

BODNÁR JÁNOS KRISTÓF

„Nincs igazság, csak béke...”*

Közelítések Rorty és Wittgenstein alaptalanságaihoz

Egonnak, 60. születésnapjára

I.

Céljainknak jobb szolgálatot tennie, ha többé nem úgy tekintenénk az igazságra, mint valami mély dologra, mint a filozófiai érdeklődés tárgyára, vagy az „igaz” fogalmára mint olyanra, amely „elemzésre” érdemes. „Az igazság természete” haszontalan téma, és ebben a vonatkozásban „az ember természetéhez”, „az Isten természetéhez” hasonló. (Rorty 1994. 370.)

– ezzel a Rorty-idézettel invitálták együttgondolkodásra a *Közelítések az igazsághoz* konferencia résztvevőit a szervezők,¹ külön kiemelve ezzel kapcsolatban az egyre nagyobb filozófiai érdeklődést is kiváltó *post-truth*, s az azzal „szemben alkalmazható” igazságstratégiák kérdését. Ahogy a kiírásban megfogalmazták:

amennyiben az igazság plurális természetének tézisért érvényesnek tartjuk, s közben nemcsak az egymással versengő igazságokra gondolunk, hanem saját igazságaink, igazságterünk megosztottságára is, akkor hogyan detektálhatjuk a köztük húzóódó demarkációs vonalakat, érvényességi szférákat?

Jelen írásban Rorty és Wittgenstein késői gondolatainak esztétörténeti fókuszú, komparatív, döntően exegetikus, kisebbrészt alkalmazott elemzésén keresztül próbálom a fenti kérdéseket áttekinteni.² Egyfelől azért, mert magam is aktuálisnak és fontosnak tartom e gondolatokat mind filozófiai, mind társadalmi szempontból (s e két szféra kapcsolatát, Rortyval egyetértésben, én is a kérdés

* Idézet a *Nincs igazság* című számból (szövegíró Lovasi András), amely a Kiscsillag zenekar *Semmi konferencia* című lemezén szerepel (Megadó Kiadó, 2017).

¹ A DE Filozófia Intézete, a MTA BTK Filozófia Intézete Hermeneutikai és Vallásfilozófiai Kutatócsoportja, valamint a DAB Filozófiai Munkabizottsága 2018. október 4–5-én Debrecenben a DAB Székházban szervezett konferenciát *Közelítések az igazsághoz* címmel.

² Ez a szöveg a *Közelítések az igazsághoz* konferencián elhangzott előadásom átdolgozott és kibővített változata.

egyik leglényegesebb pontjának tekintem). Másrészt úgy látom, hogy rájuk nézve releváns és ma is érvényes megfontolásokat olvashatunk ki a két szerző vonatkozó elképzeléseiből. Jól ismert – s Rorty maga által is több ízben tematizált³ – filozófiatörténeti meglátás, hogy Wittgenstein és Rorty antireprezentacionalizmusa, antifundamentalizmusa és relativizmusa⁴ között lényegi hasonlóságok,⁵ hatástörténeti összefüggések mutatkoznak. Vizsgálódásom célját pontosabban körülhatárolandó első lépésként szeretném röviden áttekinteni, mit értek a két szerző vonatkozó gondolatainak együttes kontextusában a demarkációs és igazságstratégiák problémája alatt.

A demarkáció kérdése, amint Rorty késői esszégyűjteményében is kifejti, két különálló, de kapcsolódó értelemben vethető fel. Egyrészt annak a problémájaként, hogy milyen *normatív* demarkáció olvasható ki az igazságot

³ „Az utóbbi évtizedben publikált írásaim többsége ama kísérleteimből tevődik össze, hogy szociális reményeimet – egy globális, kozmopolita, demokratikus, egalitárius, osztály- és kaszt nélküli társadalom iránti reményeimet – egybefűzzem a platonizmussal szembeni antagonizmusommal” (Rorty 2007. 7). Ahogy talán már ebből is kiténik, Rorty számára az *Esztetesség...*-idézetben szereplő „céljaink” és az „igazság természetére” vonatkozó filozófiai elképzelések közötti viszony legalább e művétől kezdve hangsúlyos szerepet kap a filozófia szerepéről és lehetőségteréről alkotott elképzeléseiben.

⁴ Mindhárom „izmust” természetesen Rorty és Wittgenstein sajátos, pragmatista és terápikus filozófia-konceptiójának perspektívájából említve csak velük kapcsolatban. Wittgenstein esetében már-már közhelyszámba megy saját filozófia-felfogását az első műtől az utolsó naplóbejegyzésekig terápikusként olvasni mindenféle filozófia-tézist vagy éppen izmust mint metafizikai vagy rendszeres filozófiatudományos elképzelést szándékosan és koncepció-hűen mellőző gondolkodási térként, ami a filozófiai problémákat nem új, jobb tézisekkel vagy rendszerrel akarja megoldani. Sokkal inkább az átlátható ábrázolás és a grammatikai megjegyzései tükrében szeretné egész szemléletmódunkat megváltoztatva, gyakran döntően eliminatív módon, álproblémákként újra bemutatva feloldani azokat (PU §§108, 115, 126-128133, 255). Számomra metodikailag is hasonló – bár sem maga, sem a szakirodalom által nem terápikusnak, leginkább (neo)pragmatikusnak nevezett – módon Rorty sem megcáfolni akarja a platonista, reprezentacionalista, bináris oppozíciókra (Rorty 2007. 16) támaszkodó korábbi filozófiai problémakészletet s az azt artikuláló fogalmi struktúrákat, vagy saját szótárait helyesebbként, igazabbnak felmutatni azokkal szemben. Wittgensteinhez hasonlóan maga is inkább új perspektívákat, aspektusokat, új szótárakat és a problémák azokon keresztüli újrafogalmazását ajánlja, ami a szemléletmód megfordulásához járulva tehet „céljainknak jobb szolgálatot”, vagy vezethet éppen új célokhoz a korábbiak új szempontú vizsgálata által. „De, ismétlem, észre kell vennünk, antiesszencializmusommal nem volna összeegyeztethető, ha megpróbálnám meggyőzni Önöket arról, hogy a nyelvvel kapcsolatos darwini gondolkodásmód – és ennek megfelelően az igazsággal kapcsolatos Dewey-féle pragmatikus gondolkodásmód – az objektíve igaz út. Pusztán annyit mondhatok, hogy bizonyos konkrét célok eléréséhez hasznos. Pusztán azt állíthatom, hogy előadásomban az emberi lények és a világegyetem többi része közti viszony újraleírását nyújtottam Önöknek. Mint minden más újraleírást, ezt is aszerint kell megítélni, hogy hasznos-e egy adott célra.” (Rorty 2007. 100) Ehhez lásd még Neumer Katalin, Hans Sluga és Robert J. Fogelin áttekintését a wittgensteini terápíáról (Neumer 1991. 25; Fogelin 2017. 29; Suga 2017. 20–25).

⁵ A Cambridge-ben 1932 és 1933 között tartott előadásokból származó gondolat a kiírásban szereplő Rorty-idézet kérdésével jelentős hasonlóságot mutat: „Az »igaz« és »hamis« két olyan szó, ami döntően befolyásolta a filozófia irányát, és nagyon fontos látnunk, hogy a filozófiát mindig nonszensz kérdések irányítják” (AWL 106).

illető filozófiai pozícióinkból azt practice, a politikum és etika szférájában alkalmazandó? A Rorty vagy Wittgenstein szövegeiben fellelhető pluralitás és antifundamentalizmus mint filozófiai, az igazság kérdését érintő belátás milyen politikai, társadalmi normativitást, elköteleződést von maga után – ha egyáltalán bármilyet? A néha a radikális világképütközésekig eszkalálódó, versengő igazságok esetében – akár a kiírásban is megjelölt *post-truth*-ra mint válságtünetre gondolva – az igazság pluralitásaként ezekben *megmutakozó* alaptalanság (vö. McGuinn 2001) wittgensteini distinkcióval élve *mondható-e*?

Azaz azért kell például inkább az egalitárius utópiát szimpatikusnak találnunk, mert az antiplatonista és -representacionalista filozófiákból ez *következik*? Valóban úgy áll-e, amint Rorty szerint még „sok céltudatosan felszabadult posztmodernista is” gondolja, hogy „erény és tudás valamilyen módon kapcsolatban állnak – hogy a filozófiai ügyekben képviselt helyes álláspont fontos a helyes cselekvéshez” (Rorty 2007. 50)? Wittgenstein felől artikulálva a kérdést: igaza van-e azoknak, akik a kései művek antifundamentalizmusából és/vagy a *Tractatus* felszíni kvietizmusából etikai relativizmust, parttalan nihilizmust, esetleg Nyírihez vagy Bloorhoz hasonlóan éppen konzervativizmust vélnek egy (kvázi)normatív konklúzióként kiolvasni?

E kérdéseket Rorty több helyen *explicite* tematizálja, Wittgensteinről ez már nem mondható el. Elemzéssel ezért arra mindenképp rá szeretnék világítani, hogy az alaptalanság és pluralizmus wittgensteini *hasonlítási objektumait* Rorty e kérdés vonatkozásában – kvázi a terapeutikus olvasatokat megelőző/megelőlegző módon⁶ – a wittgensteini terápiához hűen gondolja át, saját, megalapozásmentes liberalizmusa horizontja felől is. Így egyik célom egy rortyánus olvasatot adni az (általam eszmetörténetileg leginkább helytállónak tartott) *terapikus* Wittgenstein-

⁶ E megközelítésmód az utóbbi évtizedekben egyre nagyobb elismertségnek örvend a Wittgenstein-kutatásban. Csak néhány kurrens példát említve: Gordon Baker az életmű egységességét hangsúlyozó – s az egységességet a fundamentális terapeutikusságában megelőző – monográfiája, a *Neglected Aspects* megjelenése után az alkalmazott megközelítés nagy hatást gyakorolt több szubdiszciplínára is. Stephen Mulhall (Stanley Cavell korábbi gondolataira támaszkodva) kezd újraolvasni filmtörténeti klasszikusokat és kortárs filmeket egyaránt (s általában ezeket mint „filmterápiákat” értelmezi újra, ismét Wittgenstein egy kedvelt metaforája, a hasonlítási objektumok analógiájára). Carl Elliott az *A Philosophical Disease* című monográfiájában a bioetikai témákra alkalmazza a wittgensteini megközelítést (ugyanígy említhetnénk Louis A. Sass pszichiátriai kritikai műveit). Rupert Read, Alice Cray és Cora Diamond pedig olyan aktuális, politikai témákhoz közelítenek a wittgensteini metodikával, mint az állati jogok kérdése, a liberális gazdaságtan fenntarthatósága, a környezeti etika újraértelmezése egy wittgensteini „nem-sztenderd” etikai felfogás mentén vagy éppen a demokratikus intézmények kérdései a multikulturalizmus korában. Saját témám kapcsán, úgy érzem, e megközelítésmód úgyszintén adekvát és tartható lehet. A megelőlegző jelzőt némileg „lazán” értem most: amennyiben Read és Cray úttörő és a „terapikus olvasatot” talán legillusztratívabban képviselő monográfiájának szellemében ezen olvasat gyökerét Diamond *The Realistic Spirit*-jében látják először felbukkanni, valamint elfogadjuk, hogy Rorty már az *Esetlegesség...* szövegeiben tematizálja a wittgensteini megalapozásellenesség „társadalmi terápiaként” történő felfoghatóságát, úgy talán valóban Wittgenstein még korábbi „terapikus társadalomfilozófiai” olvasójának tekinthetjük Rortyt.

értelmezésnek. A másik, ehhez szervesen kapcsolódó célom megmutatni, hogy „ugyanabból kiindulva” miként vétik el a konzervatív olvasatok egy ilyen politikafilozófiai *továbbgondolás* lehetőségét. Amellett érvelek, hogy Rorty a késő-wittgensteini *terápiával* összhangban vonja a filozófiai belátásaink terét társadalmi reményeink, céljaink s azok megvalósításának szempontjából minimálisra, lényegében a wittgensteini *eliminatív filozófiakoncepciót* tükrözve.

