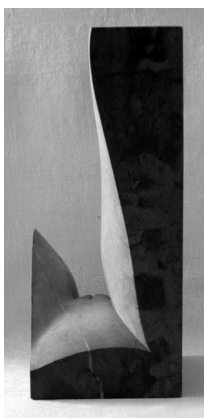


FEHÉR M. ISTVÁN

# NYELV, NYELVJÁTÉK, HERMENEUTIKA

Wittgenstein, Heidegger, Gadamer



...nem utal önmagán  
túlra, valami rajta kívül  
fekvőre, ami az „igazi”  
vagy „eredeti” létező,  
ő pedig annak mása,  
leképezése vagy  
bármilyen értelemben  
vett megkettőződése  
volna.

I

■ Hogy Wittgenstein késői filozófiája és a Gadamer által jórészt Wittgenstein halála után, az ötvenes években kidolgozott hermeneutika között lényegi párhuzamok mutatkoznak, közös belátások és érintkezési pontok fedezhetők fel, nem olyan észrevétel, amelyet csak nekünk kell mintegy utólag megtennünk – megtette már Gadamer maga. 1985-ben íródott „önkritikai kísérletében” utalt arra, hogy már fő műve 1965-ben megjelent második kiadásának előszavában, valamint *A fenomenológiai mozgalom* című 1963-as dolgozatának záró részében említést tett a játékfogalmat illető, a harmincas évekre visszanyúló gondolatainak a késői Wittgenstein gondolatvilágával való egybecsengéséről, konvergenciájáról.<sup>1</sup> Wittgenstein késői művét azonban csak úgy mond saját útjának bejárása után tudta tanulmányozni, s hogy Popper pozitivizmuskritikájában saját orientációjával rokon motívumok rejlenek, annak úgyszintén csupán később ébredt tudatára.<sup>2</sup>

A rokonságot Gadamer abban pillantotta meg, hogy a késői Wittgenstein nyelvfelfogása a *Tractatus*hoz képest – és annak önkritikájaként – a köznyelv irányában mozdult el, a köznyelvet vette alapul, s a közös nyelvhasználat során létrejövő cselekvések, interakciók leírására szorítkozott, mindenfajta megalapozási kényszerről lemondva (ez volna Gadamer számára egyúttal Wittgenstein fenomenológiai aspektusa is). Gadamer szemében ezzel Wittgenstein revidálta a *Tractatus* nominalista előítéleteit, és minden beszédnek az életpraxis összefüggéseire való visszavezetésére tett ki-

sérletet. Ez a Wittgenstein által végrehajtott fordulat Gadamer nézőpontjából nyilvánvalóan sok rokonságot mutat saját hermeneutikai nyelvfelfogása ama középponti gondolatával, mely a nyelv fenomenóját a beszélgetésből kiindulva igyekszik megragadni és felfejteni. „A nyelvnek a beszélgetésben való megalapozása”<sup>3</sup> képezi ugyanis önértelmezése szerint Gadamer nyelvfelfogásának lényegét, s aligha véletlen, hogy innen szemlélve üdvözölnie kellett Wittgensteinnek a köznyelv és az ennek megfelelő közösségi élet, életpraxis felé való fordulását. Ahogy az sem véletlen, hogy Gadamer egyetértését, helyeslését különösképpen kiváltotta a késői Wittgenstein ama tétele, mely szerint „ahhoz, hogy a nyelven keresztül megértsük egymást, nemcsak a definíciókban kell megegyeznünk, hanem (bármily különösen hangzik ez) ítéleteinkben is”.<sup>4</sup> (Legfeljebb Gadamer szemszögéből kiegészítendő imígyen: „ítéleteinkben és elő-ítéleteinkben is”.)

Gadamernek az utóbbi wittgensteini állítással való egyetértése filozófiai hermeneutikája egészének szellemiségéből, közelebről azonban alighanem az előítéletek – s ami ezzel összefügg: a hagyomány és a tekintélyek – általa adott értelmezéséből következnek, amire a jelen írás vége felé még röviden vissza fogok térni. Jelen pillanatban egyfajta – korántsem teljes – leltárt próbálok készíteni a párhuzamokról és érintkezési pontokról, s célszerűnek látszik a köznyelvre történő utalást egy kicsit tovább ilusztrálni. Gadamer Wittgensteinnel való egyetértésének sarkalatos pontja ez, amelyre újra és újra visszatért. A fenomenológiai mozgalomról írott hosszabb tanulmány vége felé kiemelte, hogy a késői Wittgenstein elfordult a „»logikai nyelv« eszményétől”, és a „nyelv logikai idealizálását”, mely a *Tractatus* alapbeállítottságát jellemezte, alapokból kiinduló kritikának vetette alá. „Arról van ugyanis szó” – hangsúlyozta –, „hogy a nyelv eleven használatába helyezkedjünk bele, és a nyelv általi megbabonázottság révén ránk erőltetett »problémák« alól kivonjuk magunkat”.<sup>5</sup>

