

Danka István

## A magányos ember természetrajza

Demeter Tamás (ed.): *Essays on Wittgenstein and Austrian Philosophy in Honour of J. C. Nyíri*. Amsterdam – New York: Rodopi, 2004.<sup>1</sup>

A filozófiának magányos szerep jutott a magyar kulturális életben. Miközben számos területen ünneplünk hazánk hírnevének öregbítéséért tudósokat és művészeket, magyar származású filozófus alig-alig akad, akit nemzetközi sikerei okán általánosan elismernénk. E tény nemigen magyarázhatjuk avval, hogy *valóban* nincs a magyar filozófiának nemzetközi visszhangja; sok honi filozófus bizonyosan ismertebb külföldön, mint idehaza. Talán inkább lehetne ezt arra fogni, hogy a (nemzetközi) filozófia hagyta magára a honi intellektuális hagyományt: nincs valódi magyar filozófia, és mi, magyarok mindig csak kullogunk a vezető – különösen az angolszász, francia és német – filozófiai tradíciók után. Aki élvonalbeli filozófiát művel, az nem valamiféle magyar szellemiséget képvisel; s aki a magyar gondolkodásmódot testesíti meg, nemzetközi mércével mérve legfeljebb ha kuriózum marad.

Ám ha van is ebben némi igazság, a helyzet persze bonyolultabb. Mindenesetre ha sajátosan magyar filozófiáról beszélünk, leszögezhetjük Nyíri Kristóffal, hogy a „magyar gondolkodásmódot mindig is a szociológizáló szemléletmód jellemezte Palágyi Menyhértől Lukács Györgyig, Hauser Arnoldig”,<sup>2</sup> s ez részben válasz is lehet arra, miért nem tett szert a magyar filozófia nemzetközi jelentőségre: mert „ez a szociológizáló filozófiatörténet a filozófiai főáramok felől nézve outsider pozíció” (NYÍRI 2002a).<sup>3</sup> Anélkül, hogy Nyíri Kristóft felmenteni próbálnám önként felvállalt-beismert *outsider*

<sup>1</sup> A kötetben szereplő tanulmányokra csak az oldalszám megadásával hivatkozom; a címeiket az első utalásnál jelzem. Az *EWAP* rövidítés – ahol szükséges – a kötetre referál. A gyűjtemény megjelenésének apropója Nyíri Kristóf hatvanadik születésnapja; a válogatás vezérelve így a Nyíri Kristóf munkásságához való kapcsolódás. A fejezetek is – az osztrák–magyar filozófiatörténet, Wittgenstein filozófiája tágabb kontextusban, majd egy-egy angol, illetve német nyelvű fejezet szövegközeli Wittgenstein-értelmezésekkel, számos kommunikációfilozófiai vonatkozással – eszerint tagolódnak. Magam azonban a tanulmánykötetet – éppen azért, mert néhány, kissé kilógó tanulmányt leszámítva megvalósította azt a célját, hogy Nyíri metodológiáját alkalmazva körüljárja a Nyíri által kutatott területeket – egyetlen, egységes monográfiaként kezeltem, s így nem az egyes tanulmányokat elemzem, hanem – a kötetben szereplő Schulte-tanulmány („Readings of ‘Natural History.’” In *EWAP*, 179–195) terminusaiban fogalmazva – azon „strukturális relációk tisztázása” (187) a célom, melyek révén ismertetőm az osztrák–magyar filozófiatörténetnek azt a szelétét, amelyet Nyíri Kristóf filozófiája takar, úgy próbálja bemutatni, hogy „felfedezi vagy feltalálja azon közbülső eseteket, amelyeknek a más esetekkel való belső egybevághósága és megegyezősége nem, vagy legalábbis nem teljesen teszteltetik történeti kutatással, hanem valamiféle esztétikus értékelés által” (194). Az általam hangsúlyosabban tárgyalt tanulmányokra is annak függvényében térek ki, hogy mennyiben kötődnek Nyíri munkásságához – így, ha fájó szívvel is, de háttérbe szorítom több kitűnő munka inherens tanulságait.

<sup>2</sup> A *nem* szociológizáló szemléletű magyar filozófiákra vonatkozólag itt még utalásszerű megjegyzésekre sem vállalkozom.

<sup>3</sup> S az „outsider” pozíció persze rögvest szembetalálja magát – ha korlátozott értelemben is – a „gyökeresen idegen viselkedés” megértésének problémájával, melyet kötetünkben Joachim Schulte elemez behatóan.

sége alól – melyet Lendvai L. Ferenc mint magányosságot hangsúlyoz a kötethez írt előszavának címében –, ki kell emelnem, hogy Nyíri magányos szociológikus megközelítése – aminek sajátosságait Demeter Tamás a kötetbeli bevezetőjében részletesen taglalja – ezen hagyomány szerves folytatásának tekinthető;<sup>4</sup> Nyíri magányának oka tehát nem mindennemű hagyomány pusztá felrúgása, hanem valamely meglévő, magányos hagyomány kreatív újraértelmezése.<sup>5</sup>

A szociologizáló filozófiatörténet annyiban is feltétlenül „outsider”-nek fog minősülni az akadémikus filozófia képviselőinek szemében, hogy a szociotörténeti beágyazottság a filozófia állítólagos örök problémáit holmi múltó divathóbortokká, vagy jobb esetben egykor fontos, ám mára idejétmúlt kérdésekké degradálja. S teszi ezt azért is a hagyományos filozófia legitimitációjára nézve igen veszélyes módon, mert nem hajlik irracionálisra, s így nem söpörhető üres fecsegésként félre; épp ellenkezőleg: tudományos színben tűnik fel; nagy ívű – de nem *nagy* – elbeszéléseit többnyire érvekkel is alátámasztja, és – szemben a hagyományos filozófia legtöbb ágával – bátran mer empirikus bizonyítékokra is támaszkodni.<sup>6</sup> A szociohistorikusságra vetemedő filozófus így mintegy önkéntes száműzetést vállal; nem magára hagyják, csupán *nem követik* őt ki a diszciplinából. Ami Lendvai empatikus olvasatában magány, az egy hit-hű iskolafilozófus számára legalábbis különtség, ha nem galád árulás vagy vérlázító arrogancia.

Egyrészt tehát a magány oka a kivülállóságban, valamiféle különtségben keresendő. Másrészt a „szociologizáló filozófiatörténet” megnevezésben a hangsúly nem pusztán a „szociologizálón”, de a „filozófiatörténeten” is van. A szociologizáló beállítottság feltételez ugyanis egy sajátos viszonyt a filozófiai problémákhoz: többnyire történeti tudattal párosul. Sőt, e tradíció a felületes vizsgálódó számára számos hasonlóságot mutathat valamely marxizmussal – éppen társadalmi-történeti érzékenysége okán. Annál is inkább érdemes a *különbségek* kapcsán elolvasnunk Lee Congdon kötetbeli tanulmányát,<sup>7</sup> mely Hauser szociologizáló művészetfilozófiájának a fiatal, premarxista Lukács – és persze Mannheim – gondolkodásában leli fel gyökereit (51, 53). Marxista és honi szociohistorikus hagyomány ennek nyomán vélhetően inkább egymásra talált Lukács Györgyben, semmint hogy közös gyökerű lenne. Congdon szerint Hauser a marxizmust redukcionizmusa és teleologizmusa miatt bírálja (57), s persze azért sem vallja magát marxistának, mert ő nem politikai feladatokat vél látni maga előtt, hanem tudós szeretne lenni (51). De osztrák–magyar és marxista szociohistorikusság különbségében a döntő szó legyen magáé Nyíri Kristófé: „A tudás szociológiai elméletén valami mást értek, mint »tudásszociológia« vagy »Wissenssoziologie«, amint rendszeren értik. Az utóbbi, főként Marx, Simmel, Lukács, Mannheim és Scheler neveivel asszociálva, elsősorban »a tudás és más, a társadalomban vagy kultúrában lévő egzisztenciális tényezők közötti viszonyokra« vonatkozik. [...] A megközelítés, amelyet én a tudás szociológiai elméletének hívok, ezzel szemben nem foglalkozik az eszmék motívuma-

<sup>4</sup> Mindkét említett tanulmány olvasható a *Világosság* ezen számában (a szerk.).

<sup>5</sup> Vö. Barry Smith és Wolfgang Grassl Musil nyomán tett utalásával, miszerint originalitás és individualitás között különbség van: a kreativitást nem a tradíció felrúgásának, hanem újraértelmezésének kell tekintenünk (lásd „On Creativity and the Philosophy of the Supranational State”; 33. In *EWAP*, 25–39).

