

Eötvös Loránd Tudományegyetem  
Bölcsészettudományi Kar

## **DOKTORI DISSZERTÁCIÓ**

**SZABÓ IMRE LÁSZLÓ**

### **WITTGENSTEIN FILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁSAI**

Filozófiatudományi Doktori Iskola  
Doktori Iskola vezetője: Dr. Kelemen János  
Analitikus Filozófia Program  
Doktori Program vezetője: Dr. Kelemen János

Bizottság tagjai: Dr. Forrai Gábor, MTA Doktora  
Dr. Farkas Katalin, Kandidátus  
Dr. Bánki Dezső, PhD  
Dr. Máté András, Kandidátus  
Dr. Tózsér János, PhD  
Dr. Faragó-Szabó István, PhD  
Dr. Ambrus Gergely, PhD

Témavezető: Dr. Kelemen János, MTA Levelező Tagja

Budapest, 2006.



## Tartalomjegyzék

<b>Bevezető</b> .....	3
<b>1. Módszerek és célok</b> .....	5
1.1 Előzmények és párhuzamok.....	5
1.2 Szemléletmódváltás.....	10
1.3 Nyelvjátékok.....	17
<b>2. Az ágostoni nyelvkép kritikája</b> .....	20
2.1 Az ágostoni nyelvkép kritikájának szerepe a <i>Filozófiai Vizsgálódásokban</i> .....	20
2.2 Definiálhatóak-e a szavak osztenzíve?.....	23
2.3 A nyelv tanulásának kérdései.....	28
2.4 Jelentés és referencia.....	34
2.5 Osztenzív definíciók és nyelvvelsajátítás.....	38
2.6 Ágoston és Wittgenstein.....	45
<b>3. A jelentés használatelmélete</b> .....	51
<b>4. Családi hasonlóságok</b> .....	62
4.1 A családi hasonlóságok fogalma.....	62
4.2 Szavaink jelentéseinek határozatlansága.....	65
4.3 Családi hasonlóságok és jelentésviszonyok.....	71
4.4 Játékok és nyelvjátékok.....	75
4.5 Esszencializmus és nominalizmus.....	79
4.6 Családi hasonlóságok az időben.....	88
4.7 Mit jelent: megérteni, mi a szabály?.....	89
<b>5. Szabálykövetés</b> .....	94
5.1 A szabálykövetés problémája.....	94
5.2 Kripke szkeptikus paradoxona.....	95
5.3 Kripke értelmezése.....	100
5.4 A szabályok azonos és különböző megértése.....	104
5.5 A relativizmus paradoxona.....	110
5.6 A szabálykövetési paradoxon megoldása.....	118
5.7 Mit jelent: tudni, mi a szabály?.....	124
5.8 Közösségi szabálykövetés.....	127
<b>6. Privátnyelv-kritika</b> .....	135
6.1 A privát nyelv fogalma.....	135
6.2 Az érzetszavak használata és jelölete közötti különbség.....	139
6.3 Definiálhatóak-e az érzetszavak osztenzíve?.....	141
6.4 A privát nyelv elleni érv.....	143
6.5 Az igazolás szerepe.....	148
6.6 Ayer ellenvetése.....	152
6.7 Az érzetnyelv szkeptikus paradoxonai.....	159
6.8 Tudás és privátság.....	163
<b>Irodalomjegyzék</b> .....	166

„Gondolataimat rendszer nélkül és talán nem szándéktalan rendetlenségben vetem papírra; mert ez a valódi rend, amelyik éppen a rendszertelenséggel juttatja érvényre szándékomat. Túlságosan megtisztelném témámat, ha szép rendben adnám elő, hiszen épp azt akarom bizonyítani, hogy nem fér vele össze.”  
Pascal: *Gondolatok*, 373.

## Bevezető

A *Filozófiai Vizsgálódások* természetét Wittgenstein gondolatainak a tárgya, a nyelv természete határozza meg. A könyv szövegének szerkezeti tulajdonságai tökéletesen közvetítik számunkra a késői Wittgenstein egyik fő mondanivalóját a nyelv felépítéséről és működéséről.

Mint minden mű, a *Vizsgálódások* is a nyelv egy darabja, de nemcsak formailag kötődik a nyelvhez, hanem tartalmilag is. Azon kivételes munkák közé tartozik, amelyeknek tartalma határozza meg formáját. Így formailag sok tekintetben olyannak mutatja a nyelvet, amilyennek Wittgenstein azt ténylegesen gondolja. Így a műről is elmondható az, amit Wittgenstein a nyelvről állít. Szövege nem egy szigorú szabályok szerint megszerkesztett egész, „hanem egymással többé vagy kevésbé rokon képződmények családja” (FV 108)<sup>1</sup>. Ez a sajátosság magyarázhatja, hogy miért nem érzi Wittgenstein sem gondolatait rendszerezhetőnek, s miért állítja, hogy ez vizsgálódásai természetéből fakad: „ez arra kényszerít bennünket, hogy egy széles gondolati vidéket minden irányban keresztül-kasul bejárjunk. – E könyv filozófiai megjegyzései egy halom tájképvázlathoz hasonlatosak, amelyek e hosszú és bonyodalmas utazásokon keletkeztek.” (FV-Előszó) (Érdemes ezt összevetni a *Tractatus* megfellebezhetetlen lezártóságával.)

A *Filozófiai Vizsgálódások* néhány további szembeötlő vonása úgy fejezhető ki a legszemléletesebben, ha azt egy olyan város mintájára képzeljük el, amilyenhez Wittgenstein magát a nyelvet hasonlítja (FV 18). E mű állításai is éppoly rendezetlennek tűnnek első látásra, mint egy *igazi* város utcái és épületei. Paragrafusai között éppoly sokféle útvonalat térképezhetünk fel, mint egy város háztömbjei között. A *Vizsgálódásokból* egy olyan város képe bontakozik ki, amiről feltételezhetjük, hogy utcái nem előre megadott szabályok szerint lettek kiépítve, s így abban nem is ilyen szabályokat követve kell eligazodnunk. Mindez

---

<sup>1</sup> A *Filozófiai Vizsgálódások* tanulmányomban idézett kiadása: Budapest: Atlantisz, 1992. ford.: Neumer Katalin. A mű idézett paragrafusaira az „FV” rövidítés után szereplő számok utalnak.

azonban a városnak legfeljebb szabályosságát csökkenti, de nem városiasságát. A különféle útvonal-szerkezetek révén az egyes városrészeknek éppúgy meg vannak a maguk sajátos közlekedési szokásai, mint ahogy az egyes részek közötti forgalmat lehetővé tevő közös szabályokkal is rendelkeznek. A különféle közlekedési útvonalak és módozatok lehetősége pedig legfeljebb egy idegen számára nehezíti meg az eligazodást a városban, lakói számára viszont épp ezek teszik használhatóvá és működőképesé városukat. Ők nyilván azokat a városrészeket érzik majd leginkább a város részének, amelyeket a legkülönfélébb útvonalakon tudnak megközelíteni, s minél többet ismernek azok közül, annál inkább otthon érzik magukat a városban.

Ha pedig a nyelvet egy efféle emberléptékű városhoz hasonlítjuk<sup>2</sup>, akkor Wittgenstein tevékenységét a város bejárásaként jellemezhetjük. Ennek célja elsősorban a város működésére vonatkozó sajátos tévképzetek eloszlátása, ezzel párhuzamosan pedig az, hogy úgy mutassa be városunkat, ahogy nap mint nap használjuk azt. Nem elképzeléseink, de nem is az általános adatok tükrében, hanem a mindennapi élet gyakorlatában. Wittgenstein módszere így röviden az, hogy haladjunk végig az ismert útvonalakon és figyeljük meg, hogy azokat valóban oly módon használjuk-e, ahogyan azt elképzeljük. Vajon városunk sajátos körülményei között hogyan követjük a közlekedés tankönyvi szabályait?

A *Vizsgálódások* értelmezésére nézve ez a hasonlat azonban egyben némi óvatosságra is int azon feltevéssel szemben, miszerint a művet egy bizonyos elmélet kifejtéseként olvassuk. Ha Wittgenstein állításait egy sorozat elemeiként egymás mellé állítjuk, azok indukálnak ugyan egy bizonyos „elméletet”, amiről azt hihetjük, hogy Wittgenstein állításait abból az elméletből vezette le, de arról se feledkezzünk meg, hogy a sorozat határai nincsenek meghúzva, arról nem is beszélve, hogy annak elemeit nekünk kellett összeválogatnunk a mű állításai közül. A *Vizsgálódások* olyan mű, aminek darabjairól – a puzzle-játékok képkockáihoz hasonlóan – csak összeillesztésük után állapítható meg, hogy miről is szólnak valójában. És persze sokféle összeillesztésük lehetséges.

A mű fenntartja tehát magának a többértelműség jogát.

---

<sup>2</sup> Vö. Mauthner: „A nyelv úgy keletkezett, mint egy nagy város. Kamra kamrához, ablak ablakhoz, lakás lakáshoz, utca utcához, negyed negyedhez kapcsolódott, és csövek és csatornák révén mindegyik a másikában van, egymással összekapcsolódva és összemosva,…” Fritz Mauthner: *Nyelvkritikai adalékok* (Részletek), in: Neumer Katalin -Laki János (szerk.): *Analitikus filozófia és fenomenológia*, 200.o.

## 1. fejezet:

### Módszerek és célok

#### 1. Előzmények és párhuzamok

Az alábbiakban elsősorban a *Vizsgálódások* 89-142. paragrafusaira építve igyekszem Wittgenstein művének módszerét és céljait bemutatni. Ezek a paragrafusok igazából a *Vizsgálódások* két fontos filozófiai témája, a családi hasonlóságok és a szabálykövetés paragrafusai közé ékelődnek. Egyébként pedig nem kapcsolódnak azokhoz szervesen. Még wittgensteini értelemben sem vetnek fel filozófiai kérdéseket, hanem elsősorban arról szólnak, hogy Wittgenstein számára mit jelent az, hogy filozófiai vizsgálódás. Mik lehetnek a filozófiának, mint tevékenységnek az eljárásai és céljai?

Az alábbiakban e kérdésekre tekintettel adok általános képet Wittgenstein filozófiájáról. Ennek a résznek a feladata így pusztán az, hogy a megfelelő megvilágításba helyezze a mű tényleges filozófiai kérdéseit. Ezek bemutatására a további részekben kerül sor. (Akiket elsősorban ezek a kérdések érdekelnek, azok ennek a résznek az elolvasását elhalaszthatják.)

Elképzelhető, hogy Wittgenstein nyelvfilozófiáját sokkal inkább módszerként, mint elméletként határozná meg. Ezt valószínűsíti az is, hogy a „filozófiai elmélet” kifejezés Wittgenstein számára már eleve negatív kicsengésű. Ez alapján persze elhamarkodott lenne arra következtetni, hogy Wittgenstein voltaképpen nem képvisel semmilyen filozófiai álláspontot. Inkább arról van szó, hogy saját álláspontját úgy adja elő, mint ami egy bizonyos módszer alkalmazásából következik. Pontosabban módszerekből: „a filozófiának nincs egyetlen módszere, de igenis vannak módszerek, mondhatni, különböző terápiaiák” (FV 133).

E módszereknek említett sokféleségük ellenére is meg van az a közös vonásuk, hogy nyelvi módszerek. Minthogy Wittgenstein számára a filozófiai problémák nyelvi problémák, így természetesen megoldásukat is a nyelvhasználat vizsgálataként fogja fel. Kérdései és állításai általában olyan szavak használatára fókuszálnak, mint a „jelenteni”, „jelölni”, „megérteni” vagy a „szabály” és az „érzet” szavak. Ebből adódóan módszere egyrészt arra irányul, hogy ezeknek a szavaknak a használatát leírja. Másrészt pedig arra, hogy e szavak használati tényeit és lehetőségeit feltárva eloszlasson bizonyos filozófiai jellegű illúziókat. Ezek az illúziók a tényleges nyelvhasználatához viszonyítva bizonyos értelemben metanyelveknek is nevezhetőek. Wittgenstein szempontjából ugyanis olyan viszonyban

állnak a nyelvhasználattal, amilyen viszonyban a metafizika területe – a „metafizika” kifejezés egyik értelmezése szerint – áll a fizikai világ tényeivel.

Wittgenstein módszere – szemben azzal, ahogyan a tudományok módszereit elképzeljük – célja szerint először kritikai. A filozófiai problémákat az azok forrásának tekintett nyelvi zavarok eloszlatásával kívánja kezelni. E kritikai célokkal összefüggésben megfogalmazódik azonban egy pozitív cél is: a nyelv leírása. Wittgenstein nyelvi módszerében a filozófiakritika és a nyelvhasználat leírása úgy feltételezi egymást, mint egy kép negatívja és pozitívja. Ahogy Wittgenstein írja: „ezt a leírást a filozófiai problémák világítják meg, azaz célját a filozófiai problémák adják meg” (FV 109).

E sajátos kettősség következtében csak bizonyos fenntartásokkal alkalmazható a késői Wittgenstein nézeteire a közismert „mindennapi nyelv filozófia” („ordinary language philosophy”) megjelölés. Míg mondjuk Austin esetében ez a megjelölés egy bizonyos nyelvfilozófiai elméletre utal, Wittgensteinnél elsősorban egy filozófiai módszerre, amelyet a filozófia mindennapi nyelvi kritikájának nevezhetnénk. Ahogy Ayer írja: „Wittgensteint főként az különbözteti meg a mindennapi használat elemzőitől, hogy őt a használat mint olyan, kevésbé vagy egyáltalán nem foglalkoztatja. Annak leírásakor a filozófiai problémáknak – amiket zavarba ejtő körülményeknek tekint leginkább – a megszüntetését tartja szem előtt.”<sup>3</sup>

Wittgenstein módszerének kritikai céljai a *Vizsgálódások* néhány summás megjegyzése alapján a következő formulával összegezhetőek: Szembesítsük nyelvünk tényleges használatával a filozófiai fogalomhasználatot! A mű jelentős részét azonban mégsem csak úgy általában a filozófiai fogalomhasználat kritikája képezi, hanem a nyelvfilozófia kritikája. Még közelebbről pedig javarészt Wittgenstein saját korábbi nézeteinek a kritikája. Néhol ezt Wittgenstein maga is jelzi, máshol eléggé nyilvánvaló, megint máshol viszont kevésbé, mint például a *Vizsgálódások* első néhány paragrafusa esetén, amik a mű adott kontextusában egyszerűen csak Ágoston nyelvről vallott néhány gondolatát látszanak bírálni. Itt tehát többféle értelmezés is jogosult. De azért felmerül a kérdés, hogy Wittgenstein csak saját állításaira gondol-e amikor ezt írja: „Ha megjegyzéseim nem viselik magukon annak jegyét, hogy tőlem erednek, akkor nem is kívánom őket a továbbiakban sajátomnak tekinteni.” (FV-Előszó) Szerintem az, amit Wittgenstein bírál legalább annyira tőle ered, mint az, amit állít: A *Vizsgálódások* szerzője bírálja a *Tractatus* (más néven: *Logikai-filozófiai értekezés*) szerzőjének gondolatait. Ez utóbbi szerző munkájának elolvasása készítette ugyanis a *Vizsgálódások* szerzőjét műve megírására: „hirtelen olybá tűnt fel

<sup>3</sup> Ayer: *The central question of philosophy*, 52.o.

számomra, hogy ama régi gondolatokat az újakkal együtt kellene megjelentetnem: hogy az újak csak régebbi gondolkodásmódommal szemben, s a régiek háttere előtt kerülhetnének megfelelő megvilágításba.” (FV-Előszó)

Ezt a megjegyzést kiváltképp a *Vizsgálódások*nak a filozófia módszeréről szóló fejtegetései igazolják. Wittgenstein megjegyzései közül a módszerről szólók utalnak legtöbbit korábbi művére. Úgy tűnik, e témára vonatkozó gondolatainak hátterében kitörölhetetlenül ott van továbbra is a *Tractatus* szerzőjének álláspontja. Első látásra főként elutasítólag, de úgy vélem, hogy a *Vizsgálódások* szerzőjének épp a filozófia módszeréről vallott nézetei azok, amelyek a legközelebbi rokonságban állnak a *Tractatus* szerzőjének állításaival. Az alábbiakban ezt igyekszem részletesebben bemutatni. De, minthogy itt most elsősorban a *Vizsgálódások*ról van szó, ezért a *Tractatus* gondolataira csak abban a mértékben térek ki, amennyire maga Wittgenstein is explicite ezt teszi.

A két mű közötti legfőbb hasonlóság abban áll, ahogyan Wittgenstein a filozófiai állításokat azokban jellemzi. („Filozófiai állítások” alatt a mindenkor Wittgenstein által elutasított filozófia állításai értendők. A *Vizsgálódások*ban persze ezek körét bővítik a *Tractatus* szerzőjének állításai is.) A filozófiai állításokat mindkét műben azon az alapon bírálja, hogy azok valamilyen értelemben megsértik a nyelv működési szabályait. A logikai pozitivistáknak a filozófiáról az a véleménye, hogy tévedésekkel van tele, amelyek abból származnak, hogy nyelvünk kifejezései nem egyértelműen jelölnek. Nyelvünk szimbolikája nem a logikai szintaxis szabályai szerint épül fel<sup>4</sup>, s ez magyarázza a filozófia területén felbukkanó logikai értelmetlenségeket.

A filozófiának a *Tractatus*ban található logikai-szintaktikai kritikáját a pontosság kedvéért meg kell különböztetnünk a filozófiai állítások ismertebb verifikacionista kritikájától, amely a tapasztalati igazolhatatlanságuk miatt tekinti azokat értelmetleneknek. Ugyanakkor ez az elmélet is igen közel áll a *Tractatus* nyelvfilozófiájához. Abban az értelemben feltétlenül, hogy a logikai empiristák verifikációs elvüket szintén e mű egy megjegyzéséhez kötik<sup>5</sup>: „Megérteni egy kijelentést annyit tesz: tudni azt, hogy minek az esete áll fenn, ha igaz a kijelentés.” (4.024)<sup>6</sup> Továbbá, állítólag a verifikációs elmélet alaptézise konkrétan Wittgenstein egyik ötletéből ered, amit a Bécsi Kör tagjaival folytatott beszélgetése során fogalmazott meg: „Egyszer azt mondtam, ahhoz, hogy egy bizonyos mondat használatát tisztázzuk, jó ötlet, ha feltesszük magunknak a kérdést: Hogyan

<sup>4</sup> Vö. : *Tractatus* 3.323 és 3.324.

<sup>5</sup> Vö.: J. Passmore: *A Hundred Years of Philosophy*, 368.o.

<sup>6</sup> A szövegben található *Tractatus*-idézetek forrása: Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1963, ford.: Márkus György.



próbnánk meg igazolni egy ilyen állítást?”<sup>7</sup> Ebből következik, hogy ha az állításról ezt nem tudjuk megmondani, akkor értelmetlen. Ez jelenti a filozófiai állítások szemantikai kritikáját.

A *Vizsgálódások* filozófiakritikája annyiban hasonló a fentiekhez, hogy abban a kritika alapja szintén a nyelv működésének egyik aspektusa. A filozófia szintaktikai és szemantikai bírálata után az itt megfogalmazódó kritika elsősorban *pragmatikai*. Eszerint a filozófiai kijelentések a mindennapi nyelvhasználat üresjáratai. A filozófiai kifejezőmód Wittgenstein számára a mindennapi kontextusától elszakított (FV 134) és annak ellentmondó nyelvhasználat esete. Így ennek a kérdésnek a feltevését javasolja filozófiai vizsgálódásainkban: „vajon használják-e valamikor is ténylegesen így ezt a szót abban a nyelvben, amelyben honos?” (FV 116). Ezt azonban úgy tűnik eleve nem tekinti lehetségesnek, hiszen már magát a problémát is félreértésnek tartja, amit az adott filozófiai megnyilvánulás meg akart oldani.

A filozófiakritika alapját a fent megkülönböztetett esetek mindegyikében a nyelv működésére vonatkozó elméletek alkotják. Ebből azonban lényeges különbségek is adódnak. Wittgenstein a *Tractatus*ban a filozófia helyes módszere alatt egyidejűleg érti a filozófia és a nyelv kritikáját: a nyelv logikai elemzésén keresztül a filozófiai félreértések eloszlatását („Minden filozófia a nyelv kritikája.” 4.0031). Ezzel szemben a *Vizsgálódások*ban a filozófia módszere a nyelvhasználat vizsgálata, s azon keresztül a filozófia kritikája, kiváltképpen a *Tractatus* filozófiájáé. E különbség figyelembevételével mellett is megmarad viszont az a párhuzam, hogy a *Tractatus* filozófiakritikájának alapja a nyelv logikai elmélete, a *Vizsgálódásoké* pedig a nyelv használatelmélete. A filozófusok nem a logika, illetve a mindennapi nyelv szabályai szerint használják a szavakat.

A filozófiai kifejezések szintaktikai diagnózisa mellett ott találjuk a *Tractatus*ban azt a vádat is, hogy a filozófia jelentés nélküli kifejezések tárháza. Így tehát adott a kritika célja is: „A filozófia helyes módszere a következő lenne: Semmit sem mondani, csak amit mondani lehet, tehát a természettudomány tételeit, – tehát valami olyat, aminek semmi köze a filozófiához, és valahányszor valaki valami mást akar mondani, bebizonyítani neki, hogy a kijelentéseiben szereplő jelek némelyikéhez nem fűzött jelentést.” (6.53) Ehelyett a *Vizsgálódások*ban Wittgenstein egyszerűen csak ezt a célt tűzi ki: ”mi a szavakat metafizikai használatuktól újra visszavezetjük, mindennapi alkalmazásukra.” (FV 116) Ezzel a megjegyzéssel egyben azt is elismeri, hogy a korábbi módszer nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket, hiszen akkor most erre az új javaslatra nem volna már szükség.

---

<sup>7</sup> Idézi Passmore: i. m. uo.

Az említett álláspontok, beleértve a verifikacionistákét is, belső rokonságát alátámasztja, ha nem létezik egyetlen olyan állítás sem, amit a *Tractatus* szerzője értelmetlennek, a *Vizsgálódásoké* pedig értelmesnek tekintene, vagy fordítva. Tehát, ha olyan függvényekkel szemléltetnénk őket, amelyek bemenetét kijelentések adják, míg értékeit az „értelmes”/”értelmetlen” fogalmak, akkor ezekről a függvényekről, Frege kifejezésével azt lehetne mondani, hogy értékmenetük megegyező. Kevésbé szimpatizálónan pedig azt lehet mondani, hogy elméleti különbségeik nem egyebek, mint különböző kísérletek arra, hogy egy általános jellemzést adjanak azon állítások köréről, amelyek számukra már előzetesen és intuitív alapon eleve értelmesnek, illetve értelmetlennek számítanak<sup>8</sup>.

Ha az értelmes/értelmetlen kijelentések megkülönböztetésének mintájára valós és álproblémák között is különbséget teszünk<sup>9</sup>, akkor ezeknek az elméleteknek azt a közös jellemvonását látjuk, hogy a filozófiai állításokat nem önmagukban tekintik értelmetlennek. Nem arról van szó, hogy valamely *értelmes* filozófiai problémának a megoldásaiként bírálják azokat. Szempontukból a filozófiai problémák és megoldási javaslataik együttesen elhibázottak. Itt a lényeges az, hogy a hagyományos filozófiai problémákhoz való viszonyuk elutasító, pontosabban: mintegy elemezve megszüntető. Ehhez képest pedig járulékos, hogy ez milyen jelentéselmélet keretében történik.

A késői Wittgensteinre hasonlóképpen igen jellemző, hogy nem pusztán a filozófiai állításokat tekinti a nyelvi üresjárat eseteinek, hanem már magukban a filozófiai problémákban is a nyelv tényleges gyakorlatától való elidegenedés tüneteit látja. Ezért számára a filozófiai vizsgálódások legfőbb célja a terápia (FV 255), az, hogy kigyógyítson bennünket filozófiai problémáinkból, mint egyfajta betegségekből. Következésképp a filozófiai problémákat sem a szokásos értelemben vett elméleti problémáknak tekinti, ezért „megoldásukat” sem elméleti megoldásként keresi. Ezek a problémák ugyanis Wittgenstein számára nyelvi problémák, azaz nem válaszolhatóak meg ténykérdéseként, mint a tudományos problémák egy része (FV 89).

Ahogy Wittgenstein a mindennapi nyelvhasználat nézőpontjából a filozófiai megnyilatkozásokat megjeleníti, az ahhoz hasonló, mint annak az embertársunknak a viselkedése, akinek kérdései és állításai egyaránt azt mutatják, hogy „félreérti a helyzetet”. Ebben az esetben beszélgetőpartnerei akkor hozzák igazán csak nehéz helyzetbe, a helyzettől

---

<sup>8</sup> A generatív nyelvészet elméletére építő Jerrold J. Katz a logikai pozitivizmus és Wittgenstein mindennapi nyelv filozófiája között egy érdekes negatív párhuzamot von. Katz szerint közös „önmegsemmisítő feltevésük”, hogy számukra „a természetes nyelvek verbális konstrukciók nagymértékben szerkezet és rendszer nélküli halmazai”. (Katz: *The Philosophy of Language*, 16.o.)

<sup>9</sup> Fehér Márta és Hársing László meghatározása szerint „azok a problémák, amelyekről kimutatható, hogy az adott elmélet eszközeivel nem oldhatóak meg”. (Fehér-Hársing: *A tudományos problémától az elméletig*, 79. o.)

függően őt vagy magukat, ha inkább a kérdéseire igyekeznek válaszolni, semmint a félreértését tisztázni. Viszont, ha inkább a félreértése eloszlatására törekszenek, akkor szerencsés esetben ráébredhetnek arra, hogy korábbi kérdéseinek és nézeteinek egyaránt nincs közük a tényleges helyzethez. Mert, ahogy Wittgenstein mondaná: „a szemléletét változtattuk meg”.

## 2. Szemléletmódváltás

„A kristálytisztaság előítéletét csak úgy lehet kiküszöbölni,  
ha egész szemléletünket változtatjuk meg.” (FV 108)

Wittgenstein szemléletmódváltása alatt azt az átalakulást értem, amelynek kiindulópontját a *Tractatus* nyelvfilozófiai tételei képviselik, ellenpontját pedig a *Vizsgálódásokban* kifejtett nézetek. A két mű szemlélete közötti különbségek természetesen igen sokrétűek. A *Vizsgálódások* egészének értelmezése szempontjából itt a két legfontosabb különbséget emelném ki. A mű módszere és célja szempontjából a nyelv logikai vizsgálatát felváltja a tényleges nyelvhasználat leírására való törekvés. Ennél is alapvetőbb viszont az a változás, ami ezzel párhuzamosan Wittgenstein jelentéseméletében bekövetkezik. Wittgenstein számára logikai nézőpontból evidencia számba ment, hogy legalábbis lehetséges olyan nyelv, amelynek jelei világos és egyértelmű jelentéssel rendelkeznek. A jelentésnek ezt a koncepcióját Wittgenstein gondolatainak összefüggésében egyaránt nevezhetjük logikainak és esszencialistának. A *Vizsgálódásokhoz* vezető út legalapvetőbb gondolata a jelentés e felfogásának elvetése, és helyettesítése azzal az antitézissel miszerint a természetes nyelvhasználatában nem létezik egyértelmű jelentés. Ehelyett családi hasonlóságok szövedékét találjuk.

A szemléletmódváltás e két vonását jól rekonstruálhatjuk a *Filozófiai Vizsgálódások* módszertani megjegyzései alapján (FV 89-142), amelyek bizonyára nem véletlenül épp a családi hasonlóságok fogalmának bevezetését követik. Az alábbi felsorolás Wittgenstein állításainak a logikailag tökéletes nyelvre és a mindennapi nyelvi valóságra használt igen eltérő színezetű jelzőit tartalmazza.

**A logikailag tökéletes nyelv:**  
Kristálytiszt (Egzakt)  
Rendezett  
Abszolút  
Ideális

**A nyelv valójában:**  
Átláthatatlan (Pontatlan)  
Rendezetlen  
Relatív  
Reális

Szükségszerű	Lehetséges
Határolt	Határolatlan
Elemi	Szövevényes
<b>A nyelv logikai szemlélete:</b>	<b>A nyelv nyelvi szemlélete:</b>
Felettes rend (metanyelv)	Önleírás
Kivételes szavak	Minden szó egyenrangú
Határozott (jelentés)	Határozatlan (használat)
Követelés	Leírás
Általános (lényegi)	Egyes (konkrét)
Mély	Felszíni
Különös	Mindennapi

Egyszerűen azt is lehetne mondani, hogy az első oszlop a nyelv *Tractatus*ban előadott fogalmát, míg a második a *Vizsgálódások*ban bemutatottat tükrözi. A különbség lényege a logika és a nyelv viszonyát illetően ez: míg korábban Wittgenstein a nyelvet ítélte meg logikai nézőpontból, most viszont a logika az, amit a nyelvhasználat szempontjából megítél. Korábban a nyelvet kívánta a logikára visszavezetni, most viszont a logikát a nyelvre. Míg korábban a nyelv megalapozásra szorulónak, a logika pedig fundamentálisnak tűnt, most a nyelv számít magától értetődő alapnak. A logika pedig az összehasonlítási modell szerepét kapja, ami arra jó, hogy észrevegyük, hogy nyelvünk nem ilyen. A *Tractatus*ban a logikailag tökéletes nyelv „gondolatára” utalva állítja, hogy „a nyelv álrühába öltözteti a gondolatot” (4.002), a *Vizsgálódások*ban viszont –ahol már rég megszabadult ettől a gondolattól - a logikát jellemzi úgy, mint ami fogalmi álrühába öltözteti a nyelvet. Így a logikailag tökéletes nyelv ideá(l)jára nem a nyelv lényegeként, hanem előítéletként, a „kristálytisztaság előítéleteként” (FV 108) tekint.

Megjegyzendő viszont, hogy a nyelv fenti két szemléletmódjának a különbségét csírájában már a *Tractatus*ban is megtaláljuk, ha összevetjük azt, amit ott Wittgenstein a logikailag tökéletes nyelvről mond, azzal, amit a mindennapi nyelvről: „Köznap nyelvünk valamennyi kijelentése ténylegesen, úgy, ahogy van, logikailag teljesen rendezett.” (5.5563) Ezért Wittgenstein szemléletmódváltása elsősorban nem abban áll, hogy megváltozik az, ahogy *külön-külön* a logikát és a nyelvet látja, hanem sokkal inkább abban, ahogy egymáshoz való *viszonyukat*. Tény persze, hogy ami a nyelv rendezettségét illeti, abban Wittgensteinnek a *Tractatus*ban és a *Vizsgálódások*ban képviselt nézetei eléggé különbözönek látszanak. Ugyanakkor az mégsem állítható, hogy a *Vizsgálódások*ban a nyelvet logikailag tekintené rendetlennek. Ebben a műben ugyanis ugyanaz áll a rendetlenség vagy rendezetlenség fogalmára is, ami az értelmesség vagy az értelmetlenség fogalmaira: nem logikai, hanem szemantikai és pragmatikai összefüggésben értendő. A nyelvi kifejezések jelentéseinek és használatainak átláthatatlanságaként. Logikai szempontból mindez pusztán fokozza, de nem

változtatja meg a mindennapi nyelvnek azt a logikai megközelíthetlenségét, amire már a *Tractatus* is utal: „Emberi erővel lehetetlen közvetlen formában kiemelni a köznyelvből a nyelv logikáját.” (4.002)

A *Tractatus*ban a logika és a nyelv viszonya ez. A logikus kifejezéseink sok jellemzőjétől elvonatkoztat, (többek között a szavak olyan tulajdonságaitól, mint: főnév, ige) miközben formalizál egy adott kijelentést. Mondhatnánk, hogy nyelvünk mondatait lefordítja a logika nyelvére. (Mint amikor az ismerős tárgyaknak elkészítjük koordináta-rendszerbeli ábrázolását.) De ennél többről van szó, amennyiben feltételezi, mint az ifjú Wittgenstein is, hogy a nyelv valódi nyelvtana logikai. Ez az, amit elfed előlünk a felszín, ami logikai nézőpontból voltaképpen nem is létezik. A homályos felszíni jelölés mögött minden kristálytiszt. A különbség ahhoz hasonlítható, ahogy a sakkfigurákat teljesen önkényes alakzatokkal megkülönböztetjük. Valódi különbségüket azonban lépési szabályaik adják. Ugyanakkor e szabályok pontosan megfelelnek a bábuk formai különbségeinek. Minden különböző formájú bábuval különbözőképp lehet lépni. A mindennapi nyelvben azonban a különbségek nem mindig ilyen nyilvánvalóak az egyes szavak között. Olyan, mintha az egyes bábuk, mondjuk a futó és a gyalog használatuk folytán felszínileg megkülönböztethetetlenekké váltak volna, s ezért néha összekevernénk őket egymással. Ugyanakkor Wittgenstein még azt is feltételezi, hogy a nyelv logikai szabályait csak a szimbólumok használata szintjén lehet megsérteni, nem pedig tartalmilag. Tartalmilag nem létezhetnek értelmetlen kijelentések, hanem csak olyanok, amelyek értelmesnek *tűnnek*. Egy tökéletes szimbolikájú nyelvben ugyanis ilyeneket nem lehetne létrehozni. Ahhoz hasonlóan, ahogy egy géppel sakkozva, nem lehet szabálytalanul lépni, mivel a gép „logikája” ezt számunkra mintegy fizikailag teszi lehetetlenné. (Ha tehát a filozófusok írásaikat is egy ilyen gépen írnák, akkor mennyire más jelleget öltene a filozófia!)

A *Vizsgálódások*ban viszont a nyelvnek egy alapvetően eltérő megközelítésével találkozunk. Nagy vonalakban itt a nyelvet Wittgenstein, mint életünk részét szemléli. Előtérben áll az egymás közti kommunikáció, a nyelv tanulása, megértése. A gépezet működését nem az egymástól független elemek határozzák meg<sup>10</sup>, hanem épp fordítva: azt,

---

<sup>10</sup> A *Tractatus*ban Wittgenstein „nyelv” alatt a kijelentések összességét érti. A kijelentések között pedig összetetteket és egyszerűeket különböztet meg, s azt állítja, hogy „Minden kijelentés az elemi kijelentések igazságfüggvénye” (5). Ezek az elemi kijelentések az értelmes nyelvhasználat „atomjai”, s egyben olyan entitások is, amik az egész elemző módszer értelmét is adják. És úgy tűnik épp a nyelvnek ez a felfogása, amivel legkorábban és leginkább elégedetlen lett. Ahogy Moore beszámolójából tudjuk „véleményét legnagyobb mértékben az elemi kijelentésekre, illetve azoknak az igazságfüggvényekhez vagy molekuláris kijelentésekhez való viszonyára nézve kellett megváltoztatnia”. (Moore: *Wittgenstein's lectures in 1930-1933*. Mind, 1955., I. l.o.)

hogy mi is valójában az adott elem, csak a gépezetben betöltött szerepének ismeretében mondhatjuk meg. A vizsgált nyelvi egységek olyan tulajdonságai, mint jelentésük vagy nyelvi szerepük, nem elemeikre bontva ragadható meg, hanem használatuk kontextusában. Funkciójukra nem úgy következtethetünk, ha részekre bontjuk azokat, hanem ha azt kérdezzük, hogy milyen „nyelvjátékok” részei. Gondoljunk csak a puzzle-játékokra! Ezek szabályos elemekből állnak, de ez pusztán formális szabályosság, *egyformaság*, s mint ilyen teljesen külsődleges ahhoz a képhez képest, aminek összeállítása a játék célja.

Ebből a nézőpontból a logika már nem a nyelv alapjának, hanem pusztán szublimációnak vagy „felettes-rendnek” tűnik. Itt ugyanis Wittgenstein a nyelvet saját működési mechanizmusain keresztül igyekszik leírni. Így a logika korábbi felettes fogalmai új, s egyben az igazi oldalukról jelennek meg. Vagyis úgy, ahogy a nyelv bármely más szava: „a ’nyelv’, ’tapasztalat’, ’világ’ szavak használatának –ha ilyenre sor kerül– azon a szinten kell lennie, mint az ’asztal’, ’lámpa’, ’ajtó’, szavakénak.” (FV 96) Ennek következtében álláspontját nem a nyelv, a jelentés, a leírás, az utasítás egy bizonyos elméleteként mutatja be, hanem a „nyelv”, a „jelentés”, a „leírás”, az „utasítás” kifejezések mindennapi nyelvi használatának („grammatikájának”) leírásaként. A nyelv leírása csak a mindennapi nyelvben történhet, mivel szerinte a mindennapi nyelvhasználaton kívül nincs más értelmes nyelvhasználat. S így nem létezhet olyan önálló elmélet sem, amely ezt megalapozhatná, vagy ami alapján ezt tökéletesíteni lehetne.

Ez magyarázza Wittgenstein önkritikáját a *Vizsgálódásokban* saját, korábbi logikai fogalmaival szemben is, illetve azt, hogy ezeket a fogalmakat is a mindennapi nyelvi használatukra igyekszik visszavezetni. („Mert hiszen csak onnét vettem.” FV 134) Így például a mondat általános formája („A dolog így és így áll”), vagy az „igaz” és a „hamis” fogalmi esetén azok mindennapi használatára emlékeztet bennünket. Hasonlóképpen, míg korábbi logicista kijelentés koncepciója szerint a „kijelentés az, ami az ’igaz’ fogalomhoz illik, vagy amire az ’igaz’ fogalom ráillik” (FV 136), addig a *Vizsgálódásokban* képviselt álláspontja szerint azt, hogy „mi a mondat *egy* bizonyos értelemben a mondatszerkezet szabályai (...) határozzák meg, más értelemben pedig az, hogy miként használjuk a jeleket a nyelvjátékban. S az ’igaz’ és ’hamis’ szavak használata szintén lehet alkotórésze ennek a játéknak” (FV 136).

De ha nincs kitüntetett mércénk, akkor milyen értelemben bírálhatóak az említett fogalomhasználatok? Nem úgy kell látnunk, mintha az lenne a kritika hivatkozási alapja, hogy ezek a fogalmak *nem felelnek meg* a mindennapi nyelvhasználatnak, mint valami különálló sztenderd entitásnak. Megfelelőbb azt mondani, hogy az említett filozófiai és logikai

szóhasználatok *nem koherensek* a mindennapi nyelvhasználattal. Annak kontextusától elszakított nyelvhasználat példái.

Wittgenstein ezzel a logikát és a mindennapi nyelvet, mint ideálisat és reálisat állítja egymással szembe. E szembeállítás hagyományosabb és közismertebb megfelelője az az ellentét, amit egyesek a logika és a mindennapi emberi gondolkodás között vélnek látni<sup>11</sup>. Ehhez hasonló oppozíció jelenik meg Wittgenstein *Vizsgálódásaiban* a logika és a mindennapi nyelvhasználat ellentéte formájában. Ahogy ezt a különbséget Ryle megfogalmazza: „a logikus 'és', 'nem', 'minden', 'némely' stb. terminusai nem a mi közönséges polgári kifejezéseink, hanem besorozott, egyenruhát viselő, katonai fegyelem alá rendelt terminusok; valóban emlékeznek korábbi, szabadabb és könnyebb polgári életükre, de már nem azt az életet élik”.<sup>12</sup>

Wittgenstein szemléletmódváltása így bizonyos értelemben a nyelv a priori fogalmi nézőpontjának a helyettesítését és szembeállítását jelenti magával a nyelvhasználói tapasztalattal. Az egyik esetben a nyelvről tárgyi értelemben van szó, míg a másikban alanyi értelemben. A játékot nem bíróként és nézőként szemléljük, hanem játékosokként játszunk. A logika és a nyelv közötti viszony e megfordulását jól illusztrálhatjuk Piaget véleményével, aki pszichológiai megfontolások alapján, s épp az általa logikai pozitivistaként ismert Wittgensteint bírálva azt kívánja bizonyítani, hogy „a logikai elvek a már kiépült gondolkodás utólagosan felállított elméleti sémájába tartoznak”. Piaget megközelítése valójában elég közel áll a késői Wittgenstein szemléletmódjához, különösképpen akkor, amikor a logikai fogalmak előfeltételeiként figyelmünket azok tevékenységbeli alapjaira hívja fel: „Egy „osztály” osztályozást feltételez, s az elsődleges tényező ezen utóbbi.”<sup>13</sup>

Természetesen voltak olyanok is, akik Wittgenstein itt körvonalazott szemléletmódváltásában nem láttak többet annál, amit mi tapasztalunk, ha a fenti felsorolásunk ellentétpárjait balról jobbra olvassuk. Ekkor első benyomásunk az lehet, mintha Wittgenstein a korábbi rigorózus álláspontját egy könnyedebb hozzáállásra cserélné fel. Mintha a korábbi szigorú elvárásait feladva beletörődne, hogy a lazaságon úgysem lehet változtatni. Ez a beállítás azonban nem vesz tudomást arról, ahogy Wittgenstein saját feladatát értelmezi. Azt hangsúlyozza ugyanis – talán azért is, hogy az említett gyanú legkisebb

---

<sup>11</sup> Ahogy ezt Reichenbach a logikai episztemológiára nézve megállapította: „oly módon konstruálja meg a gondolkodási folyamatokat, ahogy azoknak végbe kellene menniük ahhoz, hogy konzisztens rendszerbe rendeződjenek. (...) Az episztemológia tehát nem a valóságos folyamatokkal, inkább azok logikai helyettesítőjével foglalkozik.” Hans Reichenbach: *A jelentés*. in: Laki János (szerk.): *Tudományfilozófia*, 34. o.

<sup>12</sup> Gilbert Ryle: *Formális és informális logika*. In: Copi-Gould: *Kortárs-tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről* 384. o.

<sup>13</sup> Jean Piaget: *Az értelem pszichológiája*, 58. o.

árnyéka se vetüljön rá – hogy most járunk igazán csak a göröngyös talajon. De nemcsak tárgyunkat tekintve, hanem vizsgálódásaink természetét is. Szemben a logika síkos tükrevel, ami csak az ideálisat láttatja, most vizsgálódásaink ugyan arra irányulnak, ami úgy mond „mindig a szemünk előtt van”, de épp ezt a nehezebb észrevenni (FV 89, 129). Ehhez ugyanis meg kell tanulnunk nyelvünket, szavaink jelentését a logika „ideál-szemüvege” nélkül látni (FV 103).

Bár, ha megkülönböztetjük a jelentés logikai vizsgálatát a nyelvhasználat egyszerű filozófiai félreértéseitől, akkor inkább azt mondhatjuk, hogy a logikai elemzés idealitása folytán irreális, s amennyiben nem vesz tudomást a nyelv tényleges használatáról, annyiban éppoly problematikus, mint a homályos filozófiai fogalmak. A logika a mindennapi nyelvre alkalmazva „előítéletnek” minősül, a filozófia viszont egyfajta belegabalyodásnak a nyelvhasználatba. A logikai fogalmak önmagukban kiválóak, „kristálytiszták”, de épp ezért alkalmatlanok a céljainkra. A filozófiai fogalmak viszont eleve rosszak, „ködösek”, s ezért száműzendőek. Csak tovább visznek bennünket az erdőben, ahol eleve „nem ismerjük ki magunkat”. Wittgenstein szerint innen a „kivezető utat” nem a filozófia, hanem a mindennapi nyelv mutathatja meg. A nyelvnek ezzel a már kipróbált mechanizmusával szemben a filozófiai nyelvhasználat a nyelvi „üresjárat” példája (FV 137). „Amikor a nyelv szabadságra megy” (FV 38), azaz nem dolgozik, akkor keletkeznek a filozófiai problémák, és épülnek a filozófiai „légvárak” (FV 118).

A *Vizsgálódások* módszere szempontjából fontos figyelembe venni, hogy Wittgenstein a jelek használatának logikailag átlátható vizsgálatához nagyon is ragaszkodik. Nyilvánvalóan azzal a céllal, hogy a jelentés filozófiailag ködös fogalmától megszabaduljon (FV 5), illetve, hogy nyelvünk igen komplex működését valamelyest átláthatóbbá tegye. E módszer azonban könnyen félreérthető. A *Vizsgálódásokban* bemutatott nyelvjátékok első látásra ugyanis Wittgenstein nyelvre vonatkozó saját álláspontját látszanak megjeleníteni. Ezeket azonban szerintem a következő megállapítást szem előtt tartva kellene olvasni: „A filozófiában a szavak használatát gyakran világos szabályokat követő játékokkal, kalkulusokkal *vetjük össze*, de azt mégsem állíthatjuk, hogy aki a nyelvet használja, annak egy ilyen játékot *kell* játszania.” (FV 81) A bemutatott nyelvjátékok tehát sok tekintetben épp azt jelenítik meg, ami Wittgenstein kifejezésével élve egy „nagyon egyoldalú szemlélete a nyelvnek”<sup>14</sup>. Vagyis, ezek épp hogy nem Wittgenstein nézetei, hanem a nyelv működésére vonatkozó, és általa elutasított filozófiai nézetek bírálatának eszközei. Egyben segédeszközök is arra, hogy nyelvünk fogalmainak működéséről valamelyes képet kapjunk. De ez a kép úgy viszonyul a mindennapi

---

<sup>14</sup> Wittgenstein: *Blue and Brown Books*, 25. o.



nyelvhasználathoz, ahogy az a kép, amit a négyzetrácsos ábrázolás segítségével rajzolunk környezetünk tárgyairól, viszonyul magukhoz az ábrázolt tárgyakhoz. A valóság egyfajta mércéjeként vagy összehasonlítási alapjaként szolgál. Wittgenstein számára elsősorban annak megmutatására, hogy a szabályos ábrázolás mennyire eltér a mindennapi valóságtól. Arról ugyanis önmagában így vélekedik: „Képtelenek vagyunk világosan leírni az általunk használt fogalmakat, de nem azért, mert nem tudjuk valódi definíciójukat, hanem azért, mert nincs rájuk semmiféle valódi 'definíció'.”<sup>15</sup> Eszerint egyes filozófiai problémáink épp abból az attitűdből származnak, amely arra kényszerít, hogy szavaink használati szabályait az olyan játékok mintájára konstruáljuk meg, amelyek pontos, egyértelmű és világos szabályokkal rendelkeznek. Így tehát, szemben azzal, hogy Wittgenstein korábban a filozófiai problémák létrejöttét azzal magyarázta, hogy a nyelv nem olyan, amilyennek kellene lennie, például nem olyan egyértelmű, a *Vizsgálódások* szempontjából most magát ezt a normatív hozzáállást veti el egészében. Sőt, a filozófiai problémák egyik fő forrását épp abban látja, hogy elvárásainkat rákényszerítjük a nyelv működésére, s ezáltal hitetlenkedve és meglepődve állunk az olyan esetek előtt, amikor azt tapasztaljuk, hogy kifejezéseink használatának nincsenek egyértelmű szabályai: „szabályokat állapítunk meg, egy technikát rögzítünk egy játék számára, és amikor aztán a szabályokat követjük, nem úgy megy a dolog, ahogy feltételeztük” (FV 125).

Ebből adódik az a módszer, amely a nyelvhasználat sokféleségével szembesít bennünket, s ezzel mintegy ráébreszt, hogy mondjuk az, hogy nem tudjuk megmondani, hogy „mi az idő?”, nem igazi probléma, azaz nem olyan, amire mélyenszántóbb elemzések választ adhatnának. A használat elemzése épp ennek ellenkezőjére fog ráébreszteni. Az „idő” szó sokféle használatára, s arra, hogy annak egyes eseteiben nincs semmi közös. Ennek köszönhetően azonban a *Vizsgálódások* valójában sokkal kritikusabb mű, mint a *Tractatus*. Az a benyomásunk, mintha szerzője folyamatosan korábbi önmagával vitatkozna. E vita legalapvetőbb problémái épp a logikai-matematikai fogalmak és mindennapi nyelvi megfelelőik ütközéséből származnak.

### 3. Nyelvjátékok

A nyelvjáték fogalma összefoglalóan fejezi ki a késői Wittgenstein nyelvkoncepciójának és módszerének leglényegesebb elemeit. Először is fogalmi szinten a következő az összefüggés: a nyelv sokféle értelemben játék. Ahogy a „játék” fogalma sem egyértelmű, úgy a „nyelv” fogalma sem az. A „játék” szó ezen többértelműsége tehát mintegy

---

<sup>15</sup> i. m. uo.

egyedi kifejeződése a nyelv Wittgenstein által leginkább hangoztatott általános tulajdonságának.

Ezt leszámítva azonban a fogalom megértéséhez mégis kiemelendő a játékok egy részének néhány jellemező vonása. Mindenekelőtt az, hogy a játékokat egy bizonyos szabályrendszer határozza meg. Annak feltétele, hogy valaki tudjon sakkozni vagy focizni, abban áll, hogy elsajátítsa ezeknek a játékoknak a szabályait. Hasonlóképpen ahhoz, hogy valaki megtanuljon egy nyelvet, jelek *rendszerének* használati szabályait kell elsajátítania.

Mit ért Wittgenstein a nyelv rendszer jellegén? A *Tractatus*ban a nyelvet egymástól független elemi kijelentések összességének gondolta. (Pontosabban: az elemi kijelentések igazságfüggvényeinek.) Felismerve viszont azt, hogy az elemi kijelentések nem lehetnek egymástól függetlenek – ahogy ezt a színekijelentések esete is mutatja: ha egy adott pont kék, akkor nem lehet zöld – a nyelvet rendszernek tekinti. Harmadik lépés e két előző sajátos szintézise: a nyelv nem egy rendszer, hanem több. Azaz, a *Vizsgálódások* szerzője számára a nyelv ismét több összetevőre esik szét, ezek az összetevők azonban se nem függetlenek egymástól, mint a *Tractatus* elemi kijelentései, de nem is függenek össze olyan szorosán, mint egy axiómarendszer kijelentései, illetve, mint egy bizonyos játék szabályai, hanem kapcsolatuk inkább olyan, mint a különböző játékok szabályai, amelyek részben megegyeznek, részben eltérnek.

A mindennapi nyelvire irányulás, valamint az egyértelműség elgondolásának feladása mellett, a harmadik lényeges változás Wittgenstein nyelvfelfogásában az, hogy míg korábban a nyelvre főként úgy tekintett, mint aminek fő funkciója, hogy leírja a világot, most ezt felváltja a nyelv cselekvő felfogása. A különbség a következőképp érzékeltethető. A leíró viszony esetén a nyelv viszonya olyan a világhoz, amilyen a sakk-állásokat leíró jelöléseknek a sakkfigurák táblán látható helyzetéhez („Király F8”). Ez azonban most már csak az egyik funkciója a nyelvnek. Ezzel egyenrangú, ha nem fontosabb, hogy ugyanezek a jelölések egyben a parancsok szerepét is játszhatják. Ezek a parancsok mintegy az egyes lépések nyelvi helyettesítőinek tekinthetőek, annál is inkább, mert a játékosok sakkozhatnak egymással pusztán e jelölések kimondásával „fejben”.

Wittgenstein a nyelvnek, mint játéknak az elgondolását összekapcsolja a nyelv sokféle használati lehetőségével: „A nyelv szerszámainak sokféleségét és sokféle használati módjukat (...) érdekes összehasonlítani azzal, amit a logikusok mondtak a nyelv felépítéséről.(Beleértve a *Logikai-filozófiai értekezés* szerzőjét is.)” (FV 23) Így mindegyik használat egy-egy nyelvjáték, amelyek Wittgenstein szerint nem határolódnak el élesen egymástól. Ez egyben a nyelvjátékok és játékok egy fontos különbségére is figyelmeztet: az egyes játékok sokkal

egyértelműbben megkülönböztethetőek egymástól, mint azok a nyelvi tevékenységek, amiket Wittgenstein nyelvjátékokként sorol fel.

Wittgenstein nyelvjáték fogalma révén így igencsak kitágítja a nyelvnek azt a szűkebb fogalmát, ami a nyelvészet tárgya. Először is, Wittgenstein nyelvjátékok alatt nem csak nyelvi jelek használatát érti, hanem képeket vagy egyszerűen csak tárgyakét, úgymint színmintákat. Mindezek a nyelv szerszámai. Ezzel összefüggésben pedig mindazon tevékenységek nyelvjátékok, amelyeknek végrehajtása ezen dolgok használatát jelenti, úgymint a számolás, mérés, a színjáték vagy a mutató.

Wittgenstein módszere szempontjából a nyelvjátékok szerepe az, hogy vizsgálódásai problémái valójában mind egy-egy nyelvjáték vizsgálatát jelentik. (Ágoston-kritika, szabálykövetés, privátnyelv érv.) Ennek bemutatásával, s az olvasójával való megfigyeltetésével támasztja alá egyes nyelvfilozófiai tézisekre vonatkozó kritikáját, illetve ezek által érzékelteti a filozófiai elképzelések és a nyelvhasználat különbségeit: „Amikor a nyelvet tanulmányozzuk, egy rögzített szabályokkal rendelkező játéknak tekintjük. Egy effajta játékhoz hasonlítjuk, és mérjük hozzá.”<sup>16</sup> Viszont: „Ha egy szó tényleges használatára figyelünk, valami folyamatosan változót látunk.”<sup>17</sup> Így abból, hogy vizsgálódásai céljaira kiindulópontként olyan nyelvhasználatokat mutat be, amelyek a lehető legegységesebbek, tévedés lenne arra következtetni, hogy a mindennapi nyelv működését is ilyen egyértelműnek gondolja.

Tehát a *Vizsgálódásokban* szerepeltetett nyelvjátékok pusztán leegyszerűsített modelljei a nyelv működésének, nem azonosak azokkal a nyelvjátékokkal, amiket Wittgenstein nyelvünkben ténylegesen is létező nyelvjátékokként megkülönböztet. Kitaláltak, mert nem léteznek olyan konkrét, megvalósult formában, mint az általa nyelvünk nyelvjátékaiként felsorolt színházadi, a parancsadás vagy a történetmesélés (FV 23). Ez utóbbiak sok tekintetben Austin beszédaktusaihoz hasonlóak. Az előbbieket viszont Wittgenstein fiktív vagy hipotetikus nyelvjátékai. („Semmi sem fontosabb, hogy megtanuljunk megérteni fogalmainkat, mint fiktív konstrukciók.”<sup>18</sup>) Ilyenek például rögtön a mű kezdetén vázolt vásárlási és házépítési nyelvjátékai. Ezek működését egyébként Wittgenstein –szemben az általa felsorolt igazi nyelvjátékokkal – valóban be is mutatja. Szerepük a következő: „világos és egyszerű nyelvjátékaink (...) hasonlítási objektumokként állnak itt, amelyek hasonlóságukkal és a hasonlóság hiányával hivatottak fényt vetni nyelvünk viszonyaira.” (FV 130) E módszer alkalmazását kiváltképp indokoltá teszi nyelvünk viszonyainak Wittgenstein

<sup>16</sup> Wittgenstein: *Philosophical Grammar*, 36. 77. o.

<sup>17</sup> i. m. uo.

<sup>18</sup> Wittgenstein: *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, 19.

által hangsúlyozott átláthatatlansága: „a nyelv útvesztő, utak labirintusa.” (FV 203) Így ezek a fiktív nyelvjátékok egyben a nyelv bírálható felfogásainak is a modelljei. A valódi nyelv vonatkozásában mintegy a nyelv filozófiai fikcióinak, többek között a *Tractatus* elgondolásainak, a megjelenítői (FV 48). Ezeknek a nyelvjátékoknak az értelmezését megnehezíti azonban, hogy Wittgenstein azok működésére alapozva mutatja be saját álláspontját is. Így gyakran nem teljesen egyértelmű, hogy végül is mi az, amit elutasít, s mi az, amit elfogad.

A fiktív nyelvjátékok és nyelvünk között két irányú kapcsolat létezik. A két irányt filozófiai relevanciájuk tekintetében úgy is megkülönböztethetjük, hogy egyik esetben a nyelvre vonatkozó általános félreértések eloszlatásáról van szó, míg a másikban elsősorban az egyes szavak jelentéséhez kapcsolódókhöz. Ez utóbbi eset az, amikor a nyelv egy adott szavának működését egy fiktív nyelvjáték közegében mutatja be. Az előbbi eset pedig úgy fest, hogy bemutat egy fiktív nyelvjátékot, annak működéséből bizonyos következtetéseket von le, majd azokat alkalmazza nyelvünkre. A *Vizsgálódások*ban például szisztematikusan először mindig néhány paragrafusban az adott nyelvjátékot tárgyalja. Ezt követően a szövegbe egy vagy több a nyelvünkről szóló paragrafus ékelődik, amely bemutatja, hogy nyelvünk mely sajátágaiban rokon, vagy melyekben nem, az adott nyelvjátékkal.

## 2. fejezet

### Az ágostoni nyelvkép kritikája

#### 1. Az ágostoni nyelvkép kritikájának szerepe a *Filozófiai Vizsgálódásokban*

Wittgenstein *Filozófiai Vizsgálódásainak* három oldala van. Azok az elméletek és gondolatok, amiket bírál. Wittgenstein kritikai megállapításai és problémafelvetései, amelyek nem feltétlenül azonosak a harmadik összetevővel, azaz saját álláspontjával.

A bírált elméletet Ágoston nevéhez szokás kapcsolni. Figyelembe kell azonban venni, hogy Wittgenstein Ágostont nem azért idézi, hogy konkrétan az ő elgondolását bírálja, hanem azért, hogy egy általa *általában* vitatott jelentésemélet egy példáját bemutassa. Ezt az elméletet az Ágoston-kritika összefüggésében, én Bernard Harrison nyomán referenciális nyelvelméletnek nevezném. Ez nyilvánvalóan a jelentés *Tractatusban* képviselt igazságfeltétel-elméletének egy elemi formája. Elfogadottságát tekintve pedig, ahogy Gordon Baker megjegyzi<sup>19</sup>, nem egyszerűen csak elmélet, hanem mondhatni nyelvfilozófiai paradigma. Úgy tűnik, ennek az elméletnek a kritikája a *Vizsgálódásoknak* nemcsak a kiindulópontját, hanem szerkezetét is meghatározza. Ezen elmélet kritikájával párhuzamosan fejt ki Wittgenstein saját álláspontját, amit használatelméletnek szokás nevezni.

A két elmélet legáltalánosabb különbségei a következők. A referenciális nyelvelmélet két tézise Harrison szerint: „A hangsorokat egy-egyértelműen tárgyakkal kapcsolunk össze. Elfogadunk egy olyan konvenciót, hogy mindegyik szó azt a tárgyat helyettesíti, amivel összekapcsoltuk.”<sup>20</sup> Jelentéstani szempontból ehhez hozzátehetjük: a szó jelentését alapvetően az határozza meg, hogy mit jelöl. A jel és a tárgyak közötti szóban forgó viszony modellje a képek és tárgyaik közti viszony. Egy képelem „jelentését” meghatározza az a tárgy, amit ábrázol. Így például természetes azt gondolni, hogy a „kék” szó jelentését meghatározza az a szín, amit „kék”-nek nevezünk. Az is kézenfekvőnek tűnik, hogy a „kék” szóra vonatkozó megértésemet meghatározza, hogy ismerem-e a kék színt.

A referenciális elmélet szerint gondolkodik persze az is, aki, noha nem azonosítja semmivel sem a jelentést, de a jelentés problémáját abban látja, hogy nem tudjuk a választ a „mi a jelentés?” kérdésre. Egyszóval úgy tekint a jelentésre, mint aminek valamivel végül is

---

<sup>19</sup> G. Baker: *Following Wittgenstein: Some Signposts for Philosophical Investigations* §§ 143-242. In: S. H. Holtzmann-C. M. Leich: *Wittgenstein: to Follow a Rule*, 31. o.

<sup>20</sup> B. Harrison: *An Introduction to the Philosophy of Language*, 22. o.

azonosnak kell(ene) lennie. Ahogy Wittgenstein kritikusan, illetve saját álláspontját bemutatva megfogalmazza: „A hiba, amit hajlamosak vagyunk elkövetni, így fejezhető ki: a jel használatát keressük, de úgy keressük, mintha az a jellel *együtt-létező* tárgy lenne. (...) A jel (a mondat) jelentését a jelek rendszerétől kapja, attól a nyelvtől, amihez tartozik. Hozzávetőlegesen: egy mondatot megérteni azt jelenti, mint egy nyelvet megérteni.”<sup>21</sup>

Wittgenstein álláspontja szerint: „egy szó jelentése - használata a nyelvben” (FV 43). A hangsúlyt először is a „nyelvben” kifejezésre érdemes tenni. Így Wittgenstein megállapítása ezt jelenti: egy szó jelentése - használati szabályai, amelyekkel a nyelv, pontosabban a nyelvjátékok rendszereiben, rendelkezik. Szemben tehát a referenciális jelentéssel, ahol a nyelv elemeinek jelentését alapvetően az határozza meg, hogy mit reprezentálnak, a késői Wittgenstein számára a jelek jelentése a nyelvnek, mint kommunikációs rendszernek a függvénye. Természetesen Wittgenstein korántsem tagadja, hogy a nyelvnek van referáló használata is, de az csak az egyik használata, s nem az egyetlen.

E szemlélet alapján az a tény, hogy nyelvünk szavai nem egyértelműek, már nem számít érthetetlen jelenségnek, ahogy annak tűnt mindaddig, amíg a jelek jelentését a világ tárgyainak reprezentációjának tekintették, s így annak egyértelműsége alapvető követelménynek tűnt. Ha viszont a nyelv rendszer, akkor érthető, hogy az egyértelműség sem az egyes jelek és jelöleteik között keresendő, illetve ha ott nem található, abból még nem következik, hogy, ha más formában is, de a rendszer működésében ne valósulna meg. És az is látható, hogy amennyiben a nyelv elsődlegesen kommunikációs eszköz, akkor egy ilyen eszköznek feladatai ellátásához nem ugyanazoknak a feltételeknek kell megfelelnie, mintha annak egyetlen és legfontosabb célja a világ leírása lenne. Míg a referenciális szemlélet számára zavarba ejtőek az olyan esetek, mint amikor valaki azt mondja: „A 'Vénusz' szó egy tőlünk nagyon távoli objektumot jelöl, más valaki pedig ezt: „Á, dehogya. A 'Vénusz' azt a fényfoltot jelöli, amit az égen látsz ragyogni.” Wittgenstein használatelmélete szempontjából ezek az esetek nem egyebek, mint a „jelölni” használatának példái, s megtehetjük persze, hogy rögzítjük a „jelölni” használatát, de csak ha nem feledkezünk meg arról, hogy az egyértelműség ezáltal a mi mesterséges megállapodásainkból, nem pedig a rendszerből ered.

Wittgenstein nyelvhasználati elmélete szempontjából így a „kék” szó használata, amely első látásra a referenciális jelentéssel látszik alátámasztani, itt a különbség érzékeltetése szempontjából a következőképp festhető le. A „kék” szó használati szabályai a nyelv rendszerében mintegy külsőleg adottak számomra. Ezt kell megtanulnom. Az ugyan aligha tagadható, hogy egyénileg tapasztalom, s tudom meg, hogy milyen kéket látni.

---

<sup>21</sup> Wittgenstein: *Blue and Brown Books*, 5. o.

Csakhogya az én egyéni megértésem és tapasztalataim nem befolyásolják a szó használati szabályait. Ezek a szabályok éppúgy adottak számomra, mint az, hogy az egyes sakkfigurákkal hogyan kell lépni. Ezt a tanulást elősegíthetik ugyan bizonyos pszichológiai folyamatok, de nem határozhatják meg. Wittgenstein számára ezek a folyamatok egyszerűen irrelevánsak, szerinte ugyanis a szavak használati szabályai ezektől függetlenül éppúgy leírhatóak, ahogyan bármely játék vagy program működésének leírásában sincs szerepe használóik sajátos élményeinek.

A *Vizsgálódások* legfontosabb témáit a referenciális nyelvfelfogásból adódó alábbi tézisek kritikája képezi: i.) Az osztrénív definíciókkal történő nyelvtanulás. Szavak jelentését úgy tanuljuk, hogy tanítónk a szó kimondásakor egy tárgyra mutat, mi pedig megértjük, hogy ez a szó a mutatott tárgyat jelenti. ii.) Ezt követően megértjük, hogy a szavak nem az egyes tárgyakat jelölik, hanem azok közös lényegét. (Megértjük, hogy a „szék” szó használata nem az egyes székek tetszőleges tulajdonságait jelöli, hanem azok közös vagy esszenciális tulajdonságait.) iii. A jelek és jelöleteik között egyértelmű hozzárendelési viszonyok, szabályok állnak fenn. A nyelv olyan, mint egy táblázat vagy tökéletes szótár, amiben a szavak és jelöleteik egymás mellett állnak. Például: „fekete” = ■. Így, amikor valaki a „fekete” szót hallja vagy olvassa, akkor e megfeleltetési szabály alapján haladva kikeresi annak tárgyi megfelelőjét, a „■” színt, ha pedig ezt a színt látja, akkor ugyanezen szabály szerint kikeresi annak nevét. iv.) A szavak használatának alapja az egyéni tudás. Mindenkinek megvan a maga nyelvi táblázata, amiben a szavaihoz saját fogalmai asszociálódnak. Egy szót akkor tudok helyesen használni, ha előbb helyesen megfigyelem, hogy az, amit épp észlelek, rendelkezik-e azokkal a tulajdonságokkal, amelyekkel a nyelvi táblázatomban szereplő minta. Vagyis, amikor azt mondom, hogy „ez fekete”, akkor előtte magamban a „fekete” szó jelentése (táblázatomban szereplő színmintám) segítségével azonosítottam a látott színt. Amikor pedig egy színt látok, ennek helyes megnevezésének feltétele, hogy megtaláljam táblázatomban a neki megfelelő színmintát, s így az ahhoz kapcsolódó elnevezést.

Mit állít Wittgenstein szembe az említett tézisekkel? Elsősorban azok kritikáját. A *Vizsgálódások*nak az említett részekhez kapcsolódó megjegyzései túlnyomórészt bírálóak. A referenciális nyelvelmélet leginkább zavarba ejtő problémája ez. A nyelvtanulás magyarázatakor úgy tűnik, szükségképp egyfajta privát tárgynyelv létét kénytelen feltételezni: a szavak jelentését a tanuló a bemutatott tárgyakról formált képzetek révén érti meg. Ezáltal pedig egy olyan nyelvet tételez fel, ami két értelemben is ideális: a szavak jelentései mentális tárgyak, s egyben a sokféle egyedi tárgy közös képzetek. Ha pedig az egymás közötti

kommunikációt hitelesnek kívánjuk tekinteni, akkor azt is fel kell tennünk még, hogy másokéval megegyező képzeink vannak.

Az elmélet ezen problémájának konkrét megjelenítéseként Wittgenstein olyan primitív jelhasználatokat konstruál, amelyekben a jelek és jelöleteik egy táblázat két oszlopában vannak egymás mellé rendelve. Ezt követően pedig amellet érvel, hogy egy ilyen táblázat használata (értelmezése) ugyanazokat a problémákat veti fel, amelyeket állítólag megold. A jelek és tárgyak egymáshoz rendelése figyelmen kívül hagyja, hogy épp az egymáshoz rendelés a probléma. Így annak, aki még nem ismeri a jel jelentését, az annak táblázati bemutatását sem értheti. Másrészt semmi sem garantálja, hogy mindenki ugyanúgy érti a táblázatot.

Itt rövid bevezetéképpen Wittgenstein válaszait a fenti problémákra így foglalhatom össze: i. Az osztenzív definícióknak csak a nyelvi rendszer kontextusában van értelme. E rendszer birtokába fokozatosan jutunk, az elnevezések megtanulása nem az első, hanem mondhatni utolsó lépése a rendszer elsajátításának. ii. A jelek használata nem feleltethető meg tárgyak közös tulajdonságaival, hanem egymással az ún. családi hasonlóság viszonyában állnak. iii. Jeleink értelmezésének nincsenek közös és egyértelmű belső szabályai. Ehelyett van a nyelvhasználat közös gyakorlata. Konvencióink. S csak ezen a közös gyakorlaton belül lehetséges *egyértetés*. iv. A nyelvnek nincs belső használata. Érzéseinkre vonatkozóan a nyelv segítségével nem privát, belső megfigyeléseket teszünk, hanem egyszerűen csak kifejezzük azokat mások számára. Wittgenstein számára nem az a kérdés, hogy hogyan, és hol van jelen a nyelv az emberben, hanem inkább fordítva, hogy hogyan van jelen az ember a nyelvben: a nyelvben, mint a közösségi interakciók legalapvetőbb rendszerében.