Az idézőjelbe tett „probléma” szó ironikus távolságtartást sugall, s a heideggeri–gadameri hermeneutika alapvető, elvi idegenkedését fejezi ki a filozófia véltén örök, időtlen, történelemfeletti „problémái” iránt, s helyükbe a hermeneutikailag szituált kérdést, kérdezést állítja.<sup>6</sup> A filozófiának ezek a „problémái” mind Wittgenstein, mind Heidegger és Gadamer számára a filozófia platonikus felfogásával függenek össze és járnak együtt, s ennek a filozófiafelfogásnak a megkérdőjelezésére történik mindkét részről alapvető kísérlet. Nyelvkritikája révén Wittgenstein ki akar gyógyítani bennünket ennek a filozófiának a problémáiból, s a terápia mozzanata nem kevésbé van jelen a hermeneutika részéről. Hogy a késői Heidegger a saját gondolkodását már filozófiának sem nevezte, abban vélhetően nem kis szerepe van annak a tapasztalatnak, hogy a platonikus filozófia torzító metafizikai optikájától nem lehetséges teljességgel elszakadni, megszabadulni. A filozófia tehát, mondja Gadamer, „mint nyelvkritika [...] egyúttal a filozófia önkritikája is, vagy ahogy szintén mondhatnánk: az általa ütött sebeket önmaga gyógyítja be”.<sup>7</sup> A köznyelvre való hagyatkozás – vagy ha úgy tetszik, a belőle való kiindulás – és a tapasztalatfogalom kiterjesztése és igénybevétele igazolhatja Gadamer számára azt az állítást, hogy „könyve fenomenológiai talajon áll”, közelebről pedig, hogy „a játékra és a nyelvre vonatkozó elemzések tisztán fenomenológiai jellegűek”.<sup>8</sup> Mivel Gadamer a köznyelvre való visszanyúlást értékeli leginkább Wittgensteinban, ezért a fő mű 1965-ös második kiadásának egy a fentiekhez csatlakozó lábjegyzetében ezt írja: „Ezért amikor Ludwig Wittgenstein »nyelvjáték«-fogalmát megismertem, számomra az egészen természetesnek tűnt föl.”<sup>9</sup>

Ez az „egészen természetes” azért talán mégsem minden további nélkül magától értetődő, ezért nem lesz haszontalan, ha ezen a ponton elszakadunk Gadamer önértelmezésétől – annak további részletezésétől, ahogyan Wittgensteinhez fűződő viszonyát Gadamer maga látja –, s megpróbálunk párhuzamokat és érintkezési pon-

tokat mindkét gondolkodó fölé emelkedve valamely tágabb kontextusban röviden szemügyre venni. A középpontban a nyelvjáték wittgensteini fogalmának kell állnia, amelyre a fenomenológiai mozgalomról szóló, már többször idézett tanulmányban Gadamer is – saját játékfogalma felől s annak a wittgensteinivel való rokonsága folytán nagyon is érthető módon – hangsúllyal fölfigyelt.<sup>10</sup>

## II

■ Ami a wittgensteini nyelvjáték- és a gadameri játékfogalomban mindenekelőtt közös, az röviden szólva a játék zártsága és önmagának elégséges volta; az, hogy nem utal önmagán túlra, valami rajta kívül fekvőre, ami az „igazi” vagy „eredeti” létező, ő pedig annak mása, leképezése vagy bármilyen értelemben vett megkettőződése volna. Ami Wittgensteinnél Gadamerrel szemben többletnek vagy sajátos hangsúlynak tűnik föl, az a nyelvjátékok pluralitásának és egymástól való különbségének nyomatékos hangsúlyozása. A *Filozófiai vizsgálódások* döntő, 23. §-ában, ahol Wittgenstein a fogalmat bevezeti és mindjárt részletesen illusztrálja, „a nyelvjátékok sokaságáról” beszél, s példa gyanánt rögtön több mint egy tucat nyelvjátékot fel is sorol; olyanokat, mint – hogy csak néhány jellegzetes példát emeljünk ki közülük – „egy tárgyat leírni”, „egy folyamatról beszámolni”, „egy hipotézist felállítani és ellenőrizni”, „egy történetet kitalálni; és olvasni”, „színházat játszani”, „körjátékot játszani és énekelni”, „tréfálkozni, viccet mesélni”, s végül – Heidegger és Gadamer nézőpontjából feltehetően ez a legfontosabb – „Kérni, megköszönni, átkozódni, köszönetni, fohászzkodni”.<sup>11</sup> A felsorolt példák között vannak „tudományos” nyelvjátékok („egy tárgyat leírni”, „egy hipotézist felállítani és ellenőrizni”, „egy kísérlet eredményeit táblázatok és diagramok segítségével ábrázolni” stb.) és nem tudományosak; a lényeges az, hogy nincs köztük semmiféle rangbéli különbség: a tudományos nyelvjátékok semmilyen szempontból nem előbbre valók a nem tudományos nyelvjátékoknál. A játékok mindegyikében pedig – éppen, mert nyelvjátékok – döntő szerepe van a nyelvnek, amellyel hol ezt tesszük, hol azt: hol leírunk vele egy folyamatot, vagy felállítunk és ellenőrzünk egy hipotézist, hol színházat játszunk vele, hol pedig kérünk, köszönünk, fohászzkodunk vagy káromkodunk. Ezek mindegyike része valamely tevékenységnek vagy életformának, és semmi sem utal arra, hogy a „nem tudományos” nyelvjátékokat a tudományos nyelvjátékok (azaz a tudományos nyelvhasználat és életforma) mércéivel – vagy mércéihez – kellene mérni. A pluralitás itt visszavezethetlenséget, egyszersmind a nyelvjátékok önállóságát látszik sugallni.<sup>12</sup> „mondatainkkal” – írja Wittgenstein – „a legkülönbélebb dolgokat [nem: *mondjuk*, hanem – F.M.I.] *tesszük*. Gondoljunk csak a felkiáltásokra és teljesen eltérő szerepükre. – Vízet!”<sup>13</sup>

