

MÁRTON MIKLÓS

Nyelvi idealizmus

Ullmann Tamás: *Túl a jelentésen**Sematizmus és intencionalitás* 2. Budapest, L'Harmattan, 2019.

BEVEZETÉS

Ullmann Tamás legújabb könyve kissé különös munka. Különös egyrészt tartalmilag: ha megkérdeznének, miről szól, kicsit bajban lennék. Leginkább azt tudnám felelni, hogy a nyelv egy bizonyos filozófiai felfogásának különböző aspektusairól. Ha azonban tovább kérdeznének, hogy mi is ez a nyelvfelfogás, már nehezen tudnék röviden válaszolni. Másrészt különös a könyv formai tekintetben is. Mégpedig azért, mert bár ahogy haladunk előre az említett aspektusokat taglaló fejezetek olvasásában, határozottan meggyőződhetünk arról, hogy a szerző elkötelezett a szóban forgó nyelvfelfogás és annak bemutatott jellemzői mellett, mégis, ő maga egyes szám első személyben csak igen ritkán és röviden szólal meg. Leginkább pár oldalas, vagy csak néhány bekezdésnyi összefoglalásokra, átkötésekre, rövid és óvatos értékelésekre szorítkozik – a könyv nagy részében különböző szerzők műveit és gondolatait elemzi a klasszikusoktól (Kant, Hegel, Nietzsche) kortárs empirikus kutatókig (Bickerton, Donald). Kicsit olyan ez, mintha egy regény nagyobbik részét az illusztráció tenné ki.

Ez a felállás álláspontom szerint egyben kijelöli Ullmann munkájának legfontosabb erősségeit és hiányosságait is. Egyik oldalról az elemzések világosak, jól fókuszáltak, és rendkívül hasznosak, főként az olyan olvasóknak, mint például jómagam, akik kevésbé járatosak a könyv főszereplőinek munkásságában. Számomra például különösen hasznosak voltak a francia strukturalista és posztstrukturalista szerzők egyes nézeteinek értelmezései; nagyon sokat tanultam e fejezetekből. A másik oldalról ugyanakkor komoly hiányérzetünk támadhat, ugyanis a könyv – címében és felvezetésében – elvben nem pusztán ilyesfajta tudásközvetítésre vállalkozik. Jól kitapinthatóan jelen van benne egy határozott (nyelv)filozófiai álláspont, méghozzá egyértelműen pozitív szerepben. Ehhez képest azonban maga ez az álláspont nincs világosan, éles kontúrokkal kifejtve a műben, és alig-alig találunk érveket, amelyek alátámasztani hivatottak az álláspontot. Még kevésbé kapnak teret az ellentétes álláspontok és az azok mellett szóló érvek. Úgy is fogalmazhatnánk: amiről szó van a könyvben, abban alapvetően semmi kifogásolnivalót nem találhatunk, viszont nagyon is joggal hiányolhatunk sok mindent, amiről nincs szó a könyvben. A következőkben ebben a sorrendben fogok haladni:

először főbb vonalaiban bemutatom a mű gondolatmenetét, a recenzió második részében pedig azokra a pontokra igyekszem rámutatni, ahol érzésem szerint alaposabb kifejtést és argumentációt igényelt volna a téma.

1

A könyv előszavában és rövid első részében Ullmann a nyelv általa pártfogolt filozófiai felfogását az instrumentalista és a holisztikus nyelvfelfogással állítja szembe, melyeket Condillac és Herder gondolatmenetei segítségével jellemez. Az instrumentalista és a holisztikus felfogást az alábbi fontosabb ellentétekkel jellemzi (24 skk.):

Instrumentalizmus

1. A nyelv eszköz: a kommunikáció eszköze. E funkció betöltéséhez szükséges a megnevezés, hiszen így tudjuk átadni a világról és annak kognitív feldolgozásáról szóló információkat partnerünknek.

2. A nyelvi elemek, szavak önállóan képesek referálni a valóság elemeire, vagyis megnevezni azokat. Így a nyelv hierarchikus, alulról fölfelé kiépülő struktúra.

3. A nyelvi jelentést az igaz ismeretekhez való hozzájárulás keretében, vagyis az episztemológia szempontjából közelíti meg.

Holizmus

A nyelv nem eszköz, hanem médium: minden emberi tevékenység sajátosan emberi mivoltának megteremtője. Nem egy a többfajta emberi képesség közül, hanem egyfajta közeg, amelyen keresztül mindenféle emberi képességeinket gyakoroljuk – így ezek mások is lesznek ahhoz képest, mintha a nyelv nélkül nyilvánulnának meg.

A nyelv holisztikus egyrészt a fenti értelemben (minden képesség működését meghatározza), másrészt abban az értelemben is, hogy a nyelvi elemek önmagukban semmilyen funkciót nem képesek betölteni, mindig az egész nyelv lép működésbe. A nyelv hálózat, a kontrasztok rendszere.

A nyelv fő funkciója a nyelvhasználók közösségének életében betöltött szerepében realizálódik. Így a jelentést is a többszereplős beszélgetés szempontjából közelíti meg. És éppen ezért a nyelvi jelentés elemzése néhány lépésben elvezet a nép, az életforma, a kultúra, sőt a művészet, a költészet fogalmának bevonásához.

4. A kognitív képességek jórészt függetlenek a nyelvi képességektől, pláne a nyelvi performanciától, és – időben és logikailag – meg is előzik azokat. A klasszikus újkori filozófia ennek megfelelően az ideák rendszerében és működésében látta a kognitív képességek elemzésének lehetőségét, amelyet a természetes nyelv – sokszor pontatlanul, torzítva – csak kifejez. Innen származik az ideális nyelv víziója.

A nyelv már említett általános médium jellegéből adódóan az emberi kognitív képességekre is kihat, azok gyakorlását is befolyásolja, vagy akár teljes egészében meghatározza. Éppen ezért még a legelemibb emberi kognitív képességek sem azonosak állati megfelelőikkel.

Az utóbbi, vagyis a holisztikus felfogást a továbbiakban (28 skk.) még Heidegger és Gadamer nyelvről szóló gondolatain keresztül árnyalja Ullmann. E felfogások közös jellemzője, hogy az értelmezést – melynek alapesete a nyelvi megértés – egész emberi létmódunk alapmeghatározottságának tekintik. A hermeneutikai hagyomány szerint értelmezőként vagyunk a világban jelen, és ez teszi lehetővé, hogy környezetünket ne csak – akár verbális – reakciót kiváltó ingerekként tapasztaljuk, hanem értelemmel bíró jelenségek világaként. A világunk így válik számunkra otthonossá: ismerőssé, érthetővé és tagolttá – ami ugyanakkor nem a tőlünk független valóság sajátja, hanem egyfajta „kivetülés”. Így a nyelv – a holisztikus képnek megfelelően – robusztus ontológiai aspektust kap: a „világfeltárás” közege lesz. A nyelv ezen aspektusát pedig leginkább a költészet, a teremtető költői nyelv testesíti meg, amelyben eddig ismeretlen dolgok (viszonyok, jellemzők) eredeti megmutatása történik a nyelvi megnevezés által (36 skk.).

Mindazonáltal Ullmann álláspontja szerint (48 skk.) mindkét megközelítés túlságosan leegyszerűsítő: az instrumentalizmus nem ad számot a nyelv jó néhány fontos aspektusáról, valamint az emberi lét egészében betöltött alapvető szerepéről, míg a holisztikus felfogás ezzel szemben lehetetlenné teszi, fölöslegesnek és félrevezetőnek nyilvánítja a nyelv konkrét működésére, egyes funkcióira, a jelentésképződés részletes elemzésére irányuló kutatásokat. Ezért egy harmadik – némileg köztes – megközelítésre van szükség, melyet „dinamikus” nyelvfelfogásnak nevez. Bátran nevezhetjük ezt a könyv központi tézisének. A dinamikus nyelvfelfogás lényegét alapvetően a klasszikus strukturalizmus „szimbolikus rend” fogalmának felhasználása révén igyekszik megvilágítani, amelyből főleg azt emeli ki, hogy a nyelv mint a szimbolikus rendszerek egyike (ha nem a legfontosabbika), egy önálló, sem a valóság vélt vagy valós metafizikai struktúrájából, sem az ember kognitív felszereltségének jellemzőiből nem levezethető, sajátos törvényszerűségekkel rendelkező és ekként leírható jelenségszféra, amelynek illetően megragadása részleteiben és konkrétságában is érthetővé teszi a jelentésképződés, a jelentésség különböző jellemzőit. Ez a

koncepció egyrészt tehát elismeri a nyelvnek az emberi (világ)tapasztalatban játszott döntő szerepét, másrészt ugyanakkor ezt nemcsak egyszerű, analizálhatatlan tézisként mutatja be – mint például Heidegger és Gadamer fent összefoglalt gondolatmeneteikben –, hanem a szimbolikus rend jellemzői és törvényszerűségei által magyarázhatóként és így megérthetőként. A dinamikus nyelvfelfogás koncepcióján belül három szintet különít el Ullmann: 1. a nyelv egészének világfeltáró, konstituáló jellegét hangsúlyozó általános, holisztikus szintet; 2. a nyelv mint szimbolikus rend struktúráját és e rend jellemzői és dinamikája révén a jelöltet meghatározó képességét, magyarul a valóságkonstituálás általános mechanizmusait tartalmazó szintet; 3. végül az egyes jelentések egyedi tapasztalatokra gyakorolt hatását elemző szintet. A könyv célkitűzése szerint e három szintet, egymásra épülésüket és együttes működésüket mutatja be.

Szerintem azonban érdemes Ullmann e bejelentéseit némi szódával fogadni: már az itt, a könyv elején található megfogalmazások, és főképp az egész mű olvasása alapján sokkal inkább helytállónak tűnik úgy fogalmazni, hogy a könyv a holisztikus felfogás különböző megjelenési formáit, és a nyelvről való gondolkodásnak ezekben többé-kevésbé részletesen kidolgozott aspektusait igyekszik egy gondolati ív mentén, mint egy kirakósjáték darabjait, összerendezni. Ezt implicit, és néha explicit módon időnként maga Ullmann is elismeri.¹ Valójában ami a könyvben történik, az sokkal inkább a holisztikus nyelvfelfogás elaborálása és alátámasztása – vagy legalábbis az ezekre irányuló erőfeszítések bemutatása –, mintsem egy köztes, harmadik koncepció kimunkálása.

