

Aspecto könyvek

ULLMANN TAMÁS

Túl a jelentésen

Sematizmus és intencionalitás 2.



ULLMANN TAMÁS

TÚL A JELENTÉSEN
Sematizmus és intencionalitás 2.

ASPECTO-könyvek

Az Aspecto-könyvek az Aspecto folyóirat könyvsorozata.

Sorozatszerkesztők a folyóirat szerkesztői:

Deczki Sarolta, Farkas Henrik, Kenéz László, Rónai András,
Szabó Zsigmond, Ullmann Tamás, Váradi Péter

Az „Aspecto-könyvek” sorozat megjelenését
Feith Zoltán támogatja.

ULLMANN TAMÁS

TÚL A JELENTÉSEN
Sematizmus és
intencionalitás 2.

A szerző a könyv megírása során az IASK Kőszeg, valamint az NKFIH 112542, 120375 és 129261 számú pályázatának támogatását élvezte.

A kötet megjelenését támogatja a Magyar Tudományos Akadémia kézirattámogatása.



© L'Harmattan Kiadó, 2019
© Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2019
© Ullmann Tamás, 2019

TARTALOM

Előszó	9
ELSŐ RÉSZ: A NYELVFILOZÓFIA HÁROM ÚTJA	15
Condillac és Herder elmélete	20
Az instrumentalista és a holisztikus felfogás ellentéte	24
A holizmus mint nyelvi világfeltárás	28
Nyelv és hermeneutika	32
Egészleges nyelvfelfogás és költészet	36
Metafora	46
A dinamikus nyelvfelfogás	48
MÁSODIK RÉSZ: NYELV ÉS SEMATIZMUS	55
Első fejezet: A világnézet hipotézis	59
Az ész organonja	60
A nyelv mint világszemlélet	61
A gondolat alakító szerve	68
Második fejezet: A nyelvi relativizmus modern változatai	70
Sapir–Whorf hipotézis	71
A kategorizáció típusai	73
A lexikai elemek vizsgálata	76
A grammatikai hatás	78
Harmadik fejezet: Nietzsche és a nyelv	80
A nyelv sematizál	83
Metafizikai következmények	86
Nyelv-metafizika	87
Negyedik fejezet: Metafora és sematizmus	92
Kognitív metafora elmélet	93
Metaforológia	97
Törvényadás a nyelvben	103
A mimézis elutasítása	112
Ötödik fejezet: A nyelvi sematizmus modellje és a modell korlátai	115

HARMADIK RÉSZ: A SZIMBOLIKUS REND	119
Első fejezet: A szimbolikus dimenzió	124
A szimbolikus rend különálló léte	125
A nyelvi jelek diakritikus rendszere	134
A semmi és a különbség fogalma	145
A struktúra láthatatlan eredete	151
Az eredeti különbség „kiosztása”	156
Második fejezet: A szimbolikus rend logikája	165
A jelölők láncolata	166
Az üres jelölő	170
A lebegő jelölő	182
Harmadik fejezet: A szimbolikus rend pozíciói	187
A tárgy fogalmának megváltozása	187
Szubjektum a nyelvben	196
A szubjektum és az esemény	201
Kitérő: két kétely	206
Negyedik fejezet: A szimbolikus rend mozgása és a metafora	211
A metafora mint modell	215
Metaforák a jelölők láncolatában	217
A jelölők mozgása	227
Ötödik fejezet: A szimbolikus rend stabilitása	236
A tűzőpont	237
Igazság és hazugság	243
Az immanens rögzítés paradoxona	250
NEGYEDIK RÉSZ: NYELV ÉS INSTITÚCIÓ	253
Első fejezet: Nyelvi világgépzés	257
A nyelv nélküli lét	259
A világgépzés összerkezete	262
Második fejezet: A világ instituált jellege	268
A kollektív képzetek kötelező ereje	272
Az osztályozás alapvető kategóriái	279
Nyelvi és társadalmi institúció	288
Harmadik fejezet: Institúció és norma	294
Konformizmus és a norma kialakulása	297
Interszubjektív jelentés és szociális jelentés	302
Objektív szellem	304
Negyedik fejezet: Az institúció három formája	310
Ósalapítás és dokumentáció	311

Az institúció, amely történetet hoz létre	319
Szimbolikus institúció	325
ÖTÖDIK RÉSZ: A NYELV TÖRTÉNETISÉGE	
ÉS A NYELV EREDETE	333
Első fejezet: Nyelv és történetiség	340
Második fejezet: Szóbeliség, írásbeliség és gondolkodás	346
Írásbeliség és gondolkodás	346
A determinizmus kritikája	354
Harmadik fejezet: A nyelv az evolúció idejében	359
A nyelv evolúciója	361
Elsődleges és másodlagos reprezentáció	365
Szintaxis	368
Negyedik fejezet: Nyelv és nyelv előtti állapotok	373
Előnyelv	373
Mimetikus kultúra	378
Utószó	387
Irodalom	391

Annakra nehéz a *kezdetet* megtalálni.
Vagy inkább: nehéz a kezdetnél kezdeni.
És nem megkísérelni tovább menni.

Wittgenstein

ELŐSZÓ

Ez a könyv a nyelvről szól. A nyelvnek azonban csak egy bizonyos aspektusát próbálja megvilágítani. **Nem a nyelvi kifejezések logikai szerkezetét tárgyalja, nem is a társalgási helyzetek rejtett előfeltevéseit vagy a jelentés és az igazság összefüggését, nem a nyelvi cselekvéseket és nem is a nyelv és művészi kifejezés sokrétű vonatkozását.** Ha nagyon egyszerűen akarnám megfogalmazni azt, hogy miről szól ez a könyv, akkor talán a leghelyesebb lenne azt mondani, hogy **nyelv és világ kapcsolatáról.** Arról, hogy **a nyelv hogyan alakítja a tapasztalatot, a gondolkodást és azt a legátfogóbb horizontot, amit világnak nevezünk,** és amit – a könyv végső következtetései értelmében – sohasem foghatnánk fel világgént nyelv nélkül.

A „Sematizmus és intencionalitás” alcímet viselő sorozat első kötete, *A láthatatlan forma* (2010) azt a célt tűzte maga elé, hogy a **figuratív sematizmus** működésén keresztül adjon képet a tudat valóságáról. Kiindulópontja az volt, hogy a tudatra vonatkozó alapvető kérdés nem ontológiai (Milyen típusú létező a tudat?), hanem sokkal inkább funkcionális, vagyis a tudat léte helyett a tudat működésére irányul. Ezt a tudatfilozófia kanti és husserli hagyományán belül a figuratív sematizmus és a tudati intencionalitás feltételeinek és működésének elemzésével hajtotta végre. Ezáltal vált lehetővé, hogy **fenomenológiai** értelemben adjunk képet a tudat és a valóság viszonyáról.

A **jelenlegi**, vagyis a második kötet célkitűzése kapcsolódik ezekhez a korábbi vizsgálatokhoz, de **a tudat helyett a nyelv működésére helyezi a hangsúlyt.** Ugyanúgy, ahogy korábban, **most sem a vizsgált mozzanat, jelen esetben a nyelv mibenlétének tisztázása, hanem sokkal inkább a működés funkcionális vizsgálata a cél.** Úgy vélem, akkor értjük meg a nyelvet filozófiai értelemben, ha nem a létmódját tisztázzuk, hanem a nyelvi folyamat, a nyelvi tapasztalat, a nyelvi

gondolkodás, a nyelvi világgépzés egész dinamikáját világítjuk meg. Ez persze nem csekély feladat, és nem is lehetett az egész problémakört egyetlen könyvbe besűríteni. A nyelv funkcionális megközelítését az alábbi **öt szempont** szerint elemeztem. Ezek a fejezetek egymásra épülnek, és van egy belső logikájuk, sőt egyfajta dialektikus egymásból következésük, de az egyes részeket ennek ellenére különálló modulokként is lehet olvasni.

Az első rész bevezetést ad a nyelvfilozófia általam legfontosabbnak tartott dilemmáiba és vitáiba. Részletes elemzések helyett itt csupán egy átfogó horizontot vázoltam fel, amelynek értelmében **két nagy tendencia** uralta a nyelv filozófiai vizsgálatát. Az elsőt **instrumentalista** megközelítésnek nevezem, mert a nyelvet eszközként fogja fel: ennek a gondolkodói hozzáállásnak az értelmében **a nyelv a megnevezés, a kifejezés és a közlés eszköze**. Bizonyos értelemben külsődleges réteg az elmében formálódó gondolatok tiszta és nyelvtől független formálódásához képest. **A másik** alaptendenciát **holisztikusnak** nevezem, mivel ez a nyelvet létünk egészét átható erőnek tartja, olyan egészes szerveződésnek, ami **minden egyéb működésünkben jelen van (a tapasztalattól a gondolkodáson keresztül az érzésekig)** és csak egészként vizsgálható. **Mindkét megközelítés alapvetően problematikus:** az instrumentalista felfogás részekre bontja a nyelvet, és pusztá eszközzé degradálja, **a holisztikus megközelítés** ugyan elkerüli ezt a hibát, viszont csak egészként tud a nyelvről beszélni, és ezzel **lemond a nyelv konkrét működésének vizsgálatáról**. E két alapvető és antinomikusan szemben álló tendenciával szemben egy **harmadik lehetséges megközelítésre teszek javaslatot, amit dinamikus felfogásnak** neveztem. Ez egyrészt igyekszik a bírált megközelítések pozitív eredményeit megtartani, másrészt megpróbál túllépni rajtuk és új horizontokat nyitni a vizsgálódás számára. A könyv további négy fejezete a dinamikus nyelvfelfogás négy, egymáshoz szorosan kapcsolódó aspektusát vázolja fel.

