

Kiss Lajos András

A FILOZÓFIÁTÓL A KÖLTÉSZETIG

KÁLLAY GÉZA WITTGENSTEIN-OLVASATAI

2020-12-14 | **ESSZÉ**



A modern filozófia történetét tárgyaló munkák szinte rutinszerűen ismétlik a közhelyszerű amúgy igaz megállapítást, hogy Martin Heidegger mellett Ludwig Wittgenstein a huszadik század legrejtelmesebb gondolkodója. A filozófiatudomány nagy világnyelvein (német, angol, francia) mindkét filozófusról könyvtárnyi irodalom

áll az érdeklődő olvasó rendelkezésére, ez hasznos, sőt, elengedhetetlenül szükséges segítség, ugyanakkor a gyakorta egymással is perlekedő interpretációk kavalkádja könnyen összezavarja az embert. Sokan kétségbe vonják, hogy egyáltalán filozófus volt-e Heidegger és Wittgenstein, s azt ajánlják, inkább költőként olvassuk őket. Kállay Géza azt írja Wittgenstein poétikájáról szóló nagy tanulmánya elején, hogy „Mindkét filozófus írásaiban találunk enigmatikus, homályos, sokféleképpen érthető, sőt egyenesen zavaros részeket, és mindenütt megvannak az interpretációs tradíciók és 'iskolák' (...)” [1] A wittgensteini recepció, ha lehet ezt mondani, még kevésbé konszenzusos, mint a heideggeri. Kállay az interpretációk négy, egymástól jól megkülönböztethető változatát mutatja be.

esetről esetre dönti el

Az első a teljes tagadás álláspontja („Wittgenstein nem is filozófus, hanem csak poéta”) a második a „normáltudomány ketrecébe” zárna az osztrák gondolkodót, s ezért

hosszú kommentárokkal, jegyzetekkel egészíti ki a wittgensteini munkákat, hogy egyfajta belső fejlődési ív felrajzolásával végül mégiscsak „koherens életművet” generáljon. A harmadik „termékeny zűrzavar”-nak látja az életművet, vagyis nem tagadja az első változatban megrajzolt Wittgenstein-portrét, de az abban megjelenő tagadást pozitív értékévé transzformálja („igaz ugyan, hogy Wittgensteinben egy poéta lakozik, de éppen ezért lehet hiteles filozófus”). A negyedik értelmezési lehetőség nem kis részben Kállay Géza saját invenciója. „Nem lehet-e negyedikként olyan értelmező álláspontot felvenni, amelyben az olvasó nem, vagy nem csupán Wittgenstein szándékait, a különös stílus okait kutatja, hanem a szövegben haladva esetről esetre dönti el, mi az, amit olvas, és főként, hogy ő meddig tudja saját beszédével, írásával vagy hallgatásával betölteni, 'belakni' a teret, amelyet Wittgenstein szövege teremt?” [2] Ez a negyedik olvasat azzal az előnnyel jár, írja Kállay, hogy biztosítja az autonóm értelmezés lehetőségét és közben megőrzi az „eredeti” wittgensteini intenciókat is. Leginkább tehát úgy érdemes olvasni Wittgensteint, hogy „stílusa” felszabadítson és távlatokat nyisson, segítse elő a mindenkori olvasó személyes „én-jének” kiteljesítését. A Kállay Géza által javasolt interpretációs keret nem áll távol Jörg Volbers értelmezésétől, amelyet a német filozófus *therapeutikus* olvasatnak nevez. Ez

azt jelenti, hogy a filozófiát nem pusztán az objektív érvényességű tételek láncolataként kell felfogni, hanem olyan *tevékenységként*, amely a *filozofáló én* egzisztenciális alapjait szeretné feltárni, illetve megmutatni. Így „a szubjektum *önmagát* ismeri fel a filozófiai probléma *ős-okaként*.” ^[3] Csakhogy a szubjektum valódi önismeretének többnek kell lennie annál, mint amire a reflektáló én (fogalmilag rögzíthető) önmeghatározása képes: az adekvát önismeretnek magában kell foglalnia a szubjektum hajlandóságát és tetterejét is az önátalakításra. Volbers ugyanúgy Cavellt jelöli meg a terapeutikus értelmezés ősforrásaként, mint a magyar gondolkodó.

Egyébként Kállay Géza számos írásában megemlíti, milyen sokat köszönhet a harvardi professzornak, akinek szakmai irányítása mellett kutathatott a kilencvenes években. De itt sokkal többről van szó, mint udvarias gesztusról, hiszen Cavell valóban a huszadik század egyik legjelentősebb Wittgenstein-szakértője, s munkásságát éppen Kállay Géza ismertette meg a magyar Wittgenstein-kutatók fiatalabb nemzedékeivel.

^[4] Cavell értelmezésének legnagyobb érdemét Volbers és Kállay is abban látja, hogy az amerikai filozófus túllép a megszokott, az angolszász filozófiában máig uralkodó analitikus hagyományon, és az európai kontinensen inkább honos „egzisztenciál-ontológiai” nézőpont felé tájékozódik. Wittgensteint együtt említi Nietzschével és Foucault-val. Persze Kállay nagyon is tisztában van a Cavell-féle, szinte korlátlan „interpretációs szabadság” veszélyével. Hogy nem jelent-e a „belemagyarázás szabadsága” egyúttal mértéktelen önkényt. Kállay válasza: „Pontosan ez a kockázat, amelyről Cavell beszél. Bár a szabadság egyáltalán nem jelent önkényt, Cavell olvasói magatartásából annyi biztosan következik, hogy Wittgensteinnek nem lesz 'helytelen' vagy 'hibás' olvasata, csupán olyan, amit én, mint a Másiktól különböző, másik olvasó a magam számára hasznosnak vagy haszontalannak, érdekesnek vagy érdektelennek, izgalmasnak vagy unalmasnak, mélynek vagy sekélyesnek, megszívlelendőnek vagy elutasítandónak, 'jónak' vagy 'rossznak' tartok.” ^[5] Az értelmezésben rejlő kockázatnak *erkölcsi tétje* is van. A

dialogikus vagy polifon stílus folyamatos reflexióra készíti az olvasót, hiszen az egyik pillanatban „A” állásponttal, egy gyors váltást követően meg „B” állásponttal kell szembesülnie. Kállay Géza mindezt úgy kommentálja, hogy a wittgensteini diskurzus a drámai műfaj felé tolja az elvont filozófiai nyelvet. A lehetséges álláspontok sokféleségének felmutatása, illetve ezek folytonos perlekedése, a művek plurális szerkezete a „folyamatos résen levés” pozíciójába kényszeríti az olvasót. „A wittgensteini stílus azonban bizonyosan segít, hogy a szöveghez olyan elvárásokkal is viszonyulhassak, mintha irodalmat olvasnék, az irodalomban is használatos interpretációs stratégiáimat is mozgósíthassam.” [6]

a látómezőnk szélén

Úgy vélem, Kállay Géza „irodalmiasított Wittgensteinje” teljesen legitim. Ezzel a megjegyzéssel persze semmiképpen sem szeretném azt sugallni, hogy Kállay Gézához