## **2. Definiálhatóak-e a szavak osztenzív?**

A *Vizsgálódások* bevezető paragrafusait a mű többi témájától Ágoston nyelvről vallott nézeteinek kritikájaként szokták megkülönböztetni. Ugyanakkor Wittgenstein „Ágoston-kritikája” oly kevésbé szól ténylegesen Ágostonról, hogy ebben a bírálatban Ágoston nevét helyesebb lenne idézőjelben szerepeltetni, nehogy valaki összetévesse a valódi Ágostonnal. E félreértések elkerülése végett: amennyiben Ágoston elméletéről kizárólag, mint Wittgenstein kritikájának tárgyáról lesz szó, az „ágostoni nyelvkép” elnevezést használom, hogy megkülönböztessem magától Ágoston nyelvfilozófiájától. Természetesen fontos kérdés az is, hogy Wittgenstein kritikája az ágostoni nyelvképre vonatkozóan mennyiben érvényes



Ágoston nyelvelméletére. E kérdés kapcsán e fejezet záró részében röviden összevetem Ágoston és Wittgenstein nyelvfilozófiai elméleteit.

Az ágostoni nyelvképről Wittgenstein kritikájának a megértéséhez elegendő annyit tudni, amit Wittgenstein arról közöl: i.) Minden szó név. ii.) Minden szó jelentését osztenzív (azaz, tárgyra mutató) definíciók által tanuljuk meg. (Úgy vélem, Ágoston nyelvfilozófiájának alaposabb figyelembevételére, ahogy az a *Vallomások* Wittgenstein által idézett részlete is mutatja, inkább a fenti második tézis vizsgálatakor van szükség.)

A fenti két tézis persze nyilvánvalóan összefügg. Az ágostoni nyelvkép alapján ugyanis a szavak jelentésének ismeretét a dolgok ismerete alapján magyarázzák. Ennek folytán a szavak jelentésére vonatkozó elméletben a névszók, mint tárgyak nevei, paradigmatisz szerepet kapnak. Ebből adódóan pedig az is nyilvánvalónak tűnik, hogy a szavak jelentése egyszerűen az általuk jelölt dolgokra mutató által, azaz osztenzív definíciókkal megtanítható. Ez az összefüggés jól tetten érhető Ágoston beszámolójában arról, hogy hogyan tanult meg beszélni szüleitől. Szülei nyelvhasználatát, amiből anyanyelvét megtanulta, szükségképp úgy kell bemutatnia, mintha az teljes mértékben a jelenlévő, megfigyelhető tárgyak kontextusában zajlana: egyébként hogy érthetné meg szülei beszédjét, ha annak semmi köze nem lenne ahhoz, amit lát? (Nyilvánvaló persze, hogy a beszéd, hacsak célja nem a tanítás, csak igen sajátos esetekben kapcsolódik a beszélők környezetében jelenlévő tárgyakhoz.)

Az alábbiak annak a tézisnek a bírálatáról szólnak, miszerint minden szó név. Pontosabban: minden szó jelentése tárgyi. Wittgenstein bírálatát egy sajátos fiktív nyelvjáték vizsgálata során fejti ki. Ez testesíti meg Wittgenstein számára Ágoston elgondolását, miszerint „a nyelv szavai tárgyakat neveznek meg – a mondatok pedig az ilyen megnevezések összekapcsolásából adódnak. – A nyelv eme képében lephetjük fel annak az elgondolásnak a gyökerét, mely szerint minden szónak van jelentése. Ez a jelentés a szóhoz van rendelve. Ő az a tárgy, amelyet a szó képvisel.” (FV 1) Ebben az értelemben ez a nyelvjáték a szó szoros értelemben tárgynyelv. Eszerint két eléggé eltérő kérdést kell Wittgenstein bírálatában megkülönböztetnünk: i.) az általunk használt nyelv, a természetes nyelv tárgyi nyelv-e? ii.) létezik-e egy ilyen tárgyi nyelv valójában is? Az első kérdés tehát az, hogy nyelvünk szavaira igaz-e, hogy tárgyi jelentésük van. A második pedig az, hogy elképzelhető-e, és hogyan működne egy olyan nyelv, amelyben minden szó jelentése a jelölt tárgy lenne.

E megkülönböztetés révén Wittgensteinnek az ágostoni nyelvképre vonatkozó kritikájának egyik szálát azok a megjegyzései képezik, amelyek azt a tézist bírálják, miszerint

nyelvünk minden szavának önálló tárgyi jelentése van. Úgy gondolom, hogy a bíráló szempontjából másodlagos, hogy miféle tárgyak is ezek a jelentések, mentálisak vagy fizikaiak, a hangsúly ugyanis azon van, hogy a szavaknak van-e *önálló* jelentése. Ha ugyanis nincs - mert a nyelv egységei olyanok, mint egy mozdony alkatrészei, amelyek csak együttes működésükben azok, amik - akkor ez az ellenvetés egyaránt érvényes a jelentés fizikai és mentális tárgyi elképzelésére, s általában minden olyan esetre, amikor valaki egy rendszer elemeinek működését a rendszertől és azoknak a rendszerben játszott szerepétől függetlenül igyekszik magyarázni. Így Wittgenstein Ágoston elgondolását ahhoz is hasonlítja, mintha valaki azt hinné, hogy minden írott betűnek csak az a funkciója, hogy egy-egy hangot jelöljön. (FV 4)

De olyan érveket is találunk a *Vizsgálódásokban*, amelyek elfogadáshoz nincs szükség arra, hogy elkötelezzük magunkat Wittgenstein nyelvmelete mellett. Érvelhetünk pusztán azon az alapon is az ágostoni nyelvkép ellen, hogy a mindennapi nyelv nem minden szava definiálható osztenzíve. Ha ugyanis egy szó jelentését tárgyilag nem tudjuk megmutatni, akkor nem sok értelme van feltételezni, hogy az adott szó olyan szó, ami tárgyat jelöl. Az is kérdés persze, hogy vannak-e egyáltalán olyan szavai nyelvünknek, amelyek jelentése osztenzíve definiálható?

Nyilvánvalóan nyelvünk osztenzíve nem definiálható szavai épp azok lesznek, amelyeket csak más szavak vagy mondatok összekötésére vagy módosítására lehet használni. Mit jelölnek az „és”, „itt”, „oda”, „ez” szavak? Más szavak esetében erőltetett azt mondani, hogy tárgyakat jelölnek. Milyen tárgyat jelölnek a „járni”, „repülni”, „gondolkodni”, „aludni”, „örülni” szavak? E szavakhoz nyilván épp azért nehéz önálló jelentést rendelni, mert szintén kiegészítésre szorulnak, úgymint „gondolkodom”, „aludtam”. Így viszont már nem nyilvánvaló, hogy miféle az a közös tárgy, ami akkor is jelen van, amikor a „járok”, „jár”, „járt” részesedik. (Már Ágoston is feltette a kérdést: Hogyan mutatható meg, hogy mit jelöl a „járni” szó?)

Továbbá, látszólag eléggé különös módon, épp az osztenzív definíciók állandó kifejezéseire, úgymint az „ez”, „ezt...-nak hívják”, „ez ezt jelöli” lehet egyértelműen bizonyítani, hogy nem definiálhatóak osztenzíve. „Vajon az 'oda' és az 'ez' szót is rámutatással fogják tanítani? (...) A tanítás során helyekre és dolgokra mutatnak rá – de hát itt akkor is ez a rámutatás történik, amikor a szavakat használják, s nemcsak akkor, amikor a használatot tanulják.” (FV 9) Wittgenstein itt arra mutat rá, hogy mivel minden osztenzív definíció része az „ez” szó, ezért, aki nem tudja, hogy mit jelöl az „ez”, az egyetlen osztenzív definíciót sem érthet meg. Ezek szerint a nyelv osztenzív tanításának az „ez” szó osztenzív

tanításával kellene kezdődnie. De miféle tárgy lehetne az, amit az „ez” jelölne? Ilyen tárgy már csak azért sem létezhet, mert ha azt mondom például, hogy „ez egy macska”, akkor ebben a mondatban legalább két tárgy is jelölve lenne, s akkor hogyan lehetne ezt a mondatot a „macska” szó osztenzív definíciójaként használni?

Lehetséges persze olyan nyelv, amiben az osztenzív definíciókat egyszerűen csak a tárgyak nevének kimondásával képzik. Az viszont aligha lehetséges, hogy eközben ne mutassanak rá a tárgyra. (Az „ez” tehát itt a mutató nyelvi jelzése.) S így a korábban az „ez” tekintetében megfogalmazott ellenvetés vonatkozik a mutató cselekvésére: maga a mutató nem mutatható meg, illetve önmagában, mint egy puszta mozdulat, nem jelent semmit. Ahogy egy kép nem ábrázolhatja önmagát, úgy a mutató kéz sem mutathat önmagára.

Képzeljük el, hogy valaki azt szeretné tudni, mi az, hogy „osztenzív definíció”. Vajon megtaníthatnánk-e ezt neki osztenzíve? Az a definíció, hogy egy szó osztenzív definíciója a szó jelentésének rámutató magyarázata, pusztán verbális. Ha tudja, hogy mi az, hogy a „szó jelentésének rámutató magyarázata”, akkor a definíciót megérti, ha viszont nem tudja, akkor definíciónkból sem fogja megtudni. Ezért egy példán kell megmutatnom neki az „osztenzív definíció” jelentését. „Nézd csak, az ott egy alma!” – mondom, miközben a tréfa kedvéért a fa oldalán kopácsoló madárra mutatok. Vajon most sikerült-e osztenzíve megtanítanom neki, hogy mi az, hogy „osztenzív definíció”? Aligha. Ha ugyanis eddig nem ismerte azt a nyelvjátékot, ami egy dolog nevének rámutató magyarázatában áll, akkor a számára adott példámot egyáltalán nem fogja érteni. Ha pedig ismerte, akkor ezzel nem mutattam meg neki, hogy mi az, hogy „osztenzív definíció”, hanem csak azt, hogy én ezt a madárt „almának” hívom. Ez ismét az osztenzív tanítás, s így a tárgyi jelentéselmélet alkalmazhatóságának határait jelzi.

Ez a határ persze tárgyi oldalon is létezik. Nyilvánvalóan csak olyan nevek taníthatóak osztenzíve, amelyek megmutatható tárggyal bírnak. Kiesnek nyelvünk olyan nevei, amelyek olyan dolgokat jelölnek, amelyekre nem igazán lehet rámutatni, mint például az ízek, illatok, hangok, amelyek nem szerepelhetnek rámutató mozdulat tárgyaként. Milyen értelemben mutattunk rá valamire, amikor egy gyerekkel citromot etetünk, s azt mondjuk neki, hogy „ez savanyú?” Szintén kiesnek az osztenzíve definiálható szavak köréből azok a szavak, amelyek tárgyi felismerhetősége valamilyen előzetes tudást igényel. (Például: „stroboszkóp”, „kalkulus”.)

A következő kérdés, hogy vannak-e egyáltalán olyan szavai nyelvünknek, amelyekre igaz az ágostoni nyelvkép. Ahogy Wittgenstein mondja az ágostoni nyelvkép korlátozott érvényűségére reflektálva: „nem minden rendszer ilyen, amit mi nyelvnek nevezünk”. De

hozzáteszi: „Helyesbítheted a magyarázatodat, ha kimondottan ezekre a játékokra gondolsz.” (FV 3). Ebből a szempontból voltaképpen csak a főnevek jöhetnek számításba, mint olyanok, amelyekről feltételezhető, hogy jelentésüket megadhatjuk az általuk jelölt tárgyra mutató által. A főnevek esetén épp azért tűnik úgy, hogy tárgyakat jelölnek, mert úgy véljük, hogy a szót az általa jelölt tárgyhoz rámutató definíciók kapcsolják. Például, miközben a kis Ágoston egy almát lát, a szülei az almára mutatnak, s közben azt a szót mondják, hogy „alma”.

Így az osztenzív definíciók és a tárgynyelv értelmezési tartományaként maradnak világunk egyszerű, látható és megmutatható tárgyai. Az pedig külön magyarázatra szorul, hogy ezek megértése alapján azon szavak hogyan érthetőek meg, amelyek nem ilyen tárgyakat jelölnek. (Probléma persze az is, hogy nem mondható meg általában, hogy mely szavak taníthatóak tárgyukra mutató által. Mi lehetne az osztenzív definiálhatóság kritériuma? Ehelyett csak néhány példaként szereplő szóról lehet feltenni, hogy talán ezek. Ahogy azt sem lehet általában megmondani, hogy mi számít általában egy szó által jelölt tárgynak, hanem csak azt, hogy például ez itt, amire mutatok.)

Wittgenstein szerint az „A ... szó ... -t jelöli” formula minden névszóra alkalmazható ugyan, de ez a kifejezés e szavak használatát nem megteremti, hanem előfeltételezi, s ehhez képest csak abban az esetben értelmes, amikor valaki félreértését kívánjuk eloszlatni arra nézve, hogy egy szó mit jelöl. Például azt a félreértést, „miszerint a ’lap’ szó arra az építőformára vonatkoznék, amelyet mi valójában ’kocká’-nak nevezünk – ennek a ’vonatkozás’-nak a módja viszont ismert, azaz tudjuk, hogy egyébként hogyan használjuk ezeket a szavakat.” (FV 10) Egyébként nyilvánvaló, hogy annak, aki még nem ismeri a „kocka” szó használatát, az a meghatározás, miszerint „a ’kocka’ a kockát jelöli”, nem mond semmit.

Ha az osztenzív definiálhatóság a kritériuma annak, hogy egy szót névnek tekintünk, akkor a főnevektől is búcsút kell vennünk, hiszen csak egyes almákat lehet megmutatni. Így noha az „alma” szó köznévként, de osztenzive csak olyan jelentés adható neki, mintha tulajdonnév lenne. Ezért annak, hogy a tanuló az „alma” szó osztenzív definícióját helyesen értse legalább három előfeltétele van. i.) Ismerje az „ezt ...-nak hívják” kifejezés jelentését. ii.) Ismerje a különbséget a köznevek és a tulajdonnevek között. iii.) További esetek alapján megállapítsa, hogy az „ezt almának hívják” definíció egy köznévkénti definíciója volt, azaz példa az „alma” szó jelentésére, nem pedig egy tulajdonnévkénti viselőjének a megmutatása.

Ha valaki úgy vélné, hogy legalábbis a tulajdonnevek jelentése egy egyszerű rámutató definícióval megadható, akkor vele szemben a fenti eset fordítottjaként azt lehetne mondani, hogy honnan tudja a tanuló, hogy a megmutatott tárgy nem egy köznévkénti példája. Egyfajta

nominalista elfogultság miatt persze egy ilyen félreértés kevésbé tűnik valószínűnek, mert úgy tűnik, hogy azt, hogy mi egy köznévi, később tudjuk meg, mint azt, hogy mi egy tulajdonnévi. Mintha előbb minden tulajdonnévi lenne, majd egyesekről kiderülne, hogy köznevek. Ahogy Mill, egy meglehetősen zseniális gyerek szempontját alapul véve, állítja: „a gyermek az ’ember’ vagy a ’fehér’ szavak jelentését abból tanulja meg, hogy hallja azok alkalmazását különböző egyedi tárgyakra vonatkozóan, és az elemzés művelete által kitalálja, hogy mi a közös e különböző dolgokban.”<sup>22</sup>

Azzal szemben viszont, aki szerint a rámutató definíciók segítségével legalább nyelvünk tulajdonneveit meg lehetne tanítani, azt lehet mondani, hogy a nyelv *valóban* használatban levő tulajdonnevei olyan tárgyakat jelölnek, amelyek, ha nem is léteznek több példányban, de számos tulajdonságuk változhat. Ezért annak a tanulónak, aki csak az épp bemutatott tárgyat értene a tulajdonnévi jelentésén, feltehetőleg egyetlen valódi tulajdonnévi jelentését sem lehetne megtanítani. Például, ha egy adott személyre mutatva azt mondom, hogy „őt Mózesnek hívják”, akkor hiheti azt is, hogy ez a szó csak azt az emberalakot jelöli, amit lát, de Mózes hangját vagy időskori alakját nem.

Így végeredményben a szavak ágostoni nyelvképben szereplő elképzelése nyelvünk egyetlen szavára sem igaz. Ezt a nyelvképet talán csak egy olyan jelöléstechnika esetében lehetne helytállóan alkalmazni, amiben a jelek jelöletükkel valamilyen fizikai kapcsolatba kerülnek, ahogy az történik például a favágók jeleivel, amikor a kivágandó fákra festik azokat. Ezzel eljutottunk egy olyan jelhasználathoz, aminek esetén a jelek önmagukban a tárgyakat pusztán helyettesítik, nem pedig megnevezik. (FV 48) A természetes nyelvben viszont nincsenek olyan szavak, amelyeket így használnánk. Megfordítva pedig abszurd azt képzelni, hogy például a „fa” szó úgy viszonyul a fához, mint a rájuk rajzolt jelek. Már csak azért is, mert a nyelv először is hangjelekből, nem pedig rajzokból áll. Ez lényegében azt jelenti, hogy nyelvünk egy szavának jelentését sem lehet azzal a tézissel magyarázni, hogy tárgyakat jelöl. S így persze tanításukat sem.

### 3. A nyelv tanulásának kérdése

Wittgenstein ágostoni nyelvkép-kritikáját a fentiek még épphogy érintették, a kritika még csak ezen a ponton veszi kezdetét. Ennek ismertetése előtt azonban tisztázandó egy alapvető kérdés: Wittgenstein *Vizsgálódásai* elején bemutatott nyelvjátékai vajon az ő nyelvfelfogásának a szemléltetései-e, vagy pedig az ágostoni nyelvképé? Az előbbi esetben

---

<sup>22</sup> Mill: *A logika rendszere*, 50. o.

ezen nyelvjátékok nem jelentik közvetlen kritikáját az ágostoni nyelvképnek. Ezt valahol máshol kell keresnünk. Ha viszont itt pusztán kritikáról van szó, akkor az állítottakat félreértés úgy érteni, mintha Wittgenstein maga is így gondolkodna a nyelv tanulásáról.

Amellett, hogy ezek a nyelvjátékok az ágostoni nyelvkép kritikáját szolgálják több tény is szól. Mindenekelőtt az, ahogyan a jelek és tárgyaik közti közvetlen jelölést illusztrálja a *Vizsgálódások* első nyelvjátéka. Itt egy kereskedő az „öt piros alma” kifejezés formájában kap rendelést. Lehetséges-e olyan használata ennek a kifejezésnek, amelyre igaz, hogy minden szava tárgyakat jelöl? Az „alma” esetén ez a szó rajta áll egy olyan fiókon, amiben almák állnak. A „piros” pedig egy olyan táblázatban szerepel, amelyben a színek mellett azok nevei szerepelnek. Az „öt” szó jelentésének megadása viszont Wittgenstein szerint ebben a nyelvjátékban nem táblázattal történik, amelyben a számnevek mellett mondjuk pontok állnának, hanem így: „a [kereskedő] sorban felmondja a tőszámneveket az 'öt' szóig (...), és minden számnévnel kivesz egy almát abból a fiókból, amelyen a minta színe áll.” (FV 1) Ezt a nyelvhasználatot kézenfekvő Wittgenstein válaszaként érteni arra a kérdésre hogy milyen lenne az a nyelv, amire igaz, hogy olyan nevekből áll, amelyek jelentését az általuk jelölt tárgyak adják.

Ezt követően Wittgenstein az általa legalaposabban vizsgált nyelvjátékot, nevezzük építők nyelvjátékának, így vezeti fel: „Képzeljünk el egy olyan nyelvet, amire áll a leírás, amiként azt Augustinus megadta” (FV 2). Még egyértelműbben illusztrálja az ágostoni nyelvképet az a nyelvjáték is, amikor a jelek rajta állnak az általuk jelölt szerszámokon (FV 15).

Továbbá, mindaz az egyszerűség, ami ezeket a nyelvjátékokat jellemzi épp az ellenkezője annak a sokféleségnek, amivel Wittgenstein jellemzi a nyelvet, amikor egy városhoz vagy egy szerszámosládához hasonlítja. Még nagyobb a különbség, ha a nyelvnek az építők nyelvjátékában tükröződő képét a *Vizsgálódások* további részeivel vetjük össze, ahol Wittgenstein a nyelvhasználatot nem egyszerűen egy sokféle részből álló mechanizmushoz hasonlítja, hanem olyasfajta áttekinthetetlen szövedékekhez, mint a kötélrost vagy a pókháló. Ez alapján azt kellene gondolnunk, hogy az építők nyelvjátéka azt mutatja be, hogyan működne a nyelv, ha olyan lenne, amilyenek az ágostoni nyelvkép ábrázolja.

Ugyanakkor az is tény, hogy Wittgenstein az építők nyelvjátéka (FV 5), valamint a 15-ös nyelvjáték kapcsán is olyan megjegyzéseket tesz, amelyek egyértelműen az ő saját nézeteinek tűnnek: „a nyelv ilyen primitív formáit használja a gyermek, amikor beszélni tanul.” (FV 5).

A harmadik lehetőség az, hogy Wittgenstein nézetei inkohereusak. A *Vizsgálódások* elején szereplő nyelvjátékai kapcsán ezt írja: „a nyelvtanítás itt nem magyarázat, hanem idomítás” (FV 5). A későbbiekben viszont ezt: „miért ne fejeződnek ki teljesen a játékról alkotott tudásom, fogalmam azokban a magyarázatokban, amelyeket adni tudnék!” (FV 75)

Továbbá Wittgenstein megjegyzéseiből az is kiderül, hogy szerinte a nyelvnek még az egyszerűbb használatait sem lehet, a bonyolultabbakról nem is beszélve, teljes egészében betanítani. Legalábbis, egy teljesen üres elmét feltételezve feltelepítésük úgyszólván elképzelhetetlen. Így Wittgenstein fel is teszi a kérdést az „öt piros alma” rendelést sajátos módon teljesítő kereskedő ténykedése kapcsán: „De honnét tudja, hogy hol és hogyan kell a ’piros’ szónak utánanéznie, és mit kell az ’öt’ szóval kezdenie? Nos, felteszem, úgy cselekszik, ahogy leírtam. A magyarázatoknak vége szakad valahol.” (FV 1)

Az ilyen megjegyzései, valamint az osztrénív tanítás elleni érvei alapján jogos a kérdés: Vajon Wittgenstein alapjában véve nem arról beszél-e, hogy a nyelv nem tanítható.<sup>23</sup> Ezt az értelmezést alátámasztaná egy korábbi művében szereplő megállapítása is: „a nyelv bármely magyarázata már előfeltételez egy nyelvet. És bizonyos értelemben a nyelv használata valami olyan, ami nem tanítható, azaz nem használhatom a nyelvet, hogy tanítsam azon a módon, ahogyan a nyelvet lehet arra használni, hogy megtanítsunk valakit zongorázni. – És ez persze csak egy másik módja annak, hogy ezt mondjuk: Nem használhatom a nyelvet arra, hogy a nyelven kívülre jussak.”<sup>24</sup> Tény ugyan, hogy Wittgenstein ilyen direkten nem állít a *Vizsgálódásokban*, de műve érvei ebbe az irányba mutatnak. Számos érvet hoz fel arra, hogy a nyelv és a matematika tanításának egyes magyarázatai, miért nem tarthatóak, anélkül, hogy kiderülne, legalább annyiban egyetért-e ezekkel az elméletekkel, hogy a nyelvet tanuljuk-e, vagy sem.

Mindezek fényében milyen álláspontot tulajdonítsunk Wittgensteinnek a nyelvtanulással kapcsolatban? A választ itt ismét a nyelvjáték fogalma tartalmazza. Hozzávetőlegesen Wittgenstein a nyelvet mindenekelőtt tevékenységnek, cselekvések halmazának látja. Ezért a nyelv tanítását és tanulását tevékenységek betanításának tekinti.

---

<sup>23</sup> Megjegyzendő, hogy a nyelv *taníthatóságának* kérdései nem tévesztendők össze a nyelv *tanulásának* kérdéseivel. Annak kritikája, hogy a nyelv nem tanítható, nem azonos annak kritikájával, hogy a nyelv tanulható lenne. Ahogy Chomsky megjegyzi: „Annak vizsgálata, hogy hogyan tanulunk meg egy rendszert, nem tekinthető azonosnak annak vizsgálatával, hogy azt hogyan tanítják, ahogy az sem tételezhető fel, hogy amit tanultunk, azt tanították nekünk.” (N. Chomsky: *Reflections on language*, 161. o.) Ami persze az első nyelv tanulásának és tanításának folyamatát illeti, azok legfeljebb csak fogalmilag választhatóak szét, illetve csak a felnőttekre vonatkozóan. A szülő nyelvhasználatát tekintve persze annak nem minden esete nyelvtanítás, sőt talán egy sem. Még nyilvánvalóbb a megkülönböztetés alkalmazhatatlansága a nyelvtanulóra nézve. Tehetünk-e különbséget néhány éves gyerekünk esetén azt illetően, amikor beszélni tanul, s amikor nem? Mondhatjuk-e, hogy napi két-három órát tanul beszélni?

<sup>24</sup> Wittgenstein: *Philosophical Remarks*, 54. o.

Ugyanakkor a nyelv számtalan nyelvjáték összessége, amelyek között vannak primitívebbek, és összetettebbek. A gyermek tehát a legprimitívebb játékok tanulásával kezdve fokozatosan jut el az egyre bonyolultabbak elsajátításához. A *Vizsgálódások* elején bemutatott építők nyelvjátéka egy ilyen primitív nyelvjátékot ábrázol. Ennek egyszerűsége a nyelv később bemutatott összetettségéhez úgy viszonyul, mint a néhány évesek által beszélt nyelv („baby-talk”) a felnőttek által használt nyelvhez. Vagy mint a gyalogsakk a sakkhoz.

Wittgenstein szempontjából a gyerek fokozatosan jut el néhány utca megismerésétől odáig, hogy a nyelv módfelett bonyolult városában eligazodjon. Ezért félreértés lenne, ha azt hinnénk, hogy Wittgenstein a nyelv összes használatát a *Vizsgálódások* elején bemutatott nyelvjátékai szerint látja, de az is, hogy mindennek semmi köze ahhoz, ahogyan a nyelvtanulás kiindulópontjait látja.

A nyelv ezen primitív kezdő használatainak és az összetettebbeknek a különbsége elég pontosan kifejeződik Ryle-nak az egyvágányú és többvágányú diszpozíciók között tett megkülönböztetéseiben: „Törékenynek lenni annyit tesz, hogy az illető dolog ilyen és ilyen feltételek mellett biztosan vagy feltehetően darabokra fog hullani. Dohányosnak lenni pedig annyit tesz, hogy az illető ilyen és ilyen feltételek mellett feltétlenül vagy feltehetően meg fogja tölteni a pipáját, meg fogja gyújtani, és rendeltetésszerűen fogja használni. Ezek egyszerű egyvágányú diszpozíciók, amelyek megvalósulásai közelítőleg egyformák. De az a gyakorlat, hogy a diszpozíciók ilyen egyszerű modelljeit vesszük szemügyre, bár kiindulásnak hasznos, a vizsgálat későbbi szakaszában téves feltételezésekhez vezet.”<sup>25</sup> Hasonlóképpen Wittgenstein is jelzi, hogy a parancsok végrehajtásának az első nyelvjátékban bemutatott mechanizmusa általában nem felel meg, legfeljebb csak igen speciális esetekben, a valódi nyelvhasználói viselkedésnek: „A ’Hozz nekem egy piros virágot!’ parancsot rendszerint nem úgy szoktuk végrehajtani, hogy a piros színt megkeressük egy színtáblázatban, majd pedig hozunk egy olyan színű virágot, amilyen színt a táblázatban találunk; de ha arról van szó, hogy a piros egy bizonyos árnyalatát kiválasszuk vagy kikeverjük, akkor megesik, hogy mintát vagy táblázatot veszünk igénybe.” (FV 53)

Az építők nyelvjátékában a betanítás szerepe egyvágányú diszpozíciók kialakítása. A betanítás és a szokás rögzíti, hogy a tanulónak az adott jel hallatán mit kell tennie, s tulajdonképpen nem is tudja azt máshogy „érteni”. Azt is mondhatnánk, hogy nem érti, hanem csak teszi. Ebből a szempontból pedig csak két eset van: érti, vagy nem érti, azaz, azt teszi, vagy nem azt teszi, amire betanították. A nyelvnek ebben a használatában a jelek parancsok, amelyeknek cselekvő használatától független alkalmazása („jelentése”) nincs. Ezekben az

---

<sup>25</sup> Ryle: *A szellem fogalma*, 60. o.



esetekben a parancsot kimondani, illetve végrehajtani olyan, mint amikor egy gép gombját megnyomjuk, és azt követően a gép végrehajtja az adott gombhoz tartozó műveletet. Hogy ezt a gép meg tudja csinálni, annak természetesen a gép már készítésekor rögzített mechanikája vagy elektronikája a szükséges feltétele. Ennek a megfelelője élőlények esetén az idomításos eset. Itt a jelek olyasféléképp működnek, mint a jelzőlámpa jelzései, amelyekre noha azt mondjuk, hogy a „szabadot” vagy a „tilosat” jelölik, de ebből még nem következik, hogy efféle jelöletek tárgyilag léteznének. A piros jelzés nyilvánvalóan egy a közlekedőknek szóló utasítás. Aki nem tudná, hogy mit jelöl, az e jel vonatkozásaként pusztán egyfajta viselkedésmódot figyelhetne meg. Itt valamilyen gyakorlás, megszokás, idomítás alapján kapcsolódhatnak egyes szavak tárgyakhoz, s ha nem tudjuk, hogy mit tegyünk az egyes jelek hallatán vagy láttán, akkor azoknak nincs jelentésük számunkra.

Noha kérdéses, hogy Wittgenstein számára a diszpozíciók fogalma mennyire elfogadható, az viszont aligha kérdéses, hogy az ágostoni nyelvkép bírálata kapcsán bemutatott nyelvjátékai a szó szoros értelmében egyvágányúak („single-track”). A jeladás és az arra adott válasz előre lefektetett vágányokon és meghatározott útvonalakon halad. A nyelvnek ezt a modelljét épp azért tekinti primitívnek, mert eltekint a nyelv, illetve az egyes szavak számtalan vonatkoztatási, s így félreértési lehetőségétől. Wittgenstein számára a nyelv egészében eredendően többvágányú. Ez kiváltképpen a *Vizsgálódásoknak* a szavak családi hasonlóságával és a szabálykövetéssel kapcsolatos részeiből derül ki. A mű e témákkal foglalkozó részeiben Wittgenstein a jelek és a cselekvések viszonyait sok tekintetben úgy jellemzi, mint Ryle „a magasabb rangú emberi diszpozíciók”-at, amelyek „nem egyvágányú diszpozíciók, hanem olyan diszpozíciók, amelyek kifejtései, megvalósulásai határtalanul heterogének.”<sup>26</sup>

Mi a viszonya Wittgenstein nyelvjátékainak az ágostoni nyelvképhez? Felszíni egyezést találunk, de a különbség legalább akkora, mint egy üres autópálya és egy olyan autó között, amit motor hajt meg. Az ágostoni nyelvkép esetén a szó a tárgyhoz alapjában véve mentálisan, a tárgy képzetén keresztül kapcsolódik. Itt egy szó jelentésének megtanítása annak *megértése* a tanulóval, hogy mi a tárgy neve. Wittgenstein nyelvjátékbeli jeleinek használatát viszont azoknak a használók cselekvéseire való kapcsolatai határozzák meg. Ehhez képest a jelhasználat tudatos folyamatai járulékosak. Segíthetik ugyan a jelek használatát, de nem lényegesek, hiszen a jelek használata történhet teljesen automatikusan is. (FV 6) Az építők nyelvjátékára igaz ugyan, hogy abban minden szó valamit megnevez. Csakhogy valójában ebben a nyelvjátékban a jelek használata cselekvések végrehajtását

---

<sup>26</sup> i. m. uo.

jelenti, s így megtanulásuk is cselekvések megtanulását. Ebben a nyelvjátékban például a „kocka” a kőműves részéről csak egy utasítás kiadásaként használatos, segédje számára pedig egy parancs vételeként. Mint parancsnak nem igazságfeltétele van, hanem teljesülési feltétele. Ez pedig a betanított cselekvés végrehajtása. A számnevek használata esetén a különbség még szembeszökőbb. Ebben a nyelvjátékban az abc betűi jelölik azt, hogy valamely tárgyból hányat kell a segédnek mesterének átadnia. Ezen számjelek azonban nem tárgyak bizonyos számosságú csoportjait jelölik, ahogy azt az ágostoni nyelvkép alapján gondolnánk. Itt a „d lap” utasítás egy primitív programot jelent a tanulónak, amelyet úgy hajt végre, hogy kimondja azt, hogy „a”, s közben egy lapot kivesz a készletből, majd mondja sorra a már betanított betűsört, amíg d-hez nem ér, s közben minden egyes betűnél egy lapot kivesz. E számsor minden egyes elemének kimondása tehát egy-egy cselekvést jelent. Általában arról, hogy mennyi négy lap, a tanulónak nem kell semmit tudnia, hanem csak a betűsört mondania. Ahogy az, aki száz fekvőtámaszt akar lenyomni, talán nem is tudja, hogy mennyi is az, azaz milyen is tulajdonképpen száz fekvőtámasz, hanem csak elkezdi mondani a számsort, s közben nyomni a fekvőtámaszokat, amíg a „száz”-hoz nem jut. (Mondhatná persze százszor azt is, hogy „egy”, ha képes lenne emlékezni arra, hogy hányszor mondta ki azt, hogy „egy”. Ha erre képes lenne, akkor persze semmit sem kellene mondania, csak figyelnie, hogy hány fekvőtámaszt nyomott már le.)

Szóval: Wittgenstein szerint felszínesen az ágostoni nyelvkép igaz ugyan, de csak a gyerekenyelvre, aminek modellje az építők nyelvjátéka. Ugyanakkor magára a nyelvre, ahogy azt Wittgenstein általában látja, sem az ágostoni nyelvkép, de az építők nyelvjátéka sem igaz. Tulajdonképpen a *Vizsgálódások* további részei a nyelv mindezen primitív modelljeinek a kritikái. E kritika módszere a következő hasonlattal szemléltethető. Ha valaki azt állítaná, hogy az autókat a bennük ülő emberek a pedálokkal és a kormányval nemcsak irányítják, hanem ténylegesen meg is hajtják, akkor feltevése téves voltáról Wittgenstein úgy igyekeznék meggyőzni, hogy autója működését számára a motor kihagyásával mutatná be. E különös bemutató célja az volna, hogy érzékeltesse vele, hogy ha az autókat valóban feltevéseinek megfelelően használjuk, akkor rögtön kiderül, hogy valami hiányzik: nem úgy mennek a dolgok, mint amikor az autót egy motor is meghajtja. Ugyanakkor, aki így érvel, az nem állítja, hogy vitapartnerre egy az egyben téved. Érvelése ugyanis olyan esetekből indul ki, amikor lehet azt mondani, hogy az autót valóban a benne ülő hajtja. Például, amikor üresjáratban fut a lejtőn. Vagy, amikor nem igazi autókról van szó, hanem azok gyerekek számára készített változatairól. A játékautókról, amiket tényleg a gyerekek hajtanak meg, s ezzel valamelyest az igazi autók használatát tanulják.

Hasonlóképpen, az ágostoni nyelvkép a nyelv tényleges használatához képest a nyelv üresjáratbeli futásának tűnik, vagyis épp olyanak, amilyenek Wittgenstein szerint filozofálás közben látszik. A különbség bemutatása az általunk használt nyelvjátékokhoz képest mondhatni játéknyelvek formájában történik.

#### 4. Jelentés és referencia

Wittgenstein kritikája az ágostoni nyelvképnek arra a tézisére vonatkozóan, miszerint a szavak jelentése tárgyak formájában lenne a szavakhoz rendelve, a *Vizsgálódásokban* meglehetősen széttöredezett, s így igen nehezen követhető. Már rögtön az első paragrafus is ennek wittgensteini elképzelését látszik illusztrálni, de azután ezt megszakítják a nyelv működéséről és tanulásáról szóló paragrafusok. Ezt követően Wittgenstein az ágostoni elképzelést a jelek és az általuk jelölt tárgyak közötti kapcsolatra vonatkozóan a következőképp fogalmazza meg ismét: „A ’jelölni’ kifejezést legközvetlenebb módon talán ott alkalmazzák, ahol a jel rajta áll azon a tárgyon, amit jelöl.” Tételezd fel, hogy a szerszámok, amelyeket *A* az építkezés során használ, bizonyos jeleket viselnek magukon. Ha *A* egy ilyen jelet mutat a segédnek, az odaviszi neki azt a szerszámot, amely ezzel a jellel van ellátva.” (FV 15) Erre a paragrafusra pedig csak a 41. paragrafusban utal vissza. Az ehhez kapcsolódó megjegyzései pedig a *Vizsgálódások* legnehezebben érthető részei.

Wittgenstein a következőképp érvel. Ha az említett (FV 15) nyelvjátékban az egyik szerszám eltörik, akkor annak jele elveszti a jelentését. Azaz, ha a segédnek mestere ennek a szerszámnak a jelét mutatja, akkor e jelre nem tud mit lépni. Viszont nyelvünk tulajdonneveinek viselői elpusztulnak, de ezzel nem vesztik el neveik értelmüket. Például, noha a „Nothung” nevű kard eltört, a „Szókratész” nevű filozófus pedig meghalt, de a „Nothung” és a „Szókratész” név továbbra is értelmes maradt. Ezt bizonyítja, hogy a „Nothung eltört” és a „Szókratész meghalt” mondatok továbbra is értelmesek. Ha viszont ezen nevek jelentése az általuk jelölt tárgyaktól függne, ahogy azt az ágostoni nyelvkép felteszi, s ahogy az idézett nyelvjáték bemutatja, akkor a Nothung összetörésekor, illetve Szókratész halálakor, a „Nothung” és a „Szókratész” neveknek megszűnne a jelentése. De mivel nem szűnik meg, ezért a nevek jelentése és az általuk jelölt tárgyak kapcsolata nem olyan, mint ahogy azt az ágostoni nyelvkép feltételezi. Nyilvánvaló, hogy a név jelentése és az általa jelölt tárgy között azonosságról nem lehet beszélni.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Ugyanez az érv használható azzal a nézettel szemben is, miszerint a szavak és jelöleteik viszonya ok-okozati lenne, amit például a füst és a tűz között feltételezünk, amikor azt mondjuk, hogy a füst a tűz jele. Általában ugyanis a füstől akkor igaz, hogy a tűz jele, ha a tűz létezik, vagy ha kialudt a tűz, akkor a füst csak azért jele,

Wittgenstein magyarázata arra, hogy például a „Nothungnak metsző éle van” mondat akkor is értelmes, ha a Nothung már eltörött, kézenfekvő: „ez azért van így, mert ebben a nyelvjátékban a neveket hordozójuk távollétében is használják.” (FV 44) Más szóval, nyelvünk szokványos tulajdonnevei esetén az általuk jelölt tárgy vagy személy aktuális létezése nem feltétele használatuknak. A magyarázat arra, hogy miért értelmes jelenleg is a „Szókratészt megmérgezték” mondat, illetve miért van jelentése Szókratész nevének, noha ő már meghalt, egyszerűen az, hogy a filozófus nevét a filozófus halála után is használjuk. A név használata túlélte az általa jelölt személy életét. Erre lehet persze azt a nyilvánvaló ellenvetést tenni, hogy azért értem a fenti mondatokat, mert értem a „metsző éle van” vagy a „megmérgezték” predikátumokat, akár létezik még az a dolog, amiről (akiről) ezeket állítom, akár nem. Csakhogy itt az ágostoni nyelvkép kritikájáról van szó, amely szerint nyelvünk mondatai önálló jelentéssel rendelkező szavakból épülnek fel, s az egyes szavak jelentése csak az általuk jelölt tárgytól függ. Ebből a szempontból pedig Wittgenstein példájának, miszerint ha a jelölt tárgy megsemmisül, akkor neve nem veszti el jelentését, az a fő tanulsága, hogy nyelvünk nem szónyelv.

Hogyan látja Wittgenstein a nevek, az általuk jelölt dolgok, illetve a nevek mondatokbeli használatának viszonyát? Az erről szóló megállapításait úgy tűnik, a nyelv sakk modellje ihleti. Ha a sakkban a „vezér” nevű bábut leütik, akkor a „vezér” névvel nem lehet mondatokat képezni. Egy sakk-mondat nem egyéb, mint egy lépés leírása vagy utasítás a lépésre. Ha tehát valamelyik bábu lekerül a pályáról, akkor annak neve mintegy elveszti a jelentését. Ez az eset látszólag ellentmond a nyelvhasználatnak, hiszen abban, ahogy említettük, a szavaknak akkor is van használata, ha az általuk jelölt tárgyak megszűnnek létezni. Erre Wittgenstein válasza az, hogy ő a sakkfigurák játékbeli szerepe és a szavak nyelvi szerepe között von párhuzamot, nem pedig a sakkfigurák, mint tárgyak, és a szavakkal jelölt tárgyak között. E párhuzam alapján pedig az, hogy a jelölt személy halála után is van nevének használata, egyszerűen úgy jellemezhető, hogy a név továbbra is szerepet játszik nyelvjátékunkban, ami persze nem történhetne meg, ha a név jelentése a jelölt tárgy lenne. Így a név jelentésének megfelelőjeként az egyes bábuk játékbeli *állandó* szerepére kell gondolnunk. Vagyis arra, hogy ha a „vezér” nevű figurát *ebben* a partiban leütik, akkor ezzel a „vezér” csak *erre* a partira nézve veszíti el jelentését, de általában a sakkra nézve nem. Egy

---

mert mi annak tekintjük, azaz a füst alapján a már kialudt tűzre tudunk következtetni. Egyébként miért gondolnánk füstöt látva, hogy valahol tűz volt? Viszont a „füst” szó nemcsak akkor jele a füstnek, amikor ténylegesen füst van. A „füst” szó használatának okságilag nem feltétele sem a füst, sem a tűz léte. Magának a füstnek viszont oksági feltétele, hogy tűz legyen.

másik játékban éppúgy feltámadhat, akár egy másik figura alakjában is, ahogyan azt a „Szókratész” nevű filozófusról is elképzelhetem.

A sakk-analógia alapján a használat és jelölés viszonya is érthetővé válik. A sakkban az, hogy a „vezér” jelöl-e valamit vagy sem, a játékban mutatkozik meg. Ez a kérdés: Lehet-e használni vagy sem? Ha igen, akkor az is igaz, hogy jelöl. Az viszont, hogy mit jelöl és hogyan, a játék szabályaiban van rögzítve. Az analógia a mindennapi nyelvvel annyiban nem pontos, hogy annak nem minden kifejezése esetén követelmény, hogy jelöljön valamit, az viszont igen, hogy jelentsen valamit. (Bár sakkozni is lehet figurák nélkül.)

Ez az elképzelés épp a fordítottja a referenciális vagy ágostoni nyelvképnek, ami itt úgy jellemezhető, mint annak elképzelése, aki szerint az egyes sakkfigurák alakja határozza meg azt, hogy azokkal hogyan lehet lépni. És még érvelhetne is, mondván, hogy a „ló” nevű figura mintegy ugrik. Ő a szavak használatát, jelen esetben pedig a sakkfigurák használatát mintegy felszíni grammatikájuk alapján magyarázza. (FV 664)

Az ágostoni nyelvkép és a wittgensteini alapvető szemléleti különbsége annak a kérdésnek az esetén a legszembeötlőbb, amit én a szükségszerű jelölés kérdésének neveznék. Ez a következő. Az ágostoni nyelvképben annak feltétele, hogy azt mondhassam, hogy „ez kék”, nem pusztán az, hogy igaz legyen az adott tárgyról, hogy az kék, hanem először is az, hogy létezzen olyasmi, mint kék szín. Ezzel a szemlélettel magyarázható az a gondolat, amit Wittgenstein Platón *Theaitétosz*-ából idéz (FV 46), miszerint az őselemeknek csak nevük van, sem azt nem lehet mondani róluk, hogy vannak, sem azt, hogy nincsenek. Ez belátható abból, hogy azok, amiket Platón őselemeknek tekint, nem egyebek, mint azon dolgok, amiknek létét előfeltételezzük állításainkban. Azon dolgoké, amelyeknek úgymond létezniük kell, hogy értelmes állításokat tehessünk. Ez legnyilvánvalóbb a színszavakat tartalmazó állításokban. Aki azt mondja valamiről, hogy „ez kék”, az nyilvánvalóan előfeltételezi, hogy a kék szín létezik. S amennyiben a „kék” egy őselem neve, akkor az elpusztíthatatlan, mivel sohasem lehet számunkra igaz, hogy „kék nem létezik”. Épp a fent bemutatott elképzelés magyarázza ezt. Ha ugyanis minden kék szín megsemmisülne (ez vonatkozik annak nézetére is, aki szerint van olyan, hogy „mentális kékség”), akkor azt sem mondhatnánk, hogy a „kék nem létezik”, hiszen a kék szín megsemmisülésének pillanatában a „kék” szó elveszteni jelentését. Ennek megfelelően létezését vagy nemlétezését csak összetett dolgokról lehet állítani. Így például: a kékről azt állítani, hogy létezik, csak valamilyen alak vonatkozásában lehetséges, mint például, amikor azt mondjuk, hogy „ez a négyzet kék.” A nemlétezés pedig azt jelenti, hogy az, ami kék négyzet volt, felbomlott a kék színre és a négyzetre. (Pontosabban: maga a kék szín vagy a négyzet, amennyiben tökéletesen egyszerűek, nem bomolhatnak viszont tovább,

sőt ebben az esetben, legalábbis számunkra, nem is létezhetnek önmagukban. A kék mindig valamilyen alakban van, s a számunkra látható alakoknak mindig van valamilyen színük.)

A szükségszerű jelölés esete a platóni tézisben – de tractatusit is mondhatnánk – talán jobban megragadható, illetve megkülönböztethető a *Vizsgálódások* szemléletmódjától, ha a színekre úgy tekintünk, mint az emberi látás részét képező szintér összetevőire. Így a „kék” szó nem egyéb, mint ezen szintér egy tartományának megnevezése. Ez az adottság fejeződik ki abban, hogy a kéknek léteznie kell, illetve tagadásában, miszerint lehetetlen, hogy a kék ne létezzen, azaz elpusztíthatatlan. Ugyanez lenne a helyzet, ha a térben csak négyzetlátszóba illeszkedő tárgyakat láthatnánk. Ebben az esetben a tárgyaink alakja és mérete szükségszerűnek tünne számunkra. Így egy tárgyról sem mondhatnánk, hogy igaz róla, hogy négyzet alakú, de azt sem, hogy nem igaz róla, hogy nem négyzet alakú. Ha ezen tárgyak oldalainak hosszát „méter”-nek neveznénk, akkor hasonlóképp tárgyainkról sem azt nem lehetne mondani, hogy métereseek, sem azt, hogy nem métereseek.

Ezzel szemben a *Vizsgálódások* szerzője szerint ilyen határozott és közös rendszerrel rendelkezünk ugyan, de az *nem* belsőleg adott számunkra, hanem mesterségesen hoztuk létre. Ezt szemlélteti a párizsi méterrúdról szóló példa (FV 50). A referenciális elmélet szerint gondolkodva azt lehetne mondani, hogy a „méter” név használata megkívánja, hogy az általa jelölt tárgy létezzen. Ha a Párizsi ösméter megsemmisülne, s amennyiben ez lenne az egyetlen elfogadott tárgy, ami rögzíti a „méter” szó jelentését, akkor ez a szó elvesztené jelentését. Ha egy másik méterrúd nyomban kineveznének is méteretalonnak, erre nézve a „méter” szigorú értelemben, mint tulajdonnév nem lenne alkalmazható, amennyiben a „méter” szónak minden lehetséges világban, azaz szükségszerűen ugyanazt a tárgyat kell jelentenie. (Aki szerint a „méter” jelentését annak tárgyától függetlenül pusztán egy térrész rögzíti, az tárgyakra nézve egy tulajdonságot ért a „méter” alatt, s mint tulajdonságban több tárgy is részesedhet.) Wittgenstein számára viszont a „méter” mértékegységrendszerünk egy kifejezése, s e kifejezés rögzítésének eszköze a párizsi méterrúd. Ennek egyszerűen azért kell léteznie, hogy pontosan mérni tudjunk. S mint a mérési tevékenység, azaz mérési állításaink előfeltételéről a mérés játékában nem tehetünk sem igaz, sem hamis állításokat.

Tehát Wittgenstein számára mindaz, ami számunkra szükségszerűnek tűnik, grammatikai jellegű. (FV 58) Nem a világról, hanem nyelvi rendszerünkről szól. Azt mondani, hogy „a kék színnek léteznie kell, ahhoz, hogy azt mondhassam, hogy 'ez kék' ”, így értendő. A szó bármely használata előfeltételezi, hogy van használata, azaz rendelkezik jelentéssel rendszerünkben. Ahhoz hasonlóan, ahogy az egyes sakkfigurákkal való játék előfeltételezi, hogy a rendszerben adottak ezek a figurák. Azt pedig, hogy tulajdonképpen

értelmetlen azt mondani, hogy „létezik kék szín”, úgy értelmezhetjük, hogy a játékban nincs ilyen lépés, illetve a játékban ez egy értelmetlen lépés. Annak van értelme, hogy valamiről azt állítsuk, hogy „az kék”, vagy azt, hogy „az nem kék”, annak viszont nincs, hogy magáról a kékről állítsuk ezt. Mi is lehetne egy ilyen állításnak a szerepe? Egy dolog létezéséről beszélni két esetben bír kommunikatív értékkel. Egyrészt, akkor ha valamilyen összetett tárgyról van szó, amit korábban nem ismertünk, s most megállapítjuk, hogy ilyen van. Másrészt pedig akkor, ha valamilyen jól ismert dologról állapítjuk meg, hogy most épp van, mint például „van kenyér a boltban”. A színek esete viszont egyik típusba sem tartozik. Az ugyan elképzelhető, hogy valaki még nem látott kék színt, s szeretné megtudni, hogy milyen is a kék szín, csak hogy ezt az élményét egyszerűen így fejezi ki, most már tudom, hogy milyen kéket látni, s most már tudom, hogy mit jelent az, hogy „kék”.

#### **4. Osztentzív definíciók és nyelvelsajátítás**

A fentiekben a bírálat arra irányult, hogy megmutassa a „minden szó név” tézis mennyiben érvényes, s mennyiben nem a nyelvre. Az alábbiakban arról lesz szó, hogy e tézis nyelvtanítási megfelelője, miszerint minden szó tanítható osztentzív definíciókkal, mennyiben állja meg a helyét.

Például a „kék” szó jelentése megtanítható-e úgy, hogy miközben a „kék” szót kimondom, egy kék színfoltra mutatok. Ha valaki ezt állítaná, akkor vele szemben Wittgenstein a következő ellenvetéseket tenné: i.) a jel osztentzív definíciója önmagában még nem érthető. Annál a gyereknél, aki még nem tudja, hogy mi egy név, és mi egy szín, ezzel a definícióval nem sokra megyünk. ii.) önmagában sokféleképpen értelmezhető. Például: úgy mintha nem a színt, hanem egy tárgy alakjának a nevét akartuk volna megtanítani. iii.) az osztentzív definíciók megértésének kritériumai nem mentálisak.

Wittgenstein ezen ellenvetései az ágostoni nyelvképnek azt a feltevését bírálják, miszerint az osztentzív definíciók megértésének belső feltételei vannak. Wittgenstein ugyanis nem általában azt tagadja, hogy lehetséges szavakat osztentzíven tanítani, hanem elsősorban a nyelv osztentzív tanításának azt az elképzelését, amely szerint egy osztentzív definíciót megérteni, azt jelenti, hogy valakinek az elméjében a szó hallatán és a megfelelő tárgy láttán létrejön a szó megértése. Wittgenstein szerint annak feltétele, hogy a tanuló megértette például a „kék” szó osztentzív definícióját, az hogy a „kék” szót hogyan használja. Ha például azt mondjuk neki, hogy „mutass a kék színre!” akkor arra mutat-e, vagy sem. Ennek

megfelelően a fent említett első ellenvetés ehhez a kérdéshez kapcsolódik: Mik annak a feltételei, hogy egy gyerek az osztenzív definíciót osztenzív *definícióként* érthesse?

Persze ha valaki a gyerekeket kis felnőtteknek tekinti, akik már gondolkodni tudnak, csak épp még beszélni nem, akkor az iménti kérdés korántsem jelent számára egy fontos és nehéz kérdést. Így Ágoston, aki a tárgyak neveinek megértését mintegy a nyelv országának határátlépőjeként mutatja be, egyszerűen feltételezi, hogy a gyerekek ezen a határon egyfajta veleszületett útlevel - „minden nép természetes szavai” – segítségével jutnak át. Ha feltesszük, hogy már előzetesen rendelkeznek egyfajta természetesen megértési képességgel, akkor ezt lehet ugyan állítani, de ezen elképzelés kritikusaként szereplő Wittgenstein számára természetesen ez egyáltalán nem megoldás. Ő ugyanis nem fogadhatja el a látható gesztusnyelv, illetve annak révén a nyelv szavai megértésének semmiféle láthatatlan és rejtett nyelvtudásra építő magyarázatát. Így kritikai tézise épp az lesz, hogy a nyelv tanulásának korábban kell kezdődnie a szavak tanulásánál. A nyelv tanításának kezdete *nem* a nevek nevekként való tanítása, mert e tanítás nem érthető bizonyos tanulási előfeltételek teljesítése nélkül.

Egyszóval, Wittgenstein számára nem a tárgyak neveinek tanulásával kezdődik a nyelv országába való belépésünk. Ahhoz, hogy valaki idáig eljusson, már elég sok nyelvi tudással kell rendelkeznie. Aki pedig már itt tart, az már régóta bent jár a nyelv országában. (Itt és e téma kifejtése során „tudás” alatt gyakorlati tudás értendő!) A nevek tanulását megelőzően ugyanis Wittgenstein szerint létezik egy olyan stádium, amikor pusztán osztenzív tanításról, nem pedig definiálásról lehet beszélni: „hiszen a gyermek még nem tud az elnevezés után *kérdezősködni*” (FV 6). Erre a következő példát adja: „a tanító rámutat a tárgyakra, rájuk irányítja a gyermek figyelmét, és eközben kimond egy szót; például a ’fedőlap’ szót, miközben ezt a formát mutatja fel”. (FV 6)) Ez látszólag semmiben sem különbözik a „fedőlap” osztenzív definiálásától. A különbség a körülményektől függ. Ha a „lap” szó tanítása anélkül történik, hogy a gyerek tudná, hogy az egy tárgy neve, akkor ez nem osztenzív definíció, hanem pusztán a szó rámutató tanítása. Ebben az esetben a „lap” szó nem egy *tárgyat* jelent a gyerek számára, hanem egy tárgyhoz kapcsolódó cselekvést. Olyasféléképp működik, mint például a „gyere!” utasítás, aminek esetén szintén nincs sok értelme azt kérdezni, hogy az minnek a neve. Ezt az utasítást megérteni azt jelenti, hogy valaki így és így cselekszik. (Nem valószínű, hogy ennek megértését abból tanulta meg, hogy megfigyelte, hogy amikor a felnőttek egymásnak ezt mondják, akkor utána mit csinálnak. Sokkal valószínűbb, hogy miközben szülei kezükkel magukhoz húztak, azt is mondták, hogy „gyere!”, s így megszokta, hogy már a pusztá kiáltásra is mozgásba jöjjön.)



Ezek a megfigyelések egyben arra is rávilágítanak, hogy a használattól függetlenül pusztán a szóból nem állapítható meg, hogy az név-e vagy sem. Lehetséges, hogy azt a szót, mondjuk a kutyám nevét, ami számomra kétségtelenül névnek tűnik, kutyám is „érti”, de nem névként, hanem csak parancsként. Az azonban úgy tűnik, Wittgenstein számára is csupán kérdés, hogy hogyan lesznek a parancsokból nevek.

Az oszténzív definiálás Wittgenstein számára külön nyelvjáték. Ez a nyelvjáték még a korábbi építők nyelvjátékában, s bővített változatában sem létezett, s ezért nem is lehetett azok esetén oszténzív definíciókról beszélni. „A kérdés és korrelátuma, a rámutató magyarázat –mondhatnánk – önálló nyelvjáték. (...) arra nevelnek, idomítanak bennünket, hogy megkérdezzük: 'Hogy hívják?' –amire aztán a megnevezés következik.”(FV 27) Ez belátható abból, hogy egy idegen nyelvet tanulva egy külön lépés a tárgy nevére irányuló kérdés megtanulása. És ha egy olyan nyelvvel találkoznánk, ahol ezt a kérdést nem lehetne feltenni, akkor arra következtethetnénk, hogy ebben a nyelvben a tárgyaknak nincs neve. (Ilyen nyelv lehetne egy katonai vagy egy számítógépes nyelv.) E nyelv használói úgy lennének a nevekkal, mint azok, akik nem azért nem káromkodnak, mert illedelmesek, hanem azért, mert nem tanulták meg, hogy hogyan lehet káromkodni.

Azt, hogy az elnevezések megértéséhez már elég jól kell ismernünk az adott nyelvet, jól mutatják azok az elnevezések, amelyek úgy születtek, hogy a „hogyan hívják ezt az állatot?” kérdésre a kérdező azt a választ kapta, hogy „nem értem”, amit ő persze úgy értett mintha ez lenne a kérdésére a válasz. Egy nyelv tárgyneveire vonatkozó kérdéseink tehát csak akkor tehetőek fel értelmesen, ha már ismerjük annyira az adott nyelvet, hogy el tudjuk valahogy dönteni, hogy az adott válasz a kérdésünkre adott válasz-e. Eszerint, egy gyereknek, aki épp hogy csak elkezdett a tárgyak nevei után kérdezősködni, annyira már ismernie kell anyanyelvét, hogy a neveket felismerje, ismeretei viszont még csak gyerekcipőben járnak, amennyiben megtörténhet, hogy elfogad olyan válaszokat is, amelyek egy felnőtt számára nyilvánvalóan lehetetlenek, mint például a „gumifa” szót egy állat nevéként.

Wittgenstein szerint a felnőttek számára ebből ítéhető meg, hogy valaki már képes-e megérteni egy oszténzív definíciót: „Azt mondhatjuk: értelmesen csak az kérdezi meg valaminek az elnevezését, aki már tud is vele valamit kezdeni.” (FV 31) Ez kiderülhet például abból, hogy ha egy ismeretlen szót hall, akkor visszakérdez, hogy az minnek a neve: mutasd meg!

Ennél alapvetőbb jelre is utal azonban közvetve Wittgenstein. Nyilvánvalóan, ha valaki még nem tud mondatokat képezni egy nyelven, akkor aligha érti nevéként az adott nyelv mondatait. Az építők nyelvjátékában épp azért nem is lehet az oszténzív definíció

fogalmát értelmezni, mert abban a nyelvben pusztán parancsszavak léteznek, s e nyelv „mondatai” is pusztán csak összetett parancsszavak: „d lap oda”. Hasonlóképpen, ha megfigyeljük, ahogy a kereskedő az „öt piros alma” szósort használja, akkor látható, hogy e jelekre úgy reagál, ahogy az autósok a jelzőlámpa fényjeleire. Egy olyan utasításként, aminek csak az adott szituációban van alkalmazása, ami nem lehet igaz vagy hamis. Így az „öt piros alma” számára tulajdonképpen nem tárgyak egy csoportjának a megnevezése, hanem egy tárgyakra vonatkozó parancs kimondása. A kereskedőnek ahhoz, hogy teljesíteni tudja, nem azt kell megtanulnia, hogy az „alma” minek a neve, hanem azt, hogy e jelsorra, hogyan reagáljon.

Sakk-hasonlatával (FV 31) Wittgenstein tulajdonképpen arra utal, hogy a tárgyak nevének megtanulása sokkal inkább az utolsó lépése a nyelvtanulásnak, nem pedig az első. Ezt megelőzi a játék szabályainak megtanulása vagy ismerete. E szabályok nélkül a tanuló még nem tud lépni a játékban. Hiába ismeri a figurák neveit, azokat mindaddig nem tudja ténylegesen nevekként használni, amíg nem tudja, hogy azokat hogyan lehet a táblán mozgatni. A szavak ismerete és a mondatok használatáé között épp oly nagy a különbség, mint a sakkfigurák ismerete és aközött, hogy valaki tud velük sakkozni. Ha valaki ismeri is egy nyelv néhány szavát, de nem ismeri azokat a szabályokat, ahogyan ezeket nevekként lehet használni, akkor azok nyilván nem nevek számára. (Ezek a szabályok feltehetőleg a mondattani szabályok közé tartoznak.)

Wittgenstein azonban a *Vizsgálódások*nak ezen a pontján nem beszél szabályokról. A megállapítást csak a kérdés követi: „Valamit már tudni kell, hogy a megnevezésre tudjunk kérdezni. De mit kell tudni?” (FV 30) A kérdést viszont nem követi válasz. Így Wittgenstein álláspontjaként legfeljebb annyi világos, hogy a kérdésre a nyelvjátékok működésének tanulmányozása, nem pedig a mentális állapotok vizsgálata fogadható el számára válaszként. Vagyis: az osztenzív definíciók használata és megértése előfeltételezi a nyelv rendszereinek létét. Így Wittgenstein osztenzív tanítás kritikájának egyik pontja hozzávetőlegesen ez: ahhoz, hogy egy gyerek megérthessen egy osztenzív definíciót már ismernie kell a nyelvet, közelebbről az elnevezés nyelvjátékát. Mindezt azonban Wittgenstein nem effajta episztemikus asszociációkat ébresztő kifejezésekkel írja le, hanem a nyelv megértésének kritériumainak kifejezéseként. Így valójában ezt állítja: egy gyerekről az alapján *állítjuk*, hogy megérti az elnevezések használatának nyelvjátékát, hogy már kiderült számunkra, hogy tudja a (nyelv)játékot játszani. Ha legalábbis igaz rá, hogy „már van olyan játék, amit tud játszani”. (FV 31) Ennek teljesülési feltételeit elsősorban a „megérti”, illetve az ahhoz kapcsolódó kifejezések alkalmazási körülményei határozzák meg.

Wittgenstein ezen túlmenően nem kötelezi el magát semmiféle tézis mellett arra nézve, hogy hogyan tanuljuk meg a nyelv rendszereit. Amit a nevek megtanulhatóságának előfeltételül szolgáló kezdő nyelvjátékokról mond, abból legfeljebb annyit lehet megállapítani, hogy lépcsőzetesen képzeletben el a nyelvvel elsajátítást. Azt viszont nem, hogy mi is az első lépcső, hogyan jutunk fel arra, és hogyan jutunk onnan tovább a többi lépcsőre. Mindez talán nem több, mint annak az elképzelésnek a továbbgombolyítása, miszerint a nyelv nyelvjátékok halmaza. Ahogy nem a játékot, hanem az egyik játékot a másik után tanuljuk, úgy nem a nyelvet, hanem nyelvjátékokat tanulunk. Ennek a tanulási folyamatnak a lépései egymásra épülnek: az egyik nyelvjáték tanulása előfeltétele egy fejlettebb vagy bonyolultabb játék megtanulásának: „az is elképzelhető, hogy valaki anélkül tanulta meg a játékot, hogy valaha is megtanult vagy megfogalmazott volna szabályokat. Először, mondjuk, egészen egyszerűen táblajátékokat tanult meg, úgy, hogy megfigyelte őket, majd a mind bonyolultabbak felé haladt előre.” (FV 31). Ez egyben a nyelv instrumentalista modelljével is összecseng. Hiszen leginkább eszközök tulajdonsága az, hogy gyakran egyszerűbb eszközökből állnak össze. Ez megfigyelhető egyes játékeszközök esetén is, de még inkább az olyan használati eszközöknél, mint az esztergapadok, motorkerékpárok vagy a számítógépek. Ez pedig használatukra nézve épp azt jelenti, amiről Wittgenstein a nyelvjátékok tanulása esetén beszél. Használatuk elsajátítása egyszerűbb részeszközök használatának megtanulását igényli. Nemcsak az eszközök épülnek fel ugyanis egyszerűbb részekből, hanem tudásunk is, amelyekkel velük bánni tudunk. A nyelvet nem nevek formájában, hanem tevékenységeikben kezdjük tanulni.

Wittgenstein második ellenvetése az osztentív definíciók sokféle értelmezhetőségén alapul. A jel jelentésének háromféle meghatározatlanságát különböztethetjük meg. i.) a jel és a tanuló elméje viszonyában. ii.) a tanár elméje és a mutatott tárgy vonatkozásában. iii.) a jel és a tárgy vonatkozásában.

A legfontosabb az a probléma, ami abból származik, hogy a tanuló számára nem meghatározott, hogy hogyan értse a jelet. „A rámutató definíciót *mindegyik* esetben lehet így is, és másképpen is értelmezni”. (FV 28.) Ez az ellenvetés már egy haladóbb szintű nyelvismeretet feltételez. Egy olyan személyt, aki képes megérteni az osztentív definíciókat. Az ellenvetés így az osztentív nyelvtanítás mentális magyarázatát kérdőjelezi meg, nem pedig egyszerűen azt a tényt tagadja, hogy lehet egyes kifejezéseket osztentíve definiálni. Vagyis, Wittgenstein azt mutatja meg, hogyha pusztán egy belső folyamat jelentené például a „kettő” szó megértését, akkor osztentív definíciókkal nem lehetne megmagyarázni, hogy miért használja mindenki meglehetősen hasonlóan a „kettő” szót. Hiszen a számnév osztentív

definícióját a gyerek értheti a megmutatott tárgyak neveiként: „azt fogja feltételezni, hogy ezt a halom mogyorót nevezed „kettő”-nek!” (FV 28) És ennek fordítottja is megtörténhet: „amikor a mogyoróknak ehhez a csoportjához akarok egy nevet hozzárendelni, akkor is megtörténhet, hogy számnévnek érti.” (FV 28)

A két eset egymás inverze: a számnevet tulajdonnévként érteni, illetve fordítva. Az előbbi eset egyben az a tipikus hibaforrás is, amit idealista hibának nevezhetünk. Általános fogalmat azonosítani egyik példájával. Egy embert magával az Emberrel. Ekkor azt a definíciót, hogy „Íme egy ember!” valaki úgy érti, hogy „Íme az Ember!”. Ennek egy másik változata, amit Ryle tett ismertté így festene „Íme néhány ember!” „De hol van az Ember?” (Ryle példájában az Oxfordi Egyetem látogatója miután végignézte az egyetemi épületeket, még az Egyetemet is szeretné látni<sup>28</sup>.)

A félreértési, illetve másként értési lehetőségek valószínűleg kimeríthetetlenek. Még egy példa Wittgensteintől egy olyan esetre, amikor nemcsak a definiálni kívánt jel egyedi/általános kategóriáját értik félre, hanem a típusát vagy tartalmát is: „amikor egy személynevet rámutatással definiálok, ezt is felfoghatja színnévnek, fajmegjelölésnek, sőt, akár egy égtáj nevének is.” (FV 28)

Eszerint az osztékvé definíció értése nem ugyanaz, mint megértése. Az értés pusztán szükséges feltétele a megértésnek. Annak elégséges feltétele, azaz kritériuma, hogy valaki érti az osztékvé definíciót, az alkalmazás. Ez mutatja meg, hogy ő úgy érti az adott kifejezést, ahogy mi: azaz úgy használja.

Az sincs persze meghatározva, hogy a tanár hogyan értse a „kék” szót. Mire gondoljon, s mire mutasson rá, amikor kimondja, hogy „kék”. Valójában képtelen csak a színre mutatni. Akár a tanuló, akár a diák szempontjából vetjük fel a problémát, az mindkét esetben abból fakad, hogy a szavak és a tárgyak között nincs egyértelmű megfelelés. S ezért nem helytelen önmagában a jel másként értése, de nem is helyes, azaz önmagában nem ez számít megértésnek, hanem az alkalmazás, amely megmutatja, ha valaki nincs összhangban másokkal.

Wittgenstein osztékvé jelentésadás elleni érveinek harmadik csoportja azt a kézenfekvő elképzelést bírálja, miszerint a tárgy jelének jelentése valamiféle belső mentális kép lenne. Ha annak feltétele, hogy valaki megérthesse a „kék” szót, az lenne, hogy elméjében megjelenik a kék szín képze, akkor adhatnánk neki ezt a parancsot: képzeld el a

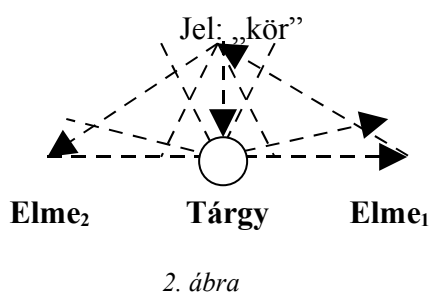
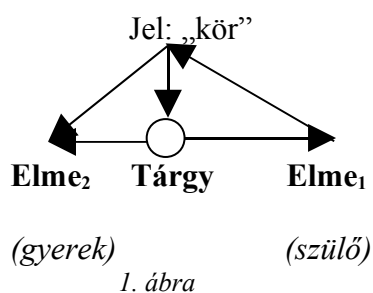
---

<sup>28</sup> Ryle: *A szellem fogalma*, 19-20. o.

kék szint! E parancs megértéséhez vajon szintén el kell-e előbb valamit képzelnie, s ha igen mit? –kérdézi Wittgenstein<sup>29</sup>.