A második rész témája **a nyelvi sematizmus**. Ez a gondolatmenet az, ami a leginkább őrzi a korábbi könyv tudatfilozófiai kiindulópontját. Ebben a részben annak megvilágítására teszek kísérletet, hogy **tudat és valóság között miként közvetít a nyelv**. Más szóval a nyelv egésze és a nyelv bizonyos szemantikai és grammatikai mozzanatai miként befolyásolják vagy határozzák meg a tapasztalatot és a gondolkodást. A német nyelvfilozófia **Herdertől Humboldtig** tartó korszakának elemzése után a XX. századi **nyelvi relativizmus** nézeteit vizsgálom meg, kiegészítve **Nietzsche** különleges és radiká-

lis nyelvfelfogásával. Ebben a részben is megjelenik a könyv egyik melléktémája: a **metafora**. Már az első rész végén is találhatunk egy fejezetet a holisztikus nyelvfelfogás metaforáról alkotott képe-ről, és ez a második rész is a metafora vizsgálatával záródik. Azt a kérdést követem ebben a fejezetben, hogy a metafora mint sajátos nyelvi működés hogyan alakítja a tapasztalatot. Ehhez **két alapvető XX. századi metafora elmélet mellett Nietzsche metafora felfogását** veszem kiindulópontnak.

A **harmadik rész** a könyv leghosszabb egybefüggő szövege. Ennek az önmagában is megálló, hosszú gondolatmenetnek a témája az, amit **szimbolikus rend**nek neveztem, és amit a **Saussure nyelvelméletéből kinövő strukturalizmus és posztstrukturalizmus** „fedez fel”. Nem általában a strukturalista hagyományról lesz szó ebben a részben, hanem arról **a logikáról, ami a strukturalista kiinduló pontból következik a nyelv lehetséges felfogására vonatkozóan**. Először is azt kell megértenünk a strukturalisták nyomán, hogy **a nyelv a valóság egy önálló regisztere**, függetlenül az ontológiai létezés és a transzcendentális tudat dimenzióitól. Ennek a résznek a feladata az, hogy **a nyelv szemléletét eloldozzuk a tudat perspektívájától**, és erre a strukturalizmus logikájának az elemzése a legalkalmasabb. Olyan fogalmak kerülnek itt elő a nyelv kapcsán (struktúra, pozíció, érték), amelyek a nyelvet szinte teljesen függetlenítik a nyelvet használó ember tudatától és önálló regiszternek mutatják. A fejezet egyik legfontosabb állítása az, hogy **a szimbolikus rend logikája az immanencia logikája**, vagyis minden lehetséges filozófiai problémát a szimbolikus rend belső mozgástörvényei alapján próbál megragadni: így jutunk el olyan fogalmakhoz, mint a jelölők mozgása, az üres jelölő, a lebegő jelölő, a tárgy mint jel, a szubjektum mint pozíció. A jelölők mozgásának elemzése után a **metaforát** vizsgálom meg **újra**, ebben a részben immár egy harmadik aspektusában. A metafora mozgása a nyelv egészének lesz a kifejezője, és a szimbolikus rend logikáját a jelölők második szintjén ábrázolja. Az utolsó fejezet témája a jelölők mozgásának elemzése után azt mutatja be, hogy a szimbolikus rend logikájának megfelelően **mik** lehetnek azok az elemek vagy **mozzanatok**, amik **rögzítik az állandóan elmozdulásra kész jelölőket**.

Ez az utolsó probléma vezet át a **negyedik rész** elemzéseihez, amelyek középpontjában a **világ és az intéstitúció** fogalma áll. A nyelv önmagára hajló és csak önmagára vonatkozó szimbolikus dimenziója után ez a rész a nyelv társadalmiságát és instituáló jellegét állítja

előtérbe. A nyelv itt már nem sematizáló forma, nem is önálló logikát követő, zárt szimbolikus rend, hanem világot és közös jelentést alkotó – és az egyes emberi tudattól immár végképp független – valóságformáló tényező. A világképzés heideggeri elemzése után Durkheim nagy gondolatát, a kollektív képzetek elméletét mutatja be a szöveg. Ezt követően a jelentés külsővé válásának és instituálódásának fenomenológiai elemzéseiről lesz szó, eljutva így Marc Richir mély értelmű gondolatáig, a szimbolikus institúció fogalmáig.

A szimbolikus institúció fogalma fogja egybe a dinamikus nyelvfelfogás három eddig bemutatott mozzanatát, a nyelvi sematizmus, a szimbolikus rend és az institúció dimenzióját. Ám az eddig végrehajtott elemzések azt a látszatot kelthetik, hogy itt valamiféle speciális rétegentológia három egymásra épülő rétegét különítettük el. Ez nem lenne feltétlenül hiba, ám nem ez volt a cél. A cél valójában a nyelvi dinamizmus megragadása volt.

Erre tesz kísérletet az ötödik rész, mégpedig azáltal, hogy a korábbi három aspektust a nyelv történetiségének fogalma révén próbálja meg összekötni és ezáltal megmutatni a nyelv eredendő mozgékonyosságát. A nyelv problémájának történeti időbe helyezését nem a lexikai elemek szemantikai tartalmának történeti változása felől vizsgálom, vagyis nem a történeti és etimológiai szemantika álláspontjáról. A nyelvnek egyrészt mint médiumnak a változása lesz a téma, ezt elsősorban a szóbeliség és írásbeliség közötti különbség és az egyikről a másikra váltás gondolkodásra tett hatása felől mutatom be. Másrészt azzal, hogy a nyelv történetiségét egy még nagyobb időléptéken igyekszem megközelíteni: ez az evolúció léptéke. A nyelv eredetével, kialakulásával és evolúciójával kapcsolatos nézetek heterogén sokfélesége ellenére kirajzolódik néhány olyan probléma, amely fényt vet a nyelvi működés helyére az elme jelenlegi architektónikájában is. Itt mindennek előtt a nyelvi reprezentáció és a gondolkodás valamiféle közös gyökeréről beszélhetünk, amit az elsődleges és másodlagos reprezentációs rendszerek megkülönböztetése és a szintaxis elemzése révén tehetünk témává. Ezek lesznek azok a vezérmotívumok, amelyek lehetővé teszik, hogy feltételes érvénnyel ugyan, de különbséget tegyünk a nyelv kifejtett és esetlegesen korábbi állapotai között.

Az előnyelv és a kifejtett nyelv különbségéhez, illetve a mimetikus kultúra fogalmához való eljutás jelenti azt a nullpontot, ahová egy ilyen gondolatmenet egyáltalán eljuthat. Ugyanakkor az evolúciós fejlődés fogalma elevezet a kognitív architektónika egy olyan képé-

hez, amiben a korábbi működésmódok is valamilyen módon jelen vannak (pl. az előnyelv legegyszerűbb szerkezetei vagy a fantázia formájában). Ez a nullpont azonban egy kezdőpont is. Az a pont, ami átvezet a „Sematizmus és intencionalitás” sorozat harmadik, befejező kötetének témájához: a tudattalan problémájához.

Ennek az útnak a bejárásával – reményeim szerint – olyan képet kapunk a nyelvről, amely, még ha nem is új ismeretek bevonásával, de legalábbis a különféle aspektusok világos elkülönítésével és egymáshoz való viszonyuk tisztázásával hozzájárul a nyelv filozófiai problémájának jobb megértéséhez. Úgy gondolom, hogy ez a könyv, amit az olvasó a kezében tart, az eddigi nyelvfilozófiai gondolatmenetekhez képest *eltérő módon* mutatja be a nyelvet. Hogy ez jobb út-e, mint az eddigiek, azt nem tudom, de a perspektívák minden mégoly apró elmozdítása is új lehetőségek megjelenésével kecsegtet.

Ahogy Wittgenstein írja néhány héttel a halála előtt: „471. Anynyira nehéz a *kezdetet* megtalálni. Vagy inkább: nehéz a kezdetnél kezdeni. És nem megkísérelni tovább menni.”¹ Igen, bizonyos értelemben azt a legnehezebb eltalálni, hogy hol van a kezdet, vagyis hogy egy gondolatnak vagy problémának hol van az alapja. Honnét kiindulva lehet a legjobban megragadni. Ebben a könyvben talán többször is túlmentem a kezdeten, néhol pedig nem jutottam el a kezdetig. De talán mégis sikerült valamilyen képet felvázolni nyelv és világ kapcsolatáról.

Köszönöm barátaimnak a segítséget. Külön köszönöm Farkas Henrik és Sipos Balázs kritikai észrevételeit a harmadik résszel kapcsolatban. Ajánlom ezt a könyvet szüleimnek, barátaimnak, tanítványaimnak és egész, kiterjedt nagy családomnak. És mindezen előtt ajánlom Sárinak és Simonnak. Remélem, egyszer majd elolvassák. És ajánlom Nikinek.