<sup>6</sup> Erre a legaktuálisabb példa a Nyíri Kristóf vezette tudományfilozófiai kutatási program az MTA Filozófiai Kutatóintézetében. Erről ír Nyíri Kristóf „A XXI. század tudományrendszere” címmel a *Világosság* 2003/3–4 számában; az elképzelés elméleti háttérét főként a „Szavak, képek, tudásegész” (*Világosság* 2001/7–9) című tanulmány adja, de az alapvetés már legkésőbb a kilencvenes évek első felében körvonalazódik.

<sup>7</sup> „Arnold Hauser and the Retreat from Marxism”. In *EWAP*, 41–61.

ival vagy a mögöttük lévő érdekekkel; az [eszmék] társadalmi konstitúciójával foglalkozik, és elkötelezett azon alapvető hipotézis irányában, miszerint az egyén eszméinek nincs léte, vagy legalábbis koherenciája, ilyesfajta társadalmi konstitúció nélkül.” (NYÍRI 1992a, 26–27.)<sup>8</sup>

Mindenesetre, ha a filozófia kérdései társadalmilag konstituáltak, érthetők az egyes korok társadalmi problémáira való reflexióként. Így kézenfekvőnek tűnhet, hogy a filozófusok dolgát eszmetörténeti rekonstrukciókra redukáljuk. És ha valami miatt szenved a szociohistorikus filozófia, ha valami miatt nemigen lehet „eredeti” – még akkor sem, ha a szociologizáló megközelítés minden más filozófálási attitűddel szemben egyedivé teszi –, akkor éppen a történeti irányultsága miatt. Az eszmék szociotörténeti kontextusban való magyarázata ugyanis már feltételezi az eszmék meglétét; az eszmetörténész nyilván csakis kulloghat rendszeralkotó, provokatív vagy problémaorientált társai után – ha tehát a magyar filozófia a nyugatit követő filozófia, az nem azért van, mert nincs sajátos magyar filozófiai hagyomány, hanem éppen azért, mert *van* – és mert ilyen a természete.

A szociotörténeti megközelítést azonban nem csupán az eszmélődéstől, de a *puszta* eszmetörténeti rekonstrukciótól is feltétlenül meg kell különböztetnünk. A „történet” ugyanis itt éppúgy kettős értelemben szerepel, amint Joachim Schulte elemzése alapján Wittgenstein *Naturgeschichtéjének* „története”<sup>9</sup> is: egyrészt jelenti „a dolgok valós, megalapozott *fejlődését*”, másrészt „egy sztorit egy valós, valószínű vagy képzeletbeli fejlődésről” (187–188). A magyar filozófiai hagyomány történeti aspektusát ebben a kettős értelemben kell hangsúlyoznom: nem pusztán a valós tényekre alapoz, hanem bizonyos „valószínű” vagy „képzeltbeli” tényekre is; ahol nem állnak rendelkezésünkre valós tények, ott a hiányzó láncszemek pótlását is vállalja (187).<sup>10</sup>

A wittgensteini *Naturgeschichte* – mutat rá Schulte – nem csupán a természet stúdiuma, azaz elemi biológia (184): tartalmazza a von Savigny által hangsúlyozott „társas viselkedési formák[at]”, amelyekbe az olyan aktivitások, mint sétálás, evés, ivás és játszás, beágyazottak” (185), sőt, von Savigny álláspontját radikalizálnunk kell. Wittgenstein – és persze Schulte – „valami meglepőt akar mondani: hogy a parancsolás, kérdés, elbeszélés és csevegés *egyformán* (ugyanolyan mértékben, ugyanolyan módon) a természettudomány része, mint a sétálás, evés, ivás és játszás” (185).<sup>11</sup>

Garver Wittgensteinje szerint a *Naturgeschichte* azon moore-i dolgok közé tartozik, amelyeket bizonyítás nélkül is elfogadunk. „A természettudománytól, hogy sem elméletet, sem hipotézist nem foglal magában, és

<sup>8</sup> Nyíri a tudásszociológia meghatározásakor Robert K. Mertont idézi.

<sup>9</sup> A *Naturgeschichte* – vagy az angol *natural history* – tükörfordításban „természettörténet” lenne, azonban – mint Demeter Tamás felhívta rá a figyelmemet – magyarra gyakran a „természettudomány” fordulattal ültetik át. Magam e hagyományos megoldást választom, ám hangsúlyozva, hogy az eredeti kifejezés a „történet” és „történelem” szavakat konnotálja, és semmiképpen sem a „rajtot”; nem szeretnék tehát abba a hibába esni, hogy a *természettudományt* vizuális metaforaként értve Nyíri filozófiájának jelenlegi, képzettudományi vonatkozásait túlhangsúlyozzam.

<sup>10</sup> Schulte kiemeli, hogy „amit Wittgenstein »kielégítőnek« talál Darwinban, azok nem az evolúciós hipotézisei, hanem azon kísérletei, hogy bizonyos tények szisztematikus, szinoptikus elrendezését adja” (183), avagy – noha Schulte nem vonatkoztatja közvetlenül Darwinra, de – további érénye a „strukturális relációk tisztázása [...] jól megalapozott és jól ismert tények között” (187), s különösen hogy „áttekinthető rendet” teremtet „a hiányzó »közbeeső esetek« felfedezése és feltalálása” által (192).

<sup>11</sup> S ebből egyúttal kiviláglik, hogy nemcsak a „történet”, de a „természet” is kettős értelemben szerepel a *Naturgeschichte* kifejezésben: a biológiai-természetinél egy jóval tágabb „emberi természet” is körvonalazódik benne, mely a történeti-társadalmi-kulturális beágyazottságot is magában foglalja.

anélkül fogadjuk el, hogy bizonyítanánk – s így a maga módján túl van az igazoltságon vagy igazolatlanságon.” (141.) A természetrajz ugyanis aktivitásaink legalapvetőbb részét képezi. Maga a természet rajza éppúgy aktivitás, mint természetünk megrajzolása-leírása; s éppen aktivitás jellege miatt lesz a (hipo)tézis-bizonyítás struktúrájú elméleti tudás által örökre megközelíthetetlen.<sup>12</sup>

Wittgensteint persze gyakran éri az a vád, hogy – szemben mondjuk Nietzschével vagy Heideggerrel – kevésbé volt érzékeny a történetiség problematikájára. Ez vélhetően szorosan összefügg avval, hogy Wittgenstein visszautasítja a haladás eszméjét,<sup>13</sup> ám a progresszív történelemkép elvetéséért semminemű konstruktív elképzelést nem ad cserébe.<sup>14</sup> Wittgenstein *Tractatusa* valóban a nyelv és valóság kapcsolatának statikus struktúráját adja,<sup>15</sup> noha – a hagyományos (kép-)szó-dolog reláció helyett (mozgóképek-)kijelentés-tény viszonyrendszerben fogalmazza meg azt. Később Wittgenstein érdeklődésének még inkább a gyakorlat és aktivitás áll a középpontjában; ez a gyakorlat és aktivitás azonban paradox módon kimerevített, itt és most adott, kvázi mozdatlan.<sup>16</sup> S ez éppen avval magyarázható, hogy Wittgensteint nem annyira a játékok genézise érdekli, hanem a *már működő* gyakorlata.

Nyíri Kristóf története tehát – *beginning at the beginning* – a szociohistorikus hagyománnyal kezdődik,<sup>17</sup> s innen egyenes út vezet a hagyomány fogalmához. Ahhoz a

<sup>12</sup> Az elméleti tudásnak – javarészt az írásbeliségnek köszönhető – túlhangsúlyozásából fakad egyébiránt az a téves nézet, miszerint tudásunk alany-tárgy relációban értett leképezés; a tudás elsősorban és alapvetően passzív-kontemplatív, statikus (vagy diszpozicionális), individuális és absztrakt. A rivális, gyakorlatra alapozó tudásfogalom szerint tudásunk praxisba ágyazott: aktív-applikatív, processzuális, közösségi-kommunikatív és konkrét. Nyíri Kristóf – akárcsak Wittgenstein – vélhetően valamennyi ponton a gyakorlati tudás alapvető(bb)sége mellett foglal állást.

<sup>13</sup> Newton Garver („Beginning at the Beginning”. In *EWAP*, 137–154) éppen a progresszió eszméjének elvetését emeli ki, mint egy „mélyebb konzervativizmus” fő ismervét Wittgenstein (és T. S. Eliot) gondolkodásában (152).