Lássuk tehát ezt a gondolati ívet! A könyv fordított sorrendben halad, vagyis először a fenti harmadik szint problémáit tárgyalja. Itt nyelv és gondolkodás, nyelv és tapasztalás viszonyában Ullmann szembeállítja egymással egyik oldalról a nyelvet a tőle független kognitív tartalmak kifejeződéseként – szerinte ez a „racionalista” univerzalista hagyomány –, és másik oldalról alakítójaként, sematizálójaként fölfogó – „romantikus”, relativista – koncepciókat. A könyv 2. részében az utóbbi különböző fajtáit tekinti át Ullmann, megkülönböztetve egyrészt a klasszikus német felvilágosodás-kritika „Sprachphilosophie”-jét (Hamann, Herder, Humboldt), másrészt a 20. századi amerikai relativista antropológia és szociológia empirikus eredményeket csatasorba állító megközelítését (Sapir–Whorf-hipotézis), és végül Nietzsche anti-intellektualizmusát. Legrészletebben Nietzsche gondolatai kerülnek terítékre (80 skk.), aki számára a nyelv az egyéni, tökéletesen individuális tapasztalat és cselekvés szociális-közösségi megragadhatóságát, az egyén saját maga és mások számára való közvetíthetőségét teszi lehetővé az általánosítás, ellaposítás, sematizálás révén. De még inkább a grammatika révén, amely a jól ismert elképzelés szerint alapvető metafizikai

¹ Például: „Mindhárom szint nyelvfelfogása szemben áll [...] az instrumentalista elképzeléssel” (53).

kategóriáink kialakítója. Ide kötődik a metafora szerepének vizsgálata (92–114), amelyet Ullmann a kortárs kognitív metaforaelméletnek, Blumenberg metaforológiájának és végül ismét csak Nietzsche metaforáról szóló gondolatainak elemzésén keresztül az emberi gondolkodás, a fogalmi megragadás és a tág értelemben vett tapasztalat alapvető jellemzőjeként mutat be.

A második szint tematizálása, vagyis a nyelv konkrét jelentésviszonyait – és ezen keresztül tapasztalat- és valóságkonstituáló szerepét – kialakító mechanizmusainak a vizsgálata a könyv 3. részében történik. Ezt Ullmann a strukturalizmus azon, szerinte korszakalkotó megközelítésének szenteli, amely szerint a szimbolikus rend – ideértve a nyelvet is, annak szabályszerűségeivel – önálló szférája, alkotóeleme a valóságnak. Egyfajta harmadik ontológiai rétegről volna itt szó, amely egyenrangúként jelenik meg az empirikus jelenségek és a transzcendentális tudati elemek, formák mellett, sőt egyes radikális verziók szerint ez az, amely a másik kettőt meghatározza, amelynek a másik kettő csak manifestációja. A strukturalizmusnak mint az önálló szimbolikus rend vizsgálatának bemutatását a saussure-i alapok ismertetésével kezdi (134 skk.), vagyis az olyan átfogó tézisekkel, mint a nyelv diakritikai (különbségeken alapuló) rendszerként való értelmezése, a *langue* és a *parole* szétválasztása az előbbi hangsúlyával, a jelölő és jelölt egymásra utaltsága stb. A későbbiek megalapozását szem előtt tartva elsősorban a strukturális jelentéseméletet, annak holisztikus jellegét és a gondolkodás nyelvi meghatározottságának a korábbiakhoz képest újfajta verzióját hangsúlyozza.

A szimbolikus rend jellemzői és belső törvényszerűségei közül kettőnek a részletes elemzésével találkozunk, nevezetesen az eredeti különbség és a zéró szimbólum fogalmának analízisével. Érdekes abból kiindulnunk, hogy a nyelvet sajátos szimbolikus rendként fölfogó strukturalista koncepció szerint a nyelv totális struktúra, amely ugyanakkor dinamikus is, így folyamatos mozgásban tartja a jelölőket és általuk – egymásra utaltságuk miatt – a jelölteket is. Mivel a szimbolikus rend a különbségek rendszere, így a dinamizmus a különbségek váltakozását is jelenti, és mivel – a nyelv kognitív funkcióját feltételező mögöttes elképzelésből következően – csak a különbségek valamely rendszerén belül lehetséges bármiféle gondolati-megismerési aktus, ezért e gondolatok aztán oda vezetnek, hogy kellett lennie valamilyen eredeti különbségnek, amely már lehetővé tette, hogy az általunk ismert fogalmi különbségeket létrehozzuk, és amely más volt, mint a történetileg ismert fogalmi különbségek, és nem is érthető meg ezek által (151–165). Az eredeti különbség egyes szerzőknél absztrakt, spekulatív jellegű (Brown és Derrida), másoknál konkrét, történetileg, társadalmilag vagy az egyedfejlődés során – legalábbis nyomaiban – tetten érhető jelenség (Lévi-Strauss, Foucault, Lacan).

A zéró szimbólum szükségszerű jelenléte mellett pedig az az elképzelés szól, hogy enélkül nem lehetne jelölésről, jelentésről szó (178 skk.). Ha nem volna egy „üres jelölő”, ami létszám feletti a jelölők sorában, és amelynek semmi

nem felel meg a jelöltek közt, akkor teljes kölcsönös megfelelést találhatnánk a jelölő sorozat elemei és a jelölt sorozat elemei közt, ami a két sorozat összeolvasásához, így a jelölésviszony eltűnéséhez vezetne, mivel ekkor ezen elemek kicserélhetők lennének egymással. A zéró szimbólum jelenléte teszi lehetővé, hogy a jelölők és a jelöltek mégse alkossanak teljesen konvergens sorozatot, így lehetővé téve az elcsúszást, az új jelölők beillesztését a rendszerbe, és így végső soron a „valóság” egy újfajta strukturálását. Ugyanakkor, éppen mivel létszám feletti, és semmi sem felel meg neki, egy ilyen üres szimbólum maga a paradox jelenlét: nem fejezhető ki azon a szimbolikus jelölési struktúrán belül, amelynek a lehetőségét megteremti. Ezen zéró szimbólumok paradigmatis esete a Jakobson-féle zéró fonéma, a mana, a pénz, a Fallosz stb. Sőt, az üres jelölő rendszerbeli szabad mozgása az, ami Ullmann (vagy az általa bemutatott szerzők) szerint megmagyarázza a szubjektum szabadságát (202–203).

Nem lehetünk eléggé hálásak Ullmann-nak ezekért az elemzésekért, hiszen a lehető legérthetőbbé, legvilágosabbá teszi e meglehetősen ezoterikus gondolatokat – ami persze nem feltétlenül kölcsönöz nekik plauzibilitást is (erről később). Ráadásul, több izgalmas elemzést is találhatunk a strukturalista hagyományt bemutató részben, amelyek önmagukban is érdekesek, és plauzibilitásukhoz benyomásom szerint semmit nem ad hozzá a strukturalista keret, az üres vagy lebegő jelölőre való hivatkozás. Ilyen például Laclau politikai filozófiájának (182–186), vagy Barthes a divatról mint rendszerről szóló gondolatainak a bemutatása (193–194).

A 3. rész 3. fejezete a szimbolikus rend előzőekben bemutatott jellegzetességeiből következő filozófiai konzekvenciákat tárgyalja. Ullmann álláspontja szerint ezek igencsak radikálisak, hiszen szerinte „ha képesek vagyunk túllépni az ontológia és a transzcendentális filozófia ellentétén, akkor nem egyszerűen ugyanazt pillantjuk meg egy harmadik dimenzió felől, hanem a gondolkodás egész térképe átalakul” (187). Ez a radikálisan új megközelítés három területen mutatkozik meg: a valóság tárgyait, a jel és jelentés viszonyát, valamint a szubjektum mibenlétét illető kérdésekben. Ami a tárgy-koncepció változását illeti, itt Ullmann szerint a természeti tárgy (és – tegyük hozzá – a transzcendentális tudat intencionális tárgya) helyére a jelentéssel rendelkező, a szimbolikus rendben pozíciót betöltő jelhez mint jelölt kapcsolódó tárgy kerül, amelynek mivolta, önazonossága ráadásul így a dinamikus változó jelstruktúra függvénye lesz, ez végzi az értelemadást: „a dolog nem elsődleges az őt jelölő jelhez képest, hanem a jelhez tapadó jelentés révén válik azzá, ami. [...] A szimbolikus rendben a dolog természetes materialitása helyébe lép a jelszerűség szimbolikus materialitása.” (191.)

Mindezt Marx híres, az áru fétis jellegével kapcsolatos gondolatmenetével igyekszik analógiásan érthetővé tenni: a szóban forgó váltás éppúgy zajlik le, mint Marxnál a megmunkált természeti tárgy áruvá válása, ahol az utóbbi nem kiegészíti az előbbi, hanem a helyébe lép. Vagyis a szimbolikus rend egész

univerzumunkat konstituálja, ráadásul nemcsak gondolataink, tapasztalatunk tárgyait, hanem magát azt az alanyt is, aki számára ez az univerzum adódik: „Ugyanúgy, ahogy a világ összes többi létezője, a szubjektum is a nyelven keresztül ölt alakot és a nyelven keresztül tesz szert valóságos meghatározottságra” (198). Ami pedig a jelentésviszonyok rögzítetlen, dinamikus jellegét illeti, ezt legplasztikusabban a metafora strukturalista megközelítése mutatja be. A metafora mint a fogalmi tartományok közti mozgás ugyanis a strukturalizmusban a szimbolikus rendre általánosságban jellemző állandó elcsúszásban, sűrítésben manifesztálódó dinamika kifejeződése, és így nemcsak egy nyelvi vagy fogalmi (netán retorikai) jelenség, hanem magának a szimbolikus rendnek az alapjellegzetessége.

A 3. részt azzal fejezi be Ullmann, hogy a strukturalista nyelv és rendszerfelfogás éppen azt nem tudja igazán megmagyarázni, hogy miért kapcsolódik egyáltalán viszonylagos stabilitással egy jelölőhöz egy jelölt, miért képes egyáltalán jelölni bármit is az előbbi, ha egyszer állandó mozgásban, elcsúszásban van a jelölők rendszere, és csak a rendszer egésze az, ami által a jelölés végbemehet. Könyve 4. részében e probléma, vagyis a dinamikus nyelvfelfogás első, általános szintjén elhelyezkedő központi kérdés – hogyan képes a nyelv a jelentésen keresztüli egyáltalán konstitutív szerepet betölteni a valóság értelmi megragadásában? – megoldási lehetőségeit mutatja be Ullmann, mely megoldás lényegi eleme az insititualizáció.

Az első lépést ebbe az irányba Heidegger azon tézisének elemzése jelenti, miszerint a világ mint az emberi tapasztalat szervezett tárgya, mint e tapasztalatok komplex és tagolt egésze, csak a nyelv által létezik. Az állatnak nincs ilyen értelemben világa, mivel érzékelése, emlékezete nem fogalmi jellegű, és így számára a dolgok nem mint valamik jelennek meg, vagyis nem tudja felismerni és újraazonosítani őket.

