

Mekis Péter

Nietzsche és Frege a szó uralmáról az emberi szellem felett¹

„Vannak korszakok, amelyekben egymás mellett áll az értelem embere és az intuíció embere. Az egyik gyanakvó bizalmatlansággal tekint az intuícióra, a másik gúnnyal az absztrakcióra; az utóbbi éppoly irracionális, amilyen művészietlen az első. Mindketten uralkodni vágnak az életen; emez úgy, hogy a legfőbb bajokat előrelátással, józan okossággal, fegyelmezetten tudja fogadni, a másik úgy, mint »örökkön boldog hős«, a bajokat meg se látja, és csak a látszattá változtatott, széppé stilizált életet fogja föl valóságosként.” (NIETZSCHE 1992)

Nevezzük el Nietzsche gúnyrajzának két szereplőjét Fregéről és Nietzschéről! Az azonosítás természetesen nem lesz adekvát; de a jó gúnyrajz nem is a részletek pontosságáról ismerszik meg, sőt még csak nem is a torz részletek egységében felismerhető „magasabb” (vagy „mélyebb” – ilyen esetlegesek a szemléleti metaforák) adekvátságáról. A jó gúnyrajz nem csak azt teszi gúny tárgyává, amit ábrázol, hanem saját szemléletét is: torzításai önnön szemléletünk torzítására hívják fel a figyelmünket, s az eltúlzott arányok, a kiszínezett és az elsikkasztott részletek láttán magunkon nevetünk. Amikor tehát Nietzschét és Fregét mint az intuíció és az értelem, a metafora és az absztrakció emberét állítom szembe egymással, ezzel nem állítom sem azt, hogy a két történeti személy vagy a két filozófia adekvát módon jellemezhető e kategóriákkal, sem azt, hogy e találkozás ténylegesen létrejött volna. Nietzsche aligha hallott Fregéről, Frege pedig legfeljebb hallhatott Nietzschéről. El volt szigetelve egymástól az a két filozófiai (bár egymást feltehetően filozófián kívülinek tekintő) diskurzus is, amelynek kulcsszereplői voltak; így aztán még az is valószínűtlen, hogy bármilyen közvetett hatást tetten lehetne érni írásaik között. Jelen szembeállításukat motiváló szembenállásuk azoknak tudható be, akikre Nietzsche vagy Frege hatással volt, és akik egymással gyakorlatilag párbeszédképtelen és egymásról tudomást is alig vevő filozófiai hagyományok apostolaivá tették őket. Egy hagyománynak, amely névértéken vette Nietzsche orfíót apostolaivá tették őket, s egy másiknak, amely merő óvatosságnak tekintette Frege megjegyzéseit önnön vizsgálódásának korlátairól.

Előadásomban amellet szeretnék érvelni, hogy Nietzsche 1873-as pamfletje *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*, valamint Frege ekkortájt még készülő, 1879-ben megjelent *Fogalomírása* (FREGE 2000a) a stiláris és attitűdbeli különbségek ellenére sajátos analógiát is mutat. Mindkettő abból a felismerésből táplálkozik, hogy a nyelv útjában áll a *clare et distincte* megismerés eszményének, valamint hogy a *clare et distincte* megismerés és az ismeretek *clare et distincte* kifejtése egymástól

¹ 1992 tavaszán a debreceni KLTE (ma DE) elsőéves filozófia szakos hallgatójaként abban a szerencsében volt részem, hogy egyszerre látogathattam Vajda Mihály „Igazságelméletek” és Mihálydeák Tamás „Logikatörténet” című szemináriumát. A jelen előadásban tárgyalt Nietzsche- és Frege-szöveget e kurzusokon egyszerre ismerhettem meg; összetetésük ötlete azóta motoszkál bennem. Szeretnék ezúton köszönetet mondani tanárainknak, akiknek köszönhetően máig *veritas duplexben* élek a tekintetben, hogy mi filozófia és mi nem az.

