

A hit grammatikája

Ludwig Wittgenstein az elmezavarról és a vallásos hitről¹

Mielőtt bármit is írnék Wittgensteinről, hadd idézzem az egyik észrevételét 1947-ből: „Csak én nem tudok iskolát alapítani, vagy egy filozófus sosem képes erre? Én nem tudok iskolát alapítani, mert valójában nem akarom, hogy utánozzanak. Legkivált azok ne, akik cikkeket publikálnak filozófiai folyóiratokban.”² Wittgenstein tehát nem akarta, hogy utánozzák, kiváltképpen azok ne, akik cikkeket írnak filozófiai folyóiratokba. (Egyébként is meg volt győződve arról, hogy egy közönséges detektívregényben is több bölcsesség van, mint a *MIND* összes évfolyamában.) De alighanem annak sem örült volna, ha tudja, hogy halála után majd hosszú, szakállas tanulmányok születnek róla.³ Ha tehát nem akarok kegyeletstörténi lenni, akkor azt kell mondanom, hogy ami alább következik, az nem egy tanulmány kíván lenni Wittgensteinről, mint inkább arra irányuló kísérlet, hogy vallásról és hitről alkotott, különböző időkből származó nézeteit (műveinek egyes paragrafusait, feljegyzéseit, előadásokon megfogalmazott gondolatait stb.) egyberendezzem, azzal a reménnyel, hogy a maguk töredékességében és szétszórtságában is kiadnak majd valamiféle egységes gondolatmenetet. Miközben persze tudom azt is, hogy Wittgenstein soha nem is próbálta és soha nem is akarta ezeket egységes egészé formálni.

A szerző a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar filozófiai Intézetének oktatója.
Email: marton.demeter@ubbcluj.ro

- 1 Ennek a tanulmánynak egy rövid, esszéisztikus változata korábban már megjelent a kolozsvári *Helikon* folyóiratban.
- 2 Ludwig Wittgenstein: *Észrevételek*. Fordította Kertész Imre. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1995, 90.
- 3 Természetesen nem kell elfogadnunk Wittgenstein lesújtó véleményét azokról, akik úgymond „cikkeket publikálnak filozófiai folyóiratokban”. Az igazság az, hogy a halálát követően, de különösen a 70-es évektől kezdődően számos kiváló tanulmány, sőt több önálló kötet is született Wittgenstein vallásfilozófiai nézeteiről (is). Ezek közül minden bizonnyal a legfontosabb D. Z. Phillips ma már klasszikusnak számító könyve, ami valójában tanulmánygyűjtemény: *Wittgenstein and Religion*. St. Martin's Press, New York, 1993. Bár tény, hogy sokféle tekintetben mindmáig vitatott, mindazonáltal ez a könyv, különösen a *Religious Beliefs and Language-Games* című fejezete (ami tulajdonképpen egy eredetileg 1970-ben megjelent tanulmány) sokat tett Wittgenstein vallásfilozófiai nézeteinek a népszerűsítéséért.

Mi normális és mi nem?

Az első kérdés, amit bizonyára mindenki föltesz magának, aki csak meglátja ezt a címet, hogy miként kapcsolódik össze ez a kettő: az elmezavar és a vallás, az örület és a hit. A magyarázatot Wittgenstein egy 1931-es megjegyzése adhatja meg, amelyben azt írja: „A vallás mint örület a vallástalanságból keletkezett örület.”⁴ De évekkel később is azt mondja a vallásos hitről szóló egyik előadásában (feltételezhetően 1938-ban), hogy bárki, aki Pál leveleit olvassa, konstatálni fogja, hogy azokban nem csak az áll, hogy a hit nem racionális, hanem az is, hogy egyenesen „bolondság” (*folly*).⁵ Nem csupán arról van szó tehát, hogy a hit nem racionális, hanem arról is, hogy nem is állítja magáról azt, hogy ilyen természetű lenne. A vallás és a hit tehát, legalábbis Wittgenstein felfogásában, egyfajta örület, a bolondság valamilyen formája, s fölöttébb jellemző, hogy mindez Wittgenstein számára mindenekelőtt egy módszertani kérdést, a *megértés* kérdését veti fel: hogyan érthetem meg az elmezavart? Érthető-e egyáltalán? – Tegyem hozzá rögtön, hogy bár a kérdés vagy a kérdés iránya lehet tisztán módszertani, de az elmezavarral való foglalkozás Wittgenstein számára mégiscsak „személyes ügy” – mint ahogyan nagyjából minden más témája is mélyen személyes volt. 1946-ban például azt írja: „Gyakran félek az örülettől.”⁶ Két évvel korábban már-már aforisztikus igénnyel és meggyőző erővel fogalmazza meg ugyanezt a gondolatot: „Mint ahogyan életünket a halál, ugyanúgy ép eszünket az örület veszi körül.”⁷

Ezzel együtt tény, hogy az elmezavarral kapcsolatos kérdése, legyen a téma számára bármennyire is személyes, pusztán módszertani: hogyan tudom megérteni az elmezavart? A válaszhoz, mint annyiszor, Wittgenstein itt is mások ideáiba kapaszkodik, de csak azért, hogy azokat cáfolja. Jelen esetben a kiindulópontja Freud egyik gondolata, akit egyébként nem tartott különösebben nagyra: „Freud kiválóan ír, és őt olvasni élvezet, ám amit ír, az soha nem *nagy*.”⁸ Freud vonatkozó gondolata, legalábbis abban a formában, ahogyan azt Wittgenstein értette (s 1938-ban feljegyezte

4 Ludwig Wittgenstein: *Észrevételek*. Id. kiad., 24.

5 Ludwig Wittgenstein: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. (Edited by Cyril Barrett), University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1967, 58. Az előadások a hallgatók jegyzeteiben maradtak fenn, vagyis nem lehetünk egészen biztosak abban, hogy éppen ezt a szót használta Wittgenstein.

6 Ludwig Wittgenstein: *Észrevételek*. Id. kiad., 80.

7 Uo. 67.

8 Uo. 126.

magának), a következő: „a lakatot az örület nem zúzza szét, csak megváltoztatja; a régi kulcs nem nyitja többé, ám egy másképpen csiszolt megteheti”.⁹ Igaz-e ez? – kérdi Wittgenstein. Igaz-e az, hogy az örült beszédben is van úgymond „rendszer”, csak másmilyen, mint a normális rend? Mikor mondjuk azt, hogy az emberek zavarodottan, s mikor azt, hogy normálisan viselkednek?

Ez egy olyan kérdés, amit Wittgenstein a *Filozófiai vizsgálódások* című 1945-ös, de csak halála után közreadott munkájában vizsgál meg. Az alább következő gondolatok jobb megértéséhez tudni kell, hogy Wittgenstein számára (aki az 1920-as évek legelején rövid ideig egy elemi iskolában is tanított Trattenbachban, többek között matematikát is, miközben ütötte és verte a gyermekeket)¹⁰ az emberi viselkedés alapvetően szabálykövető magatartás, amire minket „idomítanak”, az eredménye pedig az, hogy megtanulunk úgymond egy meghatározott típusú „nyelvjátékot” játszani (életünkben bizonyos nyelvi szabályokat követni). Nem véletlen tehát, hogy Wittgenstein a *Filozófiai vizsgálódásokban* a normális és nem normális viselkedés közötti különbség bemutatására is éppen egy olyan példát választ, amikor megpróbálunk valakit matematikára, a matematika *nyelvjátékára* tanítani (143. §):

„Figyeljük csak meg ezt a nyelvjátéktípust: B-nek A parancsára jelsorokat kell leírnia egy bizonyos szabály szerint.