<sup>14</sup> Wittgenstein számára a temporalitás kérdése javarészt az időészlelésnek (illetve az időterminusok elsajátításának és használatának) kérdéseire redukálódik. A történeti idő kategóriája – amennyire látom – nem jelenik meg nála; sokkal inkább az ágostoni–kanti szubjektív időfelfogások tradícióját viszi tovább – igaz, főként kritikai vonatkozásban. A kötetben Wilhelm Lütterfelds „Erinnerung – 'Kein Sehen in die Vergangenheit?'” címmel igen behatóan elemzi emlékezet és időészlelés/időszemlélet viszonyát a *Philosophische Bemerkungen*-ben (214–243), noha persze Wittgensteinnek az emlékezetre vonatkozó nézetei kapcsán tanulságos lehetne – a kérdést Nyíri munkáihoz kapcsolandó – a *Taschennotizbuch* egy megjegyzésének vizsgálata, miszerint „Az emlékezet kép és szavak”. (Lásd Wittgenstein's *Nachlass*.)

<sup>15</sup> Leszámítva persze a legfontosabb részt, a lezárást. Nem véletlenül hangsúlyozza Rudolf Lütthe a művészetre háruló, korábban az ismeretfilozófiára bízott feladatokat „The Function of Art in an Age of Philosophical Silence” című munkájában (*EWAP*, 169–177). Ez az értelmezés csupán egyike azoknak, amelyek – a *Tractatus* a vége felől olvasva – esztétikai, etikai, vallási vagy misztikus műként kezelik azt.

<sup>16</sup> Ez nem jelenti azt, hogy ne lenne e gyakorlatnak valamiféle belső dinamikája. Klaus Puhl („Rule-Following: Difference and Repetition.” In *EWAP*, 155–166) freudánus alapokon értelmezi a szabálykövetést, aminek nyomán a szabálykövetés *gyakorlatát* retroaktíve szabálykonstituálnak kell tekintenünk, melynek során a „szabályok is folytonosan reprodukálódnak” (164–165). Puhl tanulmányát ok-okozat időbeli prioritásának kérdésében nyilván hasznos lehet Lütterfelds fenti munkájával együtt olvasnunk, s amúgy is fontos adalékokkal szolgálhat a grammatikai szabályok egyfajta „rugalmas”, dinamikus-generatív felfogásához, amely a jelentés-realizmus körüli Wittgenstein-problémák terén is számos újdonságot hozhat, noha minden kérdést persze nem válaszol meg. Bizonyosan nehéz lesz például tisztázni, miért lenne igaz, hogy „[a] szabály elveszíti érvényességét, ha általában az emberek [az előírtól] különbözően kezdenek válaszolni” (164), s ettől miért „változtatja meg a szabály a tartalmát” (165). Ha egy sakkversenyen a versenyzők sorra sakkban hagyják a királyukat, és a ellenfelük rendre leüti azt, ezzel még nem változnak meg a sakk szabályai, és érvényüket sem veszítik, csupán arról van szó, hogy a versenyzők egy másik játékot – történetesen francia sakkot – játszanak.

<sup>17</sup> Nem itt kezdődik persze Nyíri Kristóf *pályafutása*: matematikus-filozófus képzésben részesült annak idején; első publikációi nyelvfilozófiai és logikai témájúak voltak; de – mint Garver nyomán fentebb hangsúlyozom – a *Naturgeschichte* nem a bizonyításokkal és teóriákkal kezdődik, s Nyíri Kristófé bizonyosan nem – ezt bizonyítja magánya.

fogalomhoz tehát, amelynek alapján a történelmet itt és most adotként kell kezel-nünk; a dolgoknak nem a genezise, hanem a működő gyakorlata fontos – olyannyira, hogy a genezis rekonstrukciójára, azaz a hagyomány racionalizálására való törekvések demisztifikálják, sőt, funkciótlanná teszik magát a hagyományt. A hagyomány így – a progresszió eszméjével szembeszegezendő – a konzerválás eszméjére: a bensőleg dinamikus, folyton mozgásban lévő praxist mintegy körülölelő, stabilizáló elvre szorul. Nem véletlen, hogy „a konzervatív ideológia tekinthető úgy, mint a [francia] Forradalom ideológiájának pontról pontra való visszautasítása” (112)<sup>18</sup>, nem csupán a *forradalom* eszmeiségére, de a *forradalom eszmeiségére* is válaszol: az elvont eszmék helyett a mindennapi realitásra igyekszik fókuszálni. A konzervatív értékek – már ha ragaszkodunk Bloor ezen *elvont* formulázásához – az alábbi dualizmusok alapján körvonalazhatók: „a Konkrét elsőbbséget élvez az Absztrakthoz, a Történelem az Észhez, a Gyakorlat az Elmélethez, a Normák vagy Szokások a Szabályokhoz és az Élet a Gondolathoz képest” (113). A konzervativizmus ellensége az elméleti tudásra alapozott racionalitás- és haladásfogalomnak, s így ellensége az „elméleti tudás”-fogalomra épülő újkori ismeretfilozófiai projektnek is.<sup>19</sup>

Wittgenstein konzervativizmusa – amely tézis Nyíri Kristóf fiatalkori munkásságának egyik középponti tétele<sup>20</sup> – persze jócskán magyarázatra szorul.<sup>21</sup> Garver rámutat, hogy Wittgenstein a tudás és bizonyosság között közvetítést kereső episztemológiát – Garver ryle-i fordulatával – kategóriahibában alapulónak véli; a tudás-terminusok nem vonatkozhatnak olyasmire, amellyel szemben a bizonyosság kérdése *felmerülhet* egyáltalán. „Wittgenstein nem állítja szembe a meggyőződést (hitet) a tudással. A szembenállás ehelyett tudás és *bizonyosság* között van, amelyek különböző kategóriákhoz tartoznak.” (148–149.)<sup>22</sup> A bizonyosság forrása egy konzervatív számára nem az igazolás, hanem a működő gyakorlat, a hagyomány.

A wittgensteini episztemológiának és nyelvfilozófiának érdekes tükörképét adja Bloor tanulmánya Edmund Burke konzervatív társadalomfilozófiájában. A megvont párhuzamok tanulsága az, hogy az analízisnek és reflexiónak az absztrakt helyett a konkrét felé kell fordulnia (116). A pusztá hasonlóságokon túl azonban Bloor arra is rámutat, mennyiben befolyásolhatja Burke hozzáolvasása Wittgenstein kései filozófiája minden bizonnyal legvitatottabb passzusainak, a privátnyelvre és szabálykövetésre vonatkozóknak az értelmezését. Miután a privátnyelv-argumentum célpontjaként „a tudatoság belső színházában levő pusztá introspektív kontempláció nyelvét” azonosítja be

<sup>18</sup> David Bloor: „Ludwig Wittgenstein and Edmund Burke”. In *EWAP*, 109–136. Bloor Mannheimre hivatkozva állítja ezt.

<sup>19</sup> Thomas Uebel tanulmánya („Naturalism and Scepticism”. In *EWAP*, 63–86) nagyszerű *ellenpéldája* e megközelítésnek. Uebel Neurath és Quine szemére veti, hogy nem megválaszolni akarják a szkeptikus kihívást, hanem elkerülni, s ennyiben az olyan „puha” naturalistákhoz hasonlatosak, mint Hume vagy Wittgenstein: „Wittgenstein *Tractatus*-beli megjegyzéseivel hasonlóan a szkepticizmus tárgyalása Neurathnál rejtélyesen rövid” (67), s e rejtélyt az a hipotézis oldhatja, hogy Neurath „nem keresett választ a szkeptikus kihívásra, inkább mint terméketlen és tudománytalant mellőzte azt” (68). Számomra már csak az a rejtély marad megoldatlan, milyen relevanciája van Neurath és az – egyébként is az írott kultúra generálta, elméleti tudásfogalomon élősködő – szkepticizmus viszonyának Nyíri filozófiája szempontjából.

<sup>20</sup> Már 1975-ben utalásokat tesz Wittgenstein konzervatív beállítottságára, noha ekkor még a „tradicionalista” terminust preferálja – ami alatt azonban éppúgy a progresszió eszméjéből való kiábrándulást érti (NYÍRI 1975); néhány évvel később már terminológiailag is a konzervativizmus kerül a középpontba (NYÍRI 1978).

<sup>21</sup> Vö. Bloor megjegyzésével, miszerint a filozófusokból – a fogalmat valamelyest ismerőkből – is ellenérzéseket vált ki, ha Wittgensteinnel együtt hallják emlegetni (129).

<sup>22</sup> Garver elemzése egyébiránt *A bizonyosságról* írott wittgensteini megjegyzésekre vonatkozik.