Úgy tűnik, hogy a képzetekre, mint képekre is alkalmazhatóak a fent a szavak osztrénzív definiálása esetén mondottak. Feltéve, hogy a „képzet” kifejezés alatt itt belső képi megértést értünk, nem pedig egyszerűen a tárgy látványát. Ehhez először ezt kell belátnunk: az, hogy valaki felismeri-e egy képről, hogy az mit ábrázol, nem automatikus. Akkor a tárgy mentális képéről miért tételezzük fel, hogy annak esetén evidens, hogy az mit ábrázol? „Mentális kép” alatt itt belső képszerű megértést értek. Hányszor előfordul, hogy a látott színtévesen ismerjük fel. A képek többféleképpen értelmezhetőek, többféle tárgy képének láthatjuk azokat. Honnan tudjuk, hogy ez egyáltalán egy kép? Van, aki nem tud különbséget tenni a saját látomásai, s annak tárgyai között. Még nem tanulta meg ugyanis a képzeteit képzetekként látni. Eszerint, ha képek esetén is meg kell tanulnunk, hogy az minnek a képe, akkor arról, amit látunk, miért ne kellene? Miért lenne adott saját képzeteink jelentése számunkra? Itt is azt lehet mondani, hogy annak kritériuma, hogy valaki helyesen ért-e egy képet, nem maga a kép, hanem annak alkalmazása. Például: valaki le tud egy almát rajzolni.

A mondottakat az alábbi ábrákkal világíthatjuk meg. Az első ábra az osztrénzív definíciók ágostoni nyelvkép szerinti működését ábrázolja. A második pedig ennek az elgondolásnak azt a kritikáját, aminek alapvető ellenvetése, hogy belsőleg a nyelv és az elme közötti viszony nem rögzített. Önmagában pedig a jelek csak jelek, tehát önmagukban nem vonatkoznak a világ tárgyaira. (Aki szerint a jelek önmagukban jelentik a tárgyakat, az hogyan magyarázná, hogy önmagukban véve a jelek nem egyértelműek?)



Ezek az ábrák a következő viszonyokat jelzik: 1. A jel-tárgy viszony: jelentés. 2. A jel-elme viszony: megértés. 3. Az elme-tárgy viszony: képzet vagy gondolat. Ezek átvitele, kiváltképp a tanár és a szülő elméjéből a tanuló gyerekébe, az ágostoni nyelvkép számára azért nem jelent problémát, mert azok viszonyát egyértelműnek tekinti. Ezen elképzelés szerint a következő zárt körben folyik a tanítás és a megértés: A tárgy természetes módon reprezentálódik a tanár elméjében, amely a tárgytól érkező jelet mesterséges jelekké kódolja

<sup>29</sup> Wittgenstein: *Blue and Brown Books*, 12. o.

át, majd beszéd formájában közli a tanulóval, aki veszi a jelet, s megfelelteti (visszaalakítja) a tárggyal.

Wittgenstein a jel-elme-tárgy viszonyának további vizsgálatára azt a módszert használja, hogy azokat külső, nyilvános viszonyokkal helyettesíti. Így Wittgenstein primitív nyelvjátékaiban az említett rejtett mentális viszonyok a következő publikus viszonyok formájában jelennek meg. 1. Jel-elme viszonyában: betanítás („szoktatás”) 3. Tárgy-elme viszonyában: megszokás. 3. Jel-tárgy viszonyában: minták és etalonok.

Az ágostoni nyelvkép kritikájaként előadott további vizsgálódásaiban megállapítja azonban, hogy valójában a nyelv-elme-tárgy közötti viszonyok mennyire határozatlanok. (Lásd: 2. ábra) Továbbá, az ágostoni nyelvképnek nincs magyarázata arra, hogy e sokértelműség ellenére hogyan lehetséges nyelvtanulás és nyelvhasználat.

## 5. Ágoston és Wittgenstein

Ágoston és Wittgenstein elméletei közötti legáltalánosabb különbségek a következők. Ágoston a nyelv használatát és tanulását alapvetően belső, mentális folyamatként magyarázza. Wittgenstein szerint viszont a nyelv használata tevékenység. Aki nyelvet tanul, az mindenekelőtt a nyelv gyakorlatát sajátítja el. Minthogy Ágoston számára a nyelv tanulásának motorja a lélek, ezért úgy véli, hogy ez a tanulási folyamat történhet egyszerűen úgy, hogy a lélek a nyelv minden egyes elemének a jelentését önmagában megérti. Ezzel szemben Wittgenstein a nyelv elemeinek tanulását mindig egy összetett tevékenységrendszer, a „nyelvjátékok” rendszerén belül írja le. Ágoston elméletében az egyes bábuk testesítik meg a játékot, Wittgenstein viszont a *Vizsgálódásokban* folyamatosan azt hangsúlyozza, hogy a játék elemeiről csak a rendszer összefüggésében tehetünk megállapításokat. Ágoston számára az elemek a lélekben kapcsolódnak össze, kerülnek a helyükre, Wittgenstein számára viszont ez a nyelvjátékok rendszerében történik. Azok határozzák meg a jelek szerepét és viszonyait.

Ágoston nyelvelméletének feltevései a klasszikus lélek- és gondolkodásfilozófián alapulnak. Mindenekelőtt azon a nézeten, amely a gondolkodást és a nyelv használatát egymással sokkal inkább szembeállítja, mintsem összekapcsolja. E filozófiai tradíció szerint a jelek használata nem esszenciális része az elme tevékenységének. A lélek lényege szerint gondolkodik, a jelekre pedig csak mintegy akcidentálisan van szüksége, hogy gondolatait mások számára közölhesse. Ez a szellemiség tükröződik Ágoston definíciójában is, amelyben a *természetes* jelekkel szembeállítva, a nyelvi jeleket azért nevezi *mesterséges* jeleknek, mert szerinte ezek olyan jelek, „amelyeket bizonyos élőlények adnak egymás számára

kölcsönösen, hogy amennyire lehetséges, megjelöljék általuk lelkük mozdulásait, érzelmeiket, vagy bármiféle gondolataikat. Nincs más oka részünkről az ilyen jelzésnek, vagyis jeladásnak, minthogy a jeladó földidézze, azután áthelyezze a másik ember lelkébe, amit ő is lelkében hordoz.”<sup>30</sup>

A velüncszületett nyelv szinte szinonimmá vált a mentális nyelvvel. Ugyanakkor a „velüncszületett nyelv” jelenthet egyszerűen csak nem-tanult nyelvet. További kérdés ugyanis, hogy miféle velüncszületett nyelvről is van szó. Wittgenstein által a *Vizsgálódások* elején idézett ágostoni szöveghely hívja fel ugyanis arra a figyelmet, hogy a velüncszületett nyelv nem szükségképp mentális nyelvet jelent. Jelentheti ugyanis egyszerűen csak a gesztusok nyelvét is, amire Ágoston a „minden nép természetes szavai” kifejezéssel utal. Ágoston nyelvelmélete mégis mentális, mivel a gesztusokat a lélek affekcióiként magyarázza. A gesztusnyelv jeleinek jelentése pedig azok szemlélője, a nyelvtanuló számára azért érthető, mert azokban felismeri saját lelke belsőleg már ismert jelentésű jeleit. Ágoston elméletének ezt a vonást legszebben maga Wittgenstein világítja meg: „Augustinus úgy írja le az emberi nyelv tanulását, mintha a gyermek egy idegen országba érkezne, és az ország nyelvét nem értené; azaz: mintha már rendelkezne egy nyelvvel, csak nem ezzel. Vagy mondhatnánk úgy is: mintha a gyermek már *gondolkodni* tudna, csak még beszélni nem” (FV 32).

A gesztusnyelvnek ezt a prominens szerepét Ágoston elméletében nyilvánvalóan a természetes és a mesterséges jelek közti különbségtevése magyarázza. Így Ágoston tulajdonképpen azt állítja, hogy a gyermek veleszületetten ismer és ért egy természetes nyelvet. Ez a gesztusok nyelve. (Ez a nyelv azért természetes, mert úgy jelzi a lelki mozzanatokot, mint például a füst jelzi a tüzet.) Ez teszi lehetővé a gyermek számára anyanyelve szavainak, amiket Ágoston mesterséges jeleknek nevez, a megértését.

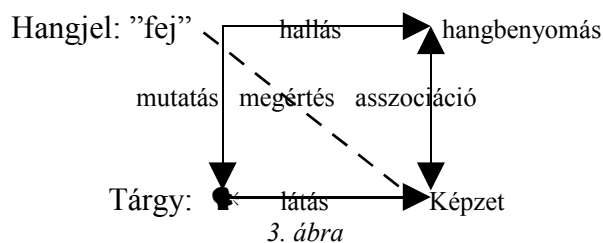
Tekintve, hogy a gesztusnyelv ilyen kulcsszerepet látszik játszani Ágoston elméletében, meglehetősen fenntartással kezelendő rávonatkozóan a „mentalizmus” jelzője. Ágoston számára a nyelv semmiképpen sem maga a lélek, és nem is a lélek vagy az elme egy darabja, mint ahogy azt egy modern mentalista tartaná, hanem sokkal inkább a lélek kifejezési eszköze. Ágoston bizonyos értelemben a gesztusnyelvet gondolja olyannak, amilyenek a mentalista a mentális nyelvet. A mentális nyelv tulajdonságaként említhető egyetemesség ugyanis Ágostonnál szintén a gesztusokra, azaz „*minden* nép természetes szavai”-ra vonatkozik<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*, 80. o.

<sup>31</sup> Ez a szófordulat a „minden nép” kifejezés kétértelmősége miatt maga is kétértelmű. Egyik értelme szerint a gesztusok az egyes népek természetes szavai. Másik értelemben viszont az összemberiség természetes nyelve, ami, ha valóban nyelv, éppúgy egy nyelvre utal, mint mondjuk a „minden nép természetes lakhelye” kifejezés

Ágoston a jelek jelentésének megértéséről a következőképp vélekedik: „Hogy ezt jobban megértsd, képzelj el, most először halljuk, hogy valaki azt mondja „fej”, s nem tudjuk, ez a szó csupán csak hang, vagy valamit jelent is (...): ha tehát nekünk, akik kutatunk, ujjal mutatnák meg magát a dolgot, meglátásával megtudnánk, mi a jel, melyet eddig csak hallottunk, de eddig nem ismertünk. Ebben a jelben azonban, mert két dolog a hangzás és a jelentés, a hangzást bizonyosan nem a jel által fogjuk fel, hanem úgy, hogy megüti a fülünket, a *jelentést azonban a jelzett dolog meglátása által.*”<sup>32</sup> Ágoston ezen szövegrészlete alapján már nagyon is jogosnak tekinthetjük, hogy Wittgenstein a nyelvtanulás osztenzív tanításelméletének kritikáját épp Ágostonnal kapcsolja össze.

Az idézet által bemutatott nyelvtanulási helyzet relációit a következőképp ábrázolhatjuk:



Ágoston idézett megállapítása arra kíván választ adni, hogy hogyan értjük meg azokat a jeleket, amelyek esetén nincs közvetlen természetes kapcsolat a jel és tárgya között. A lélek belső tárgyai és azok gesztusnyelvi kifejeződései esetén plauzibilis ilyen természetes kapcsolatra hivatkozni, de van-e bármiféle természetes kapcsolat a „külső” tárgyak, mint a fej vagy a kéz és azok elnevezései között? Igen, van ilyen. A mutatójátssza ezt a szerepet. A mutatóról, mint gesztusról hihetjük azt, hogy a gyermek veleszületetten érti azt. (Kézjelekkel még az állatok figyelmét is lehet bizonyos mértékig irányítani.) Így elvileg elképzelhető, hogy a gyermek számára akár direkten meg lehet mutatni, hogy egy jel melyik tárgyat jelöli, vagy ő maga kikövetkeztetheti szülei viselkedéséből, amikor szülei azon tárgyra fordulnak, amiről beszélnek.

A mutató azonban még csak a jel és tárgya közti egyfajta természetes asszociáció létrehozatalának eszköze. (Ahogy a füst jelzi a tüzet.) Ágoston szerint viszont a tanuló nemcsak észleli a jel és tárgya közti kapcsolatot, hanem *fel is fogja*. Vagyis a tárgyra mutató által a tárgy fogalmára tesz szert. A jel és a tárgy közti kapcsolat nem két tárgy közti kapcsolat lesz a számára, ahol nem is igazán lehetne megértésről beszélni, hanem olyan kapcsolat, aminek alapja a jel által jelölt tárgy fogalmának megragadása. E kapcsolat az, amiben az elme van szerepe. Az elme képes ugyanis megérteni a tárgy fogalmát. (Az

egy bolygóra.

<sup>32</sup> Augustinus: *A tanítóról*, in: Augustinus: Fiatalkori párbeszéd, 305. o.



olyan lények pedig, amiknek nincs elméjük, legfeljebb mechanisztikus jelhasználatra képesek.)

Így a jelhasználat elsajátításának két kiinduló feltétele, hogy a jel által jelölt tárgyat megmutassák nekem, a másik pedig, hogy valamiféle ismeretségben álljak azzal a tárggyal. Ez azonban még mindig nem elég, meg is kell értenem a kapcsolatukat: „Mielőtt erre rájönnék, a szó csak üres hangzás nekem: megtanultam ugyanis, hogy igazában akkor jel, amikor rájöttem, hogy minek a jele”. Az elmének ez a megértése az igazi összekötő kapocs a tárgy és jele között. Az elmére egyrészt hatnak a dolgok (észleli azokat), létrejön benne a dolgok fogalma, másrészt pedig felismeri, hogy az önkényes nyelvi jelek mely fogalmaira vonatkoznak. (Mint hogy az elmének a saját fogalmairól van itt szó, ezért nincs elvi akadály annak, hogy akár saját jelrendszert dolgozzon ki fogalmai jelölésére. Lásd.: *privát nyelv.*)

Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy Ágoston számára a hangsúly a tárgyi vonatkozás felismerésén van. A tanulás abban áll, hogy a tárgy érthetővé teszi a jelet, nem pedig abban, hogy a jel révén hozzájutunk annak tárgyához. Számára a nyelvtudás csak ismereteink egyike. Nem játszik olyan kitüntetett és elválaszthatatlan szerepet a világról való tudásunkban, ahogy azt a nyelvtudásról többek között Wittgenstein hatása alatt gondolnánk. Ágoston számára egyáltalán nem magától értetődő, hogy a világról szerzett vagy szerzendő tudásunk rakományai csak a nyelvtanulás vágányain keresztül juthatnak el hozzánk. Épp ellenkezőleg! Számára a dolgok ismerete az előfeltételezett és adott alapja a jelek megértésének. Ezért Ágoston jelentéseméletének az a Wittgenstein által detektált vonása, miszerint a jelek tárgyakat jelentenek, mindenekelőtt a jelek érthetőségének a feltétele. Vagyis, Ágoston szempontjából egy olyan nyelv, aminek jelei nem tárgyakat jelentenek, egy érthetetlen nyelv lenne. De nem azért, mert elménk így nem tudhatna a tárgyokról, hanem mert a jeleket nem érthetné. (Ez pedig azért tartható elmélet, mert a dolgok képzetei és nyelvi jeleik között nem tételez fel olyan szoros összefüggést, amire bennünket egy kizárólagos nyelvcentrikus nézőpont hajlamosít.) Más szóval, szerinte a dolgokról a nyelvtől független fogalmat alkothatunk. Így tehát az olyan jelek, amiknek nem adható meg tárgyi vonatkozása eleve problematikusak számára. Ha viszont a tárgyokról való fogalmunk alapja a nyelv, akkor ez a probléma nem merül fel. A nyelven keresztül látjuk a világot.

Az is igaz viszont, hogy Ágoston álláspontja korántsem egyértelmű a nyelvtanulás és a világ megismerésének viszonyát illető kérdésben<sup>33</sup>. De tekintve, hogy minket Ágoston

---

<sup>33</sup> Ágoston behatóbban foglalkozik a problémával, hogy a dolgokat a szavak közvetítésével tanuljuk-e vagy sem a „*Tanítóról*” című dialógusában. E művében amellet foglal állást, hogy nem. Viszont egy későbbi művében futólag egy ezzel ellentétes állítást tesz: „Minden tanítás vagy dolgok, vagy jelek körül forog. A dolgokat pedig jelek útján tanuljuk meg.” Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*, 35.o.

nyelvfilozófiája itt csak a Wittgenstein által felhasznált formájában érdekel, ezért megtehetjük azt a némiképp leegyszerűsítő feltevést, hogy Ágoston számára a világ, a dolgok ismerete az elsődleges, a jelek ismerete pedig ennek függvénye. (További kérdés, amire itt nem térünk ki, hogy miféle dolgok is azok, amikre az elme szert tesz, amikor az egyes tárgyakat mutatják meg neki. Ha Ágoston nyelvtanulási történetét olvasva felidézzük Platón *Menón* című dialógusát, akkor azt kell mondanunk, hogy a tárgyra mutató és a gesztusok pusztán emlékeztetik a gyermek lelkét arra, amit mindig is tudott.)

A fentiekben vázolt elmélet alapján magyarázza Ágoston a *Vallomásokban* önmaga nyelvtanulását. Szójelentés-tanulása külső okának szülei beszédjét és viselkedését tekinti, illetve ezen okoknak környezetük tárgyaival való összefüggését: azokra akarnak mutatni. Beszédjük megértésének belső feltételét pedig abban látja, hogy felismeri, hogy szülei jelhasználatát a tárgyra mutató szándéka okozza. E felismerése összefüggésében képes megérteni, hogy szülei jelei mely tárgyra vonatkoznak. Ezt követően pedig ő is képessé válik arra, hogy a saját akaratát is kifejezze a szüleinél megfigyelt jelekkel.

Ágoston nyelvtanulási történetének érdekessége, hogy önmaga gyermekkori nézőpontjából igyekszik beszámolni a nyelvtanulásról. Noha kétséges, hogy ezt a nézőpontot hitelesen jeleníti-e meg, a *Vizsgálódások* kontextusában azonban épp arra hívja fel a figyelmet, hogy Wittgenstein megközelítése mennyire más. Ő nem annyira nyelvtanulóként, hanem sokkal inkább nyelvtanítóként szemléli a nyelvvelsajátítás folyamatát. Mintha csak egy tanár vallomásait írná, egyértelműen a gyereket tanító felnőtt nézőpontjából mutatja be a témát, aki számára nem az a kérdés, hogy ő, mint gyerek hogyan tanult meg beszélni, hanem az, hogy ő, mint felnőtt hogyan tudja egy gyermeknek a nyelvet megtanítani.

Fontosabb persze az a különbség Ágoston és Wittgenstein megközelítései között, miszerint az előbbi gondolkodó nyelvtanulás-elmélete manapság egy pszichológiai magyarázatnak számítana. Ennyiben pedig Wittgenstein vizsgálódásai számára nem releváns. Azok szempontjából nem több egy tanulási hipotézisnél, amelyektől Wittgenstein, akinek célja grammatikai vizsgálódásokat folytatni, igyekszik tartózkodni.

Ágoston nyelvtanulási magyarázatának alapproblémájaként megemlíteném, hogy a szavak jelentésének elsajátítási folyamatát a szavak már megtanult jelentésével magyarázza. Tágabb értelemben pedig a gyermek nyelvtanulását a felnőtt nyelvtanulásával. Ágostont úgy tűnik, nem különösebben aggasztja az a probléma, hogy szavaink tanulására adott magyarázatai annak a személynek a tudását tükrözik, aki már megtanulta, hogy az adott jelek hogyan működnek. Egyszóval, nem tesz minőségi különbséget az első nyelv elsajátítása és az azt követők között. Sőt, ez az anakronizmus még azt a látszatot is kelti, mintha az az eset

állna fenn, hogy minél több nyelvben szerzel jártasságot, annál jobban értheted azt, hogy hogyan tanultad meg az első nyelvet. Annak persze, aki a nyelvet a lélek eszközének tekinti, miért is lenne itt különbség? Hogyan is jelenthetne különbséget a változatlan lélek számára, hogy az első vagy a sokadik idegen nyelvet tanulja?

De nem is az anakronizmus a legfőbb probléma itt, hanem az ahhoz kapcsolódó teleologikus magyarázat. Ez abban áll, hogy a gyermeki nyelvelsajátításhoz egy eleve adott célt rendelünk, nevezetesen azt a nyelvet, amit mi használunk, majd a nyelvelsajátítást e céllal magyarázzuk<sup>34</sup>. Közben megfélekedünk arról, hogy ebben a magyarázatban a nyelv elméleti fogalmát használjuk, azt, amit mi elméletileg tudunk a nyelvről. A gyerekeknek viszont nem a nyelv elméletét, hanem gyakorlatát kell elsajátítania. (A város polgárai számára elég egyértelmű, hogy ha valahova menni akarnak, melyik útvonalat használják, de tévednek, ha azt hiszik, hogy az adott helyszínen bókászó turista is bizonyára épp a lakosok számára egyedül lehetségesnek vélt útvonalon jutott el az adott helyszínre, ahogy abban is tévednek, hogy a turista épp azért van ott, mert *odaindult*.)

Hogy Ágoston számára a felnőtt nyelv jelenti a gyermeki magyarázatának modelljét, s nem fordítva -ahogy ma inkább gondolnánk- egyrészt az bizonyítja, hogy amennyiben csak a *Vallomások* Wittgenstein által idézett szövege áll előttünk, s megfélekedünk arról, hogy annak alanya egy csecsemő, illetve elhagyjuk a „felnőtt” kifejezést, akkor azt úgy is olvashatjuk, mintha egy felnőtt számolna be arról, hogy hogyan tanult meg anyanyelve mellett egy *idegen* nyelvet. Ezt tanúsítja egyébként a legutóbbi Ágoston idézetünk is. Abban a fiatalkori párbeszédében, ahonnan az idézet származik, fogalmazza meg pontosabban és korábban Ágoston azokat a nézeteit a jelek rámutató tanulásáról, amelyeket a *Vallomásokban* tömörebben előad. Csakhogy ott kérdései és válaszai egy felnőttre vonatkoztak.

Ágotonnal szemben Wittgenstein modellje nem él ilyesféle előfeltételezésekkel. Nincs eredendően és belsőleg meghatározva, hogy hova kell eljutnia a tanulónak. Ez úgy tűnik, külső irányítás kérdése. Wittgenstein elméleti magyarázatok helyett igyekszik pusztán az egyes szavak használatának leírásán keresztül bemutatni a nyelvelsajátítás kezdő lépéseit. A *Vizsgálódások* bevezető nyelvjátékainak kifejezőmódja épp azért olyan furcsa, mert a jelek használatának a pusztá leírására törekszik. Vagyis, használatukra nem ad jelentésmagyarázatot, és azok használóiról is tagadja, hogy számukra bármit elmagyaráztak volna. A *Vizsgálódások* első nyelvjátéka így pusztán egy eseménysor elmondása. Gépies

---

<sup>34</sup> Ágoston nyelvtanulási elméletének ez a jellege *Vallomásai* kontextusában teljesen természetesnek hat. Egy megtérés történet esetén ugyanis magától értetődő, hogy a történet értelmét a célja felől értsük. A nyelv megtanulásának kezdeti lépései esetén viszont már sokkal kétségesebb az az elképzelés, ami a szavak tanulását azok előre adott jelentéseinek elsajátításának folyamatoként magyarázza.

jelhasználatnak is nevezhetnénk ezt, amelynek műveletei egy fonálra fűzött gyöngysorként futnak le. Nem következnek egymásból, hanem csak követik egymást. Jellemzően, a kereskedőről nem állítható, hogy *tudja*, hogy mennyi az öt, hanem addig számol, amíg a cédulán jelzett számhoz nem ér. „Gyenge” értelemben tud számolni, ahogy a papagáj gyenge értelemben tud beszélni: nem gondolja azt, amit mond.

### 3. fejezet

#### A jelentés használatelmélete

Wittgenstein „használat” alatt több mindent ért. A jeleknek mint nyelvi alakzatoknak a használatát. Annak szabályait, ahogy a játékban mozgathatjuk a figurákat. De egyben lépéseink jelentését is a nyelvjátékon belül. További kétértelműség a „használat” kifejezésre nézve, hogy jelentheti egyrészt egy adott szó használatát, ahogy az mindenki számára létezik, másrészt azt, ahogy épp most cselekvésszerűen használok egy szót. Ahogy a nyelv is egyrészt egy állandó rendszert jelent, másrészt ennek használatát, a beszédet. Vagy, ahogy egy sakkfigura használatán érthetjük annak lépési szabályait, de azokat a lépéseket is, amelyeket egy adott játszmaiban teszek vele<sup>35</sup>. A „használat” kifejezés ezen tisztázható jelentésárnyalatai mellett a nyelv lényegéhez tartozó tisztázhatatlanságban is osztozik. Az alábbiakban megpróbálom összegezni Wittgenstein legfontosabb megállapításait a nyelv használatára nézve.

1. A jel alakja és használata nem azonos. A jel alakja, szemben használati szabályaival, nem játszik szerepet a játékban. A sakkfigurák alakja pusztán konvención alapszik, a játék nem változna, ha más alakzatokra cserélnénk ki őket, a játékot ugyanis szabályai határozzák meg, s ehhez képest esetleges, hogy e szabályok konkrétan milyen figurákhoz kapcsolódnak.

Az alábbiakban a nyelvi kifejezések alakja és használata közti viszonyokat a szavak alakja és jelentései közti viszonyok mintájára mutatom be. A három legfontosabb közismert jelentésviszonyt mutatja be az alábbi táblázat:

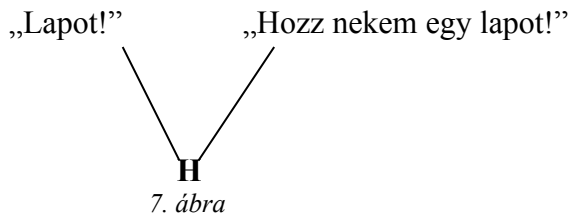
---

<sup>35</sup> E kétértelműségek elkerülésére Strawson *A referálásról* című tanulmányában azon kétszintes modell helyett, ami csak a nyelvi formát és használatát veszi tekintetbe, egy háromszinteset vezet be. Megkülönbözteti a mondat nyelvi formáját, annak használatát, és azt a cselekvést, amikor ezeket ténylegesen használjuk („utterance”), vagyis kimondjuk azokat. Strawson megmutatja, hogy egy mondat, használata, azaz kimondása szempontjából két különböző nyilatkozatnak tekinthető. Pl. ha a „francia király kopasz” mondatokat különböző évszázadokban mondjuk ki. Továbbá, Strawson szerint, ha ketten mondják ugyanazt a mondatot(ka)t, akkor annak használata azonos, de a két megnyilatkozás nem azonos.

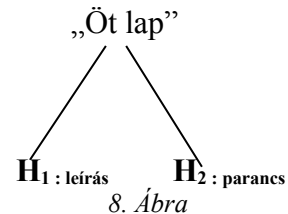
1. Szinonímia: rokonértelmű jelek	2. Poliszémia: többértelmű jel	3. Homonímia: azonos alakú jel(ek)
<p>„karika” - „gyűrű”</p> <p><math>J_1 = J_2</math></p> <p>(azonos tárgy)</p> <p>4. ábra</p>	<p>„levél”</p> <p><math>J_1 \sim J_2</math></p> <p>(különböző tárgyak)</p> <p>5. ábra</p>	<p>„kör”</p> <p><math>J_1 \neq J_2</math></p> <p>(különböző tárgyak)</p> <p>6. ábra</p>

Az itt szemléltetett elképzeléssel szemben, ahol a nyelv jeleinek jelentését egyes szavak tárgyi alkalmazásának mintájára képzelik el (lásd: a bírált „minden szó név” tézist), Wittgenstein a fenti ábrákon megjelenő alapvetően különböző két viszonyt a jelek használatára vonatkozóan fejezi ki a következőképp:

#### 1. Azonos használat:



#### 2. Különböző használatok:



A 7. ábra Wittgensteinnek ezt a gondolatát szemlélteti: „A mondatok azonos értelmében talán nem azonos *használatukban* áll?” (FV 20). A 8. ábra pedig ezt: „Mi mármost a különbség az 'Öt lap' tudósítás és az 'Öt lapot!' parancs között? – Nos, az a szerep, amelyet ezeknek a szavaknak a kiejtése a nyelvjátékban játszik.” (FV 21).

A 7. ábrán bemutatott reláció alapján fogalmazható meg az az általános tézis, miszerint a kifejezéseink közötti jelentésviszonyok megítélésében nem külső formájuk, hanem használatuk a releváns. Eszerint kifejezéseink nyelvi-formai eltérései, amennyiben használatuk azonos, pusztán felszíni eltérésnek számít. Ez gyakran nem egyéb, mint pusztán stílusbeli különbség: egyesek a „lapot!” formát részesíthetik előnyben, míg mások a „Hozz nekem egy lapot!” formát.

A felszíni forma eltérései a használathoz képest ahhoz hasonlóak, ahogyan az egyes sakkfiguráknak számtalan többé-kevésbé eltérő alakváltozata ismert, de ettől még ugyanannak a játéknak a figurái. Ez a sokféle változat pusztán azt jelzi, hogy nem a külső forma számít, hanem a játékban való szerep a meghatározó. A sakkhoz képest azonban a nyelv jeleinek használata lényegesen komplikáltabb, hiszen az adott formákról korántsem tudok mindent, ha tudom, hogy bizonyos beszédhelyzetekben ugyanazt a szerepet játsszák. Jelen esetben ugyanazt a parancsot fejezik ki. Mindez ugyanis a nyelvben „nyelvjátékfüggő”. Vagyis, a

nyelvben különböző „játékok” vannak, és ugyanazt a nyelvi alakzatot egy teljesen más játékba is áthelyezhetjük. Ezt szemlélteti a 8. ábra. Ezen áthelyezés révén az adott kifejezés használata alapvetően megváltozik. Jelen esetben az „öt lap” kifejezés leírásból utasítássá változhat át, és megfordítva, ha az utasítás nyelvjátékából a leírásába kerül át. A magyarban ugyan ahhoz, hogy az „öt lap” mondatból parancs legyen némi formai változtatást is végre kell hajtunk, de vannak olyan nyelvek, ahol erre nincs szükség. Így Wittgenstein mondanivalójának a német és az angol nyelv felel meg igazán, ahol formailag teljesen megegyező kifejezések – a „Fünf Platten”, illetve ’Five slabs’ kifejezések – kontextustól függően egyaránt játszhatják a parancs és a leírás szerepét is. (A magyarban ehhez hasonló eset: amikor a postás ezt mondja: „hoztam önnek egy lapot!”<sup>36</sup> Ez a leíró mondat az adott szituációban egy burkolt utasításnak is tekinthető arra, hogy vegyem át az újságot. Amikor pedig átvétel közben mintegy magamnak mondom, hogy „hoztak nekem egy lapot”, akkor ezzel a postás mondatát majdhogynem szó szerint ismétlem meg, de ekkor már pusztán egy tény leírására.)

Igaz persze, hogy a „lapot!” és a „hozz nekem egy lapot!” mondatok formailag is kapcsolódnak egymáshoz. Az előbbi az utóbbi rövidült vagy kihagyásos (elliptikus) formájának tűnik. Szemben az olyan szinonim párokkal, mint a „karika” és a „gyűrű” (6. ábra), ahol nincs formai összefüggés. (Az elliptikus mondatok esetének megfelelője szavak viszonylatában például a „bicikli-bicaj” esete, ahol azonban a szópárok nem abban az értelemben szinonimák, mint a „karika” és a „gyűrű”.) Wittgenstein minderre annyiban reflektál csupán, hogy szerinte pusztán viszonyítási alap kérdése, hogy a „lapot” mondatot tekintjük-e rövidítettnek, mert épp ilyen joggal a „hozz nekem egy lapot!” mondatot is tekinthetnénk az előbbi mondat *bővített* formájának. A két mondat formájának kapcsolata tehát viszonyítási alap kérdése. Jelen esetben az első mondat: „grammatikánk egy bizonyos mintájával összehasonlítva le van rövidítve” (FV 20).

Fontos észrevenni: azt, ami eldönti, hogy az egyes nyelvi elemek adott használata leírásnak vagy parancsnak számít-e, nem feltétlenül jelzi a nyelvi forma. Azaz, a játék lényegesen több annál, mint amit formája mutat. Ahogy Wittgenstein kifejezi: „a sakk nem pusztán abban áll, hogy bábukat tologatok a táblán.”<sup>37</sup> A kifejezések használata tehát formájukból nem állapítható meg, illetve a forma kifejezetten félrevezető lehet a használat megismerése szempontjából. A völegényt ruhája alapján esetleg összetévesztjük a pappal.

<sup>36</sup> A Wittgenstein által konstruált nyelvjátékban persze a „lap” szó építőanyagok lapjaként értendő.

<sup>37</sup> Idézi: Kenny: *Wittgenstein*, 160. o.

Wittgenstein azt is hangsúlyozza, hogy a használathoz viszonyítva a közismert nyelvi megkülönböztetések is pusztán a nyelv felszíni tulajdonságainak tekinthetőek. Ez a legnyilvánvalóbb a mondat/szó megkülönböztetés esetén. Itt egyszerűen azt is lehetne mondani, hogy ugyanaz a forma lehet attól függően szó, de mondat is, hogy hogyan használják. Wittgenstein álláspontja azonban inkább az, hogy ezek a megkülönböztetések nem léteznek a használat szintjén: „a 'Lapot!' kiáltást nevezheted szónak, de mondatnak is”. (FV 19) Ezek a megkülönböztetések ugyanis pusztán a felszíni forma hasonlóságaira épülnek. Ha valaki a „szó” fogalmát úgy definiálná, hogy egy adott kifejezés akkor szó, ha egy tárgyat jelöl, nevez meg, akkor Wittgenstein válasza ez lenne: „attól, hogy a szavak használatának leírásait ily módon egymáshoz hasonlítjuk, ez a használat még nem lesz hasonlóbb!” (FV 10)

2. A felszíni forma megtévesztő. A fentiek alapján nyilvánvaló, hogy Wittgenstein számára kritikai értelemben is alapvető a mindennapi nyelv használatának vizsgálata. Fő célja ugyanis a felszíni nyelvi forma felülbírálata. Kritikai szempontból azok az esetek az érdekesek, amikor valamely kifejezés nem egyszerűen szerepváltó, hanem mintegy álöltözetet visel. Azaz felszíni formája megtévesztő, mivel más kifejezésekhez való felszíni hasonlósága folytán más használatot sugall, mint amivel a kifejezés ténylegesen bír: „'Amit mond, annak kérdés formája van, valójában azonban parancs' –azaz a nyelv gyakorlatában a parancs szerepét tölti be.” (FV 21) De az is előfordulhat, hogy a nyelvi forma mögött nincs semmi: „'Hogy ennek és ennek az esete forog fenn' éppenséggel nem mondat nyelvünkben – még nem lépés a nyelvjátékban.” (FV 22)

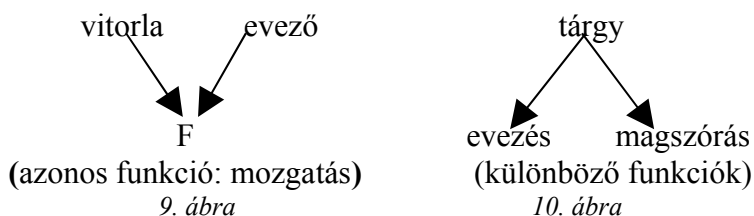
Wittgenstein számára a filozófiai nyelvhasználat hasonlóképpen olyan esetek gyűjteménye, amelyekről iménti példánk alapján azt mondhatnánk, hogy azokban a kifejezések felszíni formája „álruhába öltözteti” használatukat. (A 8. ábra így egyben azt is mutatja, ahogy Wittgenstein a filozófiai problémák természetét látja.) Ennek eseteként Wittgenstein a *Kék és barna könyvekben* Ágoston kérdését említi: „hogyan lehet, hogy mérni tudjuk az időt?” (A múlt már nincs, a jövő még nincs, a jelen pedig kiterjedés nélküli.) Wittgenstein szerint a probléma forrása, hogy Ágoston szeme előtt *akkor is* a hosszúság mérés esete lebeg, amikor *az idő méréséről* beszél. „A probléma egyszerűnek tűnhet, de rendkívüli nehézséget kölcsönöz neki az az elragadtatás, amit nyelvünk két hasonló struktúrája közti analógia kelt bennünk. (Segít, ha felidézünk, hogy a gyerekek számára néha majdnem teljesen lehetetlen elhinni azt, hogy egy szónak két jelentése is lehet.)”<sup>38</sup> A filozófiai problémáknak ebből a koncepciójából adódóan Wittgenstein számára: „a filozófia, ahogy mi ezt a szót használjuk, nem egyéb mint harc az elragadtatás ellen, amit kifejezéseink formái

<sup>38</sup> Wittgenstein: *Blue and Brown Book*, 26. o.

keltének bennünk.”<sup>39</sup> E harc eszköze jelen esetben, ha összehasonlítjuk a „mérés” szónak távolságra vonatkozó használatát („grammatikáját”) időre vonatkozó használatával.

3. „A nyelv eszköz, fogalmi szerszámok.” (FV 569) Wittgenstein nyelvelmélete instrumentalista, amennyiben a jelekre úgy tekint, mint meghatározott funkciókkal rendelkező szerszámokra. Wittgenstein a nyelvet többek között egy szerszámosládához hasonlítja, aminek minden egyes szerszáma különböző feladatokkal rendelkezik (FV 11).

Érdeemes észrevenni, hogy a szerszámok esetén éppúgy lényeges különbség van a szerszám megjelenési formája és használata között, ahogy azt fent a jelek esetén bemutattuk. Klasszikus példával: Ugyanaz a tárgy használható evezőként vagy gabonamagvak szelelésére is a helyzettől és a szokásoktól függően. Odüsszeusz számára ugyan evező az, amivel vándorolnia kell, de addig kell vándorolnia, amíg olyan néphez nem ér, aki az evezőlapátot szórólapátnak nézi.



Wittgenstein a *Bizonyosságról* egy helyén azt a tézist, miszerint mondataink értelme előfeltételezi a nyelvjátékokat, amikben azokat használjuk, a szerszámok esetével világítja meg. Ahogy egy mondat jelentése is csak használata kontextusában válik meghatározottá, úgy egy tárgy is csak bizonyos körülmények közepette, azaz alkalmazásának kontextusában, válik valóban szerszámmá: „’Van-e értelme ezeknek a szavaknak?’ kérdés nem hasonló-e ehhez: ’Ez egy szerszám?’, miközben az ember, mondjuk, megmutat egy kalapácsot. Azt mondom: ’Igen, ez egy kalapács.’ De mi lenne, ha az, amit mindegyikünk kalapácsnak tart, másutt hajítólövedék vagy karmesteri pálca volna.”<sup>40</sup> (Ha valóban léteznének ilyen szélsőséges különbségek a szerszámok használataiban esetén, akkor azok a szavak homonim esetének megfelelői lennének. A kalapács szokásos, illetve karmesteri pálcaként való használata éppolyan függetlennek tűnnek ugyanis egymástól, mint a „kör” szónak a fenti táblázat 6. ábráján bemutatott jelentései.)

A szerszámok és a nyelvi kifejezések esete viszont egy lényeges ponton alapvetően különbözik. A szerszámok alakja, legalábbis az egyszerűbbeké, funkciójukkal eléggé közvetlenül összefügg, míg a nyelvi elemeknél nincs ilyen összefüggés. A kanalat nem lehet késként használni, és a fésűt sem ollóként, de egy mondatot használhatunk állításként,

<sup>39</sup> i. m. 27.o.

<sup>40</sup> Wittgenstein: *A bizonyosságról*, 351. (94.o.)



kérdésként, parancsként, s nyelvtől függően bárhogy. Ezért a szerszámok esete Wittgensteinnél pusztán a nyelvhasználat bizonyos tulajdonságainak megvilágítására szolgáló hasonlat, nem pedig modell. Ez utóbbi szerepre a tárgyi világból leginkább az olyan játékok, kiváltképp a sakk, alkalmasak, amelyek esetén szintén nincs lényegi, fizikai összefüggés a játékban alkalmazott tárgyak alakja és azok használata között. „Az a kérdés, hogy ’Tulajdonképpen mi egy szó?’ analóg azzal, hogy ’Mi egy sakkfigura?’ ” (FV 108)

Instrumentalista szempontból a jelek formáját a kulcsokra ragasztott címkékhez, emlékeztető fityegőkhöz hasonlíthatjuk. Ténylegesen nem ezek nyitják a zárat, hanem a kulcsok tollai. Maguk a zárok pedig a nyelvjátékok, azaz azon kontextusok, amelyekben a kifejezés kimondása vagy leírása egy tényleges lépést jelent a játékban. A kulcs címkéi annak segítenek a kulcs használatában, aki azt is tudja, hogy hol van a zár, egyébként viszont semmitmondóak. Ugyanez a helyzet a kulcs tollával. Az, hogy melyik zárat nyitja, a legtöbb esetben nem állapítható meg pusztán a kulcs tollának a formájából, illetve a zár formájából sem, hogy milyen kulcs nyitja. Tulajdonképpen arról, hogy a kulcs *nyitja* a zárat, csak akkor van értelme beszélni, amikor a zárban elfordítjuk. Ekkor figyelhető meg, s válik érthetővé a zárhoz való viszonya. Hasonlóképp viszonyul egy nyelvi kifejezés használata a nyelvjátékokhoz. Nincs értelme igazából ezeket egymástól külön tárgyalni. Úgy tűnik azonban, hogy Wittgenstein szerint a kulcsok igen lazán illeszkednek a zárokba. Ugyanez a kulcs számos hasonló zárat nyithat, és számos hasonló kulcs is van, amellyel egy bizonyos zár kinyitható.

4. A látszólagos nyelvi forma és használata közti különbség felismerése lehetővé teszi Wittgenstein számára a jelek használatának mind „fizikalista”, mind mentalista elképzeléseinek az elutasítását. Azzal szemben, aki a jel jelentését egyszerűen fizikai kimondásával azonosítja, az előző pontban mondottakra lehet hivatkozni, vagyis arra, hogy a tárgyak fizikai megjelenési formája és használata nem azonos. Ugyanez mondható el nyelvünk kifejezéseinek külső fizikai megjelenési formáik és használatuk viszonylatában is. A szavak és mondatok, valamint a szerszámok ábrái közti egyik analógia épp arról szól, hogy ugyanaz a szó-, mondat-, illetve tárgyforma különböző szerepekben is megjelenhet. A másik analógia pedig abban áll, hogy különböző alakzatok is „jelenthetik ugyanazt”, azaz játszhatják ugyanazt a szerepet. „Úgy beszélünk a nyelvről, mint a sakkfigurákról, játékszabályokat adunk meg, s nem a fizikai tulajdonságait írjuk le.” (FV 108)

Ahogy nem a tárgy fizikai megjelenése a releváns a nyelv kifejezéseinek használata szempontjából, hasonlóképp nem is a belső tudati folyamatok. A kifejezések jelentését az adott játékban betöltött szerepük kapcsolja össze vagy különbözteti meg, nem pedig egyfajta

belső értés. Wittgenstein ezen az alapon veti el azt az elképzelést, miszerint a „Lapot!” utasítás, szemben a „Hozz nekem egy lapot!” paranccsal, „azért elliptikus, mert kihagy valamit abból, amit a kimondás közben gondolunk” (FV 20). Erről a „kihagyásról” pedig nem belső, tudati vonatkozása, hanem a játék szabályaihoz viszonyítva lehet beszélni. Ahhoz hasonlóan, ahogy a sakk szabályainak összefüggésében lehet azt mondani, hogy akár így [ mozgatom a huszárt, akár így ], az ugyanaz a lépés. Hogy én ezt különbözőnek gondolom-e vagy sem, annak a játékra nézve nincs jelentősége. A használati leírás szempontjából tehát a kifejezések jelentésazonosságának vagy különbségének se nem feltétele, se nem magyarázata, hogy kimondásuk közben *ugyanazt gondolom-e vagy sem*.

5. A fentiek lényegében arról a téziszről szóltak, hogy a nyelvhasználat szempontjából a kifejezések látszólagos formája nem azonos, és nem meghatározó használatukra nézve. Ugyanez mondható el jelentésük tekintetében is. Az a jelentés, amit a nyelv kifejezéseinek önmagukban tulajdonítunk, voltaképpen látszólagosnak tekinthető ahhoz a jelentéshez képest, amit használatuk tanulmányozása mutat meg. Azaz, ami voltaképpen maga a használatuk. A nyelvhasználat szempontjából a mondatoknak a kontextustól függetlenül jelentést tulajdonítani, nem is beszélve a szavakról, absztrakció.

Összehasonlításképpen megjegyezhetjük, hogy a fiatal Wittgenstein a mondatokról épp azt feltételezte, hogy azok önmagukban határozott jelentéssel bírnak. Ez tükröződik abban az elgondolásában, miszerint egy mondat igazságát pusztán a mondat jelentésének ismerete meghatározza: „Megérteni egy kijelentést annyit tesz: tudni azt, hogy minek az esete áll fenn, ha igaz a kijelentés.” (*Tractatus* 4.024) Ezen elgondolástól azonban egyenes út vezet a mondathasználati kontextus jelentőségének a felismeréséhez. A mondat igazságfeltételeinek ismerete ugyanis csak akkor rendelkezik értékkel, ha ténylegesen eldönthető, hogy a mondat igaz-e vagy hamis. A mondat igazsága pedig csak használatának kontextusának ismeretében, vagy legalábbis annak rögzítése mellett, állapítható meg. Például a russell-i példamondat: „a jelenlegi francia király kopasz” igazságértéke függ attól, hogy mikor hangzik el. Még ha a mondatot évszámmal és egy indexikus kifejezéssel egészítenénk is ki („most 871-ben”), ez sem oldaná meg a problémát, mert az, hogy az évszámot hogyan értik, az annak függvénye, hogy e mondat megfogalmazója milyen időszámítási rendszerhez tartozik. (A rendszert alkotó megállapodások – az időszámítási rendszer kezdete, léptéke – pedig egyetlen mondat részeként nem fejthetők ki.)

Wittgenstein ennél az esetnél lényegesen áttekinthetlenebb esetekkel szemlélteti a mondat jelentését meghatározó körülmények szerepét. Úgy tűnik, minél mindennapibb egy mondat, annál nagyobb szerepet kapnak a körülmények jelentésének meghatározásában. Az

ilyen mondatok értelmezése ugyanis, mivel igen sokféle használatuk lehetséges, épp annak ismeretét kívánja meg, hogy a mondat adott használatának esetében ezen lehetőségek közül melyek állnak fenn, s melyek nem. Ahányféleképpen használható, mondjuk az „ez kék” mondat, annyiféleképpen értelmezhető is. (Ennek nyilván így is kell lennie, hiszen a közlő által értett jelentéseknek a hallgató oldalán is valamiképpen jelen kell lenniük.) Ezekre a körülményekre nézve persze nem léteznek olyan pontos megállapodások, mint az időpont megjelölésekre nézve. A mondat jelentése függ egyrészt a közlő szándékától: az a célja vele, hogy valakinek definiálja, hogy mit ért a „kék” szó alatt, vagy pedig az, hogy egyszerűen csak egy tényszerű megállapítást tegyen? (FV 38) Másrészt attól is, hogy ténylegesen milyen körülmények közepette hangzik el a mondat, például egy váza színére mutatva, az égre tekintve, vagy festékeket keverve (FV 33). Természetesen feltehetőleg némileg más formájú nyilatkozatokkal találkozhatunk ezekben az esetekben. Ezek a formai eltérések azonban csak laza összefüggésben állnak a mondat használati körülményeivel. Azaz, például a „már újra látni a kék eget” mondat pusztán valamivel pontosabb, mintha csak azt mondanám, hogy „ott már kék!”. A második mondat használati tartománya lényegesen tágabb, mint az elsőé, de ettől még az első értelme sem rögzíthető a körülmények figyelembevétele nélkül.

Felmerül a kérdés, hogy vajon amikor Wittgenstein azt állítja, hogy a mondatok jelentése nem határozható meg a körülményektől függetlenül, akkor ezzel egyben azt is állítja-e, hogy a körülmények *határozzák meg* a mondat jelentését? Úgy tűnik, Wittgenstein szerint még csak ezt sem lehet általában mondani, mert a körülmények nem határozzák meg minden tekintetben az elhangzott mondatok jelentését. Nem az a helyzet ugyanis, hogy pontosan szabályozva lenne, hogy egy mondatot, még kevésbé annak szavait milyen körülmények között lehet használni: „nem határolják mindenütt szabályok, de hisz arra sincsenek például szabályok, hogy milyen magasra vagy milyen erősen szabad röpíteni a labdát a teniszben, ám a tenisz mégis játék és vannak szabályai is.” (FV 68) Más szóval, a nyelvhasználat a pontosság ideális követelményeinek nem felel ugyan meg, s nem is felelhet meg, de erre nincs is szükség, mert a nyelvhasználat célja nem ez, hanem a kommunikáció, s ebből a szempontból egy pontosabb leírás nem előny, hanem hátrány lenne (FV 60).

6. Egy kifejezés jelentése használata a nyelvben. „Az esetek nagy részében, ha nem is *minden* esetben, amikor a „jelentés” szót használjuk, a szót így magyarázhatjuk, egy szó jelentése – használata a nyelvben.” (FV 43) Wittgenstein e gyakran idézett megállapítását nem egyfajta „a jelentés azonos a használattal” tézisként értelmezem, hanem a szavak jelentése és a nyelvi rendszer közötti összefüggés kifejezéseként. E fejezet előbbi pontjai alapján ebbe az összefüggésbe a nyelvhasználat kontextusát is bele kell vennünk. Eszerint

Wittgenstein megállapításának a lényege az, hogy a szavak jelentése nem valamiféle tárgyként létezik, és nem is a szavak tárgyi vonatkozásainak másolataként, hanem csak a nyelvjátékok kontextusában. Ahhoz hasonlóan, ahogy egy sakklépés, mint sakklépés sem határozható meg a sakk-játék szabályaitól függetlenül. Másrészt, az a lépés, amit itt és most ebben a partiban lépek, ebben a partiban létezik. A táblán fennálló szituáció az, ami meghatározza jelentését.

7. A nyelvi kifejezések és használatuk közötti relációk kivetülnek arra is, amit Wittgenstein e kifejezések megértéséről mond. Először is, ha egy szó vagy mondat jelentése használata a nyelvben, akkor ebből következik az is, hogy egy szó vagy mondat megértésének a kritériuma az adott kifejezés alkalmazása: „vajon nem az érti-e meg a 'Lapot!' kiáltást, aki a kiáltásnak megfelelően cselekszik?” (FV 6) Illetve, az adott kifejezésre vonatkozó értelmezésemet az mutatja meg, ahogyan én azt a kifejezést használom. Eszerint pedig egy kifejezés különböző használati voltaképpen különböző értelmezéseit jelenítik meg<sup>41</sup>.

Ugyanakkor azt mondani, hogy a nyelvi forma nem azonos a használattal, egyben azt is jelenti, hogy a nyelvi forma különbözőképp használható. A különböző használatok pedig különböző értelmezési lehetőségeket jelenítenek meg.. „Aki például egy kocka sematikus rajzát olyan síkbeli alaknak látja, amely egy négyzetből és két rombuszból áll, az a 'Hozz nekem ilyet!' parancsot talán másképp fogja végrehajtani, mint az, aki a képet térben látja.” (FV 74) Ugyanez elmondható a parancskiadók szempontjából is. Az egyik egy bizonyos ábra megmutatásával kockát kér, a másik pedig egy négyzetet és két rombuszt. De a jelek sokféle értelmezési lehetősége bizonyos szempontból negatív megfelelője csak a sokféle használati lehetőségnek. Ez történik a filozófiai értelmezések esetén, mint amikor valaki analitikus kijelentést, Wittgenstein kifejezésével: grammatikai kijelentést, tényleírásaként ért (FV 251).

Wittgenstein számára persze az értelmezések e sokféleségében a nyelv természete mutatkozik meg, nem pedig a mentális folyamatoké. Számára ugyanis a sokféle értelmezési lehetőség csak megvalósult, azaz kifejezett formájában létezik, s így egyszerűen csak arról van szó, hogy a különféle értelmezésekben különféle használatok valósulnak meg. Ugyanakkor az értelmezési módok révén a „használat” fogalma kitágul, hiszen ezzel nem csak a nyelv kifejezéseinek szokásos, azaz konvencionális használatáról lehet beszélni, hanem

---

<sup>41</sup> Ezzel a „használat” fogalma mondhatni nem kívánatosan kétértelművé válik, hiszen egyrészt a szóhoz tartozik, másrészt a felhasználóhoz. Amennyiben a szóhoz tartozik, adottnak tűnik, mint például a „jelentés” szó használata a magyar nyelvben. Amennyiben viszont hozzám, akkor az, ahogyan én ezt a szót beszédemben *használok*, azt mutatja, hogy én hogyan értem ezt a kifejezést.

általában valamely értelmezés szerinti használatáról is. Értelmezésnek és használatnak ez az összefüggése alapvető jelentőségű Wittgenstein problémáinak megértése szempontjából.

8. Az adott nyelvi forma értelmezési lehetőségeinek sokfélesége a tanítás és tanulás esetén kétféleképp jelenik meg. Egyrészt, az adott forma különféle tanítási módjaiként: „E szavaknak ugyanez a rámutató tanítása valamilyen más oktatással összekapcsolva egészen más megértést eredményezett volna”. (FV 6) Másrészt, a tanulónak a tanításra vonatkozó különféle értelmezési lehetőségeiként. Természetesen a tanításnak egyfajta szelektáló és rögzítő szerepe van, vagyis az, hogy a tanuló helyes értelmezéseit megerősítse, a helyteleneket pedig kizárja. Ez nevezhetjük a tanulás használatelméletének. Ugyanis, ha a kifejezés nyelvi formája nem meghatározó a használatára nézve, sőt az önmagában sokféle használati lehetőséggel bír, akkor azt, hogy ténylegesen hogyan használjuk, a közösségünktől kapott tanítás határozza meg. Természetesen ez a tanítás sem az ideális, hanem a ténylegesen létező emberi életformák követelményeihez igazodik.

9. A használat gyakorlat, nem pedig elmélet. Vagyis: a szavak használatának leírása másodlagos tudás ahhoz képest, hogy egymás számára érthető megnyilatkozásokat tudunk tenni. Ahhoz, hogy valaki beszélhessen egy szó használatáról, más valaki pedig megérthesse, már előzetesen ismernie kell annak használatát. Ez az ismeret pedig gyakorlati. S így nyilván megszerzése sem az elméleti tudás átadásának a mintájára történik, illetve ahogy azt elképzeljük, hanem annak mintájára, ahogyan az egyes tevékenységeket sajátítjuk el. Szavaink használatát nem definíciók és leírások formájában tanuljuk meg, hanem tevékenységeikében.

10. A jelek és használatuk viszonya *belső* abban az értelemben, hogy ahhoz, hogy az adott kifejezést valamilyen módon használhassam, e használatnak már léteznie kell a nyelvben. Az adott lépés végrehajthatóságának feltétele bizonyos szabályok léte. Ha egy nyelvben nem létezik mondjuk a kérdezés vagy a káromkodás nyelvjátéka, akkor abban a nyelvben nem lehet kérdezni vagy káromkodni. Kontrasztképpen csak a szavak és az általuk jelölt tárgyak viszonyának arra a kézenfekvő elképzelésére kell gondolnunk, mely szerint a jel és az általa jelölt tárgy egymástól független létezik, s ha valaki úgy dönt, akkor a jelet összekapcsolhatja a tárggyal. Aki ezt lehetségesnek tartja, az úgy véli, hogy a tárgy és neve között pusztán külső viszony áll fenn. Hogy ebben az elképzelésben valami sántít, az kiderül, ha feltesszük a kérdést, hogy vajon elnevezhetnénk-e egy tárgyat, ha nyelvünkben nem létezne az elnevezés eljárása. Wittgenstein ez alapján bírálja a nyelvhasználat általános magyarázatára vonatkozó próbálkozásokat: „Az, hogy a nyelvet érintő magyarázataimnál már az egész nyelvet kell használnom (...), eleve mutatja, hogy a nyelvről szólva csak külsődleges

magyarázatokkal tudok előhozakodni.” (FV 120) Ez persze saját vizsgálódásai kilátásaira nézve sem biztató: „Igen, de akkor hogyan elégíthetnek ki bennünket ezek a fejtegetések?” (FV 120) Válasza: „Aggályaid pedig félreértések.” (FV 120)

## 4. fejezet

### Családi hasonlóságok

#### 1. A családi hasonlóságok fogalma

A családi hasonlóságok fogalma elválaszthatatlanul és jogosan kapcsolódik Wittgenstein nevéhez. Ugyanakkor a nyelvnek azt a tulajdonságát, amire ez a hasonlat utal, őt megelőzően már több filozófus is leírta. Az alábbiakban először is a számomra ismert példákat említem röviden, feltéve a kérdést: Wittgenstein családi hasonlóság fogalma mennyiben tér el az említett szerzők nézeteitől?

Herder szerint: „amily kevésbé találunk két embert egészen egyforma alakkal és arcvonásokkal, éppúgy nincs, már csak a kiejtés tekintetében sem, két ember szájában két olyan nyelv, mely teljesen egy és ugyanaz a nyelv lenne.”<sup>42</sup> Herder, szemben Wittgensteinnel, a közös hasonlóság létét az *egyéni* nyelvhasználók esetén tagadja, másrészt kizárólag a nyelv alaki tulajdonságainak szempontjából, nem pedig a szavak használatára vagy jelentésére vonatkozólag.<sup>43</sup> (Meglepő lenne persze, ha a jelenség csak a külső formát érintené, de annak tartalmát nem.)

A „családi hasonlóság” fogalom számomra ismert első használója Schopenhauer. Ő viszont a természet formáinak és jelenségeinek családi hasonlóságáról beszél nyelvfilozófiai vonatkozások nélkül<sup>44</sup>. Annál is inkább érdekes, hogy az alábbi sorokat épp Schopenhauer legnevesebb tisztelője vetette papírra:

„Amilyen bizonyos, hogy két falevél soha nem tökéletesen egyforma, ugyanolyan bizonyos, hogy a levél fogalma az individuális sajátosságok tetszőleges figyelmen kívül hagyása, a különbségek elfelejtése útján állott elő, és immár azt a gondolatot ébreszti, hogy a természetben az egyes leveleken kívül létezne még valami, nevezetesen „a levél”, afféle ősfornaként, amelynek mintájára a többi levelet szőtték, rajzolták, karéjozták, fodorozták és festették, csakhogy ügyetlen kezek, így aztán egyik példány sem pontos és hív mása az eredeti ősfornának. „Becsületesnek” nevezünk valakit; miért cselekedett ma ilyen becsületesen? – kérdezzük. Válaszunk többnyire így hangzik: becsületessége okán. Ez megint nem más, mint hogy *a levél* az oka a leveleknek. Hiszen mit sem tudunk holmi lényegi tulajdonságról, amelyet a „becsületesség” névvel illethetnénk,

---

<sup>42</sup> Herder: *Értekezés a nyelv eredetéről*, 316.o.

<sup>43</sup> Herder nyelvszemlélete leginkább abban hasonlít a késői Wittgensteinéhez, hogy a nyelvnek az emberi jellegét hangsúlyozza. Herder a nyelvnek azokra a tulajdonságaira hivatkozik, amik szerinte annak emberi eredetét bizonyítják, szemben azokkal, akik szerint a nyelv isteni eredetű, s akik emellett a nyelv logikai sajátosságai alapján érvelnek. Így nem véletlenek Herder és Wittgenstein nézeteinek rokon vonásai. Mindketten az absztrakt logikai nyelv ideá(l)jával a természetes emberi nyelv vonásait állítják szembe.

<sup>44</sup> A. Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, II. könyv, 149.o. és 205. o.

ismerünk ellenben egy sereg egyedi s ilyenformán különböző cselekedetet, amelyeket, eltéréseiket figyelmen kívül hagyva, közös nevezőre hozunk, becsületes cselekedetekként határozva meg valamennyit.”<sup>45</sup>

Ezeket a sorokat Nietzsche írta, de akár a *Filozófiai Vizsgálódásokban* is szerepelhetnének, ami pedig a levél példát illeti, az szerepel is (FV 73). Nietzsche álláspontja megegyezik annyiban Wittgenstein nézeteivel, amennyiben elveti az egyedi tárgyakon kívüli lények feltevését, s bírálja ennek nyelvfilozófiai vetületét, miszerint általános szavaink ilyen lényeket jelölnének. Ugyanakkor Wittgensteinnel szemben felteszi, hogy nyelvhasználatunkban úgy járunk el, mintha ilyen lények mégis léteznének. Wittgenstein szerint ez legfeljebb a filozófiai hiedelmek szintjén van így, de nem a mindennapi nyelvhasználatban.

Másik releváns példa Mill. Ő bizonyos értelemben valahol középúton helyezkedik el Nietzsche és Wittgenstein között. Számára ugyanis úgy tűnik, épphogy kívánatos lenne, hogy a dolgok közös tulajdonságait jelöljék szavaink, csakhogy nyelvhasználatunk mintegy eltér a lényegtől: „A nevek egyik tárgyról a másikra csúsznak át, míg végül a közös jelentésnek olykor a leghalványabb nyoma sem marad. A szó pedig a dolgokat nemcsak hogy bármiféle közös tulajdonságuktól függetlenül kezdi el jelölni, hanem úgy, hogy ténylegesen nincs is semmiféle közös tulajdonságuk, azokat kivéve, amelyekben azok a dolgok is részesednek, amelyektől a nevet szeszélyesen megtagadják.”<sup>46</sup> Mill itt a nyelvet bírálja egy olyan jelenségért, ami szerinte nem hogy meghatározó lenne a nyelv működésére nézve, hanem éppenséggel azt veszélyezteti. Mill tehát itt a *Tractatus* Wittgensteinéhez hasonlóan a nyelvnek ezt a tulajdonságát logikai szempontból negatívnak tekinti.

Konkréten két szerzőről tudható, hogy befolyásolta Wittgenstein családi hasonlóság fogalmának formálódását: Oswald Spengler és Francis Galton. Spengler hatásának jellegére később térek ki. Ami Galtont illeti, róla azt kell tudnunk, hogy emberi arcokról készült fényképek alapján megpróbálta megállapítani, hogy mi lehet a közös a különböző emberi arcokban. Módszere az volt, hogy egyes angol emberek fényképeit egymásra vetítette, hogy megláthassa, hogy nézhet ki az „angol átlagember”. Kísérletének eredménye egy olyan arc lett, ami konkrétan senkié sem, de ami talán valamiben minden angolra hasonlít. Wittgenstein pedig –saját beszámolója szerint<sup>47</sup> – Galtonhoz hasonlóan egy fogalom tipikus vonásait kívánja oly módon megállapítani, hogy annak egymással „többé-kevésbé szinonim” definícióit egymásra vetíti. Ezt azonban még jóval a *Vizsgálódások* előtt mondta, amikor még

<sup>45</sup> F. Nietzsche: *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*, in: Athenaeum 1. 1992. 3., 3-19. o.

<sup>46</sup> J. S. Mill: *System of Logic*, 40.o. I. könyv, II. feje. 5.§.

<sup>47</sup> Wittgenstein: *Előadás az etikáról*. (1929-30-ban készített előadás.)



a *Tractatus* szerzőjeként gondolkodva úgy vélte, hogy fogalmainknak vannak tipikus vonásai. A *Vizsgálódásokban* viszont, mintha közben tényleg elvégzett volna néhány galtoni kísérletet, már arra helyezi a hangsúlyt, hogy ilyen közös vonások – amelyek egyben élesen megragadhatóan is megtalálhatóak lennének egyes fogalmaink jelentésében – nincsenek (FV 77).

Wittgenstein a *Vizsgálódásokban*, korábbi *Tractatus* álláspontját tagadva, már nem nyelvben, hanem nyelvjátékokban gondolkodik. Így az értelmes kijelentések közös formája (4.5) helyébe a nyelvjátékok formai rokonságát, családi hasonlóságát állítja: „Ahelyett, hogy megadnék valamit, ami mindabban, amit nyelvnek nevezünk, közös, azt állítom, hogy mindabban, amit nyelvnek nevezünk (...) egyáltalán nincs egy közös valami, ami miatt aztán mindegyikre ugyanazt a szót alkalmazzuk –hanem egymással számos különböző módon rokonok.” (FV 65)<sup>48</sup>

Ezt konkrétan a „játék” szó esetével támasztja alá, mivel e szó használatának jelentésviszonyai egyben a nyelvnek, mint nyelvjátékoknak a viszonyait is tükrözik. A „játék” szó használata esetén szintén az a kérdés vethető fel, hogy „mi a közös mindabban, amit „játékok”-nak nevezünk?”. Wittgenstein szerint: „ha megnézed őket, nem fogsz ugyan olyasmit látni, ami *mindben* közös, de látsz majd hasonlóságokat, rokonságokat, éspedig egész halomnyit.” (FV 66) Ezt követi a „családi hasonlóságok” „definíciója” vagy inkább hasonlata: „ezeket a hasonlóságokat nem tudom jobb szóval jellemezni, mint hogy „családi hasonlóságok”; mert így fedik át és keresztezik egymást azok a különböző hasonlóságok, amelyek egy család tagjai között állnak fenn: termet, arcvonások, a szem színe, a járás, a temperamentum stb., stb. –És azt állítom: a 'játékok' egy családot alkotnak'. Éppígy alkotnak például a számfajták is családot....” (FV 67)

A „játék” szó esete ugyan csak egy példa – Wittgenstein más szavakra vonatkozó vizsgálódásainak visszatérő pontja azok családi hasonlósága – de ennek esete Wittgenstein legkidolgozottabb példája. Így e példa általános vonásainak tisztázásával állapítható meg, hogy hogyan látja Wittgenstein a nyelvhasználat szerkezetét.

Ennek tisztázásához különböztessünk meg három szintet: 1. a „játék” szó használata általában. 2. az egyes játékosztályok, úgymint kártyajátékok, táblajátékok, labdajátékok, szerencsejátékok stb. 3. az egyes játéktípusok: póker, sakk, foci. Mindezt az alábbi ábra foglalja össze:

1. szint: „Játék”  
2. szint: játékosztályok:  $J_1 - J_2 - J_3 - J_4 - J_n$

<sup>48</sup> Az idézetben a *Vizsgálódások* e pontjának félreérthető magyar fordítását módosítottam.

3. szint: játéktípusok



11. ábra

Wittgenstein egyrészt azt állítja –mintegy az első szintre vonatkozóan – hogy mindannak, amit „játékok”-nak nevezünk, nincs egyetlen közös tulajdonsága sem. Másrészt, mindez a második szintre vonatkozóan azt jelenti, hogy a játékoknak sok különféle csoportosítása vagy osztályozása lehetséges, anélkül, hogy mindezek alárendelhetőek lennének egy közös tulajdonságnak. Más szóval: amennyiben a „játék” szó jelentését egy tulajdonság alapján definiáljuk, mint például az említett osztályok valamelyikével, de még ha ezeknél általánosabbakkal is, mint „szabályai vannak”, vagy „versenyző”, akkor Wittgenstein olyan tevékenységekre hívja fel a figyelmünket, amelyeket szintén „játékok”-nak nevezünk, de amelyek más játékokkal nem osztoznak az említett tulajdonságokban, viszont más tulajdonságaikban igen. Például, a pasziánsz nem verseny játék, de vannak szabályai. A labdát viszont lehet minden szabály nélkül játékból, szórakozásból pattogatni vagy a falhoz rugdosni.

Tehát a „játék” szó jelentései önmagukban véve szűkebbek, mint a „játék” szó alkalmazási tartománya. Ez megfordítva így is kifejezhető: a szó alkalmazási tartománya tágabb, mint amit én határozottan a szó alatt értek. Ahogy nem tudok a háromszögről olyan képzetet formálni, amely kifejezi az összes háromszög tulajdonságait, úgy a „játék” szó összes használata sem jelenik meg egyetlen tulajdonságban, s így e szó használatait nem is tudom egyetlen tulajdonság alapján felfogni.