Az első ilyen sor legyen a természetes számok sorozata a tízes számrendszerben. – Hogyan jut el odáig B, hogy értse ezt a rendszert? – Először mintaképp számsorozatokot írnak elé, és arra buzdítják, hogy másolja le őket. (Ne ütközz meg a „számsorozatok” szón, itt nem helytelen a használata!) És már itt megkülönböztethető a tanuló normális reakciója az abnormálistól. – Először mondjuk 0-tól 9-ig vezetjük a kezét a sorozat másolása közben; ezután azonban a *megértés lehetősége* azon fog múlni, hogy most már önállóan írja tovább. – És itt elképzelhetjük, hogy ugyan önállóan

9 Uo. 52.

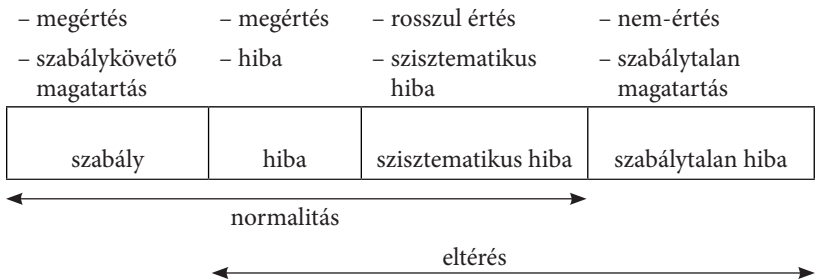
10 Fania Pascal, aki a 30-as években oroszra tanította Wittgensteint, s akinek ő egyszer hosszú vallomást tett, többek között az egyik ilyen esetről is, úgy emlékszik vissza, mint a vallomás legfelkavaróbb részére. Beszéd közben, mondja, Wittgenstein szemmel láthatóan alig tudott uralkodni magán, s hogy úgy élte meg az esetet (megütött egy kislányt, aki panasza ment az igazgatóhoz, de ő letagadta az ügyet), mint emberi valójának egyik korai válságát, mint valami kivételes „traumát” – bár nem egészen világos a beszámolóból, hogy a fizikai agresszió jelentette-e számára az igazi traumát, vagy pedig az, hogy hazudott róla. Mindenképpen azonban, állítja Pascal, vélhetőleg ez az incidens vezetett oda, hogy Wittgenstein „a tanítást feladja, ráébredve valószínűleg arra, hogy egyedül kell leélnie az életét”. (Rush Rhees [ed.]: *Recollections of Wittgenstein*. Oxford University Press, Oxford, 1984, 50–51.)

másolja a számokat, de nem sorrendben, hanem szabálytalanul, hol ezt, hol azt. És *itt* aztán vége is a megértésnek. – Vagy pedig „hibákat” követ el a sorrendben. – A különbség ez utóbbi és az első eset között természetesen a gyakoriságban áll. – Vagy: valamilyen *szisztematikus* hibát követ el, például mindig csak minden második számot másol le; vagy a 0, 1, 2, 3, 4, 5, ... sorozatot így másolja le: 1, 0, 3, 2, 5, 4, ... Itt már-már kísértésbe esünk, hogy azt mondjuk: *rosszul* értett bennünket.

De vedd észre: nincs éles határ egy szabálytalanul és egy szisztematikusan elkövetett hiba között. Vagyis aközött, amit „szabálytalan” hibának, és aközött, amit „szisztematikus” hibának vagy hajlamos nevezni.

A szisztematikus hibáról talán le lehet szoktatni a tanulót (mint egy rossz szokásról). Az is lehet, hogy hagyják, másoljon a maga módján, és a normális másolási módot úgy igyekeznek neki megtanítani, mintha az övének egy válfaja, variációja volna. – És itt is megeshet, hogy a mi tanulónk tanulási képességei véget érnek.”¹¹

Feltéve, hogy a szabálykövető magatartás az, amit „normálisnak” nevezhetünk, és a szabálytalan az, amit „abnormálisnak”, akkor Wittgenstein példájának a fő üzenete, hogy a kettő között „nincs éles határ”: a különbség aközött, amit egyszerűen csak hibának, és aközött, amit „szabálytalan” hibának nevezünk, csupán a hibák gyakoriságában áll; ugyanígy, nincs éles határ a „szisztematikus” és a szabálytalan hiba között sem. Magyarán: nincs éles határ a normális és az abnormális között, így soha nem tudjuk megmondani pontosan, hogy mikor is léptük át a normalitás „határát”; hogy pontosan meddig terjed az, amit normális emberi viselkedésnek nevezünk, és hol kezdődik az elmezavar. Grafikusan ábrázolva, talán a következőképpen lehetne ezt az egész gondolatot illusztrálni:



11 Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Fordította Neumer Katalin. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1992, 91–92.

A példa másik üzenete viszont az, hogy ha valaki túl gyakran hibázik, ha egyre-másra téved, akkor az azt jelzi, hogy képtelen elsajátítani azt a nyelvjátékot, amit megpróbálunk megtanítani neki. Ezt nevezzük a normálistól való eltérésnek, devianciának, örületnek vagy elmezavarnak, amit ugyan megkísérelhetünk mintegy „kívülről” leírni vagy „diagnosztizálni”, de – amint azt a későbbiekben látni fogjuk – a másik megértéséhez hiányzik a közös alap.

Találunk Wittgenstein másik posztumusz művében, *A bizonyosságról* címűben egy igen hasonló példát, ami viszont már nem a szabálykövető magatartásra való „idomítással” s a szabálytól való eltéréssel, hanem kimondottan az *elmezavarral* kapcsolatos, de amit Wittgenstein ugyanúgy a hiba és a „tévedés” fogalma felől közelít meg. A példa, ami a 67. §-ban szerepel, a következő:

„El tudnánk-e képzelni egy embert, aki újra és újra téved ott, ahol mi a tévedést kizártnak tartjuk, és nem is találkozunk vele. Például ugyanazzal a biztonsággal (és annak minden jelével) mondja, mint én, hogy ő itt és itt lakik, ilyen és ilyen korú, ebből és ebből a városból jött stb., de téved.

De akkor hogyan viszonyul ehhez a tévedéshez? Mit tételezsek föl?”¹²

A példa folytatása a 71. §-ban:

„Ha a barátom azt képzelné egy nap, hogy hosszú ideje itt és itt élt stb., stb., akkor ezt nem tévedésnek hívnám, hanem egy, talán átmeneti, elmezavarnak.”¹³

És végül az okfejtés lezárása a 73. és 74. §-okban:

„De mi a különbség a tévedés és az elmezavar között? Vagy miben különbözik, ha valamit tévedésként, s ha elmezavarként kezelnek?

Lehet mondani: a tévedésnek nemcsak oka, hanem alapja is van? Azaz körülbelül: a tévedést be lehet illeszteni a tévedő helyes tudásába.”¹⁴

A lényeg tehát, hogy a tévedéssel és az elmezavarral kapcsolatosan más és más lesz a *reakció*m: az előbbit, vagyis azt, aki csupán téved, tanítani fogom, hiszen a tévedést még be lehet illeszteni az illető helyes tudásának az alapjába – az utóbbit viszont már nem. Az előbbi esetben még el

12 Ludwig Wittgenstein: *A bizonyosságról*. Fordította Neumer Katalin. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1989, 26.

13 Uo. 27.

14 Uo.

tudjuk magyarázni, hogy hol tévedett, s az illető jó eséllyel be is fogja látni a tévedését: az ilyen tévedések lehetőségét minden nyelvjáték tartalmazza (mint a szabálytól való eltérés lehetőségét), ezek mintegy hozzátartoznak a nyelvjátékok természetéhez, mert minden nyelvjáték azon alapul, hogy van értelme benne helyes tudásról és tévedésről beszélni.

A kérdés ezek után az, hogy minek tekintjük a vallást: tévedésnek vagy elmezavarnak? Úgy tűnik, hogy Wittgenstein számára sem ez, sem az. Inkább a gondolkodás egy olyan formája, ami ugyan nem racionális, de mégis *értelmes*, noha a belső összefüggéseknek egy sajátos logikája jellemzi. A vallásos hitről szóló előadásaiban ezt a következő példával illusztrálja: tegyük fel, mondja, hogy egy szigetre érünk, s konstatáljuk, hogy az ott élőknek különféle hiteik vannak, amelyek közül néhányat „vallásosnak” lennénk hajlamosak nevezni; az ott élők különböző állításokat tesznek, s ezek között lesznek olyanok is, amelyek nekünk vallásos kijelentéseknek tűnnek. A lényeg, állítja Wittgenstein, hogy ezek nem csupán a *tárgyuk* miatt lesznek különbözőek az egyéb hiteket tükröző állításoktól, mert valójában a köztük lévő „teljesen különböző kapcsolatok” azok, amelyek belőlük vallásos kijelentéseket csinálnak.¹⁵ – És lesznek helyzetek, teszi hozzá, amikor egyszerűen nem fogjuk tudni eldönteni, hogy vallásos hitről vagy egyszerűen csak valamilyen téves véleményről van-e szó. Bizonyos helyzetekben azt fogjuk mondani, hogy az őslakosok „rosszul okoskodnak”, máskor pedig azt, hogy „nem okoskodnak sehogy”; vagy esetleg, hogy „ez az okoskodásnak a miénktől teljesen különböző formája”.¹⁶ Az elsőt akkor mondanánk, ha az okoskodásuk a miénkre hasonlítana, s a mienkéhez hasonló tévedéseket követnének el, mert minden tévedés, mondja Wittgenstein, egy adott rendszerben minősül tévedésnek (mint ahogyan az, ami vétség egy játékban, nem vétség egy másikban). Vagy mondhatnánk azt (és ez lenne a második helyzet), hogy „ott, ahol mi racionálisak vagyunk, ők nem azok – ami azt jelentené, hogy ők nem használják itt a rációt”.¹⁷