mérhető, imponáló mennyiségű ismerettel rendelkeznek a wittgensteini szövegek, illetve a rá vonatkozó szekunder irodalom tekintetében. Inkább a „bizonyos filozófiai műveltséggel rendelkező olvasó” pozíciójából igyekszem megérteni és „továbbkommentálni” az ő gigantikus méretű tanulmányait. S ennek alapján Kállay kiindulópontja tényszerűen is igazolható, mivel Wittgenstein köztudottan nagy irodalombarát volt, rajongott Dosztojevszkijért, munkáiban rendre megjelennek az irodalmi művekből vett analógiák, példázatok. [7] A késői Wittgenstein számára a *poézis* túl is nő a szűkebb értelemben vett művészet szféráján, univerzális világlátássá szélesedik: ez a fajta poétika „(...) tehát nagyon is hétköznapi tevékenység, amelynek során pusztán látásommal, ránézésemmel elevenítem meg a világot, amelyben már én is eleve *valahogyan* mint látásmód, mint szemléleti forma vagyok jelen.” [8] A szemléleti formák vagy aspektusok mégsem merev határokkal elválasztottak. Ez a szemléleti/grammatikai nyitottság lényeges, mert a nézőpontok közötti átjárhatóságnak köszönhetjük, hogy nem vagyunk szükségképpen egyetlen perspektívába zárva, és érzékenyek lehetünk a tőlünk eltérő álláspontok és világértelmezések befogadására. Ez az episztemológiai nyitottság jól szemléltethető a *hasonlóság* jelenségében. „A hasonlóság érzékelése az aspektus felvillanásában olyan fontos szerepet játszik, hogy az ‘aspektusvillanás’ azonos a hasonlóság hirtelen

felismerésével (...).” [9] A hasonlóság, illetve a „hasonlítani tudás” képessége megjelenik az igaz és a hamis ismeretben. Jól szemléltethető ez a paradoxon a *parallaxis*ban. Ez egy, a fizikában (és a csillagászatban) használatos műszó, amelynek lényege egyszerűen szemléltethető. Szinte mindnyájunkkal megesett már, hogy a látómezőnk szélén megjelent valami, amit először nyúlként azonosítottunk. Aztán egy lépést tettünk előre vagy valamilyen más irányban, és a minimális elmozdulás elegendő volt a percepció radikális megváltozásához. „Mégsem nyúl ez, hanem kacsza!”



De hogy a hasonlóság (illetve a különbség) egyáltalán értelmes legyen, szükséges feltétel, hogy minden emlékeztessen vagy hasonlítsa valamire. „Ami nem hasonlít semmire, azt nem is tudjuk megnevezni” mondta Robert Spaemann. Persze látni kell, hogy a Wittgenstein és a Kállay Géza által használt „aspektuslátásnak” inkább már ahhoz a kísérleti pszichológiában jó száz évvel ezelőtt megfigyelt jelenséghez van köze, amely „nyúl-kacsa tapasztalatként” vált ismertté. Ez esetben a megfigyelő, noha nem változtatja meg pozícióját, a megmutatott furcsa rajzról, amelyen egyszerre vannak jelen a nyúl és a kacsa vonásai, hol azt mondja, hogy „most egy nyulat látok”, hol pedig azt: „most egy kacsát látok”. Az egészen kreatív szellemek akár egyszerre képesek látni mindkét állatot. Erről a jelenségről írja Wittgenstein a *Filozófiai vizsgálódásokban*: „Szemügyre veszek egy arcot, s egyszer csak szemembe ötlük, hogy hasonlít egy másikhoz. *Látom*, hogy nem változott meg és mégis másképpen látom. Ezt a tapasztalatot nevezem ‘egy aspektus észrevételé’-nek.” ^[10] Mindezt azzal egészíti ki, hogy őt magát nem annyira a jelenség pszichológiai, sokkal inkább a filozófiai háttere érdekli. Hogy az aspektuslátásban gyakorta elválaszthatatlanul összefonódik vagy egybeolvad a tisztán észleleti-fiziológiai és a reflektáló-gondolati aspektus. „És ezért jelenik meg az aspektus felvillanása félig látás-élményként, félig meg gondolkodásként.” ^[11] A „kettős kötöttség” jelentheti a művészi alkotás létrehozásának és befogadásának „filozófiai” hátterét. Kállay írja a „tudatában vagyok az aspektusváltásnak” jelenség lényegéről: „A fontos, hogy rövid, de *tudatosan átélt, intenzív állapot, élmény* volt, mert az aspektuslátást épp ez fogja megkülönböztetni a ‘puszta érzékelés, leképezés’ értelmében vett ‘empirikus’ látástól, vagyis azoktól a sokkal ‘rutinosabb’, megszokottabb identifikációktól és fogalmak alá sorolásoktól, mint amilyen például egy (közönséges) szék megpillantása egy szobában, vagy a labdázás azonosítása játékként, és ez fogja az aspektusvillanást a jelentés élményéhez, a képzelőerőhöz és általában az esztétikához, Wittgenstein ‘poétikájához’ közelíteni.” ^[12]

aspektuslátás

Mindebből világosan következik, hogy Wittgensteinnek nem áll szándékában a látás, illetve a „másképp-látás” jelenségét „elintellektualizálni”, mert a gondolat mögött mindig ott rejtőzik az „érzékliség”, és éppen ez teszi a

wittgensteini fejtegetéseket a művészetfilozófia és az esztétika számára olyan értékké. Például a versek hangos olvasása, mondja Wittgenstein, rendkívüli módon fokozza az érzéki és az intellektuális szféra együttthatását, ami a valódi esztétikai élmény megszületésének szükséges feltétele. Az igazi élményben a „rátalálás öröme” is láthatóvá válik, hangzik Kállay Géza kommentárja. Wittgenstein kitart meggyőződése mellett, hogy „(...) a valaminek látás nem ‘válík köddé’ gondolat formájában a jelentésélményben, mert éppen ez a látás biztosítja, hogy a jelentésből *kép* lesz, ez adja a jelentés életét, elevenségét.” ^[13] A személyes élményben persze mindig visszamarad valamilyen „üledék”, másra már nem visszavezethető *saját*, „csak az enyém tudás”, amit, ha szándékomban állna, akkor is képtelen lennék közölni a külvilággal. „És talán éppen ettől a látástól és élménytől vagyok az, aki.” ^[14] Az aspektuslátás az *akarattal* is összekapcsolódik: az igazi (esztétikai) élmény nem „magától jön”, hanem az élmény címzettjének aktív együttműködését követeli meg.





Kállay Géza tanulmányának újabb érdekessége, hogy mintegy időben visszafelé halad, és a második részben tér rá Wittgenstein első főművének elemzésére.