A demarkáció kérdése másfelől úgy érthető, mint a Rorty által legtöbbször milli utópiaként hivatkozott, tágran felskiccelt liberális, egalitárius eszmény, társadalmi remény fenntartásához elengedhetetlen eszköz. Vagy másképp: az önmagában intencionáltan formális kár-elv gyakorlatba ültetésének, tartalommal feltöltésének *hogyanja*. Annak a kérdéseként, hogy popperi terminológiával élve vannak-e, lehetnek-e filozófiailag artikulált és így megalapozható eszközeink a nyitott társadalom ellenségeinek detektálásához az igazság plurális természetét szem előtt tartó gondolatrendszerekben. Rorty maga így ír erről, mikor az egalitárius utópia megvalósításában és fenntartásában elengedhetetlennek tartja e megkülönböztetést: „a pluralizmus és a kulturális relativizmus közti különbség a pragmatikusan igazolt tolerancia és az esztelen felelőtlenség közti különbség” (Rorty 2007. 312).

Vagy másképp: a demarkációt ebben az esetben úgy lehet megközelíteni, hogy amennyiben a pragmatizmus antifundamentalizmusa vagy pluralizmusa nem is von maga után bizonyos politikai elköteleződéseket, vagy az igazságosságról alkotott bizonyos képeket inkább, mint másokat, „a liberalizmus közel jár ahhoz, hogy maga után vonja azokat” (Rorty 2007. 307). Így pedig, ha konstitutív elemének tartjuk a kár-elvet – ekként olvasva legalábbis Rorty kulturális relativizmus elleni fenti érvét –, szükségesnek tűnik a liberalizmuson *belüli* demarkáció. E milli utópia politikai terét keretként elfogadva mik az eltérő világnézetek, a különböző s gyakran mutuálisan az inkommenzurabilitásig egymást kizáró világképek közötti demarkáción túl a megértés, a közeledés lehetőségei – főként a késő-wittgensteini gondolatok Rorty felőli értelmezése tükrében?

Fontos, hogy mindehhez annak az evidenciában tartásával érdemes csak nekifogni, hogy szemben Rortyéval, a wittgensteini korpuszban az explicit politikai megjegyzések sporadikusak, és a *genuin* etikaiak sem számosabbak. Bár nyelvjáték és életforma szőttese kétségkívül magában foglalja a társas viszonyok teljességét,⁷ a késői életmű e viszonyokat politikai szemszögből szinte sohasem

⁷ A kortárs Wittgenstein-kutatásban ugyanakkor többen is amellett próbálnak érvelni, hogy a nyelvfilozófiai s episztemológiai megfontolások dominanciája mellett e szövegeket lehet etikai és antropológiai, s talán politikai horizontról is olvasni. Ezek alapján e szövegek csak részben szólnak arról, hogy „Mit tudhatok?” s hogy „Mik lehetnek a tudás és a bizonyosság lehetőségfeltételei?” (azaz mit adhat e szöveg az episztemológiai kánonhoz vagy mennyiben „forgatja fel” azt). A késői életmű írásai számukra legalább annyira arról is beszélnek, hogy a lényeges az, mihez kezdünk e tudással, és hogyan viszonyulunk tudásunkhoz, annak státuszá-

elemzi. (Találhatunk ugyanakkor néhány olyan felette absztrakt, kétségkívül mégis politikai felhangú megjegyzést, mint például a következők – melyek ráadásul olvashatók a konferencia második kérdésével analóg módon: „Az ellentmondás helye és rangja a polgári világban – ez a filozófiai probléma”, vagy „ha olyasvalaki adja ki a parancsot, hogy folytassam a sort, akitől félek, akkor tüstént, teljes bizonyossággal cselekszem, és nem zavar az indokok hiánya” (PU §§125, 212).⁸

II.

Először is érdemes tisztázni, mit érthetünk az „igazság plurális természete” vagy a relativizmus alatt a két szerző erre vonatkozó gondolatai alapján,⁹ azokat megpróbálva párhuzamba állítani. Rorty késői esszégyűjteményében a következő meghatározást adja: „A filozófusokat akkor nevezik »relativistáknak«, ha nem fogadják el a görög megkülönböztetést aközött, ahogy a dolgok önmagukban vannak, és ahogy más dolgokhoz – különösen az emberi szükségletekhez és érdekekhez – viszonyulnak.” (Rorty 2007. 13) Olvasatában igazságigényünk vonatkozása, a kutatás célja nem valamilyen platonista módon felfogott, az emberi szubjektivitás torzításától egyre inkább megtisztított objektív, nagybetűs igazság, nem annak a reprezentálása, „ahogy a dolgok vannak”. Saját (neo)pragmatizmusa¹⁰ felől nézve ehelyett „a kutatás célja az, hogy az emberek meg-

hoz, praxisunkat vezérlő szerepéhez (főként, ha az szemben áll más emberek, embercsoportok tudásával és bizonyosságaival). Valamint arról, hogy minden tudásunk s bizonyosságunk alaptalanságának felmutatása az epistemológiai belátásokon túl antropológiai s etikai következményekkel is jár. E megközelítésekre lásd pl. Kober (2017. 443), Pitkin (1972), Pleasant (2008), Read (2002, 2010) és Crary (2005) szövegeit. A korai Wittgenstein filozófiájáról e szempontból alkotott képet pedig az árnyalhatja – akár csak a nevezetes, Fickernek írt levélre gondolva –, hogy számára a nyelv logikai elemzése legalább annyira etikai és kultúrkritikai tétellel bíró vállalkozás is volt (lásd Cahill 2017. 98–100); s ahogy a gyakran idézett, Russell-lel folytatott beszélgetése is rámutat: számára etika és logika elválaszthatatlan szférát alkottak (Kelemen 2015; Monk 1991).

⁸ „Tanítsd meg őket gondolkodni. Dolgozz a kormány ellen.” Wittgenstein Rheeshez intézett szavait Duncan Richter idézi (Richter 2004, vö. Read 2010).

⁹ Noha ismét érdemes megjegyezni, hogy Wittgenstein nem nevezi gondolkodását relativistának, Rorty maga pedig így ír erről: „Mi, pragmatikusok természetesen soha nem nevezzük magunkat relativistának [...], negatív fogalmakkal – mint »antiplatonista«, »antimetafizikus« vagy »antifundacionalista« – határozzuk meg magunkat” (Rorty 2007. 14).

¹⁰ Bár külön elemzést igényelne annak az alapos körüljárása, hogy a késői életműszakasz nyelvről alkotott elképzelése mennyiben írható le egyfajta pragmatizmusként (Haack 1982, Misak 2016, Boncompagni 2016, ÜG §422), annyit mindenképp érdemes megjegyezni, hogy a korai szakaszokban – a *Tractatus*...-ban különösképpen hangsúlyosan – jelenlévő igazságfelfogás (pl. a kép-elmélet kvázi-reprezentacionalizmusa) után döntően eltávolodik attól az elképzeléstől, hogy kijelentések igazságát azon mérje, található-e a világban valami, aminek azok megfelelnek. A jelentés-használat alapján azon – pl. a korábban idézett cambridge-i előadásokban is fölvetett – kérdés problémája, hogy egy „hamis kijelentés miért nem nonszensz, amennyiben egy tény sem felel meg neki” (AWL 108), eltűnik. Hiszen „egy hamisnak bizo-

egyezésre jussanak a teendőkkel illetően, hogy egyetértésre jussanak az elérendő célokkal és a célokhoz vezető eszközökkel kapcsolatban” (Rorty 2007. 23). Néhány bekezdéssel később maga is beemeli e jellemzés referenciahorizontjába az osztrák gondolkodót: „amint Wittgenstein mondta, nincs lehetőség arra, hogy a nyelv és a tárgy közé hatoljunk, hogy elválásszuk az önmagában való zsiráfot attól a módtól, ahogy a zsiráfokról beszélünk” (Rorty 2007. 24; ehhez lásd még Rorty 2007. 68; Rorty 1994. 20; Neumer 1991. 31–38).

Mindezt Wittgenstein felől a következőképpen érthetjük: a késői filozófiájára vonatkozó alapvető belátás, miszerint a világot – a kemény tényeket, a természeti fajtákat, az objektív létezőket, a magánvaló dolgokat – nem tudjuk leírni, csak nyelvjátékainkat. Ezt szemléletesen – s az iménti Rorty idézetekkel analóg módon – példázza a sokat idézett *Vizsgálódások*-passzus: „Igaz és hamis az, amit emberek mondanak; a nyelvet illetőleg pedig az emberek összhangban vannak. Ez nem vélemények egyezése, hanem az életformáé.” (PU §241.) Ez több értelmező számára rokonságot mutat egyfajta transzcendentális (vö. Neumer 1990; Diamond 1991; Glock 2018. 182) és idealista (vö. Plant 2003; Bloor 2018) alapvetéssel (vö. Kober 2017. 461). David Bloor – G. E. M. Anscombe Wittgenstein késői filozófiáját *nyelvi idealistaként* leíró fölfogását elemezve – kimerítő áttekintésében mindezt így foglalja össze: „A nyelvi idealizmus szerint bizonyos igazságokat vagy valóságokat nyelvi gyakorlatok teremtenek meg. Így az szemben áll azokkal az elképzelésekkel, amik szerint a nyelv közvetít vagy visszatükröz egy tőle független valóságot.”¹¹ (Bloor 2017. 334.) Wittgenstein így ír erről: „Ne hidd, hogy azért van benned a szín fogalma, mert egy színes tárgyat nézel – nézd bármennyire is!” (Z 332 – 333). Érdemes ezt a következő megjegyzés háttérével olvasnunk:

Miként számrendszerünk, úgy színrendszerünk is van. A dolgok vagy a magunk természetéből származnak-e ezek a rendszerek? Hogy is kellene fogalmaznunk? – Nem a számok vagy a színek természetéből [...] Tehát van-e valami önkényesség e [szín- vagy szám-] rendszerekben? Igen is, meg nem is. Ez hasonlatos ahhoz is, ami önkényes, s ahhoz is, ami nem. (Z §357–358, vö. *BÜF* III. §§229-230, 302-303, *VB* 20, 28.)

nyúló kijelentés értelmessége annak a függvénye, hogy van-e használata, nem pedig azon, hogy létezik-e valami a világban, aminek az megfelel” (Dolby 2016. 440). A nonszensz kategóriája és jelentősége természetesen a késői életműszakaszban is megmarad: ám ekkor főleg az életformáink alapjait alkotó zsanér-meggyőződéseink lesznek azok, amelyekben egy adott közösség tagjaként másokkal együtt játszani akarva practice sosem kételkedem – a radikálisan más életforma polgáraival való vitákban pedig azokkal kapcsolatban legfeljebb körben forogva tudok érvelni.

¹¹ A bloori/anscombe-i fölfogásban tükröződő ellentét a fentebb idézett, Rorty által platóni/reprezentacionalistaként leírt hagyománnyal szemben szembevetű.

A késői koncepció egyik tanulsága mindemellett az, „hogy bár a tényeket nyelv-játékaink teremtik meg számunkra, ám e transzcendentális fundamentumhoz bizonyos tapasztalati állítások is hozzátartoznak, illetve a nyelvjáték lehetőségére bizonyos tények¹² meglétének a függvénye” (Neumer 1991. 120).¹³ Másrészt azonban a használat – a nyelvjáték, annak alapjai, a zsanérok¹⁴ és az azon belüli fogalmak, az empirikus kétely tárgyává tehető állítások – nem „olvasható egyszerűen ki” a tapasztalatból (vö. ÜG §§130–131), Wittgensteinnel szólva ugyanis nincs mindenhol fogalom, ahol hasonlóság látszik (vö. LFM 68–69). Hiszen még az olyan eleminek tartott fogalmak is, mint a beválás, a valóságmegfelelés vagy az azzal való összeütközés is intern módon tartoznak a nyelvjátékhöz, s nincs felsőbb, objektívabb autoritás, intézmény, melyhez igazságigényünkkel apellálhatnánk, mint életforma-közösségeink maguk. Bloor – Rorty felfogására nagyban hajazó – összefoglalásában:

Nem mondhatjuk, hogy „beszéld meg/vesd össze magával a világgal” (*consult the world*) – mintha erre önmagában lehetőségünk volna; hiszen épp az a lényeges, hogy

¹² Erről lásd az 513-as és a 617-es paragrafusokat, illetve a *Vizsgálódások* 242-es paragrafusát, valamint a LPP I./§209-et.