Az utóbbi felkiáltásra található egy közvetlen analógia Heideggernél, amely már doktori disszertációjában feltűnik: „Tűz!”<sup>14</sup> A beszélés a világgal való lét egy módja, magyarázza ugyanerre a példára visszatérve egy későbbi előadáson; valami eredeti, ami megelőzi a kijelentéseket, ítéleteket, ez utóbbiak épp belőle kiindulva érthetők meg. A logikában ugyan tradícióvá vált, hogy az olyan szavakat, mint „Tűz!” ítéletekként fogják fel. De hát itt nem a tűz nevű dolog vagy szubsztancia meglétét akarják konstatálni a világ egy tér-időbeli pontján, hanem ha ennek a felkiáltásnak van jelentése, akkor az csak ez lehet: „Mindenki ugorjon ki az ágyból!”<sup>15</sup>

Heidegger számára a beszéd élő beszéd, a mindenkori tevékenységbe ágyazott beszéd. Beszélni pedig korántsem annyit tesz, mint kijelentéseket tenni. A (teoretikus) kijelentés az eredeti beszédnek csupán távoli derivátuma. Heidegger nevezetes példája: „a kalapács nehéz”. Ennek úgynevezett jelentése korántsem az, magyarázza Heidegger, hogy – amint a teoretikus beállítottságon alapuló ún. logikai elemzés vél-

né – a kalapács nevű dolog mint valamifajta szubsztancia rendelkezik a nehézség tulajdonságával, nem egy szubjektumról állítunk egy predikátumot. Ha Heidegger azt mondja: ennek a szóbeli megnyilvánulásnak az értelme nem más, mint az: „A kalapács túl nehéz”, vagy még inkább: „Túl nehéz!”, „A másik kalapácsot!”<sup>16</sup> akkor nyilvánvaló, hogy kiindulópontját a szituáció kontextusába ágyazott élő beszéd alkotja.

Az, hogy a tudományos életforma vagy nyelvjáték csupán egy a lehetséges életformák vagy nyelvjátékok közül, kitűnhet Kantnak *Az ég általános természet-története* című fiatalkori írásából, amely arra vállalkozik, hogy természeti jelenségek természettudományos, illetve vallási magyarázatát egymással összeegyeztesse. Elemzései fényében elmondható: az újkori természettudomány a csoda, illetve az isteni beavatkozás fogalmát nem *megcáfolta*, hanem *eltekint tőle*; olyan nyelvjátékot játszanak itt, mely nem használja a csoda fogalmát, nem él vele; a természettudomány attól természettudomány, hogy magyarázatai empirikus-oksági jellegűek; tévedés volna azonban azt hinni, hogy az empirikus-oksági magyarázatokat a természettudomány megalapozza, levezeti vagy bármilyen más módon legitimálja vagy racionálisan igazolja – egyszerűen eszerint jár el, ez ennek a természettudomány nevű nyelvjátéknak az egyik szabálya vagy a priorija.

### III

■ A késői Wittgenstein, a jelentés használatelméletének és a nyelvjáték fogalmának Wittgensteinja alapján véve a hétköznapi nyelv, éspedig a közösségbe ágyazott és életformaként fölfogott hétköznapi nyelv filozófusa. A nyelvjáték és a késői Wittgenstein másik középponti tanítása, a jelentés használatelmélete között szoros összefüggés. Utóbbi szerint a (szó-) jelentés nem valamiféle mentális kép vagy platonikus idea, hanem egyszerűen az a mód, ahogy a szót különféle hétköznapi szituációkban, kontextusokban, azaz éppenséggel a nyelvjátékoknak nevezett tevékenységekben használjuk. Ezért Wittgenstein idegenkedik az egy szó *mint olyan* jelentésére vonatkozó – platonikus – kérdéstől, s aligha véletlen, hogy példaként rögtön azt a kérdést hozza fel, mely így hangzik: „Mi egy kérdés?” Ilyen kérdések feltételéhez ugyanis bizonyos vakság szükségeltetik: vakság a kontextus, a szituáció, a pluralitás iránt. „Aki nem látja maga előtt a nyelvjátékok *sokféleségét*” – írja Wittgenstein –, „az lesz [...] hajlamos az olyan kérdésekre, mint az: »Mi egy kérdés?»”<sup>17</sup>