## 2. Szavaink jelentéseinek határozatlansága

Wittgenstein *másik* állítása fogalmaink használatának elhatárolatlanságára vonatkozik. A 11. ábra alapján a „játék” szó többértelműségét voltaképpen az egyes játékosztályok diszjunkciójaként is jellemezhetnénk: J1vJ2vJ3v... Wittgenstein szerint ezt megtehetjük ugyan, de ezzel a szó mindennapi használatait (jelentéseit) mesterségesen választjuk el egymástól, és más szavak használataitól is. Az előbbi esetben belső határokat, az utóbbiban pedig külsőket húzunk meg. (Ez történik az értelmező szótárakban, ahol egy szó jelentéseit más szavakétól is megkülönböztetik, valamint egy szó különböző jelentéseit is egymástól.) E határok önkényes voltát a „szám” szó esete kapcsán így fejezi ki:

„Nos, jó, akkor a te szemedben a szám fogalma mint ama egyes –egymással rokon – fogalmak: tőszám, racionális szám, valós szám, stb. logikai összege nyer magyarázatot, a játék fogalma pedig ugyanígy,

mint a megfelelő részfogalmak összege.’ Ennek nem kell feltétlenül így lennie. Mert *megtehetem*, hogy a ’szám’ fogalmának így húzok világos határokat, azaz használhatom a ’szám’ szót egy világosan behatárolt fogalom jelölésére, de használhatom úgy is, hogy a fogalom terjedelmét nem zárja le egy határ. Csakugyan így használjuk a ’játék’ szót. Mert hogyan is van a játék fogalma behatárolva? Mi az, ami játék még, és mi az, ami már nem az? Meg tudod adni a határokat? Nem. Néhány határt *húzhatsz*, mivel még egyetlen sincs meghúzva.”(FV 68)

Ahogy az idézett eset mutatja Wittgenstein számára is egy további lépés a családi hasonlóságoknak, azaz a jelentésnek mint lényegnek osztályozásaink átfedésével való helyettesítéstől, annak a kérdésnek a felvetése, hogy ezen osztályozásoknak vannak-e határai vagy nincsenek. A „játék” szó használatára nézve természetesen azt állítja, hogy ott mind az osztályozások átfedése, mind elhatárolatlansága fennáll. Fontos azonban hogy ezt a két esetet, amennyire csak lehet megkülönböztessük. (Wittgenstein persze erre nem kifejezetten törekszik: miért épp a „családi hasonlóságok” fogalma lenne egyértelmű és határozott fogalom?) Az előbbi esetben pusztán osztályok rokonságáról, illetve arról van szó, hogy különböző osztályok egyes elemei közös tulajdonságokkal rendelkeznek. Ebből viszont nem következik, hogy azok ne lennének egymástól elhatárolva. Sőt, úgy tűnik, hogy ezt Wittgenstein sem állítja, hanem csak azt, hogy fogalmainknak mintegy *külső határai* nincsenek meghúzva. Ezt úgy értve, hogy van néhány tipikus játékosztály, és vannak olyan tevékenységek, amelyek bizonyos mértékben hasonlítanak ezen osztályok elemeihez, s így ezeket is nevezhetjük ugyan „játékok”-nak, de nem feltétlenül. Ezek valamiképpen határeseteknek tűnnek. Például, a vadászat nem kifejezetten játék, kiváltképpen nem az, ha célja az élelemszerzés, de hasonlít a játékokhoz annyiban, hogy lehet szórakozás is. És lehet kizárólag sport is, mint az agyaggalamb-lövészet. Vagy: feltehetőleg a gladiátorok saját arénabeli küzdelmüket inkább „harc”-nak nevezték volna, míg a nézők többsége inkább „cirkuszi játék”-nak.

A családi hasonlóságok szűk értelemben vett fogalmát az osztályok átfedéseként különböztetem meg a jelek használatának határolatlanságától. Az előbbi eset nevezhető egyszerűen a többértelműség esetének is, míg az utóbbi fogalmaink használatának határozatlanságaként jellemezhető, ami egyaránt jelöli határaik hiányát, s az ebből fakadó homályosságukat. A családi hasonlóságok és a fogalmak határozatlanságának függetlenségét azok az esetek bizonyíthatják, amikor van többértelműség, de nincs határozatlanság, illetve amikor csak határozatlanság van, de nincs többértelműség.

Néhány példa a többértelműség és a határozatlanság egymástól való függetlenségére. Egyes háromszögek derékszögűek, más háromszögek pedig egyenlő szárúak, de vannak olyan háromszögek, amelyek mindkét osztályhoz hasonlítanak. Ugyanakkor a háromszögek fajtái

egymástól, de más tárgyaktól is határozottan különböznek. A háromszögek persze más tárgyaktól épp a háromszögűség közös tulajdonsága folytán különböznek<sup>49</sup>. Elvileg épp egy ilyen közös tulajdonság az, ami hiányzik a „játék” szó esetén. De ez nincs összefüggésben a homályosság kérdésével, hiszen ha több közös tulajdonság határozza meg a „játék” fogalmát az attól még lehet teljesen határozott. (Ahogy elképzelhető olyan gyerek, akinek egyes tulajdonságai pontosan apja tulajdonságaival egyeznek meg, más tulajdonságai viszont pontosan anyja tulajdonságaival.)

Megfelelő példa a kémiai elemek esete is. Mert *egy bizonyos* tulajdonsággal a kémiai elemek – szemben a háromszögekkel – más dolgoktól nem különböztethetőek meg, de többel igen. Megkülönböztető tulajdonságuk, hogy bizonyos számú protonból és elektronból állnak. E tekintetben minden kémiai elem különböző. Ugyanakkor egyesek elektronhéjaik számában, mások pedig szabad elektronjaik számában „hasonlítanak” egymáshoz. Pontosabban: minden elemhez található olyan elem, amivel megegyező számú szabad elektronnal bír, és olyan is, amivel elektronhéjainak számában egyezik meg. E két tulajdonsággal minden egyes elem megkülönböztethető, ugyanakkor egymáshoz is hasonló, amit a periódusos rendszer sorai és oszlopai fejeznek ki. Itt tehát nincs *egy* közös tulajdonság, van viszont több, amelyek pontosan meghatároznak egyes kémia elem osztályokat, s két tulajdonság kombinációja minden egyes elemet megkülönböztet az összes többitől.

A szavak családi hasonlóságait, mint osztályok átfedéseit és a jelentésük határozatlanságát Wittgenstein problémáinak szempontjából azért fontos megkülönböztetni, mert külön foglalkozik a következő két kérdéssel. Egyrészt ezt kérdezi: „de hát az nem játék, ha a *szabályokban* homály van? (FV 100). Másrészt pedig ezt: „hogyan fest egy olyan játék, amit mindenütt szabályok határolnak? (FV 84) Az előbbi kérdés, minthogy a „játék” szó használatával kapcsolatos, arra utal, hogy e fogalmunknak nem csak, hogy nincs egyetlen használati szabálya, hanem szabályai homályosak is abban az értelemben, hogy a szó alkalmazását nem határozzák meg pontosan (FV 68). Az utóbbi kérdés felvetése azzal a szándékkal is magyarázható, hogy a homályosságot különválassza a többértelműség kérdésétől. Ez a kérdés a szabálykövetés kérdéskörének egyfajta bevezető kérdése, s ahogy a későbbiekben bemutatom, ez a téma a szabályok többféle értelmezhetőségének problémáihoz kapcsolódik, ami a matematikai szabályok esetében hasonlóképp felvethető, mint a szavak

---

<sup>49</sup> Persze lehet azt mondani, hogy a homokba rajzolt háromszögek változatai között folyamatos átmenet van a háromszögtől a szabálytalan alakzatokig. Ez azonban nem változtat azon, hogy a homályosság és az osztályozások hasonlóságai különböznek. Elfogadható különbség persze, hogy a háromszögek kevésbé összetettek, s így könnyebben osztályozhatóak, és könnyebben megkülönböztethetőek is, mint a játékok megkülönböztethetőek más játékoktól.

jelentése esetén. A szavak jelentésének homályosságát a matematikai szabály fogalma elvileg ugyan kizárja, de megértésük és követésük gyakorlatában mégsem tekinthetők teljes mértékben határozottnak. Harmadik kérdésként pedig azt is fel lehetne tenni, hogy vannak-e olyan esetek, amelyekben homályosság van, de többértelműség nincs. Erre példa szerintem a színek esete.

Itt jegyzendő meg, hogy a „homályosság” Wittgenstein számára nem valamiféle fogalmi szinten tükröződő perceptuális homályosságot jelent, hanem azt, hogy fogalomhasználatunknak nincsenek éles határai. Ez a különbség érthetővé válik összevetve Leibniz és Kant véleményét fogalmaink határozatlanságáról. Leibniz szerint: „a nagyságnak, az alaknak és a mozgásnak a fogalma nem is olyan határozott, mint ahogy képzelik, van benne valami imaginárius, képzeletben létező és a mi percepcióunktól függő, ugyanúgy mint a szín, a hő, és más hasonló tulajdonságok esetében, csak jóval nagyobb mértékben.”<sup>50</sup> Kant viszont nem ezt érti egy fogalom határozatlanságán, hanem ezt: „az egyik ember az ’arany’ fogalmába súlya, színe, tisztasága mellett beleértheti azt is, hogy nem rozsdásodik, míg a másik esetleg nem is tud erről a tulajdonságáról. Az ismérvek némelyikét csak addig használjuk, amíg elegendők a megkülönböztetéshez; új megfigyelések hatására azonban ezt-azt elejtjük a jegyek közül, ezt-azt pedig hozzátesszük, s így fogalmunknak soha nem lesznek szilárd határai.”<sup>51</sup> Kant elgondolása áll közelebb Wittgenstein nézeteihez, mivel némiképp arra is utal, hogy fogalomhasználatunk *gyakorlatilag* határolatlan.

A homályosság fogalma azonban mindennél lényegesen összetettebb. Ahogy Austin megjegyezte: „A ’homályos’ maga is homályos.”<sup>52</sup> Szerinte legalább *hét* különböző értelemben lehet valamely nyelvi megnyilatkozást „homályos”-nak nevezni. Az is igaz azonban, hogy Austin ezeket az eseteket elsősorban egy adott nyelvi beszámoló homályosságaiként érti, úgymint amikor valaki egy homályos leírást ad egy házról. Vagyis, ezek a homályosságok kiküszöbölhetőnek tűnnek, amennyiben a beszéd szintjén léteznek csak, s nem pedig a szavak jelentéseihez tartoznak. Így Austin a „homályosság” hét különböző esete mellett mondhatni nyolcadikként utal csak röviden a Wittgenstein szempontjából fontos fogalmi határesetek kérdésére.

A homályosság és a határtalanság azonban, noha nem szükségképp, de általában összefügg. Ez az összefüggés pedig épp akkor keletkezik, ha kifejezéseinket a hasonlóság alapján használjuk. Ha ugyanis szavaink használatának alapja bizonyos mintákhoz, paradigma esetekhez való hasonlóság, akkor ahogy különböző dolgokkal találkozunk, amelyek

<sup>50</sup> Leibniz: *Metafizikai értekezés*, XII.

<sup>51</sup> Kant: *A tiszta ész kritikája*, 556. o.

<sup>52</sup> J. L. Austin: *Sense and Sensibilia*, X. 125.o.

tulajdonságaikban különböző mértékben egyeznek meg mintáinkkal, ezekhez viszonyítva szavaink használatának nincsenek pontos alkalmazási határai. (Ez az intranzitív hasonlóság fogalmával jellemezhető, aminek pontosabb meghatározására a következő részben térek vissza.) Erre legvilágosabb példa a színeké. Tegyük fel, hogy különböző színárnyalatú tárgyak közül kiválasztok egyet, mint ami számomra a tipikus piros szín:  $P_1$ . E mintához való hasonlóság alapján egy másik, kis mértékben eltérő árnyalatú tárgyat is piros színűnek nevezek:  $P_2$ .  $P_2$ -höz való hasonlóság alapján pedig  $P_3$ -t is „piros”-nak nevezhetem, s így tovább, mindaddig, amíg egy olyan árnyalathoz nem jutok, amire már egy más elnevezést használnék, mondjuk azt mondanám, hogy „ez már sárga”. Ha viszont a „sárga” tipikus mintája felől indulok, akkor elképzelhető, hogy a hasonlóság alapján lesz egy színtartomány, amit korábban a „piros”-nak neveztem, most viszont „sárgá”-nak nevezem. (Természetesen ezt az sem oldja meg, ha színszótáram bővítem a „narancssárga” szóval. A fentiek a „piros” és a „narancssárga” tartományának elhatárolására éppúgy érvényesek.)

A családi hasonlóságok és a fogalmak határolatlanságának összefüggése szempontjából itt utalnék Frege nézeteire is. Természetesen abban az értelemben, hogy Frege épp annak ellenkezőjét állítja, amit Wittgenstein. Frege először is egy kifejezés jelentését alkalmazásai közös formájának tekinti. Frege számára *ugyanazon* függvény argumentum helyeire különféle kifejezések helyettesíthetőek, s így kapjuk az olyan kifejezéseket, mint „ $2 \cdot 1^3 + 1$ ”, „ $2 \cdot 2^3 + 2$ ”. Frege szerint mindezen kifejezésekben *közös* maga a függvény. Így a „ $2x^3 + x$ ” függvény esetén a „ $2 ( )^3 + ( )$ ” kifejezés egy  $F$  függvényt jelöl, míg az „ $x$ ” ennek az  $F$  függvénynek argumentumát:  $F(x)$ .  $F(x)$  függvény értékét megkapjuk egy adott számra, ha „ $x$ ” helyére azt a számot helyezzük. Ennek analógiájára Frege megkülönbözteti a fogalmakat, mint függvényeket, azon tárgyaktól, amelyekre fogalmaink értelmesen alkalmazhatóak. Ez utóbbiak fogalom-függvényeink argumentumai. Szempontunkból azonban Fregének az a követelménye még fontosabb, mely szerint „minden tárgyra meghatározott legyen, hogy a fogalom alá tartozik-e vagy sem; más szavakkal: fogalmakra nézve az éles elhatárolás követelményéhez jutunk, ennek teljesítése nélkül lehetetlen lenne logikai törvényeket fölláttani róluk.”<sup>53</sup> A határozott jelentés követelménye, például az „ $x+1$ ” függvényre nézve, akkor teljesül, ha adott, hogy  $x$  helyébe milyen tárgyak helyettesíthetőek be, jelen esetben számok igen, fővárosok viszont nem. Ehhez kézenfekvő hozzátenni, hogy a függvény jelentésének megértése épp ebben áll. Aki tudja, hogy mit jelent az „ $x+1$ ” függvény, annak számára teljesen egyértelmű, hogy milyen tárgyakra lehet azt alkalmazni. Ez mondhatni a „ $+1$ ” jelentésének ismeretéből következik. Hasonlóképpen úgy vélhetnénk, hogy aki tudja, mi

<sup>53</sup> Frege: *Függvény és fogalom*. In: Logikai vizsgálódások, 90.o.

az, hogy „játék”, az ismeri, hogy mely dolgokról lehet azt mondani, hogy „ez játék”. Vagyis tudja, hogy mely dolgok lehetnek a „játék  $x$ ” függvény argumentumai. Ezen dolgok jelentik a függvény értelmezési tartományát.

Kérdés, hogy hogyan függ össze Frege elméletében a függvény közös voltának és az értelmezési tartomány határozottságának követelménye. Ezt úgy tűnik, a függvénynek az a fogalma implikálja, miszerint az értelmezési tartománya elemei közti hozzárendelési szabály. A hozzárendelés ugyanis csak akkor lehetséges, ha meghatározott, hogy mihez mit lehet hozzárendelni, például egy számhoz egy másik számot, ahogy az 1-hez az „ $x+1$ ” függvény a 2-t rendeli. Némiképp bonyolítja a helyzetet az igazságérték-elmélet és a függvény-elmélet összekapcsolása, amennyiben az igazságérték is egy függvény értékének számít, ami persze nem azonos a szóban forgó matematikai függvénnyel, mint például, amikor az „ $x+1$ ” függvény értékét  $x=1$  értékre 3-nak állítjuk, vagyis azt állítjuk, hogy  $1+1=3$ . Itt persze az igazságérték-függvény értéke a Hamis. (Ebből látszik, hogy az értelmezési tartomány tágabb, mint az igaz és hamis alkalmazás. Az „ $x+1=2$ ” függvény argumentumaként értelmesen szerepelhet bármely szám, noha a függvény értéke csak egy esetben igaz.) Így azonban csak általánosabbá és világosabbá válik a függvény értelmezési tartományának és igazságértékelésének az összefüggése: az igazságérték csak akkor határozható meg, ha meghatározott, hogy mihez mit lehet hozzárendelni. Itt egy további követelmény is megfogalmazható: a függvény jelentésének is határozottnak kell lennie, hiszen egyébként a hozzárendelés nem lenne végrehajtható.

A vázolt fregei koncepciót Wittgenstein először is azon a ponton kérdőjelezte meg, hogy a „játék  $x$ ” függvény különböző alkalmazásaiban pontosan ugyanarról a függvényről lenne szó. Ez azonban még nem volna összeegyeztethetetlen Frege álláspontjával, hiszen miért ne állhatna a „játék  $x$ ” függvény több különböző részfüggvényből, mint például „szerencsejáték  $x$ ”, „kirakójáték  $x$ ”, „szójáték  $x$ ” stb? Miért ne vonatkozhatna ezen függvények összességére a „játék  $x$ ” függvény? Ami összeegyeztethetetlen Frege álláspontjával, az sokkal inkább az, hogy függvényeink határolatlanok legyenek. Nevezhető-e egy ilyen képződmény egyáltalán fregei értelemben „függvény”-nek? Aligha, hiszen itt a határolatlanság azt jelenti, hogy nem ismerjük függvényünk jelentését pontosan. Azaz nem ismerjük pontosan abban az értelemben, hogy a függvény, mint állandó és változatlan forma minden lehetséges esetre nézve meghatározott lenne. Wittgenstein mintha azt mondaná, hogy maga a függvény is lehet változó. S így nagyon is érthető, hogy Wittgenstein épp e tekintetben említi Fregét: „A ’játék’ fogalom – mondhatjuk – elmosódott körvonalú fogalom. ’De fogalom-e egyáltalán egy homályos fogalom?’ Egy életlen fogalom kép-e egyáltalán egy

embernek?” (...) Frege a fogalmat egy síkbeli alakzattal hasonlítja össze, s azt mondja: egy nem világosan körülhatárolt alakzatot egyáltalán nem lehet síkbeli alakzatnak nevezni. Ez pedig azt jelenti, hogy semmit nem tudunk vele kezdeni.” (FV 71)

Wittgensteinnek ez a fregeiánus önmegkérdőjelezése arra látszik utalni, hogy családi hasonlóság koncepciója ütközik a „jelentés meghatározza a referenciát” tézissel. Hiszen úgy tűnik, hogy egy szó jelentése csak akkor határoz meg, jelöl valamit a világban, ha ez a jelentés maga is határozott. Ahhoz hasonlóan, ahogy csak egy határozott vonalú kép reprezentál határozottan valamit. A képek esetén elvárható, hogy ahhoz, hogy a tárgyat felismerhessem, képének vele valamiben meg kell egyeznie, egyébként hogyan reprezentálhatná a kép tárgyat? Hasonló elképzelés vonatkozik fogalmainkra, mint képzetekre is<sup>54</sup>: Úgy tűnik, az, aki nem tudja megkülönböztetni a lovat a számártól, vagy a kézilabda játékot a kosárlabda játéktól, az csak egy homályos fogalommal bír ezekről az állat és játékfajtákról.

Wittgenstein számára természetesen nem a fregei értelemben vett „jelentés” a meghatározó a nyelv működésében, hanem a használat. A használat szempontjából pedig nem a pontosság a mérvadó. Fogalmainknak, amik nem képekhez, hanem szerszámokhoz hasonlóan működnek, más követelményeknek kell eleget tenniük, mint az értelem meghatározottsága. A mindennapi használat értelmességének nem feltétele az értelem fregei meghatározottsága: „Értelmetlen-e azt mondani, 'nagyjából itt állj meg!'” (FV 71) A pontatlan „nem azt jelenti, hogy használhatatlan.” (FV 88)

### 3. Családi hasonlóságok és jelentésviszonyok

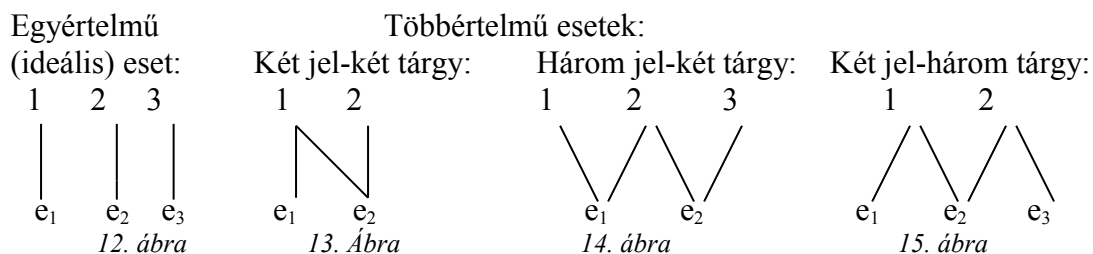
A családi hasonlóságokról leválasztva a homályosság kérdését, a játékok családi hasonlósága azt jelenti, hogy a „játék” szónak több értelme is van, de nincs *egy közös* értelme. A legfontosabb pont azonban az, hogy e több értelem egymástól mégsem független. Így az a helyzet, hogy a „játék” szó használata nem csupán többértelmű, hanem, ami az egyes osztályokat illeti, azok esetei részben azonos, pontosabban hasonló értelműek is. (Jelen összefüggésben persze „szinonímia” alatt nem tökéletes jelentésazonosság értendő, hanem a jelentések részleges átfedése, vagy hasonlósága.) Mindez szemléletesen kifejeződik a „játék” szó családi hasonlóságainak fenti ábrázolásában (11. ábra). Ez az ábra azt fejezi ki, hogy a családi hasonlóságok jelensége voltaképpen a poliszémia és szinonímia ötvözete. A 11. ábra e jelentésviszonyok korábbi ábrázolásainak (4. és 5. ábra) összekapcsolásán alapul. Így az első

<sup>54</sup> Azt, hogy a fogalmak képzetek lennének, Frege is tagadta ugyan, de feltételezte, hogy képi viszonyban állnak tárgyaikkal, csak épp nem egyénileg, hanem mindenki számára egyformán: úgy képezik le a világ dolgait, mint a tárgyaknak a távcsőben mindenki számára szemlélhető képei.



szint felől nézve a „játék” szó többértelműségét mutatja. A második szint felől nézve pedig a megállapított osztályok, azaz a „játék” szó lehetséges jelentéseinek rokonértelműségét (a magyar kifejezés itt rendkívül találó!) jeleníti meg. Ebből a nézőpontból a szó egyes jelentései, mint osztályok, a harmadik szint elemeire nézve átfedik egymást.

A családi hasonlóságok és a jelek rokonértelműsége és többértelműsége közötti összefüggés átláthatóbban mutatható be tulajdonnevek és az általuk jelölt egyedek viszonylatában. Vagyis: bemutatható a nyelvnek egy olyan elképzelése alapján, amilyenek az erős nominalisták tekintik a nyelvet. Tegyük fel, hogy nyelvünk jelei számjelek, amelyek úgy jelölnek embereket vagy tárgyakat, ahogyan a tulajdonnevek jelölnek egyes embereket, vagy a rendszámok egyes autókat. Ekkor a jelek és tárgyaik megfelelését tekintve a négy legegyszerűbb eset a következő:



**Megjegyzés:** A 14. és a 15. ábrák közti fő különbség, hogy az előbbi esetben kevesebb a jelek száma, mint a dolgoké, az utóbbiban pedig a jelek száma a több. Ennyiben nyilvánvalóan a 15. ábrán bemutatott eset hasonlít nyelvünk és világunk esetéhez. Ez az a tény, ami egyben a nominalista legfőbb gondját jelenti: mert ez egyértelműen bizonyítja a jelek általánosságát.

A 12. ábra azt szemlélteti, ahogyan egy tökéletes elnevezésrendszer működne: Minden tárgy különböző elnevezést visel. A 13. ábra olyan rendszert mutat be, ahol a nevek és a tárgyak közötti megfelelés nem egyértelmű. Vagyis egy jelrendszer esetében, amiben a jelek és a jelölt tárgyak száma legalább négy, már előállhat mind a szinonímia, mind a poliszémia esete. Még inkább egy öt elemű rendszerben: A 15. ábrán bemutatott szituációban az e<sub>2</sub>-s embernek két neve is van, illetve az 1 jel két személyt is megjelöl. Ezért az 1 jelnek több jelentése is van, másrészt (részben) szinonim is a 2-es jellel. A 14. ábrán ábrázolt esetben három jel két egyént jelöl, míg a 15. ábrán jelzettben két jel három egyént. Az előbbi esetről azt mondhatjuk, hogy az 1-2 és a 2-3 jelek (részben) szinonimák, míg a 2 jel több értelmű is. A 14. ábrán bemutatott esetben viszont az 1 és a 2 jeleknek van több értelme, s egymással (részben) szinonimák.

A fenti ábrák alapján belátható, hogy a szinonímia és a poliszémia hogyan jelenik meg együttesen egy elnevezésrendszeren belül. Nem szükségszerű ugyan, de természetes feltételek mellett – vagyis, ha szigorú szabályozással nem akadályozzuk meg, mint az autók rendszámai esetén – az történik, hogy ha van rokonértelműség (szinonímia), akkor van többértelműség is.

Ezek pedig nem függetlenek egymástól. Tulajdonnevek esetén e kifejezések közül a többértelműség megfelelői a közhasználatú „névrokonság” vagy „névazonosság” kifejezések, amikor is ugyanaz a név több személyt is jelöl. Ha pedig különböző nevek ugyanazt a személyt jelölik, az név-jelölet azonosságként határozható meg. Konkrét példa: a „Francis” és a „Bacon” egy embernek két neve (lásd: 14. ábra), ugyanakkor a „Francis” számos más embernek is a neve, ahogy a „Bacon” is, mint például Roger Baconé. Egy kívülálló, ha e családnak csak egy tagját ismeri, akkor barátjára vezetéknévvel és keresztnévvel egyaránt utalhat, ezzel az ő használatában e két név ugyanazt a személyt jelöli. Ha pedig megismeri e vezetéknév más viselőit, akkor barátja vezetékeve számára több jelentésűvé, pontosabban több jelölétűvé válik.

Az rokonértelműség és a többértelműség eseteinek összefüggése szó szerintibb értelemben van jelen a játékok osztályozásai esetén. Egy osztálynév, mint például a „szerencsejáték”, játékok egy csoportját lefedi. De e játékcsoport egyes elemeit lefedi például a „kártyajáték” osztálynév is. A lefedettség mértéke persze nem teljes körű, s így értelemazonosság helyett csak egyfajta metszeti azonosságról lehet szó. De épp a részleges lefedettség az, ami másrészt úgy írható le, hogy a „kártyajáték” nem minden esetben szerencsejátékot jelent, hanem egyes esetekben például logikai játékot is. Úgy tűnik, hogy a rendszert épp ezek a részleges le- és átfedései tartják össze, annak elemei ezek révén kapcsolódnak, illetve kapcsolhatóak össze egymással. Az idealizáló szemlélet számára persze mindez hátrány. Ez a szemlélet ugyanis a tökéletes definíciók révén tulajdonképpen azt célozza, hogy egy szó jelentését néhány elemi összetevő összegeként fejezze ki. Ez persze mesterségesen lehetséges, de ez már függetleníti fogalmainkat fogalmi rendszerünk saját szerveződésétől.

A tulajdonnevek kapcsán említett vezetéknévek esetére még egy szempontból érdemes visszautalni. Elképzelhető ugyanis egy olyan kis nyelv, amelyben a vezetéknévek ténylegesen vér szerinti rokonságot jelölnek. Ebben a nyelvben teljesülne, hogy ha két embernek ugyanaz a vezetékeve, akkor rokonok. A Wittgenstein által bírált elképzelés modellje épp egy ilyen nyelv lenne, ahol ugyanazt a vezetékevet csak vér szerinti rokonok viselnék, ugyanazt az általános nevet pedig csak lényegi rokonságban álló tárgyak, ahogy az történik az „arany” név tudományos használata esetén. Ezzel szemben a wittgensteini elképzelést az valósítaná meg, ha ugyanazt a vezetékevet nem vér szerinti, hanem pusztán hasonló kinézetű emberek viselnék, mint ahogy az elképzelhető a „nagy”, „kis” stb. nevek használata esetén. Természetesen a nyelvünkben használatos vezetéknévek esetén még ez sem valósul meg. (Ezért itt a családi hasonlóságok modell konkrétan nem is tudja ábrázolni a nevek

használatát.) Az általános nevek mindennapi használata esetén viszont Wittgenstein szerint valami hasonlóról van szó. Mert téziséből az adódik, hogy ha két tárgynak ugyanaz a neve, akkor egymás rokonai ugyan, de nem „vér szerinti”, azaz lényegi, hanem csak hasonlósági alapon. Ráadásul nem is egy közös hasonlóság alapján rokonok, hanem mondhatni egy több középpontú (decentralizált) hasonlóság alapján. Ez világosabban kifejezhető, ha megkülönböztetjük a hasonlóság tranzitív és intranzitív fogalmait.

A hasonlóságot kézenfekvő tranzitív relációnak tekinteni: ha A hasonló B-hez, és B C-hez, akkor ebből következik, hogy A is hasonló C-hez. (A hasonlóságnak ezt a fogalmát használják például a geometriában, amikor háromszögek hasonlóságáról beszélnek.)

Ugyanakkor a családi hasonlóságok esete épp ezt tagadja. Amit helyette állít az *nem-tranzitív* hasonlóságnak nevezhető: ha A hasonló B-hez és B hasonló C-hez, akkor ebből – azonfelül, hogy ez a helyzet – semmi egyéb nem következik. Más szóval, nem következik, hogy akkor A hasonló C-hez ugyanabban a tekintetben, mint ahogy A hasonló B-hez vagy B C-hez. (Ez természetesen nem zárja ki, hogy ne próbáljuk az A és B között talált hasonlóságot indukálni.) Pl. Az „O” betű hasonló az „Ö” betűhöz, és az „Ö” betű hasonló egy más tekintetben az „Ü” betűhöz. De nyilvánvaló, hogy az „O” és az „Ü” se az egyik se a másik tekintetben nem hasonló egymáshoz.

Persze, ha rögzítjük, hogy a „hasonlóság” alatt mindig ugyanazt értjük, az elemek egyfajta közös lényegét, akkor csak tranzitív hasonlóság lehetséges. Ha viszont „hasonlóság” alatt elemek közti relációt értünk, akkor lehet mondani, hogy ezen elemek hasonlósága intranzitív. Ezt a fenti ábrák is mutatják. A 14. ábra esetében látható, hogy ott annak ellenére, hogy a jelek jelentései „hasonlítanak” egymáshoz, mégis sincs tranzitív hasonlóság. Abból, hogy az 1-es és a 2-es számpárra, illetve a 2-es és a 3-as számpárra önmagában véve igaz, hogy ugyanazt a személyt jelölik, nem következik, hogy az 1-es és a 3-as szám is ugyanazt a személyt jelölné.

#### 4. Játékok és nyelvjátékok

Hogyan kapcsolódik a „játék” szó esete Wittgensteinnek a nyelvjátékokra vonatkozó általánosabb téziséhez? Mit jelent a nyelvjátékok családi hasonlósága? Erről a nyelv leírása kapcsán lehet mindenekelőtt beszélni. Ekkor arról van szó, hogy a nyelv leírására használt általános definícióink, valamint azok rendszere, több szempontból is inadekvát. Egyrészt,

mert többféle rendszerezés is lehetséges. Másrészt, a rendszerező fogalmaink szintén nyelvünk részei, s így maguk sem egyértelműek.

Wittgenstein a *Vizsgálódások* elején található szerszámoszláda hasonlatával részben épp osztályozásaink családi hasonlósági jellegére utal. A szerszámoszládjában található szerszámok különböző szempontok szerint osztályozhatóak. (FV 14) Használhatóak vágásra, fúrásra, ütésre, csavarásra, mérésre, tisztításra. A szerszámoknak ezen osztályozásai az egyes tárgyak tekintetében azonban átfedik egymást. Más szóval, ugyanaz a tárgy több osztályba is besorolható. Illetve, az elemek helyettesíthetik is egymást, például a balta a csákányt. Az osztályozások tehát annyiban is mesterkéltek, hogy maguk az egyes elemek is többféleképpen használhatóak. Itt ugyanis a szerszám maga az, ami multifunkcionális.

Hasonlóképpen a nyelv elemeinek esetében is különböző osztályozásokat lehet felállítani az egyes kifejezések használati módjaira vonatkozóan. Ezek az osztályozások azonban épp annyira mesterkéltek, mint a szerszámok esetén. Akár alakilag, akár funkcionálisan osztályozzuk az elemeket. (A kétfajta osztályozás különbsége: egyes szerszámokat alakjuk alapján nevezünk el, mint például „villáskulcs”, másokat pedig funkciójuk alapján, mint például „csavarhúzó”. Természetesen ugyanaz a szerszám mindkét féleképpen elnevezhető. A villáskulcsot nevezhetnénk „csavarhúzó”-nak is. A nyelv esetén a szó/mondat osztályozás alak, míg a leírás/utasítás használati.) Wittgenstein szerint a használat osztályozásaira utalnak az olyan szavak, mint például a „szín”, „szám”, „alak”. A *Vizsgálódások* előtti írásában ezek szerepét meghatározónak tekinti más szavak használatára nézve. Például a „kék” szóra nézve meghatározó az az állítás, hogy a „kék’ az egy szín”. „Az ’alak’, ’szín’ szavak a definíciókban meghatározzák a szó használati fajtáját.”<sup>55</sup> A *Vizsgálódásokban* pedig azt írja: „Esetleg azt mondja valaki, hogy a kettőt csak így lehet rámutatással definiálni: ’Ezt a számot ’kettő’-nek hívják’. A ’szám’ szó ugyanis itt azt jelzi, hogy a szót a nyelv, a grammatika mely *helyére* állítjuk.” (FV 29)<sup>56</sup>

Jelen összefüggésben a wittgensteini „szerepszemantika” tanulsága az, hogy ha megpróbálnánk meghatározni, hogy az említett általános szavakon, azaz a szó- vagy mondatszerepek megnevezésén mit értünk, akkor ezt példákkal tehetnénk. De mivel ezek a példák több különböző szerepet is kaphatnak, ahogy a játékok különböző osztályokba is besorolhatóak, ezért szerepmegjelöléseink családi hasonlósági viszonyban álló kifejezés-osztályokat határoznak meg. A „parancs” példákkal történő definiálásában olyan mondatok is

<sup>55</sup> Wittgenstein: *Philosophical Grammar*, 61.o.

<sup>56</sup> A „kettő” rámutató definíció itt így értendő: valaki a kettes számjegyre, a „2”-re mutata mondja, hogy „ezt a számot ’kettő’-nek hívják”.

szerepelhetnek, amelyek a „kijelentés” példáiban. Ugyanez a helyzet a „szó” és „mondat” definícióival. (Lásd a korábbi „öt lap” szó/mondat, illetve parancs/kijelentés esetét!)

Tulajdonképpen az osztályozás sajátos esete az is, amikor valaki az „Ezt ’kettő’-nek hívjuk” osztenzív definíciót, amit két szem mogyoróra mutatva mondunk ki, az adott mogyoróhalom elnevezéseként érti (FV 28). Míg a „lap” mondat nyelvünk szabályai szerint is érthető szóként vagy mondatként is, ebben az esetben nyelvünk szabályai szerint a „kettő” egy szám, nem pedig egy alakzat, vagy egy bizonyos összesség neve. De azzal, aki még nem ismeri a nyelv szabályait teljes mértékben, mindez megtörténhet. Ebben az összefüggésben Wittgensteinnek az a kifejezése, hogy a „határok nincsenek meghúzva”, azt jelenti, hogy a „kettő”-re vonatkozó félreértés bizonyos szabályok alapján *félreértés*, azaz csak azután számít annak, hogy a szavak szerepére nézve már bizonyos határokat meghúztunk. Egyébként viszont ezek a határok magukban a nyelvi formákban nincsenek meghúzva.

A szerszámok példája segítségével fogalmazható meg az a lényeges kérdés is, hogy a családi hasonlóság magukból a dolgokból következik-e vagy pedig egyszerűen a nyelvhasználatból. Ahogy hajdan az univerzália-vita esetében vitatott volt, hogy az univerzálék a dolgokban vagy elménkben, vagy csak a nyelvben léteznek-e, úgy tehát a családi hasonlóságok esetén is felvethető egy hasonló kérdés. Például, lehetne azt mondani, hogy a „szerencsejáték” és a „kártyajáték” önmagukban létező tulajdonságokat jelölnek, a „játék” fogalma pedig mindezen, és sok más tulajdonság gyűjtőneve, s az egyes játékok pedig e tulajdonságok különböző vegyületei. Hasonlóképpen a családi hasonlóság hasonlat is, amely emberek közös tulajdonságaira vonatkozik, némiképp azt a látszatot kelti, hogy Wittgenstein azt állítja pusztán, hogy az egyes tárgyak nem egy, hanem több közös tulajdonsággal is rendelkeznek, s ebből adódnak osztályozásaink átfedései. Ahogy a szerszámokról is vélhetjük úgy, hogy lényegükben rejlik a különböző funkciók lehetősége. Ha ez lenne Wittgenstein álláspontja, akkor ezzel tulajdonképpen nem kérdőjelezné meg az esszencialista álláspontot, hanem csak árnyalná azt. Talán be is árnyékolná, ahogyan árnyékot vet az öszvér példája a ló és a szamár tiszta lényegeire. Az öszvér példája azonban nem jelent problémát, ha a lovat és a szamarat nem egyetlen különálló tulajdonság-egésznek tekintjük, hanem tulajdonsághalmazoknak, amelyek elemei egymással vegyülhetnek.

Továbbá, ha különbséget teszünk felszíni és lényegi tulajdonságok között, akkor is úgy tűnik, hogy a játékok lényegének létét nem tagadja a családi hasonlóság tézis. Mert az esszencialista elfogadhatja a játékok esetleges vagy felszíni tulajdonságaira nézve a családi hasonlóságokat, miközben úgy véli, hogy minden egyes játék esetén egyértelműen és lényegileg meghatározott, hogy az milyen játék. Elvégre, a kosarazás és a kézilabdázás két

különböző játék, s a kosarázás nem játszható kézilabdázásként. (Mert, úgy tűnik, egy játék mibenlétére nézve szabályai konstitutívak.)

Wittgenstein alapállásától ez a fajta lényegi szemlélet eléggé eltérő. A nyelv példája alapján belátható, hogy miért. Wittgenstein nyelvjátékai nem az elemekben levő valamiféle lényegi lehetőségek egyszerű kifejeződései. Mert, ahogy a használatelmélet esetén említettük, ugyanaz az elem kontextusától függően lehet például leírás vagy utasítás, illetve sok minden más is. Ez attól függ, hogy melyik nyelvjátékba helyeződik át, nem pedig az elem állítólagos lényegétől. Más szóval, az elemek és az egyes nyelvjátékok szabályrendszere között nincs lényegi összefüggés. (Ezt alátámasztja, ha igaz az, hogy valamennyi nyelvjátékban ugyanazok a kifejezések használhatóak, Ez olyan, mintha az összes játékot egy készlet segítségével játszhatnánk.) Ugyanakkor Wittgenstein egyben azt is tagadja, hogy maguk ezek a nyelvjátékok rögzítve lennének. Szemben a játékokkal, ahol az egyes játékok határai többnyire rögzítettek, a nyelvjátékok határai nyitottak. Ez egyrészt azt jelenti, hogy nyelvi taxonómiánk kifejezéseinek („szó”, „mondat”, valamint az egyes nyelvjátékok) használati szabályai nincsenek rögzítve. De egyben azt is, hogy nyelvjátékainkban sincs egyetlen közös valami, hanem szabályaik átfedik egymást. Sőt Wittgenstein úgy véli, hogy ezekben a szabályokban homályosság is lehet. Ezért nem lehet a körülményektől függetlenül megmondani, hogy egy nyelvi kifejezés pontosan mit is jelent.

Egyszóval, a nyelvet nem csak tárgynyelvként jellemzik a családi hasonlóságok, hanem metanyelvként is<sup>57</sup>. A „játék” szó esetében lehet tárgynyelvi családi hasonlóságokról beszélni. Wittgenstein mondanivalója ezzel megegyező metanyelvi szinten is, amikor is maguk a nyelvhasználatot leíró kifejezéseink válnak a vizsgálódás tárgyaivá, ahogy az történik a „nyelv”, „mondat”, „igaz”, „leírás” „név” stb. meghatározási kísérletei esetén. Ekkor az egyes mondatok a „mondat” szó jelentésével hasonló viszonyban állnak, mint az egyes játékok a „játék” szó jelentésével. Wittgenstein természetesen nem különbözteti meg a nyelv e kétféle használatát, már csak azért sem, mert visszatérő gondolata, hogy a nyelv leírása során alkalmazott kifejezéseink alapja ugyanaz a mindennapi nyelv mint, amit azokkal le kívánunk írni. Ennek ellenére ez egy hasznos megkülönböztetés.

A metanyelvi szint családi hasonlóságai a tárgynyelvihez képest sokkal zavarba ejtőbbek. A tárgynyelv esete ahhoz hasonlítható, amikor az egyes állatokra vonatkozó fajmegnevezéseinket kérdőjelezi meg az állatok sokféle változata: Léteznek-e a természetben a megnevezéseink által megkülönböztetett fajok? A metanyelvi leírás családi hasonlósága

---

<sup>57</sup> Tárgynyelv és metanyelv megkülönböztetését abban az értelemben használom, ahogy azt Tarski definiálta „Az igazság szemantikus felfogása és a szemantika megalapozása” című tanulmányában. in: Alfred Tarski: Bizonyítás és igazság, 325. o.

viszont ahhoz hasonlítható, amikor valaki rendszertanunk fogalmainak, mint „faj”, „osztály” „törzs”, a családi hasonlóságaira mutat rá. Wittgenstein mindkét szinten családi hasonlóságokat vél látni.

Ami a filozófiai fogalmi elemzés lehetőségeit illeti, arra nézve Wittgenstein mondanivalóját már meghatározza, hogy voltaképpen tagadja, hogy létezne filozófiai metanyelv. Illetve azt állítja, hogy az, amennyiben nem a mindennapi nyelv félreértése, akkor csak része lehet. Ennek megfelelően Wittgenstein *filozófiai* vizsgálódásai pusztán csak a nyelvhasználat családi hasonlóságainak a bemutatását célozzák. A *Vizsgálódásokban* szereplő számtalan felsorolás kellőképpen tanúsítja ezt. Bizonyos értelemben azonban ezek a példák nem annyira fogalmaink családi hasonlóságait, hanem inkább *családi különbségeiket* mutatják be. A filozófiai fogalmi elemzés szempontjából ugyanis arról van szó, hogy ha megpróbálunk egy fogalmat más fogalmaktól megkülönböztetni, mintegy tisztázni, akkor az derül ki, hogy nincs egyetlen közös megkülönböztető lényege az adott fogalomnak, hanem részben az egyik, részben a másik fogalomhoz is kapcsolódik. Több más fogalommal is rokon. Ebben az értelemben utal leggyakrabban Wittgenstein egy-egy fogalom rokonságára. S ha a nyelvfilozófián kívül Wittgensteinre utalnak, akkor általában a családi hasonlóságok hasonlat miatt teszik. Közelebbről pedig azért, mert úgy vélik, hogy valamely terület alapfogalmainak lehetetlen lényegi definícióját megadni. Ennyiben a családi hasonlóságok jelensége a filozófiai fogalmi elemzés lehetőségeinek határait utal. Csakhogy ezek a határok nincsenek meghúzva.

## 5. Esszencializmus és nominalizmus

A fenti értelmezés azt mutatja, hogy Wittgenstein gondolatai a „játék” szó jelentésének családi hasonlóságiról igencsak közletről kapcsolódnak a klasszikus univerzálé-problémához. A nyelvészeti vonatkozások mellett így ez az a másik kérdéskör - bár én az

alábbiakban épp az összefüggésüket kívánom kiemelni – ahol felvetődik a kérdés, hogy Wittgenstein tézise mennyiben rokonítható, s mennyiben nem, a hagyományos válaszokkal<sup>58</sup>.

Wittgenstein álláspontjának két oldala van: az, amit tagad, és az, amit állít. Mindenekelőtt az általános szavak jelentésének, mint a „játék”, vagy a „szám”, azt az elméletét bírálja, illetve vázolja alternatíváját, amely azok általánosságát azzal magyarázza, hogy az általánosságot, az univerzálét, mint olyant megkülönbözteti az egyes dolgoktól.

Ennyiben itt is a nyelv működésének egyfajta ágostoni elgondolása a kritika tárgya. Ez ebben az esetben arra az elméletre utal, amely szerint szavaink azáltal kapnak általános jelentést, hogy általános dolgok jeleivé tesszük őket. Ezt a felfogást az univerzália-vita összefüggésben realizmusnak nevezik, de a továbbiakban –Karl Popper javaslatát követve – az „esszencializmus” elnevezéssel jelölöm. Részben, mert az „esszencializmus” megnevezés közvetlenül utal egy bizonyos tárgy léte<sup>59</sup>, míg a „realizmus” csak közvetve az univerzálék léte. Részben pedig, mert a „lényeg” kifejezést maga Wittgenstein is gyakran használja. Emellett a realizmus mást jelent most, mint egykor.

Ami az általánosság magyarázatát illeti, abban Wittgensteint nézetei mindazon elméletek képviselőitől megkülönböztetik, akik már eleve abból indulnak ki, hogy van valami, ami miatt egy szó általános. Legyen az akár a szavak használatában, mint a nominalisták állítják, akár azok közös jelentésében. Wittgenstein szemlélete ezekhez a megközelítésekhez képest épp fordított. Figyeljük meg, hogy mi jellemzi azon szavaink használatát, amelyeket általánosaknak tekintünk, azaz számos különböző tárgyat jelölünk velük. S ekkor derül ki, hogy valójában nem léteznek azok a szabályszerűségek, amiket előfeltételeztünk, hanem valami olyasmit figyelhetünk meg, amelyeket Wittgenstein hasonlatai szemléltetnek. A „játék” szó családi hasonlóságait ez a megközelítési mód teszi láthatóvá. Így az a további kérdés, hogy milyen viszonyban áll az univerzálé az egyes dolgokkal, Wittgenstein elméletében a szokásos módon fel sem merül, mert ő eleve elveti az általános szavak általánosságának azt az elméletét, amely ezt egy közös valami megkülönböztetésével magyarázza.

Wittgenstein a nominalistákhoz áll közelebb, ha pusztán csak az általánosságra vonatkozó nézeteit vesszük figyelembe. Úgy tűnik, hogy az általánosságot egyszerűen a szavak használatának tulajdonságaként kezeli. Egy szó általános jelentése általános

---

<sup>58</sup> E kérdés jelentőségére elsősorban Tózsér János: „*Wittgenstein és az univerzálé-probléma*” című írása hívta fel a figyelmemet.

<sup>59</sup> Vö. Popper: „Az esszencialisták [azt] mondják, hogy minden egyes fehér dolgot 'fehér'-nek mondunk, mivel – mint bármely más fehér dologban – megtalálható benne egy bizonyos belső sajátosság, nevezetesen a 'fehérség'. Ezt a tulajdonságot, amelyet az univerzális terminusok denotálnak, objektumnak tekintik.” (Karl Popper: *A historicizmus nyomorúsága*, 50. o.)



használata. Wittgenstein szerint létezik ugyan általános minta arra, hogy mit nevezünk mondjuk „zöld”-nek, csak hogy e minta általánossága nem lehet benne magában a mintában. (FV 73) A minta ugyanis egy bizonyos alakú és árnyalatú zöld színfolt. Ennek általánossága *alkalmazásán* múlik. Így annak, aki megérti, hogy mi az, hogy zöld, nem az összes zöldnek nevezett tárgy lényegét kell megragadnia, hanem megtanulnia néhány példa általános alkalmazását.

Például, már egy adott színfolt is kétféleképp alkalmazható: egy szín mintájaként és egy alakzat mintájaként (FV 73, 74). Még inkább így van ez az olyan összetett esetekben, mint arra vonatkozó mintáinknál, hogy mit tekintünk játékoknak. Ha nekem a „játék” definíciójaként a sakkot mutatják be, akkor aszerint, hogy e példa mely tulajdonságai tűnnek nekem meghatározónak, más-más játékosztályokat fogok „játék” alatt érteni, illetve a játékok közül kizárni, úgymint társas játékokat, táblajátékokat, logikai játékokat. Ezzel szemben olyan dolgokat is „játék”-nak nevezünk, amelyek egyáltalán nem hasonlítanak a sakkhhoz, illetve a „játék” bármely kiválasztott mintájához. Tehát a „játék” szó általános alkalmazása nem magyarázható egyetlen konkrét „játék”-nak nevezett példa alapján sem. Ezért nem is állítható, hogy a „játék” szó jelentése egy bizonyos tárgy vagy tulajdonság jelöléséből származna.

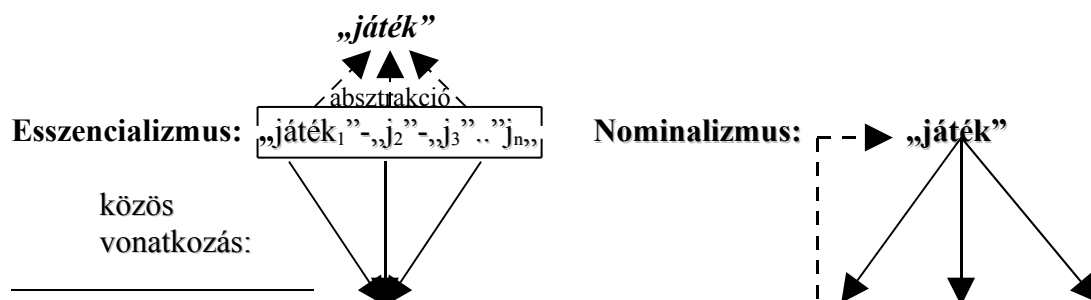
Eszerint Wittgenstein érve amellet, hogy nincsenek általános „jelentéstárgyak”, tulajdonképpen az egyes esetek sokféle alkalmazási lehetőségére hivatkozik. Vagyis arra utal, hogy a nyelv elemeinek sokféle használati lehetősége nem egyeztethető össze azzal, hogy azok minden esetben ugyanazt a valamit jelölnék. Ahogy egy szó jelentése nem egy bizonyos tárgy, úgy nem is egy általános tárgy. Mert ahogy egy szó más egyes tárgyakat is jelölhet, úgy a szó általános vonatkozásai, más általános szavakéval kapcsolódnak össze. Ezt mutatják a „játék” szó családi hasonlóságai. Ahogy egy normál köznévi, mint például „alma”, nem egy, hanem különböző, de hasonló egyes tárgyakat jelöl. Úgy egy ennél általánosabb kifejezés, mint például a „gyümölcs” nem egy, hanem több tulajdonságot. E két szint között persze aligha létezik egy általános és éles különbség.

Hogyan viszonyul Wittgenstein családi hasonlóságok fogalma egy lehetséges esszencialista, illetve nominalista nyelvfilozófiához? Mielőtt az esszencializmus és a nominalizmus nyelvi megjelenését meghatároznánk, a tárgyi világ értelmezésének tekintetében a következőképp különböztethetjük meg ezt a két álláspontot. Az esszencialista szerint világunkban általános tulajdonságok léteznek, s az egyedek ezen tulajdonságok vegyülékei. A nominalista szerint pedig egyedek léteznek, s azoktól függetlenül önmagában semmiféle általános nem létezik: nincsenek általános dolgok, hanem csak általános nevek.

Ha pusztán tárgyakra nézve fogalmazzuk meg a családi hasonlóságot, akkor az bármelyik állásponttal összeegyeztethető. Az esszencialista számára ez azt jelentené, hogy a tárgyak az őket alkotó általános tulajdonságok különböző variációs lehetőségeinek a megvalósulásai. A nominalista pedig azt állíthatná, hogy az egyedek közötti hasonlósági viszonyok attól függően változnak, hogy hogyan csoportosítjuk világunk elemeit, s mit mivel hasonlítunk össze. Annak az állításnak a kétértelműsége, hogy nincs semmiféle közös valami (FV 65) a nyelvben, illetve a játékokban, jól kifejezi az esszencialista és a nominalista álláspontok különbségét. Az előbbi nézet képviselője számára ez azért lenne igaz, mert szerinte az egyes dolgoknak *több* közös tulajdonsága is van, az utóbbi számára pedig azért, mert szerinte egyetlen egy sincs.

Wittgenstein családi hasonlóság tézisének értelmezésekor azonban az említett esszencialista és nominalista álláspontok elsősorban csak nyelvi szinten relevánsak. Általánosságban azon kérdésre adott válasz különbözteti meg e két nézetet egymástól, hogy hogyan tesz szert egy név jelentésre. Esszencialista az, aki szerint azáltal, hogy valamilyen általános tulajdonságot vagy dolgot jelöl. Az esszencialistának megfelelő jelentéseméleltre tökéletesen illik Quine mondása: „Meaning is essence when divorced from the thing and wedded to the word.”<sup>60</sup> A nominalista jelentéseméletről pedig ennek ellenkezőjét lehetne elmondani: a szót elválasztják jelentésétől, s hozzáadják a dologhoz.

Az esszencializmus és a nominalizmus mint a szavak jelentéseméletei Wittgenstein használatelmélete szempontjából annak a mítosznak a keretében mozognak, miszerint a szavaknak önálló jelentése van. És arra a kérdésre keresnek választ, hogy hogyan rendelkezhet egy szó önmagában általános jelentéssel. Az esszencialista számára valahányszor játékokról beszélek, akkor szavaim a játékok közös lényegét jelölik: valamikor megragadtam ezt a közös lényegét, s most miközben azt írom, hogy „játék”, arra gondolok. A nominalista szerint viszont a szó használatával hozom létre azon dolgok halmazát, amelyeket mondjuk „játékok”-nak vagy „asztalok”-nak hívok. (Ennek nyelven kívüli alapjai vagy nincsenek, vagy nem számítanak. Kérdés, hogy a nyelvhasználat alapján eldönthető-e, hogy a világban univerzálék vagy partikulárék léteznek-e.)



<sup>60</sup> Quine: *The vagaries of definition*. In: *The ways of paradox*, 51. o.

## Játék

16. ábra

## [játék<sub>1</sub> ~ j<sub>2</sub> ~ j<sub>3</sub> ... ~ j<sub>n</sub>...]

17. ábra

**Megjegyzés az ábrákhoz:** A fenti ábrák az esszencializmus és nominalizmus különbségét *nyelvfilozófiai* szempontból mutatják be. Így az esszencializmus esetében azt, hogy a „játék” különböző jelentései vagy típusai ugyanarra a közös lényegre vonatkoznak. (Metafizikai szempontból ezt a relációt „részesedés”-nek nevezik, s ennek iránya épp fordítottnak tűnik a szavak vonatkozási irányához képest.) Az indexelt „játék” jelek játéktípusokra utalnak, például táblajátékokra, kártyajátékokra, labdajátékokra (FV 66). A 16. ábra felfelé bővítése az esszencialista verzióban azt jelzi, hogy e nézet képviselői a játék reális lényegének valamilyen formában az elmében is képviseletet kívánnak biztosítani. A játék lényege és az indexelt játéktípusok közé pedig még beilleszthetők e lényeg egyedibb formái. A 17. ábra pedig lefelé bővíthető tovább az „egyes” játékok irányába, mint például, labdarúgás, sakk, stb. Ezek alatt pedig azok egyes példányai szerepelhetnének, azaz az egyes focimeccseket és sakkjátszmákat. (Az egyes típusokat a „játék” szóval összekötő nyíl Berkeley nézetét szemlélteti: „a különös idea akkor válik általánossá, ha vele képviseletjük az ugyanilyen fajtájú összes egyéb különös ideákat.”<sup>61</sup>)

Ezek az ábrák mindenekelőtt azt kívánják jelezni, hogy az esszencialista és a nominalista vitája meglehetősen emlékeztet arra, amit korábban szinonim, poliszém és homonim jelhasználatként különböztettünk meg (6- 8. ábrák). Esszencialista nézőpontból a „játék” szó egyes alkalmazásai mind ugyanazt a közös lényegyet jelölik, s így tárgyi értelemben szinonimok egymással. (Közös tárgyuk alapján éppúgy szinonimok, mint ahogy az „eb” és a „kutya” szavak.) Természetesen az esszencialista a szinonímiát nem az egyetlen „játék” szóra értené, hanem úgy, mintha minden egyes játékosztályt különböző elnevezések jelölnének, amelyekről ő azt állítaná, hogy ezek jelentése megegyező, mivel mindegyik a játékok közös lényegét jelöli. Nominalista számára viszont arról lenne szó, hogy a „játék” szó minden egyes alkalmazásának jelentése különböző, mert tárgya is különböző. A gyengébb nominalizmus szerint viszonyuk olyan, mint például a „toll” különböző alkalmazásaié, ahol van fogalmi kapcsolat. Az erős nominalizmus szerint viszont az elnevezés megegyezésén kívül nincs semmi egyéb kapcsolat, így akár olyan is lehet, mint a homonímia esete. Ez a nézet abszurdnak tűnik ugyan – olyan mintha azt mondanánk, hogy a Habsburg család tagjai közötti kapcsolat nem több annál, mint hogy e család tagjai történetesen ugyanazt a nevet viselik – de viszont következetesebb, mint az a fajta nominalizmus, amely elveti ugyan, hogy lenne a tárgyaknak közös tulajdonsága a világban és/vagy elménkben, majd jelhasználatunk általánosságát mégis a jelek használatán kívül létező vagy megfigyelt hasonlóságra alapozza, illetve azzal magyarázza<sup>62</sup>. Az erős nominalista számára a névhasználat tesz bizonyos tárgyakat egy halmazba, s mi nem tudjuk, hogy milyen alapon. Például, a „székek”-nek nevezett dolgok azért székek, mert nyelvünk történetesen így nevezi őket, s nem azért hívjuk

<sup>61</sup> Berkeley: *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről*, 161.o.

<sup>62</sup> Kritikusai szerint a mérsékelt nominalista jelentésemélet ellentmondása, hogy tagadja ugyan az univerzálék létét, de azután saját elméletként kénytelen a hasonlósággal magyarázni a szavak általánosságát. Ekkor pedig azt lehet mondani, hogy a hasonlóság fogalmával visszacsempészi magyarázataiba a tagadott univerzálékát. Legalábbis egyet. (vö. Russell: *A filozófia alapproblémái*, 9. fejezet: Az univerzálék világa.)

őket ugyanúgy, mert egymáshoz hasonlóak. Ennél is radikálisabb, ha valaki azt állítaná, hogy a székek azért székek, mert *én* ugyanúgy nevezem őket<sup>63</sup>.

A két elmélet különbsége és viszonya Wittgenstein családi hasonlóság fogalmához abban is kifejeződik, hogy a „hasonlóság” mely fogalmára építenek. Az esszencialista a hasonlóságot elemek közös tulajdonságaként értelmezi, a nominalistának pedig marad az a lehetőség, hogy elemek közti relációként értse azt<sup>64</sup>.

A hasonlóság, mint univerzális tulajdonság elemek egy halmazának közös tulajdonságát jelenti, mint például a háromszögek háromszögűsége. Itt a hasonlóság mondhatni halmazon belüli hasonlóságra utal, arra, *amiben* a halmaz elemei mind hasonlítanak egymáshoz, az adott osztály elemeinek egyfajta közös azonosságára, a lényegükre vagy belső tulajdonságukra, ami nélkül nem lennének azok, amik.

Ezzel szemben lehet azt mondani, hogy a hasonlóságnak az a fogalma az alapvető, amikor egyedeket hasonlítunk össze, mint amikor azt kérdezzük, hogy miben hasonlít ez a két ország egymáshoz. Persze már azzal, hogy „országok”-nak nevezzük őket, összehasonlítást tesszünk köztük, de ettől függetlenül igaz, hogy hasonlóságuk csak ebben az összehasonlításban létezik. Ez még nyilvánvalóbb, ha területüket hasonlítjuk össze. A két terület hasonlósága csak akkor adott, ha épp ennek a két országnak a területét vetem össze.

Az alapvető különbség e két eset között belátható, ha a „hasonlóság” fogalmát, mint kétargumentumú predikátumot határozzuk meg, amelynek használatakor azt állítjuk valamely *x* tárgyról, hogy hasonló valamely *y* tárgyhoz: *xHy*. Az esszencialista, amikor arról beszél, hogy a háromszögek abban hasonlítanak egymáshoz, hogy mind részesednek a háromszögűség közös tulajdonságából, voltaképpen úgy képzei, hogy az egyik argumentum helyén a háromszögűség közös lényege szerepel, amihez minden egyes háromszög hasonlít. Ellenfelei viszont azt állítják, hogy mind „*x*”, mind „*y*” helyére csak egyedi tárgyak, jelen esetben háromszögek, helyettesíthetőek, s szerintük ezek a hasonlósági relációk maguk is egyediek. Abból, hogy *x* és *y* hasonló egymáshoz, nem következik, hogy *y* és *z* is ugyanebben az értelemben hasonló egymáshoz. Itt a hasonlóság maga is viszonylagosnak és egyedinek tűnik, mintha csak az elemek viszonyításával jönne létre, s a megfeleltetéstől függetlenül nem

---

<sup>63</sup> A. D. Woozley tudomása szerint ezt a nézetet konkrétan senki sem képviselte, kivéve Humpty-Dumpty-t, alias Dingidungit: „Ha *én* használok egy szót –mondta Dingidungi megrovó hangsúllyal– akkor az azt jelenti, amit én akarok, sem többet, sem kevesebbet!” (Lewis Carroll: *Alice Tükörországban*, 61.o.) Úgy gondolom, hogy Wittgenstein privát nyelvjátékosa is Dingidungihoz hasonlóan vélekedik.

<sup>64</sup> Berkeley álláspontja hasonlóság tekintetében elég közel áll Wittgensteinéhez. Rá is igaz, hogy a hasonlóságot nem lényegnek, hanem relációnak tekinti. Berkeley szerint ugyanis a locke-i absztrakt ideák elméletének alapfeltevése, hogy „az elme megfigyelte, hogy az érzékekkel észlelt egyes kiterjedésekben van valami, ami mindegyikben közös és hasonló.” (Berkeley: *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről*, 155.o.) Szerinte viszont: „lehetetlen számunkra másféle hasonlóságot felfogni, mint azt, amelyik ideáink között áll fenn.” (i.m. 179. o.)

létezne. A hasonlóság tehát itt viszonyításon alapul, azon, hogy mit hasonlítunk össze mivel. Ez szemben áll azzal az elképzeléssel, miszerint egyes tárgyak hasonlóságának objektív alapja van, ami nem egyéb, mint a tárgyak összehasonlításunktól függetlenül létező közös tulajdonságai. Jól mutatja a hasonlóság e két megközelítése közti különbséget az is, hogy a relatív hasonlóság maga is megszűnik, ha eltűnik, vagy nem is létezik, a másik hasonlóknak tekintett tárgy: X arca nem lehetne hasonló Y arcához, ha Y-nak nem lenne arca. Ezzel szemben az univerzális hasonlóság esetén úgy véljük, hogy annak alapja más elemektől függetlenül van meg osztályunk minden egyes elemében. A mamut utolsó példányra nem volt kevésbé mamut attól, hogy ő volt az utolsó létező mamut.

Maga Wittgenstein is a *Tractatus*-ban az univerzális és tranzitív hasonlóság követelményét fogalmazza meg: „A definíciók egy nyelvről egy másikra való fordítás szabályai. Minden helyes szimbolikának bármely másikra lefordíthatónak kell lennie. Ilyen szabályok szerint: *Ez az, ami közös valamennyiükben.*” (3.343) Ezenfelül Wittgenstein a *Tractatus*-ban a kép és tárgya közti tökéletes hasonlóságról is beszél. Ezt nevezhetjük referenciális hasonlóságnak. Az ideális nyelv ugyanis mindezeket a követelményeket kielégíti. Egy ilyen nyelvre példa a hosszúságmértékegységeké, amelyben a „méter” alapkifejezésből számos más kifejezés képezhető (pl. kilométer, milliméter), amelyek egymásra kölcsönösen és tökéletesen lefordíthatóak. Elérhető a tökéletes szinonímia. Egy ilyen nyelvben nemcsak két kifejezés jelentése közötti szimmetrikus reláció áll fenn, hanem a jelentések pontos átválthatósága, tranzitív jelentésazonosság: Abból, hogy  $1\text{km}=1000\text{m}$  és  $1\text{m}=1000\text{mm}$ , következik, hogy  $1\text{km}=1000000\text{mm}$ .<sup>65</sup>

A *Vizsgálódások*-ban viszont Wittgenstein a hasonlóság univerzális és tranzitív fogalmával szemben fogalomhasználatunkat alapvetően a relatív és intranzitív hasonlósággal jellemzi. A *Vizsgálódások*-ban, szemben a *Tractatus*-sal, a hasonlóság a rendszer elemei közti hasonlóságként, nem pedig a nyelv és a világ közti hasonlóságként kap szerepet. Wittgenstein itt mondhatni a világ dolgainak képeit nem tárgyakkal összehasonlítva mutatja be, hanem a tárgyak más képeivel. Eljárása láthatóvá teszi, hogy képeink között vannak ugyan hasonlóságok, de ezek nem általánosak és szabályosak. Ehelyett azok között szabálytalan

---

<sup>65</sup> Hasonlóképpen, ha például létezne számunkra valamiféle univerzális piros, ami minden pirosban benne van, akkor valószínűleg a különböző nyelvek e színre utaló szavai megfeleltethetőek lennének egymással *minden esetben*. Az egyes nyelvek színszóhasználatának eltérése egyben amellet is érv, hogy ilyen univerzális piros a „fejünkben” sem létezik. Ezt a problémát küszöbölik ki, mintegy mesterséges univerzálékként a közös mértékegységek. Egy közös szín-mértékegységrendszer pedig -ahogy történt az a fizikai mennyiségek esetében is- az egyes alapszínek közös mintáinak elfogadását igényelné. A közös pirosat megtestesítő színetalon egy partikuláris piros szín lenne, ez azonban nem az összes piros szín közös „lényegét” teszi láthatóvá. Nem kaphatjuk azt meg a „piros”-nak nevezett színtartomány piros árnyalatainak összekapcsolásával diszjunktíve, hanem csak mintegy e színárnyalatok metszeteként konjunktíve. Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy magától értetődően a piros színetalont a színskála „piros”-sal jelölt színtartományának a középpontjáról választanánk ki.

átfedéseket, nézőponti eltéréseket, sokféle árnyalatot, méretbeli különbségeket találunk. Így valamely közös vonás közös-voltának mértéke (általánossága) annak megállapítását jelenti, hogy az, az egymás mellé helyezett elemek között, mennyire terjed ki: Hány arcra egy családi csoportképen?

A *fő kérdés* azonban az, hogy hogyan viszonyul Wittgenstein családi hasonlóság fogalma az esszencialista és a nominalista nézetekhez? E kérdés kapcsán a legkönnyebb abba a hibába esni, hogy abból a hamis feltevésből indulunk ki, hogy általában csak ez a két lehetőség van, s mivel Wittgenstein érvei nyilvánvalóan az esszencialista nézetek ellen irányulnak, ezért ebből az a következtetés adódik, hogy tehát nominalista. Ezt a látszatot csak tovább erősíti, hogy Wittgenstein számára is a fő hivatkozási alap a jelek használata. Wittgenstein ezt a látszatot elhárítandó szükségesnek látta leszögezni:

„Nem egy jelenséget elemzünk (például a gondolkodást), hanem egy fogalmat (például a gondolkodását), és így egy szó használatát. Ezért keletkezhet az a látszat, mintha az, amit művelünk, nominalizmus volna. A nominalisták abban hibáznak, hogy minden szót *névként* értelmeznek, azaz nem írják le igazán a használatát, hanem úgyszólván csak papirosízú utasítást adnak egy ilyen leírásra.” (FV 383)

Így Wittgensteint csak abban a tekintetben lehet a nominalistákhoz hasonlítani, amit tagad, vagyis, hogy a közös lényegek feltevésével *magyarázzuk* a szavak jelentését. Más a helyzet viszont, ha azt nézzük meg, hogy milyen leírást ad általános szavaink működéséről. Wittgenstein a (mérsékelt) nominalistáktól mindenekelőtt abban tér el, hogy a hasonlóságokra kifejezéseink használatának leírásaként, nem pedig magyarázataként hivatkozik. Ugyanakkor nem utasítja el általános hasonlóságok létét, hanem csak azok szabályosságát.