különválaszthatatlan problémát jelent, lévén a megismerés formái a nyelvben érhetőek tetten. Mindketten arra hívják fel a figyelmet, hogy ismereteink kifejtése kiküszöbölhetetlen szemléleti metaforákkal terhelt. A tünetekben tehát egyetértenek; eltér azonban egymástól diagnózisuk és terápiás javaslatuk. Frege szerint a hiba a nyelvben keresendő, és az eszmény megvalósításához speciális technikai segédeszköz, formulanyelv kidolgozására van szükség, amely lehetővé teszi a gondolatok matematikai képletekhez fogható absztrakt kifejtését, s ezzel a szemléleti metaforák értelmetlenségét. Nietzsche ezzel szemben a *clare et distincte* megismerés eszményét hibáztatja, amely egy lehetetlen feladat megoldásának látszatával kecsegtet. Noha írásából nem olvasható ki egyértelmű megoldási stratégia, annyi mindenestre világos, hogy alternatív emberkép kidolgozását látja szükségesnek, amelyben nem igazságra, hanem hatalomra, de legalábbis túlélésre törő lényekként ismerjük fel magunkat. Mindkét szöveg gondolatmenetében tetten érhetőek azonban olyan önreflexiók, amelyek a javasolt terápia korlátozott hatékonyságára mutatnak. Ezek a pontok pedig tovább bonyolítják a két szöveg viszonyát.

*

„A művészi metaforaalkotás – olvassuk a filozófiatörténet egyik legszemtelenebb kijelentésében – mindenféle érzékelésünk kezdete.” (NIETZSCHE 1992, 11.) Nietzsche e helyütt szemmel láthatóan negligálja az érzékelés körüli évezredes filozófiai vitákat, de mindenekelőtt Kantot, akinek érzékeléelmélete e szöveg keletkezésekor már jó néhány évtizede kényszerítette cáfolatra vagy elfogadásra azokat, akik filozófiai ambíciókkal léptek fel a kontinensen. A transzcendentális esztétikából tudjuk, hogy a szemlélet formái, amelyeket Nietzsche a művészi metaforaalkotással hoz hírbe, szubjektív feltételei ugyan az érzékelésnek, de szükségszerű feltételek. Szubjektívek ugyanis „a dolgok vonatkozásában, ha az ész önmagukban veszi fontolóra őket”, de objektívek „mindama jelenségek vonatkozásában, melyekkel mint rajtunk kívül lévő tárgyakkal találkozhatunk” (KANT 1995, 84, vö. 90). Persze a művész alkotómunkáját is jellemezhetjük efféle kettősséggel: valamely önkényesen választott formák függetlenednek alkotójuktól és így mintegy objektívvé válnak. E függetlenség teszi befogadásra alkalmassá, vagyis műalkotássá a megformált anyagot. A különbség mégis szembeötlő: míg az alkotás objektívvé válása folyamat, a szemléleti formák szubjektív, illetve objektív jellege ugyanannak két – nevezetesen transzcendentális, illetve empirikus – aspektusa. Kanti szemszögből nézve értelmetlen tehát – ahogy Nietzsche teszi – elébe menni az érzékelés folyamatának és tetten érni annak kezdetén a művészi önkényt. Legalább annyira, amennyire képtelen az az ötlet, hogy ama „bizonyos okos állatok” gondoltak egyet és „kitalálták a megismerést” (NIETZSCHE 1992, 3). Megismerés ugyanis *van*, és ennek a tapasztalatnak nem lehet elébe menni; rákérdezni csak arra tudunk, hogy *miképpen lehetséges*.

De kanti szemszögből értelmetlen az is, ha metaforákról, tehát nyelvi alakzatokról beszélünk a szemléleti formák kapcsán. Charles Parsons, Kant legalaposabb általam ismert értelmezője az analitikus hagyományból éppen azért marasztalja el az analitikus Kant-értelmezéseket, mert rendre elsiklottak afölött, hogy a fogalmakkal szemben „a szemléletek valójában nem ítéletek alkotóelemei” (PARSONS 1992, 65). A nyelv csak a megismerés következő szintjén jut szóhoz: a szemléletek fogalmak alá rendezésében, ahol a receptivitást felváltja a spontaneitás (KANT 1995, 105). A jelentését

vitel alakzatai feltételezik azt, ami jelentéssel bír. Ez még akkor is így van, ha Nietzsche nagy merészen a mentális képekről is mint az idegi ingerek metaforáiról beszél (NIETZSCHE 1992, 6); ez nem kevesebbet jelent, mint hogy a mentális képek, de még az idegi ingerek is jelentéssel bírnak, tehát nyelvi természetűek. Értelmezésben e ponton tehetünk először kísérletet a nietzschei vízió pozitív jellemzésére. Ugyanis Nietzsche írása, Kanttal szemben, a megismerés egészét nyelvi természetűnek, nyelviileg meghatározottnak tekinti. Aki a megismerést kitalálta, egyben „nyelverteremtő” is volt (NIETZSCHE 1992, 6). A szemléletek az érzékelést szemléleti metaforák formájában határozzák meg.