Közbevetőleg érdemes megjegyezni: mindenkinek, aki nyelvtanárként tevékenykedett vagy tevékenykedik, ismert az, amikor kezdők ilyesféle – rossz, mert megválaszolhatatlan – kérdéseket tesznek fel: „Mit jelent az x szó, pl. »get«? Nem tudom lefordítani a mondatot, mert (amíg) nem ismerem ennek a szónak a jelentését.” Amire – némi bosszúság elfojtása után („azt akarod, hogy a szótárban szereplő több tucat jelentést felsoroljam? S ha fel tudnám is sorolni mind, mihez kezdenél velük? Nemde egy adott mondatot akarsz megérteni?”) – az egyetlen lehetséges válasz a visszakérdés: „Hogy hangzik az a mondat, amelyben ez az ismeretlen szó előfordul?”

„Amikor” – írja Wittgenstein – „a filozófusok, egy szót használnak – »tudás«, »lét«, »tárgy«, »Én«, »mondat«, »név« –, és a dolog *lényegét* igyekeznek megérteni, mindig meg kell kérdeznünk magunktól: vajon használják-e valamikor is ténylegesen így ezt a szót abban a nyelvben, ahol honos? – Mi a szavakat metafizikai használatuktól újra visszavezetjük mindennapi alkalmazásukra.”<sup>18</sup> A mindennapi alkalmazásra, nyelvhasználatra való visszavezetés nagymértékben jellemzi Heidegger gondolkodói habitusát is: a szubsztancia, az *uszia*: a ház körüli javak, jószágok együttese, a birtok,<sup>19</sup> *idea*: a dolog kinézete,<sup>20</sup> *logosz*: beszéd,<sup>21</sup> *aletheia*: elrejtetlenség.<sup>22</sup> Heidegger a metafizikai alapszavakat hétköznapi kontextusukból – életpra-

xisbeli használatuk mindenkori módjából – kiindulva igyekszik megérteni. Az ideatan mint ontológia alapja az ideális-időtlen szójelentések felfogása, s mind Wittgenstein, mind Heidegger kritikája az európai filozófia fő sodrát alkotó platonizmus ellen irányul.

Hogy a platonikus „lényeg”-kérdések nem maguktól értetődőek, melyeket minden korok filozófusainak föltenni és buzgalommal vitatni legfőbb kötelességük lett volna, de nagyon is történeti gyökerezettségűek – valamikor, valamilyen konstellációban keletkeztek, így valamikor el is múlhatnak –, kitűnik Heidegger egy kapcsolódó gondolatmenetéből. A „was ist das ...?” típusú kérdés, fejt ki Heidegger, görögül így hangzik: *ti esztin*. Ez a kérdés kétértelmű, azaz többféle módon kérdezhetjük. Azt kérdezhetjük például: „mi az ott a távolban?” S a válasz erre így hangozhat: „egy fa”. „A válasz abban áll, hogy egy dolognak, amit pontosan nem ismerünk fel, megadjuk a nevét.” Ám tovább is kérdezhetünk, imígyen: „mi az, amit »fának« nevezünk?” Mármost „az így feltett kérdéssel közelebb jutunk már a görög *ti esztin*hez. A kérdésnek az a formája ez, amelyet Szókratész, Platón és Arisztotelész dolgozott ki. Azt kérdezik például: Mi a szép? Mi a megismerés? Mi a természet? Mi a mozgás?” („Was ist dies – das Schöne? Was ist dies – die Erkenntnis? Was ist dies – die Natur? Was ist dies – die Bewegung?”)<sup>23</sup> Innen szemlélve a nyelvre vonatkoztatott kérdés *eo ipso* a nyelv lényegére vonatkozó, azaz *ti esztin* kérdés, hiszen nehéz olyan kontextust elképzelni, melyben arra a kérdésre: „mi az ott a távolban?”, értelmesen válaszolhatnánk úgy: „egy nyelv”. Ez azt a tézist erősíti, hogy a nyelvre mint a nyelv lényegére vonatkozó kérdés történetileg keletkezett, éspedig az írott nyelv tapasztalata alapján – mert „lényege” csak ennek van. A „lényeg”-kérdés ebben az értelemben történetileg az írásbeliség alapján jön csak létre, s korántsem véletlen, hogy a görögöknek nem volt a nyelvre szavuk. Szóbeli kultúrákban, ahol a szó a dolog része, nem fogalmazódhat meg a nyelvre (a nyelv lényegére) vonatkozó kérdés.