Ha ez utóbbit tekintjük Wittgenstein végszavának ebben a kérdésben, akkor az lehetne a konklúzió, hogy számára a vallás egy sajátos, kimondottan nem racionális gondolkodásmód, ami viszont korántsem jelenti azt, hogy „értelmetlen” vagy „irracionális” lenne. Éppen ellenkezőleg: amint az utóbb ki is derül a fejtegetéseiből, ő pontosan azokat a törekvéseket tekintette *észszerűtleneknek* (*unreasonable*), amelyek megpróbálták az amúgy nem racionális hitet racionalizálni (név szerint egy O’Hara

15 Ludwig Wittgenstein: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Id. kiad., 58.

16 Uo.

17 Uo. 59.

atyát említ, mint ennek a törekvésnek a jellegzetes képviselőjét). Egy másik gondolat, ami felbukkan a példában, hogy a hit és a téves vélemény között nem mindig egyszerű különbséget tenni, s hogy annál nehezebb ezt megtenni, minél inkább hasonlít egy hit rendszere a mi racionális gondolkodásunkra. Amiből viszont az is következik (Wittgenstein korábban hosszan elidőzik ennél a gondolatnál is), hogy amennyiben valamit csak akkor tudunk egyértelműen vallásos hitként azonosítani, amennyiben *különbözik* a mi racionális gondolkodásunktól, akkor eleve képtelenség vitába bocsátkozni vele a vita racionális módján. „Ezek a viták – mondja Wittgenstein azokra a vitákra utalva, amelyeket a hívők folytatnak nem hívőkkel – teljesen másképp néznek ki, mint a normális viták. Az érvek teljesen mások, mint a normális érvek. Bizonyos értelemben nem meggyőzőek. A lényeg az, hogy amennyiben a hitnek lennének bizonyítékai, akkor ez az egész bizniszt romba döntené.”¹⁸ Ha tehát a hit nem racionális, akkor aligha tudunk racionális módon érvelni mellette, s ha lennének bizonyítékai, akkor nem lenne hit.

Egy másik alternatíva, amit érdemes megvizsgálni (feltéve, ha Freud hipotézise mentén indulunk el, miszerint az elmezavarnak van rendszere), hogy vajon az, amit szabálykövető (vagyis normális) magatartásnak hívunk, lehet-e úgymond *privát* természetű? Lehetséges-e az, hogy egy szabályt csak egyvalaki és csak egyetlen egyszer kövessen az életben? Vagy más szavakkal: mi az, amit még szabálykövető magatartásként egyáltalán elfogadunk? Hol a határ a szabálykövető és a nem szabálykövető magatartás között? Leírható-e minden cselekedet szabálykövető magatartásként? (Például arra, amikor valaki találmásra másolja a számokat, mondhatjuk-e azt, hogy olyankor is valamilyen szabályt követ, de csak *egyszer* követi?) Az egész kérdéskör, amit Wittgenstein szintén a *Filozófiai vizsgálódásokban* jár alaposabban körül, az ún. „privát nyelv” kérdését érinti, s alighanem ez ennek a műnek az egyik leghíresebb és legtöbbet vitatott argumentuma.

A 199. §-ban a következőket írja:

„Amire azt mondjuk, „egy szabályt követni”, olyasvalami netán, amiről elgondolható, hogy pusztán *egyetlen* ember, és csupán csak *egyszer* az életben teszi meg? – És megjegyzésünk természetesen „a szabályt követni” kifejezés grammatikájára vonatkozik.”¹⁹

És Wittgenstein válasza természetesen az, hogy *nem*:

18 Uo. 56.

19 Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Id. kiad., 123–124.

„Az nem lehet, hogy egy szabályt csupán egyetlen ember egyetlen alkalommal kövessen. Lehetetlen, hogy egy közlemény csak egyszer hangozzék el, hogy egy parancsot csak egyszer adjanak ki, vagy csak egyszer értsenek meg stb. – Szabályt követni, közölni, parancsot adni, egy parti sakkot lejátszani: szokások (institúciók).

Egy mondatot érteni annyit tesz, mint egy nyelvet érteni. Egy nyelvet érteni pedig annyit tesz: egy technikát uralni.”²⁰

Az nem lehetséges tehát, állítja Wittgenstein, hogy valaki „privát” nyelvet beszéljen, mert egy nyelvet érteni annyi, mint egy technikát elsajátítani és uralni, azaz követni bizonyos emberi szokásokat, institúciókat – és éppen azért, mert institúciók, a nyelvjátékok nem lehetnek privát természetűek. Néhány paragrafussal odébb, a 206.-ban pedig a következőket írja:

„Egy szabályt követni analóg azzal: egy parancsot követni. Az embert betanítják rá, és ő meghatározott módon reagál rá. De mi van, ha az egyik *így*, a másik pedig *másképpen* reagál a parancsra és a betanításra. Kinek van akkor igaza?

Gondold el, hogy kutatóként egy ismeretlen országba érkezel, amelynek nyelve számodra teljességgel ismeretlen. Milyen körülmények között mondanád, hogy az emberek ott parancsokat adnak, megértenek és követnek, parancsokkal szembeszállnak stb.?

A közös emberi cselekvésmód az a vonatkoztatási rendszer, amelynek segítségével egy idegen nyelvet értelmezünk.”²¹

Ugyanez a gondolat *A bizonyosságról* című könyvben (254. §): „Minden »értelmes« ember *így* cselekszik.”²² Egy számunkra ismeretlen nyelvet tehát csak úgy tudunk megérteni, ha a *közös* emberi cselekvésmódra vonatkoztatjuk (vagyis arra a módra, ahogyan minden „értelmes” ember cselekszik), egy privát nyelv megértéséhez tehát nem létezne közös „vonatkoztatási rendszerünk”. Ezért mondtam korábban azt, hogy az elmezavart ugyan megpróbálhatjuk mintegy kívülről leírni vagy diagnosztizálni, de a megértéséhez hiányozna a közös vonatkoztatási alap.

Wittgenstein álláspontja tehát röviden az, hogy az egyéni és egyszeri szabálykövetést nem lehet szabálykövetésnek nevezni: nincs olyasvalami, hogy privát nyelv, játék, amit csak egyvalaki és csak egyszer játszik. A szabályok nélküli nyelvet nem lehet nyelvnek nevezni, mert egy szabályt

20 Uo. 124.

21 Uo. 126.

22 Ludwig Wittgenstein: *A bizonyosságról*. Id. kiad., 71.

nem lehet csupán csak egyszer követni. – Az elmezavarnak nincs tehát a mi fogalmaink szerinti rendszere vagy számunkra érthető nyelve, mert egy nyelvet (lévén institúció) csakis a közös emberi cselekvésmód alapján tudunk értelmezni: annak alapján tehát, ahogyan az *értelmes* emberek cselekszenek. Ez tehát Wittgenstein válasza Freudnak: az elmezavarnak nincs belső rendszere, nem tudjuk azt megérteni, nincs úgymond „kulcsunk” hozzá, amivel kinyithatnánk.