Különösen szembeötlő ez a fordulat az alternatív szemléleti formák megismerhetlensége kapcsán. Kant szerint „képtelenek vagyunk megítélni, hogy más gondolkodó lények szemlélete ugyanazon feltételekhez kötődik-e, melyek a mi szemléletünknek határt szabnak és a mi számunkra általánosan érvényesek” (KANT 1995, 84), hiszen e megítéléshez olyan képzetekkel² kellene rendelkezünk, amelyeknek a formái nem a mi szemléletünkhöz vannak szabva. Szemléletünk szükségszerű feltételei tehát *alethikusan* talán nem szükségszerűek, de *episztemikusan* bizonyosan azok. Ám – érvelhetne Nietzsche Kanttal szemben, ha előadásának stílusa nem csak a kinyilatkoztatást tenné lehetővé – honnan tudjuk, hogy a közülünk valók szemléleti formái megegyeznek a mieinkkel? Talán rendelkezhetünk másoknak a mieinkkel izomorf képzeivel? Képzeteket alkothatunk ugyan róluk, de a képzet képze – ezt szintén Kanttól tudjuk – nem azonos a képzettel.³ Vulgárisabban kifejezve: ha belelátunk is mások fejébe, ők nem látják, amit mi ott látunk; ez ugyanis a képzetek leképezésének végtelen regresszusához vezetne. Mi tehát az alapja a magunkfajták és más – gondolkodó vagy nem gondolkodó – lények megkülönböztetésének? Nietzsche szerint az, hogy szót értünk egymással. Mások szemléleteit szemléleti metaforáik közvetítik a számunkra.⁴

Ennek a gondolatnak csak látszólag mond ellent a szűnyog példája, amelyről megtudhatnánk, hogy ugyanazzal „a pátosszal úszik a levegőben”, amellyel mi az emberi intellektusra tekintünk, „s önmagát tekinti e világ repülő középpontjának” (NIETZSCHE 1992, 3). Mindezt megtudhatnánk, mihelyst szót tudnánk érteni vele. Ha szót tudnánk érteni vele, magunkra ismernénk benne, hiszen a közös nyelv, a szűnyog szemléleti metaforáinak megértése önmagában is szavatolná megismerésünk közös formá-

² A német *Vorstellung* szónak a *képzet* bevett, de meglehetősen félrevezető fordítása; a Papp Zoltán által javasolt *megjelenítés* kifejezés jobb ugyan, de használatát nehezkesebbnek érzem (lásd PAPP 1997, 442).

³ Ezt a tételt *expressis verbis* nem találtam ugyan meg Kantnál, de számos helyen támaszkodik rá mint rejtett premisszára érvelésében; így például az idő transzcendentális idealitása elleni közéletű ellenvetés cáfolatában (91 sk.). Az ellenvetés szerint az a tény, hogy képzeink váltakoznak, önmagában is bizonyítja az idő abszolút realitását. Kant szerint azonban a képzetek váltakozásáról csak úgy lehet tudomásunk, ha leképezük korábbi képzeinket; magyarul emlékezünk. A múltbeli képzet mostani képze egyszerre van jelen más mostani képzetekkel; ha ez nem így volna, az idő csak mint forma volna jelen a tapasztalásban, de nem rendelkezhetnénk az idő képzetével. A cáfolat természetesen nem volna konkluzív, ha a képzet képze nem különbözne a képzettől.

⁴ Természetesen elvileg lehetséges, hogy két nyelvhasználó eltérő szemléleti formákkal rendelkezzen, és látszólag mégis megértsék egymást. Ennek két feltétele van: 1. a metaforákat kinek-kinek a maga szemléleti formái szerint kell értenie; 2. e privát metaforáknak az adott beszédhelyzetben kivételes összhangban kell lenniük. Kérdés, hogy az ilyen radikális félreértési helyzetek tartósan fennmaradhatnak-e. Szemléleti metaforáink egy jelentős része ugyanis univerzális abban az értelemben, hogy bármely témában és beszédhelyzetben felbukkanhat; az összhangnak tehát a nyelv egészére ki kell terjednie. Lehetséges-e, hogy két különböző szemléleti forma között semmilyen nyelvi eszközzel ne lehessen különbséget tenni? Még ha igen, akkor is csak elvi lehetőségéről volna szó, amely nem akadályozná, hogy a zökkenőmentes kommunikáció a szemléleti formák közösségének praktikus ismérveként szolgáljon.

it. Mindez tehát egy kontrafaktuális kontextusban értelmezhető; amihez csak hozzá kell tennünk, hogy a szűnyoggal márpedig nem tudunk szót érteni, és a *modus tollens* kontrafaktuális változatát alkalmazva máris levonhatjuk a konklúziót, amely szerint a mondottakat nem tudhatjuk meg. Így érvelne Nietzsche, ha érvelne egyáltalán. De persze nem érvel.