Továbbá, feltételezhetően mindkét nézet több azonos előfeltevést tartalmaz a nyelvről és a világról. S e közös feltevéseik teszik őket Wittgenstein számára egyaránt elfogadhatatlanná. Gondolok itt mindenekelőtt arra a feltevésükre, hogy a szavaknak önálló jelentésük van, s az tárgyakhoz, egyediekhez vagy általánosakhoz, kapcsolódik. Ehhez képest másodlagos különbség, hogy az esszencialista számára vannak általános tárgyak a dolgokban vagy a dolgok mögött, amelyeket általános nevek jelölnek, a nominalista szerint viszont nincsenek ilyen tárgyak, hanem a nevek egyes tárgyakat jelölnek. Az esszencialista ezzel mintegy tulajdonnevekké változtatja a közneveket, a nominalista pedig abból kiindulva, hogy a köznevek valójában tulajdonnevek, azokat használatukon keresztül mégis valami általánosra vonatkoztatja. A fenti idézet is arra utal, hogy Wittgenstein problémája a nominalizmussal épp az, hogy nem létező általánosságokat tételez fel a szavak használatának alapjaként. A szavaink használatáról adott leírása egy általános név-elméleten alapul. Wittgenstein szerint

viszont „nagyon különböző dolgokat nevezünk 'név'-nek; a 'név' szó egy szónak számos különféle, egymással sok különböző módon rokon használati módját jellemzi.” (FV 38) E megjegyzés alapján felvethető a kérdés, hogy a nominalizmus legnagyobb problémája nem épp az-e, hogy tárgynyelvi és metanyelvi elmélete ellentmondásban van? A tárgynyelv általános neveinek általánosságát tagadja, s közben a „név”-nek egy olyan metanyelvi, illetve elméleti használatát vezet be, amit sokkal inkább esszencialistának, mint nominalistának lehetne tekinteni. A nominalista ugyanis minden értelmes kifejezést „név”-nek tekint, s eközben nyilván felteszi, hogy mindezek ugyanabban az értelemben nevek. Minden értelmes kifejezés lényege, hogy név, és a „név” minden értelmes kifejezés közös vonása.

A fentieket szem előtt tartva, a szavak családi hasonlóságait érintő wittgensteini leírást aligha volna helyes kizárólag a nominalizmus melletti, illetve az esszencializmussal szembeni érvként tekinteni. A családi hasonlóság jelenségre vonatkozó korábbi elemzésünk alapján inkább azt lehet mondani, hogy Wittgenstein nyelvfelfogása számára szavaink használatának mind az esszencialista, mind a nominalista interpretációja egyoldalú. De az esszencializmus /nominalizmus dilemmája nem azért hamis, mert az egyik sem alkalmazható, hanem abban az értelemben, hogy mindkettő. Épp azért nehéz szabadulni e dilemmától, mert ha akarom láthatom a helyzetet akár az esszencialista, akár a nominalista módjára. A szavak jelentésére együttesen mindkét álláspont alkalmazható, de külön-külön egyik sem. Különbségük látszólagos: különböző pontokról indulnak, de ugyanabban a körben mozognak.

Wittgenstein viszonya az esszencializmushoz és a nominalizmushoz úgy tisztázható, ha az e nézetek képviselői által kedvelt két különböző definíciót –amelyek voltaképpen a szinonímia és a poliszémia kifejeződése – különválasztjuk, majd bemutatjuk, hogy hogyan ötvöződnének azok a családi hasonlóságok meghatározásában. Mivel az esszencialista a szavak jelentését az általuk jelölt tárgyak lényegi tulajdonságának megadásával határozná meg, ezért ő a konjunktív definíció elméletét fogalmazhatná meg. A „konjunktív definíció” kifejezéssel arra utalok, hogy ezt elemek halmazának csak olyan közös tulajdonsága elégítheti ki, amely mindre igaz, s ha csak egy esetben is hamis, akkor a definíció rossz. Mondjuk a „háromszög” konjunktív definíciója arra a tulajdonságra utalna, amiben minden háromszög részesedik<sup>66</sup>. Vagyis a háromszögűségre. Az ezzel a tulajdonsággal rendelkező elemek halmaza tehát így definiálható:  $H = H_x \& H_y \& H_z \& \dots$ . A probléma az – mondja a nominalista – hogy ilyen tulajdonság önmagában számunkra nem ragadható meg. Nincs olyan sajátos háromszög, amihez az összes háromszög hasonló. Tegyük fel, hogy világunkban csak három fajta

---

<sup>66</sup>

háromszög létezik: egyenlőoldalú, derékszögű és egyenlőszárú háromszög. Mondhatjuk-e azt, hogy háromszög az, ami egyenlőoldalú és derékszögű és egyenlőszögű? De van-e ilyen háromszög? Nincs. Ezt az ellenvetést elkerülendő a nominalistának marad az, hogy a háromszöget diszjunktív definícióval határozza meg: háromszög az, ami *vagy* egyenlőszárú *vagy* derékszögű *vagy* egyenlőszögű. Így tehát ha a háromszögek alaki közös tulajdonságáról beszélünk, akkor figyelembe kell vennünk, hogy azon csak egy tulajdonságösszességet érthetünk, nem pedig a háromszögek alakjának egyetlen közös tulajdonságát.

Wittgenstein a „játékok” e két definiálási módját részben elutasítja, részben elfogadja. E szó családi hasonlóságairól adott leírása egyszerre mutatja mind a diszjunktív, mind a konjunktív definíció vonásait. Egyfelől, mintegy a diszjunktív definíció szellemében e szó használatának népes családját állítja előtérbe, másfelől pedig mintegy konjunktíve e család tagjai közti rokonságokat. *Egyrészt* tagadja, hogy a „játék” szó használatának alapja valamiféle közös tulajdonság lenne, aminek révén a „játék” szó konjunktíve definiálható lenne. *Másrészt* a diszjunktív definíciót sem tartja megfelelőnek, mivel szerinte, ahogy korábban idéztük, fogalmaink határai nincsenek meghúzva. (FV 68) Ugyanakkor azt is állítja, hogy a „játékok”-nak nevezett tevékenységek között hasonlóságok vannak, valamint azt, hogy e hasonlóságokra alapozva egymástól megkülönböztethető – noha ténylegesen rögzített határokkal nem rendelkező – osztályai vannak a játékoknak. Wittgenstein e két nézőpontot váltogatva, az egyiket állítva, a másikat pedig tagadva, határozza meg magát a családi hasonlóságok jelenségét. A kártyajátékok családi hasonlóságát a következő, némiképp dialektikus formulával jellemzi: „sok közös vonás eltűnik, sok más viszont előtűnik”. (FV 66) Nem igaz tehát, mint ahogy a nominalista állítja, hogy semmi közös nincs, csak az egyes használatok. De az sem igaz önmagában, hogy a játékok közös elnevezésének alapja egy minden egyes játékban meglévő közös tulajdonság lenne.

## 6. Családi hasonlóságok az időben

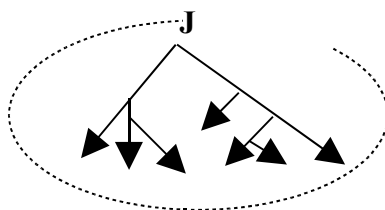
Itt térnék ki röviden az érdekesség kedvéért a családi hasonlóságok fogalom időbeli aspektusára. E párhuzam mellett szól egyrészt az, hogy Wittgenstein *családi* hasonlóságokról beszél, s ezzel az élőlények rokonsági viszonyaihoz hasonlítja a jelek jelentésviszonyait. Ezeknek a rokonsági viszonyoknak pedig történeti alapja van. Más szóval, nyelvjátékaink és szavaink viszonya nem csak szinkronikusan, hanem diakronikusan is vizsgálható. A jelek egy adott időszak által mutatott (jelentés)térbeli elrendeződése mögött nyilvánvalóan egy hosszú történet áll, s ennek viszonyai bizonyára nem kevésbé szabálytalanok, mint az, amit *most*



látunk. Ehhez képest a jelek közös lényegére vonatkozó elgondolások éppoly fiktívvá válnak, mint a fajok változatainak a biológia hajnalán megfogalmazott platonista (idealista) indíttatású magyarázatai.

A diakrón szemlélet jogosultságát az is indokolja, hogy Wittgensteinnek ezt a fogalmát – Georg von Wright közlése szerint<sup>67</sup> – Oswald Spengler ihlette, aki az élőlények fajainak összehasonlító morfológiájának mintájára értekezett a „világtörténelem morfológiájának körvonalairól”. (Ez a „*Nyugat alkonya*” alcíme.) És arra is érdemes utalni, hogy Wittgenstein szerint: „Parancsot adni, kérdezni, mesélni, tereferélni, természettörténetünkhöz tartozik, éppúgy mint járni, enni, inni, játszani.” (FV 25)

Egyébként pedig, ha a családi hasonlóságok fogalma több, mint pusztán csak egy hasonlat, akkor az e kifejezéssel jellemzett jelentésviszonyok háttérében, az emberek vagy az élővilág fajai közötti családi hasonlóságokhoz hasonlóan, a jelentések leszármazási története kell hogy álljon. Nyilván a „játék” szó jelentéseinek is meg van a maguk történeti családfája:



18. ábra

A szinkron és a diakrón szemlélet kombinálásának természetesen igazából csak akkor van értelme, ha bizonyítani lehet, hogy a leszármazás története és a jelentések jelenlegi hasonlósága (szinkron viszonyai) közt korreláció van. Vagyis: ha egy jelnek a családfa vízszintes síkján két használata szomszédos, akkor függőlegesen, azaz diakronikusan nézve, közös eredetük van. Egyes esetekben, mint a „toll” esete is mutatja, beszélhetünk ilyen korrelációról, hiszen a „toll” jelentései épp azért állnak közel egymáshoz, mert időbelileg van egy „közös ősök”: a „toll” jelentése ötszáz évvel ezelőtt, amikor is egyaránt jelölte a ludak testét fedő tollat és az írástudók tollát. Ma viszont ezeket a „toll” szó két jelentéseként különböztetik meg szótáraink.

A fenti ábrán első látásra úgy tűnik, pusztán egy jel jelentésének többértelművé válásának egy lehetséges története értelmezhető. De a rokonértelműség kialakulásának folyamata is elképzelhető a segítségével, úgymint a különböző fejlődési irányú használatok összetalálkozása, majd átfedésük fokozatos kialakulása. Ugyanez mondható el a jelek alá- és fölérendeltségi (hiperonímia és hiponímia) viszonyai tekintetében. Használatuk függőlegesen éppúgy nem rögzített, ahogy vízszintesen sem. Egyes kifejezések idővel veszíthetnek

<sup>67</sup> G. Von Wright: *Wittgenstein and the Twentieth Century*.

általánosságukból, mások pedig általánosabbá válhatnak. Mondjuk, egy bizonyos játéktípus elnevezése a mai „játék” szavunk általánosságát fokozatosan átfedheti, majd teljesen helyettesítheti. A „játék” szó használata pedig leszűkülhet néhány vagy egy bizonyos játék jelölésére. (Feltehetőleg a „tea” szó története hozható fel példaként az előbbi esetre.)

### **7. Mit jelent: megérteni, mi a szabály? (Családi hasonlóságok az elmében)**

Ahogy láttuk Wittgenstein tagadja, hogy általános kifejezéseink jelentése valamiféle lényeg jelölésében állna. E tézisének megfelelően hasonlóképpen tagadja az esszencialista tézis mentális szavaink jelentésére vonatkozó megfelelőjét. Egyfajta mentális esszencializmus az, amit bírál. Csakhogy a „megértés” esetén a közös valami nem egy közös tárgyi tulajdonság, hanem voltaképpen a privát mentális folyamat. Wittgenstein viszont azt állítja, hogy nincs egy bizonyos közös mentális állapot, ami mintegy mindig jelen van, amikor azt állítom, hogy ezt vagy azt „megértettem”. Voltaképpen a tudati folyamatnak, mint lényegmegragadásnak a koncepcióját tagadja. Így tehát álláspontja a mentális kifejezéseink jelentésére nézve hasonló ahhoz, amit az olyan filozófiailag semleges szavak esetén láttunk, mint a „játék” vagy a „levél” szavak. Mentális kifejezéseink használati szabályai nem kevésbé, hanem talán még inkább körvonalazatlanok, mint a „játék” szóé. Az „értem a szabályt” kifejezés sokféle használatát nem köti össze semmiféle olyan tapasztalat, amit e kifejezés minden egyes használatakor megfigyelhetünk.

Vajon minden esetben, amikor az „értem” kifejezést használom, valamilyen sajátos lelki jelenséget tapasztalok-e? Ezt megkérdőjelezendő Wittgenstein felteszi a kérdést, hogy mit jelent érteni az „1, 5, 11, 19, 29” sorozat szabályát? (FV 151) i.) Amikor valaki hirtelen felkiált „Most értem!”, akkor utalhat arra, hogy egy olyan ismeretnek jutott a birtokába, amivel soha korábban nem rendelkezett: „*B* nem gondol képletekre. A feszültség egy bizonyos érzésével figyel, *A* hogyan írja le a számait; eközben mindenféle homályos gondolat kering a fejében. Végül megkérdezi magától: ’Mi a különbségek sorozata?’ Megtalálja: 4,6, 8, 10 és azt mondja: most tudom tovább.” ii.) Wittgenstein egyben a megértésnek arra az esetére is utal, amikor a tanuló valamely sorozatot egy matematikai összefüggés eseteként ismer fel: „mialatt *A* az egyik számot lassan a másik után írta, *B* azzal foglalkozott, hogy a felírt számokon különböző algebrai formulákat próbáljon ki. Amikor *A* a 19-es számot leírta, *B* éppen az  $a_n = n^2 + n - 1$  képletet próbálta ki; és a következő szám igazolta feltevését.” iii.) És olyan eset is elképzelhető, amikor az „értem” kifejezéssel pusztán azt közli, hogy számára az

adott eset már jól ismert, régóta érti: „[B] odapillant és azt mondja: 'Igen, ezt a sort ismerem' –és folytatja.” (Ugyanazt a kifejezést használja, de abban, hogy azt hogyan érti, szerepet játszanak-e belső megfigyelései?)

Lehet-e ezen esetekben valamiféle közös vonást találni? Az első esetben az „értem” egy eseményre vonatkozik, a harmadikban pedig egy állapotra. Ez természetesen egyáltalán nem zárja ki, hogy mindkettő mentális legyen. Ez azonban önmagában pusztán egy címke, amennyiben az ezen eseteknek semmiféle önálló sajátosságára nem utal. Mindebből önmagában csak annyit szűrhetünk le, hogy a „megérteni” és a „tudni” szavak grammatikája egymással „közeli rokonságot mutat”. A „tudni” grammatikája pedig nyilvánvalóan szoros rokonságban áll a 'képesnek lenni', 'abban a helyzetben lenni' szavak grammatikájával”. (FV 150)

Ezzel az érveléssel önmagában még nem lehet bizonyítani, hogy a megértés nem tudati folyamat. Ezt képzelni róla, ahhoz lenne hasonló, mintha valaki azt hinné, hogy bizonyíthatja, hogy a falevelek (vagy az emberi arcok) nem fizikai tárgyak, azon az alapon, hogy minden falevél egyedi. Wittgenstein tézise inkább az, hogy az „értem” használati feltételei és körülményei nem egy bizonyos élmény megjelenésében állnak. Ahogy írja: „Mert még ha feltételezem is, hogy találtam valamit, ami a megértés valamennyi esetében megtörténik – miért kellene *ennek* lennie a megértésnek?” (FV 153) Például, lehet-e a szükséges feltétel az, hogy beugrik neki az  $a_n$  képlet? Ebben az esetben ez az összefüggés állna fenn: B akkor és csak akkor érti a sorozat szabályát, ha eszébe jut az „ $a_n=...$ ” formula. Vagyis: ha érti a szabályt, akkor a képlet eszébe jut, és megfordítva: ha eszébe jut a képlet, akkor érti a szabályt. Csakhogy nagyon is elképzelhető, hogy valakinek eszébe jut ugyan a formula, de a sorozatot nem érti, mert nem tudja folytatni, illetve az is elképzelhető, hogy valaki ugyan mintegy képileg emlékszik a formulára, de arról fogalma sincs, hogy az mit jelent, mintha csak kínai jeleket látna. És a fordított eset is elképzelhető: semmiféle képlet nem jut eszébe, de mégis helyesen folytatja a sorozatot. Ebből az következik Wittgenstein számára, hogy az, hogy valakinek eszébe jut a képlet, pusztán szimptomája annak, hogy érti a sorozatot, s nem kritériuma.

Ezek szerint Wittgenstein azt állítja, hogy nem tudunk semmit megadni, ami az „értem a sorozatot” kifejezés használatának kritériuma, azaz szükséges és elégséges feltétele lenne. Elképzelhetjük, hogy van ilyen valami, de ezzel nem megyünk semmire, hiszen nyelvünkben nincs olyan kifejezés, ami erre a képzelte közös sajátosságra utalna.

Ez az érv annak az érvelésnek egy változata, miszerint a „háromszög” szó nem jelöl semmiféle általános háromszög ideát, mivel mi csak sajátos háromszögeket tudunk

elképzelné, nem pedig egy olyan háromszöget, ami az összes háromszöget reprezentálja. Ezt az érvt használja Wittgenstein is annak kapcsán, hogy miben áll az, hogy valaki megérté a „falevél” szó jelentését. „Hogyan is néz ki egy olyan levélnek a képe, amely semmilyen határozott formát nem mutat, hanem ’azt, ami minden falevélben közös?’” (FV 73) Az érv nyilván nyelvünk mentális kifejezéseinek használatára is alkalmazható: hogyan lehetne kifejezni azt, ami esetünkben az „értem” különböző használataiban közös? Ehhez ténylegesen éppúgy nem áll rendelkezésünkre egy közös kifejezés, mint ahogy nem tudunk elképzelni egy általános háromszöget sem. Nyilvánvalóan a „lelki” vagy „tudati folyamat” és hasonló kifejezések épp azt a szerepet játszanák, mint az általános háromszög ideája. A „tudati folyamat” kifejezés azonban azért megtévesztőbb, mert a kifejezés létezése alapján azt hihetnénk, hogy egy bizonyos valamit konkrétan megjelöl. Wittgenstein erre ezt válaszolhatná: a „tudati folyamat” kifejezés használata olyan, mint a „játék” szóé. Mi a közös mindabban, amit „tudati folyamat”-nak nevezünk? Egyes tudati folyamatok nyelvek, mások képiék, vagy zeneiek, megint mások cselekvésekhez kötődnek. Lásd: az „érteni”, „gondolni”, „tudni”, „hinni”, „érezni”, „akarni”, „mondani”, „olvasni”, „számolni” kifejezések használatát. Ezt az állítást alátámasztja, ha megkérdezzük magunktól: vajon e szavak használatát egy bizonyos folyamat megfigyelése alapján tanultuk-e meg?

Wittgenstein azonban a tudati folyamatokra nem fogalmaz meg semmiféle általánosabb tézist, célja pusztán annak kritikája, hogy ennek vagy annak a mentális kifejezésnek a jelentése valamiféle tudati folyamat jelöléséből származna. Feltehetőleg egyetértene Ryle szellemes hasonlatával. Ryle az elme és egyes képességeinek a viszonyát az oxfordi egyetem és annak kollégiumainak viszonyához hasonlította. Aki minden mentális képességben ugyanazt a közös valamit látja és keresi, az olyan, mint az, aki miután az egyetem egyes kollégiumait már bemutatták neki, azt kérdezi: na és hol van maga az egyetem?<sup>68</sup>

A pusztá kritikán túlmenően a mentális kifejezések használatára vonatkozó *Vizsgálódásaiból* mégis körvonalazódik egyfajta elmefilozófia. Ezt a nyelvre vonatkozó megállapítását (FV 108) parafrazálva így fejezhetjük ki: amit elmének nevezünk, az nem az az egység, amelyet elképzeltünk, hanem egymással többé-kevésbé rokon képződmények (tevékenységek és folyamatok) családja. Az elme tevékenységeinek leírására használt kifejezéseink vizsgálatát pedig ahhoz hasonlítja, ahogyan az articsóka leveleit lefejtjük. E levelek hámozásával az azok mögött rejtőzködő lényeg megismerése helyett arra jutunk, hogy az articsóka e levelek halmaza. Ahogy a „levezetni” kifejezés vizsgálata kapcsán megjegyzi:

---

<sup>68</sup> Ryle: *A szellem fogalma*, 19-20. o.

„a levezetés nem ennek az esetnek a külseje mögött rejtőzött, hanem ez a 'külső' egy eset volt a levezetés eseteinek családjában.” (FV 164) Ha tárgyunknak nincs lényege, akkor miért is lenne inkább lényege a rávonatkozó vizsgálódásainknak?

Wittgenstein általánosabb mondanivalója azonban az, hogy mentális kifejezéseink használatának alapja nem belső tapasztalataink, de ebből nem következik, hogy használatuknak egyáltalán ne lennének szabályai. Wittgenstein szerint az „érti, amit olvas” használatának kritériumai azok a *körülmények*, amikor valakiről ezt állítjuk. (Például: nem az, ha egy bizonyos szósort egyszer kimond, hanem ha egy ismeretlen szöveg mondatait kiolvassa.) Ahogy a sorozat szabályának megértése kapcsán megfogalmazza: „Ha a tanuló hirtelen tudta tovább, akkor talán volt valamilyen különös élménye.... Előttünk viszont azok a *körülmények* jogosítják fel arra, hogy ilyen esetben azt mondja: érti, tudja tovább, amelyek közepette ilyen élménye volt.” (FV 155). (Alapvetően ezen állítása megvilágítására tér ki az „olvasás” szó vizsgálatára. FV 156) A szabályértés esetében az olvasásénál könnyebb is elképzelni, hogy a tanulónak máskor is úgy tűnik, hogy érti a sorozatot, viszont mégsem helyesen folytatja a sorozatot. Viszont, ha a megértés kritériuma valamely élménye lenne, akkor azt kellene mondanunk, hogy ezek szerint megértette azt, hiszen ő belsőleg úgy érezte, hogy érti. Ugyanazt érezte, mint amikor szerintünk is érti a sorozatot.

A megértésről gondolkodva hajlamosak vagyunk megfeledkezni arról, hogy egy ötlet felmerülése önmagában még nem feltétlenül jelenti valaminek a megértését. Ha például egy matematikai sorozat szabályát keressük, akkor számos ötletünk támadhat, amelyeket több-kevesebb „aha-élmény” is kísérhet, csak hogy előfordulhat, hogy egyik ötletünk sem működik, s ekkor el kell ismernünk, hogy nem értjük a sorozatot. Ha viszont valamelyik ötletünk beválik, akkor hajlamosak vagyunk ezt az ötletet mentálisan kitüntetettnek tekinteni, mint ami önmagában okozta volna, hogy sikerült megoldanunk a feladatot. Ekkor hasznos arra gondolni, hogy ugyanez az ötlet egy másik feladat esetén szintén eszünkbe juthat, de ott nem érünk vele semmit, s így abban az esetben nem is mondjuk, ha őszinték akarunk lenni, hogy „most megértettünk valamit”.

Wittgenstein azzal az állítással szemben, hogy mentális kifejezéseink tudati folyamatokat jelölnek, egy a fenti érvektől némiképp eltérő érvet is alkalmaz az „olvasás” esetében.

- i. Az olvasás tudati folyamat.
- ii. Annak tudatában, aki olvassa a szöveget, és aki, fejből mondja, lejátszódhat ugyanaz. (Ugyanez vonatkozik az olvasás és a színlelés esetére: „A tanulónak a tudatában,

aki 'színleli' az olvasást, lejátszódhat ugyanaz, mint a gyakorlott olvasóéban, aki olvassa a szót." (FV 156))

iii. Nem lehet megkülönböztetni az értve olvasót a színleg olvasótól.

Tehát: A színlelő olvasó is olvas.

Tehát, ha feltesszük, hogy az olvasás tudati folyamat, azaz belső érzéseim vagy tapasztalataim alapján el tudom dönteni, hogy olvasok-e vagy sem, akkor a szöveg felmondását is „olvasás”-nak kellene neveznünk, amennyiben a szöveget szavalónak is lehetnek olyan érzései, mint a szöveget olvasónak. Ezért Wittgenstein felteszi a kérdést: „vajon itt is elfogadnánk érzéseit annak kritériumául, hogy olvas-e vagy sem?” (FV 160) Ez az érvelés és kérdésfeltevés persze már átvezet a szabálykövetés témájához is, annál is inkább, mert ez a paragrafus a *Vizsgálódásokban* a szabálykövetést tárgyaló paragrafusok közé ékelődik, ugyanakkor ha azt nézzük, hogy Wittgenstein mit válaszol a saját kérdésére, akkor mégis indokolt mindezt jelen összefüggésben bemutatni. Wittgenstein „válasza” ugyanis lényegében az, hogy nincsenek egyértelmű kritériumai annak, hogy mit értünk „olvasás” alatt. „Átmenetek folytonos sora köti össze azt az esetet, amikor valaki kívülről felmondja, amit olvasnia kell, és azt, amelyben minden szót betűről betűre olvas.” (FV 161) Végül is: az, aki egy betűt kiolvas, ugyanakkor nem egyben fejből is mondja a betű „nevét”? Az idézett konklúzió alapján Wittgensteinnek az „olvasás tudati folyamat” tézist érintő kritikája egy olyan tézisére is lefordítható, miszerint nincs éles határ a tudatos és az automatikus viselkedés között.

## 5. fejezet

### Szabálykövetés

„[Ha] valaki egészen véletlenszerűen bizonyos mennyiségű pontot rajzol egy papírra (...), lehet találni olyan geometriai vonalat, melynek fogalma állandó és egységes, egy bizonyos szabály szerint, és amely áthalad mindezek a pontokon.”  
Leibniz: *Metafizikai értekezés*, XII.

#### 1. A szabálykövetés problémája

A *Vizsgálódások* szabálykövetéssel kapcsolatos témaköre a legszövevényesebb és a legnehezebben követhető. Ez többek között annak is köszönhető, hogy ez a téma Wittgenstein minden más témájához és téziséhez is kapcsolódik. Épp ezért a leglényegesebb is Wittgenstein nézeteinek megállapításakor.

A szabálykövetés fő problémájának a szabály megértése és követése közötti viszony kérdése tekinthető. Ezt a témát elsősorban annak az elképzelésnek a kritikájaként fejti ki, miszerint *a szabály megértése meghatározza követését*: „A megértés maga állapot, *amelyből* a helyes használat fakad.” (FV 146) Erre a tézisére a továbbiakban a „mentalista jelentéselmélet” kifejezést használom. Ez az elmélet voltaképpen a jelentés referenciális vagy ágostoni képének egy változata. Wittgenstein kritikája szempontjából az a fontos hasonlóságuk, hogy a szabály jelentését egy tárggyal azonosítják. Jelen esetben ez egy pszichikai „tárgy”, szemben az elméletnek azzal a korábbi változatával, amit az osztrák definíciók kapcsán annak a kérdésnek a szempontjából ismertettünk, hogy azonos lehet-e egy szó jelentése valamilyen külső fizikai tárggyal. A jelentés mentális elmélete esetén abban az értelemben van szó tárgyról, amennyiben egy szabály jelentését úgy képzeljük, mint a szabály megértésekor tapasztalt mentális állapotot. Ezen elképzelés szerint, ha például a 3, 6, 10, 15 számsort látom a papíron, s feladatom az, hogy ragadjam meg e számsor szabályát, akkor e számsor alapján felismerem e számsor szabályának jelentését. Ez a jelentés pedig nem egyéb, mint a számsor megértésének mentális állapota. Ezt követően pedig az én saját megértésem határozza meg, hogy hogyan folytatom a számsort.

Más szóval, itt a megértés és a cselekvés viszonyában bukkan fel a „jelentés meghatározza a referenciát” tézis alteregója. Ők egymás ikertestvérei. Ezt mutatja például az is, hogy ha megkérdeznék tőlünk, hogy „honnan tudjuk, hogy a '+2' szabály szerint 1000 után 1002-t, nem pedig 1004-et kell írunk?”, akkor alighanem valami ilyesfélét válaszolnánk: „de

hiszen az 1002 válasz a helyes, az 1004 pedig téves válasz lenne”. Indoklásképpen pedig hozzátennénk: „Aki 1004-gyel folytatná a sorozatot, s ráadásul még azt is állítaná, hogy ez a helyes válasz, arra azt mondanám, hogy nem ismeri a ’ +2 ’ szabály jelentését. Nem tudja, hogy mit jelent kettesével számolni.” Nyilván azért mondanánk ezt, mert úgy véljük, hogy egy fogalom jelentésének az ismerete, meghatározza annak a fogalomnak az alkalmazását.

A szabály jelentésének e felfogására vonatkozó wittgensteini kritika egyik mozzanatát már érintettük az előző fejezet végén. Az alábbiakban Wittgensteinnek elsősorban azon érveire fókuszálnék, amelyekről valamelyest már szintén volt szó a használatelmélet bemutatása kapcsán. Ott a nyelvi formát és annak használati viszonyait megkülönböztetve az érvelés abban állt, hogy a jelentés nem a nyelvi formához társul, most pedig Wittgenstein érveinek alapja szerintem annak megmutatása, hogy a szabály „megértése”, azaz a „megértés” szó „állíthatósági vagy használati feltételei” nem a szabály formáját jelentik, de nem is belső megragadását, hanem a szabály használatát.

Ennek megmutatására két lehetőség van. Ha van két szabályunk, akkor azok mentálisan jelenthetik ugyanazt, de ebből nem következik, hogy helyes használatuk azonos lenne. Tehát a megértés nem azonos a használattal. Ahogy a későbbiekben bemutatom Kripke szkeptikus paradoxona és megoldása erre az érvelési lehetőségre épül. A másik érvelési lehetőség, ami szerintem jellemzőbb Wittgensteinre, abban áll, hogy a szabály jelentése többféleképp értelmezhető. Azaz, egy szabály jelentésére vagy fogalmára vonatkozó egyéni megértésünknek vagy mentális állapotunknak különféle értelmezései és alkalmazásai vannak (FV 74, 146). S annak, hogy ezen értelmezések közül melyek számítanak „helyes”-nek nem az én belső megértésem a mércéje, hanem a körülmények. Jelen esetben ezek a körülmények a másokkal való összhang körülményei. Ez a feltétele ugyanis annak, hogy igaz legyen rám, hogy „érti a sorozat szabályát”. Ez szintén azt mutatja, hogy a szabály jelentésének mentális állapotokkal való azonosítása nem állja meg a helyét.

## **2. Kripke szkeptikus paradoxona**

Kripke úgy véli, hogy Wittgenstein a következőképp érvelne azon tézis ellen, hogy a szabályok jelentése mentális állapotokkal azonos. Az érv abban állna, hogy az, amit én belsőleg P szabály alatt értek, az számomra megkülönböztethetetlen egy másik, mondjuk Q szabály jelentésétől és követésétől. E két szabály azonban csak eddig tett lépéseimre nézve egyezik meg mintegy leíró értelemben, ugyanakkor a további lépésekre nézve eltérő előírásokat tartalmaz. De ha nem tudom őket megkülönböztetni, akkor azt sem tudom, hogy



mit kell a továbbiakban tennem. Ez a szkeptikus paradoxon. Vagyis, ha mentális állapotok rögzítenék a szabályok jelentését, akkor nem tudnánk, hogy hogyan kövessük azokat.

Kripke szerint Wittgenstein következő kérdése mögött a fenti szkeptikus paradoxon rejtőzik: „Honnan tudom, hogy a +2 sorozatot követve '20004, 20006'-t kell írnom, nem pedig '20004, 20008'-t? – (A kérdés: 'Honnan tudom, hogy ez a szín 'piros'? –hasonló.)”<sup>69</sup> Ha Kripke Wittgenstein értelmezését vesszük alapul, akkor az alábbi szkeptikus érvet fogalmazhatjuk meg :

- i. +2 szabály alatt a 2,4,6,8... sorozatot értem.
  - ii. +2 szabálykövetésem eddigi lépései valamely Q szabállyal is összhangban vannak.
  - iii. Nem tudom megkülönböztetni, hogy eddig a +2 vagy a Q szabályt követtem-e.
- Tehát: Nem tudom, hogy mennyi 20004+2.

Kripke konkrétan a következő példát használja<sup>70</sup>. Tegyük fel, írja Kripke, hogy eddig soha nem adtál össze 57-nél nagyobb számokat, és most először kívánod elvégezni a 68+57 összeadást. Természetesen azt mondanád, hogy az összeadás szabályai szerint az eredmény nem lehet más, mint 125. De mit mondasz annak, aki azt mondja, hogy az eredmény 5? Szerinte az összeadás szabálya nem  $x+y=n$  szabály, ahol  $x$ ,  $y$  és  $n$  helyébe az összes lehetséges szám bármelyike behelyettesíthető. A szkeptikus szerint ez a szabály csak az 57 alatti számokra áll, vagyis szerinte az összeadás szabálya, amit Kripke a „plusz” (+) szóra rímelő „kvusz” ( $\oplus$ ) kifejezéssel jelöl, a következő:  $x\oplus y=x+y$ , ha  $x, y < 57$ , egyébként pedig  $x\oplus y=5$ . Így például:  $68\oplus 57=5$  De a szkeptikus voltaképpen szkeptikus állítása még hátra van. Azt állítja ugyanis, hogy nem *tudod*, hogy eddig a plusz vagy a kvusz szabályt követted-e, s valóban – tekintve, hogy az érv feltevése szerint eddig csak 57-nél kisebb számokat adtál össze, amelyekre nézve a két szabály ugyanaz – akár azt is lehet mondani, hogy a kvusz szabály szerint jártál el. Ha pedig ez így volt, akkor nem tudsz mit mondani a szkeptikusnak, aki azt vágja a szemedbe, hogy 68 és 57 összege nem 125, hanem 5<sup>71</sup>. Kripke szkeptikus paradoxonját a következőképp rekonstruálhatjuk:

1. Azt hiszem,  $\forall x. \forall y. (x+y=x+y)$ .
  2.  $\exists x. \exists y. (x+y=x\oplus y)$
  3. Ha  $x, y < 57$ , akkor „ $x+y$ ” és „ $x\oplus y$ ” nem megkülönböztethető számomra.
- K1: Nem tudom, hogy ha  $x, y < 57$ , akkor összeadást vagy kvaddíciót végzek-e.  
K2: Nem tudom, hogy mennyi  $x$  és  $y$  összege, ha  $x, y > 57$ .

<sup>69</sup> Wittgenstein: *Remarks on the Foundations of Mathematics*, I. 3.§.

<sup>70</sup> Saul Kripke: *Wittgenstein on rules and private language*.

<sup>71</sup> Kripke érvelése egy konstruktív dilemma formájában is kifejezhető: 1. Ha  $1+1=2$  akkor  $68+57=125$ ; 2. Ha  $1\oplus 1=2$ , akkor  $68\oplus 57=5$ ; 3. „+” v „ $\oplus$ ”; Tehát: 125 v 5.

Ahogy látható, Kripke rekonstrukciója, pontosabban e sorok írójának Kripke rekonstrukciója, a wittgensteini problémát a közismert szkeptikus érvek mintájára mutatja be. Ezek szerint igaz hiteinket nem tudjuk megkülönböztetni hamis hiteinktől, s így nem tudjuk, hogy mikor tudunk valamit, s mikor nem. Ha valamit hallucinálni, álmodni, vagy egy gonosz démon közreműködése miatt tévedni valamiben, belsőleg megkülönböztethetetlen azon állapotoktól, amikor valamit veridikusan észlelek, nem álmodom azt, és a rávonatkozó hiteim nem is egy gonosz démon által keltett tévhitek, akkor nem tudhatom, hogy például, most amikor ezt a szöveget írom, ezt tényleg írom-e, vagy pedig csak álmodom azt, hogy írom.

A szabályok esetében pedig két szabály alkalmazási eseteinek a megkülönböztethetlensége folytán lehet azt állítani, hogy nem tudom, hogy melyiket követ(t)em. Eszerint, abból, hogy én azt hiszem, hogy ismerem egy szabály jelentését, azaz értem a szabályt, nem következik, hogy valóban értem is azt. Tehát abból, hogy én azt *hiszem*, hogy egy *Sz* szabályt követek, nem következik, hogy valóban azt az *Sz* szabályt követem. Ez az érv tehát a jelentés mentális elképzelésével szemben arra mutat rá, hogy szabályértésem ténylegesen nem határozza meg szabálykövetésemet, hiszen ténylegesen azt sem tudom, hogy melyik szabályt követem a számtalan lehetséges közül, amelyekkel szabálykövetésem összhangban van.

Kripke könyvének első része tulajdonképpen a fenti érv-rekonstrukció harmadik premisszája melletti érvelés. Kripke szerint a plusz és a kvusz szabályokat sem belső tudatállapotaim alapján, sem diszpozícióim, és a tárgyak közötti relációk megfigyelésével sem tudom egymástól megkülönböztetni. Eszerint a szkeptikus paradoxon annak számára, aki számol, azaz számomra, kivédhetetlen lenne. Ezért Kripke szerint a szkeptikus kihívás ebben áll: „Célja, hogy megmutassa, hogy múltbeli mentális viselkedésem történetében nincs semmi - még ha arról csak egy mindentudó Isten tudhatna is - ami garantálná, hogy pluszra vagy kvuszra gondoltam-e (I meant). De akkor úgy tűnik, az következik, hogy nem létezett egyetlen rám vonatkozó olyan *tény* sem, aminek alapján inkább pluszra, mint kvuszra gondoltam.”<sup>72</sup> És, minthogy a további szabálykövetésben csak a múltbeli számolásunk lehet a támpontunk, ezért nem tudhatjuk azt sem, hogy melyik szabály szerint adjunk össze az 57-nél nagyobb számokra vonatkozóan. (Mindkettő szerint azért lehetetlen, mert eredményeik egymásnak ellentmondanak.) Így tehát, nem tudom, hogy mi a „68+57” összeadás helyes eredménye.

Ez tulajdonképpen radikálisabb kétely mindannál, ami karteziánus nézőpontból felvethető, s megcáfolható. Eszerint ugyanis nemcsak azt nem tudhatom, hogy valami igaz-e,

---

<sup>72</sup> i.m. 21.o.

például, amikor azt hiszem, hogy olvasok, nem tudhatom, hogy igaz-e, hogy tényleg olvasok-e, hanem azt sem tudhatom, hogy azt hiszem-e, hogy olvasok. Itt ugyanis nincs mód arra a descartes-i megoldásra, hogy önmagában, azaz a külvilág tényeitől függetlenül tudom, hogy mit hiszek. Vagyis: ebben a szituációban nem lehet azt mondani, hogy legalább azt kétségtelenül tudom, hogy saját elmémben mi zajlik. (Pontosabban: hogy mi zajlott.) A Kripke által konstruált szabálykövetési paradoxon esetén ugyanis épp ezt nem tudom.

Így a fenti analógia a hagyományos szkeptikus érvek és a szabálykövetésiek között pontosításra szorul. A fent említett eseteket rendszerint ezért tekintik szkeptikusnak: ha álmodom, hogy  $p$ , akkor nem tudom, hogy  $p$ . Tehát, egy tényhez való két viszonyt különböztetnek meg. Ebben az értelemben a szabálykövetési eset nem analóg, hiszen nincs különbség olyan szabályok között, amelyek tévesek, s amelyek nem. Ezzel szemben Kripke szkeptikus paradoxona esetén arról van szó, hogy én nem tudom, hogy a különféle szabályok közül melyiket követtem eddig, s így azt sem, hogy mit kell ezután tennem. Tehát, valaki olyan szabályt is követhet, ami szerint 20004 után 20008-at kell válaszolnia. Csak azt nem tudja, hogy amit eddig a szabály jelentésének tekintett, aszerint ezt kell-e mondania. Ennek megfelelője az álmodom, hogy  $p$ , vagy ébren látom, hogy  $p$ , esetében az lenne, hogy amikor álmodom, nem tudom megállapítani, hogy tényleg álmodom-e, ha pedig azt hiszem, hogy ébren vagyok, akkor azt nem, hogy tényleg ébren vagyok-e.

Megjegyzendő, hogy ha a problémát kizárólag interszjektíve kezeljük, azaz „más elmék” („other minds”) problémájaként, akkor a tanuló (vagy a szkeptikus) semmivel sincs jobb helyzetben, mint én. Velem szemben, aki szerint így kellene haladni, (vagy összeadni), szintén normatív nyelvet használ. A csel az, hogy részemről a ténybeli megalapozás hiányát rózza fel. A helyzet azonban szimmetrikus, hiszen ő sem képes saját szabályait alátámasztani, nyilván nagyon rossz vásárt csinálnék, ha azért mert saját szabálykövetésemet nem tudom tényekkel igazolni, az ő szabályait fogadnám el. Ez a csere csak akkor lenne indokolt a részemről, ha ő nem csak azt mondaná, hogy az én szabályaim helyett az övéit követve *kell* számolnom, hanem egyben az általa javasolt normát tényekkel is alá tudná támasztani. Erre azonban ő éppúgy nem képes, ahogyan én sem. Ezzel persze továbbra is fennáll egy súlyos ellentmondás szabályértelmezéseink között.

A fenti érv alapján mások szabálykövetésére, azaz Wittgenstein tanulója nézve is megfogalmazható egy szkeptikus érv.

- i. A tanuló valamely „X” szabályt követ.
- ii. Lépései összhangban vannak Y szabállyal.

(Azaz: p, majd r, majd z, és így tovább, szabályokkal. )

iii. A tanuló, aki az X szabályt követi, és a tanuló, aki az Y szabályt követi nem különböztethető meg.

Tehát: Nem tudjuk, hogy a tanuló melyik szabályt követi.

Itt egy gyengébb konklúzió arról szólhat, hogy azért nem tudjuk, hogy a tanuló melyik szabályt követi, mert szabálykövetésére vonatkozó hipotéziseink induktíve nem igazolhatóak véglegesen (FV 145). Az erősebb konklúzió pedig azt állítaná, hogy azt sem tudjuk, hogy a tanuló hogyan érti a szabályt. Honnan tudjuk, hogy ugyanúgy érti a szabályt, ahogyan mink? Konkrétan, elképzelhető, hogy a tanuló a „+2” szabályt úgy érti mintha az csak ezerig lenne alkalmazandó. Erre annál is inkább lehetősége van, mert lehet azt mondani, hogy minden számolási szabályhoz hozzátartozik egy másik szabály is, ami arról szól, hogy meddig alkalmazzuk azt. Elképzelhető tehát, hogy a tanuló egy olyan szabályt követ, amit mi pontosan nem ismerünk, hanem csak a tanuló viselkedésére vonatkozó megfigyeléseink alapján mintegy hipotéziseket teszünk arra nézve, hogy a tanuló melyik szabályt követi.

Persze ez a fajta indukciós probléma egyes szám első személyben is felvethető. Mi lenne, ha valaki kételkedne abban, hogy tudja-e a „+2” szabály jelentését az alapján, hogy nincs módja végigszámolni e szabály szerint? Ezzel szemben áll az a hit, hogy bizonyosságunk sem induktív, legalábbis Wittgenstein vitapartnere szerint nem az: „Ha én mondom, hogy értem a sorozat törvényét, akkor ezt azért nem annak a *tapasztalatnak* az alapján mondom, hogy mindeddig az algebrai kifejezést így és így használtam.” (FV 147)

A fenti érvek a játékszabályok példájával a következőképp foglalhatóak össze. Tegyük fel, hogy valaki azt állítja, hogy elfogadom, hogy nem minden játék szabályokon alapul, de ugyanakkor a szabályokon alapuló játékok lényegét szabályaik képezik. Így ezen játékok megértése és játszása mégiscsak határozott jelentéssel bír. Ha tehát ismerem mondjuk a kosárlabda szabályait, akkor tudom, hogy mit jelent kosárlabdázni, illetve tudom, hogy hogyan kell ezt a játékot játszani. Vele szemben a következőképp lehet érvelni. Az általad követett szabályok közül némelyek más játékokban is szerepelnek, például a kézilabdában. Tehát, abból, hogy te épp azt a szabályt követed, hogy a labdát pattogtatva kell a pályán haladni, nem következik, hogy kosarazol, hiszen lehet, hogy mindez épp egy kézilabda meccsen történik veled. Bármennyire is határozottnak tekinted egy szabály jelentését, kizárólag saját szabályismeretedből nem állapíthatod meg, hogy maga a szabálykövető cselekvésed melyik játékban zajlik. Szabályismereted nem a bizonyosság, hanem kétségek forrása. Ha kizárólag erre apellálsz, akkor kétséges, hogy voltaképpen mit is játszol, s így az is, hogy hogyan *kell* tovább játszani.

### 3. Kripke értelmezése

Kripke a következőképp látja az általa „szkeptikus paradoxon”-nak nevezett, s a fentiekben rekonstruált érv szerepét Wittgenstein *Vizsgálódásaiban*. Wittgenstein a szkeptikus paradoxon alapján két elmélet ellen is érvelne. Egyrészt az ellen, ahogy fent említettük, miszerint a szabályértés és követés kritériuma a szabálykövető elméjében levő valamilyen sajátos tudati folyamat vagy állapot lenne. A másik elmélet a jelentés igazságfeltétel elmélete. Kripke szerint a szkeptikus paradoxon mindkét elmélet, illetve egy azokat ötvöző elmélet ellen lenne érv. Kripke bemutatásában a szkeptikus paradoxon ezen elmélettel szemben tulajdonképpen a *reductio ad absurdum* szerepét játszaná. Ezen a módon: „ha feltesszük, hogy az értelmes állítások lényegei tények vagy igazságfeltételek, a szkeptikus konklúzióból az következik, hogy az állítások, amikkel bárki bármikor bármit is ért, értelmetlenek.”<sup>73</sup> Így a szkeptikus paradoxon egy olyan vitában hangzana el, amiben a jelentés igazságfeltétel-elméletét képviselő Frege és *Tractatus*-Wittgensteinnel szemben a verifikacionisták, illetve a *Vizsgálódások* Wittgensteine vesz részt, aki „a nyelv olyan képét képviseli, ami nem igazságfeltételeken, hanem állíthatósági vagy igazolási feltételeken alapszik: milyen feltételek mellett megengedett egy adott állítás megtétele?”<sup>74</sup> Kripke ugyan nem állítja, hogy a szkeptikus paradoxon ezen elméletekből következne, de azt a látszatot kelti, hogy a paradoxon azon elméletek problémája, hiszen ha nem az lenne, akkor miért kellene inkább Wittgenstein megoldását elfogadnunk?

Kripke szkeptikus paradoxona által felvetett problémák némiképp eltérnek Wittgenstein problémáitól. Ennek oka, hogy Kripke érvének, legalábbis a fenti rekonstrukció szerint, szkeptikus céljai vannak. Nem csak azt kívánja megmutatni, hogy a szabálykövetés alapja nem a belső tudatosság, hanem azt is, hogy a szabálykövetést nem tények határozzák meg. A szkeptikus paradoxon „beveri az utolsó szöveget a reprezentacionális elmélet koporsójába.”<sup>75</sup> Kripke szkeptikus paradoxona általában összeegyeztethető Wittgenstein szövegével, de alaposabb összehasonlítás mellett számos különbség is előbukkan. A fő különbség, hogy Kripke szkeptikus paradoxona a privát szabálykövetés szkeptikus paradoxona, s valójában jobban illik arra, amit Wittgenstein privátnyelv-kritikája tartalmaz, mint az, amit szabálykövetési kérdései. Wittgenstein érveinek és problémáinak megértéséhez ez az állítása szolgálhat vezérfonalul: „a szabálykövetés értelmezést is mindig magában

---

<sup>73</sup> i.m. 77.o.

<sup>74</sup> i.m. 74.o.

<sup>75</sup> i.m. 85.o.

foglal.”<sup>76</sup> E tézisből adódik először is az a probléma, hogy hogyan értelmezsem a saját szabályértésemet. Ez a kérdés rokonítható Kripke szkeptikus a paradoxonával, de Kripke a plusz és kvusz szabályok mentális *megkülönböztethetelenségére* helyezi a hangsúlyt: „nincs semmiféle rám vonatkozó tény, ami megkülönbözteti, hogy pluszra vagy kvuszra gondoltam-e.”<sup>77</sup> Wittgenstein ezzel rokonítható állításai azonban az értelmezési lehetőségekről szólnak. Így Kripke szkeptikus példáját Wittgenstein feltehetőleg így fejezné ki: mentális állapotom, azaz, ami nekem úgy tűnik, hogy az jelenti, hogy a plusz szabályra gondolok, értelmezhető a kvusz szabály szerint is.

Ez a különbség első látásra jelentéktelennek tűnhet –illetve, ha azzal tisztában vagyunk, akkor Kripke szkeptikus paradoxonát is összhangba hozhatjuk Wittgenstein mondanivalójával – jelentőssé válik azonban Wittgenstein további problémáinak a megértése és megoldása szempontjából. Kiváltképpen, ha arra gondolunk, hogy a *Vizsgálódások* szabálykövetési része elsősorban nem a *saját* szabálykövetéssel szembeni kételyekről szól, bár ez is megjelenik, hanem egy másik személyéről, konkrétan Wittgenstein tanulójáról. Ugyanakkor ez a két eset össze is függ, feltéve, hogy a szabály különböző értelmezési lehetőségei felől közelítjük meg Wittgenstein problémáit. A tanár és tanuló viszonyában konkrétan az a kérdés, hogy ha a tanár így értelmezi a szabályt, tanulója pedig máshogyan, akkor kinek van igaza. Ezt Kripke példájára úgy lehet lefordítani, hogy én és a szkeptikus vitatkozik a szabály helyes alkalmazásáról. Mi zárja ki az enyémnek ellentmondó értelmezéseket? Egyszóval, mi határozza meg, hogy melyik a helyes értelmezés? De míg a kripkei szkeptikus paradoxon alapvetően egyes szám első személyű, vagyis a privátság kérdéseivel kapcsolódik, s alapkérdése – „honnan tudom, hogy hogyan kell a sorozatot folytatni?” – a szkeptikus felléptetése nélkül is megfogalmazható, addig Wittgenstein az értelmezési lehetőségekre építve egy relativista paradoxont is megfogalmaz, ami arról szól, hogy a különböző szabályértelmezések mellett mégis mi a kritériuma annak, hogy valaki szabályt követ, s ki az aki követi, s ki az, aki nem. Ha a tanár szerint egy bizonyos módon kellene a tanulójának a szabályt folytatnia, diákja szerint viszont egy másik módon, akkor kinek van igaza? E paradoxon megoldása pedig, mint ahogy a relativizmus paradoxona esetén nem is meglepő, a szabály megkülönböztetése egyéni értelmezéseitől.

A különbséget úgy is kifejezhetjük a saját esetre vonatkozóan, hogy a Kripke által rekonstruált szkeptikus paradoxon önismereti probléma. Wittgenstein szabálykövetési paradoxona (FV 201) viszont nem csak ez, hanem mondhatni az önértelmezés paradoxona,

---

<sup>76</sup> Wittgenstein: *Remarks on the Foundations of Mathematics*, I. 114.

<sup>77</sup> Kripke: i.m. 21.o.

aminek kérdése voltaképpen az, hogy értem-e saját mentális állapotaimat, amelyek meghatározzák szabálykövetésemet?

Kripke és Wittgenstein paradoxonai közötti különbség még nyilvánvalóbb, ha mások szabálykövetését vesszük tekintetbe. A kripkei szkeptikus paradoxon megfelelője az lenne, hogy honnan tudhatjuk, hogy a tanuló melyik szabályt követi, a pluszt vagy a kvuszt. Ez voltaképpen egy hagyományos indukciós probléma alkalmazva mások viselkedésére. Ezt a kérdést természetesen Wittgenstein is felveti (FV 145). Ezen túlmenően azonban azt a problémát is megfogalmazza, hogy megérthető-e számunkra egyáltalán a tanuló és mások viselkedése. Wittgenstein jellemző módon értelmezési problémaként egy olyan példát ad elő, ahol is, soha nem állapítható meg egyértelműen és általában, hogy a tanuló hogyan is érti a „folytasd kettesével!” parancsot (FV 185). Ezzel szemben a kripke-i szkeptikus paradoxonnak eleve csak akkor van értelme, ha valamiképpen végül is *tudjuk*, hogy mit jelent az egyik, s mit a másik szabályt követni, s végül is kiderül a példa szempontjából egy tetszőleges ponton, hogy valaki melyik szabályt követi. Az viszont nem tetszőleges, hogy ez kiderül-e vagy sem, mert csak így tehető fel a kérdés, hogy mit jelent tudni, hogy valaki melyik szabályt követi. Wittgenstein példáinak szerkezete viszont egy radikálisabb probléma létezéséről is szól: mit jelent tudni, hogy *értjük* a saját, illetve a mások által követett szabályokat.

Hogyan oldható meg Kripke szerint a szkeptikus paradoxon? Kripke szerint ha Wittgensteinnek „igaza van, mindaddig nem foghatunk hozzá a [szkeptikus paradoxon] megoldásához, amíg fogva tart bennünket az a természetes előfeltevés, hogy az értelmes kijelentő mondatoknak a tényeknek való megfelelés feladatát kell ellátniuk.”<sup>78</sup> Ennek megfelelően Kripke Wittgenstein nevében úgy véli, hogy a szkeptikus konklúzió nem következik, ha értelmes állításainkat nem a tényeknek való megfelelés alapján teszteljük, hanem állíthatóságuk alapján. „Mindaz, amire azon állítások jogosságának biztosításához [„legitimize”] szükség van, amikkel valaki valamit ért, az, hogy létezzenek olyan hozzátétőlegesen meghatározható körülmények, amelyek között jogosan [„legitimately”] állíthatóak.”<sup>79</sup> Első olvasatban könnyen úgy tűnhet, hogy ez az elmélet lenne a szkeptikus paradoxon megoldása. Valójában ez csak a feltétele a megoldásának. Valójában a megoldást Kripkének ez az állítása árulja el: „a szkeptikus érv egész mondanivalója az, hogy végül elérünk egy olyan szintet, ahol minden indok nélkül cselekszünk, amelyekkel igazolhatnánk cselekvésünket. Határozottan cselekszünk, de *vakon*.”<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> i.m. 78-79. o.

<sup>79</sup> i.m. 77-78.o.

<sup>80</sup> i.m. 87.o.

Hogy az állíthatósági feltételek miért nem jelentenek önmagukban megoldást azt Goodman példája segítségével mutathatjuk meg. Kripke Wittgenstein *Vizsgálódások*beli álláspontjának előképének tekinti a verifikációs elméletet, másrészt azt is állítja, hogy a Goodman-paradoxon analóg Wittgenstein szkeptikus paradoxonával. Csakhogy a paradoxont Goodman eleve a konfirmáció paradoxonaként fogalmazta meg. Kripke analógiája alapján viszont azt kellene gondolnunk, hogy Goodman a paradoxonával az igazságnak valamilyen realista elméletét támadja, majd megmutatja, hogy a paradoxontól csak a verifikációs elméletet elfogadva szabadulhatunk meg. Ezzel szemben a szkeptikus paradoxon mindenekelőtt akkor lép fel, ha az igazság kritériuma az igazolás. Ebben az esetben ugyanis nem nehéz olyan szituációkat konstruálni, amelyekben két egymásnak ellentmondó állítást („Minden smaragd zöld”, „minden smaragd zöld és kék”) ugyanazok a megfigyelések támasztanak alá, s ekkor állíthatja egy szkeptikus, hogy nem tudjuk, hogy a smaragd valójában milyen színű is. Hasonlóképpen az igazolhatóságra hivatkozva Kripke szkeptikus paradoxona sem oldható meg, hiszen azt, hogy én melyik szabályt követem, csak privátan tudnám igazolni, s az ilyen igazolások legalább annyira kétségesek, mint az, amit igazolnak. Ha pedig ez a helyzet, akkor igazoltan nem is állíthatom se magamról, se másokról, hogy ezt és ezt a szabályt követjük. Ahogy említettem Kripke példájában végül is kiderül, hogy én melyik szabályt követem. S ennyiben Kripke egy olyan példát konstruált, ami az igazolási feltételekkel kezelhető. Wittgenstein tanulós példája viszont sokkal inkább olyan, mintha az az állítás, hogy „minden smaragd zöké”, nem tartalmazná, hogy „zöld egy határozott *t* időpontig, mint például 2007 végéig, utána pedig kék”, hanem ez a hipotézis nem lenne időbeli határokhoz kötve, de esetleg tartalmazná, hogy a smaragd színe időről-időre egyik színből egy másikra, majd egy harmadikra, és így tovább, folyamatosan megváltozik.

A nehézségek azonban természetesen attól, hogy Kripke összekapcsolja az állíthatósági feltételeket a vak szabálykövetés fogalmával, egyáltalán nem oldódnak meg, hanem inkább csak fokozódnak. Kripke ugyanis a vak szabálykövetés esetében épp a cselekvés igazolhatatlanságát állítja, s ezzel enyhén szólva ellentmond annak, hogy Wittgenstein „igazolási feltételekkel helyettesíti az igazságfeltételeket.”<sup>81</sup> (Az ellentmondás akkor is fennáll, ha itt Kripke valójában állíthatósági feltételeket akart mondani.) Mert miféle állíthatósági feltételei vannak a vak szabálykövetésnek? Kripke meglepő válasza az, hogy ebben az esetben „az állíthatósági feltételek, amelyek feljogosítják az egyént, hogy azt mondja, hogy az adott alkalommal inkább ezen a módon kell az *ő szabályát* követni-e, mint

---

<sup>81</sup> i.m. 77.o.

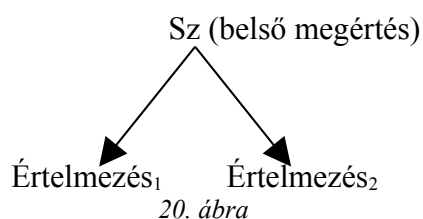
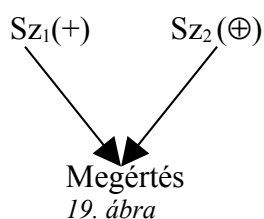


egy másik módon, végül is azok, hogy ő azt teszi, amihez kedve van.”<sup>82</sup> Kripke e megállapítása alapján akár azt is hihetnénk, hogy egy olyan filozófusról van szó, aki a privát szabálykövetés és a privát nyelv lehetősége mellett érvelne, nem pedig ellene. Kérdés, hogy itt Kripke konkrétan gondol-e valaminek az állíthatósági feltételeire? Ha a „szabályt követek” kifejezés lenne az, akkor igen furcsa lenne, ha ennek feltételei között szerepelne, hogy nekem ehhez van kedvem. Ebben az esetben mondhatni az követne szabályt, akinek semmi alapja nincs rá. Ez szerintem nem a paradoxon megoldása, hanem maga a paradoxon. Így jut el valójában Kripke Wittgenstein tényleges szabálykövetési paradoxonához. Itt ugyanis rögtön meg kell jegyeznie, hogy „ez valójában *nem* a mi szokásos szabálykövetés fogalmunk.”<sup>83</sup> „A helyzet ugyanis alapvetően más (...), ha a szabálykövetőt másokkal való interakcióban vizsgáljuk. Mások rendelkeznek igazolási feltételekkel, hogy az egyénnek helyes vagy helytelen szabálykövetést tulajdonítsanak.”<sup>84</sup>

#### 4. A szabályok azonos és különböző megértése

Az alapvető különbséget Wittgenstein *Vizsgálódásainak* központi problémája és a Kripke által kidolgozott szkeptikus paradoxon között az alábbi ábrák jelzik. A Kripke által tanulmányozott esetben arról van szó, hogy különböző szabályok mentálisan jelenthetik (részben) ugyanazt, s így megkülönböztethetetlenek. Wittgenstein érvelésében viszont az a másik eset a fontos, miszerint egy szabály megértése maga is különbözőképp értelmezhető.

Ez a különbség a privát megértés elleni érvelés szempontjából voltaképpen nem alapvető, de Wittgenstein problémáinak összefüggése szempontjából az. Az alábbi két ábra jelzi Kripke és Wittgenstein paradoxonai közti különbséget, de egyben a kapcsolatot is, amennyiben e két ábra egymás inverzének is tekinthető.



A 19. ábra alapján például elképzelhetünk olyan embereket, akiknek látása számára mondjuk a kék és a piros azonos érzetminőségként jelenik meg, de mégis helyesen használják ezen színek elnevezéseit, azaz egy soha nem látott tárgyról is meg tudják állapítani, hogy kék-e vagy piros. Ha esetükben „látás” alatt az általuk tudatosan észlelt színérzeteket értenénk,

<sup>82</sup> i. m. 88.o. (A kiemelés tőlem származik. Sz.I.L.)

<sup>83</sup> i.m. uo.

<sup>84</sup> i.m. 89.o.

akkor ebből az következne, hogy nem tudják a kéket és a pirosat egymástól megkülönböztetni. De minthogy cselekvéseikben mégis megkülönböztetik ezeket, ezért rájuk nézve a mentalista elmélet nem tartható. Az alternatíva pedig az, hogy mondhatni „színvakon” követik a „kék” és a „piros” szavak használati szabályait. Nem a színek tudati reprezentációja alapján, hanem máshogyan, s így e színszavak nem is jelenthetnek számukra szokásos értelemben vett színminőségeket.

Kripke szkeptikus paradoxonának alapja az, hogy különböző szabályok alkalmazásukban, illetve megértett részükben, aminek mintegy tudatában vagyunk, tökéletesen megegyezhetnek. E szabályok mentális jelentései, azaz megértésük, így hasonlóképp átfedik egymást, mint a rokonértelmű szavak jelentései. A szabályokat, amelyek értékei között megegyezéseket találunk, az olyan szabályoktól, amelyek egyetlen értéke sem egyezik meg, feltehetőleg a hasonló szabályok kifejezéssel különböztetnénk meg. Egyes esetekben ez a hasonlóság teljesen véletlenszerű vagy önkényes, mint a „plusz” és a „kvusz” szabályok közötti viszony esetében, más esetekben viszont, mint a „+2” és „+4” szabály között, szükségszerű kapcsolat van a szabályok között, azaz viszonyuk szabályos<sup>85</sup>. Minthogy a megértésnek több szabály is megfeleltethető, ez alapján fogalmazható meg az a kétely, hogy nem tudom, hogy mit is értek az adott szabály alatt.

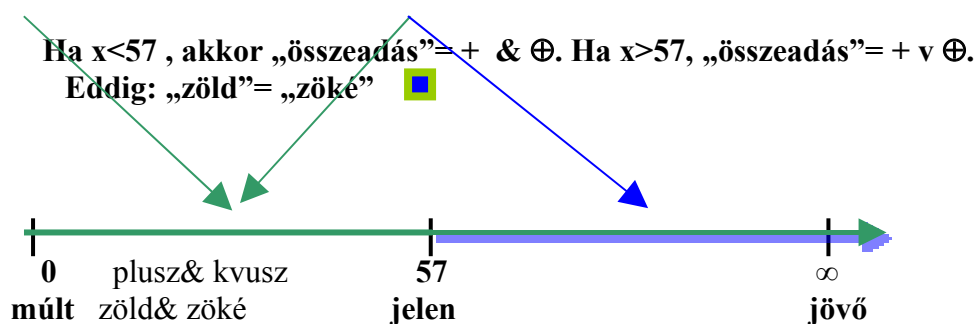
Mindez egy olyan számegegyenessel ábrázolható, aminek némely tartományára több egymással átfedő viszonyban levő szabály is vonatkozik, azaz ugyanazon számértékekre különböző függvények azonos eredményt adnak. (Ugyanazokat a számpárokat rendeli egymáshoz.) Ha az 1, 4, 9, 16 sorozatot a 36, 49, 64 számokkal folytatom, akkor első látásra a négyzetemelési szabályát követem. Csakhogy ugyanez a folytatás következik abból a szabályból is, ami szerint a leírt számok különbségét megállapítva (3, 5, 7), azaz létrehozva azok különbségsorozatát, ahhoz adok hozzá mindig kettőt, s az így kapott eredmény szerint folytatom az eredetileg megadott sorozatot. Itt tehát az eredmények több különböző szabályból is levezethetők, s így szabálykövetésem több szabállyal is összeegyeztethető. Három ilyen különböző szabályt adnak meg ezek a képletek:  $a_n = n^2 = a_{(n-1)} + 2n - 1$ , vagy egy másik megoldás szerint:  $n^2 = a_{(n+2)} = a_{(n-1)} - a_n + 2$ . Frege kifejezésével e függvények értékmenetei megegyezők. „ $F^*(n^2)$ ” =  $F^*(a_{(n-1)} + 2n - 1)$ . Ahol F és a számkitevők a függvényt, mint a betűkkel jelölt változó értékek közös formáját jelölik.

E példa esetén a szabályok további alkalmazása nincs egymással ellentmondásban. Wittgenstein részletesebben egy ilyen esetet említ a *Kék és Barna Könyvekben*<sup>86</sup>. Így itt csak

<sup>85</sup> E viszony egyben tranzitív is: ha P és Q szabálynak vannak megegyező értékei, Q szabálynak pedig vannak Z szabály értékeivel is megegyező értékei, akkor P és Z szabálynak is ezek a megegyező értékei.

<sup>86</sup> Wittgenstein: *Blue and Brown Books*, 13.o.

azt lehetne mondani, hogy nem tudom, hogy melyik szabály szerint számolok. Kripke példájában viszont olyan szabályokról van szó, amelyek esetén egy bizonyos pontig megegyezés van, majd válaszut elé érkezünk, hogy melyik szerint számoljunk tovább. Ehhez tudnunk kellene, hogy eddig melyiket követtük, viszont a szabályaink más szabályokkal való részleges megegyezése miatt épp ezt nem tudhatjuk. Ugyanez elmondható Goodman paradoxona esetén a „zöld” és „zöké” predikátumok kapcsán, amelyek mintegy az idő dimenziójában fedik át egymást. Kripke a plusz/kvusz szabályok esetét ezzel állítja párhuzamba. A jelentésviszonyok tekintetében ezek a példák a következőképp függenek össze:



25. ábra

**Megjegyzés:** A fenti ábra azt jelzi, hogy Kripke példája esetében az 57-nél kisebb számok között végzett összeadásaim az összeadás érvényes szabályaival éppúgy összhangban vannak, mint a kvusz-szabállyal. Viszont az 57 feletti számtartományra nézve viszont, attól függően, hogy eddig melyiket követtem, vagy a plusz-szabályt, vagy a kvusz-szabályt kell követnem, amikor azt a feladatot kapom, hogy két szám összegét állapítsam meg. Hasonlóképpen, Goodman paradoxona esetén a smaragdra vonatkozó eddigi megfigyeléseink mind a „minden smaragd zöld”, mind a „minden smaragd zöké” állításokat alátámasztják. Mind a „zöld”, mind a „zöké” predikátumokkal leírhatóak. Viszont a jövőre nézve elvileg csak az egyik lehet igaz. Bár, ha a jövő meghatározatlan, akkor elképzelhető persze, hogy sohasem derül ki, hogy melyik eset áll fenn, azaz nem lesz megcáfolva a „zöké-hipotézis”. Ha viszont „zöké” azt jelenti, hogy egy adott időpontig minden smaragd zöld, azután pedig kék, akkor ezen időpont után eldőlt, hogy a smaragd színét általában a „zöld” vagy a „zöké” predikátum írja-e le.

Kripke érve szempontjából tehát az a lényeg, hogy a szabályok „jelentései” megértésük tekintetében azonosak vagy megkülönböztethetetlenek. Ez alapján lehet érvelni amellelt, hogy a szabály jelentése nem azonos megértésével. Kripke elképzelése, vagy realista intuícója szerint ugyanis azt képzelhetjük, hogy a plusz és a kvusz szabály egyfajta objektív, azaz megértésüktől független jelentéssel rendelkeznek. Ha pedig feltesszük, hogy a szabályok univerzuma gazdagabb, mint a nekik megfelelő megértéseink – kvázi, több szabály van, mint amit értünk – akkor máris következik, hogy a mentális állapotok nem lehetnek azonosak a szabályokkal. Azaz, meg kell különböztetnünk a szabály objektív jelentését, attól a jelentéstől, amire az adott szabály követésekor gondolunk<sup>87</sup>. De minthogy ez a mentális jelentés több

<sup>87</sup> Ez tulajdonképpen Putnam gondolatkísérletére emlékeztet, ami szintén arról szól, hogy mentális állapotaim nem határozzák meg, hogy világomban víz vagy XYZ létezik-e, mivel azonos mentális állapotokkal egyaránt összeegyeztethető felszíni tulajdonságaikat tekintve egy olyan világ, amiben víz létezik és egy olyan is, amiben XYZ. Persze, abban a tekintetben, hogy mitől függ, hogy melyik eset áll fenn, a „plusz” és a „víz” esete eléggé különböző. A „víz” esetében a szkeptikus paradoxon abban állna, hogy ha „víz” alatt a víz felszíni

különböző szabállyal is összhangban van, ezért a helyzet úgy is leírható – s ily módon Kripke paradoxona összekapcsolható Wittgensteinével – hogy eddigi szabálykövetésem nem egyértelmű, minthogy különböző szabályok szerint is értelmezhető, vagy leírható, s így minthogy nem tudom, hogy megértésem melyik szabályt is ragadja meg tulajdonképpen, ezért a szabályról azt sem lehet mondani, hogy további lépéseimet meghatározná. Magyarán, nem tudom, hogy hogyan, melyik szabály szerint haladjak tovább. Olyan mintha valaki azt állítaná, hogy a lépcső, amin egy sötét lépcsőházban botorkálok, valójában több különböző lépcső, s szerinte az, amin én eddig haladtam majd jobbra fordul, holott én határozottan úgy érzem, hogy az, amit én követek, inkább balra kanyarodik. Kinek higgyek? Ha ez az egész csak átvágás, csúnyán megüthetem a bokámat.