¹³ Így persze az is kérdéses – és e tanulmányban terjedelmi okokból nem tudok rá kitérni –, hogy úgymond a tények „aspektusok nélkül, szolgálhatnak-e bármilyen, az egyén számára releváns információval az igazságot illetően?” – ahogy egyik bírálóm lényeglátóan rámutatott. A magam részéről ezzel kapcsolatban a kérdés legérdekesebb továbbgondolását Bloor és társai „erős programjában” s az erre épülő esszékötetükben (Bloor 2002) találtam meg. Mégpedig sajátos finitizmus-felfogásukban, mely nagyon wittgensteini módon nem a tények kizárólagosan társadalmilag konstituált voltát hangsúlyozza, hanem a tudományos tudás szociológiai vizsgálatán keresztül e két szféra összjátéka tanulmányozásának fontosságára hívja fel a figyelmet (Bloor 2002. 106–114, 121–123; ehhez lásd még PU II. / XII.)

¹⁴ „El tudnánk képzelni, hogy bizonyos mondatok, melyek formájuk szerint tapasztalati állítások, megszilárdultak, és hogy a nem megszilárdult, folyékony tapasztalati állítások vezérfonalaként működnek; s hogy ez a viszony idővel változik azáltal, hogy a cseppfolyós állítások megdermednek és a szilárdak folyékonyvá válnak” (ÜG §96). „Azaz az érdekel minket, hogy bizonyos tapasztalati állításokat illetően nem lehetséges kétely, ha ítélet egyáltalán lehetséges. Hajlamos vagyok azt hinni, hogy nem minden, aminek tapasztalati állításformája van, tapasztalati állítás.” (ÜG §308.) Az e paragrafusok által is karakterizált grammatikai-empirikus dichotómia a következőképpen parafrázálható olvasatomban: az empirikus állítások azok, melyekkel a világról állítunk valamit, míg a grammatikaiakkal a mi saját (tehát saját életformánkbeli) világhoz-viszonyulásunkat írjuk le. Vagy másképp: az empirikus kijelentésekkel egy lépést teszünk nyelvjátékunk szabályai szerint, míg a grammatikaiakkal e szabályok egyikét rögzítjük. Előbbiek esetében értelmesen feltehető az azok igazságára vagy hamisságára vonatkozó kérdés; míg utóbbiak esetében csak azok fennállását konstituáljuk, csak leírhatjuk őket. (Szemben azzal, hogy egy lépésről megmagyarázhatjuk, miért helyes vagy helytelen bizonyos szabályokhoz mérten, mely szabályokat magukat azonban csak leírhatjuk, azokat megmagyarázni nem, csak elfogadni vagy elutasítani lehet). Előbbiekkel kapcsolatban azt vizsgáljuk meg, hogy egyes ítéleteink összhangban állnak-e vagy összeütközésben vannak-e definícióinkkal; míg utóbbiak esetében magát e fogalom definícióját adjuk meg. Empirikus kijelentésekkel – egy nyelvjáték szabályrendszerén belül – képesek vagyunk magyarázatokat adni; míg ugyanezen nyelvjáték alapjaihoz érve annak alapvető szabályait már csak leírni tudom; előbbiekkel képesek vagyunk okokat megadni, míg utóbbiakat e fogalmi rendszerben alapnak kell tekintenünk.

miként is vagyunk képesek e megbeszéléseket/összevetéseket kivitelezni. Milyen paradigmával közelítünk a világhoz? Újra csak a kollektív típusú ön-referenciális és ön-igazoló performatív aktusokhoz jutunk vissza. (Bloor 2017. 349.)

Rorty felől ugyanez így karakterizálható: „Semmi mást nem tudhatunk egy tárgyról, mint hogy mely mondatok igazak rá nézve” (Rorty 2007. 88), s hogy bár „megvitatható néhány mondat viszonyát más mondatokhoz, vagy néhány vélekedését más vélekedésekhez, de nem lehet megvitatni a vélekedések vagy mondatok viszonyát olyan dolgokhoz, amelyek nem vélekedések és nem mondatok” (Rorty 2007. 316).¹⁵ E pragmatizmus és antifundamentalizmus értelmében a klasszikus platóni formulát elvetve – azaz nem *igazolt igaz hit*nek tartva a tudást – pedig csak különböző hallgatóságok (életformák és nyelvjátékok lakói) előtti igazolások vannak. Így ezen igazolási módok mindig interneek, e célokhoz mérten és e közösségek viszonylatában lesznek csak alkalmazhatók vagy értelmesek egyáltalán. S nemcsak az igazolás lesz közösség-kötött, hanem a különböző célok – életforma-alapozó meggyőződések, *zsanér-hitek* –, azaz a különböző nyelvjátékok és életformák közötti választás sem lesz filozófiailag megalapozható. Rorty összefoglalásában: „Némely leírások persze jobbak másoknál. Ám ez csak annyit jelent, hogy hasznosabb eszközök – bizonyos emberi célokat jobban szolgálnak más, versengő leírásoknál. Mindezek a célok filozófiai és nem gyakorlati szempontból ugyanazon a szinten vannak.” (Rorty 2007. 305.)

Újra Wittgenstein felől artikulálva: igaz és hamis eldöntésére egyedül egy nyelvjáték praxisában van lehetőségünk,¹⁶ ez az a konstitutív – ha tetszik: transzcendentális – keret, ami ezt egyáltalán lehetővé teszi. Ám életformánk alapjaihoz – zsanérjaihoz, folyómedrét alkotó grammatikaiként kezelt kijelentéseihez, alaphiteihez közeledve – már nem adódik az igazolás vagy cáfolás lehetősége. Azokat vagy elfogadjuk – néha kimondatlanul is, egyszerűen belenőve egy életformába –, vagy sem. Nyelvjátékaink maguk nem igazak vagy hamisak – azokat vagy játsszuk, *elfogadva* a szabályokat, vagy sem. Életformánkat

¹⁵ Hogy a kettőjük idézett nézetei közötti kapcsolat mennyire szerves e tekintetben, jól példázza a következő idézet: „e kis eszmecsere lényege az, hogy az antiesszencialista szerint lehetetlenség a világból egyetlen tárgyat másként kiválasztani mint olyant, amelyre nézve mondatok bizonyos halmaza igaz, Wittgensteinnel együtt azt mondja, hogy a rámutatás csak egy nyelvi gyakorlat háttere előtt működik, és hogy a kiválasztott dolog önazonossága maga is leírásfüggő” (Rorty 2007. 91).

¹⁶ S itt is lényeges kiemelni a 242-es paragrafus *caveat*-ját: nemcsak fogalmainkban, de ítéleteinkben is egyet kell értenünk – legalábbis nagy általánosságban, alapesetként, amihez képest némi deviáció mindig megengedett persze – a nyelvjátszás zavartalansága érdekében. Ha azonban túl gyakran nem értünk egyet ezekben az ítéletekben, úgy új fogalmak, új nyelvjátékok jöhetnek létre a régiből – ez pedig a későbbi, liberalizmuson belüli demarkáció kérdéséhez lehet releváns szempont. Amennyiben a kár-elv mint fogalom alkalmazásában – ítéleteinkben arra vonatkozóan, mi kár kinek – túl gyakran tévedünk, vagy túl ritkán alakul ki kellően széles konszenzus azt illetően, úgy a fogalom jelentése, haszna maga válik kérdésessé egy idő után.

igazolni lehetetlen, az egyszerűen „*itt áll, mint életünk*” (ÜG §205). Mindezek alapján fölmerül a kérdés: etikai, politikai demarkációink szempontjából következik-e bármi e filozófiai belátásokból, valamint milyen viszonyban állnak e kérdés vonatkozásban Rorty és Wittgenstein *alaptalanságai* egymással?

III.

„A »filozófiai pluralizmus« kifejezést ama tan értelmében fogom használni, mely szerint potenciálisan végtelen számú egyaránt értékes emberi életvezetési mód létezik”, melyek „csak a boldogsághoz való hozzájárulásuk szerint rangsorolhatók” (Rorty 2007. 303), az igazság keresését pedig Rorty nem tartja különbözőnek a boldogság keresésétől.¹⁷ A pluralizmus iménti képét Rorty így egészíti ki: „megtanultuk azon igyekezni hiábavalóságát, hogy valamennyi kultúrának és személynek egy helyet jelöljünk ki valamiféle hierarchikus skálán.” Azonban így folytatja: „ám az erre való ráeszmélés nem kérdőjelezi meg a nyilvánvaló¹⁸ tényt, hogy sok olyan kultúra létezik, melyek nélkül jobb helyzetben lennénk” (Rorty 2007. 312).

Azaz olvasatában e pluralizmusból fakadóan – kvázi rekurzíve alkalmazva – világos, hogy azt mint igazság-felfogást nem lehetséges bárkivel beláttatni (Rorty 1994. 40–45). Ugyanakkor azt is fenntartja, hogy akik mégis inkább érzik magukat otthon az igazságnak ebben a képében, számukra e belátás nem kell *esztelen relativizmushoz* vezessen etikai, társadalmi ideáljaik szempontjából. Vagy másképp: ha a pluralizmust itt az alaptalanság értelmében fogjuk fel, úgy abból – utópiájuk fenntartásának hasznos eszközeként tekintve azt – a liberális utópia mellett döntők számára nem kell következzen egy *felelőtlen vulgárelativizmus*. Ám, mint

¹⁷ Ez Wittgenstein fogalmiságával leírható azon világkép, életforma keresésével analógként, amelyik beválik, amelyben otthon érezzük magunkat: „Ez a játék beválik. Ez lehet az oka annak, amiért játsszák, de nem az alapja.” (ÜG §474.) Ehhez lásd a 147-es („A Földnek mint golyónak a képe jó kép, mindenütt beválik, egyszerű kép is – röviden, anélkül, hogy kétségbe vonnánk, dolgozunk vele”) és a 299. paragrafusokat: „We are satisfied that the earth is round” (ÜG §§147, 299).

¹⁸ Nyilvánvalót említ – ám úgy gondolom, hogy épp a pluralizmusból adódóan ez csak azok számára az, akik osztoznak Rorty társadalmi reményében, hogy közösségeink egyre inkább az egalitárius és kozmopolita liberális demokráciák irányába alakulnak majd; így pedig „a pragmatikusan igazolt tolerancia” is e politikai cél viszonylatában igazolható. Ennek kapcsán szeretnék röviden reagálni egyik bírálóm fontos meglátására: „Ahogyan Rorty, úgy a tanulmány sem tér ki arra, mit is értsünk pontosan boldogság alatt. Ha tetszik: *melyik életvezetési mód* függvényében értett boldogság lesz a szempontunk az életvezetési módok rangsorolására, és így vajon nem ugyanaz a körbenforgás-problematika tér-e itt vissza, mint ami miatt a rortyánus wittgensteiniánusok a megalapozáspártiakat támadják?” Úgy gondolom, hogy e rangsorolás mindig csak adott közösség/utópia hívei számára releváns, ahogyan Wittgenstein esetében is mindig egy adott nyelvjáték/életforma közösségén belül vagyunk képesek a sajátunk „viszonylagos előnyeiről” beszélni. A 17. lábjegyzetben hivatkozott megjegyzések fényében e kérdésnek egy pragmatista-wittgensteiniánus olvasatát is adhatjuk, mintegy eszközracionális felől mégis egymáshoz mérhetőnek – ha nem is rangsorolhatónak! – tekintve a nyelvjátékokat. Ehhez lásd még a 22. lábjegyzetet.

Wittgenstein kapcsán ezt a következő részben megpróbálom bemutatni, politikai fundamentalizmus, konzervativizmus sem. Tehát sem úgy nem áll a rortyánus/wittgensteini pluralizmusból qua filozófiai meglátásból következően, ahogy konzervatív olvasatok képviselői gondolják, sem pedig úgy, hogy a liberális utópia valósítaná meg azt jobban, mint más. Sem pedig az a felelőtlen vulgarrelativizmus nem származik abból, amivel akár Wittgensteint, akár Rortyt „vádolják” néha. A következőkben e Rorty által olvasatomban helyesen levont következtetés egy lehetséges wittgensteini közelítésével próbálkozom.

Mintha valami hasonlóról beszélt volna Wittgenstein Rheesnek:

Ha azt mondd, hogy különböző etikai rendszerek vannak, ezzel nem állítod azt, hogy mind egyenlő mértékben helyes. Ez nem jelent semmit. Ahogy azt állítani sem volna semmi értelme, hogy saját nézőpontjából nézve mindegyik helyes. Ez csak annyit jelenthet, hogy mindegyik úgy ítél, ahogy. (Rhees 1965. 22.)