Visszazökkenve Nietzsche víziójába: az emberek esetében éppen a közös nyelv, a szemléleti metaforák közössége teszi lehetővé a társadalmi közösségek létrejöttét, állandóságuk pedig az intellektus megismerőképességgé szelídítését. Az intellektus – vagyis az a képesség, hogy dolgoknak formákat tulajdonítsunk, tehát szemléleti metaforákat hozunk létre – eredendően az álcázás és a túlélés eszköze. A közös nyelvhasználat azonban fogalmakká merevíti a szemléleti metaforákat, elterelvén a figyelmet a szemléleti formák szubjektív jellegéről. Ennyiben tud Nietzsche elébe menni a kanti reflexiónak: a fogalmak létrejötte nála nem a nyelvhasználat kezdete, hanem az eredendően metaforikus nyelvhasználat történetének egyik állomása.⁵ Ezt a mozzanatot – tehát azt, amit közönségesen absztrakciónak nevezünk – ítéli Nietzsche hazugnak, és szerinte ezáltal jön létre az, amit az emberek igazságnak mondanak. A szemléleti formák, szemben Kant felfogásával, Nietzsche szerint eredendően szubjektívek, és objektivitásukba vetett hitünket semmi más nem igazolja, mint a közös nyelv cinikossága; vagy ha kantiánusan fogalmazva jobban tetszik, akkor az a tény, hogy nem vagyunk képesek a nyelven kívülről reflektálni nyelvi eszközeink végességére.

Az igazság mint közös hazugság természetesen nem teszi lehetővé azt, hogy a vélekedést az ismerettől, az igaznak tartást az igazságtól különválasszuk. A legbiztosabb ismeret sem több, mint valószínű, s a legmeggyőzőbb érvelés sem lehet bizonyító erejű. A nietzschei pamflet víziójában ilyesmi nem lehetséges; ezért a hazugsággal állítja szembe az igazságot, nem pedig a tévedéssel. Ha eddig sejtettük, mostanra biztosak lehetünk abban, hogy Frege türelmetlenül olvasta volna Nietzsche írását:⁶ már megint egy pszichologista. Bár ez a hazugságról zagyváló pszichologista mintha még megveszekedettebb volna a többinél: annak a végzetes konklúzióknak a réme sem riasztaná vissza, hogyha „az összes dolog állandó folyásában semmi nem maradna szilárdan és örökösen, megszűnne a világ megismerhetősége, és minden zűrzavarba torkollana” (FREGE 1999, 16). Mindenesetre e konklúzió értelmében, mint minden pszichologistának, neki is öncáfoló az elmélete. Tegyük fel ugyanis, hogy igaz a tézise. Ebben az esetben nincs igazság, csak vélekedés; tehát – vonhatjuk le a következtetést a logika legszebb alakzatával, a *consequentia mirabilisszel* – az ő tézise sem igaz. Vagyis a legjobb esetben is csak valószínű vélekedés lehet Nietzsche tézise, de saját elmélete értelmében e tézisek semmi más nem kölcsönöz valószínűséget, mint az a – Frege szempontjából – szomorú tény, hogy sokan osztják.

⁵ Mai tudásunk a fogalmak történetéről e tekintetben mindenképpen Nietzschét igazolja. Gondoljunk csak a *folytonosság* jól ismert példájára a függvénytanból, amelyet a XIX. században évtizedekig használtak metaforikusan, amíg az első kielégítő definíció meg nem született.