(117), a helyes-nem helyes alkalmazás kritériumai után kutatva arra jut, hogy a helyes és helytelen – Burke fordulatával – „csak társadalmi eszközök által kovácsolt», ahol »az elmének elmével kell konspirálnia«” (118)<sup>23</sup> – azaz mind Wittgenstein, mind Burke a helyes-helytelen megítélésében antiindividualista nézőpontra jut.

Ez az antiindividualizmus vagy interszubjektívizmus – amely tehát az általános érvényűség mércéjét a társadalomba ágyazva véli megtalálni – a normativitást a helyesség standardjainak megfelelően a konvencióban oldja (118): helyes és helytelen, igazságos és igazságtalan különbségének megvonásához a civilizáció és a konvenciók lesznek a szükségszerű előfeltételek (119). „Az értékeket, szokásokat, hagyományokat – írja immáron Nyíri Kristóf – nem lehet és nem is kell *magyarázni*. Minden magyarázat mint olyan az ész ítélete – de az ész maga, a végső elemzésben, a hagyományon alapul [...] Amit el kell fogadni, ami adott – azok nem magyarázatok, hanem *életformák*.” (NYÍRI 1975.)<sup>24</sup>

Bloor párhuzamai Burke és Wittgenstein között többnyire helytállóknak tűnnek, ám – mint minden párhuzam – ez sem feszíthető a végtelenségig. A hasonlóságok néha túl általánosak vagy nem kellően megalapozottak – így az általános érvényre adott interszubjektív kritérium esetében, amely Wittgensteinnél jól kifejtett, de Burke-nél csupán egy-két félmondatos szövegrészre alapozódik (117–118). Wittgenstein konzervatívizmusa – úgy vélem – egyszerre szűkebben és tágabban értendő, mint Burke-é. Wittgenstein nem csupán az egyén cselekedetének morális maximáit köti interszubjektív kritériumokhoz; az emberi létet *mint olyant* csakis társadalmiként tartja elképzelhetőnek: társadalmi háttér nélkül nem csupán morális, de episztemikus ítéletekre sem lennének képesek.<sup>25</sup> Nem pusztán helyeset és helytelenet lennének képtelenek megkülönböztetni egymástól; a világról alkotott ismereteink is alapvetően konvenciókra hagyatkoznak, és ezen konvenciók hiánya a szó legköznapibb értelmében az életünkbe kerülne.

Más szempontból viszont Wittgenstein specifikusabban konzervatív Burke-nél. Bloor kissé talán túlhangsúlyozza az antiindividualista tendenciákat, mint a két szerző közötti rokon vonások alapját, holott ez Burke esetében – lévén szó nála társadalomfilozófiáról, és nem személyiségetikáról – nem tekinthető specifikusnak: egy társadalomfilozófiai kontextus nyilván jobban ösztönzi kreálóját arra, hogy a társadalomból, és ne az egyénből induljon ki.<sup>26</sup> Wittgenstein esetében az antiindividualizmus – mivel ismeret- és nyelvfilozófiai kérdésekre vonatkoztatja azokat – persze már sokkal érdekesebb szempont, és Burke tárgyalása sok helyen valóban támogatja az olvasatot: azok

<sup>23</sup> Az idézet Burke *Reflections on the French Revolution* című művéből való. Noha Kontler László Burke-öt is *outsidernek* tekinti (lásd bevezető tanulmányának „A whig arisztokrácia outsider apológéja” című szakaszát, BURKE 1991), Burke kívülállósága nyilván ellentétes előjelű, mint Nyírié vagy Wittgensteiné: az előbbi egy számára idegen társadalmi réteg érdekeit képviseli, azaz szakít a számára otthonos tradícióval, míg az utóbbiak egy számukra *nem otthonos* (absztrakt filozófiai) tradíció feladásával visszatérnek *Naturgeschicht*jük gyökereihez, egy eredendő tradícióorientált tradícióhoz.

<sup>24</sup> Barry Smith és Wolfgang Grassl hivatkozott tanulmánya szerint egyébként azért nem lehet senki sem proféta a saját hazájában, mert mindaz, amit mondani tudunk – köszönhetően eszméink mély társadalmi beágyazottságának – a környezetünkben pusztá közhelyként hat (EWAP, 36).

<sup>25</sup> Persze Bloor is utal rá, hogy Wittgenstein az episztemológiára alkalmazta azon elveket, amelyeket Burke a társadalomfilozófiára; azonban a wittgensteini kontextus mintha *egyszerre* érintené az episztemológiát és társadalomfilozófiát, míg Burke-é az ismeret filozófiájáig nem merészkedne el.

<sup>26</sup> Bár kétségtelen, hogy számos olyan társadalomfilozófiai elképzelés született, amely individuumbentrikus, s ezek jellemzően nem konzervatív társadalomfilozófiák, ám az antiindividualizmus sem konzervatív specifikum – gondoljunk a (mind nacionalista, mind internacionalista) szocialista ideológiákra. Ellenben a liberalizmus és szocializmus progresszívizmussal és univerzalizmussal szemben hangsúlyozhatnák a konzervatívok tradicionálisizmusát és partikularizmusát; előbbit a fentebb citált Garver, míg az utóbbit éppen Bloor nyomán.

számára legalábbis, akik kételkednek abban, hogy Wittgenstein olvasható konzervatív gondolkodóként, számos érveléssel szolgálhat.

Maga Bloor is kiemel azonban egy szempontot, amelynek alapján Wittgenstein radikálisabb konzervatív álláspontot képvisel, mint Burke – ez pedig a matematika státuszának kérdése. „Amíg Burke ténylegesen átengedi az aritmetika és geometria területét a racionalistáknak, Wittgenstein visszakövetelni próbálja azt a konzervativizmusnak” (121). Az „absztrakt matematikai szabályok paradigmatis eseteknek látszanak a racionalista számára” (121), hiszen ezek alkalmazása során nagyon úgy tűnik, hogy mindvégig eszünk vezet bennünket. Wittgenstein azonban – a Burke által más vonatkozásban használt „előítélet” kategóriájához hasonlóan – azt állítja, hogy a szabálykövetés nem interpretatív; a szabályokat mindig *vakon* követjük (122–123).

A matematikai szabály követésének wittgensteini leírására Hintikka a szociotörténeti megközelítést már-már *ad hominem* érvként alkalmazza, amikor kapcsolatot látat Wittgenstein diszlexiája és matematikafilozófiája között.<sup>27</sup> Wittgenstein gondolkodásában az egyik legproblematisabbnak tartott szegmens a matematikafilozófia; még azok a szerzők is, akik wittgensteiniánusnak tekinthetők – például – nyelvfilozófiai vonatkozásban, csak ritkán hajlanak arra, hogy matematikafilozófiáját elfogadják. Itt nem áll módomban, hogy kielégítően érveljek mellette, de úgy vélem, függetlenül attól, hogy Wittgenstein matematikáról alkotott képe helytálló-e avagy sem, *túl szoros* a kapcsolat matematika- és nyelvfilozófiája között ahhoz, hogy az egyik elfogadása vagy elutasítása ne vonná maga után a másik hasonló kezelését – s éppen a szabálykövetés terén vonható párhuzamok miatt. Egyrészt emiatt lehet tehát különösen fontos Hintikka elemzése; másfelől Wittgenstein diszlexiája – amely fogyatékoság nem más, mint „elsősorban nehézség az olvasásban, általánosabban, a szavak mentális feldolgozásában” (90) – Nyíri Kristóf Wittgenstein-képe szempontjából is kulcsfontosságú; Nyíri ugyanis Wittgensteint a szóbeliség és írásbeliség között lévő kommunikációtechnológiai feszültség egyik – többé-kevésbé öntudatlan – prófétájának tartja;<sup>28</sup> s ha Wittgensteinnek valóban problémái voltak az olvasással, ez nyilván közrejátszott abban, hogy a szóbeliség (és a képiség) felé forduljon.

Nyíri a nyolcvanas évek végére, mire a hagyomány filozófiájáról vallott nézetei igazán beértek, kezdett egyre inkább szembesülni annak korlátaival. A tudást bármennyire is társadalmi konstrukcióként kezeljük, saját magányának teoretikus feldolgozása mintegy retroaktívan okozta az individuum szerepének fokozódó vizsgálatát. Mindezt összekapcsolódott az írásbeliségnek a tudásszerzésre gyakorolt hatásával; amíg a szóbeli kultúrákban a tudásátadás közösségi aktus, s így középponti mozzanata a hagyomány (ozódás), a szabályok vak követése, addig az írásbeliség – s főleg a nyomtatás – korában a tudás átadása (vagy inkább: *átvétele*) a kolostor/könyvtár falai közötti magányos olvasás révén történik. Nyíri szoros kapcsolatot lát az írásbeliség elterjedése és egyfelől az absztrakt gondolkodás, másfelől az individualitás létrejötte – vagy legalábbis kiteljesedése – között. Az írás teszi lehetővé a szöveggel és a hordozott információval való szembesülést, s így a dekontextualizált fogalmak absztrakt jelentésén való elmélkedést; egyúttal a szembesegülést, azaz a kritikai attitűdöt, kulcsot az individuum saját gondolatvilágának kialakulásához. Az olvasó ember azonban – szem-

<sup>27</sup> Jaakko Hintikka: „Wittgenstein's Demon and His Theory of Mathematics”. In *EWAP*, 98–107. Hozzáfűzöm, magam nem vélem úgy, hogy az *ad hominem* érvelés mindenkoron illegitim lenne.