A nyelv tehát – mint az egyén tudati teljesítményektől független, sajátos intézmény – instituál, vagyis értelmes struktúrában rögzít minden más intézményt (268. skk.). A társadalmi intézmények és jellegzetességek – a moráltól a valláson át a gazdaságig – így „a társadalmi közeg egyénfeletti és egyéni akarattól független tevékenységére” (268) vezethetők vissza. E felfogást Ullmann főleg Durkheimre támaszkodva mutatja be, annak a társadalmi tényekről, társadalmi kényszerről, a kollektív képzetekről szóló klasszikus elméleteit tárgyalva. Ezek közös lényege, hogy „a valóságra vonatkozó egyéni tudásunkat mindig a társadalmi tudás kódolja és sematizálja, vagyis a társadalmi tudás instituálja” (281), amely tézis Ullmann értelmezésében „valójában a nyelv működéséről, nyelv és sematizmus, nyelv és institúció kapcsolatáról szól.” (282.) Mindez pár lépésben egy meglehetősen radikális filozófiai tézishez vezet:

[A] nyelv és a tapasztalat, nyelv és világ problematikája nem meríthető ki az egyéni psziché, illetve tudat vizsgálatában. Sőt, az egész kérdéskört csak akkor értjük meg helyesen, ha a gondolkodás legelemibb műveleteiben és társadalmi intézményeket látunk. (282, kiemelés az eredetiben.)

Ennek megfelelően a fogalmi osztályozás és a társadalmi tagolódás közös keretét, mintázatát látja Durkheim nyomán Ullmann a nyelvben mint alapvető intéstitúcióban. Csak ezen a kereten belül „van értelme beszélni” (290) olyan alapvető kategóriákról és kategóriapárokról, mint tér, idő, okság, anyag, erő, jó–rossz, férfi–nő stb. E kategóriák feladata – csakúgy, mint Kantnál – a tapasztalt valóság egységes rendjének biztosítása –, de eredetük, forrásuk nem az appercepció eredeti, transzcendentális egysége, hanem a nyelv mint közös társadalmi intéstitúció. Ezen intéstitúció eredetének kérdésénél pedig Bloor és Haugeland modelljeire támaszkodik Ullmann. Előbbi az intéstitúció lényegét az önreferencialitásban látja: attól léteznek intéstitúciók, mert ilyenként tekintünk rájuk. Az utóbbi pedig a konformitásból mint alaphajlamból a közösségi norma, majd – a későbbi Wittgenstein szabálykövetési elmélete nyomán – az intencionalitás és a kogníció magyarázata felé halad. Az így felfogott nyelvi intéstitúció mint az egyén számára külső, objektív feltételrendszer, amely a tudatos intencionális értelmezéseknek keretet és lehetőséget ad, Hegel és Dilthey objektív szellemével analóg, és bizonyos értelemben a 20. század végi jelentés-externalizmusra hajaz.

A könyv 4. részének utolsó fejezetében Ullmann az intéstitúció mint alapítás különböző értelmezéseit elemzi a 20. századi fenomenológiai hagyományon belül. Az első elképzelés Husserltől ered, aki az egyes tudati tapasztalatok értelmezését valamilyen korábbi, de ugyanúgy az alany saját, egyéni tapasztalatára mint mintára, analógiára vezeti vissza. Ezek a korai tapasztalatok alapítják azokat a kereteket, sémákat, amelyekben a későbbiek végbemennek, és amelyek meghatározzák azok intencionális tulajdonságait. Később azonban az alapítás már magánál Husserlnél sem csak az adott alany saját korábbi tapasztalatait jelentheti, hanem valamilyen kollektív és szimbolikus struktúra, összefüggés első megjelenését is. Így kaphatnak szerepet például a különböző kommunikációs technológiák – például az írás – megjelenései, amelyek inherens módon sajátos gondolati struktúrákat, „gondolkodásmódokat” hoznak magukkal. Végül soron ezt a minden értelem táptalaját képező eredeti intéstitúciós szerepet Husserlnél az életvilág kategóriájában találja meg Ullmann, amelyen belül ismét csak a nyelv az, amely a tapasztalat egyéni transzcendentális feltételeiről a kollektív, szimbolikus keretrendszer alapításához vezető átmenetet biztosítja – a nyelv tehát a külsővé vált belső, Hegel nyomán.

Az intéstitúció fenomenológiai értelmezésének bemutatása során Husserl mellett Merleau-Ponty és végül Marc Richir gondolatainak elemzésével találkozhatunk (319 skk.). Míg az előbbi az intéstitúció elsősorban történeti és aszubjektív vonásait hangsúlyozza, addig az utóbbi a fogalmat a szimbolikus rend oppozíciós

struktúrájának keretei közé illeszti. Merleau-Ponty szerint itt egy olyan korábbi értelmi konstrukcióról van szó, amely egyrészt maga is időben keletkezett, kialakult – sőt, állandóan keletkezőben van –, ugyanakkor az összes későbbi intencionális értelemképződést befolyásolja, sőt meghatározza, és ezáltal létrehozza magát a történetiséget, a történet-jelleget. Mindketten hangsúlyozzák továbbá, hogy egy ilyesfajta alapítási folyamat elindítása nem tudatos aktus, nem szándékokkal rendelkező ágensek tette.

A könyv utolsó, ötödik részében a nyelvi gondolkodás genealógiájának kérdése áll a középpontban, vagyis az a kérdés, hogy – kiindulva a nyelv kognícióban játszott döntő, egyenesen konstitutív szerepének téziséből – „ez a szerep hogyan változott (feltehetően) a történeti idő legnagyobb léptékein, a történelem által megőrzött emlékek szűkebb idejétől egészen az emberiség biológiai és kulturális evolúciójának legtágabb idejéig” (337). Ullmann ugyanakkor hangsúlyozza, hogy ezek a vizsgálódások erősen hipotetikusak, hiszen meglehetősen bizonytalan területen járunk, amelyről nem sokat tudhatunk.

E rész első hosszabb elemzésében a kommunikációs technológiák, illetve azok változásainak az emberi kognícióra – gondolkodásra, megismerésre, sőt észlelésre – gyakorolt hatását fölvető és védelmező jól ismert elméleteket tárgyalja Ullmann. Az elsősorban a szóbeli és írásbeli kultúrák különbségét elemző gondolatok bemutatása során főként Ongra támaszkodva azt hangsúlyozza, hogy a szóbeli kultúra más nyelvi eszközök használatát igényli, másfajta fogalmazásmódot követel meg, mint az írásbeli, hiszen itt az eltűnő hangnyelvnek kell betöltenie azokat a funkciókat is, amelyeket egy írásbeli kultúrában a rögzített írás lát el, és ezek a nyelvi formák „ezen közben *persze* megszabják, hogy milyen jellegű gondolkodás lehetséges” (348; kiemelés tőlem). Csak az írásbeliség megjelenésével született meg a rögzült jelentés, annak révén a másodlagos reprezentáció, és mindezekon keresztül az absztrakt, formális logikai követelményeknek eleget tevő fogalmi gondolkodás lehetősége. A fejezet végén általános és saját bevallása szerint is radikális tézisként is megfogalmazza a bemutatott elméletek kulcs gondolatát:

[A] nyelvi médium változása (különösképpen a szóbeliségből az írásbeliségbe való átmenet, de talán ugyanígy a kézzel írott szövegek és a nyomtatott szövegek, a hangos és a hangtalan olvasás közötti átmenet) megváltoztatta a kognitív architektúrát, vagyis megváltoztatta a gondolkodás és a tapasztalat *transzcendentális feltételeit* (358; kiemelés az eredetiben).

A genealógiai rész és egyben a könyv utolsó fejezetében Bickertonnak és Donaldnak a nyelv kialakulásáról és a nyelvfejlődésről adott elméletei kerülnek terítékre. Jellemzően mindkét elmélet elkötelezett a nyelvnek a kognícióban betöltött döntő szerepe mellett. Bickerton például a nyelvet egy másodlagos reprezentációs rendszernek tartja, amellyel az elsődleges, kognitív reprezentá-

ciós rendszert vagyunk képesek reprezentálni, mely kognitív rendszer alapvető struktúrája, vagyis szintaxisa meghatározza a nyelvi mélyszerkezetet is. Ebbe a folyamatba illeszkedik Bickerton elképzelése a szintaxis nélküli előnyelvről, amelynek mint sajátosan emberi kognitív adottságnak az empirikus nyomait megtalálhatjuk szerinte a korai gyermeki nyelvhasználatban, a kritikus korban nyelvi ingereket nem kapók (ún. Maugli-gyerekek) nyelvhasználatában, valamint a pidzsin nyelvekben. Végül Donaldnak a filogenetikus kognitív fejlődésről szóló elképzeléseit ismerteti Ullmann, aki három nagy ugrásban jelöli meg az állati kogníciótól az emberiig tartó folyamat lényegét: az első a mimetikus kultúra kialakulása, amely már lehetővé tette a tapasztalati jelenen túlmutató múlt vagy jövőbeli, illetve lehetséges helyzetek reprezentálását, és ezáltal elősegítette a hatékonyabb társas kooperációt – ennek nyomai ma is tetten érhetők az emberi gesztusokban, gyermeki utánzó- és szerepjátékokban. A második létrehozta a nyelvi narráción alapuló mítikus kultúrát, amely a mítoszok narratív struktúrájába rendezve képes reprezentálni az univerzum egészét. A harmadik pedig a vizuális, írásbeli szimbolizáció, reprezentációs forma megjelenése volt, ami pedig az analitikus és konceptuális gondolkodást tette lehetővé.

2

Eddig hát a sztori: ezek annak a gondolati ívnek a legfontosabb pontjai, amelyet Ullmann bejár a könyvben, és amelyben programja szerint az általa propagált dinamikus nyelvfelfogás lényegi és egymásra épülő aspektusait mutatja be. Még egyszer, összefoglalva:

- a) a nyelv döntő szerepet játszik az emberi kognícióban;
- b) ugyanakkor e szerep konkrét megvalósulási formái állandó dinamikus változásban vannak a nyelv mint szimbolikus rend belső strukturális kényszerei miatt;
- c) végül pedig maga az értelem, a valóság értelmi feldolgozásának a lehetőségét és lehetséges formáit is a nyelv teremti meg;
- d) méghozzá annak konkrét történeti kibontakozásában.

Mint azt már a recenzió elején jeleztem, álláspontom szerint ez nem annyira egy újfajta nyelvfelfogásnak tekinthető, mintsem a holisztikus modell részletes kibontásának, hiszen önmagában az, hogy a nyelv mint rendszer, beleértve a szemantikai dimenziót is, állandó változásban van, nem nagyon tekinthető új felfogásnak, hiszen mindig is a nyelvtudomány egyik közhelyének számított. Most pedig inkább úgy fogalmaznék, hogy valójában egy jól ismert, markáns metafizikai tézis az, amelyet Ullmann könyvében képvisel. Én a magam részéről legtalálóbbnak a „nyelvi idealizmus” megnevezést találom ezen álláspontra, amely szerintem három tézist foglal magában:

- 1) *A nyelv alakítja ki fogalmi repertoárunkat*: a nyelv döntő, meghatározó szerepet játszik a fogalmi gondolkodásban, a fogalmak, osztályozások, kategóriák kialakításában.
- 2) *Észleléseleméleti konceptualizmus*: az érzékszervi tapasztalat, az észlelés „fogalmilag átítatott”, vagyis az alany által (előzetesen) birtokolt és felhasznált fogalmak meghatározzák az adott észlelési aktus tartalmát.
- 3) *Metafizikai antirealizmus*. Az általunk ismert valóságnak nincs önmagában, a mi megismerésünktől és értelmezésünktől független struktúrája.