A hit grammatikája

Hogyan kapcsolódik azonban mindez a vallás és a hit problémájához? A kulcsot Wittgenstein egyik aforizmája adhatja meg, ami a *Zettel* (vagyis *Cetlik*) utolsó feljegyzése (717. §): „Istent nem hallod másokkal beszélni, csak akkor, amikor te vagy az, akihez szól». – Ez egy grammatikai észrevétel.²³ Ha viszont ez egy grammatikai észrevétel, miként Wittgenstein állítja, akkor azt mondja nekünk, hogy a hit nyelve a *par excellence* privát nyelv: Istent nem hallod másokkal beszélni. És ennek ellenére mégiscsak hajlunk rá, hogy ellentétben az elmezavarral, a vallás nyelvét értelmese-nek tekintsük. Hogyan lehet tehát mégis értelmes ez a nyelv, mi egészen pontosan a *grammatikája* ennek a nyelvnek? Hiszen, még egyszer, *annak ellenére*, hogy privát, hajlamosak vagyunk mégis azt gondolni, hogy ez a nyelv értelmes. (Honnan tudjuk például, hogy Ábrahám valóban Isten hangját hallotta, s nem volt szimplán csak őrült, aki megpróbálta meggyilkolni a fiát, Izsákot? – mert Istent nem hallod másokkal beszélni, így tehát nem halljuk beszélni Ábrahámmal sem.)

Irányadónak azzal kapcsolatban, hogy milyen is ennek a nyelvnek, vagyis a hit nyelvének a grammatikája, hogy milyen a szavak helyes használata ebben a nyelvjátékban, talán Wittgenstein egyik megjegyzését tekinthetjük a *Filozófiai vizsgálódásokból* (373. §): „Hogy valami a tárgyak mely fajtájához sorolható, azt a grammatika mondja meg. (A teológia mint grammatika.)²⁴ A teológia tehát egyfajta grammatika (azaz csupán a hit nyelvének a szabályait írja le), s maga ez a grammatika mondja meg, hogy a „tárgyak”, amelyekről a teológia nyelve beszél, hová sorolhatók. Wittgenstein gondolata ezúttal nehéz (vagy rejtélyes), ezért kénytelen

23 Ludwig Wittgenstein: *Zettel*. Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, translated by G.E.M. Anscombe. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1967, 124e.

24 Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Id. kiad., 172.

vagyok a megvilágításához Robert L. Arrington *Theology as Grammar* című tanulmányát segítségül hívni (ami amúgy egy kiváló tanulmány, bármit is gondolt egyébként Wittgenstein azokról, akik cikkeket közölnek filozófiai folyóiratokban). Arrington szerint a gondolat értelme a következő: ha a teológia nyelvét *leíró* nyelvnek vesszük, ha azt gondoljuk, hogy a teológia létező dolgokról vagy tárgyairól beszél (azaz nem pusztán grammatika), akkor ez a nyelv rögtön értelmetlenné válik – és nem feltétlenül azért, mert Isten nem egy „tárgy”. Ugyanis azok az állítások, amelyeket a teológusok rendszerint tesznek (az olyanok, mint például az, hogy „Isten létezik” vagy „Isten szeretet”), nem csak akkor bizonyulnak értelmetleneknek, ha egy Isten nevű dologra vagy tárgyra vonatkoztatjuk őket, hanem akkor is, ha egyáltalán *tényállításként* kezeljük őket. Nem csak az a probléma tehát, hogy Isten nem egy tárgy, hanem az is, hogy Istenre vonatkozó *egyetlen* kijelentés sem tényállítás.²⁵ (Vagyis teljesen lényegtelen, hogy Istent itt tárgynak vagy személynek tekintjük-e: Az „Isten” szavunkat, mondja Wittgenstein, szintén a vallásról szóló előadásaiban, „a legelső között tanuljuk meg, s úgy szokták használni, mintha egy személyt jelölne: Isten lát, jutalmaz stb.” „De ha felmerül isten vagy Isten létezésének a kérdése, akkor az teljesen más szerepet játszik, mint bármilyen más, általam ismert személy vagy tárgy létezésének a kérdése.”²⁶ Vagyis annak a kijelentésnek, hogy „Isten létezik”, teljesen más a grammatikai státusza, mint azoknak, amelyek valamilyen általunk ismert tárgy vagy személy létezésére vonatkoznak.)

Ezek a kijelentések tehát, állítja Arrington, nem valamilyen Isten nevű tárgyra vagy személyre vonatkozó tényállítások, hanem sokkal inkább *grammatikai* észrevételek, amelyek „megmutatják a teológiai kifejezések használatának a szabályait a hétköznapi vallásos beszédben”.²⁷ Azt mutatják meg tehát, hogy a vallásos hit nyelvében vagy nyelvjátékában hogyan kell használni az „Isten” szót. „Hiszen senki nem beszélne így Istenről, ha kételkedne a létezésében, s ha egyáltalán a létét illető kétely bármilyen *értelemmel* bírna számára.”²⁸ A hívő számára Isten definíció szerint (tehát mintegy a fogalmából következően) létezik, továbbá az általa használt Isten szó olyan, mondja Arrington, hogy (legalábbis a kereszténységben) rögtön kapcsolódik hozzá a „szeretet” fogalma. Az tehát, hogy „Isten szeretet”,

25 Lásd. Robert L. Arrington: ‘Theology as Grammar’ Wittgenstein and some critics. In Robert L. Arrington – Mark Addis (eds): *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. Routledge, London – New York, 2001, 167–183, 172.

26 Ludwig Wittgenstein: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief...*, Id. kiad., 59.

27 Robert L. Arrington: i. m., 172.

28 Uo.

nem egy leíró jellegű tényállítás, hanem egy olyan, grammatikai természetű észrevétel, ami az Isten szó használatának az egyik szabályát mutatja meg. A szabályok, amelyeket az ilyen típusú kijelentések fejeznek ki, alkotják vagy hozzák létre magának a vallásos hitnek a nyelvét.

A teológiai nyelvvel tehát nincs semmi probléma, teszi hozzá Arrington, és „éppen azért nincs semmi probléma, mert egy olyan konzisztens szabályrendszer alkotja ezt a nyelvet, ami megszabja a vallásos kifejezések megfelelő használatát”.²⁹ (Ebből pedig az is következik, hogy a vallásos kifejezések használatában lehet *tévedni* – s ha lehet tévedni, akkor a hit nyelve eleve nem lehet privát: akár azt is lehetne tehát mondani, hogy Wittgenstein itt a hit természetének egy régtől fogva ismert paradox vonását fedezi fel, jelesül azt, hogy az egyszerre mélyen személyes és mégis *közös*.) Probléma akkor lenne ezzel a nyelvvel, folytatja Arrington, ha a teológus azt hinné, hogy tényállításokat tesz Istenről, mert ebben az esetben nem teológus, hanem „metafizikus lenne, aki összetéveszti a grammatikai vizsgálódást a tényszerűen létező vizsgálatával”.³⁰ A teológiával tehát semmi probléma nincs, mindaddig, amíg pusztán grammatika. Ugyanígy, azzal sincs semmi baj, ha egy ateista azt mondja, hogy „Isten nem létezik”, mindaddig, amíg ez pusztán egy grammatikai szabályt tükröző állítás, amivel az illető azt hozza a tudomásunkra, hogy ő egy olyan nyelvjátékot játszik, amelyben az Isten szó használata értelmetlen: az Isten szó használatának tehát nem léteznek ebben a nyelvben szabályai. Gond akkor lenne, ha az illető azt hinné, hogy az „Isten nem létezik” mondattal metafizikai állítást tett, mintha tehát a világra vonatkozó valamilyen igazságot fogalmazott volna meg („tény az, hogy Isten nem létezik”), „összetévesztve így a grammatikai természetű állítást a tényszerűvel, leíró jellegűvel”.³¹

Mindazonáltal Arrington szerint „az a tény, hogy a teológiai kijelentések grammatikaiak, még korántsem jelenti azt, hogy minden vallásos kijelentés csupán tényszerű, deskriptív lenne”.³² (Deskriptív a szónak abban az értelmében, hogy pusztán valamilyen grammatikai szabályt fejezzen ki.) Néhányuk kétségkívül az (például az olyanok, mint a „bűnös vagyok”, „Isten szeret engem” vagy „Istennek volt valami szándéka azzal, hogy ezt a gyermeket elvette”), amelyek valóban csupán az Isten vagy a bűn szó használatának a szabályait mutatják meg ebben a nyelvjátékban. Más kijelentések viszont (és sok-sok ilyen kijelentést fogunk találni ebben a nyelvjátékban) *normatív* természetűek, „amelyek arra vonatkozó

29 Uo.

30 Uo. Utalás a *Zettel* 458. paragrafusára (82e), ahol Wittgenstein azt írja, hogy „a lényeg a metafizikával kapcsolatban: eltünteti a különbséget a fogalmi és a tényszerű vizsgálódás között”.

