszmélnie és észben tartania, hogy mit hitt tudásának és mit tudott hitének, s ezért, higgye bár az ellenkezőjét, újra és újra el fogja feledni, mi mindennek alapulvételétől tartózkodott addig és miért. – Az alptalan elgondolások azonban nem szenvednek ilyen amnéziában; már csak azért sem (és remélem, a példák nem cáfolnak rá), mert korántsem parttalanul, hanem csak igen körültekintően meghatározott módon és mértékben alptalanok. Négy ilyen példáról lesz szó a következőkben (az alptalanságnak inkább négyféle aspektusáról, mintsem valamiféle történeti „fejlődés-vonaláról”); természetesen távolról sem a kimerítő elemzés szándékával, csupán karakterük érzékeltetéséül.

## 2

Közülük az első az *önkéntes* elgondolás, amely azt mondja: alapul veszek valamit, noha tudom, hogy annak sem lehetőségét, sem lehetetlenségét nem állíthatom. Ez a reflexió jelenik meg Kantnál – legegyszerűbben, legkidolgozottabb formában A TISZTA ÉSZ KRITIKÁJA lapjain –, az ens rationis (a nuomenon mint „értelem alkotta dolog”), illetve az ens rationis ratiocinatae (az idea tárgya mint az „ész alkotta lény”) fogalmával kapcsolatos nézeteiben. Eredetükre nézve az e fogalmaknak megfelelő tárgyképzetek: önkényesek. Az értelem tiszta, transzcendentális fogalmát maga Kant nevezi e tekintetben „pusztán kigondolt valaminek” (286., az oldalszámok a mű új fordítására, az 1995-ös kiadásra vonatkoznak), amit az ész „csak önkényesen [willkürlich] gondol el” (316.) (ter-

mésztesen nem gyakorlati használatát tekintve, ott a fogalom éppenséggel „nem önkényesen kiagyalt” [263.]. Hasonló önkényességet emel ki Kant az ideák tárgya esetében is, midőn „valamely szükségszerű, ámbár merőben intelligibilis feltétel önkényes feltételezéséről” (*willkürliche Voraussetzung*) (446.) beszél (természetesen itt is csak a tárgy esetében van szó önkényességről, magánál a fogalomnál, illetve annak regulatív használatánál nem). Mint ismeretes, Kant a magában való dolog (nuomenon) fogalmát kizárólag negatív, korlátozó értelemben engedi használatba venni, pusztán problematikus háttérfogalomként. A problematikus az esetben azt jelenti, hogy noha a fogalom elmentmondásmentes, objektív realitása ennek ellenére semmi módon nem ismerhető meg, sőt „egy olyan dolog képzetét nyújtja, melyről sem azt nem mondhatjuk, hogy lehetséges, sem azt, hogy lehetetlen” (238.). Az ideát, mondja Kant, szintén csak problematikus értelemben vehetjük alapul, mégpedig nézőpontként, azaz nem tekinthetjük feltétlenül és önmagában valóságosnak (525.). Nos, éppen ez az önkényesség és problematikuság állítja Kantot talán egyik legkomolyabb gondolkodói feladata elé, hiszen jól tudjuk, hogy éppen ezeket a – teoretikus értelemben – alaptalanként belátott fogalmakat tekintette olyanoknak, amelyeknél az ember gyakorlati érdeke (azaz a szabadság és a moralitás érdeke) mégis okvetlenül megkövetelné a realitást vagy legalábbis annak lehetőségét. Anélkül ugyanis, hogy azok legalább hipotézis formáját ne ölténék a szemünkben, vagyis ne vennénk őket olyan, a realitásra nézve érvényes előfeltételezéseknek, amelyek egyáltalán beigazolódhatnak, semmilyen ösztönző-regulatív erővel nem rendelkeznenek számunkra. Röviden: ha nem vehető alapul az alaptalan (s mi több, ha nem tehető egyúttal cáfolhatatlanná), akkor sem az értelem, sem az ész nem bírható szisztematikus használatra.

Kant megoldása, amely éppen az alaptalanság hátrányából csinál előnyt az alapulvétel számára, két pilléren nyugszik. Az egyik a fogalom használatának következetes „problematizálása”, vagyis szigorú, gyakorlati célú behatárolása, ami a nuomenont kizárólag háttérfogalomként, az ideát pedig kizárólag nézőpontként rögzíti, azaz megvonja tárgyuktól az objektumstátust, s így mindkét fogalom használatát ellentmondásmentessé teszi. Ennek ára: hogy sem lehetőségük, sem lehetetlenségük állításával nem büszkélkedhet többé az ész. A transzcendentális objektum többé nem lehet más, mint *gondolat*, valamilyen abszolút teljességűnek tekintett „*lehetséges tapasztalat gondolata*” (403.). (Hans Vaihinger a gondolatnak ezt a „problematikus” jellegét értette félre, midőn, egyszerűen hipotézist értve rajta, következetlenséggel vádolta Kantot – még ha erre a kanti szóhasználat ad is némi alapot –, mondván, az nem fér össze az „*als ob*” viszonyban kifejeződő ítélet fiktív jellegével [Vaihinger, 1920: 266. skk.].) Bármely feltétlen „dolog” alapulvételénél Kant e miatt a problematikuság követelte behatárolás miatt figyelmeztet arra, hogy az sokkal inkább *petitio*, mintsem posztulátum (298.); vagyis az észnek inkább kívánalma vagy reménye kap benne hangot, mintsem bármi-féle jogosnak hitt követelése. Az *ens rationis* (*ratiocinatae*) megalkotásának és alapulvételének művelete tehát nem jelent mást, mint egy önkényes tárgyképzetet meggondoltan „munkára fogni”: az objektum képzetei „mögé” transzcendentális tárgyat, a szubjektum empirikus karaktere „mögé” pedig intelligibilis karaktert elgondolni – alaptalannul, de nem értelmetlenül.

A másik pillér a *melior est conditio possidentis* elve, amely a birtokló helyzetének előnyösségét mondja ki (586.). Eszerint, ha gyakorlati-morális indítatásból úgy ajánljuk föl meggyőződésre a magában való dolog, illetve az idea realitásának hipotetikus képzetét, hogy előbb kétségbevonhatatlanul tisztázzuk: azoknak sem lehetőségét, sem

lehetetlenségét senki emberfia nem állíthatja, akkor ezáltal, elsőbbségünk jogán, a meggyőződésajánlatunkkal szemben esetleg fellépő ellenfélre hárul a cáfolat kötelezettsége – csak hogy ő éppen a cáfolatra lesz képtelen. És ha mégis erre vállalkozik, akkor bizonyítékai legfeljebb csak annak kimutatásáig terjednek, mint Kant írja, „*hogy az empirikus feltételek nincsenek együtt ahhoz, amiben hiszünk – ám tévesen tünteti föl úgy, mint ha ily módon hitünk tárgyának teljes lehetetlenségét bizonyította volna*” (589.). Sem a fogalom ellentmondásosságába nem köthet bele, sem a gyakorlati indíttatású realitástulajdonítást nem vitathatja el – hiszen nem képzeltünk valós objektumot a fogalom tárgyául. El kell állnia a cáfolattól, hiszen: „*ugyanazok az indokok, melyek nyilvánvalóvá teszik, hogy az emberi ész nem képes megalapozni az efféle lény [a legfőbb lény – H. O.] létezésének állítását, annak bizonyításához is okvetlenül elegendők lesznek, hogy az ész bármilyen ellenkező állítást sem képes megalapozni*” (498.). Az ens rationis (ratiocinatae) problematikussá elgondolása ily módon képesen bizonyul eredetét tekintve önkényes, azaz alaptalan voltának legmesszebbmenő elismerése mellett is elégséges alappal megvédeni az ész gyakorlati használatát. Képes valamely önkényességnek feltétlenséget kölcsönözni és azt – lehetőségének függőben hagyása árán – alapul venni, pontosabban képes ennek a reflektív formának elméleti védelmet nyújtani. Jogot ugyan nem szerez arra, hogy az alapulvételén túl még állítsa is egy ilyen feltétlen alap létezését, hiszen annak hipotetikus felvetése amúgy is csak arra szolgál, hogy hatástalanítsa azok érveit, akik az intelligibilitás lehetetlenségének tudásával hivalkodnak – de, mint láttuk, a talapzat megtartóerejének szavatolásához ez nem is szükséges. Így hát Kant (visszautalva a KRITIKA ELŐSZAVÁ-nak híres fordulatára, mely szerint fel kellett adnia a tudást, hogy a hit számára tér nyíljon) indokoltan bocsátja el a mű olvasóit azzal az intéssel, hogy a gyakorlati érdek védelmezésekor is bizzanak teoretikus felvérteztségükben: „*mert ha a tudás nyelvről le is kell mondanotok, még mindig lesz elég indokotok, hogy a szilárd hit nyelvét beszéljétek, s beszédetek a legélesebb ész előtt is igazolt legyen*” (567.).