Talán éppen azért, amiért félreértés a *Tractatus* záróparagrafusát Petri nyomán egy normativitásban utazó metafizikai maffia *omertájaként* olvasni:¹⁹ lévén az szintisztán logikai megjegyzés.²⁰ Amiért a „minden kijelentés egyenértékű”

¹⁹ Egyrészt, mert a misztikus hetedik paragrafust legalábbis nagyon szűken érti az, aki annak Muss!-át (mely inkább logikai kellést jelez, így persze annak tautologikusságát erősíti) Soll!-ként olvassa. Arról nem is beszélve, hogy egy nonszensz imperatívusz(a) esetében eleve kérdéses, mennyiben lehetne (vagy érdemes) azt genuin praxisvezérlő normaként érteni. Harmadrészt pedig, akár a *Tractatus*...-ban, akár az *Előadás az etikáról*-ban kifejtettek alapján közelítünk a hallgatás értelmezéséhez, úgy is nyilvánvalóvá válik, hogy a „Világos, hogy az etika nem kimondható” (*TLP* §6.421) a következőt jelenti csupán (mely persze nem csekélység, de biztosan nem is expressis verbis deklarált etikai parancs): abszolút értéket kifejező etikai kijelentéseket – amiket Wittgenstein genuin etikai kijelentéseknek tekint, amik a „boldog világába” tudnának vezetni – nem tehetünk. Summázva e gondolatokat: E „tilalomfa” a nyelv logikai elemzésének logikai korrelátuma, melyre nem egyfajta spirituális-misztikus normatív parancsként érdemes gondolnunk. Már csak azért sem, mert konstitutív paradoxitás feszül a 6.421-es – „Világos, hogy az etika nem kimondható” – és a 7-es paragrafus – „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell” – között (is). Hiszen az etika kimondhatatlanságának elgondolását egy egész könyvön át (a logika vizsgálatával) építő szerző az opus magnumot mégiscsak egy látszólag normatív, tehát látszólag etikai kijelentéssel zárja. Az abszolút értéket, a genuin etikai kijelentéseket abszolút értelemben kimondani akarva szükségképpen nonszenszhez jutunk. Am ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy Wittgenstein normatív módon a hétköznapi életünk nyelvhasználatát szeretné megregulázni, eltüntetni az ilyen kijelentések használatától, hiszen ez, a hétköznapi nyelvhasználat megrendszabályozni akarása eleve intencióidegen volna. Engelmann emlékiratai alapján e cél legfőljebb a tudomány etikát megalapozó törekvéseivel szemben fogalmazódik meg normatívként. Sőt, a Bécsi kör kötetben Augustinust parafrázálva egyenesen arra biztat, hogy „Nocsak, te marha, hát nem akarsz nonszenszt beszélni? Beszélj csak, nem tesz semmit!”, valamint a nyelvem határainak rohanás az abszolút ítéletek kontextusában gyakran citált frázisa sem homogén s egyértelmű elképzelés, hiszen ugyanebben a kötetben azt is megjegyzi Wittgenstein, hogy „hiszen a nyelv nem kalitka!” (Waisman 1965. 25).

²⁰ Természetesen továbbra is evidenciában tartva azokat a korábban jelzett *caveatokat*, hogy logika és etika a fiatal Wittgenstein gondolkodásában elválaszthatatlan dimenziót alkotnak; hogy a *Tractatus* „megíratlan” etikai részeit tartotta igazán fontosnak. Valamint hogy

(TLP §6.4) sem *mondható* (persze: a *Tractatus* intern értelem-kritériumai szerint²¹), azonban a radikális világképütközések esetében ezen ütközések közös alapot, annak megteremthetőségét – egy Igazsággal vagy Racionalitással²² – nélkülöző voltában *megmutatkozik*. Vagy máshogy: a „minden kijelentés egyenértékű”-t a korai koncepcióhoz nem hűen, normatívan érti az, aki ezt „minden etikai rendszer egyaránt értékes és értékelendő”-ként érti.²³

E belátással az 1949 utáni életműszakaszból való gondolattal párhuzamot vonva – az „a nehéz az, hogy hitünk alaptalanságát belássuk”²⁴ (ÜG §164) sem azt jelenti, hogy erre *kellene* törekednünk; vagy hogy ezt belátva fel kellene adnunk saját (alaptalan) alapjainkat a másikkal találkozással, így persze azt sem, hogy azokhoz kellene ragaszkodnunk mindenáron. Az alaptalanság f/elismerése a késői gondolatok terében sem kell vulgárelativizmushoz vagy nihilizmushoz vezessen. Minden hagyomány alaptalanságának a belátása – *qua* filozófiai belátás – nem normatív, gyakorlatvezető kvázi-imperatívusz; abból a nettó nihilizmus, a lehető leginkább toleranciára törekvő utópia ugyanúgy „levezethető”, mint

aazzal a szándékkal írta meg művét – amint azt a *Tractatus*-ban magában nem, de például a Fickernek írt levélben kifejti –, hogy „mindazt, amiről annyian fecsegnek ma, könyvemben azáltal határoztam meg, hogy hallgattam róla” (Wittgenstein 1971. 25).

²¹ A *Tractatus* kijelentései ugyanakkor a mű saját kritériuma (a képelméletet így tekintve most) szerint nonszenszek. Így egy kvázi kétszeres kimondhatatlansággal találjuk szembe magunkat: a képelmélet alapján sem lehet mondani az etikát – ám maga a képelmélet sem mondható. Fontos hozzátenni, hogy a vaskos köteteket megtöltő *Tractatus*-értelmezések – és az ezekről szóló számos önálló monográfia – fényében (Crary és Read 2000, Read 2011) e somma egyoldalúnak, leegyszerűsítőnek és sokak számára vitathatónak tűnhet, joggal – ám e szöveg keretei nem engedik meg ennek rétegzettebb tárgyalását. Két kurrens és fontos áttekintésért lásd Conant és Bronzo 2016. 179–185 és Kuusela 2019. 222–233. Ha azonban a paradoxitás és az ún. elszánt olvasatok kontra metafizikai olvasatok közti vitát ki szeretnénk kerülni e meglátás kapcsán, elég arra gondolni, hogy a következő paragrafus szerint „kijelentések nem fejezhetnek ki semmi magasabbat” – így ha a „minden kijelentés egyenértékű”-t normatívként olvassuk, úgy e következő paragrafussal megyünk szembe. Mindezt, kis hűnyorítással, olvashatjuk a relativizmus közmondásos önfelszámolása felől is (Rorty 2007. 32).

²² Erre rímél Rorty gondolata: „Ha valaki elfogadja a Hegelnél, Dewey-nál és Walzernél közös antikantiánus beállítottságot, és felszólítják, hogy védje meg annak a társadalomnak a vastag moralitását, akkor ezt nem lesz képes megtenni úgy, hogy saját morális nézeteinek racionalitásáról beszél. Ehelyett azokról a különféle konkrét előnyökről kell majd beszélnie, amelyeket saját társadalmának gyakorlata a többi társadalmakhoz képest nyújt. A különböző vastag moralitások viszonylagos előnyeiről folyó vita nyilvánvalóan ugyanúgy eredménytelen lesz, mintha kedvenc könyvünk vagy az általunk szeretett személy viszonylagos előnyeiről vitatkoznánk. Az igazság »ész« vagy »emberi természet« nevezetű egyetemes forrásának eszméje szerintünk, pragmatikusok szerint pusztán az az elgondolás, hogy egy ilyen vitának eredményre kellene vezetnie.” (Rorty 2007. 29.)

²³ Erre ékes szakirodalmi példát lehet találni Anthony Quinton (1998) a wittgensteini relativizmus vizsgálatát is érintő munkájában, melyben a minden hagyomány egységes alaptalanságát úgy érti, mint amely azt állítja, hogy minden hagyomány egyaránt értékes, egyenértékű. Én azonban úgy vélem, hogy az antifundamentalizmusból a relativizmus vonatkozásában csak annyit lehet kiolvasni, hogy minden hagyomány egyaránt, egyenlő mértékben és módon alaptalan. Feyerabend párhuzammal élve: az *anything goes* sem normatív felszólítás, hanem tudományos és társadalmi igazolási rendszereink működésmódját leíró mottó.

²⁴ A „hit” szó magyarázatához e konkrét esetben lásd például a 94-es paragrafust.

a legtörzsökösebb fundamentalizmus. Vagy még inkább: ha úgy gondoljuk, hogy azokat a filozófiai belátás alapozza meg, úgy a később tárgyalandó, Rorty által karakterizált „straussianus” hibába esünk. Azaz: nem arról van szó, hogy életünk, világképünk *helyes* szemléletéhez a filozófiai organon a belátása lenne csak képes hozzásegíteni.

Az, hogy világképünk alapvetéseit (most különösképpen a morális alapelvekre fókuszálva) megfelelő, biztos alapnak vagyunk képesek látni, hogy (etikai) ítéleteinket – például a minél teljesebb toleranciára, a milli utópiára törekvést – *abszolútnak* tekintjük, az nem valami pusztán látszat. Nem olyasmi, amivel szemben vagy ami helyett a valódi Igazság, az *alaptalanság igazsága* kellene hogy világképünk ezen alapvetései helyett irányítsa életünket. Nem: a látszat, tehát világképem erkölcsiségének számomra abszolút helyesnek *tűnése* nem csökkentértékűséget, hiátust takar, mert a *látszat* s *valóság* között nincs, nem lehet szakadék a wittgensteini gondolatokat komolyan véve. Nincs vagy csak illuzórikusan képzelhető el egy nyelven, életformán és világképen kívüli (meta)nyelv,²⁵ (meta)nézőpont, mely elérhetőségének lehetősége arra kellene sarkalljon, hogy a „világ helyes szemléletéhez” (TLP §6.54) (egy létrán felmászva) ezen illuzórikus, minden világképen túli pozícióba kell helyezkedjek.

Ahová azért kellene törekednem, hogy világképem alapvetéseinek helyességét – kvázi egy univerzális mércén összemérve az összes (lehetséges) világkép alapvetéseit – megalapozhassam, aládúcolhassam. Életformám (mint a *Tractatus*-ban az „egyetlen nyelv, amelyet értek” (TLP §5.62) világkép-transzcendáló talaj, amin kívül helyezkedni akarni a *par excellence* filozófiai betegség. S a wittgensteini terápia – sokszor épp azáltal, hogy a 166-oshoz hasonló, látszólag, a felszínen parttalan relativizmusra csábító kijelentéseket tesz – célja épp ezen illúziók csábításának a leküzdéséhez vagy meghaladásához gyógymódokat, hasonlítás objektumokat adni a nyelv logikai-grammatika elemzésén keresztül. E terapikus cél és módszertan, úgy vélem, Rorty azon elgondolásában is tetten érhető, ami hangsúlyosan „szükségtelennek” tartja a társadalmi céljaink, életformaközösségeink ideáljainak „alátámasztásához” a filozófiaiilag „helyes” nézőpontokat.

Az értelmezők egy része szerint ráadásul a korai s késői etika-felfogást egyaránt ki lehet szélesíteni a legtágabban értett normativitás – a bizonyosság normativitása, a jelentés-használat normativitása, tehát életformánk alapjai, szabálykövetésünk normativitása – szférájára.²⁶ Azaz: bizonyos kijelentések,

²⁵ Ehhez lásd továbbá például a *Vizsgálódások* 121. paragrafusát: „Úgy vélhetnők: ha a filozófia a »filozófia« szó használatáról beszél, akkor léteznie kell egy másodfokú filozófiának. De éppen hogy nem így van; az eset inkább a helyesírási szabályzatéhoz hasonlít, amelynek a »helyesírási szabályzat« szóval is dolga van, ám ettől nem másodfokú tan.” (PU §121.)

²⁶ Ehhez lásd pl. Cora Diamond idevágó gondolatait: „Azon elképzelés, hogy az etikai diskurzust az határozná meg, hogy etikai predikátumokhoz kötődik, úgy vélem, hogy hibás képet fest arról, mit is jelent gondolkodásunkban az etikai viszonyulás. Jóról és rosszról véle-

vélekedések grammatikaiként, megkérdőjelez(het)etlen igazságként történő kezelése, az életformánk alapvető céljaként és játékszabályaként értett *normaként való* elfogadása (vö. Glock 2018. 190; Kobler 2018. 444) az adott közösséghez tartozásom feltétele. Életformánk alapjai – így olvasva retrospektíve újra az *Előadás az etikáról* szövegét – az abszolút értéket fogják kifejezni. Ezekhez érve *ásónk visszahajlik*, s közösségünkhöz megtérve elfogadjuk, hogy mi *így cselekszünk*, és *kész, ebben a képben érezzük otthon magunkat* (Kobler 2018. 458).²⁷ Több interpretátor – Marcuse (1990), Nyíri (1992) vagy éppen a korábban idézett Bloor (1983) – e meglátások alapján egy konzervatív politika körvonalát vélik kiolvasni e gondolatokból (vö. Rorty 2007. 230). Demarkációs kérdéseink felől nézve így most fontos ezeket szemügyre venni.