31 Uo.

32 Uo. 173.

útmutatások, hogy miként is kell élnünk az életünket”.³³ És azzal, teszi hozzá Arrington, hogy Wittgenstein ezeket a vallásos élet szempontjából centrális jellegűnek tekinti, egyszerűen csak azt mondja nekünk, hogy „a vallásos diskurzus és a vallásos cselekedet lényege egy »bizonyos fajta életet élni«, nem pedig valamiféle vizsgálódás vagy esetleg spekuláció azzal kapcsolatban, hogy milyen is a világ természete”.³⁴

És itt érdemes újfent csak megállni és elidőzni egy pillanatra, mert ez a kérdés (hogy ti. „mit jelent hinni?”, „mit jelent vallásos módon élni?”) minden kétséget kizáróan Wittgenstein vallásfilozófiai reflexióinak a leglényegesebb kérdése, s mint ilyen, megint csak mélyen személyes – amint azt egyébként több megjegyzése is tanúsítja az *Észrevételek*ben. Úgy tűnik tehát, hogy Wittgenstein kereste a hitet, kereste a módját annak, hogy miként is juthatna el a hit állapotába – legalábbis a feljegyzései valami ilyesmire engednek következtetni. A legismertebb és valószínűleg legtöbb idézett észrevétele ezzel kapcsolatban 1947-ből származik:

„Nekem úgy tűnik, mintha a vallásos hit olyan valami lehetne csak, mint egy személyes döntéssel magunkra vett vonatkoztató rendszer. Tehát *hit* ugyan, de mégis egyféle életmód, vagy egyféle módja az élet megítélésének. Ennek az egyféle felfogásnak a szenvedélyes megragadása. S a vallásos hitben való útbaigazításnak ezért e vonatkoztató rendszer ábrázolásából, leírásából kellene állnia, s egyúttal a lelkünkre-beszéleésből. E kettőnek együtt pedig el kell érnie, hogy az útbaigazított végül is egyedül, a maga jószántából szenvedélyesen megragadja ezt a vonatkoztató rendszert. Olyan lenne ez, mintha valaki egyfelől felismertetné velem a helyzetem reménytelenségét, másfelől megmutatná a mentőeszközt, amíg csak önszántamból, de semmiképp sem az útmutató által kézen fogva és vezetettve, rá nem vetem magam és meg nem ragadom azt.”³⁵

Ugyanez a gondolat egy másik, egyébként gyönyörű, aforisztikus megfogalmazásban még 1945-ből:

„Úgy érzem magam, mintha eltévedtem volna és valakitől megérdeklődöm a hazafelé vezető utat. Azt mondja, majd ő elvezet, és elindul velem egy szép, sima úton. Egyszer csak véget ér az út. S ekkor a barátom így szól: »Most már nem kell egyebet tenned, csak megtalálnod az innen hazafelé vezető utat.«”³⁶

És végezetül még egy megjegyzés 1946-ból:

33 Uo.

34 Uo.

35 Ludwig Wittgenstein: *Észrevételek*. Id. kiad., 94.

36 Uo. 70.

A kereszténység, így hiszem, egyebek közt azt mondja, hogy a jó tanítók semmit sem érnek. Az *életünket* kellene megváltoztatnunk. (Vagy az életünk *irányát*.)³⁷

Wittgenstein tehát láthatóan úgy gondolja, hogy a hit nyelvét (vagy a hitben való útbaigazításnak a nyelvét) csak részben képezi az, amit ő úgy nevez, hogy a „vonatkoztatási rendszer leírása”, azaz a deskripció, vagyis az alapvető grammatikai szabályok leírása vagy ábrázolása. (Mondhatnánk úgy is: a teológia.) Mert másik részt ez a nyelv „lelkünkre-beszélés”, normatív beszédmód, aminek azt kell elérnie, hogy megragadjuk, mégpedig szenvedéllyel és önszántunkból megragadjuk ezt a vonatkoztatási rendszert, eszerint tájékozódjunk a világban, hogy ezt a nyelvjátékot játsszuk, s ezáltal az egész életünket megváltoztassuk. Ha ugyanis valaki a grammatika alapvető szabályaként elfogadja azt, hogy „Isten létezik” (ami tulajdonképpen egy pleonazmus vagy tautológia), akkor a világra vonatkozó összes többi állítását eszerint a nyelvtan szerint fogja használni. Ugyanígy, ha valaki számára érvényes az Isten szó használatának az a grammatikai szabálya, miszerint „Isten szeretet”, akkor feltehetőleg az egész életét ennek a szellemében fogja élni. A hívő hite ugyanis, mondja Wittgenstein, nem különféle gondolatmenetekben vagy a hit alapjaira való szokványos hivatkozásokban fog megmutatkozni, hanem abban, „ahogyan mindent elrendez az életében”.³⁸ Alighanem igaza van tehát Arringtonnak, amikor azt mondja, hogy Wittgenstein számára a vallás vagy a hit lényegét nem valamiféle vizsgálódás vagy spekuláció, hanem egy életforma jelenti, amit Wittgenstein „egyféle életmódnak”, életünk megváltozott „irányának” stb. nevez. – Állítólag egyszer azt mondta a tanítványának és barátjának, Drurynek, hogy „ha te meg én vallásos életet akarunk élni, akkor ez nem azt kell jelentse, hogy egy csomót beszélgetünk a vallásról, hanem azt, hogy az egész életmódunk (*manner of life*) megváltozik”.³⁹

Fontos hozzátenni, hogy Wittgenstein szerint a vallás nyelve nem csupán abban az értelemben nem deskriptív, hogy pusztán nyelvhasználati szabályokat írna le, hanem abban az értelemben sem, hogy pusztán valamilyen megtörtént eseményekről számolna be: hogy például mit mondott és tett a történeti Jézus. Semmilyen történeti beszámoló nem képes ugyanis megalapozni a keresztény hitet, tekintve, hogy az a fajta „vitathatatlanág”, ami normálisan a történelmi tényeket jellemzi, aligha lenne elegendő ahhoz, hogy az egész életünket megváltoztassuk. A kereszténység tehát, mondja Wittgenstein a vallásos hitről szóló előadásaiban, „nem

37 Uo. 79.

38 Ludwig Wittgenstein: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Id. kiad., 54.

39 Rush Rhees (ed.): i. m., 129.

történelmi tényeken alapul, mert megtörtént dolgokban való közönséges hit egyszerűen nem képezhetné az alapját”. „Az ezekben az eseményekben [vagyis az evangéliumi történetekben] való hit különbözik a közönséges történelmi tényekben való hittől. Mi több, még csak nem is kezeljük őket történelmi, empirikus kijelentéseként. Azok az emberek, akik hisznek, egyáltalán nem is élnek velük szemben ugyanazzal a kétellyel, amellyel normális esetben bármilyen történelmi kijelentés esetében élnének. Különösen a régmúlta vonatkozó kijelentések esetében stb.”⁴⁰

A hit nyelve tehát nem pusztán az evangéliumok történelmi beszámolóinak a nyelve, s ha ez így van, akkor ebből – némileg meghökkentő módon – az is következik, hogy a keresztény hit alapja akkor sem rendülne meg, ha netán történészek bebizonyítanák, hogy az evangéliumokból *történelmi értelemben* egy szó sem igaz. Mert a kereszténységnek, még egyszer, nem valamely megtörtént eseményekbe vetett közös hit az alapja. „Hangozzék bármennyire furcsán: Az evangéliumok történelmi beszámolóiról kimutathatják akár, hogy történelmi értelemben hamisak, a hit ezzel még semmit sem veszítene: [...] mert a történelmi bizonyításnak (a történelmi bizonyítás-játéknak) semmi köze a hithez.”⁴¹ – jegyzi fel Wittgenstein 1937-ben. A hit tehát korántsem ugyanaz a nyelvjáték, mint amit a történész játszik, amikor történelmi bizonyítékokról beszél (például Ernest Renan, amikor megírja a Jézus életéről szóló könyvét), s még ha van is ilyen, vagyis történelmi beszámoló a hit nyelvében, akkor ennek egészen *különleges* (vagyis nem pusztán történelmi) jelentősége van. Vagy ugyanez a gondolat, valamivel korábról, de szintén 1937-ből:

„A kereszténység nem egy történelmi igazságon alapul, hanem egy (történelmi) beszámolót nyújt nekünk, s azt mondja: most pedig higgy! De ne úgy, ahogy egy történelmi beszámolónak hinnél – hanem: higgy, minden áron, és ezt csakis egy élet eredményeképpen teheted. *Itt egy beszámoló – s ne úgy vedd, ahogyan a többi történelmi beszámolót!* Fogadd magadba, hagyd, foglaljon el magának egészen más helyet az életedben. – S ebben nincsen semmi *paradoxon!*”⁴²

Úgy tűnik tehát, vagy legalábbis a fenti megjegyzések – minden egyéb mellett – erre (is) engednek következtetni, hogy Wittgenstein kereste a hitet, kereste a választ a kérdésre, hogy miként lehetne eljutni a hit

40 Ludwig Wittgenstein: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Id. kiad., 57.

41 Ludwig Wittgenstein: *Észrevételek*. Id. kiad., 50–51.

42 Uo. 50.

állapotába.⁴³ Hogy miért, azt nehéz lenne egyszerűen és tömören megmondani, bár az *Észrevételek*ben találkozunk néhány gondolattal, amelyek akár magyarázhatják is ezt a hitkeresést. Az egyik ilyen gondolat 1946-ból: „Hogy minden bölcsesség hideg; s hogy bölcsességgel az élet éppoly kevésbé elrendezhető, mint amilyen kevésbé lehet *hideg* vasat kovácsolni.”⁴⁴ Mindjárt a következő feljegyzés: „A bölcsesség szenvedélytelen. Ezzel szemben a hitet Kierkegaard szenvedélynek nevezi.”⁴⁵ Egy évvel később, 1947-ben: „A bölcsesség hideg, és ennyiben butaság. (Ezzel szemben a hit szenvedély.) Mondhatnánk ezt is: a bölcsesség csak elleplezi előled az életet. (Olyan a bölcsesség, akár a hideg, szürke hamu, amely elfedi az izzó zsarátnokot).”⁴⁶ Ugyancsak 1947-ben: „»A bölcsesség szürke.« Az élet és a vallás azonban színdús.”⁴⁷ – Úgy tűnik tehát, hogy Wittgenstein a bölcsességet kevésnek tartotta az élethez, mert hideg, mert szürke és mert buta, s az élet éléséhez szükséges szenvedélyt a vallásban kereste. (Amiből az is látszik, hogy egy-két dolgot kétségtelenül Kierkegaardtól tanult, például azt, hogy a hit *szenvedély*, s hogy a hitünket az egész életünk, minden egyes cselekedetünk igazolja.⁴⁸)

Hit és bizonyosság

Mondhatom-e azonban szenvedéllyel azt, kérdi – inkább mintegy a sorok között – Wittgenstein *A bizonyosságról* szóló könyvében, hogy ez itt az én lábam? A kérdés ugyan meglehetősen megdöbbentő, de logikus, feltéve, hogy

- 43 Szintén Drurynek mondta állítólag, hogy „nem vagyok vallásos ember, de nem tehetek róla: minden problémát vallásos nézőpontból látok” [Rush Rhees (ed.): i. m., 94.] Wittgenstein vallásosságáról lásd egy másik tanítványának és barátjának, Norman Malcolmnak a könyvét: *Wittgenstein: A Religious Point of View?* Routledge, London, 1993, annak is különösen az első fejezetét: *A religious man? (7–23)*.
- 44 Ludwig Wittgenstein: *Észrevételek*. Id. kiad., 79.
- 45 Uo.
- 46 Uo. 84.
- 47 Uo. 92.
- 48 Kierkegaard hatásáról Wittgenstein gondolkodására lásd Genia Schönbaumsfeld kiváló könyvét: *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*. Oxford University Press, Oxford, 2007, aki elkülönítve tárgyalja Kierkegaard hatását Wittgenstein „korai” és „késői” időszakában. A fenti gondolatmenet szempontjából a legfontosabb talán a könyv 4. fejezete, amelyben Schönbaumsfeld azt nézi meg, hogy mennyiben rokoníthatók Kierkegaard és Wittgenstein nézetei a vallásos hitről.

elfogadjuk Wittgenstein álláspontját, miszerint egész életünk, s minden cselekedetünk különféle megalapozatlan hiteken nyugszik, s hogy ezeket a hiteket egész életünk igazolja, vagyis az a mód, ahogyan cselekszünk. De hát nem ugyanez igaz-e a vallásos hitre is? Innen nézve tehát valóban kérdés, hogy van-e különbség hit és hit között, s ha a vallásos hit sajátosága az, hogy szenvedélyes, akkor indokolt feltenni a kérdést, hogy vajon ez a szenvedély *kizárólag* a vallásos hit sajátja-e? Mondhatom-e tehát, még egyszer, szenvedéllyel, hogy ez itt az én lábam? S talán még a kérdésnél is meghökkentőbb az, hogy Wittgenstein válasza a kérdésre: *igen*. „Szenvedéllyel elkötelezhetem magam amellet, hogy tudom, hogy (például) ez a lábam.” – jegyzi fel 1951. március 17-én.⁴⁹ Csakhogy mit jelent ez? Mi következik ebből? Az következik-e vajon, hogy a vallásos hitünk és egyéb hiteink között akkor nincs semmiféle *minőségi* különbség? Wittgenstein válaszát erre a kérdésre részint ugyanebben a posztumusz könyvben, részint megint csak az *Észrevételek*ben találjuk meg.

A gondolatmenetét egyébként George E. Moore érvelése indította el, aki *A józan ész védelmében* című szövegében felsorol néhány olyan állítást, amelyeket szerinte nem is érdemes megemlíteni, s amelyek mindegyikéről *tudja*, hogy igazak. Moore ezzel a hétköznapi ismereteink természetét igyekezett demonstrálni, jelesül azt, hogy ezek olyan természetűek, amelyekben eszünkbe sem jut kételkedni.⁵⁰ Ugyanígy, *A külvilág bizonyítása* című írásában, illetve a Brit Akadémián tartott hasonló című előadásában azt fejtegette, hogy a keze létezését már csupán azzal bizonyítja, ha felmutatja az egyiket, s tesz vele egy mozdulatot: azt, hogy ez az én kezem, egyszerűen csak tudom – ez a józan ész (*common sense*) valamilyen végső evidenciája.⁵¹ Wittgenstein válasza (aki újfent csak azért kapaszkodik itt mások ideáiba, mert cáfolni akarja azokat), hogy Moore nem *tudhatja*, hogy az az ő keze, mert explicit tudással csak olyasmiről rendelkezhetünk, amiben kételkedünk vagy egyáltalán kételkedhetünk. Moore értelmes módon nem kételkedhet abban, hogy az az ő keze, tehát nem is tudhatja – s itt egyszerűen csak azzal az esettel állunk szemben, amikor valaki (filozófusokra fölöttébb jellemző módon) rosszul használja a „tudom” szót.

Wittgenstein álláspontja tehát az, szemben Moore-ral, hogy az összes kétségünket megelőzi a bizonyíthatatlan, megalapozatlan hit. Hiszem, hogy a Föld a születésem előtt is már létezett, és nem az elmúlt fél órában teremtette Isten. Hasonló módon hiszem, hogy ez az én kezem: nem

49 Ludwig Wittgenstein: *A bizonyosságról*. Id. kiad., 101.

50 Lásd: George Edward Moore: *A józan ész védelmében*. In George Edward Moore: *A józan ész védelmében*. Fordította Vámosi Pál. Magyar Helikon, Budapest, 1981, 61–116.

51 Lásd: George Edward Moore: *A külvilág bizonyítása*. In George Edward Moore: *A józan ész védelmében*. Id. kiad., 197–242.

kételkedem, és nem is kételkedhetem benne. A megalapozatlan hiteimet a szintén megalapozatlan cselekvés, egész életem igazolja: úgy cselekszem, hogy közben sohasem merül fel bennem a kétely, hogy vajon ez az én kezem-e: egyszerűen csak odakészítem a teát. „Az életem mutatja meg, hogy tudom, vagy hogy biztos vagyok: ott áll egy fotel, van egy ajtó stb. Azt mondom például a barátomnak: »Fogd ott azt a fotelt«, »Csukd be az ajtót« stb. stb.» (7. §)⁵² Tehát e hit szellemében járok el, s hitemet az egész életem igazolja, az a mód, ahogyan cselekszem. De hát, mint láttuk, ugyanezt mondtuk az imént a vallásos hitről is: hogy ti. az is aaptalan, s hogy azt az egész életünk igazolja. Márpedig hit és hit között mégiscsak kell lennie különbségnek, s az egyetlen különbség, amire rá tudunk mutatni, az a *szenvedély*. Meglehet, hogy a vallásos hit szenvedélyes döntés egy vonatkoztatási rendszer mellett, ám az „ez itt a lábam” kijelentés esetében ez a szenvedély fölöslegesnek, oda nem illőnek, sőt egyenesen komikusnak tűnik.