¹ Ludwig Wittgenstein: *A bizonyosságról*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Európa, 1989. 126.o.

ELSŐ RÉSZ:
A NYELVFILOZÓFIA HÁROM ÚTJA

Miközben a kortárs filozófiában új és új fordulatokról beszélnek (kognitív fordulat², pragmatikus fordulat³, mediális fordulat⁴, ikonikus fordulat⁵), s ezek mindegyike egy újfajta tématerületet helyez az érdeklődés és a filozófiai kutatás középpontjába, egyvalami biztosnak látszik ebben a sokféleségben: **a nyelv problémájától elfordulni látszik a filozófia, noha a XX. század szinte egész gondolkodása a nyelv filozófiai felfedezésének jegyében született.** Tendenciákkal és divatokkal természetesen nem lehet vitatkozni, ehelyett most azt szeretném bemutatni, hogy milyen lehetőségei vannak még a nyelv filozófiai megközelítésének.

A XX. századi filozófia a nyelvről való gondolkodás szinte minden nagy témáját (jelentés, referencia, intenció, beszédaktusok, kommunikáció) alaposan körbejárta⁶, ennek ellenére úgy gondolom, hogy a nyelvről való gondolkodás *alapjaiban* vannak még feltáratlan kérdések. A most következő első részben arra teszek kísérletet, hogy **a nyelvről való gondolkodás stratégiai irányait** világosan elkülönítem és leírjam. **Három** fő irányt fogok bemutatni, **az instrumentalista, a holisztikus és a dinamikus megközelítéseket**, az első kettő

² Ld. Steve Fuller, Marc De Mey, Terry Shinn, Steve Woolgar (eds.): *The Cognitive turn: Sociological and Psychological Perspectives on Science*. Dordrecht, Springer, 1989.

³ Ld. Eike von Savigny, Theodore Schatzki, Karin Knorr-Cetina (eds.): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London, 2001.

⁴ Ld. Matthias Vogel: *Medien der Vernunft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.

⁵ Ld. Christa Maar, Hubert Burda (eds.): *Iconic Turn*. Köln, 2004.

⁶ Ezt jól mutatják be a sztenderd nyelvfilozófiai összefoglalások. Magyarul különösen: Farkas Katalin – Kelemen János: *Nyelvfilozófia*. Budapest, Áron, 2002.

(nagyjából, de nem teljesen) egybeesik az analitikus nyelvfilozófia és a kontinentális nyelvfilozófia különbségével, a harmadik azonban – a kettő ellentétén és korlátain túllépve – egyrészt árnyalja ezt a megkettőződést, másrészt lehetővé teszi, hogy új aspektusokból vizsgáljuk a nyelvet.

Az elmúlt években két nagyszabású könyv is újra a nyelv problémáit igyekezett a gondolkodás középpontjába helyezni. Charles Taylor *The Language Animal*⁷, valamint Georg W. Bertram és munkatársai *In der Welt der Sprache* című műve⁸, noha nagyon különböző kiindulópontok alapján, de hasonló belátásokhoz és szembeállításokhoz jutott. Mindkét könyv arra a meggyőződésre épül, hogy a **nyelvről kétféleképpen** gondolkodhatunk. (1) **Vagy** abból indulunk ki, hogy a **nyelv különálló elemek halmaza, amelyek mind rendelkeznek valamiféle valóságvonatkozással**, tehát lehet őket a referenciális vagy reprezentáló funkció felől vizsgálni (ez a nyelvfilozófia történetének egy világosan körülírható vonulatát jellemzi Platóntól Szent Ágostonon át Locke-ig és Condillacig, valamint a korai analitikus filozófia legtöbb szerzőjéig). (2) **Vagy** abból indulunk ki, hogy a nyelv **be van ágyazva egy életforma és életvilág egészébe**, vagyis pragmatikus totalitás, **tehát nem az elemei, hanem az egész működés felől vizsgálhatjuk** (Herder, Hamann, Humboldt, a XX. században pedig Heidegger, Gadamer és a kései Wittgenstein sorolható ide). Az **első**t nevezhetjük a nyelv **instrumentális** felfogásának, a **másodikat** a nyelv **holisztikus** megközelítésének. Charles Taylor a nyelv deszignatív és expresszív megközelítésének különbségére építi fel a gondolatmenetét, Georg W. Bertram és munkatársai pedig a nyelv reprezentáló felfogása és a szemantikai holizmus között tesz különbséget. Mindkettő abból indul ki, hogy a nyelv reprezentáció alapú megközelítése, ami a jelentés kérdését mindenek előtt a valóságra való referálás kontextusában értelmezi, és a nyelvről való gondolkodást sokáig irányította, túlságosan korlátolt képet ad a nyelv

⁷ Charles Taylor: *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, Massachusetts, Belknap Press, 2016. Taylor hasonló gondolatokat fejt ki két korábbi nagyszabású esszéjében: *Language and Human Nature*, ill. *Theories of Meaning*. In Charles Taylor: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985. 215–247.o.; 248–292.o.

⁸ Georg W. Bertram, David Lauer, Jasper Liptow und Martin Seel: *In der Welt der Sprache. Konsequenzen des semantischen Holismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008.

működéséről. Ezzel egy olyan gondolatot szegeznek szembe, ami a Romantikától kezdve jelen van a nyelvről való gondolkodásban, és a nyelvet nem az igazság, a referencia vagy a reprezentáció felől, hanem a jelentések holisztikus egésze felől, valamint az életmód, a kultúra, a hagyomány, a testi észlelés kontextusában vizsgálja. Mindkét könyv a nyelv holisztikus megközelítését részesíti előnyben. Taylor könyve a nyelvi holizmust a kontinentális filozófiai hagyomány felől mutatja be, Bertram és munkatársai könyve pedig elsősorban az analitikus hagyomány felől, ennek ellenére meglepően sok párhuzam mutatkozik a két elemzésben.

Első lépésben nagyon röviden bemutatom az elutasított felfogás, vagyis a tág értelemben vett instrumentalista megközelítés főbb jellemzőit. A második lépésben bemutatom a holisztikus nyelvfelfogás főbb tendenciáit, elsősorban Taylor, Gadamer és Heidegger elemzései alapján. Azért elemzem némileg hosszabban ezt a felfogást, mivel szeretném bemutatni az előnyeit, de emellett azt is, hogy miért érdemes túllépni rajta. A harmadik lépésben pedig nagyon röviden bemutatom azt a nyelvfelfogást, ami reményeim szerint túllép mindkét eddigi megközelítés korlátain, vagyis mentes a referenciális nyelvfelfogás és a holisztikus megközelítés korlátaitól, ám egyesíti magában ezek előnyeit. Ezt a megközelítést dinamikus felfogásnak fogom nevezni, és a könyv egésze ennek a kidolgozására tesz kísérletet.

Miközben a három megközelítés önmagában is mélyreható elemzésekre ad módot, úgy tűnik, hogy egymásra következésükben van egyfajta dialektikus elrendeződés. A referenciális felfogás korlátait világosan megmutatja és kritizálja a holisztikus felfogás, a holisztikus felfogás azonban maga is korlátokba ütközik (elsősorban is abba, hogy nehezen tesz lehetővé konkrét vizsgálatokat, szemben a referenciális vizsgálódással), a dinamikus felfogás azonban túllép a holisztikus megközelítés korlátain és újra lehetővé tesz konkrét vizsgálatokat – immár túl a nyelvi elemek referenciális és reprezentáló funkcióján.

CONDILLAC ÉS HERDER ELLENTÉTE

A kétféle nyelvfelfogás alapvető különbségét talán a nyelv eredetéről szóló két prototipikusan eltérő narratíva különbségében ragadhatjuk meg: az egyik Condillac, a másik Herder nevéhez köthető. Az *Esszé az emberi ismeretek eredetéről* (1746) című művében Condillac egy gondolatkísérlettel világítja meg elképzelését. Ha két gyermeket elképzelünk a pusztában, ahogy megpróbálják szükségleteiket kielégíteni, akkor könnyen beláthatjuk, hogy először egyszerű érzelmeiket fejezik ki, úgy, mint az állatok, azután gesztusokkal kommunikálnak, majd elkezdnek ugyanazokra a dolgokra ugyanolyan hangokat alkalmazni, vagyis elnevezik a dolgokat, azután hangokat találnak a dolgok tulajdonságaira, majd a dolgokhoz való viszonyukra (ezek lesznek az igék), egy bizonyos sorrendbe illesztik ezeket a neveket, majd bonyolultabb jelenségek megnevezésére térnek át és így tovább. Condillac gondolatkísérlete azért jó kiindulópont, mert nagyon világosan mutat egyfajta nyelvfelfogást: eszerint a felfogás szerint a nyelv alapvetően a valóság megnevezésére és reprezentálására szolgál, ezért felépíthető nevekből. Ha két beszélni nem tudó gyermek között elindul az egyszerű megnevezési funkció, akkor lépésről lépésre egy nyelvet fognak létrehozni. A gyermekek „végül is megszokták, hogy a szenvedélyek kiáltásaihoz és a test különböző cselekvéseihez azokat az érzéseket kapcsolják, amelyeket ezek olyan érzékletesen kifejeztek. [...] Ezeknek a jeleknek a használata lassanként kiterjesztette a lélek műveleteinek gyakorlását, és mivel ez utóbbiak egyre több gyakorlatra tettek szert, a maguk részéről tökéletesítették a jeleket, és használatukat megszokottá tették. [...] Azonban midőn ezek az emberek megszokták, hogy önkényes jelekhez kapcsoljanak bizonyos ideákat, a természetes kiáltások egy új nyelv létrehozásának modelljéül szolgáltak. Új hangokat artikuláltak, többször ismételték őket, és olyan gesztusokkal kísérték, amelyek azokra a tárgyakra vonatkoztak, amelyekre fel akarták hívni a figyelmet, és megszokták, hogy a dolgoknak nevet adjanak.”⁹ A nyelv tehát tükrözi a valóság tárgyait és kifejezi az érzékelés hasonló, egy csoportot alkotó eseteit. „Ahhoz, hogy megértsük, az emberek hogyan egyeztek meg az első használatba helyezendő szavak jelentéséről, elég megfigyelnünk,