Álláspontom szerint – ahogy remélem ez már az eddigiekből is kiderült – a kötet egészének felépítése és egyes elszórt megjegyzések alapján egyértelmű Ullmann elköteleződése e tézisek mellett. A könyv végén, egyfajta végső hitvallásként például így fogalmaz:

Nyelv és gondolkodás, nyelv és tapasztalat, nyelv és világ kérdései még mindig a filozófia alapvető és meghatározó kérdései [...]. Ez a könyv egy olyan nyelvfilozófiai álláspontot próbált kidolgozni, ami a tudat és a szubjektum fogalmától, de a tudományos igazság és a logikai szerkezet fogalmától is függetlenül tekint a nyelvre. Marad-e valami ekkor a nyelvből a filozófia számára? Természetesen marad: [...] a nyelv mint sematizáló közeg, mint szimbolikus dimenzió, mint a külsővé vált értelem világot konstituáló hordozója. (387.)

Látható tehát, hogy a nyelvi idealizmus mint átfogó metafizikai koncepció nem idegen magától Ullmantól sem, nem külsőleg ráerőltetett kategória. Sajnos azonban nem teszi teljesen explicitté sem azt, hogy az általa javasolt filozófiai felfogásnak ez a szerkezete, sem azt, hogy ő maga pontosan mennyiben köteleződik el a nyelvi idealizmus, és az azt alkotó tézisek mellett. A kötettel szembeni legfontosabb kritikai kifogásom éppen ez: azzal, hogy többnyire más szerzők gondolatmeneteit elemzi, Ullmann az esetek többségében egyrészt nem teszi kellően világossá, mennyire köteleződik el ő maga az elemzett szerzők gondolatai mellett; másrészt pedig – bár a tézisek melletti elköteleződés végül is egyértelműen kiolvasható a műből – a kötetben nem nagyon találhatunk alapos érveléseket mellettük; az ellenük szóló érvekbe, ellentétes tézisekbe pedig még kevésbé botolhatunk. Mintha a szerző az elemzett gondolkodók szavai mögé bújna, és azok tekintélyét használná föl a meggyőzés során, holott az említett három tézis mindegyike rendkívül sokat vitatott a kortárs filozófiában: csak az utóbbi 40-50 évben keletkezett szakirodalmuk egész könyvtárakat töltene meg – és ezek bemutatása mindhárom esetében önmagában elegendő lenne egy kötetre. Ullmann könyvében ugyanakkor szinte teljesen figyelmen kívül hagyja ezt a szakirodalmat. Persze nem a kortárs releváns szakirodalom feldolgozásának hiánya az igazán fájó – hiszen az nem túlságosan fontos, honnan merít egy szerző információkat –, hanem az abban megjelenő gondolatok, érvek, álláspontok

hiánya. Összességében tehát a legfájóbb pont a kötettel kapcsolatban, hogy úgy köteleződik el markáns filozófiai álláspontok mellett, hogy nem elemzi azokat mélységükben, nem számol a komolyan vehető ellentétes véleményekkel és érvekkel, és így gondolatmenete eléggé a felszínen mozog csak. Ez abból a szempontból is elég aggályos, hogy mindhárom tézisre elmondható, valószínűleg inkább kisebbségi vélemények a kortárs szakirodalmon belül, és – legalábbis személyes benyomásom szerint – a laikus intuíciónak is inkább ellentmondanak. Vagyis Ullmann úgynevezett hiba- (*error*)-elméletek mellett köteleződik el, ami még inkább megerősíti az igazolás, érvelés kényszerét. Az alábbiakban igyekszem megmutatni, hogy a szerző a) tényleg elköteleződik a fenti tézisek mellett, b) ezt nem argumentálja megfelelő módon.²

Ami a nyelv emberi kognícióban betöltött szerepének a kérdését illeti, érdemes figyelembe vennünk, hogy ez manapság inkább empirikus, mintsem filozófiai kérdésként vetődik föl. Ezt a szempontot Ullmann is megjeleníti, főként a könyv 2. részének 2. fejezetében. A híres-hírhedt Sapir-Whorf-hipotézist – amely szerint anyanyelvünk meghatározza, hogyan, milyen kategóriákkal és struktúrában ismerjük meg a valóságot – és az annak nyomán kialakult kiterjedt empirikus kutatásokat itt röviden ismerteti és áttekinti. Végző álláspontja ezzel kapcsolatban az, hogy a hipotézist empirikusan sem megerősíteni, sem cáfolni nem sikerült, ugyanakkor a széles körű vizsgálatok a probléma tisztábban látásához nagyban hozzájárultak. Az például Ullmann szerint is egyértelművé vált, hogy a nem-lexikai – morfológiai, szintaktikai – jellegzetességek befolyásoló hatása nem igazolható (pedig – legalábbis népszerű formájában – az eredeti Sapir-Whorf-hipotézis főként emellett köteleződött el, nem beszélve Nietzsche fent bemutatott gondolatairól, amelyek szerint a grammatikánk határozza meg metafizikai kategóriáinkat).

Ha röviden áttekintjük az empirikus kutatásoknak csak a lexikonokban, kézikönyvekben, enciklopédiákban található összefoglalásait,³ akkor annyit azért kijelenthetünk, hogy bár egyelőre tényleg kérdéses a hipotézis érvényessége – vannak pró és kontra eredmények is, illetve rengeteg a módszertani vita –, az azért egyértelműnek látszik, hogy a nyelv kognitív befolyását alátámasztó eredmények jóval szerényebbek, mint a hipotézisben megfogalmazott kiinduló nagy tézisek a valóság megismerésének teljes nyelvi konstitúciójáról. Egyes megfo-

² Egyes helyeken Ullmann más jól ismert és sokat vitatott tézisek mellett is elköteleződik, különösebb explicit argumentáció nélkül. Ilyen például a módszertani kollektívizmus, amely főleg Durkheim kapcsán kerül előtérbe. Egy helyen például így fogalmaz: „nem az egyénekből áll össze a társadalom, tehát nem az egyének külön tudata egymás mellé rakosgatva alkotja a társadalmi tudatot, hanem épp fordítva: az egyén a közösségből válik ki, az egyén tudata a közösségi tudat »levezetett« állapota” (293).

³ Lásd Werner 1997; Pléh 1999; Pinker 1999 (58–71); Kálmán–Trón 2007 (24–33); Prinz 2016; Scholz–Pelletier–Pullum 2016.

galmazások szerint a vita valójában akörül forog, vajon a nyelvi meghatározással szembeállítható, nyelvi befolyást állító gyengébb értelmezésnek mennyire erős verzióját fogadhatjuk el (Werner 1997. 79). Elsősorban a memóriát és a beazonosítás sebességét érintő kognitív feladatok során vált egyértelművé az anyanyelv lexikai rendszerének befolyása. Ugyanakkor az észlelésbeli differenciát szinte egyetlen kísérlet sem támasztotta alá, és a pozitív eredmények is inkább finom, szubtilis különbségeket látszanak igazolni, amelyek ráadásul átadhatók, közölhetők: a Sapir–Whorf-hipotézis erős relativista inkommenzurábilítástézését semmi nem tűnik alátámasztani. Másképp fogalmazva: egyes kognitív aspektusokat befolyásolhat a nyelv, de ebből nem következik, hogy volnának egy bizonyos nyelvet beszélők számára elgondolhatatlan gondolatok. A könyvben egyáltalán nem kerül elő az a mai kognitív tudományban nagyon is markáns meggyőződés, amely szerint az emberi megismerés alapvető jellegzetességei és alapkategóriái, és általában a kategorizáció és a kategorikus észlelés még a nyelv előtt alakultak ki, és – a társas viszonyok kényszerével együtt – erőteljesen befolyásolták is a nyelvi rendszer felépítését (Pléh 1999. 53, 63). Pléh Csaba egyébként Ullmann által is hivatkozott tanulmánya végén így foglalja össze a korábban hosszan és részletesen bemutatott szaktudományos eredmények eredőjét:

Az egyedi emberek lehetőségei egyetemesek. Mindenki képes például szillogisztikus következtetésekre, de egyes kultúrák ezt csak nagyon különleges helyzetben használják. E felfogás szerint a kognitív erőforrások minden kultúrában egyetemesek, ebben az értelemben nincs kulturális relativizmus. [...] Más értelemben azonban van. A különböző kultúrák eltérő hangsúlyt helyeznek arra, hogy e forrásainkat bármilyen helyzetben használni tudjuk. [...] minden jelenlegi tudásunk szerint gondolkodásunk és érzésvilágunk alapjaiban egyetemesek vagyunk mint emberi lények. (Pléh 1999. 145–146.)

Mindezek fényében kissé meglepő, hogy miután Ullmann elismeri, hogy a tapasztalat nyelv általi meghatározottságának erős relativista tézise a mai empirikus kutatások szerint tarthatatlan, a gyenge, befolyásolási tézisre hivatkozva mégis nagyon erős holisztikus állításokat fogalmaz meg a nyelv kognícióban betöltött meghatározó, konstitutív szerepéről. Egy helyen például az alábbi felsorolást találjuk:

- 1) Nyelv nélkül nincs világtapasztalat (környezeti ingereket tapasztalnánk, de nyitott világhorizontot aligha);
- 2) Nyelv nélkül nincs tárgytapasztalat (érzeteink lennének, de stabil, állandó és azonosítható tárgyakat nem tapasztalnánk);
- 3) Nyelv nélkül az érzelmeinket sem tudnánk tagolni és azonosítani;
- 4) Nyelv nélkül nem lenne reflexív öntudat (valamiféle szelf-érzés talán lenne, de önmagunkról való tudás aligha). (50–51.)

Első pillantásra nyilvánvaló, hogy ezek (és számtalan, a kötet későbbi lapjain előforduló megfogalmazás) messze túlmutatnak azon a gyenge befolyásolási tézisen, amelyet az empirikus kutatások igazolni látszanak. Ily módon tökéletesen megalapozatlannak tűnnek.