Kérdés, hogy Wittgenstein elfogadhatónak tekintené-e egyáltalán Kripke szkeptikus érvét? Kripke érve ugyanis némiképp ellentmondásos, hiszen felteszi, hogy a „plusz” és a „kvusz” szabályok valami különbözőt jelentenek, ami már magából e kifejezések definíciójából is adódik, majd azt állítja, hogy mégsem tudjuk őket megkülönböztetni. Ez azonban nem bizonyítja, hogy ezekhez ne tartozna különböző megértés. Kripke szándéka persze érthető, de akkor is marad az a tény, hogy nem lehet olyan érvet konstruálni, amiben két különböző jelentésű kifejezést vezetünk be, s ezáltal megkülönböztetjük őket, majd azt állítjuk, hogy mégsem különböznek. Úgy tűnik, Kripke is pontosan látja, hogy ellentmondás, hogy érve megfogalmazhatóságához szükségképp fel kell tennie, hogy tudom, hogy mit jelent az, hogy „plusz” és „kvusz”, majd arra következtetni, hogy mégsem tudom. Kripke azt állítja, hogy ez a feltevés csak egy fiktív engedmény volt: „A létrát végül is el kell rúgni.”<sup>88</sup> Wittgenstein számára azonban a nyelvi kifejezések jelentése egyáltalán nem afféle létra, amit csak úgy el lehet rúgni.

A fenti ellentmondásba kapaszkodva a mentális jelentéselmélet képviselője ezen az alapon vethetné el a szkeptikus paradoxont: Abból, hogy nem tudom bizonyítani, hogy eddig „+”-ra gondoltam-e valóban, nem következik, hogy nem gondoltam volna rá, még kevésbé pedig az, hogy nem gondolhattam volna rá. Ezért a szkeptikusok megalapozottan nem is tagadhatják, hogy ténylegesen az a hitem, hogy összeadást végzek, nem létezik, hanem csak azt, hogy ezt bizonyosan tudhatnám. Kripke szkeptikus paradoxonából tehát a megértés mentalista elméletére nézve csak az következik, hogy nem *tudom*, hogy az, amit „összeadás”

---

tulajdonságairól való fogalmainkat értjük, akkor nem tudjuk, hogy H<sub>2</sub>O-t vagy XYZ-t iszunk-e. Közben viszont fél van téve, hogy a „víz” valamit határozottan megjelöl a világban. Erre a látásmódra emlékeztet az, amit Kripke mond az ő szkeptikus problémája kapcsán: „mindaz, ami a fejemben van, teljesen meghatározatlanul hagyja, hogy a 'plusz' (ahogy én azt használom) melyik függvényt jelöli (pluszt vagy kvuszt).” Kripke: *Wittgenstein on rules and private language*, 82.o.

<sup>88</sup> i.m. 21.o.

alatt érték, valóban összeadás-e, az viszont nem, hogy ez az értés hit formájában sem létezne. Egy helyen Kripke is azt állítja, hogy ebben a mindennapi értelemben ezt az ő Wittgensteine sem tagadja, csak azt, hogy egyfajta metafizikai értelemben lennének itt valamiféle „felettes tények”<sup>89</sup>.

De térjünk vissza Wittgenstein szabálykövetési problémáihoz. Úgy gondolom, hogy az írásaiban, de kiváltképp a *Vizsgálódásaiban* említett szabálykövetési problémahelyzetei a 20. ábrán megadott sémával jellemezhetőek. Ez a séma arról szól, hogy a szabály bármely kifejezésének különböző értelmezései és alkalmazásai lehetségesek. Ez a szabályok algebrai kifejezése esetén elég nyilvánvaló. Semmi akadály, hogy valaki az „ $x!2$ ” kifejezés alatt egyszer  $x^2$ , máskor  $2x$ -et értsen (FV 190). Ez az  $x^2$  és  $2x$  kifejezésekről csak azért nem mondható el, mert már megtanultuk, megszoktuk használatukat. Wittgenstein a nyelvi kifejezésekhez hasonlóan látja a mentális állapotokat is, amennyiben azok esetén szintén amellet érvel, hogy ugyanaz a mentális állapot különböző cselekvésmódokhoz társulhat. Például, valaki ugyanazzal az érzéssel olvashat fel egy szöveget, mint amit akkor tapasztal, amikor azt kívülről mondja. (FV 160). A mondanivaló mind a nyelvi, mind a mentális esetben ugyanaz, egy kifejezés, de még egy állapot „jelentésének” sem az a kritériuma, ami a tudatunkban van, hanem a körülmények, amelyeket a nyelvi formulák esetén használati körülményeknek, míg a mentális állapotok esetén viselkedési körülményeknek lehet nevezni.

Wittgenstein a szabálykövetésnek, mint a privát megértés által meghatározott folyamatnak a téziséből a következő paradox eredményt vezeti le. (A 20. ábra tartandó ismét szem előtt.)

1. Szabályértésem= privát mentális állapotom.
2. Mentális állapotomnak különböző értelmezései lehetségesek.
3. Különböző állapotok különböző cselekvéseket határoznak meg.

Tehát: A szabály, ahogy én értem, nem tudja meghatározni követését.

Így Wittgenstein szabálykövetési paradoxonának kiindulópontja a mentalista elmélet, amely szerint a szabály megértése valamiféle önálló privát állapotként létezik elmémben. Ezen elképzelés szerint mondhatnám, hogy igen, a  $+2$  szabály elmémben a  $2,4,6\dots$  sor formájában létezik. Wittgenstein ellenvetése viszont abban áll, hogy ez a sor számos más szabály szerint is *értelmezhető*, más szabálynak is alárendelhető. De ez vonatkozik arra is, ha szabályértésem pusztán a szabály algebrai kifejezésének formájában reprezentálódik elmémben: „egy algebrai kifejezésnek nem csak egy alkalmazását tudjuk elgondolni...” (FV 146). Egyszóval, úgy képzelhetjük, hogy a szabály bármely reprezentációja egyrészt

---

<sup>89</sup> i.m. 65. és 69.o.

értelmezésre szorul, másrészt különböző értelmezései lehetségesek. Ebből adódik a szabálykövetési paradoxon, ami kétféleképpen is kifejezhető. Egyrészt azt hangsúlyozva, elsősorban a saját esetemben, hogy nem tudom, hogy hogyan értelmezem saját szabályértésemet. Másrészt, az értelmezések paradoxona úgy is kifejezhető, hogy nem tudjuk, hogy melyik értelmezés a helyes. Így végeredményben ahhoz a paradoxonhoz jutunk, hogy a szabály értelmezője bármely saját értelmezéséről állíthatja, hogy az a helyes. Mi zárhatja ki, hogy valaki saját mentális állapotait úgy értse, ahogy neki tetszik? Ha ugyanis a szabály eleve a saját privát értelmezéseként létezik, akkor nyilván csak ő tudhatja, hogy hogyan kell azt értenie. Kinek szoktak ugyanis kételyei lenni afelől, hogy esetleg nem jól értelmezi saját mentális állapotait?

Két érvem van arra, hogy Wittgenstein számára a fentiek jelentik valójában a szabálykövetési paradoxont. Egyrészt a *Vizsgálódásokban* visszatérő érve, hogy egy szónak különböző értelmezései lehetségesek. Így érvelt, az ágostoni nyelvkép kritikájában az osztentív definíciók kapcsán (FV 28). Szintén erre emlékeztet a jelentés esszencialista elméletének kritikájában (FV 74). Így nem meglepő, hogy egy ehhez hasonló megállapítást tesz a szabályok kifejezése kapcsán is. Ezt idéztem fent a 190-es paragrafusból. A másik érvem pedig az, hogy szó szerint ugyanez a paragrafus szerepel a *Megjegyzések a matematika alapjairólban*<sup>90</sup> is a szabálykövetés ott felvetett kérdései előtt. Tehát van egy paragrafus (FV 190), ami azt illusztrálja, hogy a szabály különbözőképp értelmezhető számomra. Szó szerint ugyanez a paragrafus szerepel két írásában is. Az egyik esetben ez a kérdés követi: „Honnan tudom, hogy a +2 sorozatot követve ’20004, 20006’-ot kell írnom, nem pedig ’20004, 20008’-at?”<sup>91</sup> A *Vizsgálódásokban* pedig nem sokkal a szóban forgó paragrafus után ott találjuk a szabálykövetési paradoxon kérdését: „De hogyan képes a egy szabály megtanítani arra, hogy ezen a helyen mit kell tennem? Bármit is teszek, ez valamely értelmezés révén összeegyeztethető a szabállyal.” (FV 198)

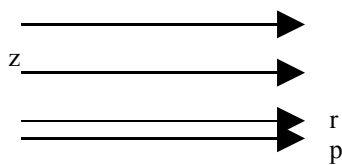
## 5. A relativizmus paradoxona

Wittgenstein a különböző értelmezési lehetőségek alapján érvelt korábban az osztentív definíciók ágostoni elképzelése ellen, majd pedig az esszencialista tanulás elmélet ellen is, ami szerint az egyes tárgyak lényege valamiféle közös tárgy formájában létezne. Annyiban hasonló stratégiát követ a szabályok értelmezési lehetőségeire való hivatkozással is, hogy a

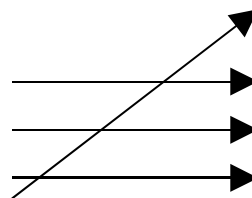
<sup>90</sup> Wittgenstein: *Remarks on the Foundations of Mathematics*, I. 2.

<sup>91</sup> i.m. uo.

szabályok esszencialista vagy platonista elképzelése úgy képzelhető el, mintha a szabály lényege valamiképpen tárgyi formában létezne. Ez a tárgy jelen esetben egy táblázat formáját ölti, amiben például az összeadás szabálya volna leírva. Hasonlóképpen a szavak és tárgyaik közötti viszonyt a táblázat úgy fejezné ki, hogy a szó mellett ott állna az általa jelölt tárgy képe. Ekkor ez a táblázat hozzárendelési szabálynak volna tekinthető. A +2 szabályt például így lehetne kifejezni:  $2 \rightarrow 4 \rightarrow 6 \rightarrow 8 \dots$ . A kérdés az, hogy megmagyarázza-e a táblázat a szabály jelentését? Nem, mert a táblázat kiolvasási módja nem adott. Ez nem egyértelmű, hiszen lehetne az alábbi 21. ábrán jelzett módon is olvasni a táblázatot, de a 22. ábrán jelzett módon is. Ugyanakkor felvetődik a kérdés: Megtanítható-e a táblázat olvasása a 21. ábrán bemutatott nyilak segítségével? Csak akkor, ha valaki már tudja, hogy egy nyilat hogyan kell érteni. Azaz úgy olvassa a nyilakat, ahogy szokás. Ha viszont ezt sem érti, akkor további magyarázatokra van szükség, amelyek megértéséhez szintén újabbakra, s így tovább a végtelenségig.



21. ábra



22. ábra

„Nem tudnánk vajon ennek a sémának a magyarázatára további szabályokat elképzelni? És másfelől vajon az első táblázat tökéletlen volt-e a nyilak sémája nélkül?” – kérdezi Wittgenstein (FV 68) Ugyanakkor, ahogy a szabály megadása mindig érthető máshogy, más értelmezési szabályok szerint, hasonlóképp e másként értékek helyreigazításai is érthetőek máshogy. E másként értelmezési lehetőségek abból fakadnak, hogy az adott elemekre más hozzárendelési szabályok is alkalmazhatóak. Ugyanakkor az egyéni értelmezés elkerülhetetlennek tűnik e két feltevés alapján: i.) a szabályt jelekkel fejezzük ki, ii.) a szabály kifejezése maga is értelmezésre szorul.

Kérdés, hogy mi a célja Wittgensteinnek e probléma felvetésével? Ez akkor válik érthetővé, ha mindezt a szabályok jelentésének mentalista elméletére vonatkozó bírálatnak tekintjük. Wittgenstein e problémával így arra hívja fel a figyelmet, hogy ha a szabály jelentését kizárólag magyarázatai megértésének kellene rögzítené, akkor lehetetlen lenne megmagyarázni a tanulónak, hogy hogyan értse helyesen a magyarázatokat, minthogy ezekhez újabb magyarázatokra lenne szükség. Két értelemben is. Egyrészt, a további magyarázatok lennének a fundamentumai a tanuló megértésének, s ekkor felmerül a kérdés,

hogy ezek megértésének milyen alapjai vannak. Másik értelemben pedig a további magyarázatok szerepe az lenne, hogy kizárják a tanuló helytelen értelmezési lehetőségeit. Csakhogy mi garantálja, hogy további magyarázatainkat helyesen érti? Ezek értelmezésére szintén sokféle lehetőség áll rendelkezésre.

Hasonlóképpen a különféle értelmezési lehetőségeket, s így a helyes magyarázat megadhatóságának problémájáról szól Wittgenstein legfontosabb szabálykövetési példája is. Tegyük fel, hogy egy tanulót 1000-ig megtanítottuk számolni, illetve ezt a tudását már ellenőriztük.

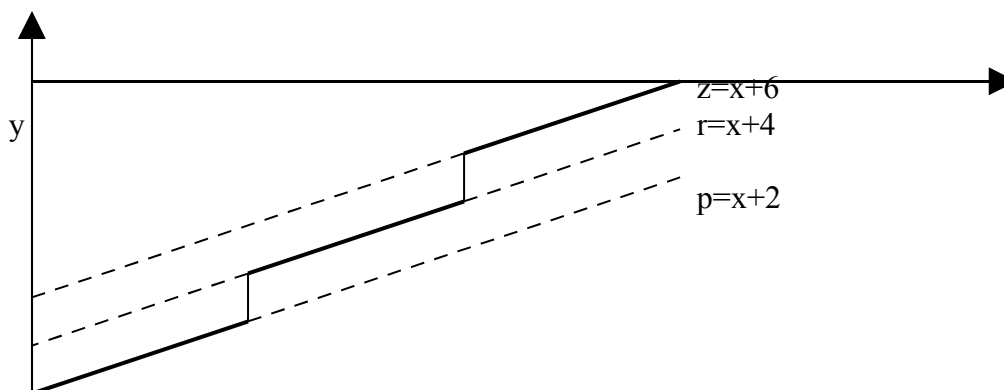
„Ekkor utasítjuk a tanulót, hogy egy sorozatot (mondjuk a  $'2^t$ -t) 1000 fölött is folytasson –mire ő ezt írja: 1000, 1004, 1008, 1012. Azt mondjuk neki: nézd, mit csinálsz! – Nem érti, mit akarunk. Azt mondjuk: 'Hiszen *kettőt* kellett volna hozzáadnod; nézd, hogyan kezdted el a sort!'– Ő azt válaszolja: 'Igen! Talán nem helyes? Azt hittem, így *kell* csinálnom.' Vagy tétélezd fel, hogy a sorra mutat, és azt mondja: 'De hiszen ugyanúgy folytattam!' Ekkor mit sem segítene rajtunk, ha azt mondanánk: 'De hát nem látod...?'- És a régi magyarázatokat és példákat ismételnénk neki. – Ilyen esetben például azt mondhatnánk: ez az ember természettől fogva úgy érti– magyarázatunk alapján– azt a parancsot, mint mi *ezt*: „1000-ig adj hozz mindig 2-t,, 2000-ig 4-et, 3000-ig 6-ot stb.” (FV 185)

Wittgenstein e példája arról szól, hogy a szabály példákkal történő kifejezése többféleképp is értelmezhető. Ennek esete szemmel láthatóan össze is függ a fenti ábrák hozzárendelési nyílsémáival, amelyeket Wittgenstein szavak és az általuk jelölt tárgyak táblázatának kiolvasási módjaként mutatott be. Ezek a nyilak egy számtáblázatra is alkalmazhatóak. Elképzelhetjük, hogy a tanulót tanára az alábbi módon ismerteti meg a számjegyek különböző sorozataival:

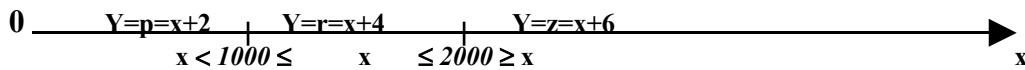
z („+6”): 6 12 18 24..... 1002 .....2004.....3000  
 r („+4”): 4 8 12 16 ..... 1004 .....2000  
 p („+2”): 2 4 6 8..... 1002.....

23.ábra

Ezt követően pedig elvárja, hogy a számsorokat a 21. ábrán jelzett módon folytassa. Ehelyett számolása pontosan megfelel a 22. ábrán megjelenő nyílnak, amely a vízszinteseket keresztezi. Ha a 22. ábrát rávetítjük a 23. ábrára, akkor megkapjuk a fenti idézetben olvasható szituációt (FV 185), illetve az alábbi grafikon képét:







24. ábra

Megjegyzés: A „p” jelű egyenes a „+2” szabályra, az „r” jelű a „+4” szabályra, a „z” jelű pedig a „+6” szabályra utal. E szabályok függvényábrázolásaiban vastaggal jelöltem azt a szabályt, amely e három szabály egyfajta metszetének tekinthető. Ezt a szabályt „X”-szel jelölöm. X-szabály értékei, ha  $x \leq 1000$ , akkor a „+2” szabály értékeivel egyeznek meg, ha  $1000 < x \leq 2000$ , akkor a „+4” szabály értékeivel, ha pedig  $x > 2000$ , akkor a „+6” szabály értékeivel. (Feltehetőleg, X-szabály „lépései” minden ezres váltásnál, kettővel növekszenek, így  $3000 < x < 4000$  tartományban a „+8” szabály értékeivel egyeznek meg, erre azonban Wittgenstein példája nem tér ki.)

Itt azt látjuk, hogy a tanuló eredményei csak szakaszosan egyeznek meg, azaz haladnak párhuzamban, az egyes számsorokkal, egészében pedig a lineárisan növekvő szabályok kereszteződésének, egyfajta szintézisének tekinthetőek. Más szóval, úgy tűnik számunkra, hogy a tanuló azt a parancsot, hogy a „+2” sorozatot 1000 fölött folytassa, úgy értelmezi, ahogy Wittgenstein írja, mint mi azt a parancsot, hogy 1000-ig kettesével, majd négyesével, majd hatosával számoljunk.

Ez a példa persze szintén szkeptikus probléma, de itt a hangsúly az emberek közös szabályainak létének megkérdőjelezésén van. Ez annyiban kapcsolódik a mentalista elmélet kritikájához, amennyiben a relativizmus épp annak következménye, hogy mindenki számára az a helyes, ahogyan ő magának értelmezi a szabályt. E feltevésből pedig az következik, hogy nem lehet tudni *általában*, hogy kinek a szabályértelmezése a helyes, s kié a helytelen. Wittgenstein saját szkeptikus paradoxona épp az, hogy ez a szabály értelmezésétől függ. Ebben az esetben viszont nyilvánvalóan nem beszélhetnénk *közös* szabályok követéséről, ahogy azt a tanuló és tanár esete is mutatja. Hogyan értesse meg a tanár a tanulóval a szabály helyes értelmezését? Ennek a tanár részéről ugyanaz az akadálya, mint a tanuló szempontjából. Wittgenstein szerint ugyanis a tanár sem ismeri általában a szabály lényegét. (FV 187, 188) Amivel a tanár rendelkezik az is pusztán csak a szabály egyik értelmezése.

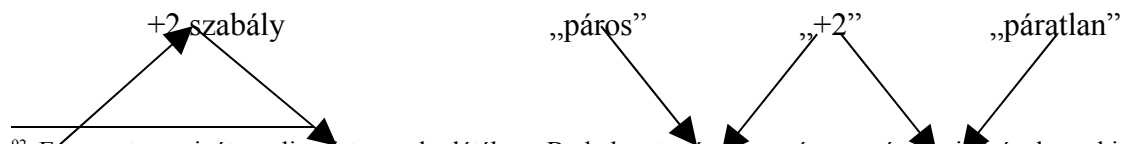
Ebből két kérdés adódik: hogyan dönthető el, hogy kinek van igaza? Nyilván csak úgy, ha a szabály valamilyen értelmezésektől független léttel is rendelkezik, s így mintegy mércéje az értelmezéseknek. Hogyan vehető rá a tanuló, hogy ezt elfogadja? Ha ugyanis a tanár nem tudja a tanulóval a szabály jelentését megértetni, illetve nem tudja neki bizonyítani, hogy miben áll a „+2” szabály helyes követése, akkor a szabályértelmezésük közötti ellentmondás továbbra is fennáll. Ez a lehetőség persze ellentmond annak az igazság-fogalomnak miszerint két egymásnak ellentmondó állítás közül csak az egyik lehet igaz, ahogy azt már Platón is Prótagorasz szemére vetette. A Wittgenstein által felvetett probléma az észlelési ítéleteink közötti ellentmondáshoz hasonlítható, bár annál lényegesen súlyosabbnak tűnik. Ellentmondás ugyanis, hogy ugyanazt a tárgyat az egyik ember „nehéz”-

nek, míg a másik „könnyű”-nek mondja. Ha pedig az az elméletünk, hogy a „nehéz” és „könnyű” használatának csak egyéni mércéje van, akkor ez az ellentmondás szintén nem oldható meg, kivéve a közös tárgy létének tagadásával. Hasonlóképp, ha szabályok alatt az egyéni értelmezéseket értjük, akkor a tanuló és a tanár közötti ellentmondás szintén nem oldható meg, kivéve ha tagadjuk a közös nyelv létét<sup>92</sup>.

Ezek a problémák egyben azt is mutatják, hogy Wittgenstein szabálykövetési paradoxona akkor sem oldható meg, ha megkülönböztetjük azokat a szabályokat, amikkel számolási tevékenységünk pusztán *összhangban van*, azoktól, amelyeket konstitutívan követünk<sup>93</sup>. A konstitutív viszony Wittgenstein számára azt jelenti, hogy a szabály például egy táblázat formájában adott, mint például amikor szorzótáblát használunk, vagy a számok mellé írjuk négyzetszámaikat, s ezt követően pedig ezeket a táblázatainkat használjuk számolási tevékenységünkben. Ezek a táblázatok abban az értelemben konstitutívak a számolási cselekvésre nézve, hogy nélkülük nem tudnánk számolni. Természetesen ez a viszony akkor sem szűnik meg, miután táblázatainkat emlékezetből vagy pusztán megszokásból használjuk. Csakhogy maga a táblázat is szintén különbözőképp értelmezhető, illetve nem zárható ki, hogy azt valaki valamilyen más szabály szerint értelmezze. Illetve honnan tudom, hogy nekem hogyan kell a táblázatot érteni?

Annak a problémának a lényege, ami Wittgenstein említett probléma helyzetei nyomán kirajzolódik, a fent megkülönböztetett két eset összekapcsolásaként ragadható meg. Egymást feltételezi ugyanis az a két körülmény, miszerint a szabály megadása sokféleképpen értelmezhető, illetve az a másik, Kripke példájában is szereplő tény, miszerint a szabály alkalmazása több különböző szabállyal is összeegyeztethető. E tekintetben nincs különbség az egyes szám első, illetve harmadik személyű eset között.

Tegyük fel, hogy a feladatunk az, hogy a bemutatott példák alapján értsük meg a „+2” szabály jelentését általában. Ha a szabálynak ezt az általános értelmét az egyes esetek vonatkozásában „több értelem”-nek nevezzük, mert mindig több, mint a bemutatott esetei, akkor egyben az is megállapítható, hogy ezt a „többet” más szabályok alkalmazásai is lefedik, amelyek ugyanakkor a szabály megadott eseteire is érvényesek, illetve összhangban vannak azokkal.



<sup>92</sup> Ez vezet a privát szolipszista nyelv létehez. Berkeley történetesen épp az érzésmiőségek szubjektivitása melletti érvelés mintájára tartotta védhetőnek az alak és a kiterjedés objektív létének tagadását: „Azt mondják például, hogy a meleg és a hideg olyan reális létezők lenyomatai, amelyek a testi szubsztanciákban vannak jelen, és kiváltják ezeket az érzeteket, mivel ugyanazt a testet, amely az egyik kéz számára hidegnek tűnik, a másik melegnek találja. Mármost miért ne érvelhetnénk ugyanilyen jól amellet, hogy az alak és a kiterjedés sem az anyagban létező minőségek lenyomatai vagy képmásai, ...?” Berkeley: *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről*, 182.o.

<sup>93</sup> Wittgenstein: *Blue and Brown Books*, 12-13.o.

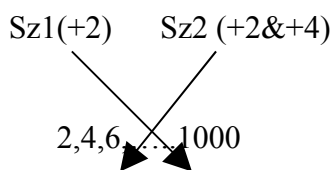
2,4,6..... 1002, 1004  
 1,3, 5.....1001, 1003

26. ábra

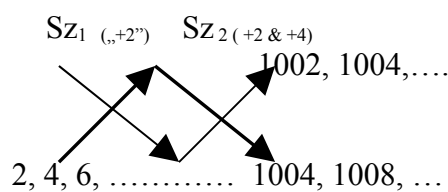
[2,4,6,8...]  
 [1,3,5,7...]

27. ábra

Ahogy a 26. ábra mutatja, a feladatunk az lenne, hogy a „+2” szabályt *általában* értsük meg a megadott példák alapján. Mintegy ragadjuk meg e példák közös vonásait. Ugyanakkor a 2, 4, 6, 8... , illetve 1, 3, 5, 7,... sorozatoknak a kettővel való emelkedésen kívül nincs számunkra felhasználható közös vonása. Vannak viszont olyan vonásaik, amelyek folytán a „+2” szabály tanítása esetén is az osztenzív definíciók félreértéséhez hasonlók keletkezhetnek: ha valakinek a „+2” szabályt a 2, 4, 6, 8 sorozatot bemutatva kívánom megtanítani, akkor megtörténhet, hogy ő e számokban csak párosságukat látja. Ekkor pedig e szabály esetének tekinthet bármely páros számsort, illetve az 1, 3, 5, 7 sort nem. Ez pedig azért történhet meg, mert e példákra egyben más szabályok is vonatkoznak. Ha pedig a megadott példákat a tanuló ezen szabályok szerint érti, akkor keletkeznek a szabálykövetés ellentmondásai.



28. ábra



29. ábra

Ez az alapja a szkeptikus és relativista paradoxonoknak is. Ha ezekre a sorozatokra több szabály is vonatkozik, több szabály szerint is értelmezhetőek, akkor hogyan állapítható meg, hogy melyik a helyes értelmezése, ami szerint a sorozatot folytatni kell? Illetve honnan tudjam én, hogy eddig melyik szabályt követtem, s hogy a továbbiakban melyiket kell követnem? E kérdésekre akkor lehetne egyszerűen válaszolni, ha a „helyes értelmezés”, azaz a 26. ábra sémája segítségével egyértelműen kizárhatóak lennének a 28. és 29. ábrán bemutatott esetet. (A két ábra ugyanazt ábrázolja eltérő perspektívából.) Csakhogy ez a helyes értelmezés a példákból nem vezethető le, mert azok más szabályoknak is alárendelhetőek. Ha tehát a szabály megértésére úgy tekintünk, mintha az valamiféle láthatatlan „több” megragadásában állna, amiben az egyes esetek részesednek, akkor az ellentmondó értelmezéseket nem lehet kizárni, mert ez a „több” több szabályban is benne van. (Itt tehát a hagyományos indukciós problémának, ami az általános törvényszerűség levezethetlenségének problémája, egy új változata jelenik meg, amely az általános törvények többféle levezethetőségének és alkalmazhatóságának problémája.)

Ez persze kihívás azzal a nézettel szemben, miszerint a szabályaink, jelen esetben a „+2” szabály egy olyan  $F$  függvény fregei értelemben, ami mintegy közös vonásként „benne van” a 2,4,6,8 .. sorozat elemeiben. Ez a közös lenne az, amit az  $F$  függvény jelentésének vagy értelmének nevezhetünk. Eszerint, aki észreveszi az említett sorozat szabályát, az azt veszi észre, hogy ugyanaz a művelet határozza meg a sorozat minden egyes elemét, vagy egyszerűen azt, hogy e számsor különbségei ugyanannyival növekszenek. A 2,4,6,8.. egyszerűbb sorozat szabálya egyszerűen az, hogy az egymást követő számok különbsége ugyanaz<sup>94</sup>. Elvileg épp ennek a közösnek a megragadása jelentené a szabály megértését. „A ’szabály’ szó használata összeszövődött az ’ugyanolyan’ szó használatával.” (FV 225) Ha viszont a szabály nem adható meg egyértelműen, akkor miben áll a szabály jelentése és megértése?

\*

Wittgenstein érvelésének relativista végkicsengése esetén nyilvánvaló az is, hogy amögött mennyire ott van saját jelentéselmélete. Valahogy úgy, ahogy a jelentés esszencialista elméletének elvetéséből az erős nominalizmus paradoxonai következnek, a matematikai szabályok lényegmegrágadás elméletének elvetéséből pedig az erős konvencionalizmusé. Wittgensteinnek ezért e két szélsőség között kell lavíroznia.

Wittgenstein érvei és relativista paradoxonhoz vezető következményeik viszonyát a következő párhuzammal világíthatom meg. Ahhoz, aki szerint erkölcsi szabályainkat isteni parancsok formájában tanultuk meg, azt a kérdést intézhetnénk, hogy e szabályok kifejezéseinek megértéséért mi tette lehetővé számunkra, s honnan tudjuk, hogy mi a helyes értelmezésük a sokféle lehetséges közül. Ezen érveink miatt persze valaki azzal vádolhatna, hogy azt állítjuk, hogy mindenki számára az az erkölcsi törvény, ahogy ő annak nyelvi kifejezését értelmezi, s így azzal a paradoxonnal, hogy számunkra az „erkölcsi törvény” fogalma általában nem is jelent semmit, mert nem az emberi közösség törvényeit értjük alatta, hanem egyes értelmezőik értelmezéseit. Erre az ellenvetésre a wittgensteini válasz azonban az lenne, hogy az „erkölcsi törvények” nem is magyarázatokat, de nem is értelmezéseket

<sup>94</sup> Hogy mi is történik akkor, amikor valamely sorozat szabályát keressük, ennek pontos jellemzése nem is olyan egyszerű. A sorozatok ugyanis nem egyargumentumú, hanem kétargumentumú függvényeknek tekinthetők, ahol a függvény a sorozat elemei közötti állandó reláció. Például, a 2,4,6,8... sorozat esetén a függvény egyetlen argumentumát sem ismerjük, hanem csak azt tehetjük fel, hogy valamilyen „ $x+y$ ” függvény változata. Valamint azt, hogy a függvény bemenő értékeiből létrehozott kimenő értékeire ismét alkalmazódik az adott szabály. Vagyis: ha a szabály az „ $x+2$ ”, akkor ezen művelet eredményét,  $y-t$ , ismét „ $x$ ” helyére írjuk, s ismét alkalmazzuk a „+2” szabályt, s így mintegy kör-körös módon haladunk tovább. Egyébként a sorozatnak nem kell növekednie, hiszen elképzelhetünk egy olyan primitív függvényt, amelynek bemenő értéke és kimenő értéke mindig ugyanaz a szám:  $xFy$ , és  $x=y$ . Ezt a függvényt alkalmazva például a „2” bemeneti értékre „2” kimenő értéket kapunk. S a függvény, mint művelet alkalmazásának száma adja sorozatunk elemeinek a számát: 2,2,2,2. Joggal írja tehát Wittgenstein: „Ha az 1,2,3,4 ... sorozat kifejtéséhez intuíció szükséges, akkor a 2,2,2,2 ... sorozatéhoz is.” (FV 214) Ilyen függvények a természetes nyelvben is léteznek: „Folytasd!” „Tedd ugyanazt!”.

jelentenek számunkra, hanem emberi életformánk viselkedési és társadalmi szabályait. E párhuzam még inkább indokolt, ha számításba vesszük, hogy Wittgenstein szerint: „a matematika végül is antropológiai jelenség”<sup>95</sup>. S ő nem tesz mást, mint „megjegyzéseket szolgáltat az ember természettörténetéhez”<sup>96</sup>.

Ennek megfelelően a *Vizsgálódások* szabálykövetési témájának forгатókönyve a következőképp vázolható. Wittgenstein annak a nézetnek a képviselőjével vitázik, aki számára evidencia, hogy „a megértés maga állapot, *amelyből* a helyes használat fakad”. (FV 146) Wittgenstein számos különböző érvet hoz fel vitapartnere álláspontja ellen. Ezek az érvek mind annak kimutatására irányulnak, hogy a megértés nem határozza meg a szabály követését. Ez a párbeszéd az idézett megállapítással veszi kezdetét, s döntő ponthoz érkezik a 198-as paragrafusban. Wittgenstein vitapartnere, miután már minden ütőkártyáját elveszítette, visszakérdez: „De hogyan képes egy szabály megtanítani arra, hogy *ezen* a helyen mit kell tennem?” Ez a kérdés azután hangzik el, hogy a vitapartner korábbi megállapítását, miszerint „Olyan ez mintha egy csapásra fel tudnánk fogni a szó egész használatát.” (FV 197), Wittgenstein elvetette. Azaz ebben a kontextusban ez a kérdés a vitapartnernek a következő ellenvetését tartalmazza: Ha a megértés általam képviselt elméletének egyetlen állítása sem igaz, akkor mégis mi közöm neked a szabályhoz? Hogyan határozhatja meg a szabály azt hogy követem? S mit jelent azt mondani rólam, hogy követem a szabályt? Ha ugyanis a szabályhoz nem az a viszonyom, hogy megértettem, s ez határozza meg, hogy hogyan számolok, akkor ebből az következik, hogy neked egy olyan álláspontot kell képviselned, hogy a szabályokhoz csak annyi közöm van, hogy „bármit is teszek, az valamely értelmezés révén mégiscsak összeegyeztethető a szabállyal.” (FV 198) Vagyis tulajdonképpen azt állítod, hogy található olyan szabály, amivel viselkedésem leírható, de olyan nincs, hogy szabályértésem *elő is írja* számomra, hogy hogyan cselekedjem.

Itt jegyezhetem meg, hogy a fentiek alapján némiképp vitathatónak tekinthető Kripkének az a megközelítése, ami szerint Wittgenstein paradoxona kizárólag a jelentés mentalista elméletének összefüggésében létezne. A helyzet inkább az, hogy a paradoxonban alkalmazott érvelés ugyan kihívás ezen elmélettel szemben is, de talán még nagyobb kihívás azzal szemben, aki ezt az érvelést használja. Ebben az összefüggésben a paradoxon Wittgenstein saját jelentéselméletének a paradoxona mindaddig, amíg nem mutatja meg, hogy a különféle értelmezési lehetőségek, amiben a lényegi jelentés fogalmát kvázi feloldotta, hogyan teszik a közös nyelvet lehetővé. Persze, ha Wittgenstein azt állítaná, hogy mihelyt

---

<sup>95</sup> Wittgenstein: *Remarks on the Foundations of Mathematics*, V. 26.

<sup>96</sup> i.m. I. 141.

megoldását elfogadjuk, akkor a jelentés egyértelműen meghatározottá válik, akkor lehetne azt mondani, hogy paradoxonait pusztán az esszencialista elméleten belül tekinti létező paradoxonoknak. Szerintem viszont ezek a paradoxonok épp ezen elmélet megkérdőjelezésekor lépnek fel.

Ezért Kripke analógiájához, amit Wittgenstein és Hume „szkeptikus paradoxonai” és megoldásaik között von, a fentiek alapján azt tehetjük hozzá, hogy Hume esetében is különbséget tehetünk egy általa kétségbe vont elmélet, s az azon elmélet elutasításából eredő szkeptikus paradoxon között, aminek megoldása már a kételkedő számára kihívás. Konkrétan arról van szó, hogy Hume az esszencialista elméletet logikai érvek és egyfajta empirikus jelentéselmélet alapján kérdőjelezi meg. (Ehhez hasonlóan Wittgenstein megkérdőjelezi a jelentés esszencialista felfogását a jelentés használatelmélete alapján.) Ezt követi egy másfajta kétely, amely Hume esetében az oksági állításaink kétségessé válását és azok teljes esetlegességét jelenti. Hume tesz is egy a szabálykövetési paradoxonra emlékeztető megállapítást: „az [okozat] okkal való kapcsolatát még felfedezése után is ugyanúgy önkényesnek kell tekintenünk, hiszen akad sok más okozat is, amely értelmünk számára éppoly ellentmondás-mentesnek és természetesnek látszik.”<sup>97</sup> Ennek megfelelően Hume szkeptikus paradoxona az lehetne, hogy ha bármely ok bármely okozattal összeegyeztethetőnek számít, akkor emiatt az „ok” és „okozat”, illetve az oksági reláció fogalma elvesztené jelentését. Hogyan lehetséges akkor mégis, hogy használunk ilyen fogalmakat? Az teljesen helytelen állítás lenne Hume részéről, hogy szkeptikus megoldását azért fogadjuk el, mert, mindaddig amíg az esszencialista elmélet rabjai vagyunk, az általa felvetett kételyeket nem tudjuk megoldani. Amíg ugyanis ennek az elméletnek a rabjai vagyunk, ezek a kételyek egyszerűen nem is léteznek számunkra.

Wittgenstein esetében a kételynek ez a fajta bumeráng hatása több ponton is felbukkan. Először is, nyomban akkor, amikor azt állítja, hogy az, hogy kit értek „Mózes” alatt voltaképpen nincs pontosan rögzítve: „az 'N' nevet szilárd jelentés nélkül használom.” (FV 79) S ebből következik saját szkeptikus problémája: „Mondjam azt, hogy egy olyan szót használok, aminek a jelentését nem ismerem, tehát értelmetlenséget beszélek?” (FV 79) Hasonlóképpen a szabályok követése esetén először is azt támadja, hogy a szabályokra vonatkozó megértésünk fogalmilag szilárdan rögzíthető lenne. Ezzel pedig mintegy elhordja a talajt a kézenfekvő megoldási lehetőségek alól. Az így feltáruló úr adja a nyelv, azaz a közös szabályok követhetőségére vonatkozó kételye számára a háttér. Ez a háttér persze a szokásos irányból nézve teljesen üres.

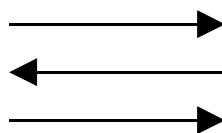
---

<sup>97</sup> David Hume: *Tanulmány az emberi értelemről*, 45.o.

## 6. A szabálykövetési paradoxon megoldása

Wittgenstein szerint: „Paradoxonunk ez volt: a szabály nem tudja megszabni, miképpen cselekedjünk, hiszen minden cselekvésmódot összhangba lehet hozni a szabállyal. A válasz pedig így szólt: ha mindegyiket összhangba lehet hozni a szabállyal, akkor szembe is lehet vele állítani. Ezért itt sem összhangról, sem pedig ellentmondásról nem beszélhetnénk. Hogy itt valami félreértés van, az már abból is látszik, hogy ebben a gondolatmenetben értelmezést értelmezés mögé állítunk.” (FV 201)

Ez a paragrafus a *Vizsgálódások* egyik legnehezebben megfejthető paragrafusai közé tartozik, többek között azért, mert Wittgenstein itt csak néhány mondatban utal korábban részletesen kifejtett gondolataira. A *Kék és barna könyvek* alapján érthető meg, hogy hogyan érti, s miért tekinti félreértésnek azt, hogy „értelmezést értelmezés mögé állítunk”.



30.ábra

Wittgenstein e nyilakkal a mondás és a megértés viszonyát szemlélteti<sup>98</sup>. Képzeljünk el valakit, aki a felső nyilat valamire való mutatásként használja. Az alatta levő nyíl azt szemlélteti, ahogy ő mutatását *érti*. Normál esetben persze a második nyíl az elsővel egy irányba mutatna, de elképzelhető, hogy valaki a saját mutatását máshogy értse, ahogy az is, hogy az, akinek a nyíllal mutat, értse fordítva azt, s ne a mutatás irányába nézzen, hanem a mutatás kiindulópontjába. Wittgenstein fő állítása viszont az, hogy az értelmezések szintje nem lehet végtelen, akárhány szintűnek is képzeljük jelen esetben a szabály értelmezését, „lesz egy alapszintje, és nincs semmi olyasmi, mint annak értelmezése. A jelentés (értés) az utolsó értelmezés.”<sup>99</sup> E szint tagadása egyet jelentene a megértés tagadásával. És végtelen messze sem lehet attól, mert akkor semmilyen szerepet sem játszhatna, se valaminek a megértésében, se a cselekvés meghatározásában. Az a tanuló, akinek minden magyarázat megértéséhez további magyarázatokra van szüksége, egyszerűen semmit sem tudna megtanulni.

E fontos állításához azt teszi hozzá a *Vizsgálódások* szóban forgó paragrafusa, hogy az értelmezés nem rejtett, hanem az alkalmazásban fejeződik ki. Ez a tézis leginkább az „értelmezni” kifejezés grammatikájával magyarázható. Először is különböztessük meg az

<sup>98</sup> Wittgenstein: *Blue and Brown Books*, 34.o.

<sup>99</sup> i. m. uo.

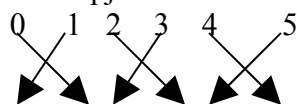
értelmezett tárgyat (T) az értelmezéstől (I). A kérdés az, hogy I és T között milyen kapcsolat van? Mit jelent az, hogy I T értelmezése? Hajlamosak vagyunk persze magát az értelmezési relációt valaki tulajdonának tekinteni, mint amikor azt mondjuk, hogy ez a szöveg Kripke Wittgenstein értelmezését tartalmazza. Ezzel az „értelmezés” már valamilyen mentális relációvá is vált. Csakhogy ez az értelmezés nem rejtett, hanem nyilvánvaló. Például, ha valaki a piros szín jelölésére mindig a „fekete” szót használná, akkor azt mondhatnánk, hogy számára ezt a színt jelenti a „fekete”. Erre persze két magyarázat is lehetséges, a nyilvánvaló az, hogy szóértésében tér el tőlünk, a bonyolultabb eset az, ha azt képzeljük, hogy értelmezése tárgyában, vagyis a pirosat feketének látja. Ugyanakkor ezek pusztán az értelmezésének magyarázatai, az ő értelmezése viszont egyáltalán nem rejtett. Ez az adott szó használatában kifejeződik. Ha nem fejeződik ki semmilyen formában, akkor értelmezésről egyáltalán nem is lehetne beszélni. Így tehát az értelmezés maga az alkalmazás. Mondhatni, értelmezésről csak aktív formában lehet beszélni, hiszen akárhogy is értsük a szabályt, ez a megértésünk valamilyen alkalmazás formájában jelenik meg<sup>100</sup>. (Jelen esetben nincs különbség, hogy csak magamban mondom a számokat vagy le is írom, mindkét eset az értelmezés aktív, alkalmazásbeli kifejeződése.) Mindez plauzibilis elképzelés, mert ki az, akinek volt már olyan élménye, hogy valamit is megértett anélkül, hogy ez a megértés, nem fejeződött volna ki semmilyen formában, egyetlen gondolatban sem? És megértünk-e bármit is, ha nem gondolunk róla semmit?

A szabálykövetési paradoxonban a fentiek szerint az a félreértés tükröződik, hogy az értelmezés tárgyát és magát a kifejezett értelmezést rejtett magyarázatokkal kapcsoljuk össze. Például Wittgenstein tanítási példája esetében a tanuló a neki bemutatott számsort 0, 1, 2, 3, 4, 5 az 1, 0, 3, 2, 5, 4 formában írja le. Ezt a teljesen véletlenszerűnek és értelmetlennek tűnő számsort azonban rejtett saját értelmezési szabályok feltevésével összhangba tudjuk hozni a neki megadott mintával.

Ezt áttekinthetjük a következő ábra alapján:

1. A szabály kifejezése:

2. Az értelmezés(ek) szintje:



3. A szabály követése:

1 0 3 2 5 4

31.ábra

<sup>100</sup> Ez az érvelés, noha nem szó szerint wittgensteini, de mindenesetre egybecseng Wittgenstein egy általánosnak tekinthető tézisével: „Miért ne fejeződnek ki teljesen a játékokról alkotott tudásom, fogalmam azokban a magyarázatokban, amiket adni tudnék!” (FV 75). Valamint: „Annak azonban, aki még nem rendelkezik ezekkel a fogalmakkal, példák és gyakorlás segítségével tanítom meg őket használni. – És eközben nem közlök vele kevesebbet, mint amennyit magam tudok.” (FV 208)



Ezen az ábrán az látható, hogy a rejtett értelmezési szabályok feltevése hogyan vezet ahhoz a lehetőséghez, miszerint bármely cselekvés követheti a szabályt. A bemutatott elgondolás szerint ugyanis bármely cselekvést összhangba lehet hozni a szabállyal valamilyen további értelmezés segítségével. Ugyanakkor bármelyik szembe is állítható azzal, mert a sorozat tökéletes másolása közé is beilleszthetünk olyan szabályokat, amelyek szerint a sorozatot máshogy kellene folytatni. Akár azt mondjuk, hogy mindegyik cselekvésmód összhangba hozható a szabállyal, akár azt, hogy mindegyik szembeállítható azzal, a végeredmény az, hogy a szabály *nem* határozza meg a cselekvést. Ha ugyanis meghatározná, akkor csak az egyikről állíthatnánk, hogy az képviseli a szabály követését.

De mint fent említettük, maga a szabály értelmezése megmutatkozik, bármilyen mechanizmussal is magyarázzuk azt. Nem egy láthatatlan összefüggés a minta és a cselekvésünk között, ami utólagosan bármely cselekvés és a szabály közé odaképzeltető, hanem maga az alkalmazás, ami Wittgenstein szerint „esetről esetre megmutatkozik abban, amit ’szabálykövetés’-nek, illetve ’szabállyal szembeni cselekvésnek’ nevezünk.” (FV 201) Majd így folytatja: „hajlamosak vagyunk azt mondani: minden szabálykövető cselekvés értelmezés. De ’értelmezés’-nek csak azt kellene nevezni, ha a szabály egyik kifejezését egy másikkal helyettesítjük.” (FV 201) Vagyis, az első szint helyettesítését a harmadik szinttel. S minthogy ez az, ami a szabály értelmezésének számít, így össze is vethető a szabállyal.

A következő lépés a szabály független jelentésének megkülönböztetése értelmezésétől. Ha ugyanis bárhogy is értsem a szabályt, értelmezésem határozza meg a szabály jelentését, akkor nem csak értelmezésem helyes vagy helytelen voltáról nem lehetne beszélni, hanem egyben arról sem, hogy az *valaminek* az értelmezése lenne. Ez belátható a véletlenszerű számolás esete alapján. Az is összhangba hozható, leírható külsődlegesen valamilyen szabállyal, de ez a fajta „értelmezés” helyesnek vagy helyetlennak éppúgy nem mondható, mint valaminek az értelmezésének. Ha az értelmezés csak mint az én értelmezésem létezik, akkor nem vonatkozik semmire. Wittgenstein szerint: „az értelmezések önmagukban nem határozzák meg a jelentést.” (FV 198). Nyilvánvalóan, ha a szabály egy efféle privát értelmezéssel lenne azonos, akkor nem is tudna semmit meghatározni, hiszen voltaképpen önmagát kellene meghatároznia. Mert bárhogy cselekszem, arról állítható, hogy ez maga a szabály: ez az én szabályértelmezésem. Ekkor persze nem lehet arról sem beszélni, hogy lenne valami független, ami meghatározná cselekvésemet, mint szabályértelmezést. Ha tehát a szabály azonos értelmezésével, akkor egyrészt a szabály nem határoz meg semmit, másrészt az értelmezés nem értelmezése semminek.

Ez a paradoxon csak akkor szüntethető meg, ha különbséget teszünk a szabály jelentése és egyéni értelmezése között. S ekkor már látható, hogy az egyéni értelmezésnek, ami kifejeződik az alkalmazásban, a mércéje épp a szabály „jelentése”. Ekkor nem belső rejtett szabályok határozzák meg az értelmezést, hanem a szabály független objektív mércéként határozza meg értelmezése helyességét, ahogyan egy vonalzó segítségével meghatározható egy tárgy hossza. Itt persze a „meghatározni” nem hatóokságra utaló értelemben szerepel, amire azért gondolnánk, mert cselekvésekről van szó. A „meghatározás” itt mint az igaz és a hamis mércéje értendő, amiről nem lehetne beszélni, ha a szabály csak oksági értelemben határozná meg viselkedésemet. Ekkor ugyanis nem a szabály határozná meg viselkedésemet, hanem az lenne a szabály, amit nekem épp betanítottak.

Ez alapján már világos, hogy milyen értelemben nem lehet Wittgenstein szerint „a szabályt ’privatim’ követni.” (FV 202) Egyrészt abban az értelemben, hogy az ne jelenne meg, s ne lehetne a szabállyal, mint függetlennel összevetni. Másrészt abban az értelemben, hogy a nyelv közös szabályai mércéi annak, hogy mi számít „szabálykövetés”-nek, s mi nem. Az előbbi értelemben vett publikusság nemcsak a helyes követésnek a feltétele, hanem már annak is, hogy egyáltalán helytelennek nevezhessük a szabály követését. Ebben az értelemben a helytelen értelmezés sem privát. Így Wittgenstein megállapítása, miszerint „a ’szabálykövetés’– gyakorlat. És azt *hinni*, hogy követjük a szabályt, nem azonos azzal, hogy követjük” (FV 202), úgy értendő, hogy maga a hit, mint mentális állapot nem azonos a szabálykövetéssel, mint cselekvéssel.

A fentiek alapján világítható meg a vak szabálykövetés fogalma. Ez alapvetően arra a kérdésre válasz, hogy miben is áll az *egyéni* szabálykövetés. Mit jelent az, hogy ez gyakorlat? Először is megjegyezhetjük, ahogy Kripke is utal rá, hogy ez nem a szokásos értelemben oldja meg a szkeptikus problémát, hanem azáltal, hogy belátjuk, hogy maga a kétely értelmetlen. Belátjuk, hogy a szabálykövetés alapja nem a szkeptikus által követelt egyénileg igazolt hit.

Wittgenstein szerint: „Amikor a szabályt követem, nem választok. A szabályt *vakon* követem.” (FV 219) A vak szabálykövetés alatt először is azt érti, hogy az egyéni szabálykövetés alapja nem a privát mentális állapotként elképzelt „megértés”. Így a vak szabálykövetés abban az értelemben vak, hogy ha „tudás” alatt önismeretileg vagy introspektíve igazolt tudást értünk, akkor belső igazolás, s így a privát értelemben vett tudás nélkül követem a szabályt. Ezt kétféleképpen fejezi ki. Egyrészt annak esetével, aki azt hiszi, s belsőleg bizonyos abban, hogy követi a szabályt, noha számunkra egyáltalán nem látszik, hogy bármiféle szabályt követne (FV 237). Wittgenstein arra a lehetőségre is utal röviden, hogy talán a belső bizonyosság érzése csak *kíséri* a szabály követését, de létének nem

meghatározó feltétele. (FV 234) A másik eset arról szól, aki esetleg azt hinné, hogy nem tud szabályt követni, mert kételyeit a legerősebb intuitív bizonyosságánál is erősebbnek érzi, valójában azonban cselekvése a szabálykövetés esete. Kételyei persze szintén a szabálykövetésnek mint rejtett mentális folyamatnak az elképzeléséből adódnak, s így megoldásukhoz sem egy kifinomultabb és nagyobb tudású elmére, vagy egy megbízhatóbb világra van szükség, hanem a privát mentális folyamatokon alapuló szabálykövetés fogalmának elvetésére.

Wittgenstein vak szabálykövetés fogalma a „követés” két változatát megkülönböztetve értelmezhető. Nézzük a következő példát. Tegyük fel, hogy titkosügynökként azt hiszem, hogy az első számú közellenséget követem. Ekkor értesítenek, hogy az, akit követek, valójában az Egyesült Államok elnöke. S minthogy tudomásom szerint e két leírás nem ugyanazt a személyt jelöli, célszemélyt kell váltanom. Mivel tehát itt a követett személyre vonatkozó hiteim határozzák meg, hogy ezidáig kitartóan követtem a közellenségnek vélt személyt, ezért, amint rá vonatkozó hiteim hamisnak bizonyulnak, hagyom a csudába az üldözését, s rögvést annak a személynek erdek a nyomába, aki megfelel az általam keresett személy leírásának. A szkeptikus pont itt persze az, hogy lehet, hogy mégsem tévedtem, hanem megbízóim tévedtek, akiket esetleg az elnöknek öltözött első számú közellenség megtévesztett. Ha tehát a hiteim és az azokhoz kapcsolódó fogalmaim rögzítik a követést, akkor igencsak védtelen vagyok az efféle fiaskókkal szemben.

Csak hogy ha alaposabban megnézzük a példát, kiderül, hogy a „követés” bizonyos értelme mellett teljesen mindegy, hogy mit hiszek az adott személyről. A követés tényén ugyanis semmit sem változtat az, hogy a követett személy az volt-e, akinek először hittem, vagy az, akinek másodszor. Lehet, hogy egyik sem. Ettől függetlenül maga a követett személy ugyanaz marad. Wittgenstein a szabálykövetés hasonló fogalmát látszik képviselni. A szabálykövetést mint cselekvést nem a szabályok lényegére vonatkozó állítólagos hiteink vezérlik. A szabálykövetés cselekvési szokásként megelőzi a szabályokra vonatkozó hiteinket. Hiteink a szabályok követésének sokkal inkább csak velejárói, nem pedig előfeltételei.<sup>101</sup> Ez persze nem zárja ki, hogy a szabálykövetésben a hiteink is szerepet játszanak. Itt pusztán azt állítjuk, hogy a szabálykövetés ténye nem hiteink helyességén múlik. Sokkal inkább a szabálykövetéshez kapcsolódó szokásos bizonyosságunk alapja a szabálykövetés *gyakorlata*.

---

<sup>101</sup> A vak szabály- és személykövetés esetét Keith Donnellan megkülönböztetését használva referenciális követésnek lehetne nevezni, míg azt, amikor valamilyen hit igazsága a feltétele a követésnek, attributív követésnek. A referenciális esetben leírásom igazsága nem feltétele annak, hogy az valamely személyre referáljon. Az attributív használat kontextusai viszont olyanok, hogy a leírásom használhatóságát épp az határozza meg, hogy igaz-e valakire.

Így a szkeptikus paradoxon mondanivalója abban áll, hogy kizárólag hiteim alapján arra nézve, hogy melyik szabályt is követem, nem tudnék tovább haladni. Olyan, mintha két hasonló leírásom volna, de csak egy követett személy, s e két leírás közül választva kéne eldöntenem, hogy hogyan is készüljek emberem további követésre, minthogy az egyik leírás szerint majd az egyik utcasarkon balra fordul, a másik szerint pedig jobbra. S ekkor leírásaim alapján persze fogalmam sem lenne, hogy mit tegyek. Wittgenstein „szkeptikus megoldása” szerint viszont a válasz az, hogy nem a személyre vonatkozó hiteim alapján követem a személyt, hanem vakon követek valakit, mintegy megszokásból, ahogy a gyerekek követik szüleiket, anélkül hogy szüleikről tényeket kellene tudniuk.

A nyelv gyakorlatára gondolva a fentiek nemcsak megvilágíthatóak, de tapasztalatilag alá is támaszthatóak. A nyelv szabályai nem jöhettek létre megállapodás segítségével, mert ehhez már egy közös nyelvre lett volna szükség. Tehát: mielőtt a nyelv szabályai szabályokként megfogalmazódnának, azokat az embereknek már követniük kellett az egymás közötti kommunikáció gyakorlatában. S ezért a nyelv tanulásának nem első, hanem utolsó állomása a szabályok megértése. Hasonlóképp van ez a számolás tevékenységével is. A szabályok csak pontosítják a gyakorlatot, nem pedig létrehozzák, vagy meghatározzák azt.

Ha azt kérdezzük, hogy van-e valamiféle igazság, aminek számolási sorozatunk megfelel, akkor Wittgenstein válasza az, hogy „az *igazság* az, hogy a számolás kifizetődőnek bizonyult. (...) A természetes számok sorozatáról nem lehet azt mondani, hogy igaz – ahogy nyelvünkről sem – viszont azt igen, hogy használható, és mindenekelőtt azt, hogy *ezt használják*.”<sup>102</sup>

## 7. Mit jelent: tudni, mi a szabály?

A tudás közismert „igazolt igaz hit” meghatározásával párhuzamba állítva Wittgenstein szabálykövetés fogalma a következőképp összegezhető. Amint láttuk, a hit megfelelője maga az automatikus cselekvés, a gyakorlat.

Ahogy teljesen automatikusan használjuk a közismert színszavainkat, s nem erőlködünk, hogy pontosan mit is nevezünk „piros”-nak vagy „zöld”-nek, hasonlóképp van ez az alapvető számolási műveletekkel is. Nem lebeg ott a tudatomban a „+2” jelentése, amikor kettesével összeadok, mert már gyakorlatilag ismerem ezt a szabályt. Tény, hogy figyelnem kell arra, hogy a megfelelő számmal folytatom-e a sort, de ez a figyelem nem olyan jellegű, hogy belsőleg magam előtt látom a szabály jelentését, s ezzel hasonlítom össze, hogy az a szám, ami eszembe jut, illik-e a sorozatba vagy sem. Ez épp azt jelentené, hogy a szabály

<sup>102</sup> Wittgenstein: *Remarks on the Foundations of Mathematics*, I. 4.

segítségével csak ellenőrizni tudom egy véletlenszerűen eszembe jutó számra, hogy az megfelel-e a szabálynak, s ekkor a szabályt nem számítási szabályként használnám. Így tesz az, aki még nem érti a sorozat szabályát, hanem csak számokat próbálgat, hogy azok beleillenek-e az adott sorozatba. (Mintha valakinek semmiféle fogalma sem lenne arról, hogy egy arcot ábrázoló eltépett rajz milyen darabja hiányzik, hanem csak azt a műveletet tudná végrehajtani, hogy a papírdarabok közül a tépési hely vonalát figyelve megtalálja, hogy melyik a kép hiányzó része.) „Azt akarod mondani, hogy a '+2' kifejezés esetén kétséges számodra, hogy pl. 2004 után mit kell írnod? Nem, gondolkodás nélkül rávágom, hogy 2006”. De ez még nem jelenti azt, hogy a kérdés előre meg lenne válaszolva.”<sup>103</sup>

Miben áll a szabálykövetés igazolása? Ez nem okokra, hanem indokokra hivatkozva történhet: „Hogyan vagyok képes egy szabályt követni?” Ha ez a kérdés nem az okokra irányul, akkor annak indoklására, hogy a szabályt követve *így* cselekszem.” (FV 217) A szabálykövetés igazolása esetén a megfelelő kifejezés az „indoklás”. Ha valaki arra a kérdésre, hogy miért így számolsz, azt mondja, hogy „mert ez a szabály”, akkor itt a szabállyal *indokolja* számolását, nem pedig oksági igazolást ad rá. Természetesen önmagában a „miért?” kérdés kétértelmű. Egy sakkjátszmában a „miért így lépsz?” kérdésre lehet azt mondani, hogy „mert ez a szabály”, de azt is, hogy „mert elnéztem”. Ez a kérdés persze a szabályokra vonatkozóan valószínűtlen, mert általában mindkét fél ismeri a szabályokat. Egy gyerek azonban gyakran kérdez ilyesmiket. Ugyanez a helyzet az ilyen gyermeki kérdésekkel is: „ezt az állatot miért hívják 'cápá'-nak?” Erre az etimológiai, azaz oksági jellegű magyarázat hiányában, csak azt lehet mondani, „mert ennek ez a neve”. Itt burkoltan az elnevezés konvencionális szabályára utal ez a válasz. Az indoklás tehát az oksági magyarázattal szemben nem tények, hanem szabályok ismeretén alapul. „Ha az indokokat kimerítettem, akkor kemény sziklához érek, s ásóm visszahajlik. Ekkor hajlamos vagyok azt mondani, hogy 'Így cselekszem, és kész.'” (FV 217) Wittgenstein ezzel arra céloz, hogy cselekvéseink indokaira vonatkozó ismereteink ténylegesen végesek. Honnan tudod, hogy így kell számolni? Mert ez a szabály.

Kérdés, hogy miért nem kielégítő a szabálykövetés oksági igazolása? A szabálykövetés esetén Wittgenstein nem tagadja ugyan az oksági magyarázat létjogosultságát, de nem is tekinti a szabálykövetés elégséges igazolási feltételének: „Mi dolga van a szabály kifejezésének –mondjuk az útjelzőnek – az én cselekedeteimmel? Miféle kapcsolat van közöttük? – Nos, körülbelül ez: betanítottak, hogy erre a jelre így reagáljak, és most így reagálok. De ezzel csak egy oksági összefüggést adtál meg...” (FV 198) Az oksági

---

<sup>103</sup> i.m. I. 3.

összefüggés megadása, mint például egy tanulási magyarázat, először is azért nem elégséges feltétele a szabálykövetésnek, mert „valaki csak annyiban igazodik egy útjelzőhöz, amennyiben létezik valamilyen állandó használat, szokás.” (FV 198) Ez a közös szabályrendszer viszont nem azt határozza meg, hogy milyen cselekvéseket hajtok végre a szabálykövetése során, hanem azt, hogy mely cselekvések számítanak a szabálykövetés esetének. Például, a foci szabályai azokat a feltételeket határozzák meg, amelyek közepette egy cselekvés mondjuk góllövésnek számít. Oksági értelemben viszont nem határozzák meg, hogy valakinek pontosan milyen mozdulatokat végrehajtva kell gólt lőnie.

Az persze nem tagadható, hogy a tanulás szükséges feltétele a szabálykövetésnek. Aligha lenne azonban elfogadható válasz, ha valaki azzal igazolná számunkra kérdéses számolási tevékenységét, hogy „mert így tanultam”. Ezzel a válasszal ugyanis bármiféle, azaz mások számára elfogadhatatlan eredményt is igazolhatna. Lehetséges, hogy ő valóban így tanulta, azaz így értette meg a szabályt. Másrészt, ha pusztán a tanulás határozza meg, hogy mi a számunkra a szabály, akkor ez esetlegessé teszi matematikánkat. Ha történetesen másfajta közösségben másfajta tréningen vettünk volna részt, akkor most nem így számolnánk. Lehet, hogy természeti véletlen, hogy most az összeadás, s nem pedig a kripke-i kvaddíció szabályát követve számolunk? Így azt is mondhatjuk, hogy szabálykövetési paradoxonhoz vezet, ha kizárólag oksági alapon magyarázzák a szabálykövető cselekvéseket. Az oksági magyarázat ugyanis önmagában nem teszi lehetővé, hogy helyes vagy helytelen szabálykövetésről beszéljünk. S így nem egyezik meg azzal, amit mi „szabálykövetés” alatt értünk. Továbbá, ha a szabály pusztán oka követésének, akkor a szabály olyan lenne, mint valamiféle fiziológiai törvényszerűség, nem pedig olyan, mint egy parancs. Úgy határozná meg viselkedésünket, mint az, hogy a forró víz megégeti a kezünket. Ha a szabállyal is ilyen viszonyban állna viselkedésünk, akkor nyilvánvalóan nem lehetne sem azt mondani, hogy valaki helytelenül számol, sem azt hogy helyesen: mert nem tudnánk máshogy számolni. Az esszenciális helyes szabálykövetés, amit egy gép hajt végre, abban különbözik az emberitől, hogy az ember tévedhetne is, de a gép nem. Az emberi és a gépi szabálykövetés ugyanabban az értelemben nem ugyanaz, ahogyan egy olyan lényről, aki nem tehet rosszat, sem lehet ugyanabban az értelemben azt mondani, hogy helyesen cselekszik, mint egy emberről, aki cselekedhetne helytelenül is.

Itt jegyzendő meg, hogy Wittgenstein az oksági magyarázat diszpozicionális formáját is bírálja. Azt értve ez alatt, amikor a szabályok ismeretét agyi állapotokkal magyarázzák. Ez szerinte tulajdonképpen álmagyarázat. Mert ahhoz, hogy állapotokról értelme legyen beszélni két kritérium kellene: „meg kellene ismerni az apparátus szerkezetét, függetlenül hatásaitól.”

(FV 149) Ha ugyanis csak egyiket ismerjük, akkor ez épp olyan, mint amikor arra a kérdésre, hogy „miért vonzza a mágnes a vasat?” azt mondjuk, hogy „mágneses ereje miatt”. (Amennyiben a diszpozíciók szerettek, akkor mágnes helyett mágnesezett fémre gondoljunk.) De ha itt az okot nem lehet okozatától megkülönböztetni, akkor a „mágnes vonzóereje” ugyanazt jelenti, mint az, hogy a „mágnes vonzza a vasat.”<sup>104</sup>

Egy példa a szavak és az általuk jelölt dolgok közötti jelentésviszony és az oksági viszony különbségére. A füst oksági értelemben jelzi a tüzet. De a „füst” szóról azt mondani, hogy a tűz okozza nyilvánvalóan téves. A füst észlelése ugyan okozhatja, hogy azt mondom, hogy „füst”, de akkor sem igaz, hogy valahányszor füstöt érzek, azt mondom, hogy „füst”. Ha így lenne, akkor a szavak olyanok lennének, mint például a viselkedési megnyilvánulásaink: „ha ideges vagyok, remeg a kezem”. Az alapvető különbség az, hogy a szó lehet igaz vagy hamis arról, amiről mondjuk, míg egy természetes jel, ami ok-okozati kapcsolatban áll azzal, aminek a jelének értjük, nem. A füst nem jelezheti se hamisan, se helyesen, hogy tűz van. Egyedül az lehetséges, hogy tévedünk abban, hogy a tűz okozza a tüzet. Ez pedig azt mutatja, hogy a természetes jelek esetén az, hogy valami valami másnak a jele, megfigyeléseinken múlik, míg a szavak esetén a nyelv szabályain.

A fentiek alapján tehát a kérdésre, hogy „mi a megfelelője a szabálykövetés esetén az *igaz* hitnek?” azt a választ adhatjuk, hogy az indokolt cselekvés. De ahogy egy episztemikus állítás esetén az, hogy számomra igazoltnak tűnik egy állítás még nem garantálja, hogy az igaz is, hasonló a helyzet a szabályokra hivatkozó indoklás esetén is. Wittgenstein tanulójának esete épp erre példa. Annak, hogy helyesen követi-e a szabályt, az ő indoklása nem elégséges feltétele. Így az a további kérdés vethető fel, hogy „mikor helyes a cselekvés indoklása?”. Mi a szabálykövetés esetén az „igazság” megfelelője? Wittgenstein szövegeiből az a válasz szűrhető ki, miszerint ez a szabálykövetés helyességének a feltétele a mások szabálykövetésével való összhang. Az, hogy a tanuló helyesen folytatja a sort, Wittgenstein számára azt jelenti ugyanis, hogy „úgy [folytatja], ahogy mi tesszük” (FV 145).

Így a korábban említett tanulóra nézve a közös nyelv szabályai mintegy külső koordinátarendszerként szolgálnak. Ehhez viszonyítva lehet a számolását „helyes”-nek vagy „helytelen”-nek nevezni. E rendszer által meghatározott feltételek alapján lehet azt mondani valakiről, hogy „ugyanazt a szabályt követi”. Így, ha valaki azt állítja, hogy ugyanazt teszi, mint eddig, ha a „+2” sorozatot 1000 után 1004--gyel folytatja, akkor ő mondhatni kilépett a

---

<sup>104</sup> Ryle épp ezért a diszpozicionális tulajdonságokat, kondicionálisokban gondolja kifejezhetőnek. Wittgenstein szempontjából viszont erre azt lehetne mondani: Ryle pusztán szavaink jelentését magyarázza el. Azt, hogy mit jelent óvatosnak vagy kíváncsinak lenni. Ha Ryle-nak igaza lenne, akkor az általa feltételezett események együttjárása alapján megérthetnénk, hogy mit jelent óvatosnak lenni. Ez azonban nincs így.

rendszer értelmezési tartományából. Ez a privát nyelvhasználó esete, akinek jelhasználata nincs összhangban a közös nyelv szabályaival, nem igazodik azokhoz. Ahogy mi használjuk az „ugyanazt a szabályt követni” kifejezést, aszerint a tanulóról nem mondható, hogy ugyanazt a szabályt követi. A közös nyelvi sakktablánkon, aminek közös szabályai nélkül nem tudnánk egymással játszani, a tanuló viselkedése nem illeszkedik a tábla mintázatához.