### 3

A második reflexióformának azt a nevet lehetne adni, hogy *képtelen* elgondolás; sémája pedig a következőképpen fogalmazható meg: alapul veszek valamit, noha tudom, hogy már maga az elképzelés is ellentmondás. Ez, ha lehet azt mondani, „radikálisabb” alaptalanság, mint Kant elgondolása, hiszen ott legalább a fogalom ellentmondásmentes volt, és csak lehetőségének állítása vagy tagadása nem volt megengedett. Itt viszont már a fogalom is mintha valami képtelenséget fejezne ki. Ezt a formát számomra Nietzsche-nek az „*ugyanannak örök visszatéréséről*” szóló gondolata képviseli. Nem vitás, jóval könnyebb kimutatni e gondolat képtelenségét, mint megadni az értelmét, azaz lehetséges „használati” módját. Az örök visszatérés gondolatát Nietzsche bejelenti (a VIDÁM TUDOMÁNY-ban), poétikai eszközökkel megjeleníti (a ZARATHUSTRA-könyvben), illetve filozófiája voltaképpen pozitív tanításaként értékeli (az ECCE HOMÓ-ban) – de egyetlen megjelent írásában sem veti alá a diszkurzivitás, a szisztematizálás vagy a dedukció legelemibb követelményeinek sem (a jegyzetekben olvasható érvekről pedig, mint Pöggeler joggal megjegyzi, bizonyításként jobb nem is beszélni [Pöggeler, 1963: 112.]). A gondolat nem lehet axióma (a szó eredeti értelmében), hiszen mindennek tekinthető inkább, csak „méltán” felvethető evidenciaajánlatnak nem; nem lehet hipotézis, hiszen nyilvánvalóan nem bizonyosodhat be; nem lehet fikció, hiszen

ugyanemiatt az sem tudható minden kétséget kizáróan, hogy eleve valótlanságot állít-e vagy sem. Nietzsche addigi nézeteihez képest viszont egyenesen képtelenségnek tűnik, hiszen azok alapján (mint azt többször is kifejti) semmi olyasmi nem létezhet, ami „visszatérne”, ami „örök” vagy „ugyanaz” volna; bármi illet realitásnak hinni nem más, mint követni a metafizika hagyományát a dolgok antropomorf elmaszkírozásában. Hiányos definícióként lehetne ugyan a mindenség (vagy lét), a valódi létezés (vagy létező), illetve a semmi predikátuma – a parmenidészi, a platóni, illetve a hérakleitoszi modellnek megfelelően –, csakhogy könnyen belátható, hogy ezek a meghatározások vagy önellentmondáshoz, vagy „rossz végtelenhez” vezetnek, vagy pedig, az utolsó esetben, a létállapotként történő megjelenítéssel nem férnek össze. Marad az a lehetőség, hogy a „*gondolatok gondolata*” valami különös posztulátum (követelés), azaz műveleti lehetőségfeltétel megalapozója legyen, amelynek nem önnön tartalma, hanem egyedül az elfogadása által végrehajtott művelet ad értelmet.

Ha az értelmezés számára követhető, azonosítható a művelet, amelyet a visszatérés-gondolat alapulvétele kikényszerít, akkor maga a gondolat sem értelmetlen, függetlenül attól, hogy önmagában esetleg képtelenséget állít. Meggyőződésem, hogy itt Nietzsche nem is valamilyen filozófiai nézetben vagy állításban gondolkodott, hanem – saját szavait idézve – egy „*lehetőség gondolatában*” (Nietzsche, 1980: 523.). Egy lehetőségében, amely, akárcsak az örök kárhozat eszméje egykoron (szól Nietzsche egyik hasonlata saját gondolatáról), szöveget üthet az ember fejébe, és lassan átformálja gondolkodását. A VIDÁM TUDOMÁNY egyik aforizmája világosan elmondja, mire kényszerítené az embert az, ha egy démon csábítására egyszer csak hatalmába kerülne az örök visszatérés gondolatának (341. aforizma). Egy fokozhatatlan súlyú, sőt egyenesen a „*legnagyobb nehézkedésű*” kérdés föltételére készítené őt ez a megítélő, jelen sorsát mindenkor mérlegre tevő gondolat: „*Akarod-e ezt még egyszer és még számtalanszor?*” Ez a követelő kérdés olyan döntésekre tudná rábírní az embert (aki ennek folytán „*mindennél és mindenkinél*” [die Frage bei allem und jedem] végérvényes ítéletet hozna magában), amelyet nem térítene el semmiféle előzetes, metafizikai értéktételezés, mert így „*minden és mindenki*” örök időkre szóló megtartásának *aktuális* dilemmáján keresztül voltaképp saját jelenbeli létezéséről ítélne, mégpedig egyes-egyedül önnön akarata alapján. A legmagasabb rendű érzés (*höchstes Gefühl*) semmi egyébire nem tekintő, szigorú, belső „tesztelése” révén benne jelenne meg, róla ítélne a létesülés igenlő kedve (*Lust des Werdens*). Nos, mindezek alapján abban az ítélő gyakorlatban, amit a gondolat alapulvétele indukál, kénytelen vagyok értelmet látni, függetlenül attól, hogy a gondolatot önmagában továbbra is képtelenségnek tudom csak tartani. (A gondolatban rejlő állítás jelentése ugyanis ezen az elképzelésen belül is képtelenség: ha a választás és a döntés helyzete volna az, amit „visszatérőnek” kellene tartanunk, akkor a választás a jövőben már csakis eldöntötként ismétlődhetne meg, azaz nem választásként, következőképp már nem „ugyanaz”-ként.)

Talán megütközést kelthet itt a műveleti „kerülő út” lehetősége, valamint az, hogy az ítélő procedúra alapjául szolgáló és úgyszólván hitszerepet betöltő gondolat „tartalmilag” merő képtelenség volna. Mindezekkel kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy Nietzsche szemében a filozófia egy „*képtelen ötlettel*” (*ungereimter Einfall*, Nietzsche, 1988: 67.) veszi kezdetét, Thalész egységgondolatával (mindennek anyaole a víz), mely mégis képes volt elindítani a gondolkodást egy üdvösend dezanropomorf világszemlélet irányába. De nemcsak így kezdí a filozófia, hanem a jelenkorba is ugyanilyen kerülő úton érkezik el Nietzsche szerint, például Auguste Comte-tal, a „*legokosabb jezsuitával*” – mint a BÁLványok ALKONYÁ-ban írja –, „*aki a franciákat a tudo-*

*mány kerülő útján akarta Rómába vezérelni*” (Nietzsche, 1994: 18.). Hasonlóképpen, ama nagy horizontteremtők vagy „kezdetalkotók” (Szókratész és Pál) kárhozatos zsenialitása, akik Nietzsche szerint Európa szellemi és vallási nihilizmusát megalapozták, éppen abban teljesedett ki, hogy utolérhetetlen hatékonysággal és céltudatossággal tudtak valamely képtelenséget öngyógyító és uralmi eszközzé tenni. A „*minden önkicselezők legokosabbikának*”, Szókratésznek tulajdonított tétel, az ész=erény=boldogság, ez a „*legbizarrabb egyenlőségtévés*” Nietzsche szemében egy „*rejtekező, csupa hátsó gondolat*” buffalok zseniális találmánya volt pusztán (Nietzsche, 1994: 3., 5.). Pálnál pedig egyenesen a „*gondolatok gondolataként*” aposztrofálja a HAJNALPÍR-ban (68. aforizma), hogy milyen találékonyan szabadította meg magát közvetett módon – Jézus életét és kereszthalálát csalárd módon kijátszva a zsidó törvény ellen – a bűntudattól. Sőt később AZ ANTIKRISZTUS-ban már kifejezetten az érdeklí benne, hogy „*a gyűlölet kérlelhetetlen logikájának zsenije*” miképpen érte el azt, hogy „*amit ő maga nem hitt el, elhitték az idioták, akik közé szétszórta saját tanításait*” (Nietzsche, 1993: 63.). – Nietzschénél is talán képtelen, de nem értelmetlen ötletként lehet érteni mindazt, ami a visszatérés-gondolatban filozófiailag megragadható. Meglehet, azt olvasta ki a vallásalapítók példáiból: egy grandiózus és csak következményeiben igazolódó alaptalanságot kell alapul venni ahhoz, hogy egyáltalán esély legyen az askéta papok uralma alóli felszabadulásra. Ami a „*gondolatok gondolata*” nyelvén annyit jelent, hogy a kasztrált értelem uralmával csak egy meggondolt képtelenség szállhat szembe értelmesen, azaz hatékonyan.