<sup>28</sup> Ehhez lásd különösen Nyíri 1992b; 1995; 1996–1997.

ben a fonóban együtt dalolókkal – magányos; s minél többet olvas, annál kritikusabb: annál kevésbé lesz képes valamely élő tradícióba betagozódni.

Wittgenstein bizonyosan nem érezte jól magát a lineáris-írott szöveg közegében – nem véletlen, hogy nem-lineáris, fastruktúrájú ifjúkori művét leszámítva számos megkezdett könyve egyikét sem fejezte be –, s Hintikka itt és másutt meggyőzően érvel amellett, hogy ez diszlexiájának köszönhető. Akárhogy is: Wittgenstein fogyatékosága sok szempontból igen jövedelmezővé vált; mintegy érzékenyebbé tette őt az írott nyomtatott gondolatok idegenszerű-tárgyasult, kimerevített-élettelen mivoltának felismerésére.<sup>29</sup> S még ha maga mindezt nem is fogalmazta meg ilyen nyilvánvalóan, a holt szövegekkel való küzdelem – jegyzeteinek folytonos átrendezése, átírása – bizonyára ösztönözte arra, hogy a tudást annak gyakorlati-konstruktív, és ne elméleti-szemlélődő vetülete felől közelítse meg.

Hintikka azonban továbbmegy, és nem pusztán annyit mond: a diszlexia tette lehetetlenné Wittgenstein számára a könyvíráshoz elengedhetetlen rendszerszerű gondolkodást, vagy hogy az abból származó fogyatékoságai telergették az elméletitől a gyakorlati tudás felé; azt állítja, a diszlexia az absztrakt gondolkodás majd' valamennyi területén: a logikus gondolkodásban (95), a verbális érvelésben (100), a memoralizálásban (98), a matematika konceptuális, bizonyítatformát öltő részeinek megértése tekintetében (101), sőt, az események sorozatát kísérő szabályszerűségek felismerésében is (97) komoly hiányokat okozott az osztrák filozófusnak. Ha tehát Hintikkának igaza van, Wittgenstein matematikafilozófiájának keserű utóíze annak folyománya, hogy Wittgenstein egyszerűen képtelen volt megérteni, miről szólnak a matematikai bizonyítások. Sőt, a szabálykövetéssel kapcsolatos meglátások is annak köszönhetőek, hogy Wittgenstein – fogyatékoságánál fogva – az átlagnál kevésbé volt képes felismerni az események közötti szabályszerűségeket. Hintikka szerint ugyanis nem valamennyi ember, hanem „a diszlexiás követi vakon a szabályt” (97). A diszlexiás a szövegekövetés helyett gyakran találgat (97),<sup>30</sup> az algebrai egyenletek megoldásakor geometriai analógiát hív segítségül (101–102), és a matematikai bizonyítások szerkezetét nem megértés, hanem mechanikus sulykolás útján sajátítja el (102). Ez volt – állítja Hintikka – annak az oka, hogy „kései filozófiájában Wittgenstein számára a matematika pusztán egy csomó kalkulus volt” (102).

Noha Hintikka elemzései igen meggyőzően hatnak, kénytelen vagyok hangot adni bizonyos kételyeimnek. Nem áll módomban, hogy itt részletesen taglaljam – s másutt majd amúgy is megteszem –, de Wittgenstein kései matematikafilozófiájáról az utóbb citált kijelentés nemigen mondható el; Hintikka – s ez sajnos a szociohistorikus értelme-

<sup>29</sup> Egyébiránt Wittgenstein filozófiai gondolatainak kifejtésére előszeretettel alkalmazta az élőszót mimelő dialógusformát; nem csupán – mint Peter Keicher hangsúlyozza (305) – tervezett műveihöz írott előszavai-ban, de – mint Nyírinek az előző jegyzetben utalt írásaiból tudjuk – úgy a saját használatra, mint az esetleges későbbi kiadásra szánt feljegyzéseiben is. Keicher egyébként filológus tanulmányában („Ich wollte, alle diese Bemerkungen wären besser als sie sind” – Vorworte und Vortwortentwürfe in Wittgensteins Nachlass”. In *EWAP*, 275–309) hangsúlyozza (276) és szemlélteti, hogy az elektronikus kiadással nem csupán elérhetőbbé, de könnyebben és alaposabban feldolgozhatóvá is váltak Wittgenstein írásai. Ennek jelentőségét – úgy a Wittgenstein-filológia, mint a kommunikációtechnológiai változások tekintetében – Nyíri nem győzi hangsúlyozni: „Wittgenstein kéziratok hagyatékának immár teljességében hozzáférhető volt a kutatás számára új helyzetet teremt. Ebben a helyzetben igazolódni látszik az évtizedek óta élő gyanú, miszerint a wittgensteini filozófia rekonstruálása pusztán a nyomtatott kiadások alapján csak hozzávetőleg lehetséges.” (NYÍRI 2002b, 5.)

<sup>30</sup> Megjegyzem, e találgatás szintén jövedelmező Wittgenstein esetében; ha az olvasás nem fejleszthette ki kellőképp kritikai attitűdjét, annál inkább megtette azt a gondolatmenetek folytonos újragondolása.

zés egyik csapdája – elégséges módon alátámasztja bizonyítékokkal azt, *miért* mondhatott Wittgenstein számárságokat a matematikáról – csak hogy Wittgenstein *nem azt mondta*, amit Hintikka állít. Wittgenstein diszlexiája nyilván kielégítően magyarázná, miért tekintette pusztá szimbólummanipulációnak a matematikát – azonban Wittgenstein maga is csak egy átmeneti periódusban vetemedett ilyesféle értelmezésre, ha valaha vetemedett egyáltalán. Radikális különbségek fedezhetők fel ugyanis Wittgensteinnek a harmincas évek elejéről-derekaról származó, és az 1938 után írt matematikafilozófiai megjegyzései között; e különbségeket a matematika kalkulusként való felfogása és nyelvi játékként való kezelése közötti differenciaként aposztrofálhatjuk. A két felfogás persze sokban fedi egymást, és az áttérés sem törésszerű, hanem hosszabb elmélkedések folyamának eredménye.<sup>31</sup> A harmincas évek végére a matematikát Wittgenstein már elsősorban az alkalmazás felől közelíti meg; a kalkulusok gyakorlati-valós értelmet nyernek, csupán nem szemantikai, hanem pragmatikai-applikatív tulajdonságaik alapján. Ez az átmenet egyúttal parallel avval, ahogyan Wittgenstein a „kalkulus” terminusokat fokozatosan a „nyelvjátéokra” cseréli le; s vélhetően komoly szerepet játszott abban, hogy 1939-ben a nyomdából rendeli vissza készülő könyvét, és előlről kezdi írni azt.<sup>32</sup> Wittgenstein matematika iránti érdeklődése véleményem szerint azért apadt el a negyvenes évek derekára, mert úgy látta: a matematika a szükségszerűség tekintetében *nem különbözik* más aktivitási formáktól; nem az inherens bizonyítások, hanem a közösséggel/közösségben való alkalmazhatóság szüli a szabályait. Még a matematika sem absztrakt bizonyítások révén bizonyos, mint Burke – és a harmincas évek elejének Wittgensteinje – megengedte, hanem azáltal, hogy *éppen így* tanultuk (s persze, hogy amit tanultunk, a gyakorlatban mindeddig bevált).<sup>33</sup> Úgy vélem, a diszlexia inkább abban játszhatott közre, hogy Wittgenstein eleinte túlmisztifikálta a matematikát, s nem abban, hogy végül arra jutott: a matematika is – mint minden más aktivitási forma – a társadalmi intézményesültsége révén nyeri el létjogosultságát.