⁹ Étienne Bonnot de Condillac: *Esszé az emberi ismeretek eredetéről* (résztetek). In: Jean-Jacques Rousseau: *Esszé a nyelvek eredetéről*. Ford. Bakcsi Botond. Máriabesenyő, Attraktor, 2007. (93–144.) 97–98.o.

hogy olyan körülmények közepette használták őket, amelyekben mindnyájan arra kényszerültek, hogy ugyanazokra az érzetekre vonatkoztassák őket. Ezáltal egyre nagyobb pontossággal rögzíthették a szavak jelentését, aszerint, hogy az egyre gyakrabban ismétlődő körülmények a szellemet mind jobban hozzászoktatták ahhoz, hogy ugyanazokhoz a jelekhez ugyanazokat az ideákat kapcsolja.”¹⁰ Nem szükséges az egész folyamatot bemutatni (Condillac sorban halad a főnevektől a mellékneveken és az igéken át a határozószavakig, az absztrakt ideáig, végül a névmásokig), hogy lássuk: az alap gondolat az, hogy a nyelv megnevezi azt, amit gyakran és azonos módon érzékelünk, vagyis a nyelv reprezentálja a valóság dolgait.

Két nagy kritika éri ezt a felfogást, és mindkét kritika abból indul ki, hogy Condillac elkövet egy alapvető hibát: feltételezi azt, amit meg akar magyarázni. Rousseau az *Esszé a nyelvek eredetéről* (1761) című művében azért kritizálja Condillac elméletét, mert úgy véli, hogy miközben a társadalom és a nyelv létrejöttét próbálja megmagyarázni, már adottnak feltételez egyfajta társadalmiságot és erkölcsi rendet. Rousseau szerint Condillac magától értetődőnek veszi, hogy a két gyermek a pusztaságban eleve betart bizonyos erkölcsi szabályokat (nem ölik meg és nem rabolják ki egymást), kommunikál egymással, figyel egymásra stb. Rousseau azonban úgy véli, hogy ezeket az alapvető és intézményesült szabályokat csak a nyelv segítségével, vagyis csak a nyelv kialakulásával párhuzamosan vagy az után feltételezhetjük. „Beérhetném itt azzal – írja az *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről* első részében –, hogy idézem vagy megismétlem Condillac abbé tárgyunkban végzett vizsgálódásait. [...] Ámde ez a filozófus oly módon oldja meg az egyezményes jelek eredetével kapcsolatosan önmaga elé állított nehézségeket, hogy abból kitűnik: feltételezi, amit én kérdésessé teszek; azaz feltételezi, hogy a nyelv feltalálói már valamilyen kialakult társadalomban éltek.”¹¹ Rousseau-nál a természetes ember a magányos vadember, aki nem tart be szabályokat, mert nem is érintkezik másokkal, vagyis az életét még nem határozzák meg a társadalmiság intézményesült vonatkozásai, amelyek Rousseau-nál magával a beszéddel kezdődnek. A beszéd – ahogy Rousseau fogalmaz – „az első társa-

¹⁰ I.m. 120.o.

¹¹ Jean-Jacques Rousseau: *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól*. In Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János. Budapest, Helikon, 1978. (59–200.) 101.o.

dalmi intézmény”.¹² A társadalmiság és a nyelv egymást feltételezik, ugyanúgy, ahogy a nyelv és a gondolkodás is egymást feltételezik.

Herder 1772-es művében, az *Értekezés a nyelv eredetéről* című szövegben hasonló körbenforgást fedez fel Condillac érvelésében, de egy más aspektusból: Herder azt veti Condillac szemére, hogy amikor a megnevezés révén akarja megmagyarázni a nyelv létrejöttét, akkor valójában már feltételezi a nyelvet, hiszen a megnevezés mint funkció nem előzheti meg a nyelvet. Csak egy nyelv birtokában, illetve a megnevező funkció ismeretében kezdhetjük megnevezni a dolgokat.¹³ Vagyis a nyelvet nem lehet felépíteni elemeiből: vagy képesek az emberek nyelvet használni, és akkor már rendelkeznek a megnevezés képességével, vagy még nem tudnak beszélni, és akkor még nem is emberek. Condillac tehát Herder szerint adottnak veszi azt, amit meg akar magyarázni, vagyis a nyelv bizonyos funkcióinak fellelésével akarja a nyelv eredetét megmagyarázni, ez pedig körben forgó érvelés. „Condillac abbé [...] vagy már könyvének első lapján eleve adottnak vette, teljes egészében, a nyelv feltalálását, vagy én találok minden oldalon olyan dolgokat, melyekre egyáltalán nem kerülhet sor egy kialakuló nyelv elrendeződése során.”¹⁴

Herder úgy véli, hogy a nyelv és az ész (a kettő szigorúan párhuzamos) jelenléte az emberben nem egy fokozati különbség az állatokhoz képest, amit valamiféle átmenettel meg lehetne magyarázni, hanem állat és ember között lényegi, természetbeni különbség van, olyan ugrás, ami a funkciók egészének másfajta elrendezésére utal.¹⁵ Az ember nem állat plusz még valami, hanem egészen más lény, mint az állat, és mássága a nyelv (és az ész) használatában áll. „Ha

¹² Jean-Jacques Rousseau: *Esszé a nyelvek eredetéről*. Ford. Bakcsi Botond. Máriabesenyő, Attraktor, 2007. 5.o.

¹³ Hasonló gondolat jelenik meg Wittgenstein privátnyelv elleni érvelésében is: „Amikor azt mondják: 'Nevet adott annak, amit érzett', akkor elfelejtik, hogy a nyelvben már sok mindennek készen kell állnia ahhoz, hogy a pusztá megnevezésnek értelme legyen. És ha arról beszélünk, hogy valaki a fájdalomnak nevet ad, akkor itt a 'fájdalom' szó grammatikája az, ami elő van készítve; jelzi azt a posztot, ahová majd az új szó kerül.” Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz, 1998. 139.o.

¹⁴ Johann Gottfried Herder: *Értekezés a nyelv eredetéről*. In Herder: *Értekezések – levelek*. Ford. Rajnai László. Budapest, Európa, 1983. (169–345.) 188.o.

¹⁵ „A különbség nem a képességek fokozataiban vagy hozzáadásában van, hanem valamennyi képesség egészen másfajta irányában és elrendeződésében.” I.m. 202.o.

ugyanis az ész nem különálló, egymagában működő erő, hanem valamennyi erőnek az emberi fajra jellemző, sajátos iránya, akkor az embernek már első állapotában birtokolnia kellett az észet, mivel ember.”¹⁶ Az ember sajátos képességeinek elrendeződését nevezi Herder *Besinnung*-nak, ami jelent eszmélést, reflexiót, megfontolást, s ami egyszerre tartalmazza az ember képességeinek sajátos elrendeződését, vagyis azt, amit belülről érznek, kívülről pedig nyelvnek nevezünk. „A megfontolásnak [Besinnung] ebben az állapotában, mely reá jellemző, és amikor első ízben működött szabadon ez a megfontolás (reflexió), az ember feltalálta a nyelvet.”¹⁷ A nyelv nem valamiféle külsődleges adalék ehhez a sajátos lelki elrendeződéshez, a nyelv és a *Besinnung* valójában egy és ugyanaz a funkció. Az ember „[r]eflexiónak adja tanújelét akkor, ha azoknak a képeknek egész álomszerű lebegéséből, melyeket érzékei elvonultatnak előtte, össze tudja szedni magát egy vigyázó pillanatra, önként el tud időzni egy képnél, tisztán, nyugodtan tud ügyelni rá, és ismertetőjegyeket tud megkülönböztetni avégből, hogy ez az a tárgy és semmi más. [...] A megfontolásnak ez az első ismertetőjegye a lélek szava volt. Ezzel megtörtént az emberi nyelv feltalálása.”¹⁸ Hiszen mi egy ismertetőjegy? Valójában nem egy reprezentáló kép, nem is valamiféle emlékezetben őrzött részlet, hanem „egy belső, emlékeztető szó”¹⁹, ami lehetővé teszi, hogy kiemeljünk és rögzítsünk egy részletet. Az ismertetőjegy felismerése és megőrzése a figyelem és az emlékezet számára valójában már egyfajta nyelvi megnevezés, nem pedig a megnevezést lehetővé tévő előzetes kognitív aktus. Egy dolog ismeretetőjegyének felismerése, az ész használata és a belső emlékeztető szó nem a kölcsönös feltételezés viszonyában áll egymással (hiszen az az elsőség megoldhatatlan paradoxonaihoz vezetne: vajon az emberi ész megelőzi-e a nyelvet, vagy a nyelv kialakulása teszi lehetővé az észet?), hanem valójában egyugyanazon funkció különféle megnyilvánulásai. Ez a funkció pedig – és ez a döntő különbség Condillac feltevéséhez képest – csakis egyszerre és egész teljességében jelenhet meg. Vagyis ha eltekintünk is a nyelv eredetének mindenképpen paradoxonokhoz vezető problémájától, Herder újdonsága abban áll, hogy a nyelvre nem mint elemekből felépíthető reprezentáló mechanizmusra tekint, hanem mint egységes totalitásra, amelynek minden eleme egyszerre

¹⁶ I.m. 205.o.