#### 4

A harmadik reflexióformának azt a nevet lehetne adni, hogy *abszurd* elgondolás. Sémája a következő: alapul veszek valamit, noha tudom, hogy annak valósága számomra semmis. Ha Nietzsche elgondolása, úgymond, alaptalanságában volt radikálisabb Kant elképzelésénél, úgy az abszurd elgondolásnál inkább a gondolat „státusa” válik majdhogynem megfoghatatlanná: az, hogy gondolható-e ilyesmi egyáltalán. E reflexió természetét, úgy vélem, mindenekelőtt Kierkegaard tágabban értelmezett irónia-felfogása, valamint a fiatal Lukács György (éppen a dán filozófustól inspirált) irónia-fogalma reprezentálhatja. Mint Kierkegaard írja az irónia fogalmáról szóló értekezésében (a másként nem jelzett oldalszámok válogatott írásai 1982-es kiadására vonatkoznak): „*az irónia a személyiségnek szóló meghatározás*”, de ez az ironikusság „*tulajdonképpen csak egy személyiség kontúrját*” adja ki (91.), hiszen az adott történelmi valóság érvényét veszítette számára (96.), az eljövendő pedig „*rejtve van előtte, a háta mögött van*” (98.). Az iróniában koncipiált elgondolás abszurditása nemcsak a realitás e kettős értelmű és idejű aktuális fogyatkozására utal, hanem az öntételezésnek arra a sajátos módjára is, hogy „*végző soron az ironikusnak mindig »tételeznie« kell valamit, de az általa így »tételezett« egyenlő a semmivel*” (110.). Jól ismert, hogy a fiatal Kierkegaard milyen hevesen érvel amellett (jórészt Hegel alapján, de persze Hegel ellenében), hogy ez a „*semmi*” mégis alapja lehet valaminek, mégpedig „*a személyes élet abszolút kezdete*”-ként (116.). Kezdetként, amely a személyiséget elindítja azon az úton („*az irónia... nem a valóság, hanem az út*” [117.]), amelyen a cselekvés által a valóság mégis érvényességet kaphat. Milyen értelemben abszurd ez az elgondolás? Mint láttuk, az abszolút, önmagáért létező szubjektum semmije nemcsak attól „valótlan”, hogy üressé vált a jelen és a jövő realitásvonatkozásaitól, hanem attól is, mert, jóllehet mindig tételeznie kell valamit, a tételezettség valójában semmin nem alapul, és nem is alapoz meg semmit („*az irónia*

*szorosabban véve sohasem állíthat fel tételt*” [109.]). Ennyiben az ironia – ebben a tágabb, a tételezési mód paradoxitását is magában foglaló értelemben – éppúgy anticipálja a végtelen rezignációt, mint a minden tételezhető tartalmat maga mögött hagyó újjászületés „ugrását”, az abszurd erején nyugvó hit megnyerését. Mint Kierkegaard szemléletes („szókratészi”) példája mondja erről a vállalt paradoxitásról a PHILOSOPHISCHE BROCKEN-ben: ha még a megszületésről is igencsak hasztalanul próbálunk gondolatilag számot adni mi, akik már megszülettünk (a meg nem születetteket kérdezni pedig képtelenség), akkor erre még kevesebb a remény az újjászületés esetében, hiszen itt nem is egyszerűen a hajdani nemlét semmijébe kell „visszagondolni”, hanem éppenséggel már egy meglevő lét semmijébe – és ráadásul ki tudja, vajon ennek elgondolását nem ugyanolyan esztelenység-e attól várni, aki még nem született újjá, mint amilyen neveléses volna a születés „megértését” követelni a meg sem születettektől (Kierkegaard, 1910: 18.). Kérdés tehát, beszélhetünk-e itt egyáltalán reflexióformáról, elgondolásról, elvégre itt még gondolni sem szabad gondolnunk valamit – csak a semmit; azt viszont aligha „gondoljuk”. Ha pedig nem ezt tesszük, miképpen tudna e semmi mégis alapul szolgálni?

Van Kierkegaard-nak egy fontos megjegyzése a VAGY-VAGY-ban (DIAPSZALMATA), amely közvetlenül érinti a „kezdés”, az alapulvétel természetének kérdését: *„A tapasztalat bebizonyította, hogy a filozófiának egyáltalán nem jelent különösebb nehézséget a kezdés. Sőt, mi több, a semmivel kezd, ennél fogva mindig képes kezdeni. Az abbahagyás az, ami a filozófiának és a filozófusoknak nehezére esik*” (Kierkegaard, 1978: 55.). Ebből kiviláglik, hogy Kierkegaard valójában nem a semmi konceptuális alapulvételéről beszél, nem azzal akar „kezdeni” valamit, hanem sokkal inkább a szubjektumhoz tartozó realitásvonatkozások semmissé tételének „bevégzésében” gondolkodik. Abban, hogy az értelmi-érzületi formák egész hálója, maga az aktuális sensusmód strukturálódjon át a semmi által (ezért hangsúlyozza oly erővel, hogy az ironikus kizárólag az egzisztálóra, a „valamire” irányulva fogja föl a semmit, annak akarja elvenni fatális „komolyságát” a semmi révén [110.]). A realitásnak hitt sensusmód egésze, vagyis a bizonyosságok, rejtett elvárások, előzetes értékítéletek hálózatának tere az, aminek a semmisségtől össze kellene roppannia, úgyszólván punktualizálódnia kellene, egészen a jövőt illető leghalványabb, legkétségbeejtőbb gyöngye biztosítékok fölemésztéséig. Mégpedig azért, hogy mindezek „abbahagyásával” valaki felkinálhassa, kiszolgáltathassa magát egy másfajta sensusmódot követelő „erősebb lét” (Rilke) hatalmának, akár a személyiségnek a történelem felfoghatatlan szükségszerűségéből nyert igazolását eredményezze az abszurditás áldozata, akár a hit kegyelmét. (Mint ismeretes, az előbbire Szókratész, az utóbbira Ábrahám a példa Kierkegaard-nál.) Az „abbahagyást” tehát voltaképpen az áldozathozatal analógiájaként érthetjük: felhagyni a fogalmakra hagyatkozó „kezdés”, a pusztán részleges, ámde annál önhittebben spekulatív filozófiai semmissé tétel eddigi technikájával annak érdekében, hogy a mindeddig semmit nem jelentő vagy éppen semmibe vett „lehetőség” biztosítékok nélküli választásával egy egészen másképp strukturált bizonyosságtér alakulhasson ki és váljon jelenvalóvá. Az abszurd elgondolás éppen ebben, a választás tétjének, a *választottnak* a „valótlanságához” fűződő reflektív, ám ennek ellenére mégis konstitutív viszonyában ragadható meg.

Az említett valótlanság elháríthatatlan, hiszen (ellentétben bármiféle utópizmussal és mártíriumfilozófiával) az adott sensusmódot semmissé tevő „bevégzésnek”, mint tudjuk, anélkül kell megtörténnie Kierkegaard szerint, hogy ez a „mozdulat” a veszteség jövőbeli ellentételezésül bárminemű biztosítékot tarthatna fenn magának, akár

csak egy mégoly bizonytalan tételezés formájában is. Az abszurd elgondolás pusztán reflektív, hiszen még remény formájában sem tarthat meg semmi pozitívát, azaz csak semmije lehet. Ugyanakkor konstitutív, mert e semmivé tételben elhagyható ponttá tudja összezsugorítani önnön realitásvilágát, azt a világot, amelynek elhagyására egyébként semmiféle belátás nem lenne képes alapot adni. Ezért nem hagyható figyelmen kívül, hogy Kierkegaard-nál az irónia „valótlanul” abszurd, „üres” pontszerűségének mindig van jövővonatkozása, csupán realitásvonatkozása nincs semmilyen idődimenzióban. Hiszen Szókratész iróniáját, mint Kierkegaard írja, a jövő igazolja, onnan láttatja őt áldozatként a történelem vak szükségszerűsége (97., 111.); akárcsak Ábrahámnál, akinél ugyanígy a (csodát adni tudó) jövő tanúskodik arról, hogy a súlyos tett valódi, végigvitt és elfogadott áldozatként igazolást kapott. Ez az abszurd módon – vagyis (a mindenkori aktuális jelenből nézve): alaptalanul – „*épületes*” mozzanat az, amely a választás aktuális „valótlanságának” teljes elismerése ellenére mégis konstitutív erejű. Ezért nevezhette a fiatal Lukács az iróniát joggal „*az isten nélküli korok negatív misztikájának*”, mely voltaképp a jövő igazolóerejének szubjektív, alaptalan „megmentése”, a jövő lehetőségének (a szubjektumon végül is átlépő) megszabadítása a jelen semmisségében: „*Az irónia mint a végigvitt szubjektivitás önmegszüntetése a legmagasabb rendű szabadság, amely egy isten nélküli világban elérhető*” (Lukács, 1975: 542., 544.). Az iróniában rejlő reflektált abszurdítás mind Kierkegaard-nál, mind Lukácsnál végső soron éppen abban a rendeltetésben kap valóságot, hogy egy lehető (bár nem remélhető) egzisztenciális „fordulat”, metanoia készen találja az embert. És ebben ki is merül minden rendeltetése. Hiszen amint ez a metanoia bekövetkezik (mindkettőjük személyes példája erre vall), az elfogadott áldozat tüze elsőként éppen az iróniát emészti föl; mintha csak ennek a valótlannal abszurd elgondolásnak a „semmije” mindkettőjüknél pusztán arra való lett volna, hogy egyszer „épületesé” válva – semmivé legyen.