IV.

Marcuse a késői életműszakaszra térve kritikájában a politikafilozófiai olvasatok klasszikus kételyeit és ellenvetéseit veszi sorra: hogy e meglátások kvietizmusra kárhozzátanak, és adekvát módon csak egy konzervatív politikai-társadalomkritikai habitus hámozható ki belőlük.²⁸ Ezt döntően alátámasztandó a *Vizsgálódások*

kedni ugyanis nem tartalmi kérdés, hanem használati.” (Diamond 1991. 245.) Pleasants már említett cikkében továbbá így jellemzi Diamond és Conant vonatkozó meglátásait: „Olvasatukban a transzcendentális elképzelése etikai immanenciájuként jelenik meg, mely – etikai értelemben – nem egy új doktrínát prezentál, hanem az »etika kimondhatatlanságának« tisztázására vállalkozik. Ahelyett, hogy az etikát »valami magasabbként« karakterizálnák (miként Wittgenstein maga teszi a *Tractatus*-ban), azt állítják, hogy az etikai az egész életműben omnipervazív elképzelésként van jelen. Crary egyenesen azt állítja, hogy »Wittgenstein arra invitál minket, hogy az etikait mint egy olyan dimenziót lássuk, mely gondolkodásunk s nyelvhasználatunk minden szintjén jelen van« [Pleasants idézi Craryt (2005. 275)]. Mulhall pedig úgy véli, hogy »Wittgenstein az etikát az élet minden szeletét átható dimenzióként fogta fel, nem pedig egy elkülöníthető területként«; Diamond pedig úgy gondolja, hogy Wittgenstein számára az »etika az élet minden területét áthatja, s ahhoz mint egészhez is kötődik.« (Pleasants 2008. 243.)

²⁷ Az iménti wittgensteini gondolatokkal strukturális hasonlóságot mutat a korábban idézett meglátás: „Mill és a többi romantikus utilitarista számára lehetségessé vált, hogy úgy gondolják, a »Mi a jó valójában« kérdésre az egyedüli elfogadható válasz az »emberi boldogság«, s hogy beismerjék, e válasz nem ad útmutatást az alternatív emberi életek közti választásokhoz” (Rorty 2007. 205).

²⁸ Nyíri olvasata – nüansnyi eltérésekkel – hasonló következtetésekre jut e tekintetben. David Bloor – a „konzervatív Wittgenstein”-olvasat egy másik, prominens szószólója – az *A bizonyosságról* megjegyzéseiből egyenesen a klasszikus és tipikus konzervativizmus körvonalait véli kiolvashatónak. Interpretációjában Wittgenstein azon meglátásait emeli ki ezt alátámasztandó, melyekben a szerző az igazolás végességéről s hiteink megalapozatlanságáról ír, melyeket Bloor úgy ért, hogy hiteink s ítéletünk egész rendszerének bizonyossága a közösséghez-tartozásunkból fakad s táplálkozik. Ebből pedig arra konkludál, hogy „a konzervatív gondolkodás teljes kategóriarendszere megtalálható a kései Wittgenstein műveiben: autoritás, hit, közösség” (Bloor 1983. 161–162). S noha az vitán felül áll, hogy a személyes feljegyzések és a kortársak-barátok emlékeinek tanúsága alapján maga Wittgenstein gyakran nyilatkozott önmagáról úgy, mint aki egy „régébbi” kultúrideál – pl. Schubert koráénak –

klasszikus *locus*át idézi, mely szerint „a filozófia mindent úgy hagy, ahogy van” (PU §124), s ezt állítja szembe a *Tézisek Feuerbachról* marxi *credőjával*. A szembenállás azonban nem feltétlenül helytálló, bármennyire is sugallja egy felszínes olvasat. Egyrészt a „mindent úgy hagy, ahogy van” meglátása a maga teljességében csak az aspektuslátásnak és -váltásnak a késői életműszakaszban alapvető szerepű koncepciójával együtt érthető meg (PU II. / XI., LPP I. / 212, 225, 235, 237). Hiszen az aspektusváltással a világ *tényei* valóban nem változnak (noha a más aspektusból *másként* látott tények s a korábbi tények azonosként fölfogása eleve kérdéses), ám az aspektusváltást átélő habitusa, világhoz való viszonya igenis megváltozhat.

Így pedig az sem kizárt, hogy az aspektusváltás egy radikális életmódváltást is implikáljon, mely a politikai, társadalomkritikai attitűd változását is jelentheti. Az aspektusváltás – vagy a *Tractatus*-beli boldog és boldogtalan világ-látás közötti különbség, az *Etikai előadások*-beli csodának látás – egyszerre mutatja fel a rezignáció azon *tractatusi* igazságát, hogy a világ *tényeinek* megváltoztatásával *életproblémáink* nem oldódnak meg. Ugyanakkor az új, a *boldog* aspektusból szemlélődő egyén, lévén *saját* világa már megváltozott, máshogyan fog cselekvőként részt venni a világban, így ezen megjegyzések merő passzivitást²⁹ sugalló olvasata túlságosan is egyoldalú. Ráadásul az egész wittgensteini filozófiai terápia kicsinyítő tükröként is fölfogható az aspektusváltás, hiszen az annak *célja* és *eszköze* is egyben.³⁰ Célja, mivel a „világ helyes szemléletéhez” (TLP §6.54) szeretné elvezetni az olvasót, és eszköze is, mert épp az aspektusváltás valósítja meg a legadekvátábban e célt: mindent úgy hagy, ahogy van, a szemléletmód mégis megváltozik.³¹

Másrészt a grammatikai vizsgálódások Wittgensteinnél, főként komolyan véve nyelvjáték és életforma folyamatosan hangsúlyozott koreferencialitását és

késői leszármazottja (lásd pl. VB 15), mely felé sokszor nosztalgiával tekintett vissza; ám ez esetben, úgy gondolom, hogy a szubjektív, nem (kimondottan) filozófiai jellegű gondolatokat nem érdemes összemosni a korpusz grammatikai megjegyzéseivel, melyekből az iménti szerzők e konzervativizmust kiolvashatónak vélik.

²⁹ Ahogyan erről Marcuse idézett művében a *Tractatus* kapcsán maga is gondolkodik.

³⁰ „Így ahhoz, hogy a filozófia célját, az aspektusváltást elérhesse, meg kell hogy változtassa olvasója beállítódását, szemléletmódját, világképét, a korábbiakhoz képest egy másik világnézetet kell hogy elsajátíttasson vele. Ezáltal a kérdés, hogy egy másik világkép hogyan érthető meg, hogyan tanulható, a wittgensteini filozófia egyik központi kérdésévé válik. Emellett az aspektusváltásról szóló pszichológiai megjegyzések némelyike is összevethető azzal, ahogyan Wittgenstein a filozófiáról beszél: »Az aspektus felvillanásának kifejezése [...] Nem vettünk valamit észre és most észrevesszük: ebben nincsen semmi paradox. Nem azt akarjuk mondani: a régi eltűnt – valami új van itt; és mégis teljesen a régi.« Az aspektusváltás új intern reláció meglátását jelentette – s így a filozófiai vizsgálódás is az intern relációkra, s nem a tényekre irányul.” (Neumer 1991. 146.)

³¹ Vö. például Judith Genova *A Way of Seeing* című monográfiáját erről (Genova 2005). Ehhez lásd például PU §§124–128. Lásd a *Vizsgálódások*-beli „a filozófia mindent úgy hagy, ahogy van” *programját*, vagy a *Tractatus* szöveghelyét, mely szerint „a tények csak a feladathoz tartoznak, nem a megoldáshoz”.

csak egymásból való megérthetőségét – hiszen „a szavak: tettek” (PU §24) –, életformánk, leghétköznapibb és filozófiai praxisaink egészére vonatkozó belátások (vö. Wisnewski 2007. 91–92). A fogalmi analízis meglátásait a gyakorlatban – ha úgy *akarjuk* – igenis alkalmazhatjuk saját s közösségünk életének jobb megértése³² vagy megváltoztatni (vö. Read 2002. 273 és PU §108) akarása céljából.³³ E gyakorlati alkalmazás lehetőségterét és aktuális megvalósítását azonban – ezt helyesen látja Marcuse s Nyíri is – már nem olvashatjuk ki az exegézis eszközeivel a *corpus*ból.³⁴ Ám attól, vagy éppen azért, mert egy *praktikus, normatív* dimenzió nem mutatható fel az életműben, továbbra sem helytálló a grammatikai vizsgálódásokat egy kizárólag a konzervatív politikai és kulturális értelmezést sugalló olvasat szolgálatába állítani. Már csak azért sem, mert még az egyazon praxisban élők is gyakran igencsak eltérően érthetik az e fogalmi tisztázásból levonható tanulságokat, igen diverz konklúziókat vonhatnak le azokból (vö. PU §108, lásd Wisnewski 2007. 94).

Mert bár több szöveghely *expressis verbis* valóban arra látszik utalni, hogy nyelvjátékunk és életformánk alapjait csak elfogadni lehet (vö. ÜG §§ 105, 153, 156, 341, 343, 454, 670, BÜF III./§348), ám ami itt lényeges, hogy Wittgenstein tisztán grammatikai megjegyzésként érti azt (vö. ÜG §§110, 132, 161, 162, 160, 170, 509, 600, 609, 610, 672), melyet mégis sokszor normatívként kezel a konzervatív értelmezés. Ugyanígy hibázzák el a konzervatív olvasatok a *Vizsgálódások* „így cselekszem, és kész!”-ének értelmezését – mely életformánk alapjaihoz érve, a magyarázatból a pusztá leírásba váltáskor az egyetlen, amit még mondani *lehet* – *kell*ként olvasva, a grammatikai szükségszerűséget empirikus, politikai-normatívaként félreértve. Amit el kell fogadni (vö. PU §650), az nem ez vagy az a konkrét, társadalmi-politikai horizont vagy *establishment*, mely minden

³² Rorty ennél kissé tovább is megy, bár úgy gondolom, hogy eredeti koncepcióját nem felborítva, mikor a következőképpen értékeli az általa „antiautoriternek” nevezett pragmatista filozófiát: „Az ilyesfajta tekintélyelv-ellenes filozófia segít az embereknek félretenni a vallási és etnikai önazonosságot, hogy egy nagyszerű és globális léptékben kivitelezett emberi vállalkozás részeseként tekinthessenek magukra. Ez a fajta filozófia úgyszólván eltakarítja a filozófiát az útból, hogy a képzelet eljátszhasson az utópikus jövő lehetőségeivel.” Ugyanakkor, ahogy a későbbi szakaszban megpróbálom bemutatni, még egy ilyen utópiában sem képes az a szükségszerűen jelenlévőként tételezett kár-elv alkalmazásában és a tolerancia-paradoxon normatív feloldásában egyértelmű segítséget nyújtani – illetve e segítséget más és más személyek más és más módon érthetik, radikális esetben így kiüresítve e kár-elv gyakorlatvezető szerepét.

³³ Ehhez lásd például Read megjegyzését: „Az alapvető kihívás – s ezt Marx is így gondolja –, hogy ne reifikáljuk a nyelvet. Wittgenstein is e célt próbálja folyamatosan elérni, így senki sem követi híven a wittgensteini gondolatmenetet, aki e filozófia tárgyának a »pusztá nyelvet« tekinti. Wittgenstein azt szeretné elérni – s minket is erre ösztönöz –, hogy e nyelvet »visszahozzuk« a hétköznapi világába.” (Read 2002. 273.)

³⁴ „Ha nem tudsz kibogozni egy csomót, a legokosabb, amit tehetsz, hogy belátod; és a legtisztességesebb, ha bevallod. (Antiszemizmus.) Hogy mit tegyünk a nyavalya meggyógyítása érdekében, az nem világos. Hogy mit nem szabad tennünk, az esetenként világos.” (VB 109.)

életforma (hétköznapi értelemben vett, praktikus) alapját képezi, hanem az életformák mindegyikének *megalapozhatatlansága* (vö. PU §650).