A *Logikai-filozófiai értekezés* (közismertebb nevén *Tractatus*) előszavában Wittgenstein egyértelművé teszi, hogy olyan tervezetet tár az olvasó elé, amely határok közé zárná a gondolkodást. „A könyv tehát határt kíván szabni a gondolkodásnak, helyesebben: nem a gondolkodásnak, hanem a gondolatok kifejezésének”. ^[15] Majd így folytatja: „Mert ahhoz, hogy a gondolkodásnak határt szabjunk, tudnunk kellene gondolni e határ mindkét oldalát (azaz tudnunk kellene gondolni azt, ami nem gondolható).” ^[16] De mivel képtelenek vagyunk a másik fejébe látni, ezt a határt csak az interperszonális kapcsolatok kitüntetett szférájában, vagyis a nyelvben tudjuk megvonni. A Wittgensteinről szóló interpretációk túlnyomó többsége ezt a kijelentést nyíltan vállalt nyelvkritikai ambícióként határozza meg. A filozófiai problémák többsége tehát abból fakad, hogy félreértjük a nyelv logikáját. S ez a félreértés közvetlen összefüggésben van az *értelem*-problematikával. Mert ha egy gondolatnak értelme van, akkor meg is lehet érteni. „A gondolat értelmes kijelentés” (*Tractatus* 4). Ebből pedig az következik, hogy a gondolat határa egyúttal a

nyelv határa. Az értelemmel telítettség különbözteti meg a nyelvet a szimpla jelláncolattól vagy a hangok rendezetlen egymásutániságától. De miként egyeztethető össze ez az ambiciózus terv a *Tractatus* végkövetkeztetésével, hogy „Az én kijelentéseim oly módon nyújtanak magyarázatot, hogy aki megért engem, végül is felismeri azt, hogy értelmetlenek, ha már fellépven rájuk túllépett rajtuk.” (6.54) Hogyan lehet a határokat megvonni, ha a nyelvkritika eszméje *elgondolhatatlan*? Jörg Volbers szerint a *misztikus értelmezés* éppen a *Tractatus* eleje és vége közötti ellentmondás feloldását tűzi ki célul. Ez a megközelítés a *kimondás* és a *megmutatás* közötti különbségtételre fókuszál. „Wittgenstein arra törekedett, hogy leírja a logika és a világ kapcsolatának általános formáját, a kimondható határait. A nyelvlogika olyan interpretációját teremtette meg, ahonnan kiindulva bizonyos meghatározott filozófiai tételek értelmetlensége világosan láthatóvá válik. Végso soron ilyen tételek közé tartoznak a világ és a nyelv összhangját állító tételek, amelyek a nyelven *belül* szeretnének valamit a nyelvről állítani.” [17] Vagyis olyat akarnak kimondani, amit nem lehet kimondani, viszont meg lehet *mutatni*. „Kétségtelenül létezik a kimondhatatlan. Ez *megmutatkozik*, ez a misztikum. (6.522)”.

határmegvonás

A nyelvnek van határa, de azt a határt a gondolkodás nem képes elérni. Nagyon furcsa paradoxonnal állunk szemben: ami a nyelven túl található, az nem misztikus, hiszen ez értelmetlen lenne. Ugyanakkor misztikus, hiszen nem *kimondható*. Azaz a misztikus a *megmutatás* segítségével kommunikálható. A misztikus interpretáció elsősorban a *Tractatus*ban található kimondhatatlanság tézisére támaszkodik – nyelvünk logikai analízisére. „Ezt a logikát a szintaxis stabilizálja: az értelmes gondolatokat ki lehet benne fejezni, ami viszont ennek a szintaxisnak ellentmond, az értelmetlen.” [18] Ez az interpretáció a *Tractatus* előszavában megfogalmazott határmegvonás eszméjére támaszkodik. „A legtöbb kijelentés és kérdés, amelyet filozófiai problémákról leírtak, nem hamis, hanem értelmetlen. Az ilyen jellegű kérdésekre tehát egyáltalán nem tudunk választ adni, hanem csak az értelmetlenségüket állapítjuk meg.” (4.3) Fontos kérdés, hogy a *Tractatus* képes-e a *nyelven belül* megvonni a gondolat határait? A nyelvkritika paradox helyzetben találja magát, mert a *nyelven belül* maradva olyan pozíciót

követel magának, ahonnan a nyelv egészére, a kimondhatóra és a nem kimondhatóra, az elgondolhatóra és a nem elgondolhatóra egyaránt reflektálni lehet. Jörg Volbers azt írja, hogy a misztikus interpretáció sajátos megoldást talál a dilemmára. „A kimondható (Sagbare) elméletét, amelyet a *Tractatus* kifejlesztett, nem kell szó szerinti értelemben vett határmegvonásnak tekinteni. A *Tractatus*ban kidolgozott alapösszefüggések, *voltaképpen* nem kimondhatóak, hiszen ezek a nyelv és a világ viszonyának egészét érintik, amit Wittgenstein a nyelv logikai formájának nevez.” [19] A kijelentésben csak tükröződik a logikai forma, hiszen ami a nyelvben tükröződik, azt a nyelv már nem képes ábrázolni. „A kijelentés *mutatja* a valóság logikai formáját. Megnyilvánítja azt.” (4.121) Pierre Hadot szerint is döntő jelentőségű ez a tézis. Tudniillik választ ad a *Tractatus* előszavában megfogalmazott kérdésre, hogy hol van az a határ, ahol a nyelv még értelmes. Wittgenstein válasza pedig: „A nyelv akkor szűnik meg értelemmel bírni, valamit *mondani*, ha önmagát szeretné nyelvként kifejezni. Ugyanis a nyelv önmagát már nem képes megnevezni.” [20]

A Wittgenstein-féle álláspontnak mégis nagy előnye, hogy megengedi a tételek vagy kijelentések olyan osztályát, amelyekben *szigorúan véve* logikai képtelenségek is előfordulhatnak. Erre példa lehet az „A egy tárgy” kijelentés. Az állítás logikailag nagyon problematikus, mert itt a „tárgy-létet” predikátumként használjuk, mintha csak azt mondanánk, hogy „A tárgy vörös színű”. Csakhogy a predikátum nem lehet szubjektum, mivel éppen a szubjektumokról lehet valamit állítani. [21] Ha mégis így járnánk el, tévesen használnánk a logikai szintaxist, hiszen predikátumként használnánk a fogalmat. Azaz valami olyasmit szeretnék kifejezni, amit nem lehet kimondani. Kimondani ugyan nem lehet, de meg lehet mutatni. Például *rámutatthatunk* egy dologra, és ezzel a rámutatással az „A egy tárgy” vagy „Léteznek tárgyak a világban” jelentéstartammal látjuk el azt a „valamit”.