## 5

Végül a negyedik, amit az alaptalanság reflexióformái közé sorolnék: az *esetleges* elgondolás. Ennek sémája talán így adható vissza: alapul veszek valamit, noha tudom, hogy annak sem szükségszerű, sem nem szükségszerű voltát nem állíthatom. Másképp fogalmazva: alapul veszem a se nem ésszerűt, se nem ésszerűtlent. Ellentétben az önkényes, a képtelen vagy az abszurd elgondolással, itt nem valamiféle reprezentatív koncepciót hívnék segítségül a szóban forgó gondolkodási forma jellemzésére, hanem inkább egyes filozófiai vizsgálódásokat: részben a kései Wittgenstein, részben Rorty bizonyos elképzeléseit. Az eddigi formáknál az alaptalanság különböző módon „ütközött ki”, hol az önkényes eredetben, hol a képtelen jelentésben, hol az önmaga valótlanságával számoló tételezés abszurdításában – itt magáról a pozitív értelemben vett esetlegesség paradox elgondolásáról van szó. Az esetlegesség természetesen évezredek óta témája a filozófiának, az azonban már sokkal kevésbé, hogy miként lehet az esetlegest nem a szükségszerű logikai ellentétéként, azaz véletlenként, hanem pozitív módon felfogni. Volt ilyen kísérlet az ókorban (Arisztotelész az ORGANON-ban még határozottan elválasztotta egymástól a nem szükségszerű értelmében vett esetlegest a „*természetszerű esetleges*”-tól, amely pusztán csak „*többnyire van, de mégsem szükségszerű*” [Arisztotelész, 1961: 260.]), később azonban a filozófia elsődlegesen a szükségszerűség-véletlenség terében tájékozódott. Wittgenstein kései vizsgálódásai viszont mintha az esetlegességnek pontosan ezt a pozitív értelmét próbálnák meg alapul venni. Az

esetleges elgondolás nem annak reflexiója, hogy az adott (jelenkori) sensusmód miként fordulhat át egy tőle gyökeresen eltérő, más lehetőségfeltételek által meghatározott alakba, hanem éppenséggel az adott sensusmód rejtélyes fennállásáé és működéséé: a nyelvjátéké (amely egyébként tudvalevőleg számos, nyelviileg nem transzparens mozzanatként is – „atmoszféra”, beállítódás, aspektus stb. – jelét adja). „*Meg kell fontolnod – írja Wittgenstein –, hogy a nyelvjáték, mondhatni, valami előre láthatatlan. Úgy értem: nincs megalapozva. Nem ésszerű (vagy ésszerűtlen). Itt áll – mint életünk.*” (A BIZONYOSSÁGRÓL, 559. §.) Nemcsak arról van szó tehát, hogy a nyelvjátékokban megtestesülő életformák redukálhatatlanul plurális gyakorlatok (hiszen az ész nem hozhatja őket egyszerűbb alakra), hanem arról is, hogy az immanens „keretüket” alkotó evidenciák, a bizonyosságok is úgyszólván logoszidegenek („*a bizonyosság fajtája a nyelvjáték fajtája*”, szól a FILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁSOK 322. §-a). Hiszen a bizonyosságok aktuális fennállásának módjában éppen az imént említett, nyelviileg nem transzparens mozzanatok időben változó és anizotrop (episztemológiai szabályszerűséggel nem rendelkező) jellege a meghatározó. Továbbá, a nyelvjáték azért is „*előre láthatatlan*”, mert sok esetben kiegészítjük, sőt megváltoztatjuk a szabályokat, „*ahogyan előrehaladunk*” („*as we go along*”, FILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁSOK, 83. §). Mindez viszont azt jelenti, hogy a nyelvjáték keretét illetően „*a megalapozás, az evidencia igazolása véget ér – a vég azonban nem az, hogy bizonyos állítások közvetlenül mint igazak megvilágosodnak számunkra, azaz nem a látásnak egy fajtája a mi oldalunkon, hanem cselekvésünk, amely a nyelvjáték alapján nyugszik*” (A BIZONYOSSÁGRÓL, 204. §). Az esetleges elgondolás ennek a cselekvésnek, az éppen gyakorolt sensusmódnak a paradox „megalapozottságára” próbál reflexióformát találni.

Rortyt, úgy tűnik, kevésbé érdekli a nyelvjáték „belvilága”, az esetleges bizonyosságok alapot adó erejében rejlő paradoxon (ezt a problémát mintha a tradíció magától értetődő adottságának hangsúlyozásával, illetve a szótárváltások, metaforacserék, újraleírás kísérletek természetes, a filozófia számára meghaladhatatlan gyakorlatának leszögezésével „tudná le”). Figyelmét sokkal inkább a nyelvjátékok között képződő kulturális viszony köti le, valamint az, hogy miként írható le az esetlegességet tudomásul vevő modalitás. Rorty ez utóbbi lényegéről szólva (Isaiah Berlin nyomán) Joseph Schumpeter „*civilizációs kritériumát*” idézi: „*Saját meggyőződésünk relatív érvényességét tudatosítani és mégis megingathatatlanul kitartani mellette – ez különbözteti meg a civilizált embert a barbártól*” (Rorty, 1994: 63.). Ez a két, látszólag egymás ellen ható, mégis egyidejűleg fennálló reflexiómozzanat, a relativitás tudata és a kiállítás feltétlensége sokat elárul az esetleges elgondolás természetéről, de sajátos kettősségüket most csak mint kiindulópontot emelem ki Rortynál (tehát az esetlegesség elgondolását semmiképpen sem terjesztem ki Rorty következtetéseire is, kiváltképp nem azonosítom a filozófiai ajánlatát uraló „ironikus” dichotómiával). Rorty annyiban veszi alapul az említett kritériumot, hogy segítségével képes egységesnek, mi több: termékenynek és magától értetődőnek ábrázolni az esetlegességnek megfelelő, a belátás és az igenlés feszültsége által áthatott modalitást, vagyis képes rá, hogy azt ne tekintse semmiféle elfajulás vagy meghasonlás jelének. Ugyanez vonatkozik nála a filozófiai megalapozás keresésének elutasítására és az argumentálási kényszer semmibebevételére, sőt egyenesen kijátszására is, amit a filozófiára nézve sem csúnya végként, sem új kezdetként nem hajlandó megdicsőíteni. Rorty kultúra-felfogásának szenttelen és mégis játékos esetlegességszólama ugyan a „történetesség” nietzschei motívumára emlékeztet (l. a ZARATHUSTRAKÖNYV NAPKELET ELŐTT című részét), csak hogy ő megpróbál kitartani emellett, és annak maradéktalan igenlésére próbálja fölépíteni posztmodern filozófiai etüdjei tradi-

cionalizmusát – szemben Nietzschevel, aki, mint láthattuk, ezt a belátott és igenelt „történetességet” végül is másfajta szándéknak és nagyobb szabású kompozíciót követelő igénynek rendelte alá: az amor fatiban magát a létesülést igenlő, „igazi” evangélium megalkotásának.

A kései Wittgenstein filozófiájában, különösen a bizonyosság természetét illető vizsgálódásaiban az esetlegesség elgondolásának egy másik oldala kerül előtérbe. A nyelvjáték fundamentumairól, láthattuk, nemcsak azt állítja, hogy azok megragadhatatlanok, hanem azt is, hogy nem ésszerűek, nem is ésszerűtlenek. Igen fontosnak tartom azt a belátást, hogy Wittgenstein jogosulatlanul nyilvánítja az ész bármilyen igényét a nyelvjáték „alapjainak” meghatározására: „*Abban hibázunk – írja a FILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁSOK-ban – , hogy ott kutatunk magyarázat után, ahol a tényeket »ősjelenségnek« kellene tekintenünk. Vagyis ezt kellene mondanunk: ezt a nyelvjátékot játsszák.*” (654. §.) Wittgenstein mintegy „kihelyezi” az esetlegesség terébe a nyelvjáték lehetőségfeltételét: képes azon a ponton túl, ahol az észtól megvonta jogait, valami „eredendőbbet” elismerni, az életforma logoszidegen realitását. Az esetlegesség ezáltal mentesül attól, hogy a szükségszerű és a véletlen (logikai) terében helyezkedjék el, hiszen amihez nincs léptéke az észnek, annak fennállását nem is igazolhatja szükségszerűként, vagyis olyképpen, hogy az más módon nem lehet adva (és természetesen az ellenkezőjét sem állíthatja). Úgy vélem, a wittgensteini nyelvjátékfelfogásban éppen ez, vagyis a pozitív módon értett esetlegesség elismerése a döntő mozzanat. Nyelvünk (olykor hatáiraival együtt) megnyilvánul, néha bizonyosságok is kiütköznek itt-ott, életformánk megtörténtté vált, és folytonosan megtörténik – időről időre, előre láthatatlanul és esetlegesen, azaz „alaptalanul”. Ezt a megalapozhatatlan és igazolhatatlan fennállást (megtörténő léteezést) képes elismerni és talán elismertetni a nyelvjáték képze. Ez az esetleges elgondolás azonban többről tanúskodik, mint egy ilyen fennállás pusztá elképzeléséről. Magában rejti ugyanis az alapulvétel paradox és korántsem könnyű mozzanatát is. Azt a mozzanatot, amely képessé teszi a filozófiát, hogy éppen az esetlegességen és az esetlegességgel kezdje vizsgálódásait – sem „előbb” (a szükségszerűn), sem „később” (a véletlenül). Talán erről a paradoxitásról beszélnek Wittgenstein szavai: „*Annymira nehéz a kezdetet megtalálni. Vagy inkább: nehéz a kezdetnél kezdeni. És nem megkísérelni tovább visszamenni.*” (A BIZONYOSSÁGRÓL, 471. §.)