Az „el kell fogadni” pseudo-imperatívusza tehát sokkal inkább az alaptalanság felől érthető meg: mivel megalapozni egyetlen életformát és világképet sem *lehet*, így nem marad más lehetőségünk, mint elfogadni mindegyik megalapoz(hat)atlanságát. E belenyugvás így nem az *aktuális* életforma gyakorlatainak kritika nélküli elfogadására felszólító imperatívuszként olvasandó, hanem – most a szabálykövetés felől közelítve ahhoz (vö. PU 188–213) – annak a grammatikai megjegyzésként való artikulációjaként, hogy a magyarázatból (a megalapozásból) egyszer el kell jutnunk a pusztá leírásig (az elfogadásig).³⁵ Hannah Pitkin is erre utal *Wittgenstein and Justice* című monográfiájának egyik összefoglaló megjegyzésében: „Mikor Wittgenstein úgy fogalmaz, hogy »az életforma az, amelyet el kell fogadni«, ezzel nem azt akarja állítani, hogy azt kellene elfogadnunk, ahogy éppen aktuálisan éljük életünk, vagy amit aktuálisan gondolunk a világról” (Pitkin 1972. 340). Ráadásul ezen (megalapozhatatlan) alapok a sebes és kanyargó folyó gyakran s gyorsan változó irányához hasonlóan változhatnak is. A mitológiai felolvadhat és újra megkövülhet, a grammatikai, alap-bizonyosságként kezelt, s így a „mérce” funkcióját betöltő mély-meggyőződések empirikus, kétségbe vonható, „megmérhető” s „megméréndő” véleményekké válhatnak. Anthony O’Hear így ír erről:

Így hát Wittgenstein újra és újra előkerülő meglátásait arról, hogy milyen mélyen is vagyunk beágyazódva életformánk világába s közösségünk fogalmaiba, nem egy arra irányuló tiltásként kell értenünk, hogy ezekkel szemben semmilyen kritikai pozíciót ne vehetnénk fel. A gondolkodásmódunkra és hiteink rendszerére irányuló konzervativizmusa semmiképp sem úgy értendő, hogy ne tehetnénk kritikai érvelés tárgyává közösségünk kultúrájának akár igen mélyen szervesült aspektusait is. E kritikák élesek, részletesek és precízek lehetnek, sőt, akár arra is kísérletet tehetnek, hogy életünkben egy igen átfogó szemléletmód-váltást eszközöljenek ki. (O’Hear 1991. 51.)

Az életformánk alaptalanságának belátására is késztető (vagy ezt *lehetővé* tevő) reflexió, s az életformánk normativitásba zártságából fakadó, az e belátás záró-jelezésére irányuló „késztetés” lehetőségtere egyaránt kiolvasható mind a ko-

³⁵ Melynek, természetesen, az ezt végiggondoló személy számára lehet emancipatorikus, kvázi egzisztencialista felszabadító ereje – ha a tudás (s így: a tudásrendszerek, az életformák közötti akár radikális váltás) egy döntéssel rokon, úgy valóban érezhetem az életformám (toleranciára épülő) nyitására is késztető belátásnak ezt. Ám, ismét, hogy konkrétan kik felé nyissunk s kik elől zárkózzunk el (mit tekintünk igaznak s *post-truth*-nak), ebből már nem olvasható ki. A filozófia tényleg mindent úgy hagy, ahogy van – noha pl. a grammatikailag értett alaptalanság belátásából fakadó aspektusváltás valóban megváltoztathatja szemléletem, mely akár radikális etikai és politikai demarkációkra is késztetethet.

rai, mind a késői életműszakasz írásaiból.³⁶ Hogy mikor kell a radikálisan más életformával találkozva sajátom revideálására törekednem, s mikor arra, hogy a másikat késztessem erre; hogy mikor kell a kizökkenésre, s mikor a „sor vak folytatására” törekednem; vagy éppen: mikor *kell* a rezignáció s mikor a világ *megváltoztatására*, mikor a szkepszisre s mikor a *bele- és/vagy megnyugvásra* törekednem – ezek a wittgensteini gondolatokból csak test-idegen belemagyarázásokkal volnának kiolvashatók.

V.

E meglátások fényében érdemes visszatérni a demarkáció kérdését firtató szakaszt bevezető kettősséghez – felelőtlen relativizmus versus pragmatikusan igazolt tolerancia –, ami olvasható a milli kár-elv pandanjaként. Főként ha elfogadjuk, hogy a következő Rorty-idézetet úgy érthetjük, mint ami az iménti wittgensteini gondolatokkal strukturális hasonlóságot mutat: „Mill és a többi romantikus utilitarista számára lehetségessé vált, hogy úgy gondolják, a »Mi a jó valójában« kérdésre az egyedüli elfogadható válasz az »emberi boldogság«, s hogy beismerjék, e válasz nem ad útmutatást az alternatív emberi életek közti választásokhoz” (Rorty 2007. 295). Mintha a popperi tolerancia-paradoxon volna tetten érhető ebben a Rorty által vázolt konstitutív feszültségben a demarkációs vonalak filozófiailag (megalapozottan) felrajzolhatatlan volta és gyakorlati elkerülhetetlensége között – már amennyiben lényeginek tekintjük a tolerancia és a felelőtlenesség közötti demarkáció szükségét.

Létezhet-e filozófiai demarkációs stratégia, mellyel felismerhetők a nyitott társadalom ellenségei (akikkel békét kötni az esztelen relativizmussal érne fel)? Egy olyan romantikus utilitarista utópia ellenségei, mely – a lehető legformálisabban, leginkább procedurálisan értve azt, hogy az egyedüli jó „a változatosság és a szabadság”, s „az emberi életnek sok különböző, mégis egyaránt értékes változat létezik” (Rorty 2007. 296) – a szabadságot egyedül a kár-elvre hivatkozva tartja elfogadhatónak korlátozni, a toleranciát pedig az intolerancia elkerülése érdekében csupán?

A nehézség abból a belső feszültségből származik, miszerint akár a milli kár, akár a popperi tolerancia fogalmát tekintjük, azokra egyaránt s ugyanúgy áll a következő Rorty-gondolat:

³⁶ A már jelzett rortyánus distinkció felől is érthetjük e wittgensteini meghatározhatatlanságot: abból, hogy beláthatom – *qua* filozófiai reflexióval –, a saját világképem éppúgy és éppannyira megalapozatlan, mint bármelyik másik, nem következik arra nézve semmilyen politikai/etikai normatív iránymutatás, hogy melyik a miénktől idegen életformát tekintsem „esztelennek”, s melyik felé nyissak a „pragmatikusan igazolt” tolerancia jegyében. Ezért is látom relevánsnak az iménti terapeutikus Wittgenstein-képet egy késő rortyánus optikával olvasni.

Nem létezik olyan semleges, közös alap, amelyre egy tapasztalt náci filozófus és én hivatkozhatnánk, annak érdekében, hogy kiküszöböljük a nézeteink közti különbséget. Az a náci és én mindig is olyanak fogunk tűnni egymás szemében, mint aki bizonyítottan vesz minden döntő kérdést, és körkörösén érvel.³⁷ (Rorty 2007. 92.)

Amennyiben a milli utópiát abszolút választásnak tekintjük – nem a filozófiai pluralizmusból következően, pusztán „alaptalanul” köteleződve el mellette –, azon belül e konstitutív fogalmak (mint a kár vagy az intolerancia) értelmezése továbbra is ugyanúgy relatív, az antifundamentalizmus fent részletezett jellegzetességeit demonstráló probléma marad.³⁸

Klasszikus példák egész sorát lehetne ezt demonstrálandó idézni: a szólásszabadság korlátozása-e a kár, vagy az abból következő konkrét környezeti károk – ha úgy dönt egy állami tévécsatorna, hogy nem hív meg klímaszkeptikus tudósokat műsoraiba (Read 2018)? A kötelező oltásokat nem beadató szülők önrendelkezésének akár drasztikus korlátozása (pl. elzárással), vagy annak a reszkírozása, hogy az inkább edukációra épülő, nem paternalista szabályozás esetében könnyen elterjedhetnek rég legyőzöttnek gondolt járványok? Vallási szabadságunk tiszteletben tartása azáltal, hogy az agyhalál diagnózisának elutasítását lehetővé tevő szabályozásokkal potenciálisan megmenthető életéről döntünk szereteteink teste fölötti önrendelkezésünkkel (vö. Veatch–Ross 2016), vagy a transzplantációt puha vagy egészen paternalista eszközökkel támogató egészségpolitikai szabályozások?³⁹

A wittgensteini szabálykövetés felől talán az is könnyen belátható, hogy azon elképzelés, miszerint a szabály nem fedi le előre alkalmazásai minden esetét, szintén ennek problematikusságát, aluldetermináltságát támasztja alá. Azaz a grammatikai vizsgálódások arra is fényt vethetnek, hogy a hétköznapi intuícióval szembemenően még legalapvetőbbnek, legegyszerűbbnek vett életforma-meghatározó szabályaink esetében sem feltétlenül egyértelmű, mit is értünk egy szabályon és e szabály helyes követésén. Jelen esetben azon, hogy mi kár kinek, mit jelent a tolerancia, a liberalizmus egyik alapfogalma, *szané*rja. Amennyiben a demarkációs vonalak, a nyitott társadalom megalapozottan korlátozó mechanizmusainak igazolásaként fölfogott igazság keresését is a

³⁷ Főleg, mivel sokszor épp a szólásszabadságra és az értékpluralizmusra hivatkozva szeretnének szalonképtelen nézeteiknek publicitást biztosítani e nézetek képviselői.

³⁸ Wittgenstein ezt azzal példázza többek között egy cambridge-i előadásában (AWL 90), hogy a jóindulatot tekinthetjük a szeretet szimptomatikus (tehát induktív evidenciaként értett) jegyeként, de annak szükségszerű kritériumaként is. Azaz tekinthetjük a szeretet fogalmi meghatározását olyanként, ami esetében kérdéses, hogy az magában foglalja-e a jóindulatot vagy sem (empirikusként látva e kérdést), de úgy is kezelhetjük e meghatározást, melyhez *per definitionem* tartozik hozzá a jóindulat megléte (grammatikaiként kezelve ekkor). Ehhez lásd. BLBK 24–25, 51–57, AWL 17–20, 28–31.

³⁹ Főleg, hogy ezekben a vitákban a filozófiát vagy alkalmazott etikát épp egy liberális platformról hívják segítségül.

boldogság keresésével azonosítjuk – végső soron egy tisztán procedurális, csak a demokratikus processzusra épülő instrumentummal –, úgy sem a kár, sem az intolerancia fogalma nem lehet filozófiai, normatív módon, egyértelműen meghatározható, ha a pluralitáshoz konzisztensek akarunk maradni. Ám, újfent, ez ettől még nem kell a *felelőtlen relativizmushoz* vezessen, hiszen az maga is, ugyanúgy (csak más előjellel, persze) egy filozófiából kiolvashatónak vélt normatív konklúzió lenne.

VI.

Amennyiben az általunk helytállónak vagy hasznosnak gondolt (antiplatonista, antifundacionalista, antiesszencialista) filozófiai pluralitás belátása s az általunk igazságosnak tartott világkép – egy liberális vagy konzervatív utópia – között intern, normatív kapcsolatot akarunk látni, úgy Rorty szerint egy platóni/strausszi kép (vö. PU 115) tart fogva még mindig bennünket:

A legtöbb ember [...] morális és politikai felelősségérzetét egyesíteni akarja sorsunk végső meghatározóinak felfogásával. [...] Garanciát akarnak arra vonatkozóan, hogy intellektuális éleselméjűségük [...] valamilyen relevanciával bír morális meggyőződéseik tekintetében. Még mindig úgy gondolják, hogy erény és tudás valamilyen módon kapcsolatban állnak – hogy a filozófiai ügyekben képviselt helyes álláspont fontos a helyes cselekvéshez. Azt hiszem, ez csupán alkalmilag és véletlenszerűen fontos. (Rorty 2007. 42.)

Nincs, nem lehet filozófiai stratégia arra, hogy megmutassuk (egy platóni/aufklérista⁴⁰ vízióban szereplő, *kényszerítő világosságú racionalitás felfedezésével*),⁴¹ miért a plurális, liberális társadalom képe a csábítóbb kép, tehát célként nem tudjuk azt „védelmünkbe” venni. Ahogy arra sem, hogy ha elfogadjuk ezt célként, úgy hogyan védjük meg az ellenségeitől *more philosophico*.⁴²

⁴⁰ „Az a gondolat, hogy egy szerző filozófiai nézetei értékelhetők politikai hasznosságukra tekintettel, csupán azon rossz platonikus-straussziánus nézet verziójának tűnik, miszerint az igazságosság nem teremthető meg, amíg a filozófusok nem válnak királyokká vagy a királyok filozófusokká” (Rorty 2007. 49).