#### IV

■ Heidegger szimptomatikusként tartja, és a nyugati filozófia következményekkel terhes eseményeként értékeli, hogy a görög ontológia a kezdetektől fogva a beszéd, a logosz struktúráját a kijelentésre orientálta – pillantása túlnyomórészt ezen állapodott meg, míg a logosz (mint beszéd) egyéb formáit (kérés, felszólítás, óhaj, parancs) elhanyagolta<sup>24</sup> –, ezzel pedig egy meghatározott, a mai napig fennálló „logikának”, illetve vele korrelatív ontológiának (nem utolsósorban pedig grammatikának és nyelvtudománynak) adott életet.<sup>25</sup> Minden helyesen felfogott logika első része a retorika, jegyzi meg jelentőségteljesen előadásain.<sup>26</sup> A nyelvet a retorika felől megközelíteni nyilván annyi, mint a nyelvet a szóbeliség, a közösségre beágyazott élő beszéd felől megközelíteni. A szóbeliség fölértékelése a retorika fölértékelését jelenti. A retorika logikával való szembeállítását és az utóbbival szembeni későbbi leértékelését Heidegger ennek megfelelően végzetes eltávolításnak tekinti. A *Lét és idő* egy szűkszavú megjegyzés keretében utal arra, hogy Arisztotelész *Retorikáját* „a retorika fogalmának valamiféle »szaktárgyra« való hagyományos orientálásával szemben az egymással hétköznapiságának első rendszeres hermeneutikájaként kell felfognunk”.<sup>27</sup> E szűkszavú utalást az összkiadás 2002-ben megjelent 18. kötete alapján most sokkal szélesebb szövegbázison van alkalmunk tanulmányozni. Heidegger itt kifejti, hogy a retorikát illető szokásos szemléletmód, a retorika hagyományos diszciplináris besorolása az arisztotelészi *Retorika* megértését nemhogy nem segíti, de annak éppenséggel akadályát képezi.<sup>28</sup> Heideggert értelmezve írja azután Gadamer: az arisztotelészi retorika „inkább a beszéd által meghatározott emberi élet filozófiája, mint a beszédművészet valamely technikája”.<sup>29</sup>

A beszéd, a logosz struktúrájának elemzésekor – mondtuk – a nyugati filozófia Heidegger nézőpontjából a kijelentést, a kijelentő mondatot vette alapul, és a logosz (mint beszéd) egyéb formáit (kérés, felszólítás, óhaj, parancs) elhanyagolta, vagy – ami még rosszabb – az utóbbiak mércéjével az előbbit tette meg. Ehhez a Heidegger által diagnosztizált tényálláshoz teljes mértékben illeszkedik Wittgenstein fentebb idézett ama megállapítása, mely szerint különálló, egymásra nem visszavezethető nyelvjátékok „egy folyamatról beszámolni”, „egy hipotézist felállítani”, illetve „kérni, megköszönni, átkozódni, köszönteni, fohászodni”. A tudományos világviszonyulás, szemléletmód és nyelvhasználat hegemoniáját hivatott megtörni mindkét esetben a hétköznapi nyelvhez – s ami ezzel jár – életpraxisához vagy – a késői Husserl kifejezését használva – életvilághoz mint egyfajta feledésbe merült világhoz, elsüllyedt Atlantiszhoz való visszafordulás. A nyelvjátékok eredendő pluralitását látva Wittgenstein terápiát, a platonikus filozófia (számára *a* filozófia) problémáiból való kigyógyulást javasolja. „A filozófiának nincs *egyetlen* módszere, de igenis vannak módszerek, mondhatni, különböző terápiák”<sup>30</sup> – írja. „A filozófus tárgyal egy kérdést; miként egy betegséget kezelnek.”<sup>31</sup>

Érdeemes megjegyeznünk, hogy az ilyen terapeutikus kezelés Heidegger számára sem volt ismeretlen, számos esetben találkozni vele írásaiban, például a *Lét és idő*-ben tárgyalt két, hagyományosan nevezetes filozófiai „probléma” esetében, ahol is Heidegger ki akar gyógyítani minket abból a téveszméből, hogy filozófiai kérdésre, vizsgálódásra érdemes problémaként lássuk őket: Heidegger terapeutikus kezelésben részesíti a külvilág bizonyíthatóságának kanti és az „élet összefüggésének” dilthey-i kérdését.<sup>32</sup> Eredetükhöz hozzáférve – s előfeltevéseik fonákságát belátva – nem meg-, hanem feloldani kell őket.