Nyíri Kristóf filozófiai életútja a szóbeliség-írásbeliség paradigmának a hagyomány kontextusába való bevonásával már láthatóan a képfilozófia felé ível. Az írásbeli, kritikai-rációközpontú kultúrára való tradicionalista reakciónak nem csupán a másodlagos szóbeliség – rádió, telefon, rádiótelefon – megjelenését, de a televízió, majd a komputertechnika, s újabban a kézben hordozható, „mobiltelefonnak” nevezett hálózott, multimédiális számítógépek közvetítette új képiséget – és nem utolsósorban: *mozgóképiséget* – is tematizálnia kell.

Nyíri a képek filozófiájának kidolgozása során megint csak saját *Naturgeschichtejét* írja újra: ismét ahhoz a Wittgensteinhez nyúl vissza, akinél körvonalazódni látta a konzervatívizmus, majd a másodlagos szóbeliség filozófiájának legfontosabb mozzanatait is. Nyíri azt állítja, hogy a többnyire a nyelv leképezés-elméletének visszaautótitójaként számon tartott kései Wittgensteinnél „a szónyelv és a képanyelv együtt, egymást áthatva funkcionálnak; a képek, ugyanúgy mint a szavak, életformánkba ágyazott esz-

<sup>31</sup> Jómagam először – paradox módon – éppen Hintikka egy korábbi tanulmánya nyomán jutottam a kései Wittgenstein kettős matematikafilozófiai olvasatához: HINTIKKA 1993.

<sup>32</sup> A készülő könyvből idővel az első 188 paragrafus nagyjából változatlanul a majdani *Filozófiai vizsgáldások*ba ollóztatik, míg az ezt követő – s éppen a matematikai szabálykövetés és bizonyítás természetét firtató paragrafusok – az újabb verziókban lecserélésre kerülnek; a posztumusz kiadásban is e helyütt a szabálykövetés új, szociológizáló megközelítése szerepel.

<sup>33</sup> Arra sem térhetek itt ki, e felfogás miért nem induktív-empirista, s Wittgenstein matematikafilozófiáját miért tartom kantianusnak.

közök”. Sőt, továbbmenve, a szó-kép egyensúly éppen a képek javára borul fel: „[...] míg szavaink túlnyomórészt konvencionálisak, a képek lényeges vonatkozásokban természetadta-konkrét jelentéshordozók. Wittgenstein késői filozófiája nem a gondolkodás képiességét vonja kétségbe, hanem a képjelentés dekontextualizált fölfogását bírálja.” (NYÍRI 2002b, 5.)

Persze éppen amiatt, hogy a képek filozófiája Nyíri Kristóf legújabb kutatásainak tárgyát képezi, és talán a legeredetibb gondolatait is ennek kapcsán fejti ki – amennyiben a hagyományosan *nyelv*filozófusként jegyzett Wittgensteint a leginkább *outsider* módon értelmezi –, egyúttal a legtámadhatóbb szegmense is gondolkodásának. A wittgensteini képfilozófia-értelmezést – szemben a kötetben szereplő más tárgyú írásokkal, ahol a Nyírihez való kapcsolódás túlnyomórészt egyetértésben nyilvánul meg – két, részben szimpatizáló, ám kritikus hangú tanulmányon keresztül ismerhetjük meg.<sup>34</sup> A két tanulmány kritikai felhangja nem annyira az értelmezést: annak *hatókörét* látszik vitatni, s – meglepő módon – két ellentétes irányból. Herbert Hrachovec szerint Nyíri túllő a célon: Wittgenstein számára *annyyira* mégsem idegen a szavak közege, *annyyira* mégsem fordul a képek felé, mint Nyíri véli; Wittgenstein képekkel kapcsolatos nézeteit kezelhetjük – tágan értett – nyelvfilozófiájának (avagy netán kommunikációfilozófiájának) egy speciális aleseteként. Neumer Katalin pedig azt állítja, hogy Wittgensteinnek a képekhez való viszonyában semmi különös nincs; Wittgenstein *éppúgy* fontosnak tartja a zene vagy a színház, mint a képek – festmények és fotók, valamint a film – szerepét. Ennek értelmében viszont Nyíri következtetései *túl szűk* körre vonatkoznak; nem csupán a képek, de a hangok szerepét is jobban kell hangsúlyoznunk Wittgensteinnél, mint más filozófusok esetében; a képek centrális szerepének víziója azért nem tartható, mert Wittgenstein nem *kizárólag* a képek szerepét hangsúlyozza jobban kollégáinál. Mindazonáltal Neumer fő támadása mégis az ellen irányul, hogy Wittgenstein ez irányú megjegyzéseit a másodlagos szóbeliségre való áttérés megsejtéseként érthetnénk: „a film és fotó nem mint »új médiumok« érdeklík Wittgensteint” (271); azokat filozófiájának sajátos problémáit szemléltetendő használja – s egyébiránt éppúgy, ahogyan olyan hagyományos médiumokat is használ, mint a festészet vagy a zene (272). A két ellentétes irányból érkező kritika közös konklúziója az, hogy Wittgenstein filozófiáját nem a képiség-problematikával a középpontban kell értelmeznünk: mindketten hangsúlyozzák, hogy noha a nyelv képekkel szembeni prioritását nem vallhatjuk, a relációt megfordítanunk sem lehetséges. Neumer általánosabban amellet is sikra száll, hogy Wittgenstein képekről alkotott fölfogásának nincs olyan jegye, amely megkülönböztelné azt a más médiumokhoz való viszonyától, s így a képekre vonatkozó megjegyzéseinek nem specifikusan a vizualitás vonatkozásában kell ismeret- vagy kommunikációfilozófiai jelentőséget tulajdonítanunk. Ez a konklúzió szintén parallelnek tekinthető Hrachovec lezárásával, aki a nyelvi és képi jelentést egyaránt a nyelvjátékok szabályfogalmában oldandónak látja.

„Nyíri Wittgensteinje tekinthető úgy – írja Hrachovec –, mint az írásbeli kultúra alternatívájaként a képi reprezentáció felé fordulás” (197). Hrachovec alapvetően rokon-szenvezik ezzel az olvasattal, de – mint írja – egyensúlyba akarja állítani azt (198) –nyilván az elfogadott, nyelvfilozófus Wittgenstein-kép bizonyos elemeivel. Mindenekelőtt

<sup>34</sup> Herbert Hrachovec: „Picture This! Words versus Images in Wittgenstein’s *Nachlass*.” In *EWAP*, 198–209; Neumer Katalin: „Bilder sehen, Musik hören – zu Wittgensteins Aufzeichnungen zwischen 1946 und 1951”. In *EWAP*, 245–274.

elismeri, hogy „Wittgenstein azt sejteti, hogy a mondatok artikulálása nem a legközvetlenebb viszony a környezethez” (198–199). Szemben azonban a *Tractatus*ban foglaltakkal, a harmincas évek elejének Wittgensteinje szerint a képek nem hordozzák magukban a projekciós módot, amely által a valóságra vonatkoznak; az eltérő projekciós módok eltérő módon reprezentálják a valóságot (avagy megfordítva: eltérő ontológiákat implikálnak). Mivel a „képmás által lefestett valóságot nem tudjuk egyszerűen kiolvasni annak belső szerkezetéből” (201), a „képek kontextusukból kiragadva nem segíthetnek” abban, hogy azon *általános* tartalom segítségével, amelyet egy kép hordoz, valamely *konkrét* szituációt megragadjunk (203). Szemben tehát Nyíri radikális tézisével, miszerint a képek képezik a (verbálisnál) közvetlenebb nyelvet, Hrachovec szerint „a *Nachlass*-ban számos megjegyzés más irányba mutat”, „a képek deszignációja – úgy látszik – függ a szavaktól” (202). Persze Nyíri erre előre megfelel, amikor azt állítja, Wittgenstein „azt sugallja, hogy a képjelentés nemcsak úgy tehető egyértelművé, hogy a képet aláírással látjuk el; a problémát az is megoldhatja, ha a sztatikus képet mozgó képpel váltjuk föl” (NYÍRI 2002b, 18)<sup>35</sup>. Nyíri szerint tehát a logikai konnektívumok képiség terén való hiányának pótszerét a mozgókép szerkezetében kell megtalálnunk.<sup>36</sup> Az általános tartalmat hordozó képek azáltal képesek a konkrét irányulni, hogy más, általános tartalmat hordozó képekkel kapcsoljuk össze őket; így a sok általános tartalmú kép közös eredőjeként létrejön egy konkrét, partikuláris *történet*.

Neumer nyomán azonban az érvet kiterjeszthetjük a mozgóképekre is, és azt állíthatjuk: a filmek esetén – éppúgy, mint a képeknél – a valamiként látás egyfajta bensőséges viszonyt feltételez, „rész veszünk a képben, a filmben” (259). S miután az „önmegfigyelés külső perspektívája éppen a film által válik lehetővé” (263), a film mint új médium megjelenése azt támasztja alá, hogy a mozgóképek során az észlelése szintén nem lehet *teljesen* közvetlen; a mozgókép is előfeltételezi a valamely perspektíván kívül/belül való elhelyezkedést.