⁶ Amikor egymás szövegét olvastatom Nietzschével és Fregével, természetesen ugyanúgy nem a történeti szemlélyekre, hanem a műveikre utalok, mint a „Nietzsche szerint” típusú fordulatokban. Egymástól történetileg elszigetelt művek párbeszédét előmozdítani: én ezt tartom a lehető legkreatívabb feladatnak a filozófiatörténész számára. A jelen munka természetesen nem végzi el ezt a feladatot Nietzsche és Frege esetében; de reményeim szerint szempontokat adhat egy ilyen munka megkezdéséhez. Ide kívánczik még egy hermeneutikai megjegyzés. Természetesen nem képzelem azt, hogy – a XIX. századi regények elbeszélőinek módjára – képes volnék előítéleteim teljes felfüggesztésével tetszőleges filozófiatörténeti pozícióból érvelni. A saját előítéleteimre való folyamatos reflexió azonban egyrészt rendkívül nehézkessé tenné az érvelést, másrészt hazugság volna a szó nietzschei értelmében, lévén az ilyen reflexió is előítéletekkel terhelt.

Ha van tézise és ha van elmélete. De Nietzsche – Frege szemszögéből minősítve: sajnos – agyafúrta ennél. Figyeljük csak meg a szöveg felütését! „A számtalan viláldzó naprendszerbe szétporciózott Világmindenség egyik félreeső szegletében volt egyszer egy égitest, amelyen bizonyos okos állatok kitalálták a megismerést.” (NIETZSCHE 1992, 3.) Volt egyszer, hol nem volt: vagyis nem csak a megismerés, de a megismerés Nietzsche által vizionált története is kitalált. A folytatás azonban, ha lehet, még zavarba ejtőbb: „Ez volt a legelbizakodottabb, leghazugabb pillanata a »világtörténelemnek«: de éppenséggel nem volt több egy pillanatnál. A természet néhány lélegzetvétele után megdermedt a bolygó, s az okos állatok egytől-egyig elpusztultak. – Így szólhatna valamely mese, de kitalálója még ezzel a fabulával sem illusztrálhatná kellőképpen, milyen szánalmasnak, árnyékszerűnek és tűnékenynek, mennyire céltalannak és nem szükségszerűnek mutatkozik a természet egészén belül az emberi intellektus.” (NIETZSCHE 1992, 3.) A mese tehát máris visszavonatot. Vagy csak a mese lehangoló befejezése? Hiszen a cikk folytatása összhangban látszik lenni a mese elejével. De ha nem vonatott vissza, akkor az egész írás ennek a mesének volna része? Persze fikatív premisszákkal is lehet helyesen következtetni; de Nietzsche nem következtetésekkel van elfoglalva. Egy mesebeli kinyilatkoztatást pedig legfeljebb a mesélés idejére, a beleélés végett kell komolyan vennünk. Ám vissza lehet-e egyáltalán vonni egy megkezdett fikciót? A fikciós diskurzus természetéből adódóan soha nem lehetünk biztosak a sikerben. Képzeljünk el egy regényt, amelynek második fejezete azzal a bejelentéssel kezdődik, hogy eddig tartott a mese, és innen dokumentumok következnek. Sikerülhet-e ezzel kilépni a fikcióból, vagy a második fejezet is integrálódik a fikcióba? Ez semmi mástól nem függ, mint hogy a második fejezetet nyitó bejelentés része-e a fikciónak. Hogy kiléptünk-e a fikcióból, az azon múlik, hogy kiléptünk-e a fikcióból.⁷ Összegezve az eddigieket: eldönthetetlen, hogy a mese folytatódik-e a töréspontot követően. Ha folytatódik, akkor Nietzsche állításai támadhatatlanok, de védhetetlenek is. Ha nem, akkor támadhatóak és védhetetlenek. Mindenképpen védhetetlenek.

Nietzsche provokatív állításai olykor mégis meggyőzőeknek tűnnek. Ha olvasójuk nem vigyáz magára, kizökkentik őt az ismeretelmélet bizonyos, az európai bölcséleti hagyományban igencsak meggyökeresedett és belülről reflektálhatatlannak bizonyuló előfeltevéseiből. Arisztotelész óta tudni véljük, hogy az ember eredendően megismerésre törő lény. Honnan vagyunk olyan biztosak ebben? Bizony nem tudjuk; sőt, Nietzsche víziója híján, az arisztoteléiánus hagyományon belül tematizálni sem nagyon tudjuk a kérdést. E vízió viszont résekre mutat rá a kanti ismeretelmélet koherenciáján, amely paradigmaticus esete arisztoteléiánus emberképre támaszkodó filozófiáknak. Értelmezésben ennyi és nem több a nietzschei szöveg célja. Ugyanaz, mint a korai, aporetikus Platon-dialógusok Szókratészé: lépre csalni és cserbenhagyni önnön tudásában elbizakodott áldozatát.