## V

■ A késői Wittgenstein világnézetét monográfiájának egy pontján Nyíri Kristóf összefoglalóan így jellemzi: „»El kell ismernünk [...] bizonyos tekintélyeket« – írja majd [Wittgenstein] a 40-es évek végén – »ahhoz, hogy egyáltalán ítélni tudjunk«, tekintélyeket, mint *iskolánk* vagy az áthagyományozott *világkép*; olyan *alapok* ezek, amelyekkel kapcsolatban *minden kétely üres*.”<sup>33</sup> Az összegzést teljes mértékben osztva úgy gondolom, a vonatkozó tényállást hasonlóképpen, de talán még radikálisabban is megfogalmazhatjuk, ha azt mondjuk: kételyek itt föl sem merülnek. Ahhoz ugyanis, hogy valamiben kételkedhessünk, mindenekelőtt is tudnunk kell róla. Ellentmondás volna azt állítani, kételkedem *x*-ben, de nem tudok *x*-ről. Az itt szóban forgó dolgokról – iskola, áthagyományozott világkép – mármost aligha tudunk valamelyest is világos tudatossággal; olyanok ezek, mint a gadameri előítéletek, melyek Gadamer megfogalmazása szerint inkább alkotják az egyén történeti valóságát, mint ítéletei,<sup>34</sup> és amelyekről túlnyomórészt nem tudunk, illetve akkor szerzünk csak tudomást róluk, ha „ingerlésben részesülnek”.<sup>35</sup> Előítéleteink – csakúgy, mint a Wittgenstein által jelzett iskolák vagy az áthagyományozott világkép – ítéleteinket megelőzik és lehetővé teszik – ám nem tudatos reflexió tárgyai, s csak kivételes pillanatokban s vélhetően akkor is csak részben – felszíni részükben – válnak azzá; távolságtartó kételyeket tehát – hozzátartozásunk okán – aligha tudunk velük szemben megfogalmazni. A tőlük való teljes-tökéletes elszakadás, a *tabula rasa*, a radikális, semmiből való újrakezdésre irányuló igény tartóhatatlan illúzió, csalódás, önbecsapás, önmagának tudatában nem levő homályos gondolat – olyanfajta korlátoltság, melyre (mint minden igazi korlátoltságra) az jellemző, hogy a saját korlátait nem képes meglátni, be- vagy átlátni, azaz pillantása túl rövidre fog.



A II. pont elején próbáltam utalni arra, ami számomra a wittgensteini és gadameri játék-, illetve nyelvjáték-fogalomban mindenekelőtt közösnek látszik, s e vonást a játék zártságában és önmagának elégséges voltában véltem megjelölni. Jelen írás befejezéséhez közeledve ehhez a gondolathoz – a wittgensteini és gadameri játékfogalom közös vonásaihoz – térek vissza, s próbálom egy másik, talán még lényegesebb oldalról megvilágítani. Hagyományos ontológiai perspektívából szemlélve a wittgensteini nyelvjáték- és a gadameri játékfogalomban mások mellett még közös az: mindkettő oly távol van a „valósággal” szokásosan szembeállított „játéktól”, ahogy csak lehetséges, olyannyira, hogy fordítva: *bizonyos értelemben e „játékok” alkotják magát a valóságot*. E játékfogalom más szóval korántsem „játékos”, inkább halálosan komoly, e játékokon túl ugyanis nem található semmi – e játékokban merül ki a valóság, merül ki életünk. Közös itt még a szubjektum egyfajta passzivitása, az, ahogy Gadamernél a játéknak, Wittgensteinnél pedig a szabályok sokaságának elsőbbsége van a részvevőkkel, a részvevők (szubjektív) tudatával szemben. Miként Gadamer fogalmaz: „a játéknak elsőbbsége van a játékos tudatával szemben”, „a játék fölébe kerekedik a játékosoknak”, „a játék igazi szubjektuma [...] nem a játékos, hanem a játék”.<sup>36</sup>

Elmondható tehát: nem annyira a részvevők játsszák a játékot, mint amennyire a játék játssza őket. Játék itt valamifajta szabályok vezérelte tevékenységet jelent, ahol is a szabályokra rákérdezni – kétségbe vonni vagy megalapozási kísérletnek alávetni őket – teljességgel értelmetlen. Rákérdezni pl. a sakkban, hogy a huszárral vagy a futóval miért éppen így – ilyen és ilyen szabályoknak megfelelően – lehet és kell lépni – a dolog lényegének teljes-tökéletes félreértése volna. A sakk attól sakk, hogy a különböző figurákkal különböző meghatározott módokon lehet lépni; nincs ugyanakkor semmiféle szükségszerűsége (sem konceptuális, sem empirikus szükségszerűsége) annak, hogy így kelljen lépni. Minden másképp is lehetne, de akkor a sakk nem volna sakk. A nyelvjátékok – hasonlóképpen, mint az életformák, melyekbe ágyazódnak, s melyek szabálykövetésen alapulnak –, nem vethetők alá racionális igazolásnak, bizonyításnak vagy megalapozásnak.<sup>37</sup> Hiszen a helyzet sokkal inkább a fordítottja: amit racionális igazolásnak vagy bizonyításnak nevezünk, maga is meghatározott nyelvjáték – egy a különböző, lehetséges és a maguk határai között teljességgel legitim nyelvjátékoknak a sorában. Itt a játékszabályok között nagyon is szerepel igazolás és bizonyítás, ám „az alázat” – olvasható a Wittgenstein által oly nagyon tisztelt Grillparzer egyik művében – „bizonyítékokra nem támaszkodik”,<sup>38</sup> s ez így is van rendjén. Gadamer pedig a sváb pietista Oetingert idézi: „Az atyák bizonyítás nélkül is szükségét érzik, hogy gondoskodjanak gyermekeikről.”<sup>39</sup> Mindeközben pedig szabadság és meghatározottság egyfajta egyensúlya érvényesül. A hagyományt, írja Gadamer, ugyan szabadon vesszük át, ám nem szabadon teremtjük; másképp fogalmazva és a hangsúlyokat máshova helyezve, a hagyományt nem szabadon teremtjük, noha szabadon vesszük át.<sup>40</sup> A szabályokhoz igazodó tevékenység nem törli el a szabadságot – inkább lehetővé teszi, és keretül szolgál számára.