létra-hasonlat

A terapeutikus interpretáció a misztikus interpretáció kritikáját szeretné nyújtani. Lényegében fundamentális inkoherenciával vádolja a misztikus interpretációt: „A

misztikus interpretáció azt szeretné, hogy tételei az egyébként általa is elismert *értelmetlenség* ellenére *tartalmat* fejezzenek ki.” [22] A kimondás és a megmutatás közötti különbségtévésben egyfajta ketrecként jelenik meg a nyelv, amelyből bizonyos meghatározott, elgondolható és fogalmilag is megragadható gondolatok nem tudnak kilépni. A logikai szintaxis szabályait olyan határoknak kell tekintenünk, amelyek *valamit lehetetlenné* tesznek, úgy működnek, mintha egy számunkra idegen nyelvet kellene megértenünk, mintha tisztában lennénk annak nyelvtanával, de szavai teljesen ismeretlenek számunkra. „Miközben ezekre a gondolatokra *rámutatunk*, képesek vagyunk legalábbis az interpretáció szerint ezeket a ’tulajdonképpen’ értelmetlen gondolatokat kommunikálni.” [23] Csakhogy az effajta értelmezés nem oldja fel a *Tractatus* előszavában megfogalmazott célkitűzés és a mű végén található létra-hasonlat vagy kép közötti ellentétet. Ha a *Tractatus* minden addigi tétele értelmetlennek bizonyul, miképpen lehet valamit, akár a rámutatás segítségével, érthetően kifejezni? Az alapvető nehézség ott van, hogy mit kezdjünk az előszóban olvasható „egyszerűen értelmetlenség” (einfach Unsinn) kifejezéssel? Volbers viszonylag részletesen vizsgálja ezt a dilemmát, és bizonyos megoldási javaslatokkal is előáll. Abból érdemes kiindulnunk, írja, hogy egy állítás értelmes mivolta a megítélhetőségén múlik, azaz el lehet róla dönteni, hogy igaz vagy hamis. Ha ezt a kiindulópontot elfogadjuk, akkor a „semmilyen értelmetlent nem tudunk elgondolni” állítás kivonja magát a megítélhetőség feltétele alól, mert negációja egyszerűen értelmetlen. „Ha az értelmetlenséget (Sinnloses) nem tudjuk elgondolni, akkor egyetlen értelmetlen gondolatot sem tudunk elgondolni. Ha nem tudunk értelmetlen gondolatot elgondolni, akkor azt sem tudjuk megállapítani (illetve felülbírálni), hogy ez vagy éppen az a gondolat értelmetlen-e.” [24] Vagyis azzal a furcsa helyzettel kellene szembesülnünk, hogy egy lélegzetvétellel mondanánk azt, hogy itt van ez a „valami”, ami valójában nincs. Pedig a határmegvonás tétele éppen ezt mondja: itt van valami, amit nem tudunk elgondolni. De hogyan tudunk arról meggyőződni, hogy *nem lehetséges* értelmetlen gondolatokat elgondolni? Volbers mégis feltételezi, hogy a nyelvkritikai pozíció határmegvonó paradoxonjából valamiképpen ki lehet törni. Látni kell persze, hogy a misztikus interpretáció felfogásában nincs ellentmondás a *Tractatus* előszava és a mű végén található létra-kép között. Inkább olyan elvhez

emelkedik fel, amelyben bevezethetővé válik az értelmetlenség közbülső kategóriája: az „egyszerű értelmetlenség” mellett, amely simán csak értelmetlen, bevezeti a „pozitív értelmetlenség” fogalmát. Ez ugyan maga is értelmetlenség, de legalább kifejezi ezt az értelmetlenséget (valami olyat, amit nem tud kimondani). Éppen ezért: „A *Tractatus* tételei se nem értelmetlenek, se nem az értelmetlenség maga (einfach Unsinn), hanem az imént említett köztes kategóriába sorolhatók. Csakhogy a terapeutikus értelmezés képviselője jól látja a misztikus értelmezés csalafintaságában rejlő inkohherenciát: a *Tractatus* tételei nem lehetnek egyszerre értelmetlenek és mégis valamilyen értelmet kifejezők. Ragaszkodik ahhoz, hogy a mondatok *vagy* értelmesek, *vagy* értelmetlenek, *tertium non datur.*” [25]



De legalább ekkora a jelentősége annak a ténynek is, hogy a terapeutikus értelmezés nem áll meg a misztikus interpretáció egyszerű bírálataánál: radikális fordulatot javasol a paradoxonokból kitörés érdekében. Ennek lényege: hagyjunk fel a próbálkozással, hogy az *értelem határait logikai eszközökkel határozzuk meg*. Inkább fordítsuk figyelmünket a *szubjektum* értelemkereső tevékenységének egzisztenciális „működésére”, a cselekvő emberre, illetve annak *esztétikai* és *etikai* performativitására. Ezekben a szférákban ugyanis világosan látható, hogy a „logikai ellentmondás-mentesség” korántsem elégséges kritériuma a „szép” vagy a „jó” cselekedetek kivitelezésének. Wittgenstein ezzel kapcsolatos eszmefuttatásai legtisztábban az 1929-es etikai kérdésekről (*Lecture on Ethics*) szóló előadásában jelennek meg. Az előadás színhelye Cambridge, és a nagy tekintélyű *Heretics Society* köréből az egyetemi elit olyan hírességei vettek részt ezeken, mint G. E. Moore és C. K. Ogden. Wittgenstein már az előadás elején világossá teszi, hogy nem lehetséges az erkölcsöt olyan egyszerű „kódra” redukálni, amelynek köszönhetően könnyedén egyfajta automatizmusként határozhatjuk meg a jó cselekedeteket. Ugyanakkor az utilitarista típusú szabálykövetés sem járható, mivel nincs olyan kalkulus, amely minden konkrét esetben (etikai szituációban) megmondaná, hogy éppen ez és ez lesz a jó cselekedet. Az erkölcsben van valami nagyon alapvető, valamilyen „abszolút” lényegiség. Wittgenstein szerint az erkölcs lényegének kutatása során először is számot kell vetnünk a „jó” fogalmának eltérő értelmű használataival. Elemi szinten a jó fogalmát a „triviális” vagy „viszonylagos” jó értelemben használjuk, amit meg kell különböztetnünk az erkölcsi értelemben vett „abszolút jótól”. François de Montigny egy példával világítja meg a különbséget. Ha valaki azt mondja nekünk, hogy „ez a jó út, hogy eljussunk X-be”, akkor ebben a mondatban a jó fogalmát „viszonylagos” értelemben használjuk. Ez csak annyit jelent, hogy a leggyorsabban ezen az úton jutunk el X-be. Persze bármikor meggondolhatjuk magunkat mondjuk, van időnk, és még a táj is tetszik, teszünk egy kis kerülőt, és egy másik úton jutunk el X-be. De vajon ugyanebben az értelemben használjuk-e a „jó” fogalmát, amikor a „jó életről” beszélünk? Természetesen nem.