*

Ha el akarjuk kerülni a nietzschei apóriát, visszább kell lépnünk és megvédeni Kant ismeretelméletét a nyelv kihívásával szemben. Mai szemmel ugyanis abban bizonyosan igaza volt Nietzschének, hogy Kant nem számolt a nyelv problémájával. Kér-

⁷ Egy korábbi cikkemben részletesebben foglalkoztam az igazság és hazugság problémájával a fikciós diskurzusokban Agota Kristof *Trilógiája* kapcsán, lásd MEKIS 1998.

dés, hogy ez a tény önmagában szükségszerűvé teszi-e Nietzsche nemcsak irracionalista, de öncáfoló konklúzióit. Azt javaslom, kíséreljük meg ebben a kontextusban elhelyezni Frege fogalomírásának a kondicionális forma és a bonyolult grammatikai megoldások ellenére is egyértelmű célkitűzését: „[...]ha a filozófiának feladata, hogy megtörje a szó uralmát az emberi szellem felett, amennyiben fényt derít azokra a tévedésekre, amelyek a nyelvhasználat következtében a fogalmak összefüggései tekintetében gyakran csaknem elkerülhetetlenül keletkeznek, amennyiben a gondolatokat megszabadítja attól, amivel őket egyedül a nyelvi kifejezőeszközök természete terheli, úgy fogalomírásom, ezekre a célokra [ti. a különféle deduktív tudományokban való alkalmazás céljára] továbbfejlesztve, hasznos eszközzé válhat a filozófusok számára.” (FREGE 2000a, 18.)

A tárgyalást persze nem kezdhetjük ugyanott, ahol Nietzsche esetében, hiszen Frege nem foglalkozik az érzékelés problémájával, sőt általában a tapasztalati ítéletekkel sem; az ezekkel kapcsolatos problémák a fogalomírás alkalmazásaira tartoznak. Írása a helyes következtetés kritériumainak problémáját tárgyalja. Mit jelentsen ebben a kontextusban a szó uralma, milyen tévedések keletkeznek óhatatlanul is? Érdemes külön tárgyalnunk e tévedések két típusát, mert meggyőződésem szerint a fogalomírás is eltérő módon bánik velük.

Az első típusba azok a tévedések tartoznak, amelyek forrása a grammatikai szerkezet és a logikai szerkezet közötti összhang hiánya. Az ilyen tévedések eredménye a logikai tartalom – vagy a *Fogalomírás* sajátos szóhasználatában: *fogalmi*, ítéletek esetében pedig *megítélhető tartalom* – téves felismerése, ezáltal pedig a következtetések helyességének téves megítélése. Noha Frege tanulmánya alig említ példákat, amelyek megmutatnák a fogalomírás jelöléstechnikai megoldásainak előnyét, a későbbi Frege-művek és a Frege utáni logikai irodalom bőségesen szállít ilyeneket. A grammatikai és a logikai szerkezet inkompatibilitása mindenekelőtt a kijelentő mondatoknak alanyra és állítmányra való felbontásakor jelentkezik, amely nem jelzi a különbséget például a *Minden ember halandó* és a *Minden ember egyenlő* mondatok megítélhető tartalma között, noha e mondatok teljesen eltérően viselkednek a következtetések kontextusában. A különbség nyilvánvalóvá válik, amint a *halandó* és az *egyenlő* kifejezéseket egy-, illetve többargumentumú függvénykifejezésként értelmezzük, a kvantorszavakat pedig operátorokként, amelyek megkötik a függvénykifejezések argumentumait. Ez az értelmezés nem más, mint a mondatok lefordítása a fogalomírás nyelvére. Hasonlóan mutathatunk rá a fogalomírás segítségével a létezési állítások körüli makacs félreértések forrására is – mellesleg összhangban az ontológiai istenérv kanti kritikájával. A példákat természetesen hosszan lehetne sorolni.