## 6

Kanttól indultunk el, azt latolgatva, van-e értelme alaptalanságról beszélni a filozófiában; pontosabban, lehetséges-e úgy beszélni róla, hogy ne egyszerűen megalapozatlanságot értsünk rajta. Az itt bemutatott filozófiai gyakorlatok, az önkényesség, a képtelenség, az abszurdítás és az esetlegesség reflexióján alapuló gondolkodásmódok természetesen azt tanúsítják számomra, hogy alaptalan elgondolások vannak. És ha vannak, úgy kézenfekvő a (kanti) kérdés: hogyan lehetségesek? De természetesen nem csak ez a kérdés vetődik fel, vannak továbbiak is. Például: hogy vajon „tiszta” formáknak tekinthetők-e ezek az elgondolások? Megadható-e az a paradigma, amelyben ilyennek mutatkoznak? És vajon mennyiben vehetők reprezentatív példáknak? Továbbá mit jelent, mennyiben játszik szerepet az alaptalan elgondolásokban az alapulvétel gesztusa? Betemeti-e ez a gesztus az alaptalanság szándékát, vagy, ellenkezőleg: csak ez teszi láthatóvá igazán? Aztán: végtére is mire jó ez az egész? Van-e bármiféle gyakorlati hozadéka az alaptalanság vizsgálatának, vajon nem olcsó bűvészkedés-e mindez, nem szemfényvesztés-e különféle fogalmakkal, kategóriákkal, teóriákkal?

Volna-e belőlük annyi hasznunk legalább, mint Benjamin hászid történetében volt ama koldusnak? De hát valójában neki sem lett egy szál inge sem – a semmiből. Akkor meg? Nem sorolom tovább.

Nem sorolom tovább, a válaszok jó részével úgyis adós maradnék. Valószínűleg nem fogok tudni elfogadható feleletet adni sem a lehetőségfeltétel kérdésére, sem az alaptalanság „hozádekát” érintő dilemmákra. A reprezentativitást illetően eleve nem is próbálkozom felmérni a válaszadás esélyeit. Ellenben abból, hogy e példák milyen vonatkozásban tekinthetők paradigmaticusaknak, legalábbis néhány vonás megragadhatónak tűnik. Abból indulok ki, hogy valamennyiük esetében reflexióval van dolgunk, vagyis mindegyiküknél valamire irányuló, valamiről alkotott képzettel találkozunk. Nyilvánvaló továbbá, hogy bármelyiket vegyük is az ismertetett elgondolások közül, az valamiképpen reflexióúrral vagy a reflexió kiürülésével számol. Úgy is mondhatnánk: valamennyi alaptalan elgondolás tartalmazza bizonyos értelemben a reflexió *semmisségét*. Ez a semmi a reflexióban tárul föl (mint annak inherens része), mégpedig vagy abban a fogalmi képzetben, amit a reflexió megalkot, vagy abban a „valamiben” – nevezzük reális (tárgyi) aspektusnak –, amit a képzet megjelenít. Közelebbről: noha a gondolkodás műveletei nemigen szoktak megférni saját tartalmatlanságuk vagy formátlanságuk adottságával, ezek az alaptalan elgondolások mégis képesek vagy valamilyen realitássemmisséget fogalmilag megjeleníteni (miként az önkényes és az abszurd elgondolás példája mutatja), vagy pedig arra képesek, hogy valamilyen fogalomsemmisségnél mégis realitást ismerjenek el (mint az a képtelen és az esetleges elgondolásnál látható). Ahogy az *ens rationis* (*ratiocinatae*) és az *irónia* esetében a reflexió a realitás pólusán tart fenn úrt önmagában, úgy a nyelvjáték (életforma) bizonyosságalapjainak vagy a létesülés rettentő mozgásának megközelítésekor inkább a fogalmi póluson találjuk ezt az úrt. Azt lehet mondani, természetesen rendkívül leegyszerűsítve a dolgot, hogy az alaptalan elgondolások alapul vesznek bizonyos reflexiókat, amelyek vagy olyasmiről alkotnak fogalmat, amiről tudják, hogy valóság nélküli, vagy olyasmit tartanak valóságosnak, amiről tudják, hogy fogalmilag megragadhatatlan. Mindezek alapján egyik legfőbb strukturális vonásukat úgy lehetne röviden meghatározni, hogy reflexiójuk formája vagy egy irreális értelemtételezést (logoszképzetet), vagy egy alogikus valóságtételezést (realitásképzetet) foglal magában.

A másik vonás arról olvasható le, hogy ez a semmisség, ez az úr miképpen mutatkozik meg, pontosabban milyen kompozíciós szabály adja meg annak helyét az egyes elgondolásokban. Itt is kétfajta megoldás látszik elkülöníthetőnek. Különbég van ugyanis aközött, hogy egy reflexió saját kereteként vagy önnön szakadásaként jeleníti-e meg a hozzá tartozó semmisségmozzanatot; hogy a reflexió elenyészik-e, vagy úgyszólván törlődik valahol. A különbség nagyjából azt fejezi ki, hogy (megint csak Kantot híva segítségül) a reflexió a meghatározatlanba tartó mozgás határpontjaként „érti-e” a semmisséget, vagy pedig fogalmi és tárgyi aspektusa összeegyeztethetőségének szakítási pontjaként, vagyis egy meghaladhatatlan kontroverzia kiütközéseként. Nem mindegy tehát, hogy a semmisség a reflexió *enyézpontjaként* vagy pedig *töréspontjaként* tűnik-e elő. E tekintetben például az önkényes és az esetleges elgondolás mutat rokonságot egymással, hiszen mindkettőben elenyészik a reflexió. Az *ens rationis* (*ratiocinatae*) önkényes transzcendentális tárgya nem más, mint minden reflektálható tartalom (Reale) enyézpontjára „mutató” fogalom, mint ahogyan a nyelvjáték esetleges bizonyosságalapjának elismerésekor is hasonló enyézpontról beszélhetünk, csak éppen ellenkező értelemben, hiszen ennél minden fogalmi képzet enyészik el, és így

hagyja „feltűnni” az életforma alogikus realitását. Ezzel szemben a képtelen és az abszurd elgondolás szakadásként mutatja a reflexió semmisségmozanatát. A nietzschei visszatérésgondolat a létesülesről – mint végső realitásról – csak annyiban enged képet alkotni, hogy az minden fogalmi képzet egyfajta „*atextuális szakadása*” (Bernard Pautrat, 1986: 119.); míg a kierkegaard-i irónia végtelen és abszolút negativitása a realitás oldalán konceptualizálja ugyanezt a szakadást az öntudat számára. – Ezzel megadható egy lehetséges paradigma, amely feltűnteti a tárgyalt alaptalan reflexióformák elvi különbségét (annak ellenére, hogy természetesen, mint minden séma, ez is roppant elnagyolt). Ennek értelmében:

- |                       |  |
|-----------------------|--|
| az önkényes gondolat  | – irreális enyészpontú logoszképzet;   |
| a képtelen gondolat   | – alogikus töréspontú realitásképzet;  |
| az abszurd gondolat   | – irreális töréspontú logoszképzet;    |
| az esetleges gondolat | – alogikus enyészpontú realitásképzet. |

Túl ezen a strukturális összevetésen kérdés azonban, vajon mi jellemzi az alaptalan elgondolásokat az általuk végezhető művelet vagy az *eljárás* oldaláról, amely a semmisség mozzanatát tartalmazó reflexiók alapulvételét értelemmel látja el, azaz: amely voltaképpen gondolattá teszi őket.