Ullmann ezzel szemben határozottan elválasztani igyekszik e téziseket nyelv és kogníció viszonyának empirikus kérdéseitől. Rögtön a fenti felsorolás után például kijelenti: „Ezek az állítások nem esnek egybe semmilyen módon a Sapir–Whorf-hipotézissel” (51). Hogy pontosan miért nem, arra itt még nem kapunk indoklást, később azonban (69) két tézist különböztet meg: i) a gondolkodás általában függ a nyelvtől; ii) a gondolkodás függ egy konkrét nyelvtől. Ullmann szerint csak a második empirikus kérdés, az első filozófiai. Sajnos azonban – számomra legalábbis – egyáltalán nem világos, mit kell itt értenünk az egyes konkrét emberi nyelvekkel szembeállított „nyelv”-en. Azt hiszem, az egyetlen komolyan számba jöhető jelölt a Chomsky-féle univerzális grammatika. Azonban, ha így értelmezzük, akkor sem tűnik túl plauzibilisnek ez az ellentétben alapuló tézis, mivel egyrészt így a kérdés – a velünk született univerzális grammatika kognitív relevanciája – megint csak empirikus probléma lesz (egy nagyon is kutatott, igencsak érdekes kognitív tudományos probléma), másrészt az eredeti Chomsky-i elképzelés éppen hogy különállónak, modulárisnak gondolja a két képességet. Mellesleg nyelv és kogníció viszonyát illetően fájó hiány az épp részben Chomsky elképzelése által motivált Fodor-féle Gondolkodás Nyelve hipotézis mellőzése a tárgyalásból, amely az egyik legbefolyásosabb elméleti állásfoglalás a témában az utóbbi évtizedekben. Egyszóval Ullmann valószínűleg nem az univerzális grammatikára vagy a gondolkodás nyelvére utal, amikor szembeállítja „a nyelv”-et a konkrét természetes nyelvekkel, az azonban nem derül ki, hogy mire; sőt nem is könnyű más plauzibilis jelöltet találni. Az utolsó, a nyelv történeti eredetéről szóló részben pedig egyértelműen az empirikusan létező természetes emberi nyelvekről beszél.

Könyve második részének összefoglalása során ismét visszatér a kérdésre, és bár elismeri, hogy a nyelv és a kogníció viszonyát illető, általa bemutatott problémákkal és elméletekkel kapcsolatos fő kérdés természetesen a nyelvi relativizmus kérdése, megfelelő módon azonban úgy foglal állást, hogy ez a kérdés

mint filozófiai kérdés nem túl izgalmas. Fenomenológusként aligha foglalhatunk másként állást, mint annak belátásával, hogy a nyelv [...] igenis befolyásolja, noha teljesen nem határozza meg a tudat működését és a világ tapasztalati feltárását. A nyelvnek önálló élete van, és a szavak befolyással vannak arra, ahogy a dolgok megjelennek számunkra. (115.)

Természetesen mindenkinek szíve joga eldönteni, mely kérdések izgalmasak a számára, nekem mégis eléggé érthetetlen, miért nem érdekes probléma a kognitív relativizmus kérdése (merthogy ez a „nyelvi relativizmus”-nak nevezett

megközelítés valódi tétje). Hiszen – azon túl, hogy egyeseknek önmagában is izgalmas kérdésnek tűnik – egy csomó jól ismert, akár morális, politikai következménye van annak, hogy így vagy úgy foglalunk állást az ügyben. Az sem világos, miért fontos, hogy ez „filozófiai kérdésként” nem túl érdekes – ha egyszer érdekes kérdés, akkor nem mindegy, hogy filozófiai-e vagy sem?

Érdemes továbbá észrevennünk, hogy ez a szerény, a nyelv befolyásoló szerepéről szóló állásfoglalás igencsak ellentétben áll a kötet korábbi és későbbi fejezeteiben hangsúlyosan bemutatott elképzelések jelentős részével, amelyek ennél sokkal erőteljesebb befolyási, sőt igenis meghatározási szerepet tulajdonítanak a nyelvnek, amikor azt egyenesen az artikulált valóságészlelés és az alapvető fogalmi-logikai műveletek végrehajtásának lehetőségfeltételeként írják le. Ha Ullmann tényleg úgy látja – az általa is bemutatott empirikus eredmények alapján –, hogy ilyesfajta erős kognitív funkciót nem tulajdoníthatunk a nyelvnek, akkor nem világos, miért pont ezeket az elméleteket tematizálja, vagy miért nem rögzíti ezektől való teoretikus távolságtartását. Elég nagy disszonancia van aközött, amilyen részletességgel elemzi például Nietzsche radikális elképzeléseit, és közben milyen szerényen foglal állást jómaga a nyelvnek az emberi kognícióban betöltött szerepét illetően. Ráadásul e szerény állásfoglalás után pár sorral már állító módban úgy fogalmaz: „a nyelv befolyással van sok, vagy talán az összes tudati teljesítményünkre” (115), illetve „a transzcendentál-filozófiai fordulat belátásaival felvértezve [...] már könnyű lesz elfogadni, hogy nem csupán a tudatunk sematizálja a valóságot, hanem a minden tudat által egyformán használt nyelv is” (116); sőt, egyenesen „nyelvi kopernikuszi fordulatról” (uo.) beszél. Mint láttuk – és Ullmann is elismeri –, erre empirikus bizonyítékok nincsenek, filozófiai érvekkel pedig nem nagyon hozakodik elő, csupán történeti illusztrációkkal. Jellemző, hogy az ellenkező álláspontot radikálisan képviselő Jerry Fodor sokat idézett megnyilatkozásából csak azt a részt idézi, hogy „gyűlölöm a relativizmust” (116), azt már nem, hogy „[a]mi lényegesebb, úgy gondolom, a relativizmus nagy valószínűséggel téved” (idézi Pinker 1999. 414). És Fodor munkásságának jelentős részében igyekezett empirikus és filozófiai érvekkel ezen meggyőződését alátámasztani, vagyis az erős nyelvi befolyásolási tézist cáfolni – Ullmann munkájában azonban ennek semmi nyomát nem látjuk.

A helyzet tehát az, hogy bár a könyv elején számot vet a nyelv kogníciót befolyásoló/meghatározó szerepéről szóló tézis empirikus vitathatóságával, sőt a tézis erős verzióinak nyilvánvaló tarthatatlanságával, a könyv hátralévő fejezeteiben Ullmann mégis egyértelműen a fogalmi gondolkodás teljes nyelvi meghatározottságát, a nyelv kognícióban betöltött konstitutív szerepét valló elképzeléseknek ad hangot. (Bár ne feledjük: az, hogy mennyiben köteleződik el a más szerzőktől idézett vagy megidézett gondolatok mellett, nem mindig egyértelmű.) Megjelenik ez már a strukturalista-posztstrukturalista szerzőket tárgyaló részben, ahol is a saussure-i kiindulópont alapján alapvetésként fogalmazódik meg, hogy fogalmaink a jelölt szerepét látják el és így összefonódtak a jelöl-

lővel. A kettő szimbiózisaként felfogott nyelvi jel pedig a nyelvi rendszer mint szimbolikus rend részeként az abban betöltött, és a más elemekkel fenntartott viszonyában nyeri el önazonosságát. Következésképpen a nyelvi rendszer jellegzetességei határozzák meg, milyen fogalmakkal rendelkezünk, és ha ez a rendszer – akár csak apró mértékben – megváltozik, változik minden nyelvi elem pozíciója, így mivolta is, ide értve a jelet, és annak részeként fogalmainkat is. Ebből pedig könnyen juthatunk a jól ismert relativista tézisre: különböző szimbolikus rendben, különböző nyelvi rendszer részeként élő és gondolkodó emberek nem ugyanazokkal a fogalmakkal, kategóriákkal gondolkodnak.

A strukturalista szerzőket elemző rész egyébként az egyik olyan üdítő kivétel, ahol a szerző expliciten fölteszi a kérdést: „igaza van-e valamilyen értelemben a strukturalizmusnak?” (206). Elsősorban azzal a váddal foglalkozik, hogy a strukturalista gondolatok túlságosan is egy írásbeli kultúra jellegzetességeihez illeszkednek csak, sem a korábbi elsődleges, sem a mai másodlagos orális vagy képi kommunikáció által dominált kultúrában nem érvényesek. Válaszát, amelyben inkább megvédi a strukturalizmust, érdemes egy kissé hosszabban idéznünk. Szerinte tény ugyan, hogy orális kultúrákban sokkal inkább érvényes, azonban írásbeli kultúrákban is igaz, hogy a nyelvi, szimbolikus oppozíciók rendszere határozza meg, hogyan strukturálódik a valóság. Példája a biológiai taxonómia:

A fát az határozza meg, hogy milyen módon lehet szembeállítani mindavval, ami nem fa: a bokorral, a kővel stb. Elképzelhető egy olyan kultúra, ami nem tesz egyértelmű különbséget bokrok és fák között, hanem egy fogalom alá sorolja a bokrokat és a nem túl magasra növő fákat, egy másik csoportba a lombos fákat és egy harmadik csoportba a csúcsos fákat. A valóság – függetlenül a mi józan racionális és biológiai megalapozottságú szemléletünktől – e kultúra emberei számára *így is fog kinézni*. (207; kiemelés tőlem.)

Sőt, még a mi racionális-tudományos kultúránkban is meghatározóak ezek, ugyanis

minden természettudomány alapjaiban találhatóak olyan megkülönböztetések, amelyek nem tudományosan megalapozottak, viszont rájuk épül a tudomány egész területe. Ezek a megkülönböztetések rendszerint a legklasszikusabb értelemben vett kulturális oppozíciók: természet és kultúra, tudat és test, élő és élettelen, szellemi és biológiai, mesterséges és természetes stb. (208.)

Elsőre talán az a legmeglepőbb e válaszban, hogy olyan példákkal hozakodik elő a fogalmi felosztás szimbolikus rendszer általi meghatározottságát alátámasztandó, mint a biológiai taxonómia vagy az élő–élettelen szembeállítás, amelyek jó néhány empirikus kutatás szerint egyetemesek és – főleg az utóbbi esetében – jó eséllyel velünk születettek (Pinker 1999. 430–435). A szimbolikus

struktúra-függőség tézisének egyik lényege, hogy e struktúrák nomologikusan kontingens kulturális termékek, nem pedig természeti sajátosságok – ezért is oly változékonyak. Másrészt, abban nincs semmi különösebben érdekes, hogy különböző körülmények közt élő emberi közösségek különböző kategóriák segítségével oszthatják föl a valóságot. Az igazi kérdés ezek átjárhatósága vagy inkommenzurabilitása, és ebből fakadóan az, hogy értékelhetjük-e e felosztási módokat a helyesség/helytelenség, igazság/hamisság dimenziójában. Az az állítás, hogy egy, a növényeket másképp osztályozó kultúra emberei számára másképp is fog kinézni a valóság, azt sugallja, hogy Ullmann az inkommenzurabilitás pártján van, hiszen e struktúra nemcsak a fogalmi osztályozást, de az érzékszervi tapasztalatot is áthatja. Ez az állásfoglalás újra csak mérhetetlen mennyiségű empirikus és filozófiai álláspontot és érvet idéz meg a kognitív penetrációtól és a top-down folyamatok jelenlététől kezdve az észlelés konceptualista vagy nonkonceptualista értelmezésének problémájáig (lásd alább), amelyekkel nem találkozhatunk a kötet lapjain. Ettől függetlenül e szakasz zárásaképp minden különösebb indoklás nélkül megint csak elköteleződik a radikális meghatározási tézis mellett: „Mindenesetre úgy gondolom, hogy gondolkodásunk egészét áthatja a nyelv, ezért a strukturalizmusnak bizonyos kognitív szintekre vonatkozóan [...] döntő jelentőségű belátásai vannak” (210).⁴