És mégis: Wittgenstein egyáltalán nem mondja nekünk azt, hogy ne tudnánk szenvedéllyel beszélni a lábunkról, inkább afelé hajlik a gondolatmenete, hogy egyrészt ez a szenvedély meglehetősen *ritka* olyankor, amikor a lábunkról beszélünk, másrészt pedig, hogy ha jelen is van, mindig valami nagyon *sajátosat* (nem megszokottat) fejez ki. Nézzük meg tehát Wittgenstein okfejtését a maga egészében, s ne csupán a nyitó gondolatot: „Szenvedéllyel elkötelezhetem magam amellet, hogy tudom, hogy (például) ez a lábam.” (376. §) „De ez a szenvedély mégiscsak valami (nagyon) ritka dolog, és semmi nyoma sincs, amikor megszokott módon erről a lábról beszélek.” (377. §) „Szenvedéllyel mondom, hogy »Tudom, hogy ez egy láb« – de mit jelent ez?» (379. §) „Folytathatnám: »Semmi a világon nem győz meg engem az ellenkezőjéről!« Ez a tény számomra minden ismeret alapján helyezkedik el. Más tényt föl fogok adni, de ezt nem.” (380. §) „Ez a »Semmi a világon ...« nyilvánvalóan egy beállítódás, mely beállítódásunk nem érvényesül mindennel szemben, amiben hiszünk vagy amiben biztosak vagyunk.” (381. §) „Ezzel nem állítottam azt, hogy a világon semmi sem lenne képes tényleg meggyőzni valami másról engem.” (382. §)⁵³ – Még a legalapvetőbb hiteink sem mentesek tehát minden kételytől, állítja Wittgenstein, s mégiscsak elképzelhető, hogy adott esetben (például, ha amputálták) kételkedem abban, hogy ez a láb valóban az én lábam-e (a példa morbid, tudom, de hát ez Wittgenstein példája).

Beszélhetek tehát, állítja Wittgenstein, szenvedéllyel a lábamról, például egy olyan (meglehetősen ritka) beszédshituációban, amikor azt akarom hangsúlyozni, hogy ez számomra egy olyan tény („ez az én lábam”),

52 Ludwig Wittgenstein: *A bizonyosságról*. Id. kiad., 10–11.

53 Uo. 101.

ami minden ismeret fundamentumán helyezkedik el, amit nem fogok feladni, aminek az ellenkezőjéről soha senki és semmi nem fog meggyőzni engem. Mindez viszont nem jelenti azt, hogy valóban a világon *semmi* nem lenne képes engem ennek az ellenkezőjéről meggyőzni. Még a legalapvetőbb hétköznapi hiteink sem mentesek tehát minden kételytől, állítja Wittgenstein – ami viszont nem igaz a vallásos hitre. Ha tehát keressük a különbséget hit és hit között, akkor azt abban a tényben fogjuk meglesni, hogy a vallásos hit megingathatatlan és mentes minden kételytől: olyan természetű, hogy elvileg sem férhet hozzá kétely. Minden más köznapi hitünkben, legyenek azok egyébként bármennyire alapvetőek is, adott esetben kételkedhetünk, kivéve a vallásos hitet. „Bizonyos értelemben – mondja Wittgenstein – ezt a legszilárdabb (*firmest*) hitnek kell neveznünk, mert az ember kockára tesz miatta dolgokat, amelyeket nem kockáztatna olyan dolgok alapján, amelyek sokkal megalapozottabbak.”⁵⁴

A fenti mondatból leszűrhető egyik tanulság (minden egyéb mellett), hogy amennyiben a vallásos hit „megingathatatlan” (*unshakeable*),⁵⁵ ahogy Wittgenstein fogalmaz, akkor ez nem azért van, mert *megalapozottabb* lenne minden más hitnél. (Amint azt korábban már láttuk: ha a hit eleve nem racionális, akkor aligha lehet racionálisan érvelni mellette.) Éppen ellenkezőleg, mondja Wittgenstein: „Az igazi vallásos gondolkodó – írja 1948-ban – olyan, akár a kötél táncos. Látszatra mintha csak a levegőn járna. Gyarlóbb támasztékot, mint ami talajául szolgál, elképzelni sem lehetne. És mégis, valóságos járás esik rajta.”⁵⁶ Mondhatni tehát: a vallásos gondolkodó gondolatainak nincs alapja, mintha csak a levegőben járna, s mégis szilárdan jár ezen a talajon. Ugyanígy, véli Wittgenstein, a hívőt sem különféle *bizonyítékok* győzik meg a hitnek, mint amilyenek például az ún. „istenbizonyítékok”. 1950-ben, életének utolsó előtti évében jegyzi fel az alábbiakat:

„Az istenbizonyíték valójában valami olyan kell legyen, aminek a révén meggyőződhetünk Isten létezéséről. Ám én azt hiszem, hogy a „hívők”, akik efféle bizonyítékokkal szolgáltak, az értelmükkel akarták a „hitüket” analizálni és megindokolni, jóllehet ilyen bizonyítékok alapján ők maguk sosem jutottak volna el a hithez. „Isten létezéséről meggyőzni” talán csak egyfajta neveléssel lehetne, úgy, hogy az ember így meg így alakítja az életét.”⁵⁷

54 Ludwig Wittgenstein: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Id. kiad., 54.

55 Uo.

56 Ludwig Wittgenstein: *Észrevételek*. Id. kiad., 107.

57 Uo. 124.

A vallásos hit tehát nem azért mentes minden kételytől, mert szilárdabb lenne az alapja: a hívők a hitüket nem az istenbizonyítékok alapján alakították ki, legfennebb ezek segítségével „analizálják” úgymond. (Olyan ez, mintha azt mondanánk, hogy Aquinói Tamás, akinek a *Summa Theologiae* című művét Wittgenstein olvasta, a maga öt istenbizonyítékával nem Isten „létét” bizonyította, hanem pusztán Isten fogalmát elemezte.) Hinni ugyanis, legalábbis Wittgenstein szerint, ahogyan azt korábban, az evangéliumok történeti hitelének a kérdése kapcsán láttuk, esetleg „egy élet eredményeképpen” lehet. Hogy ez pontosan mit jelent, azt az iménti idézet folytatása árulhatja el: „Az élet – írja itt a folytatásban – ránevelhet az istenhitre. És *tapasztalatok* is akadnak, amelyek ezt megteszik; de nem víziók vagy másféle érzéki tapasztalatok, amelyek »e Lény létezését« nekünk megmutatják, hanem pl. a szenvedés legkülönfélébb válfajai. S ezek nem úgy mutatják meg nekünk Istent, ahogyan az érzéki benyomás egy tárgyat megmutat, s nem is *sejtetik* őt meg velünk. Tapasztalunk, gondolkodunk – az élet ránk kényszerítheti ezt a fogalmat.”⁵⁸ Ha eleget élünk, akkor az élet – a maga szenvedéseivel – ránk kényszerítheti úgymond Isten fogalmát; tapasztalunk, gondolkodunk, s eljuthatunk ehhez a fogalomhoz. De nem valamiféle „misztikus” tapasztalatban, ami mintegy „megsejtetné” velünk Isten létezését, s nem is az érzéki tapasztalatok útján, amelyek megmutatnák számunkra ennek a lénynek a „létezését” – bármit is jelentsen ez.