## 8. Közösségi szabálykövetés

A fentiek szerint annak feltétele, hogy igaz legyen rám, hogy szabályt követek elsősorban az, hogy létezzen egy tőlem független szabályrendszer: „valaki csak annyiban igazodik egy útjelzőhöz, amennyiben létezik valamilyen állandó használat, szokás.” (FV 198) Ugyanakkor úgy tűnik, hogy ez a rendszer csak abban az értelemben nevezhető függetlennek tőlem, hogy ez a rendszer a mások által közösen használt nyelv, annyiban viszont nem, hogy ennek a rendszernek én is részese és használója vagyok. Az, hogy a szabályrendszer a feltétele, hogy egyáltalán szabálykövetésről beszélhessünk, belátható, ha elképzeljük, hogy egy gyerek Robinson ugyanazokat a műveleteket produkálja, amiket egyébként „helyes számolás”-nak szoktunk nevezni. Mondhatjuk-e, hogy ő számol, s mit jelentene számolására nézve azt mondani, hogy „helyes”? Wittgenstein egy ennél még nehezebben elképzelhető esetre vonatkozó kérdést is feltesz. Ez a kérdés olyan emberekről szól, akiknek viselkedését le tudjuk ugyan fordítani a sakkozás szabályaira, de ők nem az általunk megszokott cselekvések végrehajtásával, hanem kiáltásokkal és ládbogásokkal játszó a „sakkot”: „Még mindig hajlanánk-e arra, hogy azt mondjuk valamilyen játékot játszanak? És mennyire lenne jogos ezt mondanunk?” (FV 200) Úgy tűnik, Wittgenstein válasza nemleges, minthogy szerinte a „közös emberi cselekvésmód az a vonatkoztatási rendszer, aminek segítségével egy idegen nyelvet értelmezni tudunk.” (FV 206) Az említett sakkozó esete tehát arról van szó, hogy a mi szabályainkkal történő leírhatóság még nem elégséges feltétele annak, hogy ők a mi szabályainkat is követik.

Wittgenstein „sakkozói”-nak egyikeként helyezkedjünk el egy pillanatra egy Searle-féle kínai szobában. Képzeljük el, hogy a szobánkba kínai jeleket adnak be, amikre megfelelő szabályok szerint válaszjeleket konstruálunk, noha kínaiul semmit sem tudunk. A kint levők persze hihetik azt, hogy bent egy kínai ül. Csakhogy mi van akkor, ha az, akivel „kínaiul” beszélgetek, szintén ugyanabban a helyzetben van, mint én? Azaz szintén nem tud kínaiul, s szintén csak mechanikusan rakja össze a kínai jeleket. Ekkor egy különös játékot játszunk, amit éppúgy nem értünk, mint amikor két számítógép egymással sakkozik. A kérdés az, hogy



én és társam hihetjük-e egyáltalán azt, hogy kínaiul beszélünk egymással? Nem, mert nem tudjuk, hogy milyen kínaiul beszélni. Ellenben, ha én egy valódi kínaival beszélek, akkor, ha jól csinálom, azaz, ha nem veszi észre, hogy nem egy kínaival társalog, akkor neki lehet olyan, mintha egy másik kínaival beszélne. Ugyanez vonatkozik arra, ahogyan egymás nyelvét megértjük. A közös emberi viselkedésnyelv alapján ugyan olyan eseteket is értelmezni tudunk, amelyek használóinak valójában fogalmunk sincs arról, ahogyan mi az ő viselkedésüket értjük. „Valaki racionális személyként válaszolhat, de mégsem a mi játékunkat játssza.”<sup>105</sup>

Ehhez hasonló azon közösségek esete, akik számolása kapcsán Wittgenstein Frege kifejezését használja, miszerint itt egy „mindezidáig ismeretlen fajta örültséggel”<sup>106</sup> találkozunk. E példa esetében olyan emberekről van szó, „akik tetszőleges magasságú rakásokba pakolják össze a fát, majd a rakások által fedett terület nagysága szerint adják el. Mi van, ha ezt még ezekkel a szavakkal igazolják is: 'Hát persze, ha többet veszel, akkor többet kell fizetned'?”<sup>107</sup> Wittgenstein ez alapján egyrészt azt kérdezi, hogy „hogyan lehetne nekik megmutatni, hogy valójában nem veszel több fát, ha egy nagyobb területet fedő rakást veszel meg?”<sup>108</sup> E vállalkozás kudarca esetén azt a tanulságot kell levonnunk, hogy „ők nem ugyanazt értik 'sok fa' és 'kevés fa' alatt, mint mi; és egy a miénktől eléggé eltérő fizetési rendszerük van.”<sup>109</sup> Wittgenstein másik kérdése pedig arra vonatkozik, hogy a mi szabályaink milyen értelemben helyesebbek, s mennyiben mások? Ez utóbbi kérdés annál is inkább indokolt, mert bizonyos esetekben mi is úgy számolunk, mint az említett törzs tagjai. Például, két egyenlő térfogatú lakás közül többet ér az, amelyiknek az alapterülete nagyobb, mint az, ami felfelé tágasabb, de mozgásterében szűkösebb. Ezt persze alapvetően a vevők életformája határozza meg.

A fenti példának némi realitást ad az a tény is, hogy az meglepően hasonló Piaget tesztfeladatainak némelyikéhez, amelyekkel gyerekeknél azt találta, hogy két gyöngsorról, amiről a gyerekek elismerik, hogy ugyanannyi számú gyöngyből állnak, ha az egyik gyöngysor hosszát megváltoztatják, akkor arról úgy vélik, hogy abban több gyöngy van. Itt szintén csak azt mondhatjuk, hogy ők talán még nem ugyanúgy értenek bizonyos szavakat, mint mi. Más szóval, a mi rendszerükben csak így tudjuk válaszukat értelmezni, feltéve, hogy nem hisszük azt, hogy egyszerűen tévednek. Erre szintén nyilvánvaló példa, hogy ha egy gyerektől, aki azt állítja, hogy van testvére, megkérdezzük, hogy „na és a testvérednek van-e

<sup>105</sup> i.m. I. 115.

<sup>106</sup> i.m. I. 151.

<sup>107</sup> i.m. I. 148.

<sup>108</sup> i.m. u.o.

<sup>109</sup> i.m. u.o.

testvére?”, akkor a válasza az, hogy testvérenek nincs testvére. Ez alapján legfeljebb azt mondhatjuk, hogy ő nem pont ugyanazt érti „testvér” alatt, mint mi, de részben valami hasonlót, úgy használja, mint mi a „férj” vagy „feleség” szavakat.

Nyilván, ha a szabályokat konvencióknak tekintjük, akkor a szabály e fogalmának következménye, hogy – még ha számunkra érthetetlenek is – de legalábbis lehetségesek más szokásvilágok. Olyan közösségek, amelyek szokásai részben eltérőek, részben hasonlóak az általunk követett szabályokhoz. A szabály fogalma ugyan meglehetősen merev, de Wittgenstein szerint ténylegesen nem a szabály a kérlelhetetlen, vagy a kivételt nem ismerő, hanem „*mi* az alkalmazásában<sup>110</sup>. Ha mondjuk kettesével számolok, akkor számolásom lépéseinek nem egyszerűen hasonlóknak kell lenniük az előző lépéseimhez, hanem pontosan meg kell egyezniük azokkal. Így a „szabálykövetés” jelentése számunkra kizárja a színszavak korábban vázolt hasonlóság alapú használatát. Ez az, aminek szerintünk nem szabadna megtörténnie a matematikai szabálykövetés esetén, de ez valójában mégis megtörténik. Például, abban az esetben, amikor valaki kettesével számolva, 1000 után 1004-et ír, majd 1008-at? Mi lenne, ha ő úgy vélné, hogy elég, ha körülbelül megegyezik a folytatás a korábbiakkal? Ha ezek a számok egy halom golyóban lennének kifejezve, s ezeket a halmokat kellene sorba raknia, akkor ez a folytatás nem is lenne meglepő. Ugyanakkor, míg a színek esetén a mintától való fokozatos elcsúszást nem nevezzük „tévedés”-nek, illetve az, hogy honnan számít annak, pontosan nem határozható meg, addig a számolás esetén úgy véljük, hogy éles a határ a szabályos és a szabálytalan számolás között. Wittgenstein szerint ez a határ egyedül abban létezik, amit mi „számolás”-nak nevezünk, s amit nem.

Ezzel eljutunk a szabálynak ahhoz a fogalmához, ami szerint az közösségi norma. „Egy szabályt követni analóg azzal: egy parancsot követni.” (FV 206) Nem leírja a szabálykövető viselkedését, hanem előírja azt. Kérdés, hogy ki az, akitől ezeket a parancsokat kapjuk? Azt mondani, hogy közösségünktől, meglehetősen leegyszerűsítés volna. Wittgenstein álláspontja szerint sokkal inkább a közösen használt nyelv az, ami nyelvi szabályaink alapja.

Itt nyomban megkülönböztethetünk olyan szabályokat, amelyek esetlegesnek nevezhetőek, mint például az, hogy valamely tárgyat az adott nyelven milyen névvel jelölnek. Számomra nyilván ez is szabály, aminek betartását mások elvárják tőlem, illetve mondhatni nem kifizetődő, hogy ne tartsam be őket. Ugyanakkor ezek a szabályok megváltozhatnak, illetve számomra sem lehetetlen, hogy megszegjem őket. Wittgenstein szabálykövetéssel kapcsolatos megállapításainak középpontjában azonban azok a szabályok állnak, amiket

---

<sup>110</sup> i. m. I. 118.

szükségszerűeknek szoktunk nevezni, úgymint a matematikai szabályok és a logikai törvények.

Wittgenstein ezen szabályok szükségszerűségének antropológiai értelmezést ad. „A logikai törvények a 'gondolkodási szokások' kifejezései, de a gondolkodás szokásának is. Azaz, azt mondhatjuk, megmutatják: hogyan gondolkodnak az emberi lények, és azt is, hogy mit neveznek az emberi lények 'gondolkodás'-nak.”<sup>111</sup> Az pedig, hogy mit nevezünk „gondolkodás”-nak, emberi életformánk függvénye.

A közös szabályokhoz képest privát elképzeléseim és hiteim a szabály követéséről másodlagosak. Ha ezeken alapulna a szabálykövetés fogalma, akkor igaza lenne Wittgenstein szkeptikus viatpartnerének: „bármennyi szabályt adsz nekem – én adok egy olyan szabályt, ami igazolja azt, hogy én hogyan alkalmazom a te szabályaidat.”<sup>112</sup> Ebből pedig az következne, hogy végül is mindenki úgy számol, ahogy neki tetszik. S ez abban az értelemben így is van Wittgenstein szerint, hogy a „következtetés törvényei nem kényszerítenek senkit sem oly módon arra, hogy ezt és ezt írja vagy mondja, mint a sínek kényszerítik a vonatot”<sup>113</sup> Ehelyett számolása meghatározása közös fogalmaink révén történik: Nem nevezzük a „sorozat folytatás”-nak és „következtetés”-nek azt, ha valaki tetszése szerint folytatja a sorozatot.<sup>114</sup> Ehhez pedig még azt teszi hozzá, hogy a „következtetés törvényeiről ugyanabban az értelemben lehet mondani, hogy kényszerítenek bennünket, mint a társadalom más törvényei.”<sup>115</sup> Azaz, aki nem úgy következtet, mint mások, azt éppúgy megbüntetik, mint aki más törvényeket nem tart be.

E szankciók közé tartozik az értelmes lények köréből való kizárás. Aki nem fogadja el a számunkra kényszerítő erővel bíró bizonyítást, vagy más eredményre jut az egyszerű összeadási feladatokban, akkor ebből nem arra következtetünk, hogy talán a bizonyítással vagy számtanunkkal van a gond, hanem arra, hogy *vele*. „Valójában az sohasem történik meg, hogy az, aki megtanult számolni, konokul más eredményekkel végzi el a szorzást, mint ami a számtan könyvekben áll. Ha ez történe, akkor örülnék kellene őt nyilvánítanunk, és figyelembe se venni további számításait.”<sup>116</sup>

Ez Wittgenstein szerint egyes szám első személyben is érvényes: *Nem a szabályok igazodnak hozzám, hanem én a szabályokhoz*. „Ha 2 meg 2 alma csak három almát tenne ki, azaz csak 3 alma van ott, miután kettőt és még kettőt odatettem, nem azt mondom.'Szóval,

---

<sup>111</sup> i. m. I. 131.

<sup>112</sup> i. m. I. 113.

<sup>113</sup> i. m. I. 116.

<sup>114</sup> i. m. uo.

<sup>115</sup> i.m. u.o.

<sup>116</sup> i. m. I. 112.

2+2 nem mindig 4; hanem 'Valahogy egy biztos elgurult.'<sup>117</sup> A lényeg az, hogy fel sem merül, miszerint esetleg a „2+2=4” állítás is hamis lehetne, illetve a 2+2=3 igaz. Ugyanezt a szemléletet érhetjük tetten a geometria esetén: ha a paralelogrammák „nem adnak ki egyenes szalagot, nem pontosan készítették el őket.”<sup>118</sup> Ha kettő és kettő diót összeszámolva, mindig három diót látnék, akkor vagy arra kellene gondolnom, hogy ezek a diók nem a szokásos értelemben tárgyak, vagy arra, hogy nem jól látok, vagy hogy megőrültem. Gondolhatnék-e arra, hogy talán 2+2 tárgy nem 4 tárgy?<sup>119</sup> Erre gondolni sem tudok.

A matematikai igazságoknak ez a garantált cáfolhatatlansága erkölcsi szabályaink esetéhez hasonló. Annak ellenére, hogy az erkölcsi szabályokat gyakran megszegik, azokat nem tekintjük érvényteleneknek, ahogy azt tennénk egy fizikai törvénnyel, ha ilyen gyakori kivételekkel találkoznánk. De az erkölcsi szabályok esetén a kivétel, ahogy mondani szokás, csak a szabályt erősíti, azaz megmutatja, hogy van szabály. Az erkölcsi szabályoknak – a matematikai szabályokhoz hasonló – viselkedésünkre nézve kényszerítő erejét mutatja az a reakció is, hogy a súlyos erkölcsi szabálysértések elkövetői esetében is mindig felmerül abnormalitásuk, s egyáltalán emberi mivoltuk hiányának a vádja. Aki megszegte erkölcsi szabályainkat, játékon, azaz az emberi társadalmon kívül helyeződött, ahogy Locke szerint Káin tettével mintegy visszajutatta magát a természeti állapotba, ahol bárki szabadon megölheti<sup>120</sup>.

Valójában ez a végső megoldása annak a problémának, amit korábban a relativizmus problémájának nevezünk. Ugyanis, ha azt állítjuk, hogy a szabály megértése egyénileg konstitutív a szabály követésére nézve, ez még természetesen egyáltalán nem zárja ki a másként értést. Ezt a szabálykövetés közösségi gyakorlata zárja ki. Wittgenstein szerint „a gondolkodás és következtetés persze meghatározott számunkra, de nem egy önkényes definíció által, hanem annak természetes határai által, amit a gondolkodás és következtetés életünkben játszott szerepének nevezhetünk.”<sup>121</sup>

A közösség szabályainak gyakorlati jellegét, s gyakorlati szigorúságát valójában nem csorbítja, hanem inkább kiemeli Wittgenstein, amikor a fenti megállapításához azt is

<sup>117</sup> i.m. I. 156.

<sup>118</sup> i.m. I. 54.

<sup>119</sup> A hibát mindkét esetben a számolás, illetve az ábrázolás külső (fizikai vagy pszichikai, kvázi mérési) körülményeiben keressük, nem pedig az aritmetika vagy a geometria törvényeiben. A szükségszerűséget itt a dolgokra nézve gondoljuk: a tárgyi világ nem mondhat ellent aritmetikánknak. Ha két diót és két diót tesz az asztalra, akkor ott négy diónak *kell* lennie. („••+•• ⊃ ••••”) Amennyiben az utótag hamis lenne, s mondjuk az asztalon csak három dió lenne, akkor ez csak akkor lehetséges, ha az előtag hamis, vagyis el kell ismernem, hogy mégsem 2+2 diót tettem az asztalra. (Míg egy normál kondicionális esetén, mint például, ha négy diót elültetek, akkor négy fog kikelni, amennyiben kizárom azt a lehetőséget, hogy esetleg nem négy diót ültettem el, akkor magát a kondicionálist kell hamisnak tekintenem.)

<sup>120</sup> Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*, 46.o.

<sup>121</sup> Wittgenstein: *Remarks on the Foundations of Mathematics*, I. 116.

hozzáteszi, hogy ugyanakkor „nincs élesebb határ azon esetek között, amiket belefoglalunk a „gondolkodás”-ba, és amiket már nem, mint azon esetek között, amiket még ’szabályszerűnek’, és amiket már nem nevezünk annak.”<sup>122</sup> Ez a határ azért nem éles, mert Wittgenstein számára mindezt a gyakorlati kontextus rögzíti. Ez mondhatni az értelmesség új kritériuma. Ezt példázza a gumivonalzó esete<sup>123</sup>, amivel mindenki akkorának mérheti a tárgyakat, amekkorára nyújtja azt. Ha valaki azt állítaná, hogy a gumivonalzóval fél méteresnek mérte az asztalt, akkor ez a mi mértékegységrendszerünk szerint értve egy hamis állítás lenne, de az ő rendszere szerint helyes – mondja Wittgenstein. Másrészt, a gumivonalzót, ami csekély hőre is iszonyúan megnyúlna, a mi mérési helyzeteinkhez képest egyáltalán nem tekintenénk mérőeszköznek, amivel értelmes méréseket lehet végezni. Wittgenstein szerint viszont lehetségesek olyan helyzetek, amikor épp a gumivonalzóval mérnénk valamit, például a kitágulása alapján egy szoba hőmérsékletét. Szerinte, amit ebben az esetben „ ’mérés’-nek és ’hosszúság’-nak, valamint ’egyenlő hosszúság’-nak hívnak, valami különböző attól, amit mi így nevezünk. E szavak használata a miénktől különböző; de annak *rokona*; és mi is sokféle módon használjuk ezeket a szavakat.”<sup>124</sup>

Wittgenstein álláspontjának a lényege így tömören szólva az, hogy a szabálykövetés fogalma önmagában más fogalmainkhoz hasonlóan maga sem egyértelmű és meghatározott. Családfája néhány ága: „Szabályt követni, közölni, parancsot adni, egy parti sakkot lejátszani: szokások (institúciók). (FV 199) Továbbá: „A ’szabálykövetés’ - gyakorlat.” (FV 202) És: „Egy szabályt követni analóg azzal: egy parancsot követni. (FV 206) „Az ’összhang’ és a ’szabály’ szó *rokonok* egymással, unokatestvérek.” (FV 224) „A ’szabály’ szó használata összeszövődött az ’ugyanolyan’ szó használatával.” (FV 225) Ugyanakkor a „szabálykövetés” gyakorlatilag mégis egy meghatározott tevékenységként létezik számunkra, s azt, aki nem a mi „szokás-szabályainkat” követi, nem tekintjük beszámíthatónak.

Itt tehető fel egyben a következő fejezet alapkérdése is: lehetséges-e egyáltalán olyan értelmes szabálykövetés, amit csak egyetlen személy ért? De míg a következő részben ez a kérdés az érzetnyelvre vonatkozóan vetődik fel, addig jelen összefüggésben a privát szabálykövetés kérdése alatt egyszerűen csak az értendő, hogy követhet-e valaki mások számára érthetetlen szabályokat? Ha lehetségesek olyan szabályok, amiket csak én értek, akkor miért is ne lenne lehetséges privát szabálykövetés?

Wittgenstein válaszában kettős arculata van. Egyrészt, amellet érvel, hogy a szabály ténylegesen nincs rögzítve, azaz elméletileg vagy mentálisan nem rendelkezünk a „szabály”

<sup>122</sup> i.m. u.o.

<sup>123</sup> i.m. I. 5.

<sup>124</sup> i.m. uo.

pontos fogalmával. De ebből még nem következik, hogy mindent el is fogadunk szabálykövetésként. Ugyanakkor, ha elméletileg akarnánk rögzíteni vagy definiálni, hogy mit értünk „szabálykövetés” alatt, akkor az megoldhatatlan nehézségekhez, ad absurdum a szabályok létének tagadásához vezetne. Az pedig, hogy egyik fogalmi meghatározásunkat sem érezzük megfelelőnek persze azt mutatja meg, hogy valamilyen értelemben mégis tudjuk, hogy mit jelent szabályt követni, de azt elméletileg nem tudjuk meghatározni.

Két példa arra, hogy vannak olyan esetek, amelyekre utalva egy szkeptikus azt mondhatja, hogy nem tudod, hogy mit jelent „szabályt követni”. Wittgensteinnek a „levezetni” szóra vonatkozó példájában egy nyomtatott betűoszlop folyóírással való másolása a tanuló feladata. Szabályos eltérésnek nevezhető, ha például, a mellé *b*-t, *b* mellé *c*-t, és így tovább, másol. „De tétélezd fel, hogy az illető nem maradna meg az átírás *egyetlen* módjánál; hanem az átírás mikéntjét egy egyszerű szabály szerint megváltoztatná: ha egy *A*-t egyszer *n*-re írt át, akkor a következő *A*-t *o*-ra írja át, a rákövetkezőt meg *p*-re stb. De hol van a határ egy ilyen és egy szabálytalan eljárás között?” (FV 163) Wittgenstein szerint „nincs éles határ egy szabálytalanul és egy szisztematikusan elkövetett hiba között.” (FV 143) Annyiban viszont van, hogy ha nem értjük, hogy a tanuló számolásának mi köze a megadott példákhoz, ekkor azt nem fogjuk „számolás”-nak nevezni.

Egy másik példa Peter Winchtől: egy *A* nevű személy felírja a táblára az 1,3,5,7 számjegyeket, s megkérdezi *B*-től, hogy ő ezt a számsort hogyan folytatná. *B* kézenfekvő válaszát, miszerint a folytatás „9, 11, 13, 15”, viszont *A* nem fogadja el, hanem azt állítja, hogy ő erre a sorozatra gondolt: 1, 3, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 9, 11, 13, 15. Ekkor *A* újra megkérdezi barátját, hogy ezt hogyan folytatná, *B* válaszát viszont ismét nem fogadja el, s helyette egy más folytatást ad elő. Végül elérkeznek egy pontra, amikor Winch szerint „*B* teljes joggal mondhatja, hogy *A* valójában semmiféle *matematikai* szabályt nem követett, még ha az, ahogy a sorozatot mindezidáig folytatta valamely formula alá vonható is. *A* bizonyára követett egy szabályt, de az ő szabálya az volt, hogy minden lépésben másként egészítse ki a sorozatot, mint amit *B* javasolt. Ám bármennyire kitűnő legyen is ez, nem tartozik az aritmetikához.”<sup>125</sup>

Jelen összefüggésben ez a példa azért érdekes, mert elképzelhetjük, hogy *A* valóban azt hiszi magáról végig, hogy ő követ egy szabályt, s az ő nézőpontjából tulajdonképpen nem is lehet eldönteni, hogy hol a határ aközött, amikor még szabályt követ, s amikor már nem. Ha viszont közös kritériumokat fogadnak el barátjával arra nézve, hogy mit értenek „szabálykövetés” alatt –mint például, hogy a leírt számsornak valamilyen formulából kell

<sup>125</sup> Peter Winch: *A társadalomtudomány eszméje*, 45-46. o.

következnie, nem pedig csak utólag alárendelhetőnek lennie annak – akkor már kizárható, hogy ő olyan szabályt kövessen, amit barátja soha sem találhat ki. Ez a példa így megmutatja egyrészt azt, hogy az, hogy mit értünk „szabálykövetés” alatt, megállapodások kérdése, másrészt pedig azt, hogy megállapodásaink kizárják a privát szabálykövetés lehetőségét. A közösen használt nyelvre, mint megállapodás rendszerre vonatkozó intuíciónk alapján érezzük lehetetlennek, hogy valaki egy olyan titkosírást használhasson, amit senki más nem érthet meg, illetve, amit még ha akarná is, akkor sem lenne képes másnak elmagyarázni. Lehetséges-e olyan matematikai szabály, ami csak egyetlen emberi elme számára érthető? Egy ilyen szabály létét feltalálója nyilvánvalóan senki másnak nem tudná bizonyítani.

## 6. fejezet

### Privátnyelv-kritika

„Magam találtam ki ezt a szót;  
szent jogom, hogy saját kedvemre  
adjak neki jelentést.”  
Knut Hamsung: *Éhség*

#### 1. A privátnyelv fogalma

Wittgenstein a következő kérdés formájában határozza meg a privát nyelv fogalmát és egyben problémáját is: „De vajon olyan nyelv is elgondolható volna, amelyen valaki a belső élményeit –érzéseit, hangulatait stb. saját használatra fel tudná írni, illetve ki tudná mondani? (...) E nyelv szavainak arra kell vonatkozniok, amiről csak a beszélő tudhat; az ő közvetlen, privát érzeteire. Így egy másik ember ezt a nyelvet nem értheti.” (FV 243)

A privát nyelv ez esetben nem abban az értelemben lenne privát, mint ahogy egy egyszemélyes titkosírást privát nyelvnek lehetne nevezni, hanem abban az értelemben, hogy privát tárgyakat, azaz érzeteket jelölne. S minthogy érzeteim mások számára hozzáférhetetlenek, ezért privát nyelvem egyben *szükségszerűen* is privát. Lehetetlen lenne mások számára megérteni, ami a titkosírásokról általában nem mondható el.

A privátnyelv fenti kérdése kapcsán további részkérdéseket különböztethetünk meg. Először is azt érdemes megkülönböztetni, hogy azt kérdezzük-e, hogy az általunk használt érzetnyelv privát-e, vagy pedig azt, hogy lehetséges-e egy privát érzetnyelvet létrehozni? A másik szintén fontos kérdés arra vonatkozik, hogy az érzetnyelv privátságából *következik-e*, hogy az abban az értelemben is privát, hogy azt mások nem érthetik? Erre a kérdésre persze általában nemleges választ adnánk, hiszen egyébként azon feltevésből, miszerint bármely

mindennapi állításunkat bárki más is megértheti, arra kellene következtetnünk, hogy akkor mindennapi állításaink sohasem szólhatnak érzeteinkről. Ez pedig nyilvánvalóan, nincs így. E kérdés fordítottja: A mások számára nem érthető nyelv esetéből következik-e, hogy az jelöl valamit? Ennek pedig inkább az ellenkezője látszik következni, mert az emberek, ha egy embertársuk olyan nyelvet használna, amit rajta kívül senki más nem ért(het) meg, akkor viselkedését nem nyelvhasználatként, hanem halandzsázásként értelmeznék.

A privát nyelv lehetőségének kérdése elsődlegesen a belső, szubjektív minőségek jelölhetőségére vonatkozik. Helyes-e az az intuíció, hogy saját fájdalomérzetem ismerete alapján tudom, hogy mit jelent a „fájdalom” szó? Ehhez képest másodlagosnak tűnik, hogy mások megértik-e azt, amikor azt mondom, hogy „fáj”. Bizonyos szempontból pedig ez a kérdés csak a privát érzetnyelv kérdését ismétli meg. Annyiban ugyanis, amennyiben azt kérdezi más személyeknek az én fájdalmaim kifejezésére vonatkozó megértéséről, hogy az valamiféle privát megértés-élmény formájában létezik-e. Egy efféle élményt tapasztalnak-e, amikor megértik fájdalomról szóló beszámolómat?

Ezen a ponton érdemes pontosítani, hogy a nyelv szubjektív vagy belső aspektusa mit is jelent. Jelentheti ugyanis egyrészt azt, hogy a nyelvet mindig egyének használják, s így az egyéni pszichikai tényezők mindenféle nyelvhasználatban szerepet játszanak, ha máshogy nem, akkor abban a formában, hogy a szavakat megtanultuk, emlékszünk és gondolunk rájuk. Ezen túlmenően azonban a nyelv egyes szavai vonatkozásuk tekintetében is szubjektívnek tűnnek, amikor úgy tűnik saját, mások számára megfigyelhetetlen érzéseinkről beszélünk. Fájdalomról, szédülésről, zsibbadásról, fáradtságról, jókedvről.

Wittgenstein kérdése a *Vizsgálódásoknak* ebben a részében ez utóbbi értelemben vett privátnyelv kérdését veti fel. A privátnyelv ebben az értelemben egyébként a hagyományos elmefilozófiai háttér alapján nemcsak lehetségesnek tűnik, hanem mondhatni szükségszerű feltevésnek. Mert az érzetek tekintetében a nyelvhasználat említett kétféle szubjektív aspektusa összekapcsolódik. Mintegy zárt kört alkot, amiből úgy tűnik, nem lehet kitörni. Amikor ugyanis fájdalmairól beszélek, akkor beszédemhez nemcsak mint cselekvő és tudatos lényként látszom kapcsolódni, hanem abban az értelemben is, hogy annak tárgya én vagyok, és pedig olyan tárgya, ami e tárgy milyensége tekintetében mások számára megfigyelhetetlen. Talán szerencsére, de nincsenek olyan érzékszerveink, amelyekkel egymás fájdalmait ugyanúgy tudnánk érezni, ahogy a sajátunkét.

Ezen elképzelés szerint a szubjektivitás vagy öntudat, amennyiben érzeteinkről beszélünk, nemcsak szükséges, hanem elégséges feltétele is egyes szavaink, mint például a „fájdalom” szó, megértésének. Míg ha valódi asztalokról vagy székekről beszélek, akkor az



ugyan szükséges, hogy legyenek fogalmaim e tárgyokról, de amennyiben ezeket olyan tárgyakként tekintjük, amiket nem csak én ismerek, akkor pusztán e fogalmaim még nem biztosítják azt is, hogy azok helyesek is, azaz összhangban vannak mások fogalomhasználatával az adott tárgyakra vonatkozóan.

Wittgenstein egyáltalán nem tagadja, hogy a nyelvnek vannak szükséges szubjektív feltételei pszichológiai értelemben, hanem csak azt, hogy ezek a feltételek elégségesek is lehetnek: „úgy látszik, mintha a szellemi folyamatokat tagadtuk volna. Pedig természetesen nem akarjuk tagadni őket!” (FV 308) Ebből a szempontból a privát nyelv elleni gondolatkísérletének szerkezete általában ez. Tegyük fel, hogy lehetséges egy olyan nyelv, aminek jelei mások számára megfigyelhetetlen szubjektív minőségeket, azaz érzeteket jelölnek. Majd mutassuk meg, hogy e nyelvhasználat szubjektív feltételei nem elégséges feltételek ahhoz, hogy ezt nyelvhasználatnak tekinthessük.

Fontos észrevenni, hogy Wittgenstein egy szóval sem állítja, hogy privát nyelv nem lehetséges, hanem csupán azt, hogy a privát nyelv látszat nyelv (FV 269). S ebben az értelemben, azaz egyfajta filozófiai illúzióként nagyon is létezik. Viszonya a nyelvhez olyan, mint a hamis pénz viszonya a valódihoz. Nem tagadható, hogy létezik hamis pénz, hanem csak azt tehetjük meg, hogy a pénz bizonyos ismertetőjeleinek meghatározása alapján megállapítjuk, hogy egyes valódinak látszó bankjegyek nem valódiak.

Ez az illúzió a korábban referenciálisnak nevezett elképzelésből adódik. Ha elfogadjuk az ágostoni nyelvképet, akkor szembe kell néznünk azzal a következménnyel, hogy nyelvünk privát, ha privát tárgyakat, azaz érzeteket jelöl. Ha ugyanis a szó jelentése az általa jelölt tárgy, s a tárgy privát, akkor a szó jelentése is privát. Minthogy ezek a „tárgyak” érzetek, ezért ebben az összefüggésben egyszerűen empirista jelentésméletről is beszélhetünk. Ez azonban mégiscsak az ágostoni nyelvkép része, hiszen jelentéstani szempontból az az elsődleges, hogy valaki a szavakkal jelölt entitásokból vezeti le a jelentést, az pedig másodlagos, hogy történetesen ezek az entitások mik, illetve, hogy egyesek minek tartják azokat. Ennek megfelelően a privát nyelv elleni érvelés egyben az ágostoni nyelvkép elleni érvelés is. Ha megmutatjuk, hogy a szó jelentése nem az általa jelölt tárgy, akkor akár vannak privát tárgyak, akár nincsenek, az ezek jelölésére használt jelek jelentése nem privát.

Itt jegyzendő meg, hogy a hagyományos elképzelés egy olyan álláspontot testesít meg, amely fenntartva az ágostoni nyelvképet, csak azt tagadja, hogy lennének privát tárgyak. Ezen elképzelés szerint a beszéd tárgyai ugyan privátak, azaz érzések és gondolatok. Ezek a privát tárgyak azonban csak az érzéki megismerés szempontjából privátak, azaz hozzáférhetetlenek, de nyelvileg nem azok. Mivel mindenki ugyanolyan privát tárgyakkal rendelkezik, ezért

mindenki szavai ugyanazt jelentik, még ha esetleg különbözőképp használjuk is azokat<sup>126</sup>. Ez az elképzelés tehát feltételezi a privátságot karteziánus értelemben, azaz mások számára tapasztalatilag hozzáférhetetlen egyéni tudati állapotként, viszont tagadja annak egyediségét abban az értelemben, hogy minden egyes ember tudata, vagy legalábbis arról való gondolatai egyediek, azaz egy másik egyén számára érthetetlenek lennének<sup>127</sup>.

Összességében tehát bizonyos, általában karteziánusnak nevezhető elmefilozófiai feltevések, s azokkal összhangban levő általában empiristának nevezhető nyelvfilozófiai feltevések, vezetnek el oda, hogy nyelvünk érzetszavainak privát jelentést tulajdonítsunk, illetve hogy a privát nyelv lehetségesnek tűnik számunkra. Az elmefilozófia és a nyelvfilozófia ezen összekapcsolásának viszont a nyelv privátsága inkább kellemetlen eredménye, mintsem egyfajta pozitív felfedezése. Hogyan magyarázható így a kommunikáció? A kézenfekvő válasz az, hogy az említett alapokon nyugvó nyelv nem szükségszerűen privát, mivel másoknak is lehetnek hasonló érzései, mint nekem. Ha azt mondom, hogy „fájdalmaim vannak”, azt mások is megérthetik a saját fájdalmuk analógiájára. Megérthetik fájdalmam nyelvi kifejezését, noha nem tudhatják, hogy ez igaz-e, és persze azt sem tudhatják bizonyosan, hogy megértik szavaimat. De mivel nincs kizárva, sőt elég valószínű, hogy minden ember esetén valamilyen hasonló élményt jelent a fájdalom, ezért az sincs kizárva, hogy pontosan megértsem, hogy te mit értesz „fájdalom” alatt, s te is megértsd, hogy én mit. Ha ez az eset áll fenn, akkor nyelvünk nem privát. Ugyanakkor nem tudhatjuk, hogy ez az eset áll-e fenn, s így azt sem, hogy érzetnyelvünk privát-e vagy sem.

Először lássuk részletesebben, hogyan következik a tudás és jelentés hagyományos alapfeltevéseiből nyelvünk érzetszavainak, mint például a „fájdalom” szónak a privát jelentése:

- i. Egy szó jelentése az általa jelölt tárgy.
  - ii. A „fájdalom” a fájdalomérzetet jelöli.
  - iii. A fájdalomérzetemről csak én tudok (=privát).
- K1: A „fájdalom” azt jelöli, amiről csak én tudok.  
K2: A „fájdalom” szó jelentését csak én tudom. (1. és K1)  
K3: Csak én tudom, hogy mikor igaz rólam, hogy „Fájdalmam van”.

---

<sup>126</sup> Vö. Arisztotelész: *Hermeneutika*, 1. (16a, 4-8)

<sup>127</sup> Ebből a szempontból nincs különbség a materialista és a dualista között, hiszen egyetérthetnek abban, hogy az érzések és gondolatok nem privátak, mert minden embernél ugyanúgy fejeződnek ki. Nézetkülönbségük pusztán a közös emberi értelem minőségét érinti, nem pedig azt, hogy az egyedi-e. Egyébként, ha a materialista az agyi állapotokat egyedinek tekinti, s felteszi, hogy gondolataink ezen egyedi agyi állapotainkat jelentik, akkor ebből szintén a privát gondolatok és a privát nyelv léte következne. Ez persze ellentmondana annak az elképzelésnek, hogy az agyi állapotok fizikai leírásával mindent elmondhatunk róluk, hiszen ha az állapotok egyediek, akkor azok leírásának nem a közös tudományos nyelv a megfelelő eszköze, hanem az egyes emberi agyak saját privát nyelve, aminek létének feltevése persze eleve kizárja, hogy ténylegesen legyen olyan, hogy „közös tudományos nyelv”.

Wittgenstein privátnyelv-kritikájában azonban egy olyan nyelv feltevéséből indul ki (FV 256), ami az itt bemutatottnál is privátabb. Ugyanakkor azonos feltevések elfogadása folytán privát, mint amelyeket a fenti rekonstrukció tartalmaz. Wittgenstein érvében egy olyan érzet jelöléséről van szó, aminek létéről, s így lehetőségéről sem tudhatnak mások, mivel egyáltalán nincs jele sem az emberi viselkedésben, sem az emberi nyelvben. Míg a fenti esetben feltehetjük, hogy mások nem tudnak érzeteimről, de tudhatnak, ebben az esetben viszont már az is ki van zárva, hogy tudhassanak. Bár érdekes kérdés, hogy létezik-e egyáltalán olyan érzet, amiről mások egyáltalán nem tudhatnak, de ez nem nyelvfilozófiai kérdés, másrészt az itt bírált elmélet szerint ilyen érzet nyilván létezik, s úgy tűnik, ebben Wittgenstein sem lát semmi lehetetlenséget. A kérdés arra irányul, hogy lehetséges-e az ilyen érzeteket jelölni? Az alábbi feltevések elfogadása mellett a válasz: igen.

i. Egy jel jelentése az általa jelölt tárgy.

ii. Vannak olyan érzeteim, amelyek létéről csak én tudhatok /=privát érzetek/.

iii. „É” jelet egy privát érzet jeleként definiálom magamnak.

K1: Azt, hogy „É” mit jelöl csak én tudhatom.

K2: „É” jel jelentését csak én tudhatom.

Wittgenstein privátnyelv-kritikáját az alábbiakban ezen érv premisszáinak és konklúziójának tagadásaként rendszerezem.

## 2. Az érzetszavak használata és jelölete közötti különbség

Hogyan bírálja Wittgenstein a fenti érv első premisszáját? Ezt a premisszát pontosabban ez a megállapítása fejezi ki: „Ha egyszer tudod, hogy a szó mit *jelöl*, akkor érted, ismered egész alkalmazását.” (FV 264) Ezt a megjegyzést azonban Wittgenstein idézőjelbe teszi, jelezve, hogy ez nem az ő álláspontja, hanem itt az általa bírált elképzelés, az ágostoni nyelvkep képviselőjének nevében beszél. A privát nyelvjátékos elképzelése ugyanis az, hogy a „fájdalom”, vagy az „érzet” szónak önálló jelentése van, s ennek a jelentésnek érzetei megfigyelése által jutott a birtokába. Számára az érzet az, ami elsődleges, s ez az, ami meghatározza nyelvi kifejezésének módját, s annak jelentését. Így persze fájdalomra vonatkozó tudása is privátnak tűnik számára. A „privát” kifejezés e nyelv megjelölésében épp az egyéni tudásra utal.

Az „érzetszó=érzet” tézist megkérdőjelezendő Wittgenstein több megjegyzése is a „fájdalom” szó jelentése és az általa jelölt érzet közötti különbségekre hívja fel a figyelmet.

Milyen lenne, ha a „fájdalom” szó és az általa jelölt érzet valóban azonosak lennének? Képzeljük el, hogy a „fájdalom” szó mintegy rá van írva, illetve valamilyen természetes jellegű kapcsolatban áll a fájdalomérzettel, úgy, ahogy korábban azt tettük fel, hogy az egyes tárgyak nevei rajta állnak magukon a tárgyakon. Amellett, hogy a „fájdalom” szó mindennapi használata *nem* így viszonyul a fájdalom érzetéhez, a következők szólnak.

1. A „fájdalom” szónak akkor is van jelentése, amikor nem érzek fájdalmat. Ha viszont a szó jelentése maga az érzet volna, akkor nem lenne értelme azt mondani például, hogy „tegnap nagyon erős fejfájásom volt”. Azért nem lenne értelme, mert amennyiben most nem érzem azt a fejfájást, akkor azt sem tudom, hogy mit jelent az, hogy „fejfájás”, amennyiben a „fejfájás” azt a fejfájást jelenti. Erre persze azt mondanánk, hogy emlékszem a fejfájásra, de olyan esetekben is lehet mondani, hogy „fáj”, ahol magára az érzetre egyáltalán nem emlékszem, valamint azt is értelmes mondani, hogy „fájni fog”. „Ha valaki azt mondja: 'Ahhoz, hogy a 'fájdalom' szónak jelentése legyen, az szükséges, hogy az ember a fájdalmakat mint olyanokat felismerje, amikor fellépnek' – nos, erre azt lehet válaszolni: 'Nem szükségesebb, minthogy a fájdalom hiányát felismerje.' ” (FV 447)

2. A „fájdalom” szóról elképzelhető, hogy valaki elfelejti, hogy mit is jelölt azzal. (FV 271). Vagyis, amikor azt mondja, hogy „fáj”, semmire sem gondol, de úgy viselkedik, ahogy mindenki más, amikor ezt a szót használja. Ha viszont a „fáj” szó jelentése az általa jelölt „érettárgy” lenne, akkor amennyiben elfelejtené, vagy nem gondolna arra, hogy a szó mely tárgyra is vonatkozik, akkor a szó semmilyen használatára sem volna képes. Illetve a szó helyes használata mindig különféle belső megfigyelések és összehasonlítások, bonyolult méricskélések elvégzését kívánná. Vajon ez történik-e általában, amikor fájdalmainkról beszélünk? Hogyan lehetséges, hogy eléggé bizonyosak vagyunk effajta megnyilvánulásainkban, noha ezekhez a referenciális nyelvkoncepció szerint eléggé bonyolult egyéni megfigyeléseket kellene elvégeznünk. Például, ha kizárólag egyéni észleleteim alapján kellene használnom a „Nap” szót, akkor igen bonyolult megfigyelésekre lenne szükségem annak kimutatásához, hogy a ma megfigyelt sárga fényforrás ugyanaz, mint a tegnapi megfigyelt.

3. A fentiekhez még két további, nem szó szerint wittgensteini ellenvetést tehetünk hozzá. A gyerekek, akik még nem tudnak beszélni, vagy azok a betegek, akik már nem, nyilván érznek fájdalmat. Egyértelműen értelmes azt mondani, hogy „fáj a baba foga”. Ha viszont a „fájdalom” szó jelentése azonos lenne azzal az érzettel, amit mindenki csak maga érezhet, akkor mondjuk én, aki még nem tudom, hogy mit jelent a „fájdalom” szó, mert (még) nem tanultam meg beszélni, egyáltalán nem gondolhatok fájdalmaimra, s így tudatában sem

lehetek azoknak. Ha pedig ez igaz, akkor semmit sem jelenthet rám vonatkozóan az az állítás, hogy „fájdalmai vannak”. Ha a „fájdalom” = fájdalom-érzet, azaz valami olyan, amit mindenki csak szubjektíve ismer, akkor mit jelenthetne egy olyan élőlényről állítani, hogy „fájdalmai vannak”, aki nem tudja, hogy mi az, hogy „fájdalom”, mivel még egyetlen szót sem ért meg? Ezzel szemben Wittgenstein szerint az a helyzet, hogy mindannak, ami úgy viselkedik, mint egy ember képesek vagyunk fájdalmat tulajdonítani (FV 284), még mielőtt megszólalna.

4. Ha feltesszük, hogy a „fáj” jelentése valamiféle érzettárgy, akkor hogyan magyarázzuk a „fájdalom” és más hasonló értelmű szavak sokféle használatát? Ezzel a szóval ugyanis igen különböző jellegű érzeteket, a fejfájást, a fogfájást, az égési fájdalmat, sőt az ún. lelki fájdalmakat is kifejezhetjük. Másrészt, ugyanazt az érzetet különböző szavakkal is kifejezhetem: „szúr”, „éget”, „fáj”. Ha a „fájdalom” jelentése valamiféle pszichikai tárgy, akkor vagy a „fáj” e használatának semmi köze egymáshoz – s ebben az esetben mindenki azt az érzetét nevezi fájdalomnak, ahogy az neki tetszik – vagy fel kell tennünk, hogy az említett érzetekben van valami közös jelleg, s a „fájdalom” minden egyes esetben ezt a közös valamit jelöli. Ezzel szemben a korábban családi hasonlóságok esetén használt érvelés alkalmazható: hogyan ismerjük fel ezt a közös valamit? Aki még soha nem érzett fogfájást, az esetleg nem fogja majd „fájdalom”-nak nevezni azt, amit a fogorvosi székben érez? A gyerekek talán hibásan fogják ezt a szót sokáig használni?

### **3. Osztenzív definiálhatóság**

Wittgenstein privátnyelv-érvének kézenfekvő értelmezése az lenne, miszerint a privátnyelv-kritika épp a privát osztenzív definíció lehetetlenségében állna. Én viszont úgy vélem, hogy nem ez a fő ellenvetés, de a privát nyelv lehetőségével szemben a privát osztenzív definíciók lehetetlensége alapján is lehet érvelni. Ebben a részben erről lesz szó. Így tehát megkülönböztetem az alábbi két érvelésmódot. i.) Nem lehet privát osztenzív definíciókkal privát érzeteket megjelölni. ii.) Feltesszük, hogy van olyan, hogy privát osztenzív definíció, majd megmutatjuk, hogy az azokkal definiált jelek nem használhatóak értelmes mondatok képzésére. (Bár az is igaz, hogy ha nincs olyan, hogy privát osztenzív definíció, akkor privát nyelv, hogy volna lehetséges?)

A fenti második érv harmadik premisszája szerint a jeleknek lehetséges egyfajta privát osztenzív definíció útján jelentést adni. Mi helyettesítheti a külvilág tárgyai esetén

alkalmazható kézzel történő rámutatást? Wittgenstein gondolatkísérletében a figyelem ráirányítása az érzetre. Ezt azonban Wittgenstein pusztán „ceremóniá”-nak tekinti (FV 258).

Szerintem a következő meglátás alapján tekinti a privát oszténzív definíciót ceremóniának. Aki nem tudja előzetesen, hogy mit értenek mások „fájdalom” alatt, az hogyan tudná magának ezt a szót definiálni? Ebben mások sem segíthetnek neki, hiszen amennyiben a szó mindenkinél valamiféle belső tárgyat jelöl, akkor mások ezt a tárgyat nem mutathatják meg neki, s így nem taníthatják meg neki a szó használatát, s nem is ellenőrizhetik azt le.

Ha pedig olyan érzetre gondolunk, amely Wittgenstein érvében szerepel, azaz, aminek nincs viselkedési kifejeződése, akkor még nehezebb elképzelni ennek az érzetnek az önálló megjelölését. Ha ugyanis a jelölő személy, nevezzük G-nek, úgy gondolja, hogy egy érzetét akarja megjelölni, akkor felmerül a gyanú, hogy itt egy mindenki által ismert szó jelentésébe kapaszkodik (FV 261). Ha viszont nem gondol semmit, akkor nyilván nem is tesz semmit. Honnan tudja tehát G, hogy mit nevez meg? Ha abból, hogy már ismeri az „érzet” szó használatát, akkor nem igaz a fenti második premissza, miszerint G É-vel olyan valamit jelöl, amit csak ő ismerhet, hiszen érzeteket mindenki ismerhet. Ha viszont semmit sem gondol arról, hogy mit akar jelölni, akkor jelölhet-e egyáltalán? Jelölésről mint szándékos cselekvésről csak akkor lehet beszélni, ha van valakinek fogalma arról, hogy mit akar jelölni. (Ahhoz, hogy a megjelölendő tárgy fogalma is privát legyen, azt már előbb meg kellett volna jelölnie, amihez arról előbb szintén kellett volna lennie valamiféle fogalmának, s így tovább.) A véletlen jelölés megtörténhet ugyan mintegy fizikai értelemben, mint amikor valaki otthagya a lábnyomát a hóban, de ebben az esetben a nyom nem válik a hó jelévé, hacsak nem azzal a szándékkal taposta a havat, hogy azt megjelölje. Úgy tűnik tehát, hogy annak feltétele, hogy a jel tényleg privát legyen, az lenne, hogy G-nek fogalma se legyen, hogy mit jelöl azzal, ha viszont van fogalma, akkor a jel nem privát.

Wittgenstein szerint a „fájdalom” kifejezésének megtanulása mindenféle belső oszténzív definíció nélkül történik. „ ’Azt mondod tehát, hogy a ’fájdalom’ szó az üvöltést jelenti?’ – Ellenkezőleg; a fájdalom szó szóbeli kifejezése helyettesíti az üvöltést, s nem leírja.” (FV 244) A szülő tehát egyfajta alkalmi tanítás révén tanítja meg gyermekének a „fáj” szó használatát. Amikor azt látja, hogy gyereke sír, nyilván nem megmutatja neki, hogy mi az, hogy fájdalom, hanem azt tanítja meg számára, hogy hogyan fejezze azt ki nyelvileg. Így a szó megtanulásával a gyerek fájdalomviselkedését helyettesíti. Ez persze nem zárja ki, hogy később ez a szó másfajta használatokra is szert tegyen számára, s úgy tűnjön, hogy a szó egyben le is írja a tipikus használatok közben tapasztalt érzeteit. De ahhoz, hogy bizonyítsa, hogy itt valóban leírja érzeteit, azt is bizonyítania kellene, hogy azt nem annak analógiájára

használja, amikor mások fájdalomviselkedését leírja. Valamint ahhoz, hogy a „fájdalom” szó privát osztracizmus definiálhatóságáról meggyőzőn bennünket, arról is meg kellene győznie, hogy lehetséges számára egy közismert szót korábbi jelentésétől függetlenül mintegy újradefiniálni. Ez ugyanis nem egy olyan kérdés, mint az, hogy lecserélhetem-e az utcanévtáblát egy másikra.

#### 4. A privát nyelv elleni érv

A privát nyelv problémájának lényegét azt a kérdést feltéve közelíteném meg, hogy lehetséges-e privát önreferencia? Tudhatok-e és mondhatok-e önmagamról valami olyat, amit rajtam kívül senki más nem tudhat, és érthet meg? Általában pedig azt kérdezzük itt, hogy az elme referálhat-e a saját érzeteire? S minthogy az elmének Wittgenstein szemléletmódja szerint csak a nyelven keresztül van hozzáférése saját érzetvilágához, ezért azt kérdezve, hogy „lehetséges-e privát nyelv”, ezt a kérdést teszi fel. Másrészt, a „fájdalmam van” mondat használata esetén úgy tűnik, mintha épp arról lenne szó, hogy amikor azt kimondom, akkor egy saját érzetemre referálok egy köznap kifejezéssel. Amennyiben pedig ez lehetségesnek tűnik, akkor elvileg az is lehetségesnek tűnik, hogy egy tetszőleges jellel egy olyan érzetemre referáljak, amelynek nyelvünkben még nincs jele.

Wittgenstein ellenérvének lényege így épp az értelmes szubjektív önreferáló nyelvhasználat lehetetlenségének a megmutatása. Először lássunk erre egy tárgyi példát. Például feltehetjük a kérdést, hogy lemérheti-e a párizsi méterrúd önmagát? Ez tulajdonképpen fizikailag lehetetlen. Ezt úgy is mondhatjuk, hogy „mérni” valaminek valamivel való összemérését jelenti, s ennek feltételei nem teljesülnek az önreferáló jelhasználat esetén, amennyiben a jel helyes használatának épp a jelölt tárgy a mércéje. S ez történik akkor ha csak egyetlen tárgyról van szó, mint a párizsi méterrúd, illetve a privát jelhasználó saját érzetvilága esetén. De tegyük fel, hogy valaki szerint a méterrúd önmagát is méri. (Ahogy egy gondolkodó hőmérő hiheti azt, hogy higanyszála alapvetően a saját hőmérsékletét „méri”.) Ekkor viszont nyilvánvaló, hogy erről a mérésről sem azt nem lehet mondani, hogy igaz, sem azt, hogy hamis (FV 50). S ha a „méter” szónak csak ez az egyedüli alkalmazása, akkor ez egyben azt is jelenti, hogy nincs jelentése. Nem több, mint pusztán a rúdra írt jel. „Képzeld el valakit, aki ezt mondja: 'Csak tudom, hogy milyen magas vagyok!', s közben kezét jel gyanánt a feje búbjára teszi.” (FV 279)

Ha viszont az érzeteink jelölésére gondolunk, akkor az önreferáló jelhasználat első látásra nem tűnik lehetetlennek. Elég természetes úgy vélni, hogy saját látásérzeteimet látom,

s ennyiben lehetséges privát látás? Aki azt állítja, hogy látás érzetadatokat látunk, amikor látunk, az voltaképpen épp ezt állítja. Szerinte bármire is nézzek, saját érzetadataimat látom. Ez alapján Wittgenstein érvének logikáját így mutathatom be: tegyük fel, hogy valóban saját látási érzetadataimat látom, amikor látok.<sup>128</sup> Ennek az a következménye, hogy bármit lássak is, az helyes lesz számomra. Ezzel azonban elvész a különbség a következő két eset között: „úgy tűnik, hogy valami ilyen, és valójában, azaz normál látási feltételek mellett olyan is”, és azon másik eset között, hogy „úgy tűnik, hogy valami ilyen, de valójában nem olyan”. Ha a látás teljesen privát, akkor mindig az az eset áll fenn, amit én épp látok. Voltaképpen még illúzióim és hallucinációim sem lehetnek, mert nincs semmi alapom arra, hogy egy privát érzetadatomat „illúzió”-nak vagy „hallucináció”-nak nevezsem. (E következmények nem cáfolják azt a tézist, hogy saját látásérzeteimet látom, amikor látok, de azt bizonyítják, hogy mindez legalábbis különbözik azon szavaink normál nyelvi használatától, amelyek úgymond látásérzeteiről szólnak. Az az állításom, hogy „a paradicsom piros”, nem csak igaz, hanem hamis is lehet.)

Mindez általában a tudás szubjektív fogalmát jellemzi. És Wittgenstein kritikája azt mutatja meg, hogy nem beszélhetünk ott „tudás”-ról, ahol nincs különbség az „úgy tűnik, hogy valami ilyen és ilyen és valóban olyan”, illetve „úgy tűnik, hogy olyan, de nem olyan” között. Ez látszólag a bizonyosság jele. Wittgenstein szerint viszont annak jele, hogy itt nem beszélhetünk tudásról.

A privát nyelv koncepciója épp a szubjektív tudás lehetőségére épül:

- i. Ha tudom, hogy p, akkor igaz, hogy p.
  - ii. Ha észlelem É-t, akkor úgy tűnik, hogy „ez É”.
  - iii. Ha „É” egy privát tárgyat jelöl, akkor (episztemikusan) nem lehetséges, hogy számomra úgy tűnik, hogy „ez É”, de nem tudom, hogy „ez É”.
- Tehát: Ha számomra úgy tűnik, „ez É”, akkor tudom, hogy „ez É”.

Ez alapján pedig ha feltesszük, hogy (iv.) „É” egy privát tárgyat jelöl, valamint, hogy (v.) Észlelem, hogy „ez É”, akkor az következik, hogy „tudom, hogy „Ez É””. Tehát: Igaz, hogy „Ez É”.

Ez az érvelés plauzibilis ha „É” helyébe a „fájdalom” szót helyettesítjük. Evidensnek érezzük, hogy ha fájdalmat észlelünk, akkor *tudjuk*, hogy fájdalmunk van. Hogyan lenne lehetséges, hogy úgy tűnjön, hogy fájdalmam van, de valójában ne legyen az? Hogyan

<sup>128</sup> A szememet, amely lát, nem láthatom, hiszen a tükörben látott szem csak a szem képe, s nem maga a szem, amely azt látja. (S a viszonyuk azért sem olyan, mint a kép és tárgy közti viszony, mert a tükörkép szemem látványa előfeltételezi, látásom létét, míg egy tárgy képének a látványából nem következik szükségképp a tárgy léte.) Wittgenstein a *Tractatus*-ban e hasonlatra hivatkozik, amikor ezt állítja: „a szubjektum nem tartozik a világhoz, de ő a világ határa.” (5.632)



hihetem azt, hogy fájdalمام van, anélkül, hogy ezt a legbizonyosabban tudnám is? A fájdalomról, mint privát érzetről azt mondani, hogy úgy tűnik, bizonyos értelemben értelmetlen is, mert nincs különbség azt mondani, hogy „tudom, hogy fájdalmat érzek”, illetve azt mondani, hogy „úgy tűnik, fájdalmat érzek”. (Ezt a kifejezőmódot itt csak azért alkalmazom, mert az objektív tudás fogalmát épp az „úgy tűnik, hogy p” és a „tudom, hogy p” különbsége világítja meg.)

E felfogással szemben az objektív tudás fogalmát első lépésként a jelentés igazságfeltétel-elméletének összefüggésben mutatom be. Ha elfogadjuk, hogy tudni valamit, nem ugyanaz, mint az, hogy azt hiszem, hogy p, mert nekem úgy tűnik, hogy p, akkor az, hogy a privát tárgyakra vonatkozóan nem lehetséges különbséget tenni aközött, hogy nekem valami úgy tűnik, illetve hogy tudom is, hogy úgy van, éppenséggel azt mutatja, hogy itt tudásról nem lehet beszélni. És jelentésről sem, amennyiben a jelentés feltétele a kétértékűség elve. (Lehet, hogy p vagy nem p, s így tudni, hogy p, annyi mint tudni, hogy melyik eset áll fenn.) Ahol pedig nincs különbség az „úgy tűnik, hogy p” és az „igaz, hogy p” között, ott eleve nem létezik két lehetőség, s így mit jelenthet itt a tudás? (Egy állítás értelmességének feltétele, hogy igaz lehet valamiről. Egy állítás jelentése és igazságfeltétele között hasonlóképp különbséget lehet tenni, ahogy egy jel jelentése és referenciája között. S ahogy egy jel értelmességének feltétele, hogy ha nem aktuálisan, de lehetőség szerint jelöljön valamit, úgy egy kijelentés értelmességének feltétele, hogy lehetséges olyan tény, ami igazá teszi. Igaz, hogy p, ha p. Ahogy Wittgenstein a *Tractatus*-ban megállapította: „A kijelentés értelme a körülmények fennállásának és fenn nem állásának lehetőségeivel való megegyezésben, illetve meg nem egyezésben áll.” 4.2. Továbbá: „Megérteni egy kijelentést annyit tesz: tudni azt, minek az esete áll fenn, ha igaz a kijelentés.” 4.024)

Ha elfogadjuk az objektív tudásnak a jelentés igazságfeltétel-elméletével összhangban levő fogalmát, akkor már megfogalmazhatunk egy érvet a privát nyelv lehetőségével szemben. Pontosabban, felismerhetjük, hogy a „tudás”, a „jelentés” és az „igazság” fogalmának ellentmond a „privát nyelv” fogalma. Ez az ellentmondás még nyilvánvalóbb, ha azt is elfogadjuk, hogy a szavaknak csak mondatokban van jelentése. Ebben az esetben, ha egy szó valami privátat jelöl, akkor az arról szóló állításom igazságát csak én tudhatom. (Épp ezért tűnik a privát nyelv lehetősége olyan természetesnek.) Csakhogy ez a következmény ellentmond a „tudás” azon fogalmának, ami szerint egy állításról csak akkor van értelme azt mondani, hogy „tudom”, ha arról mások is állíthatja, hogy „tudom”. Ezzel a feltevessel lehet persze vitatkozni, de azzal már kevésbé, hogy a privát nyelv fogalma még a tudással szemben támasztott azon gyengébb követelménynek is ellentmond, hogy ha valamiről azt állítom, hogy

tudom, akkor az általam tudottnak tekintett állításnak legalább mások számára érthetőnek kell lennie. Ezeket az ellentmondásokat először feltehetőleg Frege fogalmazta meg. Frege, aki a szavak jelentését mondatokhoz köti, világosan látta, hogy ha a szavak jelentései a hozzájuk kapcsolódó egyéni képzeink lennének, akkor nem lehetne az állításokban kifejezett gondolatoknak objektív igazságot tulajdonítani, s így senki sem mondhatná, hogy általános érvényűen, azaz mások számára is érvényesen, tud valamit<sup>129</sup>. Ez azonban persze látszólag még nem zárja ki a privát jelentések és igazságok létét. Aligha van olyan érv, ami kizárná a szubjektív tudás lehetőségét. Amit bizonyítani lehet, az az, hogy a tudás objektív fogalmának elfogadása mellett a privát nyelv elleni érvet is el kell fogadnunk. Az érv alapja ugyanis az a feltevés, hogy egy szó, illetve egy állítás akkor és csak akkor értelmes, ha használatának szubjektív és objektív feltételei megkülönböztethetőek. Amikor pedig abból, hogy én azt mondom, hiszem, gondolom, hogy valami úgy van, semmi egyéb nem következhet, mint az, hogy az számomra úgy van, akkor ez a feltevés nem teljesül.

Ha tehát ragaszkodunk az igazság és a tudás objektívításának lehetőségéhez, akkor a privát nyelv elleni érv a következő:

- i. Ha „É”-nek van jelentése, akkor van olyan tény, aminek fennállása esetén igaz, hogy „ez É”, és van olyan tény, aminek fennállása esetén hamis, hogy „ez É”.
- ii. Tudom, hogy „ez É”, ha egy igaz tény alapján állítom, hogy „ez É”.
- iii. Lehetséges, hogy azt hiszem, „ez É”, de nem igaz, hogy „ez É”. (Tévedhetek.)
- iv. Ha „É” egy privát érzetet jelöl, akkor nem lehetséges, hogy azt hiszem, hogy „ez É”, de valójában nem igaz, hogy „ez É”. (E két eset nem különböztethető meg számomra.)  
Tehát: nem ismerem „É” jelentését.

Wittgenstein álláspontja természetesen a *Vizsgálódások*ban teljesen megegyezik abban Frege-ével, hogy a szavak jelentését az azokhoz kapcsolódó képzeinketől megkülönböztesse. (Ez a *Vizsgálódások* mellett több más írásának is az egyik fő motívuma.) Wittgenstein ellenérvét két tényező különbözteti meg egy fregei jellegű privátnyelv kritikától. Az egyik az, hogy kimutatja, hogy ha a privát nyelv fogalmát megpróbáljuk kifejezni nyelvünk szavaival, akkor ellentmondásba kerülünk e szavak normál használatával. Közelebbről: a „tudom” és a „helyes” használatával. Tulajdonképpen arról van szó, hogy a mindennapi nyelv szabályai szerint a „privát nyelv” fogalma értelmetlen. A másik különbség pedig valójában csak az előbb mondottak elméletibb kifejezése. Wittgenstein számára a mondatok jelentése használatuk a nyelvjátékban. Így a privát jelentés igazságfeltétel-elméletes kritikája és

---

<sup>129</sup> Frege számára a privát nyelv problémája azon kérdés formájában merült fel, hogy a gondolatok a „belső világhoz tartoznak-e.” Majd e feltevés ellen az abból származó és az objektív tudást lehetetlenné tevő következmények alapján érvelt. Így a következő konklúzióra jutott: „Vagy hamis az a tétel, hogy vizsgálódásom tárgya csak az én képzetem lehet; vagy pedig összes tudásom és ismeretem képzeim birodalmára, tudatom színpadára korlátozódik.” Frege: *Logikai vizsgálódások*, 208.o.

Wittgenstein használatelméleti kritikája közti döntő különbség az, hogy ő nem azt mondaná, hogy a privát jelentés koncepciója annak mond ellent, hogy állításaink mindenki számára közös objektív értelemmel, és így igazságfeltételekkel bírjanak, hanem inkább azt, hogy annak a körülménynek, hogy a nyelvhasználatnak közös szabályai vannak. Ez annyiban következetesebb, hogy az igazságfeltételekre való hivatkozás is tulajdonképpen egy előírásra épít, a közös igazság és tudás követelményére, de ezt nem követelménynek, hanem állításaink tényleges lehetséges igazságfeltételének tekinti. (Ha lehetséges igaz állításokat tenni, akkor ilyen és ilyen tények állnak fenn.)

Wittgenstein „nyelv” fogalma mondhatni egybeszövődött a „szabály” fogalmával. Szerinte annak feltétele, hogy valamit „nyelv”-nek nevezzünk, az, hogy valamilyen szabályszerű összefüggés legyen a nyelvhasználók jelei és cselekedetei között. (FV 207) Ha tehát Wittgenstein „nyelv” alatt ezt érti, akkor nyilvánvalóan privát nyelv elleni érve is azon alapul, hogy a privát nyelv nem tesz eleget a nyelv általa elfogadott fogalmának. Ezt alátámasztja, hogy a szabálykövetés kapcsán tett megjegyzései alapján szintén rekonstruálhatunk egy a fentivel sok tekintetben megegyező privát nyelv elleni érvet<sup>130</sup>.

i. „É” akkor értelmes, ha van használati szabálya.

ii. Azt hinni, hogy követem a szabályt, nem ugyanaz, mint követni. (FV 202)

iii. A privát jel esetén nem lehet különbség aközött, hogy úgy tűnik, követem e jel használati szabályát, és követem a szabályt.

iv. Nincs kritériumom a helyességre. (FV 258)

Tehát: A privát szabály számomra nem létezik. (Más szóval: A szabály, ami csak számomra létezik, nem szabály.)

Tehát: „É”-nek nincs jelentése. (Azaz: használatának nincs szabálya.)

Még mielőtt továbblépnénk a privátnyelv lehetősége és az igazolás kérdésének vizsgálatához, érdemes megemlíteni, hogy az érv azt persze nem zárja ki, hogy valaki azt *higgye*, hogy egy értelmes nyelvet használ. Ezt azért érdemes hangsúlyozni, mert létezik egy Wittgenstein által is futólag említett, elsősorban spirituális jelenség (FV 528). Ennek lényege, hogy a hívők vallási és feltehetőleg mindennapi értelemben is azt hiszik magukról, hogy

<sup>130</sup> A szabálykövetés téma és Wittgenstein privátnyelv-argumentuma közötti összefüggésre először Kripkének sikerült felhívnia a figyelmet. Kripke azonban csak igen röviden utal konkrétan a privátnyelv-argumentumra, s ebben a rövid utalásban pusztán a saját szabálykövetési szkeptikus paradoxonában szereplő „plusz” kifejezésre vonatkozó érvet alkalmazza az érzetszavakra. Az ellenérv az lenne, hogy a privát megnevezés nem határozza meg a jel további használatát. Szabadon interpretálhatjuk akár úgy is, ahogy a szkeptikus indítványozza. Végül is nem tudjuk, hogy hogyan használjuk érzetszavainkat, ez a paradoxon pedig csak úgy oldható fel, ha elvetjük, hogy tényeken kellene alapulnia a használatnak, s ehelyett azt nézzük meg, hogy ténylegesen hogyan használjuk érzetszavainkat. (Kripke: *Wittgenstein on rules and private language*, 107-108.o.)

valamilyen nyelven beszélnek. Nyelvük azonban, legalábbis a kívülálló szempontjából, nem látszik az ismert emberi nyelvek közé tartozni. És az sem látszik, hogy ezzel egymással beszélnének, bár persze ezt is lehet hinni. (Mindez jellemző módon Wittgenstein számára tulajdonképpen azért érdekes, mert azt jelzi, hogy „nyelv” fogalmunk is határolatlan. „Nyelv” alatt különféle, többé-kevésbé hasonló jelenséget értünk.) Ha azonban a „nyelv”-nek a privátnyelv-kritikában is alapul vett, s elég kézenfekvő fogalmát tartjuk szem előtt, miszerint a nyelv szabályok használata, akkor a „nyelveken szólást”, csak akkor neveznénk „nyelv”-nek, ha annak használata valamilyen szabályos összefüggésben állna használói viselkedésével. Ez a jelenség egyébként hiteles példa arra, hogy abból, hogy valaki azt hiszi, hogy nyelvet használ, még nem következik, hogy az nyelv is. Ahogy arra David Bloor rámutat<sup>131</sup> ezen a ponton analógia van Locke-nak a vallási rajongók elleni érvelése és Wittgensteinnek a privát szabálykövetés elleni érvelése között. Locke szerint ugyanis: „Ha meggyőződéseink megítélése céljából semmi más nem áll rendelkezésünkre, mint meggyőződésünk ereje, akkor minden önhittség, amely átfűti képzeletünket, sugalmazottságnak tekinthető. Ha az észnek ezek igazságának vizsgálatához nem szabad magukon e meggyőzésekén kívül álló valamit igénybe vennie, akkor sugalmazottságnak és csalatkozásnak, igazságnak és hamisságnak ugyanaz a mértéke.”<sup>132</sup> És Bloor-nak abban szintén igaza van<sup>133</sup>, hogy ahogy Locke érvei feltehetőleg keveseket készítetett vallási önbizalmuk ésszerűbbé tételére, úgy a privát nyelv elleni érv sem némíthat el egyetlen „nyelveken szólót” sem.