A másik hely, ahol Ullmann masszívan elköteleződik a nyelvi meghatározás erős tézise mellett, a kommunikációs technológiák szerepével kapcsolatos kultúr-tudományos nézetek elemzése, vagyis főként a szóbeli és írásbeli kultúrák szembeállítására. A kettő közti különbség magyarázata – mint láttuk – abból indul ki, hogy egy alapvetően szóbeli kultúrában az eltűnő hangnyelvnek kell betöltenie azokat a funkciókat is, amelyeket egy írásbeli kultúrában a rögzített írás lát el, amihez Ullmann hozzáteszi, hogy „úgy fogalmazhatunk, hogy a szóbeliség nyelve más szemantikát és más logikát használ, mint az írásbeliség” (348). Ezt az általános tételt a szóbeliségben a kontextus meghatározóbb szerepével indokolja, amiből az következik, hogy „a szemantikai kód nem rögzített”, illetve „a kifejezések beszédaktusokba ágyazódnak, [...] nem választhatóak el az adott beszédaktusoktól” (uo.). Ezért van, hogy csak az írásbeliség megjelenésével született meg a rögzült jelentés, annak révén a másodlagos reprezentáció, és mindezekon keresztül az absztrakt, formális logikai követelményeknek eleget tenni képes fogalmi gondolkodás lehetősége. E megjegyzések esetében nemcsak az indoklás, érvelés hiányával találkozunk – hiszen empirikusan igencsak vitatható, hogy írásbeliség, sőt nyelv nélkül ne volna lehetséges absztrakt, logikus fogalmi gondolkodás –, hanem egy kategóriahibával is. Nemcsak a szóbeli, de minden – írásbeli vagy akár digitális – nyelvi megnyilatkozásunkra igaz, hogy beszédaktusba ágyazott, a valóság-

⁴ Ami a képi kultúrát illeti, ezzel kapcsolatban szerintem teljes joggal jegyzi meg Ullmann (209), hogy a képek is jelfunkciót töltenek be életünkben, így a képi rendszerekre is érvényesek lehetnek a szimbolikus rendre vonatkozó strukturalista belátások.

ban nem választható le egy komplex intencionális aktusról. Ez persze nem jelenti azt, hogy ne emelhetnénk ki különböző aspektusokat (például a propozicionális tartalom aspektusát) a konkrét beszédaktusokból. És bár röviden bemutatja a „kommunikációtechnológiai determinizmus”, vagyis a Torontói Iskola kritikáját is (354–356; e kritikák szerint ezek az elképzelések túlságosan leszűkítik a fogalmi gondolkodás kialakulásának okait azáltal, hogy csak az írásbeliséget tekintik egyedüli oknak; illetve empirikusan inadekvát, leegyszerűsítő felosztásokkal dolgoznak) – itt is, éppúgy, mint a Sapir–Whorf-hipotézis esetében, miután ismerteti a kritikákat –, és explicite elhatárolódik az állásfoglalástól, egy másik kommunikáció-determinista nézetet vesz védelmébe, mégpedig azt a jól ismert elképzelést, amely szerint a független léttel bíró és önmaga számára transzparens karteziánus ego koncepciójának megszületése (és/vagy népszerűvé válása) a csendes olvasás szokásának köszönhető. Bár a tézist némileg finomítja, és megenged más tényezőket is, mégis szükséges feltételnek tartja a csendes olvasást, hiszen, mint állítja, „úgy tűnik, nem képzelhető el a karteziánus interioritáshoz hasonló belső szellemi világ olyan emberek esetében, akik nem rendelkeznek a csendes olvasás képességével” (357). Nos, ez megint egy izgalmas empirikus – sőt, kísérleti filozófiai – kérdés, amelyet alaposan alá kéne támasztani. Én, mindenesetre az Ullmannéval ellentétes eredményre fogadnék.

A mű legvégén aztán már semmi kétséget nem hagy a szerző afelől, hogy teljes mellszélességgel támogatja a gondolkodás nyelvi meghatározottsága tézisének radikális formáját: „minden gondolati aktus már nyelvi működéshez van kötve. A nyelvben és a nyelv által gondolkodunk” (388). Majd pedig: „A nyelv a gondolat alakító szerve, a tapasztalás médiuma, a világ szimbolikus rendjének hordozója” (uo.). Mindezt – még egyszer hangsúlyoznám – úgy, hogy a kérdés empirikus vonatkozásait éppenhogy csak érinti; egyáltalán nem kerülnek szóba például a süketnémák, csecsemők, egyéb nyelv nélküli személyek kognitív képességeinek a problémái, a nyelvelsajátítás problémái, a performanciazavarok kérdései stb. – filozófiai érvelést pedig csak elvétve találunk a könyvben a tézis mellett, és sokszor azok is igencsak kezdetlegesek (lásd alább). Az ellentétes koncepciók úgyszintén nem kaptak helyet.

A nyelvi idealizmust alkotó másik két tézis megjelenése a kötetben hasonló mintázatot követ, így ezekről csak rövidebben írok. A helyzet ezek esetében is az, hogy egyes megnyilatkozások, illetve a mű egésze egyértelműen azt a benyomást kelti, hogy a szerző elköteleződik a tézisek (időnként azok radikális változata) mellett, miközben legtöbbször „csak” más szerzők írásait értelmezi, elemzi, és többnyire nem teszi egyértelművé, pontosan mi a viszonya az azokban foglaltakhoz. Azonban sem az elemzett művek bemutatása, sem az időnkénti személyes megnyilatkozások során nem vagy alig találhatunk érveket a tézisek mellett, az ellentétes álláspontokról és ellenérvekről nem is beszélve.

Ami az észleléseleméleti konceptualizmust illeti, itt úgy tűnik, Ullmann leginkább azt feltételezi (hallgatólagosan), hogy az előző, a fogalmi gondolkodás nyelvi meghatározottságát valló tézis melletti elköteleződés automatikusan elköteleződést jelent a fogalmak észlelésben betöltött konstitutív szerepét állító tézis mellett is. Nem véletlenül találhattunk már az eddig idézett, főként a nyelvről szóló megnyilatkozásokban olyan kitételeket, mint „nyelv nélkül nincs világ-tapasztalat”; „nyelv nélkül nincs tárgytapasztalat”; „a nyelv a [...] a tapasztalás médiuma”, stb. A kötetben továbbá mindvégig a nyelv „sematizáló” szerepéről van szó, méghozzá – ha jól értem – a szó kanti értelmében, vagyis a nyers, intencionális tartalmat nélkülöző érzékszervi adatok fogalmak általi szintetizálásának, tapasztalattá válásának konkrét eszközét látja Ullmann a nyelvben. Sok helyen olyan egészen radikális konceptualista tézis mellett köteleződik el, amely szerint észlelési tapasztalataink tartalma egyáltalán nem a valóság reprezentációja. Bickerton evolúciós nyelvfejlődési elméletét tárgyalva például az emberi reprezentációs rendszerben tetten érhető előhuzalozottságból és ebből eredő top-down folyamatokból arra a következtetésre jut, hogy „[a] látás [...] nem azt mutatja, ami van”, illetve „abszolút és objektív létezés sem értelmezhető ebben a perspektívában” (365).

Ezzel szemben valójában két különböző kérdéssel van dolgunk: 1. A nyelvnek mekkora szerepe van a kogníciót ilyen vagy olyan mértékben átható fogalmiságban? 2. A fogalmiság hatóköre meddig terjed a kognícióban, eléri-e az érzékszervi észlelés szintjét is? A kérdések egyrészt logikailag is függetlenek egymástól: attól, hogy valaki nagy szerepet tulajdonít a nyelvnek a fogalmi gondolkodás kialakulásában és működésében, még nem kell konceptualistának is lennie; és fordítva: lehet valaki úgy konceptualista, hogy nem hisz a fogalmiság nyelvi konstitúciójában. Másrészt ezek az álláspontok valóban meg is jelennek a kérdés hatalmas empirikus és filozófiai szakirodalmában. A legjelentősebb kortárs konceptualista elképzelések például alapvetően az észlelési aktus során keletkező demonstratív fogalmakra támaszkodnak,⁵ amelyek így nem függenek valamilyen előzetes nyelvi-lexikai repertoár jelenlététől vagy hiányától. Azt az elképzelést, hogy az észlelési tartalom csak előzetesen birtokolt fogalmak által jöhet létre – ami a nyelvi meghatározás tapasztalatra alkalmazásának téziséből, úgy tűnik, következik –, szinte senki nem fogadja el a vita kortárs résztvevői közül, olyan erős ellenérvek léteznek ugyanis, mint az észlelési tartalom finomantagoltságából, információgazdagságából vagy a fenomenális szorítész esetekből vett érv.⁶ Sajnos e gazdag kortárs vita eredményeiből semmi nem jelenik meg a kötetben, így az állásfoglalás kissé megalapozatlannak tűnik.

⁵ Lásd McDowell 1994. 56–57; Brewer 1999. 171 skk.

⁶ Lásd például: Evans 1982. 229; Peacocke 1992. 67 skk.; Dretske 1981; Chuard 2007; Dokic–Pacherie 2001.

Ami végül a metafizikai antirealizmus téziséét illeti, Ullmann szemmel láthatóan ebben az esetben is feltételezi, hogy többé-kevésbé automatikusan következik az előző kettőből, legalábbis nem különbözteti meg explicit módon e téziseket egymástól. Pedig könnyen belátható, hogy önmagában abból, hogy elfogadjuk, észlelési aktusaink intencionális tartalma fogalmaink által meghatározott, a fogalmaink pedig az általunk használt nyelv által, még nem következik semmi a valóságra nézve. Semmilyen metafizikai tézis, még az sem, hogy a valóságnak nincs önálló, a mi fogalmi apparátusunktól független metafizikai struktúrája – mert hiszen ez utóbbi is egy metafizikai tézis.