¹⁷ I.m. 209.o.

¹⁸ I.m. 210.o.

¹⁹ I.m. 212.o.

és teljesen van jelen, vagy pedig egyetlen eleme sincs jelen, és akkor nem is beszélhetünk nyelvhasználatról.

AZ INSTRUMENTALISTA ÉS A HOLISZTIKUS FELFOGÁS ELLENTÉTE

A kétféle nyelvfelfogást most kissé általánosabb szempontok alapján veszem szemügyre és állítom szembe egymással. Az **első** a Felvilágosodás **empirista hagyományának**, a **másik** pedig a **Romantika organicista hagyományának az örököse**. Az első az **eszközként értett és külön-külön elemezhető funkciók felől**, a második a **természetes egész gondolata felől** közelít a nyelvhez. **Az első tehát instrumentalista és analitikus, a második organikus és holisztikus**. A XX. századi nyelvelméletek egyike sem képviseli olyan szélsőséges formában ezeket az irányokat, ahogy most leírom őket, de szinte mindegyik nagy nyelvelmélet valamelyik irányhoz közelít. Lássuk tehát tömören és kissé sarkított formában a **két nagy tendenciát**.

A deszignatív vagy reprezentáló vagy **insturmentalista** felfogás legfontosabb mozzanatai a következők:

1. A nyelv csupán eszköz, mindenek előtt a kommunikáció és a megnevezés eszköze. A nyelv jelei a beszélő számára rendelkezésre álló információk átadására, közvetítésére szolgálnak. A nyelvi jel ezeket, vagyis a valóságban létező dolgokat, vagy az elménkben létező ideákat jelöli vagy nevezi meg. A jelentés rejtélyes jelensége a **megjelölés** felől értelmezhető.
2. A nyelv elsősorban a valóságra vonatkozik, vagyis a jelentés a **referálás** felől közelíthető meg (nem pedig a többi nyelvi elemmel való viszony vagy a használat pragmatikus vonatkozásai felől).
3. Mivel a nyelv a valóság dolgait reprezentálja és azokra referál, ezért legfontosabb és legalapvetőbb funkciója a **megnevezés** – ebből érthető meg és vezethető le a többi funkció. A nyelv szavai megnevezik a dolgokat.
4. A nyelvi jelentést a monologikus és episztémikus feladatokat végző megfigyelő nézőpontjából írhatjuk le. A nyelvi kifejezéseket a valóságra vonatkozás felől és az így megalkottott igazságérték felől érthetjük meg és elemezhetjük. A nyelvről való gondolkodás paradigmája a megismerés (azon belül is az észlelés), nem pedig a dialógus, a költészet, a megszólítás, a beszéd mint cselekvés. **A nyelvfilozófia alapja az episztemológia**.
5. **Vannak olyan kognitív képességek, amelyek megelőzik a**

nyelvi képességeket, illetve a nyelvtől függetlenül működnek. A gondolkodás például az újkori hagyományban az ideákkal végzett tevékenység, amihez képest a nyelvi megformálás csak külsődleges. Az ideák logikáját sajnálatos módon elfedi a természetes nyelv grammatikája, és az ideák lehetséges tiszta lényegiségét sajnálatos módon eltorzítja a természetes nyelv pontatlansága és pongyolasága. Ezért kell törekedni egy *ideális nyelv* megalkotására.

6. Az igazság helye az ítélet vagy a *propozíció*, illetve a nyelvileg megformált ítélet viszonya a valóságos tényállásokhoz.
7. Ez a megközelítés a nyelvre vonatkozó elméletet **a modern természettudomány paradigmájához igyekeznek illeszteni.**
8. A nyelv összerakható a nyelv elementáris egységeiből, mindegyik a megnevezési funkció egységeiből. **A részek megelőzik az egészet.**

A felvilágosodásnak ezzel az izoláló és a megnevezésre alapuló nyelvfelfogásával szemben **a Romantika (illetve a Sturm und Drang) korszakától kezdve előtérbe kerül a nyelv holisztikus felfogása.** Ennek főbb mozzanatai (főleg Herder és Humboldt alapján):

1. A nyelv nem eszköz más funkciók céljára, hanem önmagában az ember sajátos jellegének a kifejeződése. Nem eszköz, hanem egy *médium*, amely minden emberi tevékenységet áthat és megváltoztat az állati tevékenységekhez képest. A nyelvi képesség nem egy az ember sokféle képességeinek sorozatában, hanem olyasmi, ami minden képességben jelen van, és ami miatt ezek a képességek nem csupán fokozatilag térnek el az állatok látszólag hasonló képességeitől.
2. Az ember sajátos jellegét Herder *Besonnenheit*-nek (megfontolásnak, eszmélésnek, reflexiónak) nevezi. A nyelv nem csupán olyan szavak összessége, amelyek jelentenek valamit, vagyis referálnak valamire, hanem a nyelv ennek a reflektív tudatosságnak a hordozója.²⁰
3. A **nyelvi holizmusnak két értelme van:** egyrészt a nyelv áthatja az emberi funkciók mindegyikét; másrészt egyetlen nyelvi kifejezés sem elemezhető önmagában, elszigetelten, hanem mindig a nyelvi funkciók összességére, illetve a nyelv egészére utal. A nyelv minden részlete feltételezi az egész nyelvet.
4. Ahhoz, hogy a szónak jelentése legyen, nem elég referálnia

²⁰ Vö. Charles Taylor: *Language and Human Nature* i.m. 228–229.o.

valamire, hanem kontrasztban kell állnia valamivel. Egy nyelv nem állhat egyetlen szóból. A nyelvi jelentések ilyen szembeállítások sorozatán keresztül állnak viszonyban egymással. Ezt Humboldt a nyelv *hálózatának* (Gewebe) nevezi, vagyis azt állítja, hogy a leegyszerűbb szó alkalmazása révén a nyelv egész szövődéke lendül mozgásba.

5. **Humboldt** másik jelentős kiegészítése a nyelvi holizmus elméletéhez abban a híres gondolatban áll, hogy **a nyelv a beszédben realizálódik**, tehát csakis beszédként létezik, nem pedig szemantikai vagy lexikális ismeretek totalitásként. Ezt fejezi ki Humboldt híres állítása: „Maga a nyelv **nem mű (ergon), hanem tevékenység (energeia)**.”²¹ Vagyis a nyelv **aktivitás**, kifejezéses beszéd, nem pedig megmerevedett és szótárba gyűjthető információ halmaz.
6. A holisztikus nyelvfelfogás az egymással való beszélgetést, a *párbeszédet* tartja a nyelv elsődleges működési módjának, nem pedig a világ dolgainak a megnevezését.
7. Amennyiben pedig a nyelv elsődleges funkciója a beszélgetés, úgy a nyelv mindig egy beszélő, nyelvet használó *közösséget*, vagyis egy **népet feltételez**. **A holisztikus nyelvfelfogás szinte minden változatában elvezet a nép, a kultúra vagy a hagyomány fogalmához.**
8. Arra a kérdésre, hogy ki a nyelvhasználat szubjektuma, a válasz nem az, hogy az egyéni beszélő, aki megnevezi, megismeri és leírja a világ dolgait, hanem az, hogy a beszélő közösség. A holisztikus nyelvfelfogás sohasem szubjektív abban az értelemben, hogy a nyelv használata egy szubjektum teljesítménye lenne, hanem **anti-szubjektivistikus**.
9. A nyelv **használata nem merül ki episztemikus funkcióiban**, hanem mindig a beszélő közösség *életformájába* illeszkedik. Vagyis a holisztikus felfogás a nyelvet egy pragmatikus megközelítésbe illeszti, amiben a nyelv a nyelvet használó közösség életformájának a szerves része, és csak abból kiindulva érthető meg.
10. Mivel a nyelv elválaszthatatlan a nyelvi közösségtől, ezért a romantikus nyelvfelfogás számára nagy jelentősége van a **költészetnek**, a **népi hagyománynak** és a **művészi kifejezésnek**:

²¹ Wilhelm von Humboldt: Az emberi nyelvek szerkezetének különbségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásáról. In Humboldt: *Válogatott írásai*. Ford. Rajnai László. Budapest, Európa, 1985. 83.o.

ezek mind az emberi élet és az emberi közösség organikus kifejeződései. Ez a nyelvfelfogás a nyelvet nem a modern természettudomány paradigmájához igazítja, hanem a művészet és az eleven népszellem fogalmához köti.