⁴¹ „Az eszme [...] nem mutatható be igaz eszmeként a tudomány, a vallás vagy a filozófia segítségével – legalábbis, ha az »igazként való bemutatás« azt jelenti, »evidenssé tehető bárki számára, tekintet nélkül hátterére«. Csak azok számára tehető evidenssé, akiket nem túl késő hozzáigazítani a mi saját, különös, késői virágzású, történelmileg esetleges életformánkhoz.” (Rorty 2007. 45.)

⁴² Érdemes megjegyezni ugyanakkor, hogy Wittgenstein néhány észrevétele arra mutat, hogy a filozófiát az azt „gyakorló” életében olyasminek tekintette, ami több pusztán technénél, aminek értelme vagy szerepe az, hogy a filozófáló életét, világát megváltoztassa. Erre utalnak többek között a következő naplóbejegyzései: „A legkevésbé sem látom világosan, jobban kíváncsi vagyok, hogy folytatódjék a munkám mások révén, mint azt, hogy olyan változás álljon elő

Ez Wittgenstein felől kettős értelemben is olvasható az iménti Rortytól idézett alapvetéssel analógiaként: minden hagyomány alaptalanságának belátása egyfelől világképem esetlegességének elfogadását is jelenti;⁴³ azt, hogy elfogadom, az ideális társadalomról s értékekről vallott nézeteim idioszinkretikus jellegűek, egy történeti esetlegesség, és ezen esetlegesség melletti elköteleződéselem termékei. Másfelől azt, hogy e belátás – lévén nem normatív, nem politikai vezérelv – nem kell hogy zavarjon, nem kell hogy ennek gyógyírjaként világképem *megalapozni akarására* sarkalljon. A világképet magát, az *alapokat* nem *lehet* megalapozni abban az értelemben, ahogy a világképen *belül* meg tudunk alapozni ítéleteket s kijelentéseket. „Ha az igaz a megalapozott, akkor az alap sem nem igaz, sem nem hamis” (ÜG §559). Itt a megalapozás csak annyit jelenthet: elfogadjuk, hogy az *e* megalapozás analógiájára felfogott megalapozás *nélkül* is ugyanolyan szilárdan áll világképünk, mint ha meg tudnánk azt alapozni (vö. ÜG §§110, 131, 160, 170, 509, 600, 672). Hiszen:

a megalapozás, az evidencia igazolása véget ér – a vég azonban nem az, hogy bizonyos állítások közvetlenül mint igazak megvilágosodnak számunkra, azaz nem a látásnak egy fajtája a mi oldalunkon, hanem cselekvésünk, amely a nyelvjáték alapján nyugszik. [...] Meg kell fontolnod, hogy a nyelvjáték, mondhatni, valami előreláthatatlan. Úgy értem: nincs megalapozva. Nem ésszerű (vagy ésszerűtlen). Itt áll – mint életünk.⁴⁴ (ÜG §§204, 205.)

Mert ilyen bizonyosságok híján is „teljes bizonyossággal cselekszem. De ez a bizonyosság a sajátom” (ÜG §245). Persze nem abban a vulgárfilozófiai, rosszul értett szubjektivista, privátnyelvbe torkolló értelemben, ahogy *csak* rajtam múl-na, mit tekintek alpnak mire. Ám abban az értelemben ez mégis az egyén döntéséhez – életformák s nyelvjátékok közötti döntéshez – kötődik, ami szerint „a tudás egy döntéssel rokon” (Korber 2017. 449), s ha „valaki semmit nem fogad-

az emberek életmódjában, ami mindezeket a kérdéseket fölöslegessé teszi. (Ezért nem tud-nék én soha iskolát alapítani. [...] Én nem tudok iskolát alapítani, mert valójában nem aka-rom, hogy utánozzanak. Legkivált azok ne, akik cikkeket publikálnak filozófiai folyóiratok-ban.” (VB 90–91.) Malcolmnak egy levélben így fogalmazott, miután Malcolm egy, a második világháború időszaka alatt tett sétájukkor az angol „nemzeti karaktert” méltatta a némettel szemben: „Mi haszna filozófiát tanulnod, ha ez csak annyit nyújt a számodra, hogy képes leszel többé-kevésbé plauzibilisen beszélni absztrakt logikai kérdésekről és hasonlókról, ám a fontos hétköznapi kérdésekről való gondolkodásod nem fejleszti, s nem válsz tőle lelkiismeretesebbé e veszélyes kifejezések használatában, mint azok a zsurnaliszták, akik azokat saját, kicsinyes céljaikra használják?” (Malcolm 2001. 94.)

⁴³ „Világképem nem attól van, hogy meggyőződtem helyességéről, nem is attól, mert meg vagyok győződve helyességéről. Hanem ez az az öröklött háttér, amely alapján igaz és hamis között döntök”, így „a mondatok, amelyek leírják ezt a világképet, a mitológia egy fajtájához tartozhatnak. És szerepük hasonlít a játékszabályokéhoz, s a játékot tisztán a gyakorlatban, kimondott szabályok nélkül is meg lehet tanulni.” (ÜG §§94–95.)

⁴⁴ Vö. „a vég nem a megalapozatlan előfeltevés, hanem a megalapozatlan cselekvésmód” (ÜG §110).

na el evidenciaként, ez mégis egy döntés”, s mert „valahol el kell kezdeni bízni” (ÜG §476, vö. Cahill 2017). Vagy Rortyval szólva, a végső szótárak és azok között az esetleges – ám éppen ettől értékes – történelmi/kulturális szituáltságunkból s végességünkől fakadó célok közötti döntéshez, mely tovább már nem redukálható. Melyhez akkor érkezünk el, mikor a *magyarázatból egyszer elérünk a pusztá leíráshoz*, s mikor azt mondjuk, hogy *így cselekszünk, és kész*. Ami, újfent, egy *grammatikai* megjegyzés: leírja, hogy saját közösségeink *épp-így* cselekvésén *túli, erősebb* alapunk nincs, s ha ebben a közösségben érezzük *otthon magunkat*, az egy – Rorty felőli közelítésben – eszközracionalista értelemben hozzájárulhat közösségeink közötti döntéseinkhez.

E döntést azonban nemcsak megalapozni, megokolni, de mással beláttatni sem szükségképpen lehetséges a filozófia eszköztárával. Szűkebben vett csoport-identitásunk, partikuláris világképünk és nyelvjátékunk fundamentális hiteit kimondani egy csoportunkhoz tartozónak, játékunkban résztvevőnek az esetek döntő többségében nonszenszhez vezet (ilyen esetekben főként redundanciaként, az „üresjáratban forgó motor” példajaként értve);⁴⁵ legalábbis hasztalan lesz önnön tételezett célja szempontjából. Ezek csak grammatikai s nem empirikus kijelentések lesznek – ennek legfeljebb akkor van tényleges használata a nyelvjátékban, amikor egy gyermeket vagy egy újonnan érkezőt akarunk megtanítani játékunk szabályaira.⁴⁶ Egy radikálisan eltérő világképből érkező számára ezeket kimondani, újszótárként felkínálni pedig lehet, hogy *hatástalan* lesz, hiszen nem áll valami mégis-közös, kvázi-metaracionális, univerzális vonatkoztatási rendszer a rendelkezésünkre, ami által ezeket bárkivel beláttathatnánk. Itt a *megtérítés* helyett bizonyos szempontból csak a *megtérésre*, a megtérítésre;⁴⁷ az *esztétikai*

⁴⁵ Az *A bizonyosságról*-ban gyakran él ezzel az érveléssel Wittgenstein, mikor azt akarja felmutatni, hogy „Tudom, hogy ez itt egy kéz” vagy a „Tudom, hogy Föld a születésem előtt is létezett” mondatokkal a szkeptikus szkepszisét Moore nem tudja mintegy megcáfolhatatlan tudásként felmutatva e kijelentéseket eloszlatni. Ellenkezőleg – talán túl sommásan is, de röviden összefoglalva érveit –, épp arra próbálja felhívni a figyelmet, hogy néhány nagyon speciális kontextust leszámítva ezen alap-meggyőződések tudásként való prezentálása nonszenszhez, a „szabadságra ment” nyelv minősített eseteihez vezet. Ezekkel a kijelentésekkel e speciális kontextusok kivételével nem a világról teszek egy – empirikus – kijelentést, sokkal inkább arról biztosítom beszélgetőpartnerem, hogy tágan érve ugyanannak a nyelvjátszó és kulturális közösségnek vagyunk a tagjai, ahol egy bizonyosságra, egy cáfolhatatlan – grammatikaiként kezelt és értett – kifejezésre többek között ezeket hoznám fel példának.

⁴⁶ Ám e tanítás sem deklaratív, empirikus, normatív, hanem gyakorlati, együtt-játszás – s a szabályok azok explicit kimondása nélkül is elsajátíthatók. Mint a *Vizsgálódásokban* a példásor folytatni tudása, ez a tanítás sem a reflexióhoz kötött, sokkal inkább ösztönszerű, Wittgenstein gyakori példájával élve az idomításhoz hasonló, ahol vakon kell ráhagyatkoznom a tanárom útmutatására. (Ehhez lásd Neumer Katalin az *A bizonyosságról*-hoz írt utószavát.)

⁴⁷ „Voltak emberek, akik úgy ítélték, hogy egy király tud esőt csinálni, mi azt mondjuk, ez ellentmond minden tapasztalatnak. Ma az emberek úgy ítélik, hogy a repülő, a rádió stb. a népek közeledésének és a kultúra terjesztésének eszköze.” (E paragrafusban az ironikus civilizációkritikus él felfejtése külön elemzést érdemelne.) „Föltéve, hogy találkoznánk emberekkel, akik ezt nem tekintenék megfelelő alapnak. Nos, hogyan képzeljük ezt el? Ők a fizikusok helyett, mondjuk, egy orákulumot kérdeznak meg. (És mi ezért őket primitívnek

*érvelésre*⁴⁸ és az újabb és újabb képek és *hasonlítási objektumok* sorának *felmutatására* mint eszközre apellálhatunk (vö. ÜG §§7, 110, 144, 148, 196, 204, 232, 331, 358–359, 402, 411, 417, 431, 475, 499, 559).

Ezekben bízhatunk, hogy képesek leszünk így a *világ más szemléletére*, az *aspektusváltásra* bírni a radikálisan máshogy játszóit,⁴⁹ a radikálisan más identitásban élőket. Mert ennek sem empirikus, sem grammatikai értelemben nincs, nem lehet semmilyen akadály a wittgensteini gondolatok értelmében, hiszen: „lényeges tény, hogy feltesszük: mindig lehetséges, hogy embereknek, akiknek más nyelvük van, mint a miénk, a sajátunkat megtanítsuk” (Z §664, idézi Neumer 1991. 112). Ám ez lehet, hogy inkább a megtérés⁵⁰ egy formája lenne.

tartjuk.) Helytelen, hogy egy órakulumbot kérdeznek meg, és hozzá igazodnak? – ha ezt »helytelen«-nek nevezzük, máris nem saját nyelvjátékunkból indulunk-e ki, támadva az övéket?” „És igazunk van vagy nincsen, hogy támadjuk? Eljárásunkat természetesen mindenféle címszavakkal [*slogans*] fogjuk alátámasztani.” (ÜG §§132, 609, 610.) A meggyőzést nem racionális, hanem retorizált és esztétizált eszközökkel inkább elképzelhetőnek tartó felhang ez utóbbiból jól kivethető.

⁴⁸ James Edwards az esztétikai érvelésnek a filozófiai érvelés egészére érvényes felfogását Wittgenstein korai és késői, az érték kérdését bármilyen szinten és formában érintő megjegyzései sajátos jellemzőjének tartja. Edwards egészen odáig megy interpretációjában, hogy a wittgensteini filozófia egészének a modelljeként fogja fel az esztétikai érvelést, filozófiáját döntően esztétikainak tartja abban az értelemben, hogy „néhány központi elképzelést a leggyümölcsözőbbben a Moore-jegyzetekben leírt esztétikai érvelés felől lehet megérteni” (Edwards 1988. 25). A harmincas évek Wittgensteinjének imént vázolt, az (esztétikai) képekre s azok filozófiai-etikai funkciójára vonatkozó meglátásai továbbélnek a késői koncepcióban, s döntően befolyásolták a késői szakasz grammatikai képekkel operáló meglátásainak alakulását. Azt, hogy ezen esztétikai érvelés lényege (mely, magam is így gondolom, az egész wittgensteini filozófia célja is egyben), hogy további leírásokat adok, új aspektusokat vázolok fel, újabb és újabb hasonlítási objektumokat helyezek egymás mellé. Ezen esztétikai jellegű filozófiai manőverek szemléletmódja megváltozására bírhatják a fogalmi zűrzavarban szenvedőt (vagy életproblémáiban elakadt embert).