mindig vannak deviánsak

„Térjünk vissza az út példájához. Ha a 'jó út' kifejezést abszolút értelemben használnánk, ez azt jelentené, hogy *mindenkinek* ezt az utat kell választani, egyfajta logikai szükségszerűség által determinálva, s aki mégsem ezt teszi, annak szégyellnie kell magát.” [26] Csakhogy a „jó élet” esetében nem tudjuk ugyanolyan bizonyossággal megmondani, mit is kell ezen érteni, mert az egyik ember ilyen, a másik meg olyan kritériumok alapján hozza meg a döntését. Az *etikai relativista* azt mondja: mivel az erkölcsben nincs kötelezően érvényes univerzális igazság, döntsön mindenki a saját preferenciái szerint. A *szkeptikus gondolkodók*, részben Wittgenstein is közéjük tartozik, nem fogadják el ezt a „megoldást”, amely végső soron menekülés a szembenézés elől. A szkeptikus azt mondja, hogy a „jó”-t vagy a „jó életet” kizárólag önmagára lehet alapozni, azaz nem valamilyen logikai szükségszerűség kényszeríti ki az erkölcsös cselekedetet, hanem a cselekvésben megjelenő jó „belső szükségszerűsége”. [27] Próbálkozhat az ember, hogy a racionális érvelés segítségével határozza meg a „jó élet”-et, csakhogy a racionális belátás önmagában nem kényszeríti, hogy ennek megfelelően cselekedjen. Igaz, az emberek általában a megszokott normáknak megfelelően cselekednek, de mindig vannak deviánsak, különcök, akiket a legkevésbé sem érdekelnek a racionális érvek. „Tegyük fel, abban a hitben vagyok, hogy tudok teniszezni. Egy alkalommal, miközben játszom, az egyik ismerősöm a játékomat látva a következőket mondja: 'Ön nagyon rosszul játszik'. Mire én azt válaszolom: 'Tudom, hogy rosszul játszom, de nem is akarok jobban játszani'. Erre persze nyugodtan válaszolhatja a beszélgetőpartnerem: 'Oké, ez esetben minden rendben van'. De most tegyük fel azt, hogy az ismerőseim körében elmesélek egy bődületes hazugságot, mire valaki azt mondja nekem: 'Maga most úgy viselkedik, mint egy gazember'. Mire én azt válaszolom: 'Tudom, hogy szemét módon viselkedem, de nem is akarok másképp viselkedni'. Vajon mondhatná-e erre a beszélgetőpartnerem: „Oké, ebben az esetben minden rendben van”? Bizonyosan nem. Inkább azt mondaná: 'Nahát, önnek *akarnia* kell jobban viselkednie’.” [28]



Wittgenstein szerint végső soron mindig azzal kell szembesülnünk, hogy az etika racionális megalapozása sikertelen vállalkozás, mivel képtelen az általános közmegegyezés bizonyosságára. Ugyanakkor az irracionális vagy relativista felfogások sem vezetnek sehová. Igaz ugyan, hogy az etikáról nem lehet a tudományos érvelés szabályainak megfelelő tankönyvet írni, ez mégsem jelenti, hogy fel kellene adnunk az erkölccsel kapcsolatos közmegegyezés lehetőségét. François de Montigny, egyet értve Stanley Cavell érvelésével, azt írja, hogy „az abszolút megalapozás hiányának nem kell hallgatásra kényszerítenie bennünket az erkölcsi szubjektum tekintetében, de azt mindenképpen megköveteli, hogy másképpen beszéljünk róla, mint ahogyan szoktunk például a fizikában.” [29]

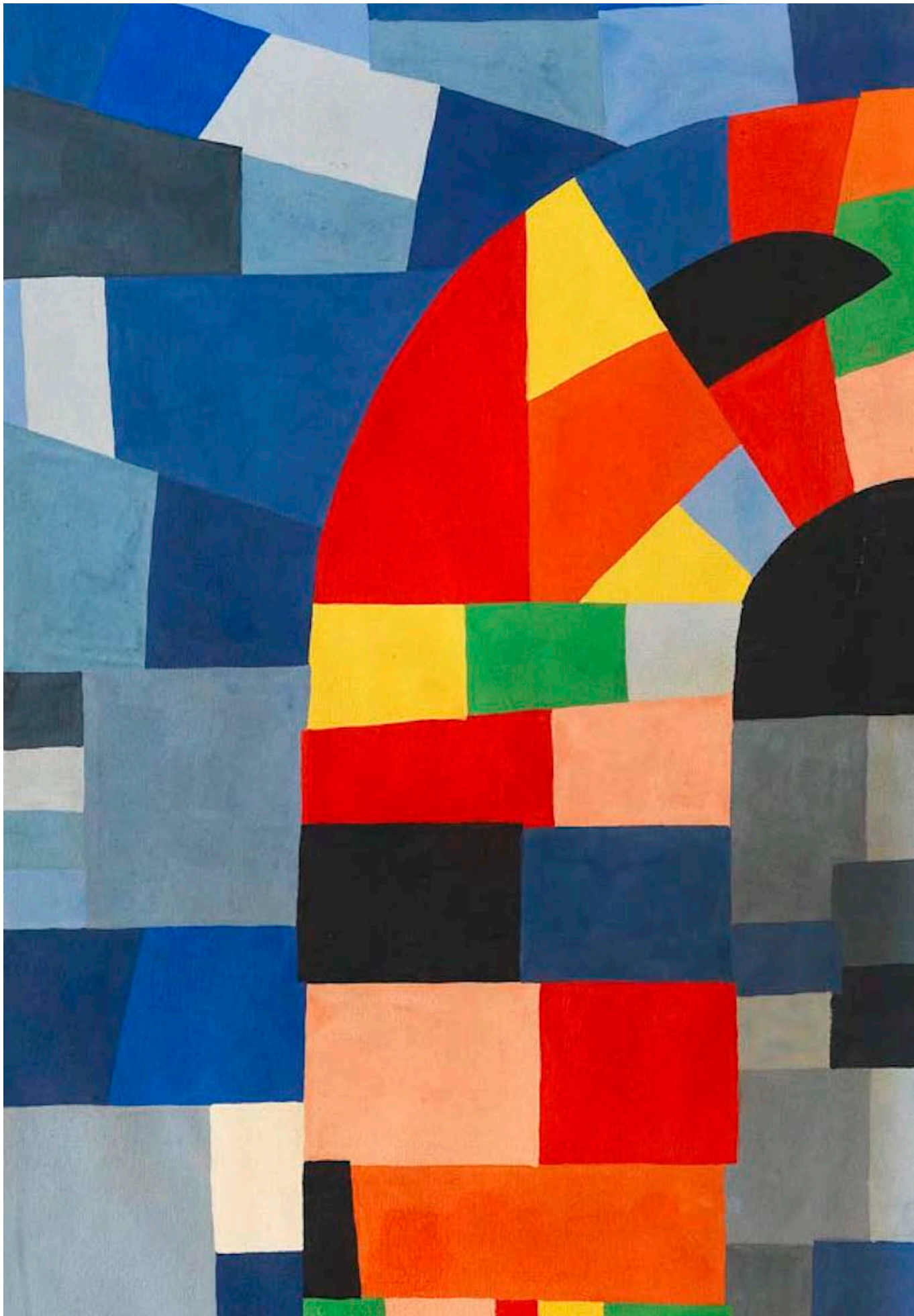
meghökkenítő döntés

És itt térek vissza Kállay Géza tanulmányához. Miután aprólékosan elemezte a *Tractatus* végletekig szikár és „lecsupaszított” bevezető tételeit, ezt írja: „(...) Wittgenstein indirekt érvei