Neumer – aki főként az 1946 utáni Wittgenstein aspektuslátásra és -vakságra vonatkozó nézeteit taglalja – más vonatkozásban hangsúlyozza a nyelviségnek a képekhez hasonló kezelését (konkrétan a költeményekét, 272). Igen alapos és széles körű elemzések során azonban azt is kimutatja, hogy az aspektuslátás kérdése – valamit valamiként látni – nem csupán a film és fotó (valamint a szintén vizuális festészet, illetve részben vizuális színház) tekintetében bukkan fel Wittgensteinnél, de a zene esetében is – jóllehet Wittgenstein az „aspektushallás” terminust nem használja (268). Amint a fekete-fehér képen szereplő világos hajú fiút szökének látjuk, úgy Wittgenstein arra is reflektál – mutat rá Neumer –, hogy a zene is hangozhat például panaszosnak. A hangok és képek *maguk* nyilván nem bírnak ezen tulajdonságokkal; azok mentális tartalma *nem közvetlenül* adott a számunkra, mint Nyíri véli. Az aspektuslátás problémája éppen abban rejlik, hogy – a közismert példával – a „kacsanyulat” egyszer kacsának, máskor nyúlknak látjuk, s így a közvetlen viszony mind a kacsához, mind a nyúlhoz *elvéve kizárt*. Úgy tűnik, a következtetésen alapuló gondolkodásnál valami közvetlenebbel van dolgunk, ám ahhoz mégsem *elég* közvetlennel, hogy automatizált folyamatról beszélhessünk: „az aspektuslátás félig látás, félig gondolkodás” (262).

<sup>35</sup> Igaz, Nyíri beismeri, hogy „Wittgenstein soha többé nem tért vissza ehhez a gondolathoz”.

<sup>36</sup> Értelmeszerűen a mozgóképek is sajátos „logikája” van; egy kép után igen szigorú szabályok szerint következhet csak egy másik, hogy ne filmszalagra rögzített fotóalbumnak, hanem mozgóképek nevezhessük.

Hrachovec leszögezi: az izolált mondatok éppúgy nem „képesek meghatározni az általuk korrelált helyzetállapotokat”, amint az izolált képek (203). Ha Hrachovec Wittgensteinje nyomán nem is tartható az, hogy a képek közvetlenebbül kapcsolódnak korrelátumaikhoz, mint a mondatok, azt mindenképpen elismeri, hogy az a felfogás is hibás, hogy a *mondatok* közvetlenebb közvetítők lennének a képeknél; s hogy tehát a képek bizonyos konceptuális hiányosságai magyaráznák azok nem-közvetlenségét (204). Ugyanis „a szavak önmagukban nem adják meg azt, amit a képek nélkülöznek” (205): a képek deficitje egyben a szavaké is; a *Tractatus* kudarca tehát azt mutatja, hogy nyelvi és képi jelentés *egyformán* nem-reprezentációs modellben képzelendő el. Azonban „a (képies forma értelmében vett) nyelv-világ-korrespondencia nyelvjátékokra cserélésével maga a különbség [képiség és nyelv között], amelyen Nyíri feltárásai alapulnak, úgy tűnik, ingatag alapokon nyugszik” (208): a képek „használatuk redukálhatatlanul kontextusérzékeny, és ez az érzékenység lényeges annak meghatározásában, *miről* is gondolkodunk és beszélünk” (205).

A Hrachovec vázolta kontextusfüggőség elképzelése a harmincas évek eleji Wittgensteinnél, valamint a Neumer által hangsúlyozott külső és belső perspektíva közötti, a negyvenes évek második feléből ismeretes különbségtevés ugyanabba az irányba látszik mutatni: miszerint a képek – éppúgy, mint a nyelvi jelenségek – valamiféle holisztikus egészebe ágyazottan érthetők (vagy inkább *láthatók*) csupán; másfelől úgy látszik, hogy a Nyíri korai munkáiban hangsúlyozott konvenció szerepe a képek kommunikatív funkciójában éppúgy tetten érhető, mint a szavakéban. Nyírinek – azon kísérletét folytatandó, hogy valami, a nyelvnél alapvetőbb forrásra vezesse vissza a mindennapi aktivitásaink során használt háttértudásunkat (jelesül a képekre) – saját korábbi tradicionalista értelmezésén kell léket ütnie: a képek hordozta jelentés csakis akkor lehet alapvetőbb a nyelv hordozta jelentéstartalmaknál, ha a képek – tradíciótól függetlenül – *egyféleképpen* érthetők-láthatók. Ha azonban Nyíri ezt állítja, el kell számolnia a nyelvjátékok kontextusfüggőségének és az aspektuslátásnak a problémájával.

Mindamellett persze nem árt leszögeznünk, hogy Nyíri a képiség hangsúlyozását a kommunikáció multimediális közegbe való visszatérésének szempontjából tartja fontosnak: amint eredendően – az elsődleges szóbeliség fázisában – hangokkal, gesztikulációkkal, mimikával, netán mutogatással és a (mozgó)képi környezetre történő más utalásokkal kommunikáltunk, úgy a posztliterális kor sem pusztán a képek vagy mozgóképek, hanem az ezzel együtt járó *hangok* világa is lesz; melyet persze immáron a szövegek világa is gazdagít. A képiség hangsúlyozása – az írásbeliség-szóbeliség paradigma kontextusában értve – inkább egyetlen, noha igen fontos metodológiai lépésnek, semmint teoretikus végcélként tekintendő Nyíri Wittgenstein-értelmezését illetően. Innen közelítve a kérdéshez, a (mozgó)képiség prioritása inkább a kimerevített, írott szöveggel, a teóriával szemben értendő; azonképpen tehát, hogy bárminemű episztemikus struktúrát – úgy időben, mint logikailag – megelőző a közvetlen-közvetítetlen képiség, amint a szóbeliség is. Az a nyelvi praxisba való beágyazottság ugyanis, amiről Hrachovec beszél, éppen a nyelvhasználat előtti kommunikációnk során jön létre – úgy az egyes egyének, mint az emberiség egészének (történeti-evolúciós) vonatkozásában. És persze Wittgenstein az aspektuslátás kapcsán is megválaszolatlanul hagyja a kérdést, *miképpen* vagyunk képesek valamit egyszer így, másszor úgy látni; *miképpen* vagyunk képesek *felvenni* egy perspektívát, *miképpen* tudunk *megtanulni* egy nyelvi játékot.<sup>37</sup> S ebben a tanulási

<sup>37</sup> Hiszen – mint utaltam rá fentebb – őt a genetikus magyarázatok kevésbé érdeklik.

folyamatban a képek és hangok kavalkádja bizonyonnyal jelentős szerepet játszik – noha tény, hogy Nyíri e kettő közül újabban összehasonlíthatatlanul jobban hangsúlyozza a képek szerepét, s ez a fenti kritikai meglátások tükrében nem tűnik indokoltnak.

Úgy vélem, Neumer és Hrachovec meggyőzően érvelnek amellett, hogy a képek (és mozgóképek) szerepe nem specifikus Wittgenstein gondolkodásában; ez azonban önmagában nem mond ellent Nyíri azon hipotézisének, miszerint a képek és mozgóképek kommunikatív szerepén való töprengés hatással *lehetett* Wittgenstein gondolkodásának egészére, s hogy tehát az új médiumok megjelenése ösztönzőleg *hathatott* filozófiájára, és éppenséggel az ezen új jelenségeken való elmélkedés is *vezethette* úgy a nyelv praxisba való beágyazottságának elképzeléséhez, mint annak felismeréséhez, hogy mindaz, ami elmondható a filmmel vagy fotóval kapcsolatban, áll a zenére, festészetre és színházra is. Ennek megítéléséhez hiányzik az a belső perspektíva, amelyből a dolgokat akként láthatnánk, mint Wittgenstein maga látta. Az, hogy Nyíri szorosabb kapcsolatot láttat Wittgenstein gondolkodása és a kommunikációs technológiákban végbemenő korabeli változások között, mint Neumer szerint indokolt, nyilván saját *Naturgeschichte*jének folyománya. A szociohistorikus megközelítésnek valóban ez a legkritikusabb pontja: hogy olyasfajta módon jár el, mint amikor természetrajzot írunk, és a meglévők közül hiányzó, közbülső láncszemeket mi magunk próbáljuk pótolni.