⁴⁹ Hiszen fontos, hogy „az egyes nyelvjátékok között azonban nemcsak elválasztó szakadék húzódik Wittgenstein szerint, hanem van, ami össze is köti őket, ahogyan ez nyelvjátékaink gyakorlatában meg is mutatkozik: az ember mindig egy életforma polgára, de többé is lehet egyszerre, az egyes nyelvjátékok átfedik egymást mindennapi életünkben. Az, hogy mit tekintünk másíknak [...] vonatkoztatási rendszer kérdése, s annak, hogy ilyen rendszer megadható-e, nincsen elvi korlátja. Ha azt mondjuk, hogy ez a kalkulus egy másik kalkulus, akkor ezzel egyszersmind a kalkulusok közé is soroljuk, azaz kalkulusként értelmezhetőnek minősítettük. Ha [...] új nyelvjátékot találunk ki, akkor ezt már meglévő nyelvjátékaink, szabályaink alapján tesszük, s [...] a másik nyelvjáték sajátunk természetére is fényt vethet.” (Neumer 1991. 48.)

⁵⁰ „[A]z emberek megváltoztatják központi terveiket, megváltoztatják önmagukról alkotott képük korábban legértékesebbnek tartott részleteit. A kérdés azonban az, hogy mindez vita eredményeként következik-e be. Talán néha igen, de biztos, hogy ez a kivétel. Az ilyen áttérések rendszerint éppannyira meglepik az érintett személyt, mint barátait.” (Rorty 2007. 97.)

Szép is volna, ha filozófusok biztosíthatnának bennünket arról, hogy az általunk helyeselt elvek – például Mill és Kant nézetei – úgy „racionálisak”, ahogy a vérbosszút esküvők és a melegeket bántalmazók elvei nem. [...] Ám nem világos, hogy a konkrét embercsoportok figyelmen kívül hagyása miért volna a racionalitás jegye. (Rorty 2007. 90.)

Rorty felől summázva végül: a két szféra – filozófiai belátásaink s etikai ideáljaink – közötti összefüggés maga is esetleges, azt szükségszerű kapcsolatnak látni akarni maga is egy filozófiai perspektíva melletti elköteleződés műve. Így a demarkáció kérdése tekintetében az igazság plurális természetének belátása néha annyiban segíthet, hogy új aspektusok felvillantásával – főleg, ha már eleve *toleránsabb* akarok lenni – saját világképem át-gondolását más, talán jobb fénybe helyezheti. Ám néha éppen azzal – mely nem csekélység, sőt, talán a legtöbb, amit egy Wittgenstein vagy Rorty gondolataira épülő *terápia* adhat –, hogy abban segít: „akkor tudjak felhagyni a filozofálással, amikor akarok” (PU §133).⁵¹

IRODALOM

Ludwig Wittgenstein művei

- AWL – *Wittgenstein's Lectures*. Cambridge, 1932. 1991. Alice Ambrose (szerk.) London, Prometheus.
- BLBK – *The Blue and The Brown Books*. 1958. Rush Rhees (szerk.) Oxford, Basil Blackwell.
- BÜF – *Bemerkungen über die Farben*. 1984. In Gertrude E. M. Anscombe – G. H. von Wright (szerk.) *Werkausgabe in 8 Bänden*. 8. köt. Frankfurt, Suhrkamp. 7–122.
- LE – *A Lecture on Ethics*. 1993. In James C. Klagge (szerk.) *Philosophical Occasions*. Indianapolis, Hackett Publishing. 36–45. Magyar kiadás: Wittgenstein, Ludwig 1997. Előadás az etikáról. Ford. Babarczy Eszter. *Látó*. 8/6. 59–65.
- LFM – *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*. Cambridge, 1939. 1989. Cora Diamond (szerk.) Chichago, UCP.
- LPP – *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*. In *Werkausgabe*. 7. köt. 347–488.
- PU – *Philosophische Untersuchungen*. In *Werkausgabe*. 1. köt. 225–580. Magyar kiadás: Wittgenstein, Ludwig 1998. *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz.
- TLP – *Tractatus logico-philosophicus*. In *Werkausgabe*. 1. köt. 7–85. Magyar kiadás: Wittgenstein, Ludwig 2004. *Logikai-filozófiai értekezés*. Ford. Márkus György. Kontrollford. Mekis Péter, Polgárdi Ákos. Budapest, Atlantisz.
- ÜG – *Über Gewißheit*. In *Werkausgabe*. 8. köt. 113–257. Magyar kiadás: Wittgenstein, Ludwig 1989. *A bizonyosságról*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Európa.

⁵¹ „A filozófiai zavarral és feloldásával kapcsolatos furcsaság az aszkéta szenvedéséhez tűnhet hasonlóknak, aki egy nehéz labdát a feje fölé tartva, nyögések között áll, s akit azáltal szabadít meg valaki, hogy annyit mond neki: »Dobd el!«. Elcsodálkozhatunk rajta: ha ezek a kijelentések zavarba ejtettek és nem tudat, mihez kezdj velük, miért nem dobtad el őket hamarabb? Mi akadályozott meg? Nos, úgy hiszem, hogy a hibás rendszer, amiről azt gondolta, hogy alkalmazkodnia kell hozzá.” (PU 417.)

- P – *Philosophy* (in BT/TS 213) – ez a számozás a következő műben található katalógusét követi: von Wright, G. H. 1982. *Wittgenstein*. Oxford, Basil Blackwell.
- VB – *Vermischte Bemerkungen*. In *Werkausgabe*. 8. köt. 445–573. Magyar kiadás: Wittgenstein, Ludwig 1995. *Észrevételek*. Ford. Kertész Imre. Budapest, Atlantisz.
- Z – *Zettel*. 1970. G. E. M. Anscombe (szerk.) Berkeley, California University Press.

Egyéb művek

- Bloor, David 1983. *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. London, Macmillan.
- Bloor, David et al. 2002. *A tudományos tudás szociológiai elemzése*. Ford. Faragó Péter és Tanács János. Budapest, Osiris.
- Bloor, David 2017. The Question of Linguistic Idealism Revisited. In Hans D. Sluga – David G. Stern (szerk.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. 2nd Edition. Cambridge, Cambridge University Press. 332–355.
- Boncompagni, Anna 2016. *Wittgenstein and Pragmatism: On Certainty in the Light of Peirce and James*. (History of Analytic Philosophy). London, Palgrave.
- Bronzo, Silver – James Conant 2017. Resolute Readings of the *Tractatus*. In Hans-Johann Glock – John Hyman (szerk.) *A Companion to Wittgenstein* (Blackwell Companions to Philosophy). London, Blackwell. 175–194.
- Cahill, Kevin 2017. Tractarian Ethics. In Hans D. Sluga – David G. Stern (szerk.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. 2nd Edition. Cambridge, Cambridge University Press. 96–125.
- Crary, Alice – Rupert Read (szerk.) 2000. *The New Wittgenstein*. London, Routledge.
- Crary, Alice 2005. Wittgenstein and Ethics: A Discussion with Reference to On Certainty. In Daniele Moyal-Sharrock – Davide Brenner (szerk.) *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. New York, Palgrave Macmillan. 275–312.
- Diamond, Cora 1991. *The Realistic Spirit*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Dolby, David 2017. Wittgenstein on Truth. In Hans-Johann Glock – John Hyman (szerk.) *A Companion to Wittgenstein*. (Blackwell Companions to Philosophy). London, Blackwell. 433–444.
- Edwards, James C. 1985. *Ethics Without Philosophy*. Tampa, University of Florida Press.
- Fogelin, Robert J. 2017. Wittgenstein's Critique of Philosophy. In Hans D. Sluga – David G. Stern (szerk.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. 2nd Edition. Cambridge, Cambridge University Press. 28–53.
- Genova, Judith 2005. *A Way of Seeing*. London, Routledge.
- Haack, Robin 1982. Wittgenstein's Pragmatism. *American Philosophical Quarterly*. 19/2. 163–171.
- Kelemen István 2015. *Nyelv és misztikum. Közelítések a fiatal Wittgenstein filozófiájához*. (Nagyerdei Almanach Könyvek). Debrecen, DUPRESS.
- Kober, Michael 2017. Certainties of a World Picture: The Epistemological Investigations of *On Certainty*. In Hans D. Sluga – David G. Stern (szerk.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. 2nd Edition. Cambridge, Cambridge University Press. 441–478.
- Kuusela, Oskari 2019. On Wittgenstein's and Carnap's Conceptions of the Dissolution of Philosophical Problems, and against a Therapeutic Mix. How to Solve the Paradox of the *Tractatus*. *Philosophical Investigations*. 42/3. 213–240.
- Marcuse, Herbert 1990. *Az egydimenziós ember*. Ford. Józsa Péter. Budapest, Kossuth.
- Marvan, Tomáš 2011. Was Rorty a Linguistic Idealist? *Human Affairs*. 21. 272.
- McGuinn, Mary 2001. Saying and Showing and the Continuity of Wittgenstein's Thought. *The Harvard Review of Philosophy*. 64/12. 24–37.
- Malcolm, Norman 2001. *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. London, Clarendon Press.

- Misak, Cheryl 2016. *Cambridge Pragmatism: From Peirce and James to Ramsey and Wittgenstein*. Oxford, OUP.
- Monk, Ray 1991. *The Duty of Genius*. New York, Penguin Books.
- Neumer Katalin 1991. *Határutak*. Budapest, MTA Filozófia Intézet.
- Nyíri János Kristóf 1992. *Tradition and Individuality: Philosophical Essays*. Synthese Library. Dordrecht, Kluwer.
- Pitkin, Hannah 1972. *Wittgenstein and Justice*. Berkeley, University of California Press.
- Plant, Robert 2011. Religion, Relativism, and Wittgenstein's Naturalism. *International Journal of Philosophical Studies*. 19/2. 177–209.
- Plant, Robert 2003. Blasphemy, Dogmatism and Injustice: The Rough Edges of *On Certainty*. *International Journal for Philosophy of Religion*. 54. 101–135.
- Pleasants, Nigel 2008. Wittgenstein, Ethics and Basic Moral Certainty. *Inquiry*. 51/3. 241–267.
- Quinton, Anthony 1998. *From Woodhouse to Wittgenstein*. Manchester, Carcanet.
- Read, Rupert 2002. Marx and Wittgenstein on Vampires and Parasites: A Critique of Capital and Metaphysics. In Gavin N. Kitching – Nigel Pleasants (szerk.) *Marx and Wittgenstein: Knowledge, Morality and Politics*. London, Routledge. 254–280.
- Read, Rupert 2010. Wittgenstein's Philosophical Investigations as a War Book. *New Literary History*. 41/3. 593–612.
- Read, Rupert (szerk.) 2011. *Beyond the Tractatus Wars*. London, Routledge.
- Read, Rupert 2018. I won't go on the BBC if it supplies climate change deniers as 'balance'. *Guardian* (Online). 2018. 08. 02. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/aug/02/bbc-climate-change-deniers-balance>
- Rhees, Rush 1965. Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics. *The Philosophical Review*. 74. 17–26.
- Richter, Duncan 2004. *Wittgenstein at his Word*. New York, Continuum.
- Rorty, Richard 1994. *Esetlegesség, irónia, szolidaritás*. Ford. Boros János, Csordás Gábor. Pécs, Jelenkor.
- Rorty, Richard 2007. *Filozófia és társadalmi remény*. Ford. Krémer Sándor, Nyíró Miklós. Budapest, L'Harmattan.
- Sluga, Hans 2017. Introduction. In Hans D. Sluga – David G. Stern (szerk.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. 2nd Edition. Cambridge, Cambridge University Press. 5–27.
- Veatch, Robert M. – Ross, Laney F. 2016. *Defining Death – A Case for Choice*. Georgetown, GUP.
- Waismann, Friedrich 1979. *Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations*. London, Rowman & Littlefield Publishers.
- Winch, Peter 1991. Certainty and Authority. In A. P. Griffiths (szerk.) *Wittgenstein Centenary Essays*. Cambridge, Cambridge University Press. 223–239.
- Wisniewski, Jeremy 2007. *Wittgenstein and Ethical Inquiry: A Defense of Ethics as Clarification*. New York, Continuum.