épp arról igyekeznek meggyőzni minket, hogy szükségszerűen érkezik el a pillanat, amikor fel kell adnunk, hogy a világhoz a tudásunkon, az ismereteinken keresztül viszonyuljunk.” [30] De a racionális/fogalmi ismeretek határaihoz érve nem kell megállnunk és azt mondanunk: sehova tovább, mert itt véget ér a világ! A határon felbukkan a leírással és fogalmi leképezéssel szembeállított *látás*. „A logikai formát nem ismerhetjük meg, nem tudjuk megfogalmazni, nem vagyunk képesek definiálni, ugyanakkor megnézhetjük és megláthatjuk, amint mintegy önmagát jeleníti meg, saját magát 'állítja ki', 'tárja föl', 'mutatja be' (...)” [31] A reprezentáció, a látás és a performativitás a szerzőt és az olvasót is visszavezetik a szubjektum, az *én* fundamentális kérdéseire. A hallgatás szükségszerűsége vagy „parancsa” a nyelven túli világ kapuit nyitják meg előttünk, ahol, ha a szavak nem is szűnnek meg teljesen, többé nem tényeket reprezentálnak, hanem utasítanak, kérnek, sejtetnek. Az etika lényege nem a kijelentéseinkben van, hanem „(...) abban, ahogy egy helyzetben viselkedünk, a viszonyulásainkban, magatartásunkban, akár abban, *ahogy* mondunk valamit (és *ilyen* értelemben persze a 'beszédünkben' is). Az etikai nem (regulatív) kijelentésekből áll, hanem válaszként adott élet(helyzet), magatartásforma, egy egész 'sztori', történetként kibomló sors, s az ebből közvetlenül következő beszéden túli

‘tisztá’, ‘puszta’ tett, illetve tettek sorozata.” [32] S mint Kállay Géza megjegyzi, Wittgenstein a saját életében meghozott egzisztenciális döntésekkel hitelesítette ezt a filozófiai tézist. „Nem lehet véletlen, hogy Wittgenstein a maga számára úgy ‘töltötte meg tartalommal’ a *kel/t*, hogy miután megírta a *Tractatus*t, és véget ért az első világháború, falusi tanítónak ment Alsó-Ausztriába.” [33] A kívülálló persze sohasem tudhatja biztosan, hogy mi állt e mehökkentő döntés hátterében. Az alaposan végiggondolt belső meggyőződést vagy talán a pillanatnyi „szeszélyt” tekintsük igazi motívumnak? Bárhogy is volt, a lényeg mégiscsak az, hogy az erkölcsről nem beszélni kell, hanem annak a személy mindennapi döntéseiben kell *testet öltenie*.

Ugyanakkor a *Tractatus*nak van egy másik zavarba ejtő tétele, amely az etikai dimenzió sajátos kiterjeszhetőségére utal. „Az etika és az esztétika egy”. (*Tractatus* 6.421) Mi köti össze ezt a két szférát? Kállay szerint „Az első legkézenfekvőbb értelmezés természetesen az: abban ‘egyek’, hogy egyiket sem lehet kimondani, mindaz, amit egy logikai tény-nyelven akarnánk belőlük megjeleníteni, értelmetlenség volna. De akkor abban is ‘egyek’, hogy kimondhatatlanságuknál fogva éppen az ‘értelmek, az *értelmesség* és értékek birodalmába’ esnek.” [34] Az igazság és a hamisság, vagyis – ahogy a leképezés-elmélet tanítja a kép vagy gondolat megegyezése a tárggyal, fontos információt kínálnak a világról, de ezek még nem *értékek*. Értékek csak ott vannak, ahol megjelenik a szabad választás és a szabad cselekvés lehetősége. Vagyis, mondja Kállay, „(...) az érték: *önérték*. Ha pedig az etika és az esztétika egy, akkor bármi, aminek esztétikai értéke van, a nyelv és a világ határain túl van, és semmi sem biztosíthat számára ‘kívülről’ értéket, hanem az magából következik.” [35] Más szavakkal: az értékek nem „vannak”, hanem „megteremtődnek”. Az etikai és az esztétikai érték is önmagából származik, éppen ezért – ha már mindenképpen valamilyen kódpar mentén szeretnénk megkülönböztetni – az erkölcs és az esztétika szféraiban nem az igaz/hamis, sokkal inkább a hiteles/nem-hiteles ellentétpárnak van értelme. Kállay Gézát – anélkül, hogy a wittgensteini munkák etikai vonatkozásait elhanyagolná – elsősorban mégis az „izgatja”, hogy mit tud hasznosítani az esztétika és az irodalomelmélet a filozófus eredeti meglátásaiból.



A Stanley Cavell-lel kialakított munkakapcsolat látványos bizonyítéka a „*Kép szemének, kín szívének*”: *Macbeth töre Wittgenstein* Filozófia vizsgálódásai *előtt* című gígan tanulmánya. [36]

A tanulmány első része az etikai és az esztétikai „diskurzus” szoros összetartozásának tézisét elemzi. A kiindulópont Macbeth törmonológjának híres mondata: „Tör az, amit látok?” A második felvonás első jelenetében elhangzó mondat (amely Kállay szerint valójában *tett*) több tucatszor is megjelenik a tanulmányban, mindig újabb és újabb értelmezési keretben. Noha teljes bizonyossággal nem állítható, hogy ennek a mondatnak kizárólag filozófiai értelme lenne, de hogy nagy a hasonlóság (vagy a rokonság) az alapvető filozófiai dilemmák és a macbethi kérdés között, az eléggé nyilvánvaló. Létezik-e, illetve megismerhető-e a külvilág? Mi a viszony a látvány, a gondolat és az erre épülő cselekedet között? Valóban gond nélkül összekapcsolhatók egymással a vágy, a várakozás, a remény, az akarat, a fantázia, a gondolat és a tapasztalat „diszkrét” szférái? S ha igen, minek van nagyobb súlya ebben a „szintetizáló” aktusban? S noha számos történeti példán keresztül lehet szemléltetni a filozófia és az irodalom „összeolvasási próbálkozásait”, jelentheti-e ez, hogy lemondunk e két „műfaj” fogalmi elkülönítésének feladatáról? Próbálkozni lehet, mondja Kállay, de a siker kétséges, hiszen: „A fenti idézetek azt illusztrálják, hogy körülbelül a 7-es évek elejétől – jórészt a dekonstrukció és más poszt-strukturalista irányzatoknak köszönhető az irodalom és a filozófia viszonyának perújrafelvétele, s