## 7

Alighanem ez a legnehezebben megközelíthető oldala ezeknek a magukba záruló gondolati tereknek, de egyben a legfontosabb is. A kérdés úgy szól, hogy voltaképp mi szükség van „alaptalanságokkal” számolni. Miből fakad és mit tesz lehetővé, ha valaki így, a reflexió semmisségével gondol el bármi feltétlent? Kezdjük azon, ami bizonyos értelemben az alaptalan elgondolások egyik lehetőségfeltételének is felfogható, hogy e gondolatok egyike sem bújik ki a transzcendentális korlátozás alól. Egyikük sem vindikálja magának a jogot, hogy tudásnak legyen a birtokában ott, ahol valójában az égvilágon semmit sem tud. A másik lehetőségfeltétel ugyanakkor az, hogy nem közböbök az iránt, vajon legyen-e valamilyen végső vonatkoztatási pont, aminek alapulvételével számolniuk lehet, még ha az nem a tudható dolgok köréből kerül is ki. Metafizikus gondolkodásra vallana ez? Nem hinném. Hiszen a tárgyalt alaptalan gondolati eljárások azáltal tudják e két feltételt, az indifferentizmus hiányának és a transzcendentális korlátozásnak a feltételét együttesen kielégíteni, hogy magának az abszolútumnak a lehetőségfeltételét adják meg másképpen, mint amilyen evidenciákat a metafizika vall magáénak a feltétlenről. Az alaptalan elgondolások tanúsága szerint abszolútum nem csak abban konstituálódhat, ami létezik vagy legalább létezhet, illetve aminek ellentmondás-mentessége és szükségszerűsége belátható. S minthogy ilyesfajta attribútumok az önkényesség, képtelenség, abszurditás és esetlegesség filozófiai példáinak egyikében sem garantálják az abszolútum fogalmának önállóságát, ez azt jelenti, hogy annak pusztán egy műveleti soron belül, vagyis csupán *procedurálisan* lehet érvénye számukra. S hogy volna-e bennük abszolútum egyáltalán? Ami saját eljárásukon belül meghaladhatatlan, az abszolút – márpedig az ens rationisnál nem lehet meghaladni az önkényességet, az iróniánál a valósághiány adta abszurditást, mint ahogyan meghaladhatatlan, hogy a létesülést átfogni próbáló képzet csak valami képtelenség lehet, és ez vonatkozik arra is, hogy nyelvjátékunk (életformánk) esetlegesen adott számunkra. E procedúrafüggőség folytán az abszolútum tételezése valamennyi alaptalan elgondolásban relatív, így mindegyikükre érvényes a megnevezés: *suppositio relativa*.

Vajon abban érhető-e tetten ez a viszonylagosság, hogy voltaképpen dichotomikus képzetek „vetülnek egymásra” az alaptalan reflexióban? Úgy vélem, nem; hiszen ezekben az elgondolásokban nem azzal a „látvánnyal” találkozunk, hogy egy bizonyos képzetben ellentétes elemek ütköznenek egymással. Az „ütközés” különböző síkok között jelenhetne csak meg: abban, hogy az alapulvétel mint afirmatív gesztus szemben áll a reflexió tudott semmisségmozzanatával. Az idézőjel annak szól, hogy ha feszültség nyilvánvalóan fönnáll is közöttük, valójában még sincs szó ütközésről, és éppen ez a különös. Különös, hogy ezek a gondolatok a feltétlent mégiscsak valami semmisségben képesek igenelni – *feltétlen módon*. Még különösebb, hogy ez a paradoxitás nem veti szét őket, hanem ellenkezőleg, mintha ez a feszültség indítaná el „mélyebb”, performatív jellegük érvényesülését, amelyre nézve az alaptalan elgondolások tartalma úgyszólván másodlagos szerepet tölt be. Hiszen maguk az elképzelésekben rejlő posztulátumok nem referálnak semmiféle „hitt” abszolútumról (semmisségüket ez különbözteti meg legélesebben bármily negatív teológiától), csupán procedurális alapulvételük feltétlenségével készítetnek valamire. De akkor végső soron mi az, amitől ezek a relatív érvényű előfeltételezések erős támasztékká szilárdulhatnak, hisz azok voltaképpen nem is hordozói, hanem pusztán alkotóelemei egy műveletnek, egy performatív eljárásnak? És fordítva: végül is mi az, ami relatív („alaptalan”) szuppozíciókban követel támasztékot magának? Röviden: min alapul maga az eljárás?

Ezekkel a kérdésekkel visszaérkeztünk a reflexió értelméhez. Úgy vélem, ezeknek az elgondolásoknak a „hatásmechanizmusa” lényegében kétféle sémát mutat. Nyilvánvaló, hogy a visszatérés-gondolat és az iróniakoncepció a fennálló értékhorizont, sensusmód teljes meghaladására indít. Ha valaki magáévá tudja tenni annak hitét, hogy a léthelyzetét érintő aktuális döntésével az örökkön visszatérő lét végső alakjáról, ennél fogva örök sorsáról hoz ítéletet, vagy ha hinni tudja, hogy létezhet teljes eloldozódás az adott realitástól, amit a jövő talán áldozatként igazolhat – akkor ez saját értékelési és elvárési horizontjának gyökeres átalakulását vonja maga után. Ezek az elgondolások arra készítetik „hiveiket”, hogy egész aktuális horizontjuk (valamennyi morális és egyéb meggyőződésükkel együtt) érvényét veszítse, semmissé váljék előttük. Ha alapul tudják venni azt a „felfoghatatlant”, ami egy képzetüknek – akár irreális, akár alogikus tartalmat hordozó – semmisségmozzanatán át betör gondolkodásuk világába, akkor ezzel a transzgresszióval elérhetik azt, amit semmilyen más módon nem remélhetnek még csak elképzelni sem. Jelenvalóvá tehetik a maguk számára annak lehetőségét, hogy ez a horizont – jelen formájának megsemmisülése árán – radikálisan átalakuljon. Ebben a követelésben, reményben vagy várakozásban (hadd használjam itt Márai Sándor találó kifejezését: ebben a „*gondolkodásmódban*”) térnek el a másik két esettől. Ezekben a „felfoghatatlan” nem arra hivatott, hogy megmásíthatatlan és üdvözítő gátszakadást okozzon a meggyőződéshorizonton, hiszen itt a semmisség – ha szabad ezt mondani – a gondolkodásnak éppen csak a határpontjait borítja el; geológiai műszóval élve, megjelenése nem *transzgresszív*, hanem *ingresszív* jellegű. Akár irreális, akár alogikus módon tartalmazzák ezek az elgondolások a reflexió semmisségét, céljuk nem az, hogy az adott horizont összeomoljon és átadja helyét valami másnak, hanem ellenkezőleg: hogy saját határai megtarthatók, sőt kiterjeszthetők legyenek. Ha valaki hinni tudja az ens racionis (ratiocinatae) tárgyait, noha azok pusztán önkényesen kigondoltak, vagy ha képes „ősjelenségeknek” tekinteni, evidenciáknak venni a nyelvjáték-bizonyosságokat, bár azok csupán esetlegességek, akkor a „felfoghatatlan” tudomásulvételével, melyben a további megalapozás szüksége elenyészik, nem gyökeres átformálódásra ítéli magát a rációt vagy saját nyelvjátékát, hanem egyik

esetben az értelem (logosz) produktív használatának, a másikban az életforma adta realitás elismerésének *maximalizálására*, amit paradox módon éppen azok végső alaptalanságának alapulvétele tesz lehetővé. A „felfoghatatlan” tehát ingresszív módon jelenik meg bennük a tudás partvonalára mentén, megmutatja a határokat, tudtul adja azok rögzíthetetlenségét és törékenységét – de nem attól a várakozástól kísérve, hogy a semmisség áradata végre elfogja mosni földünkről mai bizonyosságainkat, és valami sokkal termékenyebbet ad helyettük, hanem pusztán annak tudatában, hogy noha ezeket a beszivárgásokat, beöblösödések sem elhárítani nem fogja semmilyen bizonyosság, sem föltölteni őket semmiféle végleges „tartalom”, mégis, a rajtuk végzett gondolati munka nélkül a művelhető földnek sem kiterjedéséről, sem veszendőségéről nem lenne fogalmunk.