A nyelvi holizmus tehát arra az alapvető belátásra épül, hogy a nyelv organikus egész, és organikus egészként illeszkedik egyfelől az egyéni világban való működésébe, másfelől a közösségek életformájába. Minden nyelvi elem tehát csak egy aktív kifejezés felől értelmezhető (nem pedig önmagában, statikusan és elszigetelten); minden kifejezés a nyelv egészébe illeszkedik; a nyelv egésze pedig az életforma egészébe. Felállítható tehát a következő sorozat:

szó \Rightarrow kifejezés \Rightarrow nyelv egésze \Rightarrow életforma

Szemben az instrumentalista felfogás sorozatával:

szó \Rightarrow megnevezés \Rightarrow dolog/idea \Rightarrow mesterséges nyelv \Rightarrow racionális elmélet

Nem kell tovább időznünk a Felvilágosodás és a Romantika felfogásánál, így is jól látszik, hogy a két, karakteresen különböző nyelvfelfogás a XX. századi elméletekben is tovább él különféle formákban.

Naivitás lenne azonban azt gondolni, hogy a Felvilágosodás örökségét egyoldalúan az analitikus filozófia viszi tovább (pl. Husserl *I. Logikai vizsgálódás*ban kifejtett jelentésemélete egyértelműen az első vonulatba tartozik), a Romantika örökségét pedig ugyancsak egyoldalúan a kontinentális filozófia (pl. holisztikus felfogást képvisel a kései Wittgenstein, vagy Davidson és McDowell is). Különösnek tartom, hogy sem Charles Taylor könyve, sem Bertram és munkatársai könyve nem foglalkozik a XX. századi nyelvi holizmus talán legtipikusabb két változatával: Heidegger és Gadamer nyelvfelfogásával. Az alábbiakban ezekre szeretnék a lehető legrövidebben kitérni, mert úgy gondolom, hogy nagyon világosan megjelenítik azt, hogy egy holisztikus (és nem formális) nyelvfelfogás meddig juthat el – továbbá azt is, hogy mik egy ilyen holisztikus felfogás korlátai.

A HOLIZMUS MINT NYELVI VILÁGFELTÁRÁS

Az instrumentalista nyelvfelfogásokkal szemben álló egészes megközelítés a XX. században elsődlegesen a hermeneutikai filozófiákhoz, mindenekelőtt **Heidegger és Gadamer** gondolkodásához kapcsolódik. Ha az értelmezés fogalmából indulunk ki, akkor a nyelvet nem lehet leszűkíteni eszköz jellegére vagy bizonyos funkciók együttesére. Ha az értelmezés a világban való létünk alapvető módusa, akkor a nyelv a világhoz való viszonyunk egészét átfogja. Nem egyszerűen világbeli dolgokkal találkozunk és azokat hol a nyelv segítségével, hol pedig a nyelvtől függetlenül felfogjuk, hanem a világra vonatkozásunk egésze nyelvi módon történik. Ha pedig ilyen alapvető szerepet játszik a nyelv – ahogy azt Heidegger és Gadamer hangsúlyozza –, akkor nem lehet azon csodálkozni, hogy e gondolat kidolgozói **hevesen fellépnek a nyelv mindenfajta funkcionális és analitikus vizsgálatával szemben**. Létünk alapjellegzetessége az, hogy világban létezünk, értelmező módon történik meg a világban való létünk, más szóval nyelvi módon vagyunk a világban. **Világban való lét, értelmezés és nyelv szorosan összetartoznak, sőt egymást feltételezik**. Nincs nyelv nélküli értelmezés és nincs értelmezés nélküli világban létezés, vagyis a nyelv mintegy a feltétele annak, hogy egy világban létezzünk és egy világhoz viszonyuljunk. Bizonyos ételemben a nyelvben nyílik meg a világ, nyelv nélkül – ahogy egy késői előadásban fogalmaz Heidegger – világszegények lennénk, mint az állatok, vagyis csupán egy környezetben léteznénk: tájékozódnánk, táplálkoznánk és szaporodnánk, de nem lenne számunkra világ.

Heidegger a következő igényt fogalmazza meg: „A filozófiai kutatásnak végre el kell magát szánnia arra, hogy feltegye a kérdést: **egyáltalán milyen létmód illeti meg a nyelvet?**”²² A *Lét és idő* 34.§-ának ez a különös kérdése rávilágít a heideggeri nyelvfilozófia sajátos radikalitására.²³ Heidegger nem arra törekszik, hogy valamilyen módon összegezze, alkalmasint új eredményekkel egészítse

²² Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest, Gondolat, 1989. 313.o. (A következőkben a főszövegben ennek a kiadásnak az oldalszámait adom meg zárójelben.)

²³ A heideggeri nyelvfilozófiának hatalmas irodalma van. Ld. Wilhelm Anz: *Die Stellung der Sprache Bei Heidegger*. In Otto Pöggeler (hrsg.): *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Königstein, Athenäum, 1984. 305–320.; Manfred Riedel: *Hören auf die Sprache*. Frankfurt am

ki a nyelvről való gondolkodás eddigi történetét, hanem újra akarja fogalmazni a nyelv kérdését.

A megértésnek ontológiai alapzata van Heidegger szerint: a megismerés, a tudás, a gyakorlati használat, az elvétel, a rosszul értés csupán úgy lehetséges, hogy ez az előzetes megértés már mindig is működésben van. A megértés előzetességének és kivetülés jellegének megvilágítására vezeti be Heidegger azt a nagyjelentőségű megkülönböztetést, ami az egész XX. századi hermeneutika vezérgondolata lett. Az értelmezésnek, vagyis a valamiként való felismerésnek a kettősségéről, az *egzisztenciálhermeneutikai mint és az apofantikus mint különbségéről* van szó. Tételszerűen a következőképpen hangzik ez az összefüggés: „Minden értelmezés (Auslegung) a megértésen (Verstehen) alapul.” (296) Az értelmezés magasabb rendű, tudatos aktus a megértéshez képest, mégis a megértés, ez a nehezen tetten érhető és nehezen megragadható előzetes mozgás jelenti minden lehetséges értelmezés alapját. „Az értelmezés nem a megértettek tudomásul vétele, hanem a megértésben kivetített lehetőségek kidolgozása.” (289) Előzetes megértés és explicit értelmezés azonban nem egymástól elválasztott két lépcsőfoka a világban való jelenlétünknek: az értelmezés a megértés „megformálása”, a megértés pedig nem rögzített a priori ismeret, hanem változásra nyitott szerkezet. Nem két különálló szint, hanem a hermeneutikai kör egymáshoz tartozó és kölcsönösen egymásra utaló két mozzanata. Heidegger többször hangsúlyozza, hogy bizonyos fenoméneket és összefüggéseket éppen azért nagyon nehéz megpillantani és egyáltalán észrevenni, mert túl közel vannak. Nehéz elmozdulni tőlük és távolságot tartva szemügyre venni őket. Ilyen a megértés mint alapvető, ontológiai világvonatkozás fenoménje is. Mivel mindent ezen „keresztül” észlelünk, azért ezt magát rendkívül nehéz észlelni. Mivel mindent egy előzetes kivetülésnek megfelelően tapasztalunk, ezért magának a kivetülésnek a konkrét tagolását szinte lehetetlen tematizálni.

A „mint-struktúra” meghatározó szerepet játszik mind a megértésben, mind az értelmezésben, vagyis a világfeltárulás ontológiai és ontikus szintjén egyaránt. „A kijelentés és struktúrája, az apofantikus 'mint' az értelmezésen és annak struktúráján, a hermeneutikus 'mint-en', továbbá a megértésen, a jelenvalólét feltárultságán

alapszik.” (391) Az egymásra épülő mozzanatok sorozata tehát a következőképpen néz ki az ontológiai alapszinttől kezdve:

1. a jelenvalólet feltárultsága
2. megértés/hermeneutikai mint
3. értelmezés/apofantikus mint
4. kijelentés

Ebben a lépcsőzetességben azoknak az egyre szűkülő köröknek a sorozatát látjuk, amelyekben a nyelv fenomenje értelmezhető. Nem nehéz felismerni, hogy más és más képet kapunk a nyelvről, ha a kijelentés logikai-grammatikai elemzése felől, vagy az értelmezés apofantikus mint-je felől, vagy a világfeltárás és a megértés ontológiai szintje felől közelítjük. Ha például a jelentés fenomenjét vizsgáljuk, akkor e három iránynak vagy szintnek megfelelően három különböző jelentésfogalmat dolgozhatunk ki. Az első értelemben véve a jelentés a világfeltárás mozzanata, a második értelemben a jelentés az értelmezéshez tartozik, a harmadik értelemben viszont a kijelentés szemantikai és logikai-grammatikai szerkezetéhez. Heidegger nyelvfelfogása szerint ez a három irány nem a nyelvműködés és a jelentés három egyforma jelentőségű aspektusát mutatja meg, hanem három egymásra épülő szintjét, és a három közül egyértelműen a világfeltárás ontológiai alapszintje az, ami a jelentés és a nyelv problémáját adekvát módon és eredendő jelentőségében képes megjeleníteni.