## 5. Az igazolás szerepe

Az igazolásnak az érvben játszott szerepe kapcsán először is azt jegyezném meg, hogy Wittgenstein valójában nem azt állítja, hogy a jelnek azért nincs jelentése, mert nem igazolható, hanem inkább azt, hogy azért nem igazolható, mert nincs jelentése. Ezért a fő érvben (FV 258) nem is szerepel az „igazolás” kifejezés, hanem csak az a megállapítás, hogy „nincs kritériumom a helyességre”, azaz annak megállapítására, hogy helyes-e az, hogy „ez É”. A kritérium épp É jelentése lenne. Így bizonyos értelemben az érv azt állapítja meg, hogy a privát jelnek nincs jelentése. Ezt azonban, hacsak azt nem akarjuk állítani semmitmondóan, hogy „mert nem is adtunk neki jelentést”, csak az alapján lehet bizonyítani, hogy nem létezik igazolt igaz használata. De egy állítás igazolásáról mégiscsak kifejezéseinek jelentésének

<sup>131</sup> D. Bloor: *Wittgenstein, Rules and Institutions*. 54.o.

<sup>132</sup> Locke: *Értekezés az emberi értelemről*, IV, 19. 14.§.

<sup>133</sup> i.m. 55-56.o

ismerete mellett lehet beszélni, amennyiben elfogadjuk, hogy a jel jelentése határozza meg, hogy milyen feltételeknek kell teljesülniük ahhoz, hogy az adott állítás igaz legyen. (Az igazolás szerepe az, hogy megállapítjuk, hogy azok a feltételek fennállnak-e.) Így alapján véve az ellenvetés csak az lehet, hogy a privát jelhasználat igazolása valójában nem is igazolás. Pontosabban: a szubjektív igazolás nem igazolás. Arra, hogy miért félreértés azt hinni, hogy Wittgenstein igazolásról verifikacionista értelemben beszél, Ayer elelnvetésének bemutatásakor térek vissza.

Wittgenstein az igazolás kérdését a privátnyelv-argumentum összefüggésében nyilvánvalóan azért tárgyalja, hogy cáfolja azt, amit érvével szemben a privát nyelvjátékos felhozhatna. Ezt mondhatná: Az „É” jelre van definícióm, mégpedig az, hogy „É” mindig ugyanazt az érzetet jelöli, amit „É”-nek neveztem el. Ezt a jelet e szabály szerint használom. És azt, hogy „É” használatának feltételei teljesülnek-e, „É” jelentésére, vagyis az általa jelölt érzetre való emlékezésem és belső megfigyeléseim alapján igazolom. Ezzel pedig bizonyítottam, hogy a „nyelv” fenti fogalmának eleget tevő nyelvet tudok teremteni és használni.

Wittgenstein szerint viszont azon állítás esetében, hogy „ez É”, igazolásról nem lehet beszélni. Miért nem igazolhatja ezt az állítást G emlékezete? Álláspontjának fő baja az, hogy az emlékezetet a tudás két feltételeként is szerepelteti. Egyrészt, beszélhetünk egyfajta emlékezeti hitről a jel jelentésére vonatkozóan, másrészt pedig ezen hit emlékezeti igazolásáról. Az „emlékezni valamire” normál használatában e két feltétel megkülönböztethető. Ez a megkülönböztetés azonban nem lehetséges a privát emlékezeti igazolás esetében.

Wittgenstein példájában a vonat menetrendjére való emlékezés szerepel (FV 265). Tegyük fel, hogy úgy emlékszem, a menetrendben azt olvastam, vonatom holnap reggel kilenckor indul Budapestre. Az, hogy én a kilencórás indulási időpontra emlékszem, pusztán csak a feltétele az igazolásnak, de nem maga az igazolás, nem ugyanaz, mint megnézni a menetrendben az időpontot, vagy felhívni a tudakozót és megkérdezni azt. A kettő két különböző cselekvés. Különbségük az olyan esetekben mutatkozik meg legélesebben, amikor valamire rosszul emlékszünk. Például, olvastam valahol egy érdekes állítást, úgy emlékszem, hogy ebben és ebben az újságban volt, megnéztem tehát az újságban, de nincs ott. Tehát, rosszul emlékeztem arra, hogy hol olvastam. Itt látható, hogy a valamire való emlékezés és annak ellenőrzése, mennyire különböző. Ha a kettő ugyanaz lenne, akkor abból, hogy én valahogy emlékszem valamire, logikailag következne, hogy az nekem úgy is van. Így a téves emlékezés jelenségét soha nem tapasztalhatnánk. Ugyanakkor tapasztaljuk, mert ha

emlékezetemet ellenőrzöm, s azt a látottak vagy hallottak cáfolják, akkor a látásomnak fogok hinni. Az enyhe elmebajjal volna egyenlő, ha a hétköznapi emlékezeti tévedéseinket nem fogadnánk el, s ehelyett a tévedést inkább látásunkban vagy hallásunkban keresnénk. Persze a látás és a hallás is tévedhet, de ebből nem következik, hogy akkor soha nem lehet semmit helyesen látni vagy hallani. Ebben az esetben egyébként tanulni sem lehetne semmit, mert nem lehetne korrigálni emlékezetünket semmilyen módon. Továbbá, aki azt állítaná itt, hogy a hallás akár mindig tévedhet, az ezáltal nem gyengítené, hanem erősítené a privát nyelv elleni érvelést. Ugyanez a helyzet azzal, aki szerint az emlékezet pusztá tapasztalati igazolása sem tudás. Ez nem Wittgenstein elméletének a problémája, hanem az empirista jelentéselméleté.

Tehát, a pillanat belső felidézése, amikor ránéztem a menetrendre, legfeljebb annak „igazolása”, hogy tényleg emlékszem valamire, nem pedig annak, hogy *helyesen* emlékszem magára a tárgyra, azaz vonatom indulási időpontjára. Mi van akkor, ha már eredetileg is rosszul láttam, azaz elnéztem a menetrendben a vonat indulását? Elképzelhető ugyan, hogy talán jól emlékszem arra, hogy mondjuk a „9. 00” számok képét láttam (vélttem látni) a menetrendben, de abban az értelemben, hogy az emlék helyességének a kritériuma az, hogy mi áll a menetrendben, mégis helytelenül emlékszem arra, hogy a menetrendben tényleg ez áll. Senki sem mondaná nekem, hogy „jól emlékszel”, csak azért, mert elhiszi nekem, hogy ennek oka az, hogy elnéztem az időpontot. Ha ezt megengednénk, akkor valaki bármiféle emlékéket tekinthetnénk helyesnek, csak azért mert ő szubjektíve így és így emlékszik.

Egyszóval: az emlékezet csak akkor tarthat igényt a tudás státusára, ha a tudás három szükséges feltételének megfelel: igaz, igazolt hit. Az, hogy én így emlékszem pusztán egy hit. Az „emlékezet” szó persze kétértelmű, mert jelentheti a pusztá emlékezeti hitet, de az ellenőrzött emlékezetet is. Hiányzik az emlékezeti hit és tudás közötti nyelvi megkülönböztetés. De ahogy a hiszem, hogy p, és tudom, hogy p, nem azonos, úgy az sem azonos, hogy emlékszem, hogy p, és helyesen emlékszem arra, hogy p. Egy példa a különbség érzékeltetésére: Ha többen eltérően emlékszünk mondjuk egy balesetre, akkor mit jelent itt azt mondani, hogy valamelyikünk esetleg tudja, hogy hogyan történt a baleset? Azt jelenti, hogy ha mondjuk előkerülne egy filmfelvétel a balesetről, akkor annak alapján meg lehetne állapítani, hogy ki az, aki helyesen emlékszik, azaz ki az, aki *tudja*, hogy hogyan történt a baleset, s ki az, aki nem. Ennek hiányában viszont csak azt lehet mondani, hogy mindenkinek meg van a maga sajátos emléke és véleménye arról, hogy mi történt. Egyikük sem tudja ugyanis eldönteni, hogy tudja-e azt, amit hisz, s így az „én emlékszem jól”, semmi többet nem jelent, mint azt, hogy „én így emlékszem”.

Mi köze ennek a privát nyelv érvéhez? A privát nyelv esetén az a látszat, hogy mivel az emlékezet úgymond igazolja a privát jel használatát, akkor ebből következik, hogy az értelmes. (Azt aligha tagadnánk, hogyha valami igazolható, akkor az értelmes.) Ezzel szemben Wittgenstein arra hívja fel a figyelmet, hogy az úgynevezett emlékezeti igazolás a privát nyelv esetén látszatigazolás. De nem azért, mert úgymond nem befejezett, azaz további igazolásra szorul, hanem azért, mert ebben az esetben az emlékezet pusztán az alapja a jel használatának, és ennek igazolásáról, a fent vázolt értelemben egyáltalán nem lehet beszélni<sup>134</sup>. Ez a privát nyelv sajátos körülményei folytán eleve lehetetlen. Természetesen, emlékezetem ellenőrzése látásom alapján szintén kétségbe vonható, de ez nem jelenti azt, hogy az utánanézés ettől még nem számítana a puszta emlékezéstől különböző, s azt ellenőrző cselekvésnek. (Megjegyzendő: a látom, hogy p, nem azt igazolja, hogy emlékszem, hogy p, hanem egyszerűen csak azt, hogy p. ) A privát nyelv esetén viszont nincs más csak ez: „úgy emlékszem, hogy ez É.”

Ha tehát az emlékezeti hit és annak igazolása között nincs különbség számomra, akkor az, amit itt „igazolás”-nak nevezek, nem több, mint a puszta kijelentése annak, hogy „úgy emlékszem, hogy „Ez É”. Ez persze nem jelenti annak igazolását, hogy „Ez É, hiszen ezzel semmi többet, mint azzal, ha csak egyszerűen kijelentem, hogy „ez É”. Illetve csak annyiban tűnik úgy, hogy többet mondok, amennyiben elképzelhető további igazolási lehetősége annak, amit igazolás nélkül hiszek. A képzelt igazolási lehetőség azonban akkor is csak képzelt. Ha pedig nem tudom igazolni, hogy az, amit „É”-nek nevezek, megegyezik-e azzal, amit eredetileg „É”-nek neveztem, akkor el kell ismernem, hogy „É”-t az igazolás *lehetősége* nélkül használom. Vagyis nincs számomra különbség az „Ez É”, „úgy tűnik, hogy ez É”, „tudom, hogy ez É” állítások jelentése között. Különbségüket privátan nem tudom megállapítani, s ha privátan nem tudom, akkor helyzetemnél fogva sehogyan sem tudom. Ettől még igazam lehet, ráhibázhatok, hogy „ez É”, de ezt nem tudhatom. S ez a döntő: nem tudhatom, hogy igazam van-e. Nem az a lényeg, hogy lehet, hogy tévedek, hanem az, hogy ebben az esetben nem tudhatom, hogy miben áll az É jelentését kifejező szabályt követni és nem követni.

Így érthető, hogy Wittgenstein miért hasonlítja a privát igazolás esetét ahhoz, amikor az óra mutatóit én tekergetem olyan pozícióba, ami szerintem a pontos idő (FV 266). Az

---

<sup>134</sup> Wittgenstein a *Vizsgálódások* egyik helyén (FV 56) egy színszó jelentésére való emlékezés esetén mutatja meg, hogy emlékezni arra, hogy milyen a zöld nem ugyanaz, mint tudni, hogy mit értünk „zöld” alatt. A szín emlékképe nem megfelelő kritériuma helyes emlékezésnek, hiszen az maga is megváltozhat, például megsötétedhet. Ha a „zöld” jelentését bizonyos vegyi folyamatokkal határozom meg, akkor ez lesz a mércéje annak, hogy mit értek „zöld” alatt.

egyik pont itt szintén az, hogy akár helyesen találom el a pontos időt, akár nem, ha nincs más kritériumom, mint az én saját órám, akkor nem tudhatom, hogy az a mutatóállás, ami nekem helyesnek tűnik, valóban az-e. A másik pedig az, hogy az óra valódi használata előfeltételezi egy minden órahasználó által elfogadott időrendszer létezését. A privát tudás híve természetesen úgy képzei tudását, mint egy olyan órát, amit belsőleg abszolúte mutatja az időt. Csakhogy ő sem tudja kizárni annak lehetőségét, hogy órája tökéletesen rossz. A harmadik állítás pedig az, hogy szubjektíve nem lehet effajta időrendszert kialakítani.

A gyakorlott gépíró, aki vakon szokott gépelni, látszólag ugyanabban az állapotban van, mint az a vak embertársa, aki történetesen tud gépelni, viszont döntő különbség közöttük, hogy az előbbi személynek van lehetősége arra, hogy ellenőrizze munkáját, az utóbbinak pedig – legalábbis látás útján – nincs erre lehetősége. S ennyiben nem tudhatja, hogy helyesen gépelt-e. Feltételezhető-e, hogy ha ez utóbbi személy egy lakatlan szigeten élne, s egyszer csak egy írógépre bukkanna akkor megtanulna azon gépelni? Bizonyos értelemben persze megtanulhatná a billentyűket ütögetni, s neki úgy tünne, hogy gépel valamit írógépén, de nevezhetnénk-e ezt „írás”-nak?

Kétkelkedhet persze valaki abban is, hogy az, amit a papíron lát, tényleg ott van-e. Csakhogy ezt a „tud” normál értelmében tudhatja. Nem lenne értelme tudásról beszélni, ha ezt sem tudhatná sohasem. Ezzel szemben, ha valaki nem látja azt, amit gépel, akkor a „tud” teljesen normál értelmében azt nem tudhatja, de nem azért, mert illúziók rabja, hanem azért, mert nem lehet róla azt mondani, hogy tudja. Kettejük helyzete azonban különböző. Attól, hogy a látó néhány estben téved, nem kerül abba a helyzetbe, mint a nem látó. Attól pedig, hogy a nem látó soha sem tévedhet, mivel nem tudhatja, hogy téved, nem kerül abba a helyzetbe, mint a látó.

## **6. Ayer ellenvetése**

Wittgenstein privát nyelv érve leginkább azért érthető félre, mert az érvet kísérő néhány paragrafusban használja az „igazolás” kifejezést. Ez általában azt a látszatot kelti mintha az érv szerzője verifikacionistaként érvelne. De ez még csak a félreértés kezdete, ehhez járul az is, hogy ha így érvel, akkor bizonyára saját jelentéselmélete is verifikacionista. Az előbbiből nem következik az utóbbi, hiszen a privát nyelv fogalma ellen, ami az empirista jelentéselméletből következik, lehet érvelni a verifikációs elmélet alapján, ami szintén egy empirista tézis, s ehhez egyiket sem kell elfogadnunk. Ebben az esetben az érv arról szól, hogy az empirista elmélet valahol feloldhatatlanul ellentmondásos. (Az empirista ellentmondás ebben áll: (i.) Egy kijelentés értelmességének kritériuma tapasztalati



igazolhatósága. (ii.) Érzetkijelentéseim jelentése azonos érzeteimre vonatkozó megfigyeléseimmel. (iii.) Érzetkijelentéseimet nem tudom igazolni. Eszerint, vagy érzeteimre vonatkozó kijelentéseim értelmetlenek, vagy az értelmességi kritérium az. (i.) és (iii.) alapján privátnyelv nem értelmes nyelv, (ii.) alapján viszont ez a privátnyelv létezik.)

Ayer Wittgenstein privát nyelv érvére vonatkozó ellenvetéseinek<sup>135</sup> voltaképpen csak a fent említett félreértések mellett van értelme. Ayer szerint ugyanis Wittgenstein azon az alapon bírálja a privát nyelv lehetőségét, hogy a privát jel használata nem igazolható, tapasztalatilag nem tesztelhető. Eszerint Wittgenstein általában megkövetelné a nyelv olyan igazolhatóságát, aminek a természetes nyelv eleget tesz, a mindennapi viszont nem. Ayer szerint viszont csak egyféle értelemben lehet beszélni igazolásról, s ebben az értelemben vagy semmilyen nyelv sem lehetséges, vagy pedig a privát nyelv éppúgy lehetséges, ahogyan a természetes nyelv is.

Ayer ellenvetése lényegében az, hogy Wittgenstein elvárásait a mindennapi nyelvhasználat sem elégíti ki, s így ezen elvárások alapján a privát nyelv lehetőségével szemben nem lehet érvelni. Ezt a meglátását a következő érveléssel támasztja alá. A magam számára hasonlóképp nem tudom igazolni, hogy amit látok azt mondjuk „muskátli”-nak hívják, hiszen szintén lehetséges, hogy rosszul emlékszem az adott tárgy nevére. Ugyanakkor mások sem igazolhatják, hiszen ha valakitől megkérdezem, hogy a tárgyat hogy is hívják, akkor válaszát rosszul hallhatom, s talán ő sem tudja jól. Ha felírom magamnak, akkor feljegyzéseimmel szemben hasonló kételyek vethetőek fel<sup>136</sup>. („No test can be complete.”)

A válasz az ellenvetésre először is az, hogy Wittgenstein a mindennapi szavaink használata esetén éppúgy *tagadja*, hogy azokra lenne szubjektív kritériumunk, mint egy feltételezett privát nyelvi jel esetén. A fő tézis ugyanis nem az, hogy én nem tudok kiötleni egy privát nyelvet, hanem az, hogy semmiféle nyelv sem minősül nyelvnek, amennyiben az szubjektív jelentésre és igazolásra épül. Következésképp, árnyékbokszolásnak tűnik, ha valaki azt hozza fel ellene, hogy a mindennapi nyelvhasználat sem igazolható. Az ellenvetés szerzője azonban úgy képzei, hogy végül is minden nyelvhasználat valamiképpen a szubjektív igazolhatóságra épül. Így nem meglepő módon számára egy igazi privát nyelv is létrehozható, hiszen úgy véli, hogy némiképp minden nyelvhasználatban van valami privát. Másrészt számára az, aki ezt tagadja, úgy tűnik mintha mindenféle nyelvhasználat lehetőségét megkérdőjelezné. Úgy tűnik tehát, hogy Ayer úgy véli, az ő álláspontja csak abban tér el

<sup>135</sup> Ayer: *Can there be a private language?* A privátnyelv-argumentum Ayer érvével egybecsengő kritikáját fogalmazzák meg Farkas Katalin és Kelemen János *Nyelvfilozófia* könyvükben (230-231.o.). Peter Winch szintén tárgyalja Ayer ellenérvét: *A társadalomtudomány eszméje*, (51.o).

<sup>136</sup> Wittgenstein ezzel úgy tűnik tökéletesen tisztában van, legalábbis a *Vizsgálódások* után keletkezett feljegyzései azt mutatják, hogy igen. Lásd különösen: *Bizonyosságról*, 125§.

Wittgensteinétől, hogy szerinte a teljes mérvű tapasztalati igazolhatatlanság ellenére is lehetséges nyelvhasználat, míg Wittgenstein szerint nem. De mivel ilyen abszolút bizonyos igazolás nincs, mondja Ayer, viszont a nyelvet tudjuk használni, ezért Wittgensteinnek nyilvánvalóan nincs igaza. Itt persze ismét megjegyezhető, hogy Wittgenstein valójában nem azt állítja, hogy a privát nyelv használatának igazolása bizonyos akadályok folytán nem lehetséges, hanem azt, hogy a „privát igazolás” valójában nem is igazolás, hanem csak az igazolás látszata.

Wittgenstein Ayer-féle értelmezésének azonban a valódi problémája, hogy szemléletmódja alapvetően eltér Wittgensteinétől. Legalábbis nem látszik, hogy figyelembe venné Wittgensteinnek a *Vizsgálódásokban* körvonalazott nyelvfilozófiai álláspontját. Ez alapján ugyanis megállapítható, hogy Wittgenstein „igazolás” alatt nem a szokásos empirista igazolást érti. Mindennek belátását az nehezíti, hogy a Wittgenstein által bemutatott gondolat kísérletek, mint a privátnyelv-érv is, tulajdonképpen olyan fiktív nyelvjátékok, amelyek azt mutatják be, hogy milyen lenne a nyelv, ha úgy működne, ahogy azt Ayer is látja. Így az a kérdés vetődik fel ismét, hogy mit ért Wittgenstein igazolás alatt. Másrészt: Wittgenstein tényleges igazolás fogalmát tisztázva Ayer ellenvetése releváns marad-e még?

Az első kérdésre a válasz az, hogy Wittgenstein számára igazolásról csak egy elfogadott szabályrendszer keretében lehet beszélni. Az igazolás lehetősége előfeltételezi szabályok létét. A szabályok a *közös* nyelvhasználat szabályai. Az igazolás így annak megállapítását jelenti, hogy az, ahogy én használom a nyelvet megegyezik-e a közös nyelv szabályaival.

Wittgenstein az empirista jelentéskoncepció említett két egymással nehezen összeegyeztethető feltevését – amiket Ayer az igazolási kritérium lazításával próbál még összefüggésben tartani – sem fogadja el. Wittgenstein szerint egyrészt a szavak jelentésüket nem a jelölt tárgytól kapják. Másrészt pedig számára a jelentés ismeretének kritériuma ugyan szintén az, hogy a jel alkalmazása igazolható legyen, csak hogy számára az „igazolás” végső alapja nem az egyéni tapasztalati megfigyelés, mint az empiristák számára, hanem a nyelv szabályai.

Az empirista és a wittgensteini koncepció különbségének érzékeltetésére térjünk vissza a korábbi menetrendes példához. Empiristaként a menetrend szabályait egyfajta leíró általánosításoknak tekinteném, amelyeket akár én is készíthetnék a vonatok járásáról. Ebben az értelemben lehet mindenkinek egyfajta privát menetrendje. S ebben az értelemben érti az empirista azt, hogy a vonatok közlekedése igazolja az általam készített menetrendet. Így számára nem kizárt, hogy ha lennének olyan vonatok, amelyeket csak én észlelek, akkor azok

közlekedését leírhatnám. Az empirista problémája viszont a valódi vonatok közlekedését illetően jelentkezik. Nem kizárt ugyan, hogy ezekre nézve magamnak menetrendet készítek, csak hogy a vonatok közlekedése és leírásom között itt igazából esetleges a kapcsolat. Attól függ, hogy helyesen figyeltem-e meg a vonatok közlekedését. Ebben azonban soha sem lehetek biztos. Ami még rosszabb, a szabályoknak mint leíró általánosításoknak a koncepciója alapján megmagyarázhatatlan, hogy időről időre miért következik be alapvető változás a vonatok menetrendjében. Ez csak akkor érthető meg, ha észrevesszük, hogy a vonatok csak látszólag „igazodnak” az általam leírt menetrendhez. Valójában az én leírásom igazodik a vonatok menetrendi szabályaihoz. Az én egyéni menetrendem csak annyiban helyes, amennyiben megfelel a vonatok érvényben levő menetrendjének. Wittgenstein nézőpontja épp ez, azaz az empirista elképzelés fordítottja: Előbb vannak a szabályok, s azután azok követése.

A közös nyelv szabályrendszere határozza meg a kifejezések jelentéseit, s e jelentések függvénye, hogy mi számít egy állítás igazolásának. Ebből adódóan Wittgenstein számára az *egyéni*, megfigyelési igazolás tulajdonképpen az utolsó, nem pedig az első és alapvető lépése az igazolás folyamatának, s semmiképpen sem kritériuma a jelentésnek. Lényegében megfordítja a verifikációs jelentéselmélet tézisét: egy kijelentés jelentése az általa állított tény megállapítása, igazolása. A késői Wittgensteinnél: a kijelentés jelentését nem lehet a tapasztalatból levezetni, vagy arra redukálni, épp ellenkezőleg: a közös nyelv használatán alapuló állításaink jelentése határozza meg igazolásukat: „A kérdés, amely egy mondat verifikációjának módjára és lehetőségére irányul, csupán az 'Ezt hogy érted?' kérdés egy különös formája. A válasz pedig adalék a mondat grammatikájához.” (FV 353) Ez a verifikacionista nézőpontból fordított látásmód teszi érthetővé azt a megjegyzését is, miszerint „Ahhoz, hogy a nyelv segítségével megértsük egymást, nemcsak a definíciókban kell egyetértünk, hanem (bármilyen furcsán hangozzék is) ítéleteinkben is.” (FV 242)

Például, igazolás alatt a szokásos megfigyelési igazolást értve, elmondható, hogy azt az állítást, hogy „az utakat tíz centiméteres hó borítja”, bizonyos megfigyelések elvégzésével ellenőrzöm. Csak hogy ezek a megfigyelések nem egyebek, mint az „utakat tíz centiméteres hó borítja” jelentése által meghatározott feltételek fennállásának megállapítása. Így mindenki, aki tud magyarul, az igen változó egyéni megfigyelési körülmények ellenére is, de a kijelentés jelentése által meghatározott feltételek fennállása esetén egyöntetűen igaznak fogja tekinteni ezt a kijelentést.

Hasonlóképpen: A „méter” szó jelentését egy rúd rögzíti. Annak kritériuma, hogy egy rúd egy méteres, az, hogy egy méteres. Így, amikor megállapítom, hogy ez a rúd egy méteres,

akkor azt az állítást igazolom, hogy „ez a rúd egy méteres”. Állításom helyességének kritériuma az, hogy teljesül-e az, amit állításom jelent. Ennek megállapítása, hogy fennáll az általa jelentett tény, jelenti az állítás igazolását. E példa esetén nyilvánvaló, hogy a „méter” szó jelentését mi határoztuk meg, s Wittgenstein szerint ez a helyzet nyelvünk összes kifejezésével. Legalábbis, megállapodásról lehet abban az értelemben beszélni, hogy ez a feltétele annak, hogy egy állítás igazságában ketten egyetérthessenek. A mindennapi nyelvhasználatban persze csak hozzávetőleges az egyezés, de ez további megállapodásokkal pontosítható, ahogy azt a mértékegységek esete mutatja. E megállapodások alapján pedig eldönthető, hogy valakinek a tárgyak hosszúságára vonatkozó állításai igazak-e.

Hasonló a helyzet az emlékezet esetén is. A válasz a kérdésre, hogy „mit *jelent* helyesen emlékezni valamire?” a „helyes emlékezés” használatának grammatikájából következik. Hacsak nem kívánunk pszichológiai megfigyeléseket végezni, akkor mi másra is támaszkodhatnánk, ha nem arra, hogy mit értünk „helyes emlékezés” alatt? Erre itt röviden ezt lehet mondani: Helyesen emlékezni arra, hogy a menetrendben az áll, hogy a vonat 9-kor indul, azt jelenti, hogy a menetrendben az áll, hogy a vonat kilenckor indul. A helyes emlékezésnek ez a kritériuma. A kritériumokat épp ilyen tautologikus kifejezések fejezik ki<sup>137</sup>.

Tudásról, igazolásról és tévedésről Wittgenstein szempontjából már eleve egy adott fogalomrendszeren belül van csak értelme beszélni. Wittgenstein szerint persze gyakran csak a szimptomák létét vesszük tudomásul, megfélekedve, hogy a tapasztalati kísérőjelenségek már előfeltételezik annak a dolognak a definícióját, aminek a kísérőjelenségei: „Azt mondjuk például: 'A tapasztalat azt tanítja, hogy ha a barométer zuhan, akkor esik az eső, de azt is tanítja, hogy az eső akkor esik, ha egyfajta nedvességet és hideget érzünk, vagy ha ilyen és ilyen látási benyomásaink vannak.' Erre aztán azt hozzák fel érvként, hogy ezek az érzéki benyomások megtéveszthetnek bennünket. Ám eközben nem veszik számításba, hogy maga a tény, miszerint a benyomások épp az eső látszatát keltik, definíción alapszik.” (FV 354) Valójában tehát tapasztalati benyomásaink viszonya nem olyan az esőhöz, mint a barométeré, ami ok-okozati viszonyban áll az esővel, s így pusztán jelzi azt számunkra, de nem jelenti. Nyilván a barométer akár mindig jelezheti tévesen, hogy esik az eső. Viszont, az esőre vonatkozó tapasztalati benyomásaim igazságáról vagy hamisságáról csak „eső” fogalmunk

---

<sup>137</sup> A kritérium alapvetően szavaink definícióján múlik. Ha az „angina” nevű betegséget ilyen és ilyen bacillus jelenléteként definiáljuk, akkor ennek a bacillusnak a megfigyelése a kritériuma annak, hogy neki anginája van. Tehát az a kérdés, hogy mit jelent az, hogy „a betegnek anginája van”? azokra a kritériumokra vonatkozik, amelyek esetén igaz, hogy anginája van. Ezt egy tautológia fejezi ki: A betegnek anginája van, ha ilyen és ilyen bacillus van. A szimptóma viszont jelen esetben szó szerint az angina betegség tünete, például a torokfájás. Ez ok-okozati viszonyban áll azzal, amit anginának nevezünk el. Azaz, egy esetleges viszonyban, amire nézve egy oksági hipotézist fogalmazunk meg.

definíciója mellett van értelme beszélni. És az is világos, hogy ha adott, hogy mit jelent az, hogy „esik az eső”, akkor értelmetlen feltenni, hogy az sohasem teljesül.

A Wittgenstein által használt példák (FV 265) is jelzik, hogy számára igazolásról csak bizonyos szabályrendszeren belül lehet beszélni. A *Vizsgálódások* azon paragrafusában (FV 265), amiben a privátnyelv-kritika összefüggésében az igazolás fogalmát tárgyalja, két példát említ, a szótár és a menetrend esetét. Nos, a szótár, amely igazolja, hogy az egyik szónak, mi a helyes fordítása, nem egyéb, mint szófordítási szabályok gyűjteménye. Hasonlóképpen a menetrend, ahogy neve is mutatja, az a szabály, ami szerint a vonatok közlekednek. Így a menetrenddel csak azért igazolhatom, hogy a vonatom 9-kor indul, mert annak állításait eleve a vonatok időbeli közlekedési szabályaiként értem és olvasom. Ettől függetlenül persze szintén elképzelhető, hogy valaki nem tudja, hogy mi az, hogy „menetrend”, s így pusztán egy számalak képére vonatkozó emlékképének ellenőrzését jelentheti számára az, hogy a papíron megnézi, hogy ott van-e a kilences. Az, hogy mit ellenőriz, itt is attól függ, hogy mit jelent számára a jel. S minthogy ezek közhasználatú jelek, ezek jelentése és ellenőrzése mindenki számára hasonló.

Tény, hogy ha a menetrendet szabálygyűjteménynek tekintem, akkor is kételkedhetem abban, hogy én jól ismerem-e, jól értelmezem-e azokat a szabályokat. Csakhogy ez másodlagos a menetrend és általában az emberek cselekedetei közti kapcsolathoz képest képest, ami voltaképpen a menetrend „értelme”. Ha képtelen vagyok ennek megfelelően érteni, azaz, úgy ahogy mások, attól még nem fognak a vonatok az én értelmezésem szerint közlekedni, hanem egyszerűen lekésem őket. (Ha valakinek úgy tűnik, hogy nem ő kési le a vonatokat, hanem a vonatok őt, ám legyen, de a következmény ugyanaz.) Valójában csak a közös szabályt előfeltételezve lehet azt mondani, hogy helyesen vagy helytelenül értem azt. Az pedig harmadlagos, hogy helyesen észlelem-e a papíron látottakat. A helytelen észlelés általában nem egyéb, mint egy másik lehetséges időpont rögzülése, nem pedig akármiféle ábráé. Ez a hiba pedig mihelyt ellenőrzésre kerül sor, kiderül. (Ahogy a kétely szokásos fajtái is csak akkor értelmesek, ha előfeltételezik, hogy mások is úgy értik a szavakat, ahogy az, aki például abban kételkedik, hogy igaz-e, hogy „ez egy kéz”.)

A privát nyelv esete pedig olyan gondolatkísérletnek tekinthető, amely annak példája, hogy milyen problémák adódnak abból, ha úgy véljük, hogy a tapasztalati igazolás elégséges feltétele a nyelvhasználatnak. Mivel e nyelv esetén a szabály és annak követése nem különböztethető meg, ezért vagy minden igaz, ami nekem annak tűnik, vagy minden kétséges, ahogy azt a korábbi példával szemléltettem. Továbbra is hihet valaki a privát jelentés mítoszában, de látnia kell, hogy a privát jel szabályai nem ténylegesen létező szabályok,

hiszen a szabály és alkalmazása nem vethető össze, s így a privát nyelvben nem létezik olyan, hogy „helyes” vagy „helytelen” szabálykövetés, ahogy igazolás vagy cáfolás sem.

Azt, hogy a privát tapasztalatok miért nem elégséges feltételei a szabályos használatnak, Wittgenstein vérnyomásmérős példájának (FV 270) gondolatmenetét felhasználva világíthatjuk meg. E példában abból a feltevésből indulunk ki, hogy jeleink privát érzeteinkre vonatkoznak, azért, hogy így megmutatkozzon, hogy ha valóban azokra vonatkoznának, akkor jeleinket nem tudnánk használni. Tegyük fel, hogy valaki „idő” alatt azt érti, ahogy ő mozogni látja a Napot. E feltevése alapján pedig úgy véli, hogy minden naptári dátum azokat a megfigyeléseit jelöli, amelyeket az év valamely napján tett a Nap pályájáról. Mi történne, ha e feltevések alapján próbálná használni naptári jeleit? Ekkor két eset lehetséges. Vagy mechanikusan fogja vezetni naplóját, amikor is minden éjszaka után beír egy nap jelet. Ekkor világos, hogy e feljegyzéseinek semmi köze ahhoz, hogy hogyan észleli a Napot, akár ugyanazt a Napot látja, akár nem, csak beír egy jelet. Eszerint, ha például az április elseji napállás után a Napot a „május elsejei” elnevezéssel megkülönböztetett pozícióban látná, akkor is az „április 2” megjelölést írná be. Ha viszont figyelembe veszi megfigyeléseit, akkor azt mindenféle külső segédeszköz nélkül lehetetlen lenne ellenőrizni, hogy a naptára bevezetett dátumai az eredetileg megadott napbenyomásoknak megfelelnek-e. És persze a külső segédeszközök alkalmazása esetén is lehetnek kételyei, hogy helyesen használja-e azokat. Ha tehát az egyéni tapasztalatok alapján kívánjuk magyarázni a jelek használatát, akkor a nyelvhasználat vagy teljesen látszólagos, vagy teljesen kétséges.

Ehelyett meg kell fordítani a sorrendet. Az egyéni nyelvhasználat a közösségin belül lehetséges. Van egy sok tekintetben megállapodásokra épülő rendszer, s ennek a rendszernek van egyéni alkalmazása. S ez a rendszer egyéni megfigyeléseink leírhatóságát is meghatározza. A rendszernek természetesen bizonyos értelemben az egyéni megfigyelésekkel összhangban kell lennie. Csak bizonyos esetekben, mint a tudományos megfigyeléseknél, lehetséges a rendszer egyéni megfigyelések alapján történő felülbírálata, de még akkor is csak másokkal összhangban.

### **7. Az érzetnyelv szkeptikus paradoxonai**

Az alábbiakban Kripke szkeptikus paradoxonához hasonló két paradox esetet mutatok be. E paradox esetek „az érzetszavak érzeteket jelölnek” tézis elfogadására épülnek. Velük kapcsolatban az a fő kérdés, hogy milyen tézis jelentheti „szkeptikus megoldásukat”?

Ha érzetszavaink érzeteket jelölnek, akkor lehetséges, hogy nem ugyanazt értjük szavaink alatt. Lehetséges, hogy a „fekete” szó az én érzetvilágomban azt a színt jelöli, amit a

te érzetvilágodban a „fehér” szó, és fordítva. Hasonlóképp az sem zárható ki ezen elmélet szerint, hogy amit én „fájdalom”-nak nevezek, azt te „öröm”-nek nevezed, s fordítva.

Továbbá, ha a „fehér” szóról feltételezem, hogy annak jelentése azonos egy belső színélménnyel, akkor a következő dilemmával kell szembenéznem. Vagy: minden fehér, ami nekem fehérnek tűnik, mert egyszerűen csak a belső élmény a kritériuma annak, hogy valami fehér. Vagy: talán semmi sem fehér, mert lehet, hogy már elfelejtettem, hogy mit is neveztem el „fehér”-nek, s egyébként is össze tudom-e hasonlítani azt, amit akkor láttam, azzal, amit most látok? Valakiről ugyanis egyszerre lehet igaz az, hogy „neki úgy tűnik, hogy p” és „igaza van abban, hogy p”, de az is, hogy „úgy tűnik neki, hogy p” és „téved abban, hogy p”.

Mindezt részletesebben a következő gondolat kísérlettel szemléltetem. A példa kedvéért tegyük fel, hogy nyelvünkben a „fájdalom” szó használatának helyébe az „üröm” szó lépett. Képzeljük el tehát, hogy mindenki megtanulja, hogy a fájdalomérzetét, pontosabban ürömérzetét az „üröm” szóval jelölje, s mivel mindenki közvetlenül tudja, hogy mit jelent ürömet érezni, ezért teljesen bizonyosan igaz számára mindig, amikor azt mondja, hogy „ürömöm van”, hogy ürömöm van. Nézzük azonban meg, hogy mit felelhetnék annak, aki azt állítja, hogy egy olyan agyi kísérletet hajtottunk végre rajtad tíz éves korodban, ami miatt emlékezetedben az „üröm” és az „öröm” jelentése összecserélődött. Így, amit te korábban „üröm”-nek nevezted, arra a beavatkozás után az „öröm” szót kezded használni, amit pedig azelőtt „öröm”-nek nevezted, azt attól kezdve „üröm”-nek nevezted. S minthogy emlékezeted rosszul működött, s más emberektől elkülönítve tartottunk, ezért ürömödről azt is hitted, hogy az „öröm”, örömödről pedig azt, hogy az „üröm”. Arra az ellenvetésemre, miszerint ő sem tudja, hogy ezek a belső hiteim összecserélődtek, egyszerűen olyan tesztekre hivatkozna, amelyek általánosan mutatják, hogy az emberek mikor mondják azt, hogy „fájdalmat éreznek”. Például, ha formalin injekciót kapnak. Te pedig –folytatja agysebészem– valahányszor ezt a tesztet elvégeztük rajtad, az „ürömet érzek”, (azaz a „fájdalmat érzek” helyett), amit ilyenkor mások mondanak, azt mondtad, hogy „örömet érzek”. Ha nem hiszed, egy újabb injekció beadásával, bármikor meggyőződhetsz arról, hogy amikor mások azt mondják „ürömet érzek”, te azt mondod, „örömet érzek”. Természetesen, ha itt egy igazmondó agytudóssal van dolgom, akkor úgy tűnik, el kellene fogadnom, hogy tényleg elfelejtettem, hogy én mit is neveztem el „öröm”-nek és „üröm”-nek eredetileg. A döntő pont az, hogy nem tudhatom, hogy az agytudós igazat mond-e vagy sem. Lehet, hogy a műtét csak mese, a formalin injekció pedig csak placebo. Szóval, nem tudhatom, hogy neki higgyek-e vagy emlékezetemnek, ami szerint semmiféle műtétre nem emlékszem, arra viszont

határozottan, hogy én mit hívok „üröm”-nek és „öröm”-nek. Az agysebész állításai után tehát örök kétségeim maradnának afelől, hogy az, amit „üröm”-nek hiszek, nem öröm-e, s amit „öröm”-nek hiszek nem üröm-e. Nem tudhatom, hogy „örüljek” vagy „üröljek” annak, hogy ezt a titkot elmondta nekem. (Ezek a kétségek mások megfigyelésével csak csillapíthatóak lennének, de nem kiküszöbölhetőek, hiszen honnan tudjam, hogy nem egy összehangolt félrevezetés áldozata vagyok-e?)

Szóval, ha elfogadom, hogy a fájdalom az, amit belsőleg „fájdalom”-nak neveztem el, akkor két lehetőségem van. A valószínűbb, hogy minden olyan esetben, amikor nekem az „ez fáj” és más hasonló mondatok jutnak az eszembe, minden további nélkül el is hiszem, hogy ez a fájdalom, vagy pedig minden esetben kételkedem abban, hogy ezt az érzetet jogosan nevezem-e „fájdalom”-nak. Sajnos, nem tudom megállapítani belső megfigyelések révén, hogy melyik eset áll fenn. (Az, hogy ténylegesen a mindennapi gyakorlatban soha nem szembesülünk ilyen dilemmával, természetesen azt jelzi, hogy az érzetszavakat nem az itt feltételezett belső tudatos folyamatok alapján használjuk.)

Hasonlóképpen, ha a színek neveiről azt képzelem, hogy saját színérzeteimet jelentik (FV 273), akkor azt a következményt is el kell fogadnom, hogy nem tudhatom, hogy én és te ugyanazt *értjük-e* mondjuk „fekete” és „fehér” alatt. E szkeptikus lehetőségre a válasz azonban nem az, hogy „hát ezt tényleg nem tudhatjuk, minthogy azt sem, hogy ugyanazt érezzük-e, amikor ezeket a szavakat használjuk”, hanem annak a feltevésnek az elvetése, hogy a színszavak jelentései az egyéni színérzetek lennének. Mindez belátható a következő példa alapján. Tegyük fel, hogy Castor feketének látja azt, amit Pollux fehérnek. Mi történik, ha sakkozni akarnak? Ha a „fehér” és a „fekete” belső érzeteiket jelentené, akkor ha Castor azt mondja Polluxnak: „én, Castor leszek a feketével, te, Pollux pedig a fehérrel játszol”, akkor ezt Castor így érti:  $\dot{E}n_{\text{castor}}: \blacksquare$ .  $Te_{\text{pollux}}: \cdot$ . A fordított spektrumú Pollux számára viszont ez a megállapítás ezt jelenti:  $\dot{E}n_{\text{pollux}}: \blacksquare$ .  $Te_{\text{castor}}: \cdot$ . Következésképp: mivel belső színvilágukban ugyanazt látják, mindketten ugyanazon színű bábuval akarnak lenni. Egyszóval, nem tudnának egymással sakkozni. Itt persze az volt a feltevésünk, hogy a „fekete” és a „fehér” szavak számukra a *saját* színérzeteiket jelölik. Ezek szerint abból, hogy a sakkozók között efféle nézeteltérések nem szoktak előfordulni, következik-e a fordított spektrum lehetetlensége? Nem, mert Castor és Pollux, ha belsőleg fordítva is látja a színeket, születésüktől fogva megtanulják, hogy a kávé színének neve „fekete”, a tej színének neve pedig a „fehér”. Így akármilyen színmilyenségű számukra egyénileg a kávé, arra a „fekete” szót használják. A „mutass a fekete golyóra!” parancsra mindketten ugyanarra a golyóra mutatnak, noha ha ez a mutató belső színvilágukba irányulna, akkor különböző



milyenségekre mutatnának. Itt látható, hogy a milyenségeknek külön-külön nincs szerepük. Annak van szerepe, hogy valamilyen általánosabb (szerkezeti) megfelelés legyen színvilágaink között. Nyilván, ha valaki egyáltalán nem lát színesben, az nem tudja szabályosan, azaz másokkal összhangban használni a színek neveit megfigyelései leírására. Ez érthetővé teszi, hogy Wittgenstein szempontjából a belső pszichikai minőségek miért nem azonosak a szavak jelentésével, s miért olyanok, mint azok a gombok, amelyeknek nincs funkciója (FV 270). (A fenti hasonlat alapján azt lehetne mondani, hogy a gombok színe önmagában ugyan önkényes, de mégis van szerepe a gombok egymástól való megkülönböztetésében.)

Mi a helyzet az olyan elemi testi érzetekkel, mint a fájdalom és az élvezet különféle változatai? Itt szintén amellet lehet érvelni, hogy az egyéni érzetminőség nem számít. De a színekhez képest van egy alapvető különbség is. Maga a nyelvi kifejezés is másodlagos, a viselkedéshez képest. Míg az, hogy kinek milyen színérzetei vannak, alapvetően nem befolyásolja, nyelvi és testi viselkedését. Ez alapján csak az állapítható meg, hogy az egyes emberek szín megkülönböztető képességük hasonló-e vagy sem, az viszont nem, hogy az, amilyenek én látom az ég színét, olyan-e, amilyenek te látod. Ez azonban a nyelvhasználat szempontjából nem is számít. A fájdalom és az élvezet érzetei azért radikálisan különbözőek a színérzetek esetétől, mert ezen érzetek esetében nem igazán képzelhető el fordított érzetvilág. Mert, ha valaki örömet érezne, ha tüzes vassal égetik, akkor az ő viselkedése radikálisan különbözne a normál emberi viselkedéstől. Egy hús-vér emberre nézve az ilyen fordított érzetvilág persze halálos is lenne, hiszen ő azokat a helyzeteket keresné, amelyek az emberi test számára fizikailag is ártalmasak. Ugyanakkor szenvedne a számunkra kellemes érzetektől. Az ilyen lény számára a mi poklunk mennyország lenne, s a mi mennyországunk pokol.

Elképzelhető-e, hogy valaki számára az az érzés legyen fájdalmas, ami számomra kellemes? Ha minden külső ok nélkül veszem például azt az érzést, amikor érzéstelenítés nélkül belefűrnak egy fogidegembe, akkor erről az érzésről elképzelhető-e, hogy valaki ugyanezt érezze, s ez kellemes legyen számára? (Most nem a mazochistákra gondolok, és nem is a színlelőkre.) Ha ő ugyanezt érzi, amikor a fogát fűrják, akkor ő erre örvendezni fog, s ekkor nyomban látható, hogy reakciója nem normális, ez megtörténhet persze azért is, mert a fogfűrés neki kellemes érzés. A normál emberi viselkedéstől mindkettő eltér. A lényeg, hogy a normál emberi viselkedést feltételezve, aminek az is része, hogy valaki nem tévesen tanulja meg, hogy hogyan viselkedjen, ha például megégeti magát, akkor a viselkedés és a fájdalom, illetve az örömezzetek kapcsolata egyöntetűnek és veleszületetten adottnak tekinthető.

(Mondhatni tautológia, de attól még tény is, hogy minden földi élőlény számára kellemetlen a fájdalom érzése.)

A fájdalomérzet esetén tehát valójában nem az egyéni milyenségek belső tudata a kritériuma a nyelvi kifejezés helyességének. Bárki megteheti, hogy amikor fájdalmai vannak, azt mondja örülök, de viselkedése általában megmutatja, kiváltképp erősebb fájdalmak esetén, hogy mit érez. Így tehát a fenti szkeptikus lehetőségre az a válasz, hogy ha megváltoztatnák is, ahogyan a „fájdalom” szót használom, ezzel nem változtatnák meg a fájdalomérzetemet és annak viselkedésbeli kifejeződését. S ez az alapvető. Ez alapján eldönthető, hogy ugyanazt értem-e emlékezetileg „fájdalom” alatt, mint mások vagy sem. Ha nem ugyanazt, akkor csak azt kell megszoknom, hogy fájdalmam természetes megnyilvánulásai során azt mondjam, amit mások ilyen esetekben mondani szoktak, s természetesnek tekintik, hogy én is ezt mondjam. Azt pedig önmagában értelmetlen mondani, hogy *maga* a fájdalomérzetem változott volna meg, a változás legfeljebb a viselkedés vonatkozásában lenne lehetséges, s így nyilvánvaló is, de egyben életveszélyes is, mint amikor valaki a testét roncsoló behatásokat egyáltalán nem érzi.

Ezért azt lehet állítani, hogy amikor azt mondom, hogy „Fáj a fogam”, akkor megnyilvánulásomat nem egy rejtett érzetminőségem megfigyelése okozza, hanem megnyilvánulásom és az érzetem tapasztalata számomra pusztán együttjáró jelenségek. A „fáj” kifejezést a tipikus esetekben teljesen spontán és „vakon” használom. E reláció tekintetében nem az érzetminőség az, ami fölösleges fogaskereknek látszik, hanem sokkal inkább a fájdalom *fogalma*. (Nem határozza meg, hogy mit tekintünk fájdalomnak, s mit nem, és azt sem, hogy azt hogyan fejezzük ki.) Olyan ez a kapcsolat, mint az hogy könnyeznek a szemeim, amikor valami csípi őket. De szemem könnyezésében nincs szerepe annak, hogy azonosítottam-e azt, ami szemem könnyezését okozza. (Hagyma, füst?) Hasonlóképpen: bármit tudjak vagy gondoljak is fájdalom érzeteimről, az nem változtat azok viselkedési kifejeződésén.

(A külső-belső szembeállítás azért következetlen, mert ha az egyik esetben érzetről beszélünk, akkor a fájdalom többi kifejeződését is annak kellene tekinteni: milyen alapon állítjuk szembe belső érzeteinket látási érzeteinkkel? Ha pedig a látási érzet nemcsak érzet, hanem a tény állítása, hogy miközben csípi a füst a szemem, az elhomályosul, s olykor kénytelen vagyok összecsucni, akkor az ezzel járó érzet sem inkább belső, mint az, amiről látásunk útján tudunk.)

## 8. Tudás és privátság

Wittgenstein privát nyelv elleni érvének „nyitott”-nak nevezhető értelmezése szerint az érv csak az érzetek nyelvi kifejezhetőségére vonatkozik, nem pedig létükre is. Ha privát nyelv lehetséges, akkor önmagam számára minden érzet kifejezhető, s azzal, hogy ilyen nyelv nem lehetséges, csak a kifejezhetőség, s így a nyelvileg közölhető tudás határai lettek megvonva. Eszerint, vannak ugyan érzeteink, de csak nyelvi kifejezésükön keresztül tudhatunk róluk. Ugyanakkor a nyelvi kifejezhetetlenség azt a problémát veti fel, hogy noha cáfolni sem, de bizonyítani sem tudjuk kimondott formában azt, hogy vannak érzeteink. „Az érzet nem valami, de azért nem is semmi. Az eredmény csak az volt, hogy a semmi megtenné ugyanazt, mint egy olyan valami, amiről semmit sem lehet állítani.” (FV 304) E problémát szüntetné meg radikálisan a „zárt”-nak nevezhető értelmezés, ami Wittgenstein megoldásának azt tekintené, hogy az érzetek mint olyanok nem léteznek. Csakhogy ebben az esetben a privát nyelv elleni érvnek valami olyanról kellene szólnia, ami voltaképpen nem is létezik számunkra. Ekkor szerintem semmi értelme nem lenne az érvnek. Ezenfelül Wittgenstein megjegyzései szintén azt támasztják alá, hogy nem az érzetek létét, hanem pusztán filozófiai-nyelvi kifejezhetőségüket bírálja, illetve számára ez jelenti az érzetek problémáját: „Írd le a kávé aromáját! Hiányoznak hozzá a szavaink? És *mihez* hiányoznak?” (FV 610)

Wittgenstein érzetekre vonatkozó tézise szerintem valahogy így hangzana: „érzeteimről csak nyelvi kifejezésükön keresztül tudok”. Ez elsősorban azt jelenti, hogy nem választható külön az érzet, mint tárgy, és a róla szóló állításom. Más szóval, amikor azt mondom, hogy „fájdalmam van”, nem egy megfigyelési állítást teszek. Ez indokolható azzal is, hogy nincs értelme azt mondani, hogy „tudom, hogy fájdalmaim vannak.” A „tudom” használata itt redundáns, mivel fogalmam sincs, hogy ez bármiben is többet mondana, mint az a mondatom, hogy „fájdalmaim vannak”. Ez általában minden pusztán észlelési állításra igaz, mint például a „hideg van” mondat használata abban a kontextusban, amikor épp azt érzem, hogy lefagy a kezem. Csakhogy ezt, s más efféle észlelési állításokat olyan esetekben is lehet használni, amikor nem érzem a hideget, vagyis, amikor azt mondom, hogy „hideg van”, s megkérdeznék, hogy „honnan tudod?”, mire azt mondhatom, hogy hallottam, az előbb voltam kint, látom az ablakban a hőmérőt.

Ezzel szemben a „fájdalmam van” mondat nem rendelkezik ehhez hasonló, mondhatni közös referenciális használattal. Hogy miért nem, illetve, hogy miben egyezik meg a „hideg van” állítással, s miben nem, azt egy egyszerű példával megvilágíthatjuk. Képzeljünk el egy értelmes hőmérőt! Amennyiben a „hideg van”, vagy „ennyi és ennyi °C fok van” állításaival pusztán azt állítja, hogy mennyi a benne lévő higany hőmérséklete, akkor ezzel csak kifejezi,

hogy számára mit jelentenek a megnevezett hőmérsékleti értékek. Ezekre nézve nincs értelme sem azt mondani, hogy tudja, sem pedig azt, hogy nem tudja azokat. Ez a skála lett rá feltelepítve. Ugyanakkor állításai egyben a szoba hőmérsékletére is vonatkoznak. S ebben az értelemben bizonyos feltételei vannak annak, hogy igaz legyen, hogy tudja azokat. Ha például az előbb vették ki a hűtőből, vagy a kályha mellett áll, akkor a hőmérő egyszerűen tévesen mér. Mérési adatai a szoba hőmérsékletére nézve hamisak. A benne lévő higany hőmérsékletére nézve persze igazak. De miféle tudás ez? Aki ránéz a hőmérőre az persze megtud valamit. A hőmérő nézőpontjából a helyzet viszont egyszerűen az, hogy ő mutat egy bizonyos hőmérsékletet, ami önmagában véve és számára nem tudás. Az, hogy ez önmagában nem tudás, abból látható be, ha elképzeljük, hogy a hőmérőről leszereljük a skálát. Mi marad akkor? Ez az a majdnem semmi, amiben Wittgenstein egy újabb paradoxont lát (FV 304).

A hőmérő esetének, ami saját higanyszála hőmérsékletét méri, az az eset a megfelelője, amikor én érzek hideget. Nyilván tévedhetetlen vagyok ebben önmagamra vonatkozóan. Úgy tűnik, hogy ez az érzet jelenti számomra a „hideg”-et. Itt ahhoz, hogy megértsük, hogy mindez nem privát tudás, szintén csak azt kell elképzelnünk, hogy a nyelvet, amit használunk, egy pillanatra eltávolítják elménkről. Ami megmarad, az hasonlóképpen leírhatatlan, de ez a leírhatatlanság nem az érzet sajátos minőségének köszönhető, hanem annak, hogy hiányoznak a szavaink. Ha újra a nyelv keretében szemléljük érzeteink kifejezhetőségét, akkor megkülönböztethetjük azt az esetet, amikor jelzem másoknak, hogy „fázom”, azaz „hideget érzek”. Hasonlóképpen jelzem, hogy „fájdalmam van”, a leghitelesebb jelzés persze egy kiáltás. És e jelzések alapján mások tudhatják rólam, hogy mit érzek, ahogy a hőmérőben levő higanyszál hőmérsékleti állapotát is mindig jelzi, amit skáláján olvasunk. A „hideg van” azonban nem csak így használható, hanem olyan helyekre vonatkozóan is, amelyeket nem észlelek, mint például a grönlandi jégmezők hőmérsékletét. Épp az ilyen közvetlenül nem észlelt, de észlelhető helyekről való beszámolók lehetősége miatt van értelme összekapcsolni a „tudom” és a „hideg van” mondatokat. Hasonló lehetőség a „fájdalom” esetén másokra vonatkozóan áll fenn, vagyis mondhatom, hogy „tudom, hogy neki fájdalmai vannak” (FV 246), ahogy mondhatom, hogy „tudom, hogy ott hideg van”. Saját esetemben viszont semmi egyebet nem jelent ezeket tudni, mint egyszerűen mondani tudni, hogy „fájdalmam van” és „fázom”. Ha valami ezen túlmenő értelmet akarnék közölni azzal, hogy „tudom, hogy fájdalmam van”, az épp olyan furcsa lenne, mintha egy hőmérő a benne lévő higanyoszlop hőmérsékletét nemcsak mutatni akarná, hanem úgy akarná leírni, ahogy leírja a szoba hőmérsékletét. Azt az illúziót, hogy ennek lehetségesnek kellene lennie, azaz „hát csak tudom, hogy mit érzek”, nyilván az idézi elő, hogy nem különböztetjük meg

azt, amikor nyelvünk használatával pusztán jelezni tudjuk érzeteinket, és azt, amikor állításainkkal valami tőlünk függetlent leírhatunk. „A paradoxon csak akkor tűnik el, ha radikálisan szakítunk azzal az eszmével, hogy a nyelv mindig *egyetlen* módon funkcionál, s hogy mindig ugyanarra a célra szolgál: gondolatokat közvetít – szóljanak ezek a gondolatok házakról, fájdalmakról, jóról és rosszról, vagy bármiről.” (FV 304)

A fenti hasonlat remélhetőleg megmagyarázza azt is, hogy hogyan értendők Wittgensteinnek azok a megjegyzései, amelyekben tagadja, hogy egyénileg lennének privát kritériumaink arra, hogy ez vagy az az észlelési állításunk igaz-e vagy hamis. „Érzetemet persze nem kritériumokkal azonosítom, hanem ugyanazt a kifejezést használom.” (FV 290) Valamint: „Mi a kritériuma annak, hogy két képzetem azonos? Az én számomra, ha valaki más képzetéről van szó: az, amit az illető mond és cselekszik. Az én számomra, ha a sajátomról van szó: semmi. És, ami a 'piros'-ra áll, az áll az 'azonos'-ra is.” (FV 377)<sup>138</sup> Mindezzel Wittgenstein a fent mondottakat fejezi ki másképp: érzetkifejezéseim pusztán jelzések, amelyek használatára éppúgy nincs kritériumom, mint arra, hogy sírjak-e vagy nevessek. Privát érzetnyelv épp azért nem lehetséges, mert érzeteinket kifejezzük, nem pedig leíró állításokat teszünk róluk. Ez utóbbi állításaink tudásának vannak kritériumai. Így a privát nyelv elleni érv és a saját kritériumok tagadására vonatkozó tézis egymást feltételezik. Nincs privát nyelv, mert nincsenek privát kritériumaink, azaz nincs privát tudásunk, s nincsenek privát kritériumaink, mert érzetállításainkat egy közös szabályrendszer keretében használjuk.

## Irodalomjegyzék

### Wittgenstein idézett művei:

- Logikai-Filozófiai Értekezés* (Ford. Márkus György). Akadémiai Kiadó, 1963.  
Előadás az etikáról (Ford. Babarczy Eszter). In: Nappali Ház, 1990/1.  
*Filozófiai Vizsgálódások* (Ford. Neumer Katalin). Budapest: Atlantisz, 1992.  
*A bizonyosságról* (Ford. Neumer Katalin). Budapest: Európa, 1989.  
*The Blue and Brown Books*, New York: Harper and Row, 1965.  
*Remarks on the Foundations of Mathematics*, Cambridge, Mass.:The M.I.T. Press, 1975.  
*Philosophical Grammar*, University of California Press, 1971.  
*Philosophical Remarks*, New York: Harper and Row, 1975.  
*Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Oxford: Blackwell, 1992.

<sup>138</sup> Lásd továbbá: *Remarks on the Foundations of Mathematics*, V. 33.

## Szakirodalom és idézett művek:

- Altrichter Ferenc: A bizonyosság enigmái, In: *Észérvek*. Budapest: Atlantisz, 1993.
- Altrichter Ferenc: Vélekedés a tudásról, In: *Észérvek*. Budapest: Atlantisz, 1993.
- Arisztotelész: Hermeneutika (Ford. Rónafalvi Ödön és Szabó Miklós). In: *Organon*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1961.
- Augustinus, Aurelius: *A keresztény tanításról* (Ford. Városi István) Budapest: Szent István Társulat, 1944.
- Augustinus, Aurelius: A tanítóról (Ford.: Vanyó László). In: *Fiatalkori Párbeszédék*, Budapest: Szent István Társulat, 1986.
- Austin, J. L.: *Tetten ért szavak* (Ford. Pléh Csaba). Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990.
- Austin, J. L.: *Sense and sensibilia*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- Ayer, Alfred, J.: Can There Be a Private Language? in: Pitcher, G. (ed.): *Wittgenstein*.
- Ayer, Alfred J.: *The central questions of philosophy*, Harmondsworth: Penguin, 1976.
- Baker, Gordon: Following Wittgenstein: Some Signposts for *Philosophical Investigations* §§ 143-242. In: S. H. Holtzmann – C. M. Leich: *Wittgenstein: to Follow a Rule*. London: Routledge, 1981.
- Bambrough, Redford: Universals and Family Resemblances, In: Pitcher, G. (ed.): *Wittgenstein*.
- Berkeley, George: Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről, (ford.: Fehér Márta). In: Berkeley: *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Budapest: Gondolat, 1985.
- Bloor, David.: *Wittgenstein, Rules and Institutions*. London: Routledge, 1997.
- Carroll, Lewis: *Alice Tükörországban*, (ford.: Révbíró Tamás). Móra Ferenc Könyvkiadó, 1980.
- Chomsky, Noam: *Reflections on Language*, New York: Pantheon Books, 1975.
- Cooper, D. E.: *Philosophy and the Nature of Language*, Longman, 1973.
- Craig, Edward: Meaning and Privacy. In: Bob Hale–Crispin Wright (eds.): *A Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell, 1997.
- Donnellan, Keith: Reference and definite descriptions. *Philosophical Review* 75 (1966).
- Farkas Katalin: A tárgyak megnevezése, Az ágostoni nyelvkép kritikája a *Filozófiai Vizsgálódásokban*. In: *Világosság*, 2001/2-3.
- Donagan, Alan: Wittgenstein on Sensation. In: Pitcher, G. (ed.): *Wittgenstein*.
- Dummett, Michael: Wittgenstein's Philosophy of Mathematics. In: Pitcher, G. (ed.): *Wittgenstein*.
- Farkas Katalin–Kelemen János: *Nyelvfilozófia*. Budapest: Áron Kiadó, 2002.
- Fehér Márta –Hársing László: *A tudományos problémától az elméletig*. Budapest: Kossuth, 1977.
- Frege, Gottlob: Függvény és fogalom (Ford. Máté András). In: Frege: *Logikai vizsgálódások*, Budapest: Osiris, 2000.
- Frege, Gottlob: Logikai vizsgálódások (Ford. Máté András és Bimbó Katalin). In: Frege: *Logikai vizsgálódások*, Budapest: Osiris, 2000.
- Goodman, Nelson: *Fact, Fiction and Forecast*, New York: Bobbs-Merrill, 1973.
- Hanfling, Oswald: *Logical positivism*. Oxford: Blackwell, 1981.
- Hanfling, Oswald: *Wittgenstein's Later Philosophy*, London: Macmillan, 1989.
- Harrison, Bernard: *An introduction to the philosophy of language*. London: Macmillan, 1979.
- Herder, Johann Gottfried: Értekezés a nyelv eredetéről (Ford. Rajnai László). In: Herder: *Értekezések–Levelek*, Budapest: Európa, 1983.

- Hume, David: *Tanulmány az emberi értelemről* (Ford. Vámosi Pál). Helikon, 1973.
- Kant, I.: *A tiszta ész kritikája* (Ford. Kis János). Ictus, 1995.
- Katz, Jerrold J.: *The Philosophy of Language*. Harper and Row, 1966.
- Kelemen János.: Ágoston mint Wittgenstein előfutára. In: *Világosság*, 2002/1.
- Kelemen János: *A nyelvfilozófia rövid története Platóntól Humboldtig*. Budapest: Áron Kiadó, 2000.
- Kelemen János: „A nyelv: eszköz vagy maga az elme?”. In: *Nyelvfilozófiai Tanulmányok*. Budapest: Áron Kiadó, 2004.
- Kenny, Anthony: *Wittgenstein*, Penguin Books, 1973.
- Kiefer Ferenc : *Szemantika*. Corvina, 2000.
- Kripke, Saul: *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell, 1982.
- Lehmann Miklós: A valóság képe vagy a képek valósága?, in: László János, Kállai János, Bereckei Tamás (szerk.): *A reprezentáció szintjei*, Budapest: Gondolat, 2004.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Metafizikai értekezés (Ford. Endreffy Zoltán). In: *Válogatott filozófiai írásai*, Budapest. Európa, 1986.
- Lengyel Zsolt: *A gyermeknyelv*. Budapest: Gondolat, 1981.
- Locke, John: *Értekezés az emberi értelemről* (Ford. Dienes Valéria). Budapest: Akadémiai Kiadó, 1964.
- Locke, John: *Értekezés a polgári kormányzatról* (Ford. Endreffy Zoltán). Budapest: Gondolat, 1986.
- Malcolm, Norman: Wittgenstein's Philosophical Investigations. *Philosophical Review*, 1954.
- Malcolm, Norman: Kripke and the Standard Meter. In: Malcolm: *Wittgensteinian Themes*, Cornell University Press, 1995.
- Márkus György: Kritikai Megjegyzések Ludwig Wittgenstein *Értekezéséhez*. In: Ludwig Wittgenstein: *Logikai-Filozófiai Értekezés*, Budapest: Akadémiai, 1963.
- Mauthner, Fritz: Nyelvkritikai Adalékok, (ford. Kelemen Pál) in: Neumer Katalin-Laki János (szerk.) *Analitikus filozófia és fenomenológia*. Gondolat Kiadó 2004.
- McDowell, John: Wittgenstein on Following a Rule. In: *Synthese* 58 (1984).
- McGinn, Colin: *Wittgenstein on Meaning*. Oxford: Blackwell, 1984.
- McGinn, Marie: *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. Routledge, 1997.
- Mill, John Stuart: *System of Logic*. London: Longmans, 1865.
- Moore, G. E.: Wittgenstein's Lectures in 1931-1933, *Mind*, 1954-55.
- Nietzsche, Friedrich: A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról (Ford. Tatár Sándor). In: *Atheneum* 1. 1992. 3., 3-19.o.
- Pascal, Blaise: *Gondolatok* (Ford. Pödör László). Budapest: Gondolat, 1983.
- Passmore, John : *A Hundred Years of Philosophy*, Harmondsworth: Penguin Books, 1994.
- Piaget, Jean: *Az értelem pszichológiája*, (ford.: Ádám Anikó, Farkas Ildikó, Martonyi Éva), Budapest: Gondolat, 1993.
- Pitcher, George: *The Philosophy of Wittgenstein*. Englewood-Cliffs: Prentice-Hall, 1964.
- Pitcher, G. (ed.): *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, (New York: Doubleday, 1966).
- Popper, Karl R.: *A historicizmus nyomorúsága*, (ford.: Kelemen Tamás). Budapest: Akadémiai Kiadó, 1989.
- Putnam, Hilary: The Meaning of „Meaning”. In: Gunderson, K. (ed.): *Language, Mind and Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Putnam, Hilary: Kripkean Realism and Wittgenstein's Realism. In: Biletzki and Metan (eds.): *The Stage of Analytic Philosophy*. London: Routledge, 1998.
- Quine, Willard Orman: Vagaries of Definition. In: *The Ways of Paradox and other essays*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1966.

- Reichenbach, Hans: A jelentés (Ford. Laki János). In: Laki János (szerk.): *Tudományfilozófia*. Budapest: Osiris-Láthatatlan Kollégium, 1998.
- Robinson, Howard: *Perception*, London: Routledge, 1994.
- Russell, Bertrand: The Philosophy of Logical Atomism, in: Pears, D. (ed.): *Russell's Logical Atomism*, London: Fontana/Collins, 1972.
- Russell, Bertrand: *A filozófia alapproblémái*, (ford.: Fogarasi Béla). Kossuth, 1991.
- Ryle, Gilbert: Formális és informális logika, in: Copy, I. M. –Gould, J. A.: *Kortárs-tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*, Budapest: Gondolat, 1985.
- Ryle, Gilbert: *A szellem fogalma* (Ford. Altrichter Ferenc). Budapest: Gondolat, 1974.
- Schopenhauer, Arthur: *A világ mint akarat és képzet* (Ford. Tandori Dezső, Tandori Ágnes, Tar Ibolya). Budapest: Európa, 1991.
- Searle, John: *Minds, Brains and Science*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984.
- Spengler, Oswald: *A nyugat alkonya* (Ford. Juhász Anikó, Csejtei Dezső). Budapest: Európa, 1995.
- Strawson, P. F.: A referálásról. In: Copy, I. M. –Gould, J. A. : *Kortárs-tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Budapest: Gondolat, 1985.
- Strawson, P. F.: Critical Notice of Philosophical Investigations, *Mind*, 1954.
- Stroud, Barry: Wittgenstein on Logical Necessity, *Philosophical Review*, 1965, 74, 504-518. o.
- Tarski, Alfred: Az igazság szemantikus felfogása és a szemnatika megalapozása (Ford. E. Bártfai László). In: Tarski: *Bizonyítás és igazság*, Budapest: Gondolat, 1990.
- Tőzsér János: Wittgenstein és az univerzálé-probléma. In: *Játékok és nyelvjátékok*, Budapest: Kávé Kiadó, 2001.
- Vohra, Ashok: *Wittgenstein's Philosophy of Mind*. Open Court, 1986.
- Winch, Peter: *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához* (Ford. E. Bártfai László). Budapest: Akadémiai, 1988.
- Woozley, A. D. : Universals. In: *Encyclopedia of Philosophy*.
- Wright, G. H. Von: Wittgenstein and the Twentieth Century, in: Rosaria Egidi (ed.): *Wittgenstein: Mind and Language*, Kluwer Academic Publishers, 1995.