A tenger és a partszakasz küzdelmes viszonyára utaló geológiai hasonlat, az eljárás transzgresszív és ingresszív jellege valójában ugyanazt jelöli, mint amit a töréspont és az enyészpont metaforái segítségével igyekeztem megvilágítani. Az alaptalan elgondolások reflexiói, úgy vélem, ebben a jellegben teszik leginkább felismerhetővé, hogy mire is reflektálnak. Egyrészt reflektálnak arra, hogy nincs mi alapján számolniuk gondolkodás és valóság, logosz és realitás teljes összemérhetőségével (nem is érzik följogosítva magukat, hogy „léttani számításokat” végezzenek, vagyis ontológiát műveljenek). Másrészt a reflexió tartalmazza annak az igénynek az érvényesítését, hogy ennek az inkommenzurabilitásnak a kiütközése mégis helyet kaphasson valamilyen *meghatározott* képzetben, s így az a „felfoghatatlan”, amely végső soron az összemérhetőség hiányából fakad, megalapozás híján is feltétlen módon alapul vehető legyen. Önmagában véve a meghatározás (az összemérhetetlenség folytán) persze szükségképpen „deficitet” kell hogy mutasson, vagyis a képzetnek valamilyen vonatkozásban „alaptalannak” kell lennie: vagy realitáshiányt, vagy logoszhiányt foglal magában. Csak-hogy ez a képzetsemmisség magán az elgondoláson belül már nem jelentkezik, más szóval: ez a hiány egyáltalán nem a gondolat deficitje, hiszen az a feltétlent csak mint *suppositio relativát* teszi saját eljárása kiindulópontjául, és csupán annyiban veszi alapul, hogy egy meghatározott „gondolkodásmodort” kondicionáljon. Az alaptalan elgondolások éppen semmisségük árán hiánytalanok. – Kant írja egy helyütt (TÁJÉKOZÓDNI A GONDOLATOK KÖZÖTT: MIT IS JELENT EZ?), hogy *„ha objektív alapokkal nem rendelkezünk, ugyanakkor itélni kényszerülünk, az észhasználat szubjektív alapjaiból következő igaznak tartás még mindig igen nagy fontosságú; csak éppen nem szabad a kényszerű feltevést szabad belátásnak kiadnunk”* (Kant, 1974: 116.). Az önkényes, abszurd és esetleges elgondolások – mondhatni – valóban „*kényszerű feltevések*”, és tartalmukat illetően természetesen szó sem lehet semmiféle belátásról. Ám igenlő elfogadásuk, sőt feltétlen alapulvételük gesztusa mégsem fakadhat másból, mint szabad elhatározásból (ahol az önmeghatározás nemcsak a döntés tényére terjed ki – mint Kantnál –, hanem módjára is). Hiszen mi másból fakadna? A feltétlen konceptuális azonosításának, vagyis magának a tételezésnek tartalma, bármilyen módon jelenítse is meg az abszolútumban önön semmisségét a reflexió, csak alaptalan lehet. A reflexiót pedig csupán a minden (teoretikus) alapot nélkülöző igenlő alapulvétel szabadsága emelheti ki ebből a semmisségből, különben pusztán egy másfajta, rejtett bizonyosságplatformnak volna a segédhipotézise. Az alaptalan elgondolások különös sorozata (tradíciója?), amely éppen Kanttal veszi kezdetét, ennyiben ellentmond a königsbergi filozófia meggyőződésének. Elmerészkedni ama tengerhez, elbirni rettentő közönyét, minden ésszerűt felülmúló erejének közelségét, és mégis gondolati (bölseleti) kísérletet tenni ezzel a „felfoghatatlannal”: erre nem „kényszerít” semmiféle antropológiai hajlandóság (még ke-

vésbé emelheti a „kényszerű feltevés” elfogadását univerzális követelménnyé), mint ahogyan nincs semmiféle szükségszerűség sem, ami eleve megszabná a feltevés formáját. Az, úgy tűnik, megmarad történetesen adódó és egyénileg vállalt kockázatnak.

## 8

Nem véletlenül használtam a kockázat fogalmát, hiszen ezek az elgondolások végső soron igen veszélyes játékot űznek, amiről vajmi kevésbé tud számot adni akár a strukturális, akár a funkcionális megközelítés. Hiszen bárhogy álljanak is jól saját képzetük hamisságmozzanatáért, alaptalan karakterüket voltaképpen igyekeznek háttérben tartani, sőt komoly gondolati apparátust mozgatnak meg azért, hogy a bennük munkáló nem evidens képzetet – minden „fogyatékos” bizonyosság ellenére – mégiscsak evidenciaként lehessen alapul venni. Ezek az elgondolások nem természettudományos modellek, amelyek idővel minden további nélkül lecserélhetők, ha bizonyos számítások vagy kísérleti eredmények megszűnnek tanúskodni mellettük. Nyilvánvaló, hogy horizontalkotó vagy -módosító erejük, egész „működőképességük” múlik azon, vajon lehet-e *bennük* hinni (ha már *nekik* hinni, vagyis igaznak tartani őket semmilyen alap nincs), más szóval, vajon legalább a nekik kölcsönözhető bizonyosságérték elfogadhatóvá teszi-e őket (ha már a róluk leolvasható igazságértéktől képtelenség ilyesmit várni). Az alaptalan elgondolások nem az „igazság” szülőttei ugyan, kérdés azonban, nem szorulnak-e rá mégis, hogy az ő nevét viseljék. Furcsa ellentmondás ugyanis, hogy ezek a gondolatok úgy kondicionálnak az „alaptalanság” alapulvételére, hogy közben úgyszólván hitmodusra kell igényt tartaniuk, különben nemhogy szuppozícióként nem szolgálnak, de egyenesen maguk hiteltelenítik mindazon elképzeléseket, amelyek igaznak tartása éppen bennük, evidenciájuk szilárdságában lelt támaszra. Mindig ki vannak téve annak a veszélynek, hogy relatív alapokon nyugvó konstrukciójuk a legkényesebb ponton, a belátott és igenelt semmisség mozzanatánál összeroppan, és egyszerűen magával ránt mindent, ami azon nyugodott. Szigorú kritikai korlátozottságuk érvénye miatt mindig számolniuk kell a kockázattal, hogy az afirmációt súlyos próbatétel elé állítják az ilyen és ehhez hasonló egyszerű kérdések: „*Miért legyen lehetséges, hogy a hithez alapunk legyen, ha bizonyosnak lenni nem lehetséges?*” (Wittgenstein, 1989: 100.)

Hogy néhány példát említsek: ilyen „ártatlan” kérdéssel találja magát szemközt Rorty, amikor számot kell vetnie Michael Sandel ellenvetésével a relativitás tudata mellett elkötelezettség „civilizációs kritériumával” szemben. Az ellenvetés így szól: „*Ha valakinek a meggyőződése csak relatíve érvényes, akkor miért tartson ki szilárdan mellette?*” (Rorty, 1994: 63.) Tanulságos, mily kevésbé megy bele Rorty az esetleges meggyőződés paradoxitását firtató kérdés érdemi megvitatásába, és hogyan húzódik vissza a relatíve „alaptalan” meggyőződés igenlésének kritikája elől egy aszubjektív nyelvelmélet (immár jól védhető) sáncai mögé, mondván, „*végső soron a szótárakban bekövetkező változások számítanak, és nem a meggyőzések változásai, a lehetséges igazságértékek körének változásai, és nem az igazságértékek hozzárendelése*” (Rorty, 1994: 65.). Nietzsche előrelátóbb: ő eleve kivonja a visszatérés-gondolatot a diszkurzivitás hatálya alól, megvilágosodásnak tudja be, ennek ellenére Zarathustra utolsó könyvének elején (A MÉZÁLDOSAT) mégis látni engedi, hogy az (apostolok módján: „halfogó”) Zarathustra beszédében „csel” volt, azaz Dionüszoszt idéző „*mézáldozata*” voltaképpen nem más, mint – szó szerint – lépre

csalás: pusztán egy „*hasznos bolondság*” keltette csábítás (*nützliche Torheit*, Nietzsche, 1908: 318.). Kantnál ellenkező értelemben érhető tetten az igaznak tartás e „lebegtetése”. Miután világossá tette például az „Isten” ideájában foglalt önkényességet, mégis ezt írja: „*nem csupán jogomban áll, de kénytelen is vagyok realitással fölruházni ezt az ideát, azaz feltételezni, hogy valós tárgya van*”; mi több, még azt is megengedhetőnek véli, „*hogy ez az idea bizonyos... antropomorfizmusokat foglaljon magában*” (Kant, 1995: 522–523., 535.). Kierkegaard és a fiatal Lukács példája viszont inkább arról az instabilitásról árulkodik, amit Rorty kapcsán említettem, hogy milyen nehéz kitartani az alaptalan gondolat paradoxitása mellett, vagyis milyen nehéz (sőt talán lehetetlen) hosszabb időn át kiállni annak belső feszültségét. Ennek tanújelét látom abban, hogy az ironia abszurd jövőhite végül is mindkettőjüknél e hit teljes (kritikai korlátoktól mentes) és áldozatos vállalásába csapott át. – Szembetűnő tehát, hogy az alaptalan elgondolások mennyire tartózkodnak leleplezni vagy éppen maradéktalanul elleplezni saját elgondolásuk alaptalanságát. Mintha itt nem a természet (phüszisz), hanem a bölcsélet volna az, ami „rejtekezni szeretne”; mintha a bennük alapul vett képzet éppen az igaznak tartás „lebegtetésében” lenne védelemre az elől, hogy igazságként vagy hamisságként kelljen színt vallania magáról.