#### ■ JEGYZETEK

1. Hans-Georg Gadamer: *Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik* (1985). GW 2, 3–23., itt 5. – *Bibliográfiai megjegyzés*: Gadamer összegyűjtött műveire (*Gesammelte Werke*, 1–10 köt., Mohr, Tübingen, 1985–1995) GW rövidítéssel, Heidegger műveinek összkiadására (*Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1975-től) GA rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötetszám, majd vessző után a lapszám megjelölése. A gadameri fő mű magyar kiadására (Gadamer: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Bp., 1984.) IM jelzéssel hivatkozom. – Egyéb rövidítések: SZ = Heidegger: *Sein und Zeit*, 15. kiadás. Niemeyer, Tübingen: 1979; LI = *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. 2. kiadás. Osiris, Bp., 2001. ; WA = Wittgenstein: *Werkausgabe*, Bde 1–8, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1984; FV = L. Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin, Atlantisz, Bp., 1998. – Az idézetekben szereplő magyar fordításokat helyenként minden külön megjelölés nélkül módosítottam. 2. GW 2, 4.

3. GW 2, 5.
4. GW 3, 146. Lásd L. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, 242. §. (= WA, Bd. 1, 356.) A wittgensteini szöveg helyet Nyíri Kristóf fordításában idézem (Nyíri Kristóf: *Ludwig Wittgenstein*. Kossuth, Bp., 1983. 96; lásd ugyancsak Neumer Katalin fordítását: FV 134.).
5. GW 3, 144.
6. Erről bővebben másutt írtam; lásd Fehér M. István: *Heidegger és a szkepticizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig*. Korona Nova, Bp., 1998, 80–115; Uő: *Hermeneutika és problémátörténet – avagy létez-e »a« hermeneutika?* In Uő: *Hermeneutikai tanulmányok*. I. L'Harmattan, Bp., 2001. 49–98; Uő: *Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte: Zu Heideggers und Gadammers Kritik des Problembegriffes*. Heidegger Studies. vol. XIII. 1997. 47–68.
7. GW 3, 146.
8. *Vorwort zur 2. Auflage* (1965), GW 2, 437–448, itt 446. Magyarul IM 16.
9. GW 2, 446., 128. jegyzet. Magyarul IM 402., 12.
10. Lásd GW 3, 144.
11. FV 80. sk.
12. Lásd Wittgenstein ismételt nyomatékosításait: „számtalan különböző használati módja van mindannak, amit »jel«-nek, »szó«-nak, »mondat«-nak nevezünk”, „mennyi mindent neveznek »leírás«-nak: egy test helyzetének leírását koordinátaival; egy arckifejezés leírását; egy tapintási érzet leírását; egy hangulatét” (FV, 23., 24. §., 30. sk. (kiemelés F.M.I.).
13. FV, 27. §. (kiemelés F.M.I.).
14. GA 1, 180. Gadamer hangsúllyal említi, hogy a fiatal Heidegger, aki Rickert tanítványaként a személytelen ítéletek logikáján dolgozott, és a husserli észrevevés-fenomenológia mögé próbált visszakérdezni, ezen a példán tapasztalhatta, hogy a felkiáltások a predikatív ítéletté való átalakításnak ellenállnak (vö. GW 3, 273.).
15. GA 17, 21. Ez a magyarázat az 1923-as első marburgi előadás során hangzott el, s Heidegger erre a példára később többször is visszatért, így pl. az 1928/29-es előadáson, továbbá a Kant-könyvben; lásd GA 27, 191; GA 3, 227. – Az elliptikus mondatokat Wittgenstein is különös figyelemben részesítette; lásd a „Lapot!” elemzését a *Filozófiai vizsgálódások* 19. és köv. §-ában. Jellegetes, hogy a 20. §-ban előfordul az „elliptikus” kifejezés is – éspedig idézőjelek között, egyfajta ironikus távolságtartással. „Elliptikus” annyit tesz, mondja Wittgenstein, mint rövidített; rövidített ti. „grammatikánk egy meghatározott mintaképéhez képest”. A sugallat az, hogy a „Lapot!” mondat úgy jó, ahogy van, hiszen betölti a funkcióját, s csak a grammatika egyfajta tudálékos-okvetetlenkedő mintaképe láttatja „rövidített”-nek.