Az, hogy Ullmann – az általa elemzett szerzőkkel valószínűsíthető egyetértésben – elköteleződik a metafizikai antirealizmus mellett, ismét csak a strukturalizmust bemutató részben válik a legvilágosabbá. Itt jelenik meg az a gondolat, hogy a másik két „valóságszférát” – az empirikus természetet és a transzcendentális tudatot – a szimbolikus rend alapozza meg, „hiszen valóság csak a nyelvben és a nyelv által van” (133). A nyelv ugyanis nem leképezi a valóságot, mivel „[n]incs olyan természetes viszony, amire a nyelv által létrehozott valóságrepresentáció visszavezethető lenne. Sem a fizika törvényei, sem a biológia szabályszerűségei, sem a pszichológiai és a transzcendentális szféra formái nem ilyenek.” (182.) Ezt pedig így indokolja:

A strukturalista gondolkodás számára evidenciává válik, hogy a szimbolikus rendet, vagyis a jelek struktúráját, ami által a valóságot megjelenítjük, a gondolatainkat pedig kimondjuk, nem lehet pusztán tükörképnek tekinteni, akármi is lenne a tükrözött „valóság”. Egész egyszerűen azért nem, mert a nyelvi jelek elemzése világosan megmutatja, hogy a jelek rendszerének önálló törvényszerűségei vannak. Ha pedig ez így van, akkor nem fejezhet ki tükörszimmetrikus módon egy más törvényszerűségeknél engedelmeskedő valóságot (a dolgok természetes rendjét vagy a gondolatok transzcendentális rendjét). (215.)

Itt tehát találkozhatunk argumentációval, még ha ez az érvelés nem is túl meggyőző. Egyrészt ahhoz, hogy a nyelv leképezhesse a valóság valamely részét, e leképezésnek nem kell „tükörszimmetrikusnak” lennie – bármit jelentsen is ez közelebbről –, a nyelvi rendszer konvencionalitása, esetlegessége ugyanis széles körben elfogadott gondolat. Nemcsak izomorf struktúrájú halmazok elemeit képezhetjük le egymásra. Másrészt nem világos, miért volna evidens, hogy a valóság vagy a gondolatok struktúrája más, még hozzá gyökeresen más, mint a nyelv? A korai Wittgenstein szerint például valamilyen közös mélystruktúrával, a logikai formával rendelkeznek, még ha a felszíni struktúra más is, és ezért lehet különbözőféleképpen, különböző felszíni jellemzőkkel rendelkező közegekben leképezni ugyanazokat a tényállásokat. Más elképzelések szerint a nyelv éppen hogy a gondolatok, szándékok vagy a valóságos tények kifejezésére evolválódott, ezért erre alkalmas struktúrával rendelkezik. Abból tehát, hogy a

nyelvnek mint szimbolikus rendszernek önálló törvényszerűségei vannak, még nem következik, hogy ezek teljesen mások lennének, mint „a dolgok természetes rendje”, és az sem, hogy a kettőt ne képezhetnénk le egymásra. Az persze nyilvánvaló, hogy a nyelv mint „szimbolikus rendszer önállóan vizsgálható terület”, de ugyanez igaz a makrogazdaságtól a zenei hangokon át a futballtaktikáig rengeteg mindenre. Ezek is sajátos szabályokkal, törvényszerűségekkal rendelkeznek, amelyeket nem feltétlenül határoznak meg fizikai megvalósulásaik tulajdonságai – ezen utóbbiak ugyanis többfélék lehetnek, mivel itt többszörösen megvalósítható jelenségekkel van dolgunk. De azért nem gondolnánk, hogy a makrogazdaság, a zenei struktúra vagy a futballtaktika a valóság újabb, önálló *n*-dik dimenzióit, szintjeit alkotnák. Éppígy nyelv, fogalmiság és valóság viszonya lényegesen összetettebb kérdés annál, mint ahogy azt ez az egyszerű érv mutatja, és számtalan szofisztikált elképzelés létezik ezzel kapcsolatban a kortárs metafizikai és metaontológiai szakirodalomban.⁷

Ullmann azonban robusztus antirealista álláspontra következtet a fentiekből:

A strukturalizmus szempontjából azonban az az állítás, hogy vannak tényállások a nyelvi megformálástól függetlenül, nem magától értetődő evidencia. A strukturalizmus megközelítése szerint ilyen eleminek tekinthető tényállások csak azért létezhetnek, mert a nyelvünk rendszere már eleve részt vesz a tényállások konstrukciójában. Hiszen az ún. valóságot nagyon sokféleképpen tagolhatnánk: az, hogy valamit tényállásnak tekintünk [...] valójában a nyelvi reprezentáció műve. (229.)⁸

Illetve: „Mindaz, ami valóságosnak tűnik, csupán a jelek rendszerén belüli sajátos pozíció” (169). A nyelv mint szimbolikus rend itt már-már Berkeley Istenének képében jelenik meg.

Mint már említettem, a kötet egyik legnagyobb erénye, hogy egyes szerzők sokszor meglehetősen nehezen érthető, sajátos nyelvezettel megfogalmazott gondolatait nagyon világosan, a nem szakértők számára is követhetően adja vissza. Sajnos azonban ennek ellenére – az eddigiekben elemzett koncepcionális problémáktól függetlenül – előfordulnak kissé zavaros megfogalmazások, gyenge lábakon álló érvelések a szövegben. Íme, néhány:⁹

– Ullmann egy helyen (71) Wittgensteint – Cassirer mellett – a 20. század legismertebb nyelvi relativistájaként értelmezi (ami persze egy sokat vitatott értelmezés). Álláspontja szerint Wittgenstein azt állítja, hogy a nyelv „nem egy-

⁷ Lásd például a French–Uehling–Wettstein 1988-ban és az Alston 2002-ben található tanulmányokat.

⁸ Figyeljük meg, ahogyan az idézet halad a „nem evidens”-től a „valójában a nyelv műve”-ig!

⁹ Az alábbiakban megint csak úgy járok el, hogy nem szálozom szét, mely gondolatok származnak Ullmantól, és melyek az általa elemzett szerzőktől.

szerűen befolyásolja, hanem egyenesen meghatározza a tapasztalatot és a gondolkodást” (uo.). Azt írja továbbá, hogy ez a gondolat már a *Tractatus*-ban is megjelenik, amire a híres 5.6-ot hozza föl alátámasztásul: „*Nyelvem határai* világom határait jelentik”, amelyet úgy értelmez, hogy a nyelv logikai szerkezete meghatározza a (szubjektum számára adódó) világ logikai szerkezetét. Nos, ez nyilvánvaló félreértés. Először is, a *Tractatus* alapkonceptiója szerint nem meghatározza a nyelv szerkezete a világ struktúráját, hanem tükrözi, leképezi: „A kijelentés a valóság egy képe. A kijelentés modellje a valóságnak, ahogy azt mi magunknak elgondoljuk” (4.01). A logikai forma alapvetően nem a nyelv, hanem a valóság legalapvetőbb szerkezeti tulajdonsága, és ezért kell ezzel rendelkeznie minden képnek, amely a valóságot – igaz vagy hamis módon – ábrázolhatja, és ezért nem lehet alogikusnak gondolni: „Aminnek minden képben [...] közösnek kell lennie a valósággal avégett, hogy azt egyáltalán [...] leképezhesse, az a logikai forma, azaz a valóság formája” (2.18). Másodszor, a gondolatot a *Tractatus*-ban nem befolyásolja a nyelv, hanem az annak az érzéki megjelenése: „A kijelentésben a gondolat érzékileg felfogható módon jut kifejezésre” (3.1) – ráadásul a természetes nyelv a gondolat tökéletlen, kusza megjelenése: „Emberi erővel lehetetlen közvetlen formában kiemelni a köznyelvből a nyelv logikáját. [...] A köznyelv megértését szabályozó megállapodások szerfelett bonyolultak.” (4.002.)

– A strukturalizmus kapcsán kerül szóba a kötetben a „zéró jelölő” fogalma, amint azt már láttuk is. Emlékezhetünk: e kategória bevezetése Ullmann elemzése szerint azért indokolt, mivel ha nem volna egy létszám feletti „üres jelölő”, akkor teljes kölcsönös megfelelést találhatnánk a jelölő sorozat elemei és a jelölt sorozat elemei közt, így ezek kicserélhetők volnának egymással, ami a két sorozat összeolvadásához, így a jelölésviszony eltűnéséhez vezetne. Őszintén szólva ez az érv meglehetősen abszurdnak tűnik nekem. Olyan, mintha azt állítanánk: kell lennie egy zéró vagy üres hitelezőnek a hitelezők sorában, mivel ha nem volna, akkor a hitelezők és az adósok kölcsönösen fölcserélhetők volnának egymással, ami a két sorozat összeolvadásával, és így a hitelviszony értelmezhetetlenné válásával fenyegetne. Ez nyilvánvalóan rossz érvelés volna. Önmagában abból, hogy két sorozat elemei közt kölcsönös megfelelési viszony áll fenn,¹⁰ nem következik, hogy fölcserélhetők volnának egymással. Ez csak akkor van így, ha a két sorozat megfelelő elemei közti reláció szimmetrikus – azonban sem a jelölési, sem a hitelviszony nem az.

– A strukturalista metafora-felfogás értelmezése kapcsán egy helyen így fogalmaz Ullmann:

¹⁰ Ráadásul mind a jelölési, mind a hitelviszony esetében bonyolultabb esetek is lehetségesek: egy jelölt – több jelölő, egy adós – több hitelező stb.

a nyelvhez képest nincs külső nézőpont, ahonnt magára a nyelvre rátekinthetnénk [...]. Nincs olyan gondolkodás, ami kivonhatná magát a nyelv törvénye és rendje alól és kívülről tekinthetne a nyelvre. Más szóval nincs a nyelvhez képest metanyelv. „Minden, amit elmondhatunk az igazságról, az egyetlenről, az az, hogy nincsen metanyelv [...], hogy semmilyen nyelv nem képes elmondani az igazságot az igazságról, hiszen az igazság azon alapszik, amiről a [nyelv] beszél, és nincs más mód ennek elérésére.” [Itt Ullmann Lacantól idéz.] [...] első pillantásra is látszik, hogy ez a kijelentés egy performatív ellentmondást és egy súlyos paradoxont hordoz magában: azt állítja, hogy nem lehet a nyelvről a nyelven kívüli gondolatokat megfogalmazni, miközben maga az állítás a nyelvre vonatkozó nyelven kívüli gondolat. (234.)

E passzusban több, számomra igencsak zavarosnak tűnő gondolat, érvelés is megjelenik. Először is nem világos, miért kéne egy metanyelv ahhoz, hogy a nyelvről beszéljünk vagy gondolkodjunk? Legtöbbször ugyanazon a nyelven tesszük ezt meg, pl.: a magyar nyelv törvényszerűségeit leírni igyekvő leíró nyelvtanokat is – többnyire – magyarul szokás megalkotni. Ennek a lehetőségéhez csak az kell, hogy az adott nyelv tartalmazzon szemantikai, szintaktikai, morfológiai stb. kifejezéseket. Másodszor: ha valaki azt állítja, hogy nem lehet beszélni a nyelvről, ezért és ezért – az tényleg performatív önellentmondás. De önmagában azt állítani, hogy nincs metanyelv, nem az. Harmadszor: az viszont tényleg önellentmondás, amikor azt írja Ullmann, hogy „maga az állítás [ti., hogy nincs olyan metanyelv, amelyen a nyelvről mint tárgyelvről lehetne beszélni] a nyelvre vonatkozó nyelven kívüli gondolat.” Miért lenne ez nyelven kívüli gondolat (most pillanatnyilag fogadjuk el, hogy a gondolatok nyelvek, úgy általában)? A megfogalmazása nyilván nyelvi – különben nehezen értettük volna meg (hacsak nem váltott telepátiára a szerző e helyen). Azt állítani, hogy „amit *n* mondattal ezelőtt írtam (mondtam), nyelven kívüli állítás volt” – ez tényleg nyilvánvaló önellentmondás. Végezetül érthetetlen, hogy jön ide egyszerszak az igazság fogalma és kérdése? Miért ne lehetne – elvben – elmondani egy nyelven az igazságot az „igazságról”? Mi köze ennek a metanyelv kérdéséhez, feltételezett hiányához? Tarskira kell talán gondolnunk, aki szerint az igazságdefiníció mindig csak egy adott nyelvre és csak egy metanyelven adható meg, mivel csak így tudunk elkerülni egyes logikai-szemantikai paradoxonokat? E kérdésekről nem derül ki semmi az adott helyen, így az igazság fogalmának szerepeltetése teljesen érthetetlen lépés marad.