Nyíri Kristóf máskülönben különösen óvatos a láncszemek pótlásában; a hiányzó darabkákat úgy próbálja összerakni, hogy *több természetrajzot* olvas egymásra: filozófia mellett számos szaktudomány eredményeit felhasználja a szociológiától a kognitív pszichológiáig, hogy interdiszciplináris mátrixára, a tudásegész linkek által összekötött-gubancolt víziójára vetítve azokat, valamiféle egységként lássa-láttassa őket.<sup>38</sup> A szociohistorikus kedvenc műfaja talán azért is a *Naturgeschichte*, mert a történetmondás meglehetősen konzervatív dolog: a természetrajz sohasem általános, hanem mindig egyedi, nem tisztán elméleti, hiszen a gyakorlatot elméleti terminusokban nem lehet megragadni, de valamiképpen mégis egységes képet próbál adni, és így persze sohasem teljes. Az egyoldalú megközelítés gyakori vád vele szemben – amint ez történt a képfilozófia esetében is –, ezt azonban ő vállalja; nem éri be a lekerekített kis történetekkel, de nem is áltatja magát, hogy története befejezhető: a szociohistorikus egyetért Lyotard-ral abban, hogy a nagy elbeszélések kora lejárt;<sup>39</sup> nagy elbeszélést tehát szociohistorikusan hiába is kérünk számon.

A kérdés csupán az, mit kezdjünk nagy ívű kis elbeszéléseinkkel. Rudolf Lütke idézett tanulmányának végén arra utal, hogy a *Tractatus* tanulsága szerint a filozófia kérdései egy magasabb szinten újra felteendők, mivel a *tractatusi* nyelvkritika nem tudta megválaszolni őket (176–177). Magam azonban úgy vélem, a *Tractatus* – már ha egyáltalán elfogadhatjuk teoretikus kiindulópontnak, ami a kései írások függvényében amúgy is kétséges – nem csupán azt mutatta meg, hogy a *nyelvkritika* nem képes megválaszolni a filozófiai kérdéseket, de azt is, hogy a *nyelv maga az*, amely alkalmatlan arra, hogy e kérdéseket értelmesen megfogalmazzuk.<sup>40</sup> Úgy vélem, Nyíri Kristóf egyértel-

<sup>38</sup> Egyébként nemcsak Nyíri, de Wittgenstein sem veti el egyértelműen a tudományt a filozófia mintaképeül vevő hagyományos megközelítést, amint azt Garver (148) és Lütke (169) véli.

<sup>39</sup> Lásd ehhez NYÍRI 1990.

<sup>40</sup> S az értelmezés – szerintem – ott kezdődhet, hogy ez azt jelenti, hogy *nincsenek is* filozófiai kérdések, csak nyelvi félreértések, vagy *vannak* filozófiai kérdések, csak úgy logikailag, mint nyelvi formálizálhatatlanok – s éppen ez az entellektüel-sors (vagy legalábbis a *pusztán* író-olvasó entellektüel) tragédiája.

műen amellel foglal állást, hogy a filozófia nagy kérdéseit nem különösebben érdemes feszegetnünk; azok nem csupán a nyelv, de az írásbeliség és nyomtatás terhéi is magukon viselik. Nyíri így fogalmaz egy helyütt: „[A] görög filozófia kialakulása, Platónnal a középpontban, válasz volt a társadalmi kommunikációnak az alfabetikus írásbeliség elterjedése által keltett válságára. Ez a válság pedig minden írástudóvá nevelt nemzedék életében, azóta is, újra meg újra ismétlődik; nem véletlen, hogy a filozófia, több mint kétezer éven át, nem tudott szabadulni Platón igézetétől.” Majd hozzáfűzi: „[...] aligha kétséges, hogy a 21. század filozófiája Platont egyre inkább muzealizálni fogja. [...] A 21. század filozófiája nem önálló entitásokra, fogalmakra vagy jelentésekre fog összpontosítani, hanem hálózatokkal, interakciókkal és áramokkal-áramlásokkal lesz elfoglalva.” (NYÍRI 2002c.) Nem kell tehát az idejétmúlt kérdések idejétmúltsága miatt aggódnunk: korunk éppúgy szolgál kommunikációtechnológiai feszültségekkel, mint Platóné; ha valamikor, mára biztosan időszerűvé vált a klasszikus filozófia meghaladása.

S Nyíri Kristóf nyilván maga is efféle törekszik. A szociotörténeti megközelítés egy speciális fajtájából kiindulva, azaz egy interpretatív-követő filozofálási tradíció talaján állva fogalmaz meg újszerű és eredeti filozófiai problémákat – az iskolafilozófián túl filozofál. A tradíció és individualitás közötti küzdelemben, amelyet Nyíri eddigi életútja mutat, egyfelől úgy tűnik, a tradíció nyer: Nyíri egy korábbi hagyományt folytat, amelynek ugyan éppen nincs – azaz nem *volt* – hagyománya, de ő újateremt. Ám éppen amiatt, hogy ő teremt és értelmezi újra, individuuma győz egy (másik) tradícióval szemben. Ezért vélhetjük mégis úgy, hogy magánya önkéntes, nem közösségi kirekesztettség vagy természeti meghatározottság. S noha azt, hogy meglátásai mennyiben képezik majd a jövő magányosainak természetrajzát, ma még nem ítélni tudjuk meg, Nyíri Kristóf munkái engem személy szerint meggyőztek – ha arról nem is, hogy az általa taposott utat járjam, de legalábbis arról mindenképpen, hogy saját természetrajzomat ne úgy írjam, ahogyan az „iskolában” tanultam.

Egy természetrajz megírása ugyanis nem csupán arra szolgál, hogy saját történetünket megalkotva jobban megértsünk másokat – hogy megértsük a gyökeresen más viselkedésűeket, a magányosokat –, hanem hogy továbbírjuk a magunk természetrajzát. Mások megértéséhez – írja Schulte – „kiindulhatunk a saját belső természetünkből, és feltalálhatunk történeteket, amelyek ezt a természetet összekapcsolják az idegen praxisokkal, és felismerik benne azt” (194). És biztos vagyok benne, hogy ez a hagyománytisztelően válogatáskötet formáját öltő, rendhagyó természetrajz – éppen azáltal, hogy Nyíri filozófiáját értelmezi, továbbgondolja, s mindazonáltal bírálja is – nagyban elősegíti majd azt, hogy az egykor magányos filozófus további megértőkre leljen: hogy gondolatai ne szoruljanak kívül az iskolák falain, de ne is merevedjenek iskolafilozófiává.

## IRODALOM

- BURKE, James 1991. *Töprengések a francia forradalomról*. Budapest: Atlantisz.
- HINTIKKA, Jaakko 1993. The Original Sinn of Wittgenstein's Philosophy of Mathematics. In Puhl, Klaus (ed.): *Proceedings of the 15<sup>th</sup> International Wittgenstein-Symposium*. Vol. II. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky.
- NYÍRI Kristóf 1975. Wittgenstein új tradícionálizmusa. *Világosság*, 10.
- NYÍRI Kristóf 1978. Wittgenstein késői munkássága a konzervatívizmus tükrében. *Valóság*, 12.
- NYÍRI Kristóf 1990. Ausztria avagy a posztmodern keletkezése. *Világosság*, 5.

- NYÍRI Kristóf 1992a. Collective Reason: Roots of a Sociological Theory of Knowledge. In *Tradition and Individuality*. Dordrecht–Boston–London: Kluwer.
- NYÍRI Kristóf 1992b. Schriftlichkeit und das Privatsprachenargument. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 40/3.
- NYÍRI Kristóf 1995. Wittgenstein as a Philosopher of Post-Literacy. In Johannessen, K. S. – Nordenstam, T. (eds.): *Culture and Value: Philosophy and the Cultural Sciences*. Kirchberg am Wechsel.
- NYÍRI Kristóf 1996–1997. Wittgenstein as a Philosopher of Secondary Orality. *Grazer Philosophische Studien*, 52.
- NYÍRI Kristóf 2002a. A védáktól az internetig. Sipos Júlia beszélgetése Nyíri Kristóf filozófussal. *Magyar Tudomány*, 12. <http://www.matud.iif.hu/02dec/sipos.html>
- NYÍRI Kristóf 2002b. Képek mint eszközök Wittgenstein filozófiájában. *Világosság*, 1.
- NYÍRI Kristóf 2002c. Túl az iskolafilozófiákon. *Magyar Tudomány*, 3. <http://www.matud.iif.hu/02mar/nyiri.html>
- Wittgenstein's *Nachlass*. The Bergen Electronic Edition. Oxford–Bergen: Oxford University Press, 2000.