A fregei fogalomírás az első típusú tévedések tekintetében a maga területén tökéletesen betölti feladatát. Van azonban egy második szint is, amelybe a nyelv által felkínált szemléleti evidenciák tartoznak. Frege – a logika arisztotelészi felfogásával összhangban – azokat a törvényeket és következtetéseket tekinti tisztán logikainak, amelyek egyáltalán nem támaszkodnak szemléleti evidenciákra. Tehát amikor Kanttal szemben az aritmetikai tételek tisztán logikai természetét kívánja megmutatni, mellett kell érvelnie, hogy sem az alaptételek, sem a bizonyítások nem támaszkodnak a tiszta időszemlélet által kínált evidenciákra. Időbeli és felkészültségbeli korlátaimra tekintettel e helyütt nem bonyolódnék bele annak részleteibe, hogy mennyiben sikerült ezt a feladatot elvégeznie. Ehelyett inkább arra a jelen vizsgálódás szempontjából lényegesen fontosabb körülményre szeretném felhívni a figyelmet, hogy e máso-

dik szinten a fogalomírás bevallottan csak részleges munkát végezhet. A szemléleti metaforákat a fogalomírás *csak tárgyszinten* képes kiküszöbölni a nyelvből. A tartalmi viszonyokat ugyanis a fogalomírás szerkezeti viszonyokként ábrázolja; e viszonyok ugyanis másképpen nem reflektálhatók a nyelvben. Frege ebből nem is csinál titkot: „[...] ahogy egy külső ábrázoló eszköz esetében nem is lehet másként, ez sem adja vissza tisztán a gondolatokat; azonban egyrészt ezek az eltérések az elkerülhetetlenre és értelmetlenül korlátozhatók, másrészt már azáltal, hogy ezek egészen másfélék, mint amilyenek a nyelvre jellemzőek, védelem adódik ezen kifejezési eszközök egyikének egyoldalú befolyása ellen.” (FREGE 2000a, 18.)

Ha az imént megkezdett játékot folytatva megkíséreljük nietscheánus szemmel olvasni Frege írását, akkor – túl azon az evidens ellenérvén, hogy a fogalomírás fogalmakkal dolgozik, míg Nietzsche csupán szingularitásokat ismer el valóságosnak – mindenekelőtt itt érhetjük tetten a nem-azonos azonossá tételének manőverét. A következők helyessége a bennük szereplő mondatok által kifejezett megítélhető *tartalmak* közötti viszonyokon múlik; a fogalomírás viszont, a tartalmak önmagukban nem lévén ábrázolhatók, formákat ábrázol. Frege ezt a csúsztatást ártatlannak minősíti. Példái és érvei *meggyőzőek*; a fogalomírás formuláinak és levezetéseinek adekvátsága *nyilvánvaló*, mert *szemmel látható*. A fogalomírás a szó szoros értelmében ábrázol; ítéletei valóban ábrák formáját öltik. A Frege-irodalomban uralkodni látszó konszenzussal szemben az a meggyőződés, hogy a fogalomírás eszközeinek adekvátságával kapcsolatban Frege nem kényelemből, hanem kénytelenségből alkalmaz képi-optikai metaforákat, köztük az unalomig ismert mikroszkóp-hasonlatot. Frege életműve egészében számot vetett azzal, hogy a szemléleti metaforák kiküszöbölhetetlenek a logikáról való beszédből. Noha tisztában vagyok azzal, hogy állításaimat részletesebb elemzéssel és példaanyaggal kellene igazolnom, terjedelem hiányában befejezésül hadd hivatkozzak mindössze egyetlen kirívó példára Frege egyik utolsó logikai tárgyú írásából, az *Összetett gondolatok* nyitó bekezdéséből: „Persze, igazában metaforikusan beszélünk, amikor a rész és az egész viszonyát kiterjesztjük a gondolatra. Ám a hasonlat annyira kézenfekvő, és egészében olyan találó, hogy alig érezzük zavarónak azt, hogy így itt-ott sántít.” (FREGE 2000b, 240.)

Mindez alkalmat adhat arra is, hogy céljainknak megfelelően újraértelmezzük a mikroszkóp-hasonlatot, amellyel Frege a fogalomírásnak „az élet nyelvéhez való viszonyát” jellemzi. A nyilvánvaló analógiákon túl – a szem organikus, a mikroszkóp mesterséges; a szem sokfunkciós és nagy alkalmazkodóképességű, a mikroszkóp viszont a maga tárgyáról lényegesen pontosabb képet ad; és így tovább – míg a szem önállóan is képes ellátni feladatát, a mikroszkópot nem lehet a szem nélkül használni. Ennek analógiájára a fogalomírás nyelve sem használható „az élet nyelvének” támogatása nélkül. Lehetővé teszi ugyan a fogalmi tartalmak szemléleti torzítások nélküli visszaadását, de a tartalmak közötti viszonyokat szerkezeti viszonyokkal szemlélteti. A fogalomírás formuláinak kiolvasásakor szemléleti metaforákat alkalmazunk, amelyek „az élet nyelvének” sajátjai. Frege szerint ez a lehető legártalmatlanabb torzítás, de mégiscsak torzítás, és pedig elkerülhetetlen: nélküle nem láthatnánk képet a mikroszkópban.