Szükségszerű-e mindez? Joggal írja Wittgenstein: „*Ha valamit hinni kezdünk, akkor nem egy egyedi mondatot, hanem a mondatok egész rendszerét kezdjük hinni... Nem egyes axiómák világosodnak meg számomra, hanem egy rendszer, amelyben következmények és premisszák kölcsönösen támogatják egymást*” (Wittgenstein, 1989: 46.). Valamennyi alaptalan elgondolás bele van szövődve egy bizonyos eljárásba, amely döntő módon határozza meg a szellemi horizonthoz fűződő viszonyt: ám ez az eljárás (merőben alaptalanul) „igazságot” követel tőlük, különben az említett viszony meghatározásában, a kondicionálás menetében játszott *effektív* (tényleges, valós) szerepük kerülne veszélybe. Addig nem készíthetnek semmire, amíg nem lehet hinni *bennük*, ahhoz viszont előbb az kell, hogy hinni lehessen *nekik* – s ezzel a kör bezárult. Az alaptalan elgondolások rászorulnak az igaznak tartás szolgálataira, bármennyire *nem* következik is ez elgondolásuk módjából. Másból fakad tehát sajátos „rejtekezésük”, nevezetesen abból a kettősségből, hogy a performatív-orientáló eljárásra való tekintettel nem deklarálnak az igaznak tartás felfüggesztése, a kritikai kiindulópont miatt viszont az ellenkezője, a megerősítés nem jelenthető ki. – Az igaznak tartást illető dilemmák alól talán egyedül a kései Wittgenstein kivétel; a nyelvjáték alaptalanságáról alkotott nézeteiben nincs sem instabilitás, sem „rejtekezés”. Ennek okát abban látom, hogy más szemlélettel közeledett ahhoz, miképpen is tartunk valamit igaznak; az igaznak tartást ugyanis elsősorban a kétely *lehetőségén* keresztül próbálta megérteni. Míg mások az alaptalan elgondolásnak bizonyosságértéket adó igaznak tartást abból a szempontból fogták fel, hogy mennyire tud hozzájárulni a szuppozíció hihetővé tételéhez, vagyis úgyszólván különálló, megoldásra váró problémaként értették, addig Wittgenstein úgy vélte, hogy mihelyst gondolkodunk, kételkedünk, akkor már – akár tetszik, akár nem – a bizonyosságok megtétnek. „*A kétely csak azon nyugszik, ami kételyen felül áll*”; a nyelvjátékainkba szervesült és idővel változó bizonyosságok olyképpen vannak adva, mint amikben aktuálisan nincs módunk kételkedni, vagyis amikhez még nincs meg az a rendszerünk, amelyben a rá vonatkozó kétely előfordulhatna (A BIZONYOSSÁGRÓL, 519., 247. §). Mindabban, amiben még csak kételkedni sem tudunk, már ott munkál a bizonyosság: nem kell tehát „külön” keresnünk és megoldanunk a feltétlen „ügyét”, mert az már megtétnetett: a nyelvjátékunkban adott abszolútum (az, ami pusztán két-

ségbevonhatatlansága *folytán* feltétlen) már jelen van mindenkori életformánk esetlegesség övezte bizonyosságaiban. Ezzel a szemléleti fordulattal Wittgenstein fölmondja azt az instrumentális viszonyt, amely kényszerűen ugyan, de mindenki másnál ott kísért a dilemmában, hogy miképpen lehetne az alaptalan elgondolásoknak bizonyosságértéket adni. – „*A nehéz az, hogy hitünk alaptalanságát belássuk*” (A BIZONYOSSÁGRÓL, 166. §). Azt hiszem, Wittgenstein tette igazán világossá, hogy a filozófiai alaptalanság „*könnyelműségének*” belátása minden, csak nem könnyű. Azt azonban, hogy ez a súly, a belátás nehézsége milyen eredménnyel veti alá terhelési próbának a filozófia további „alaptalanságait”, és hogy azok miben teszik kockára a tudás és hit viszonyát, csak a jövő dönti el.

### Hivatkozott szövegek

- Arisztotelész (1961): ORGANON I. HERMÉNEUTIKA. Ford. Rónafalvy Ödön, Szabó Miklós. Akadémiai.
- Benjamin, Walter (1980): FRANZ KAFKA. Ford. Tandori Dezső. In: ANGELUS NOVUS. Európa.
- Emerson, Ralph Waldo (1978): AZ EMBERISÉG KÉPVISELŐI. MONTAIGNE VAGY A SZKEPTIKUS. Ford. Wilder Ödön. In: ESSZÉK. Kriterion, Bukarest.
- Heisenberg, Werner (1967): A MAI FIZIKA VILÁGKÉPE. Ford. Morlin Zoltán. In: VÁLOGATOTT TANULMÁNYOK. Gondolat.
- Kant, Immanuel (1974): TÁJÉKOZÓDNI A GONDOLATOK KÖZÖTT: MIT IS JELENT EZ? Ford. Vidrányi Katalin. In: A VALLÁS A PUSZTA ÉSZ HATÁRAIN BELÜL ÉS MÁS ÍRÁSOK. Gondolat.
- Kant, Immanuel (1995): A TISZTA ÉSZ KRITIKÁJA. Ford. Kis János. Ictus, Szeged.
- Kierkegaard, Søren (1910): PHILOSOPHISCHE BROCKEN. In: PHILOSOPHISCHE BROCKEN. ABSCHLIESSENDE UNWISSENSCHAFTLICHE NACHSCHRIFT. Erster Teil. Diederichs Verlag, Jena.
- Kierkegaard, Søren (1978): VAGY-VAGY. Ford. Dani Tivadar. Gondolat.
- Kierkegaard, Søren (1982): AZ IRÓNIA FOGALMÁRÓL, ÁLLANDÓ TEKINTETTEL SZÓKRATÉSZRA. Ford. Valaczkai László. In: SØREN KIERKEGAARD ÍRÁSAIBÓL. Gondolat.
- Kierkegaard, Søren (1986): FÉLELEM ÉS RESZKETÉS. Ford. Rác Péter. Európa.
- Lukács György (1975): A REGÉNY ELMÉLETE. Ford. Tandori Dezső. In: A HEIDELBERGI MŰVÉSZETFILOZÓFIA ÉS ESZTÉTIKA. A REGÉNY ELMÉLETE. Magvető.
- Nietzsche, Friedrich (1908): IM-IGYEN SZÓLA ZARATHUSTRA. Ford. Wildner Ödön. Göncöl (reprint).
- Nietzsche, Friedrich (1980): KRITISCHE STUDIENAUSGABE. 9. kötet. (Hrsg. G. Colli, M. Montinari.) Berlin–München.
- Nietzsche, Friedrich (1988): A FILOZÓFIA A GÖRÖGÖK TRAGIKUS KORSZAKÁBAN. Ford. Molnár Anna. In: IFJÚKORI GÖRÖG TÁRGYÚ ÍRÁSOK. Európa.
- Nietzsche, Friedrich (1993): AZ ANTIKRISZTUS. Ford. Csejtei Dezső. Ictus, Szeged.
- Nietzsche, Friedrich (1994): BÁLVÁNYOK ALKONYA. Ford. Tandori Dezső. EX Symposium (különszám).
- Pautrat, Bernard (1986): NIETZSCHE, MEDUSIERT. In: NIETZSCHE AUS FRANKREICH. (Hrsg. Werner Hamacher.) Ullstein Verlag, Frankfurt/M.–Berlin.
- Popper, Karl Raimund (1996): TUDÁS ÉS TUDATLANSÁG. Ford. Báthori Csaba. 2000, 1996. november.
- Pöggeler, Otto (1963): DER DENKWEG MARTIN HEIDEGGERS. Neske Verlag, Pfullingen.
- Rorty, Richard (1994): ESETLEGESSÉG, IRÓNIA ÉS SZOLIDARITÁS. Ford. Boros János, Csordás Gábor. Jelenkor, Pécs.
- Vaihinger, Hans (1920): DIE PHILOSOPHIE DES ALS OB. Felix Meiner, Leipzig.
- Wittgenstein, Ludwig (1989): A BIZONYOSSÁGRÓL. Ford. Neumer Katalin. Európa.

Wittgenstein, Ludwig (1992): FILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁSOK. Ford. Neumer Katalin. Atlantisz.  
Wittgenstein, Ludwig (1994): ELŐADÁSOK A VALLÁSOS HITRŐL. Ford. Somos Róbert. *Jelenkor*,  
1994. szeptember.

Lázáry René Sándor

---

## LA GRENOUILLÈRE

### Souvenir d'Argenteuil

Mint önnön sorssal lassanként az ember,  
Vízzel telik meg, süllyed már a csónak:  
Még partot érint, ellebegni nem mer,  
Csak imbolyog, mind súlyosabb a csónak:  
Vízzel telik, mint verssor értelemmel,  
Magát betölti, mélybe száll a csónak:  
Mint önnön sorssal lassanként az ember,  
Mélységgel telten süllyed már a csónak:  
Szivárgás ad jelentést, súlyt a szónak.

*Maros-Vásárhelyt, 1906. december 29-én*

---

## HOMMAGE À VERMEER VAN DELFT

*„Là, tout n'est qu'ordre et beauté,  
Luxe, calme et volupté.”  
(Baudelaire)*

Vihar múltán vakít az új csatorna!  
Vitorlák, felhők lengnek Delft felett.  
Vizek tükrén a lágy fény furcsa tornya  
Rezdül – s a látvány engem elfeled...

Álmomban néha látom újra Delftet...  
Egy délután. Ahogy megfesti Vermeer.  
S megérezem azt, mit fölmutat vagy elfed  
A kép mögött morajló messzi tenger.

*Maros-Vásárhelyt, 1907 decemberében*