16. SZ 33. §., 157. (LI 187.) „A disszertáció eredménye” – írja Gadamer –, „hogy ti. a »Tűz!« felkiáltás ellenáll valamiféle predikatív kijelentéssé való logikai átalakításnak [...], a későbbi Heidegger számára ama legelső gyanú megerősítéseként tűnhetett föl, mely szerint a logika egyfajta ontológiai leszűkítésben szenved.” (GW 3, 273.).
17. FV, 24. §., 31. (Kiemelés F.M.I.)
18. FV, 116. §. id. magyar ford. 80; kiemelés az eredetiben.
19. Vö. GA 18, 26; GA 19, 467; *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen: 1976, 148; *Zolliker Seminar*. Hrsg. M. Boss. Klostermann, Frankfurt/Main, 152; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, saját alá rendezte H.-U. Lessing, *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 1989. 6. 237–269, itt 253; GA 61, 92; GA 64: 100. Vö. Gadamer GW 3, 385.; GW 10, 19., 40.
20. Lásd például GA 9, 214.
21. Lásd például SZ 32. (LI 49.) ; GA 21, 1 skk.; GA 38, 1. sk.
22. Lásd például SZ 219. sk. (LI 255. sk.); GA 45, 100. Vö. Gadamer GW 3, 386. Ez a fordítás egyébként, amely filozófusok és filológusok körében évtizedekig elhúzódó heves vitákhoz vezetett, a tudományos közvéleményben leülepedett vélekedésekkel ellentétben korántsem Heidegger találmánya; hasonló fordítások a korabeli német filozófiában, sőt már korábban is közkézen forogtak.
23. Lásd M. Heidegger: *What is Philosophy?* Bilingual edition, trans. Jean T. Wilde and William Kluback. NCUP Inc., Albany, NY, é.n., 34. skk. (= GA 11, 11. skk.)
24. SZ 32., 161. sk. (LI 191. sk.): „Az egymással beszéd: megígérünk és lemondunk, felszólítunk, óvunk; megbeszélést folytatunk, tárgyalunk, közbenjárunk, továbbá »kijelentést teszünk« és beszélünk abban az értelemben, hogy »beszédet tartunk«”; GA 29/30, 436, 443.
25. SZ 165. sk. (LI 196. sk.); GA 29/30, 436. skk.
26. GA 20, 364; vö. GA 29/30, 439.
27. Lásd SZ 29. §. 138. (LI 167.)
28. GA 18, 109. sk.
29. GW 2, 305.
30. FV, 133. §., 84.
31. FV, 255. §., 138.
32. Az előbbihez lásd SZ 43. §., az utóbbival kapcsolatban SZ 72–77. §., különösen 387, 390. (magyarul LI 444. sk. és 448.). A dilthey-i problémához bővebben, Ricoeur és a mai francia fenomenológia kontextusában, lásd Fehér M. István: *Sorsesemény és narratív identitás*. Magyar Filozófiai Szemle 2015. 4. 11–42; itt 20. sk. és 14. jegyzet.
33. Nyíri Kristóf: *Ludwig Wittgenstein*. 56.
34. IM 198.: „nem annyira ítéletei, mint – sokkal inkább – előítéletei alkotják az egyén létének történeti valóságát.”
35. IM 212.: „Amíg ugyanis az előítélet meghatároz bennünket, addig nem tudunk róla, és nem gondoljuk meg, mint ítéletet. [...] Egy előítéletet nem vagyunk képesek tudatosan magunk elé állítani mindaddig, amíg



az előítélet állandóan és észrevétlenül játékban van; ez csak akkor sikerülhet, ha az előítélet, hogy úgy mondom, ingerelésben részesül.”

36. IM 90. sk. Itt Gadamer Huizingához kapcsolódva „a játékvilágot zárt világgként” írja le (uo., 91).

37. Lásd pl. FV 124. §., 82.

38. Lásd Nyíri Kristóf: *Ludwig Wittgenstein*. 57.

39. Lásd Gadamer IM, 43.

40. Lásd IM 200. sk.: „[...] van a tekintélynek egy formája, melyet a romantika különösen védelmezett: a hagyomány. [...] Az erkölcsök valósága például nagymértékben a szokás és a hagyomány által kölcsönzött érvény. *Szabadon vesszük át, de semmiképp sem szabad belátásból alkotjuk őket vagy indokoljuk meg érvényüket. Hisz' sokkal inkább éppen ez az, amit hagyománynak nevezünk: ez érvényességük alapja* [„der Grund ihrer Geltung” – 2. kiadás; a 4. kiadásban ezen a helyen áll: „ohne Begründung zu gelten”, „hogy indoklás nélkül érvényes” = GW 1, 285 = IM 201]. A 2. kiadásban az érvényességnek még van „Grund”-ja (oka, alapja), a 4.-ben már nincs „Begründung”-ja (megokolása, megindokolása). A szöveg módosítás mögött az a belátás állhat, mely szerint a hagyományként való megindoklás nem (vagy nem tulajdonképpeni értelemben vett) indoklás.