Ugyanígy, mondja Wittgenstein, a hívő nem is a *valószínűség* módján hisz: az, hogy Isten létezik, számára nem egy *hipotézis*, amit a nagy plauzibilitása miatt elfogadott. Már csak azért is kevésbé valószínű ez, mert ő a megingathatatlan vagy megrendíthetetlen *bizonyosság* módján hisz. A hívő, aki hisz abban, hogy „Isten létezik”, nem gondolja azt, hogy jó vagy meggyőző bizonyítékkal rendelkezne erre vonatkozóan. Ez nem egy hipotézis elfogadása az ő részéről, s részben ezért is van az, mondja Wittgenstein, hogy a vallási vitákban nem találkozunk olyan helyzettel, amikor az egyik fél *bizonyos* valamiben, a másik pedig azt mondja: „hát igen, lehetséges”.⁵⁹ Vagy, miként az *Észrevételek*ben írja: ha az ember hívőként a kísértés erejéről és az emberi természet esendőségéről töpreng, akkor nem a vagy-vagy logikája alapján gondolkodik, mert azt feltételezni, hogy a kettő közül az egyiknek szükségképpen buknia kell, egyáltalán nem vallásos gondolat, hanem „tudományos hipotézis”. „Ha tehát a valláson belül akarsz maradni, *küzdened* kell.” – teszi hozzá.⁶⁰ Úgy

58 Uo.

59 Ludwig Wittgenstein: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Id. kiad., 56.

60 Ludwig Wittgenstein: *Észrevételek*. Id. kiad., 125.

gondolkodni tehát, hogy két, egymással küzdő erő, a kísértés hatalma és az emberi természet esendősége közül az egyiknek győznie kell, nem a hívő, hanem a tudomány valamilyen művelőjének a gondolkodásmódja. A vallásos ember ezzel szemben egyszerűen csak küzd a kísértés ellen, s mindeközben – ismerve a saját esendőségét – bízik abban, hogy Isten ebben a küzdelemben mellette áll, mert a „vallásos hit”, írja Wittgenstein, nem más, mint „bizalom”.⁶¹

A vallásos hit tehát, még egyszer, egy olyan hit, ami megingathatatlan, amit tehát nem lehet vitatni vagy ami ellen nem lehet érveket hozni, mert semmiféle kétely nem kapcsolódik és nem is kapcsolódhat hozzá. Visszatérő gondolat Wittgenstein vallásos hitről szóló megjegyzései között, írja Arrington, hogy a hívők azt, amiben hisznek, nem a valószínűség és nem is a jól megalapozott bizonyosság módján hiszik. „Számukra ez a megingathatatlan bizonyosság módján létezik, ahogyan Wittgenstein fogalmaz.”⁶² Kétségkívül ez a helyzet, teszi hozzá Arrington, az olyan állításokkal, mint például, hogy „Isten létezik”. Ez nem egy hipotézis elfogadása részükről, s még csak nem is egy kivételesen jól megalapozott hipotézisé. „Ez egy olyan hit, ami megingathatatlan, ami tehát kívül esik a vita és a cáfolat hatályán, amihez nem kapcsolódhat semmiféle bizonytalanság.”⁶³ – Ha visszatérünk ahhoz az észrevételhez, hogy a teológia grammatika, akkor ezt a gondolatot úgy lehetne átfogalmazni, hogy a teológia alapvető állításai grammatikai állítások, amelyek nem vitathatók, hiszen éppen a *nyelvhasználat szabályait* rögzítik.

Ha az ilyen állításokat, írja Earl Stanley B. Fronda a Wittgenstein vallásos gondolkodásáról szóló könyvében, úgymond „szubsztantív” állításoknak vesszük, ha úgy tekintjük őket, mintha *valamit* mondanának a világról, „akkor értelmetlenekké válnak (azaz többé nem fognak alkalmasak lenni arra, amire szánták őket, s követelni lehet így, hogy elvben a tényszerű igazságuk vagy hamisságuk alapján teszteljük őket)”.⁶⁴ Mindazonáltal az ilyen állításoknak mégiscsak megvan a maguk haszna, teszi hozzá, feltéve, hogy „grammatikai állításokként” kezeljük őket.⁶⁵ Az igazi funkciójuk ugyanis az, hogy „megmutassák a szavak használatának szabályait”.⁶⁶ Éppen ezért ezek az állítások már eleve, önmaguknál fogva igazak, s igazságuk olyannyira nyilvánvaló vagy magától értetődő,

61 Uo. 105.

62 Robert L. Arrington: i. m., 176.

63 Uo.

64 Earl Stanley B. Fronda: *Wittgenstein's (Misunderstood) Religious Thought*. Brill, Leiden, Boston, 2010, 120.

65 Uo.

66 Uo.

hogy bárki, aki számára ismerős ez a nyelvjáték, azt fogja normálisan mondani, amikor megfogalmazzuk őket, hogy „hát persze, természetes”. És minden jel arra mutat, teszi hozzá, hogy az az állítás, miszerint „Isten létezik”, a vallásos nyelvjátékban egy ilyen „grammatikai állítás”.⁶⁷ (Vagyis nem egy szubsztantív állítás, mert nem azt állítja, hogy Isten *ténylegesen* létezik, hanem egyszerűen csak Isten fogalmát elemzi, amelyhez ugyanúgy hozzátartozik a létezés, mint ahogyan például az út fogalmához is hozzátartozik az, hogy van szélessége.) – Fronda értelmezését látszik alátámasztani a tény, hogy Wittgenstein éppen az ilyen állításokkal kapcsolatban mondja (az olyan állításokkal kapcsolatban tehát, amelyekhez nem férhet semmi kétség) a matematika alapjairól szóló megjegyzéseiben, hogy ezek úgymond „grammatikai” állítások: „Elfogadni egy kijelentést mint megingathatatlanul bizonyosat – úgy tűnik nekem – azt jelenti, mint grammatikaiként használni azt: ez eltávolítja tőle a kételyt.”⁶⁸

S ha az „Isten létezik” egy alapvető grammatikai szabályt tükröző állítás, akkor ez azt jelenti, hogy az összes többi állításunkat, amit a világ leírására használunk, e szerint a szabály szerint fogjuk megfogalmazni. Miként Arrington írja: ha elfogadjuk grammatikai szabályként azt, hogy „Isten létezik”, akkor ez annak egy módja, „hogy értelmet adjunk mindannak, amit a világról mondunk”⁶⁹ – hiszen a világra vonatkozó összes állításunkat e szerint a grammatikai szabály szerint fogjuk használni. Mert ha *ehhez* a grammatikai szabályhoz tartjuk magunkat, akkor az feltételezi, hogy „az összes többi állítást, döntést stb. Isten teremtő hatalmának, Isten ítéletének, Isten kegyelmének, Isten szeretetének vagy haragjának a terminusaiban fogalmazzuk meg vagy hozzuk meg”.⁷⁰ Ami tehát itt a tét, írja, az egy „vonatkoztatási” vagy „ábrázolási” rendszer, vagyis annak „egy módja, ahogyan a dolgokról gondolkodunk és beszélünk”.⁷¹ S azt mondani, hogy a hívő szenvedélyesen elkötelezett eme vonatkoztatási rendszer iránt, annyit tesz, mint azt mondani, hogy „szilárdan kiáll mellette”, s hogy úgy veszi azt, mint ami „magától értetődő”.⁷²

A grammatikai kijelentések tehát *szükségszerűek*, „magától értetődőek”, a szónak abban az értelmében, hogy jól ismert és változtathatatlan

67 Uo. 121., 128.

68 Ludwig Wittgenstein: *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Edited by G. H. von Wright, R. Rhees and G. E. M. Anscombe, translated by G.E.M. Anscombe. The M.I.T. Press, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1964, 81e.

69 Robert L. Arrington: i. m., 176.

70 Uo.

71 Uo.

72 Uo.

szabályokat tükröznek (változtathatatlanakat, ami az alkalmazásukat illeti) a szavak helyes használatára nézve. Ha tehát valaki *egyáltalán* Istenről beszél, muszáj úgy beszélnie róla, mintha csak létezne, ellenkező esetben nyilván rosszul használja az Isten szót (ez nem istenbizonyíték, hanem grammatikai szabály). Isten létezésének tagadása itt egyszerűen abszurd lenne, hiszen ebben a nyelvjátékban meg sem tudjuk fogalmazni azt, hogy milyen lenne, ha Isten ténylegesen *nem* létezne (mint ahogyan azt sem, hogy milyen lenne az, ha *ténylegesen* létezne). Az tehát, hogy „Isten létezik”, a hívő számára egy grammatikai állítás, mert nem férhet hozzá semmi kétség. Nem azért, mert Isten valóban létezik (erről ugyanis tényszerűen nem állítható semmi), hanem azért, mert abban a nyelvjátékban, amelyet ő játszik, ez a grammatika legalapvetőbb szabálya.