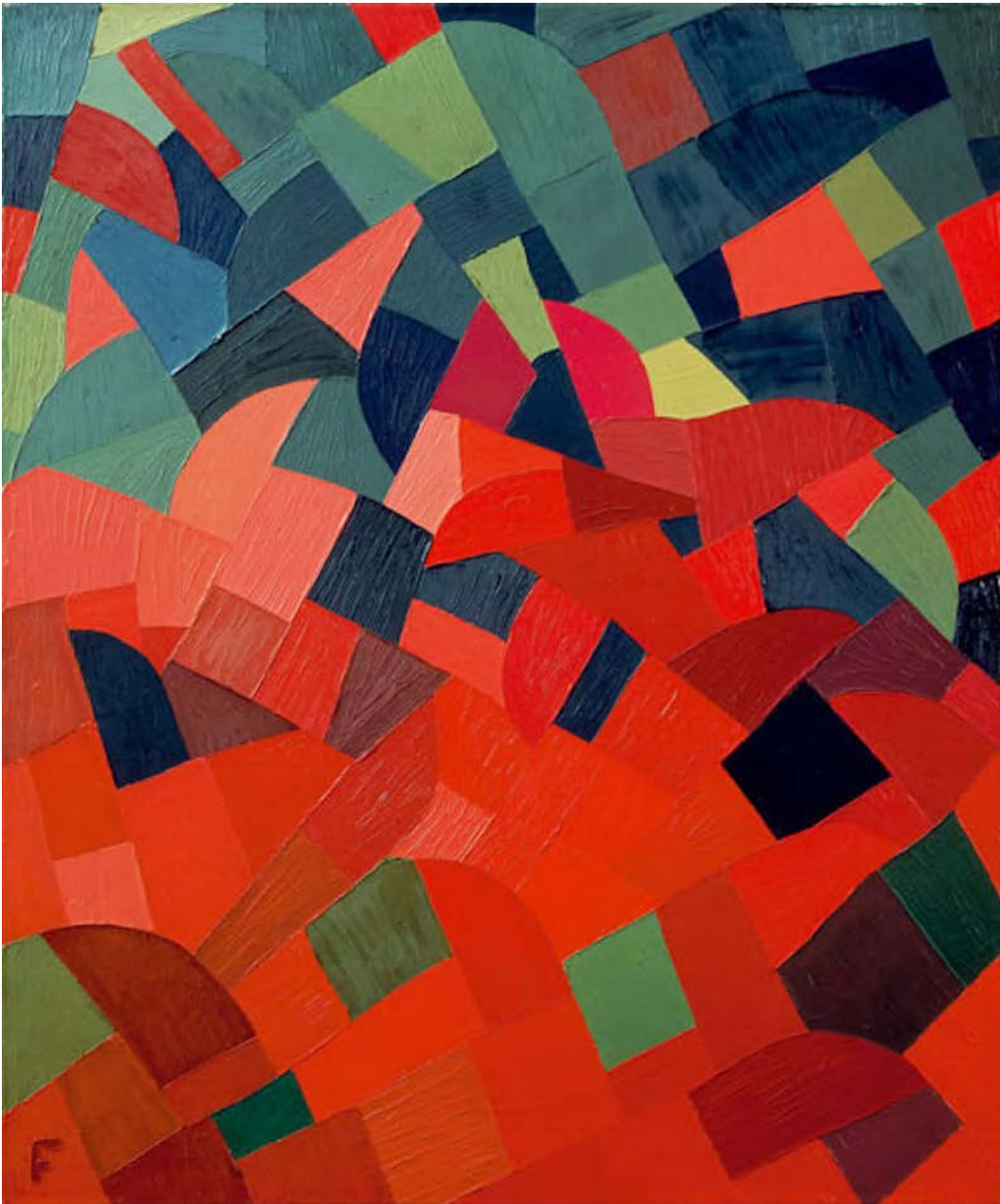
hogymúltak az idők, amikor a közöttük lévő különbség egyértelműnek és kézenfekvőnek tűnt. Viszonyuk annyira bonyolult lett, hogy sokak szerint már 'viszonyról' sem érdemes beszélni, hiszen megkülönböztethetetlenekké váltak." [37]

interpretációs feladat

Ugyanakkor hiba lenne az irodalmi, alapvetően metaforikus szövegeket pusztán az absztrakt filozófiai elméletek *illusztrációinak* tekinteni (vagy fordítva). Noha a filozófia és az irodalom

rokonsági kapcsolatban vannak, mégis önálló entitások. (Helyesebb, ha egymást kiegészítő diskurzusfajtákat látunk bennük.) Itt azonban szükséges a pontosító megjegyzés: ha Wittgensteinhez fordulunk segítségül a filozófia és az irodalom rokoni kapcsolatainak feltárása során, akkor az ehhez vezető utat már nem a *Tractatus* száraz tételeiben, hanem a *Filozófiai vizsgálódások* jóval „bőbeszédűbb” paragrafusaiban találjuk meg. Wittgenstein a „(...) *Vizsgálódások*ban immár nem azt kutatja, hogy milyen tisztaság mutatkozik meg a logika szerkezeteiben, hanem hogy a hétköznapi nyelv grammatikája mennyire átlátható és ez az átláthatóság milyen természetű (mi köze van például a logikához). Ennek is van esztétikája, csak más jellegű, mint a logikáé.” [38] Wittgenstein ebben a munkájában nem azt tanítja, hogy *mit* gondoljunk, hanem hogy *hogyan* gondolkozzunk. Kállay tanulmányának második fejezete éppen erre a *hogyanra* mutat példát, a tör-monológ tucatnyi értelmezési lehetőségét tárja elénk. Vajon ez azt jelenti, hogy minden lehetséges értelmezést egyformán legitimnek tekintsünk? Nem egészen. Maga Wittgenstein sem képes, és valószínűleg nem is akar minden lehetséges állásponttal számot vetni. „Az viszont bizonyosnak tűnik, hogy a *Filozófiai vizsgálódásokat* Wittgenstein sok hangra írta, amelyek állandó párbeszédben vannak egymással.” [39] Mintha a mű befejezetlensége is azt sugallná az olvasónak, hogy az interpretációs feladatot sohasem lehet befejezni, legfeljebb abbahagyni. Nagyon jól szemléltethető ez a „módszertani utasítás” a „tör” fogalmának lehetséges értelmezéseivel. Kállay Géza hosszú oldalakon keresztül végzi el a macbethi tör nyelvtanának feltérképezését. Jelentéstani, fonetikai, metaforikus, fordításbeli, köznyelvi, „mélypszichológiai” és még számos egyéb interpretációs keret vagy séma áll rendelkezésünkre, hogy feltárjuk e látszólag hétköznapi dolog mögött rejtőzködő „titkot”. Ebből pedig egyenesen

következik, hogy Wittgenstein megértéséhez célszerű kerülő utat keresni. Vagyis megértjük, hogy elsősorban nem azt várja el tőlünk, hogy pontos szövegrekonstrukciót végezzünk, hanem „(...) *részvételre* invitál: arra, hogy a szó legszorosabb értelmében *használjuk*: lépünk föl abban a drámában, melynek célja helyzetünk, pozíciónk feltárása, és kövessük bátran azokat az ösvényeket, amiket megnyílni látunk.” [40]