A következőkben három további fogalom révén igyekszem megvilágítani a nyelvi világfeltárás alapvető értelmét: ez a jelentésség, az érthetőség és a beszéd.

A jelentésség fogalma arra utal, hogy a világban való létünk otthonossága éppenséggel nem valamiféle kényelem, hanem az, hogy kiismerjük magunkat, vagyis az elélünk kerülő tárgyak és helyzetek nem idegenek, hanem rendelkeznek egy bizonyos előzetes ismertséggel. Ez azonban nem valamiféle empirikus tanulási folyamat eredménye. Az otthonosság azt jelenti, hogy kiismerem magam a világban, vagyis a dolgoknak értelme és jelentősége van a számomra. „Az utalás e vonatkozásainak vonatkozásjellegét mint jelentés-magyarázatot (be-deuten) ragadjuk meg. E vonatkozásokkal való otthonosságban a jelenvalólet önmagának ’magyaráz’, a maga létét és lenni-tudását eredendően saját világban-benne-létére való tekintettel érteti meg magával.” (202) A jelentés fenomenjét Heidegger ezen a ponton a jelentésség (Bedeutsamkeit) fenomenje felől világítja meg. Ez azt jelenti, hogy minden nyelvfilozófia alapvető kérdését, a jelentés kérdését kiemeli a teoretikus megközelítés kontextusából

és a világban való otthonosság és gyakorlati **tevés-vevés pragmatikus dimenziója felől világítja meg**. A holisztikus nyelvelfogás nála egyértelműen elvezet egy pragmatikai személethez.

Az **érthetőség** (Verständlichkeit) fogalma párhuzamos és analóg a jelentés heideggeri fogalmával. Az érthetőség a világ egy bizonyos feltárulása, konkrétan a feltárulás egy bizonyos tagoltsága. „Az érthetőség – ahogy Heidegger fogalmaz – már az elsajátító értelmezés előtt is eleve tagolt.” (306) A világ, ahogy már hangsúlyoztuk, annyiban otthonos, amennyiben feltárul, és amennyiben feltárul, egyszerűsített érthető is. Ez az jelenti, hogy a világ nem csupán előzetesen „ismert” és „otthonos”, vagyis kiismerjük magunkat benne, hanem azt is jelenti, hogy az eredendő kivetítés egy bizonyos tagoltságban mutatja meg a világot. A kivetülés, ami az ontológiai megértés feltétele, tagolja a világot, **a világ érthetősége tehát egy bizonyos kivetülő tagolás eredménye**. Ennek az előzetes érthetőségnek és jelentésségnek a hangsúlyozása azért fontos Heidegger számára, mert **csak ennek a háttéré előtt képes rámutatni a nyelv ontológiai jelentőségére**. Vagyis arra, hogy a nyelv nem a gondolat kifejezésének eszköze, valamiféle szellemi szerszám, hanem **a világfeltárás közege és módja**.

A nyelvet ennek megfelelően **nem közlő funkciója felől érthetjük meg**, hiszen nem az a nyelv alapvető teljesítménye, hogy az egyik szubjektum belsejében kiformalódott gondolatot a nyelv segítségével egy másik szubjektum belsejébe tudjuk átvinni. Nem egy ilyen kommunikáció jelenti a nyelv lényegét. Ennek ellenére azt hangsúlyozza Heidegger, hogy **a nyelv lényegét a beszéd felől érthetjük meg**. „A nyelv egzisztenciál-ontológiai fundamentuma a beszéd.” (306) Mi azonban a beszéd Heidegger szerint, ha **nem azonos a nyelvi kommunikáció fogalmával?** A beszéd mindenek előtt ontológiai fenomén, vagyis nem a hangzó beszédet, nem a kommunikatív funkciót, de még csak nem is a nyelvi cselekvést jelenti. Ahogy Heidegger hangsúlyozza, **a hallgatás is a beszéd egyik lehetősége**. A beszéd nem azonos a beszédhangok tényleges képzésével és kimondásával. Ontikus értelemben persze a beszéd maga a működő kommunikáció, akár hangban, akár írásban, ontológiai értelemben azonban mást jelent. „**A beszéd az érthetőség artikulációja**” (306) – hangzik Heidegger meghatározó tézise. Ez a némiképp enigmatikus tétel azonban nagy jelentőségű az egész heideggeri vállalkozás szempontjából. Bizonyos értelemben a beszédnek ez az ontológiai fogalma hordozza a heideggeri nyelvfilozófia egészét.

Heidegger egyik híres megfogalmazása szerint: „A világban benne-lét diszpozicionális **érthetősége beszédként nyilatkozik meg**.

Az érthetőség jelentésegésze szóhoz jut. A jelentések szavakban öltenek testet. Nem pedig a szódolgokat látjuk el jelentésekkel.” (306) Érdemes figyelni a heideggeri nyelvfenomenológia egészesleges jellegére. A nyelv fenomenje csakis a világra vonatkozó viszonyunk egészből érthető meg, és mindig az érthetőség jelentésegésze (Bedeutungsganze) jut szóhoz. Minden részperspektíva csak ennek az egészesnek a hátere előtt értelmezhető. Ezért ítéli el Heidegger az összes olyan megközelítést, amely a nyelv valamely (szemantikai, grammatikai, logikai, veridikus, apofantikus, jelölő stb.) funkciójából indul ki, hiszen egy ilyen megközelítés a részt helyezi az egész elé, és a rész alapján akar ítélni az egész működéséről.

Egy ilyen egészesleges, ontológiai megközelítés kétségtelenül nagy jelentőségű a nyelvről való gondolkodás számára. Ám vannak bizonyos korlátai. Ha a nyelvet csak egészesben és ontológiai funkciója, vagyis a világfeltárás felől tekintjük, akkor a nyelv konkrét aspektusainak vizsgálata nem egyszerűen háttérbe szorul, hanem egyenesen feleslegessé válik, sőt azt a gyanút fogja kelteni, hogy a gondolkodás ismét visszaesett az ontikus torzulás valamelyik változatába.

NYELV ÉS HERMENEUTIKA

A nyelv egészesleges működésének egy másik alapvető és az előzővel rokon felfogása Gadamer hermeneutikai filozófiája. A következőkben csak azokat a főbb hangsúlyokat igyekszem megmutatni, amelyek a nyelv Heidegger által kidolgozott egészesleges felfogásával rokonítják az Igazság és módszer²⁴ megközelítését. Mindkét felfogásban nyelv és világ elválaszthatatlan összetartozására esik a hangsúly, egy olyan összetartozásra, amelyet két évezred metafizikai gondolkodása nem volt képes észrevenni. Ám amíg Heideggernél ez az összetartozás alapvetően ontológiai aspektusából mutatkozik meg, addig Gadamernél hermeneutikai módon.

Egészeslegesség. A nyelvet nem lehet szétbontani és különálló funkciók együtteseként, vagy egymástól elválasztható szabályok és szemantikai egységek halmazaként kezelni. A nyelv Gadamer szerint a legkisebb nyelvi megnyilatkozásban is egészként van jelen, és az

²⁴ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja.* Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat, 1984. 21. (A következőkben a főszövegben ennek a kiadásnak az oldalszámait adom meg zárójelben.)

értelmezés feladata ennek az egészlegességnek a feltárása. Gadamer – miközben egyértelműen a nyelvi holizmus mellett kötelezi el magát – már-már meghökkentő gondolatokat fogalmaz meg: „Minden szó a nyelv egészét szólaltatja meg, amelyhez tartozik, s a világlátás egészét jeleníti meg, amelyen alapul.” (318) A nyelv tehát olyan módon szerves egész, hogy **minden egyes nyelvi aktusban maga az egész nyelv szólal meg** és van jelen hallgatólagosan. Ez persze az értelmezői művelet számára rendkívüli szabadságot jelent (hiszen nem kell a kijelentések szószerinti értelmére korlátozódnia), ugyanakkor rendkívüli nehézséget is, hiszen bizonyos értelemben azt a világot kell feltárnia, amelyre a nyelvi aktus vonatkozik. A gadameri egészlegesség tézise **nem csak a nyelvi megnyilvánulás értelmének kontextualitására hívja fel a figyelmet²⁵, ennél többet állít: azt állítja, hogy mindig az egész jelenik meg benne. Ez az egész azonban nem valamiféle isteni tudás, nem a tökéletes ismeret egésze, a világ precíz és kimerítő ismerete, hanem annak a véges világmentésnek az egésze, amely az ember sajátja.** „Az emberi beszéd okkazonalitása – folytatja Gadamer – [...] a beszéd eleven virtualitásának a logikai kifejezése, a beszélés, mely anélkül, hogy képes volna azt teljesen mondani, értelemegészt hoz játékba.” (uo.) A beszéd tehát nem pusztán kontextuális vonatkozásokkal rendelkezik, hanem mindig egy értelemegészt hoz játékba. **A hermeneutika feladata az aktuális nyelvi megnyilatkozás, a konkrét szöveg és az értelemegész kapcsolatának feltárása. Az egész azonban kimeríthetetlen, de nem az értelemösszefüggések valamiféle aktuális végtelensége miatt, hanem a lehetséges értelmezések dinamikus sokféleségének köszönhetően.** „Minden emberi beszélés oly módon véges – írja ezzel kapcsolatban Gadamer –, hogy a kifejtendő és értelmezendő értelem végtelensége rejlik benne.” (uo.)