– A strukturalista jelentésfelfogást Ullmann egy helyen így jellemzi:

A strukturalista beállítódás egyik lényeges következménye az a gondolat, hogy az objektív jelentés feltevése, vagyis egy jelölő és egy jelölt kölcsönösen egyértelmű, rögzített és időfeletti kapcsolata egész egyszerűen mítosz. (243.)

Itt úgy tűnik, szalmabáb érveléssel van dolgunk. Én legalábbis nem nagyon ismerem olyan nyelvfilozófust, aki szerint egy jel és az általa jelölt akármi közti viszony örök, változatlan és időn kívüli volna. Bőven lehet, persze, hogy van/volt ilyen filozófus (filozófusokról bármit el tudok képzelni), de az biztosnak tűnik, hogy ez nem egy bevett álláspont, így ha itt konkrétan gondolt valakire a szerző, azt jó lett volna megnevezni, a neki tulajdonított álláspontot pedig textuálisan alátámasztani.¹¹

Még egy számomra furcsa jelenségre szeretném föl hívni a figyelmet. Ullmann a kötetben nagyon sokszor úgy beszél, mintha valamiféle felfedezések és konklúzív belátások történetét mesélné el, mintha a kezdeti téves és naiv elképzelések egyre jobb (plauzibilisebb, érvényesebb) megközelítéseknek adnának helyt. Nagyon sokszor találkozhatunk olyan kifejezésekkel, hogy valamilyen filozófiai elképzelés „bebizonyosodik” (126), „világosan megmutat” (215) valamit stb. Úgy tűnik tehát, a filozófiatörténet egy kumulatív modelljével találkozhatunk ezeken az oldalakon. Egy helyen például így fogalmaz: „[a strukturalizmus] olyasmi, ami után már nem lehet ugyanúgy gondolkodni, mint előtte” (133). Furcsának és – az én ízlésemnek legalábbis – kissé naivnak és dogmatikusnak tűnik ez a koncepció, hiszen oly sok evidenciánk van arra, hogy a filozófiában valójában nem fedeztek föl semmit, semmi nem bizonyosodott be, semmi nem vált nyilvánvalóvá. Hiszen minden álláspontnak vannak nagyon is komolyan vevendő képviselői és ellenfelei, akik legitim argumentációval igyekeznek a szóban forgó álláspontot alátámasztani vagy cáfolni.¹² Természetesen az is legitim, ha valaki állást foglal ezekben a vitákban, azonban ebben az esetben álláspontom szerint be kell lépnie a küzdőtérre, részletes argumentációval kell előállnia, és az ellentétes álláspontok melletti elköteleződés motivációiról is számot kell adnia. Ezt nem helyettesítheti egy kumulatív modell, amely arra hivatkozik, hogy valamin már túllépett a filozófia.

És egy utolsó megjegyzés: könnyen lehet, hogy valaki azt gondolja, kritikai kifogásaim igazságtalanok a könyvvel szemben, hiszen analitikus filozófiai tartalmakat kérek számon egy alapvetően kontinentális irányultságú művön. Nos, ez szerintem egyrészt abszurd kifogás: képzeljük el, mit gondolnánk arról, ha laikus olvasóként azzal találkozoznánk, hogy egy friss történettudományi vagy nyelvészeti munka kritika tárgyává tett szakmai hiányosságait valaki azzal próbálná

¹¹ Az objektív jelentés és így az objektív igazság és hamisság feltételezett lehetetlenségét és az ebből fakadó paradoxonokat a fenti idézet után nem sokkal egy-egy Sartre- és Esterházy-passzus elemzésével illusztrálja Ullmann (244–247). A helyzet azonban az, hogy ezek az állítólagos paradoxonok egészen jól megoldhatók a 20. századi nyelvfilozófia olyan fogalmi megkülönböztetéseinek alkalmazásával, mint a mondott és az implikált tartalom, a mondatjelentés és a beszélői jelentés vagy egy megnyilatkozás igazsága és sikerültsége közti különbségek. Semmilyen komoly elméleti paradoxon nincs ezekben a példákban valójában.

¹² Ennek átfogó elemzéséhez lásd Tózsér 2018.

menteni, hogy e munka egy bizonyos szakmai iskola, megközelítés nézőpontjából íródott, ezért nem legitim számonkérni rajta egy másiknak a szempontjait. Szerintem bosszantana minket egy ilyen megnyilatkozás, hiszen úgy gondolnák: laikusként joggal feltételezzük, hogy a szerző egy adott téma kapcsán minden releváns szakmai álláspontot beemel elemzésébe, és minket nem kell érdekeljenek a szakma szubtilis belső frontvonalai. Szerintem egy filozófiai műnél is gondolni kell a laikus olvasókra (reméljük, időnként akadnak néhányan), akikről nem várható el, hogy az adott művet elhelyezzék az analitikus–kontinentális arcvonal valamelyik oldalán. Másrészt e kifogás félreértésen alapszik: én nem konkrét szerzőket és műveket hiányolok; ahogy ezt már jeleztem is, számomra mindegy, honnan származnak a szerző információi. Ullmann könyvében olyan nagy filozófiai kérdéseket tárgyal, amelyek ma is kortárs filozófiai vizsgálódások tárgyai, így ezek eredményei szerintem nem hagyhatók ki az elemzésből.

A könyv utolsó részének bevezetésében Ullmann reflektál is erre a problémára, amikor azt állítja, hogy az analitikus nyelvfilozófia nem elemezte a nyelvnek a könyvben szereplő aspektusait: szinte egyáltalán nem beszélt a szimbolikus rendszerről és a sematizáló funkcióról, és alig valamit a nyelv instituáló szerepéről (itt az „alig valami” a késői Wittgensteinre és az általa inspirált hagyományra utal). Persze, ha így fogalmazzuk meg ezeket az aspektusokat, akkor tényleg nem sok kortárs elméletet, érvelést találhatunk. Azonban, ha értelmezésem helyes, és itt valójában a nyelvi idealizmus álláspontjáról és az azt alkotó nagy filozófiai tézisekről van szó – amit ugyanitt maga Ullmann is megerősít, hiszen saját maga nevezi meg például azt a kérdést, hogy „hogyan befolyásolja és határozza meg a nyelv a dolog, az igazság, a világ és egyáltalán a jelenség fogalmát” (336) –, akkor itt tévedésről van szó: a kortárs (és közelmúltbeli) analitikus filozófia ipari méretekben tárgyalja e kérdéseket.

Az a helyzet tehát, hogy kétféleképpen olvashatjuk a *Túl a jelentésent*: egyrészt mint tudásközvetítésre vállalkozó művet, és ebben az olvasatban a könyv nagyon is jól vizsgálzik. Hatalmas irodalmat mozgat meg, számtalan, különböző korokban élt és különböző iskolákhoz tartozó szerző – filozófus, nyelvész, empirikus pszichológus – nézeteit ismerhetjük meg a nyelv különböző aspektusairól. Az elemzések jól követhetők, világosak és alkalmasak arra, hogy a megjelenített gondolatokat képesek legyünk összevetni, párhuzamaikat és ellentmondásaikat olvasóként magunk megtalálni – még ha e gondolatok sokszor csak igen lazán kapcsolódnak is egymáshoz. Ugyanakkor a kötet nem pusztán tudásközvetítésre vállalkozik, hanem egy filozófiai álláspont önálló képviselőjére is. És ebben a második olvasatban komoly hiányérzetünk lehet a művel kapcsolatban: a szóban forgó álláspont struktúrája meglehetősen bizonytalan és legfőképpen eléggé hiányosan argumentált, illetve szakirodalmi megalapozottsága is hagy maga után kívánnivalót.

IRODALOM

- Alston, William (szerk.) 2002. *Realism & Antirealism*. Ithaca–London, Cornell University Press.
- Brewer, Bill 1999. *Perception and Reason*. Oxford, Clarendon Press.
- Chuard, Philippe 2007. The Riches of Experience. *Journal of Consciousness Studies*. 14. 20–42.
- Dokic, Jerome – Elisabeth Pacherie 2001. Shades and Concepts. *Analysis*. 61. 193–202.
- Dretske, Fred 1981. *Knowledge and the Flow of Information*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Evans, Gareth 1982. *The Varieties of Reference*. Oxford, Clarendon Press.
- French, P. A. – T. E. Uehling – H. K. Wettstein (szerk.) 1988. *Midwest Studies in Philosophy 12: Realism and Antirealism*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Kálmán László – Trón Viktor 2007. *Bevezetés a nyelvtudományba*. Tinta Kiadó, Budapest.
- McDowell, John 1994. *Mind and World*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Peacocke, Christopher 1992. *A Study of Concepts*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Pinker, Steven 1999. *A nyelvi ösztön. Hogyan hozza létre az elme a nyelvet?* Ford. Bocz András. Budapest, Typotex.
- Pléh Csaba 1999. Hozzájárulhatnak-e az empirikus pszichológiai kutatások a nyelv-gondolkodás viszony filozófiai problémájának megoldásához? In Neumer Katalin (szerk.) *Nyelv, gondolkodás, relativizmus*. Budapest, Osiris. 35–165.
- Prinz, Jesse 2016. Culture and Cognitive Science. In Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/culture-cogsci/>
- Scholz, Barbara C. – Francis Jeffry Pelletier – Geoffrey K. Pullum 2016. Philosophy of Linguistics. In Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/linguistics/>
- Tőzsér János 2018. *Az igazság pillanatai*. Budapest, Kalligram.
- Werner, O. 1997. Sapir-Whorf Hypothesis. In Peter V. Lamarque (szerk.): *Concise Encyclopedia of Philosophy of Language*. Oxford – New York – Tokyo, Elsevier. 74–83.
- Wittgenstein, Ludwig 1921/2004. *Logikai-filozófiai értekezés*. Ford. Márkus György (átdolgozta Mekis Péter és Polgárdi Ákos). Budapest, Atlantisz.