Akár még azt is el lehet képzelni, hogy valakik színpadi műként adják elő a *Vizsgálódásokat*, s így az Shakespeare *Macbeth*jének „dráma-filozófiai pandant”-ja lesz. Ugyanakkor Kállay mégsem tartja lehetetlennek az egymástól eltérő

interpretációs szintek összekapcsolását. Tanulmánya harmadik fejezetében (*A tör-monológ*) a metaforikus és fogalmi ábrázolás „ősforrását” vagy archetípusát kutatja, és olyan értelmezési keretet vázol fel, amelyben összekapcsolhatók az eltérő diskurzusfajták. És itt aztán tényleg sziporkázik! Felveti, hogy „(...) lehetséges volna-e az emberi tapasztalat és fogalomalkotás modelljét egyszer mondjuk a *szaglásra* alapozva megalkotni.” ^[41] Bármennyire abszurdnak tűnik is a felvetés, ha jól meggondoljuk, rendkívül egyszerű igazság áll mögötte. Vegyük például a gyakorta elhangzó „katartikus művészi élmény” kifejezést. Vajon nem azt akarjuk ezzel mondani, hogy akinek ebben az élményben van része, az testestül-lelkestül átadja magát egy mindent „magával ragadó erőnek”? De nincs ez másképp a tudományos felfedezések vagy a nagy felismerések esetében sem. Gondoljunk Arkhimédész „Heuréka-élményére”, mikor a görög bölcselő felfedezve a víz felhajtóerejét örömeiben kiugrott a kádból, és Szürakusza utcáin meztelenül rohangálva kiabálta, hogy „Heuréka!” (megtaláltam).

kettős mozgás

Hasonló „áthallásokkal” találkozhatunk a dráma és a narratíva (a prózai műfaj) viszonyában is. Egyrészt természetes igénye a klasszifikáló észjárásnak, hogy megkülönböztesse egymástól a két műfajt. De a dráma és

a narratíva műfaji elhatárolása legalább annyi nehézséggel jár, mint az irodalom és a filozófia megkülönböztetése. Végigkövetve egy sor irodalomtudós próbálkozásait, erre a belátásra jut: „Narratíva és dráma viszonyában tehát egy 'kettős mozgásnak' lehetünk tanúi. Egyfelől a korábbi kritikai elméletek számára az elbeszélő és a drámai műfajok közötti különbségtételt a cselekmény fogalmának műfajokon átívelő jelenléte nehezítette, ami ráadásul a koherencia követelményét mindkét műfaj számára előírta, s ezért sokszor nem maradt más kritérium a szétválasztásra, mint 'a mindentudó elbeszélő jelen van a regényben, de hiányzik a drámából' vagy: 'a dráma általában párbeszédekben van megírva' stb.” ^[42]

Végül is ki az a Macbeth, akit hol a törrel szemben állva, hol a „holnap-monológ” előadójaként látunk? Mert hol önmagát előre vetítve, hol visszatekintve jelenik meg a színen. A cselekmény mint az eseményeket koherens „történétté” varázsoló mese

voltaképpen semmi, és az elrendezett történet „(...) nem tud többet elérni, mint hogy 'szétszórja' ('disszeminálja') a *semmit* a cselekmény teljes hosszában visszamenőleg 'kitömi' vele a mese szövedékét az elejétől a végéig”. [43] Azért ez mégsem semmi!

1. Kállay Géza: „Nem akarom, hogy így nézd!”: Wittgenstein poétikája. In: Uő. *Személyes jelentés*. Filozófiai tanulmányok. Liget, Budapest, 2007. 64–65. ↑
2. I. m. 68. ↑
3. Volbers, Jörg: *Philosophie als Lehre oder als Tätigkeit? Über eine neue Lesart des Tractatus*. Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 26/2. 153. ↑
4. „Cavell ortodoxnak egyáltalán nem nevezhető stílusa és értelmező magatartása pedig legalább olyan felszabadító hatással volt rám, mint amilyenről ő beszél Wittgenstein kapcsán (...)” Kállay, i. m. 69. ↑
5. Kállay, i. m. 73. ↑
6. I. m. 78. ↑
7. François de Montigny írja erről: „Mivel Wittgenstein közismerten rajongója volt Dosztojevszkijnek, számunkra nagyon helytállónak tűnik a feltételezés, hogy az általa képviselt etikai felfogás kapcsolatba hozható számos dosztojevszkiji regényalakokkal, mint például Ivan Karamazov (ha Isten nincs, akkor bármi megengedett?) vagy a *Bűn és bűnhődés* Raszkolnyikovja... éppen ilyen típusról beszél Wittgenstein.” Montigny, François de: *Le statut de la philosophie en éthique: Wittgenstein et sa Conférence sur l'éthique*. Revue de Méthaphysique et de Morale, 215/3. 379. ↑
8. Kállay, i. m. 82. ↑
9. I. m. 89. ↑
10. Wittgenstein, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1998. 282. Ford.: Neumer Katalin. ↑
11. I. m. 287. ↑
12. Kállay, i. m. 9. ↑
13. I. m. 96. ↑
14. I. m. 97. ↑
15. Wittgenstein, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés*. Tractatus logico-philosophicus. Akadémia Kiadó, Budapest, 1983. 7. Ford.: Márkus György ↑
16. I. m. 7. ↑
17. Volbers, i. m. 156. ↑
18. I. m. 156. ↑
19. I. m. 157. „A kijelent és ábrázolhatja az egész valóságot, de nem ábrázolhatja azt, aminek közösnek kell lennie benne a valósággal, hogy annak ábrázolása lehessen a logikai formát.” (*Tractatus*, 4.12) ↑
20. Hadot, Pierre: *Wittgenstein et les limites du langage*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2014. 33. H adot volt az első francia filozófus, aki behatóan tanulmányozta a wittgensteini filozófiát. A munka eredetileg az ezerkilencszázhatvanas évek elején jelent meg. ↑
21. „A 'tárgy' valójában formális fogalom, amely a kvantorokhoz kötött variabilitásokon keresztül teszi lehetővé a predikálást, nem predikátum létéből fakadóan. Vö. Volbers, i. m. 157. Ezt a példát C ora Diamondtól kölcsönzi

Volbers, Kállay Géza többször is hivatkozik rá. ↑

22. Volbers, i. m. 157. ↑

23. I. m. 157. ↑

24. I. m. 158. ↑

25. I. m. 159. ↑

26. Montigny, i. m. 379. ↑

27. „Az etikai büntetés és jutalom 'magában a cselekedetben kell rejtekezzen'”. Neumer Katalin: *Határutak* Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról. MTA Filozófiai Intézet, Budapest, 1991. 157. ↑

28. Idézi Montigny, i. m. 381. ↑

29. I. m. 384. ↑

30. Kállay, i. m. 117. ↑

31. I. m. 118. ↑

32. I. m. 123. ↑

33. I. m. 123. ↑

34. I. m. 124. ↑

35. I. m. 125. ↑

36. In: Kállay Géza: *A nyelv határai*. Shakespeare-tanulmányok. Liget, 26. Második, javított kiadás. 235–389, illetve <https://konyv.ligetmuhely.com/konyv/a-nyelv-hatarai/> ↑

37. I. m. 252. ↑

38. I. m. 260–261. ↑

39. I. m. 275. ↑

40. I. m. 294. ↑

41. I. m. 330. ↑

42. I. m. 354. ↑

43. I. m. 385. ↑

kép | Otto Freundlich művei, wikiart.org