Minden fenntartásom ellenére is kénytelen vagyok Nietschével úgy fogalmazni, hogy a *logikai szerkezethez* hasonló fogalmakban a nem-azonos azonossá tételére érhető tetten. Hazugság volna, ha azt, aki felhívja a figyelmet e fogalmak metaforicitására, egy kalap alá vennénk a tanító nénivel, aki – képtelen lévén a fogalmi absztrakcióra

– négyzetrácsos füzetnek mondatja kisdíákjaival a kockás füzetet. De – éppen a Nietzsche által kínált szempontok értelmében – Frege fogalomírását a megismerés történetének legőszintébb dokumentumai közé sorolnám.

IRODALOM

FREGE, Gottlob 1999. *Az aritmetika alapjai*. Ford.: Máté András. Budapest: Áron.

FREGE, Gottlob 2000a. Fogalomírás: A tiszta gondolkodás formulanyelve, az aritmetika nyelvének mintája szerint. Ford.: Máté András. In *Logikai vizsgálódások*. Budapest: Osiris.

FREGE, Gottlob 2000b. Logikai vizsgálódások. Harmadik rész: Összetett gondolatok. Ford.: Bimbó Katalin. In *Logikai vizsgálódások*. Budapest: Osiris.

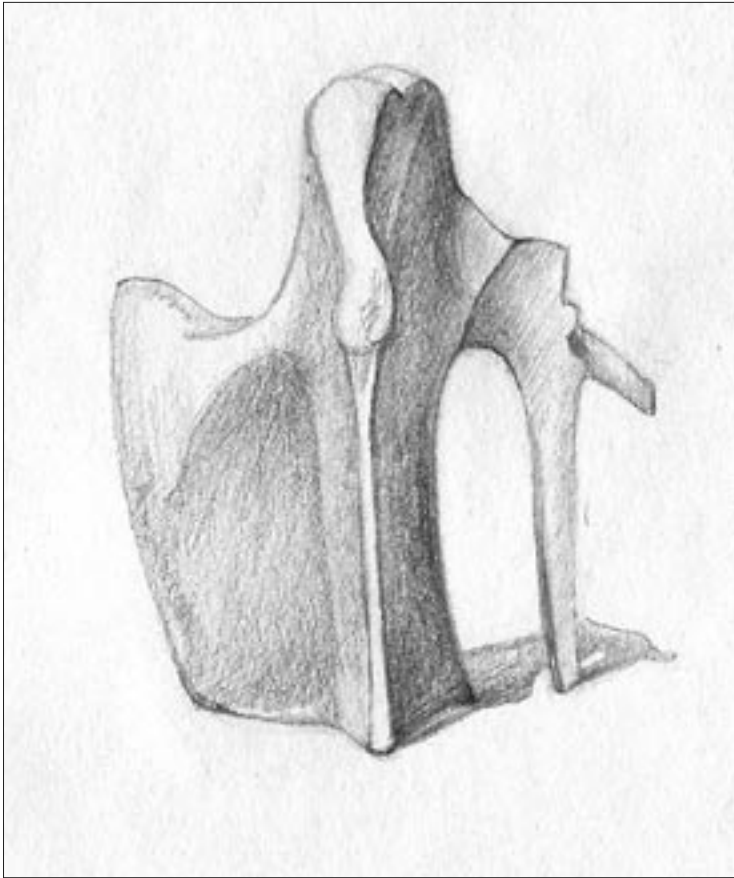
KANT, Immanuel 1995. *A tiszta ész kritikája*. Ford.: Kis János. Szeged: Ictus.

MEKIS Péter 1998. „Szilárdságuk csak illúzió...” *Holmi*, 1.

NIETZSCHE, Friedrich 1992. A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról. Ford.: Tatár Sándor. *Athe-naeum*, 3.

PAPP Zoltán 1997. A fordító utószava. In Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Szeged: Ictus.

PARSONS, Charles 1992. The Transcendental Aesthetic. In Paul Guyer (ed.): *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.



Oláh Katalin