Nyelv és világ. Ahogy láttuk, Heidegger is az emberi létezés világra vonatkozásának összefüggésében helyezte el és értelmezte újra a nyelv problémáját. **Gadamer hasonló, bár nem az ontológiára irányuló módon tárgyalja nyelv és világ összefüggését.** A gadameri hermeneutika alapvetően **a tapasztalat fogalma felől vizsgálja a nyelvi világfeltárás mozgását.** Az alaptézis úgy foglalható össze, hogy **a nyelv nem a megismerés eszköze, nem a világra irányuló tapasztalat megformálásának közege és nem is szerszám az igazság feltárásának**

²⁵ „[M]inden egyes szó mint pillanatnyi történet felidézi a ki nem mondottat is, melyre mint válasz és utalás vonatkozik.” (318)

munkájában. A nyelv természetesen mindez, de alapvetően ennél több: a nyelv világtapasztalat. Ezt egy Humboldtól átvett kifejezéssel világítja meg: „a nyelvi látás világlátás” (308). Tulajdonképpen ez a gondolat szolgál minden további megfontolás számára.²⁶

A világban vagyunk benne, de a világ egyes dolgaival szemben nem olyan a közvetlen viszonyunk, amilyen az állaté a környezeti világ egyes elemeivel szemben. És e távolságtartás „médiama” nem más, mint a nyelv. Nem azért tudunk távolságot tartani az egyes világbeli létezőkkel szemben, mert egy reflexív aktust hajtunk végre, hanem a nyelv az, ami eleve egy bizonyos közvetítettségben nyitja meg a világot és a világ dolgait. Az állatok ugyan megértik egymást, jeleznek egymásnak, de ezek a jelzések mindig viselkedésekre szólítanak fel vagy utasítanak. Az ember nyelvi kommunikációja azonban a létezőt tárja fel.²⁷ Gadamer ezt úgy fogalmazza meg, hogy a nyelv révén tényállások szólnak meg. Nem egyszerűen távolságot tartunk az egyes létezőkkel szemben a nyelvnek köszönhetően, hanem a nyelvi világfeltárás úgy működik, hogy tényállásokat fed fel. A nyelv distanciáltsága, a nyelvi világfeltárás tényállásokba rendeződése, valamint a tagadás lehetősége szorososan összetartozó fogalmak. Ezen a distanciált világfeltáráson alapul az a tény, hogy lehetségesek negatív tényállások is. Az állat minden bizonnyal képtelen a negatív észlelésére: észlelhet fenyegetést, észlelhet veszélyt és észlelhet éhséget és szomjúságot, de azt, hogy valami nincs ott, vagy nem úgy van, ahogy lennie kellene, erre alighanem képtelen. A nyelvi világfeltárás működésének mozzanatai tehát: distanciált (tényeket észlelünk és nem ingereket vagy érzeteket); tényállásokban mutatja meg a létezőt (egy dolog így és így áll); benne van a negatív lehetősége (ez a dolog ez és nem az).²⁸ Ez az egész összefüggés nyelv és világ között úgy is megfogalmazható, hogy nincs olyan világtapasztalat, amelyet

²⁶ Gadamer nyelvelfogásához lásd Fehér M. István: Szó, beszélgetés, dolog: a gadameri hermeneutika nyelvelfogása. In uő: *Hermeneutikai tanulmányok I.* Budapest, L'Harmattan, 2001. 103–122.; Veress Károly: *A nyelv teremtő erejéről.* Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó, 2015.

²⁷ „[A] nyelvi megértetés a logosz révén magát a létezőt tárja fel.” (309)

²⁸ A tényállások észlelésének középpontba állítása különös mozzanat a gondolatmenetben, hiszen ennek logikus és szükségszerű következménye, hogy a kijelentés kerül a középpontba. A nyelvi világfeltárás megmutatja, hogy egy dolog így és így áll, vagyis egy tényállást mutat – ennek a tényállásnak a nyelvi megformálása pedig nem más, mint egy kijelentés, amiben a szubjektum-predikátum szerkezet és a kopulatív szintézis a meghatározó. Ez némiképp ellentétes azzal, ahogy Heidegger küzdött azzal a metafizikai

ne egy nyelv közvetítene, vagyis **nincs önmagában vett, nyelvtől függetleníthető világtapasztalat.**

Objektivitás. A kései Heideggernél a nyelv már nem szubjektív teljesítmény. A nyelv megnyitja a létet és feltárja a világot, de nem azért, mert egy szubjektum ezt akarja és akarata alapján véghezviszi. A nyelv minden szubjektivitástól függetlenül tárja fel a világot: csakis ezért jelenthet világlátást. Gadamer hermeneutikai nyelvfelfogása ennek a heideggeri fordulatnak az örököse. A nyelvvel kapcsolatban többször hangsúlyozza, hogy a nyelv legalapvetőbb teljesítménye nem egy szubjektum teljesítménye. A nyelv olyan egészet jelent, amelyet nem is uralhatunk, viszont amelytől többféle módon függünk. A nyelv egyrészt közvetíti azt a hagyományt, amelytől minden ismeretünk függ. Másrészt pedig a **nyelv egy olyan személytelen közeg,** amely rajtunk, személyes teljesítményeinken keresztül irányítja és meghatározza, hogy a világ miként tárul fel számunkra. Gadamer klasszikussá vált megfogalmazásában: „nem mi beszéljük a nyelvet, hanem **a nyelv beszél minket**” (321).

Gadamer nem egyszerűen azt hangsúlyozza, hogy a nyelv nem szubjektív teljesítmény – ez szinte magától értetődő minden olyan filozófiában, amely búcsút int a transzcendentális gondolkodásnak. Sokkal inkább **azt hangsúlyozza, hogy az objektivitás fogalma kapcsolódik szorosan a nyelvhez.** Vagyis bármiféle objektivitásról legyen is szó, az valamiként a nyelv teljesítménye. Ez azonban **nem a hagyományos értelemben vett objektivitás:** nem a tudományos ismeret objektivitása, ami valamiféle személytől és tudattól független magánvaló megismerésében rögzíti az objektivitás fogalmát. Az objektivitás gadameri fogalma olyasmire utal, ami **túl van a szubjektivitáson, de nincs túl a nyelven.** „A nyelvben válik láthatóvá az – fogalmaz Gadamer –, ami minden egyes egyén tudatán túl, valóban van.” (312) Első pillantásra úgy tűnhet, mintha Gadamer itt valamiféle felpuhított objektivitásfogalomról beszélne, amely túl van a tudat szubjektív perspektíváján, de még innen van a valódi, tudományos objektivitáson. Ez azonban csak látszat. Az a nyelvi objektivitás, amelyről itt szó van, **nem egy gyengített változata az „igazi” objektivitásnak, hanem az alapvető objektivitás.** Ugyanígy a nyelvi világfeltárás is alapvetőbb a világbeli létezők minden tudományos megismerésénél. A nyelvi világfeltárás, vagyis a világ-

tendenciával, amely a nyelv működését a kijelentés középpontba állításával igyekezett megvilágítani.

tapasztalat nyelvhez kötöttsége azt jelenti, hogy a világ, ami feltárul a számunkra, nem a mi szubjektív világunk, hanem már eleve közös világ – és nemcsak ezért közös, mert az ember általában közösségekben él, hanem elsősorban és főleg azért, mert a nyelv közös, amiben a világ megjelenik. A nyelv általi „közös” világtapasztalat az, amihez képest lehetséges egyéni eltérés, vagyis szubjektív világtapasztalat. De ennek a közösnek a jellegét nem az egymással éles faktuma, hanem a nyelv nyelvisége, vagyis egyéni tudaton túlmutató jellege adja meg. Visszatérve a korábbi téziszhez: nem a szubjektív világtapasztalatunkat látjuk el nyelvi jelölésekkel, hogy a többiek szubjektív világtapasztalatával harmonizáljuk, majd a nyelviségtől függetlenül tudományosan objektivizáljuk. A nyelvi világfeltárás alapvetőbb ennél – ezért írja Gadamer, hogy „nem mi beszéljük a nyelvet, a nyelv beszél minket”. Ez a gondolat tehát egyszerre jelent elmozdulást a szubjektivisztikus, transzcendentális filozófiák beállítódásától és a magánvaló dolog igazságára hivatkozó objektivisztikus elképzelések Gadamer szerint naiv metafizikájától.

EGÉSZLEGES NYELVFELFOGÁS ÉS KÖLTÉSZET

A holisztikus nyelvfelfogás romantikus változatai a nyelv egészséges működésének elemzésével általában a nyelv géniuszához, a kultúrához és a néphez vagy népszellemhez jutottak el (valamint a zenéhez, a népköltészethez, a népmesékhez, és általában a nép hagyományaihoz), vagyis olyan mozzanatokhoz, amelyek szervesen összefüggnek egy egészséges nyelvfelfogás logikájával, de a XX. században már anakronizmusnak tűnnének. Heidegger és Gadamer nyelvfilozófiája a nyelv egészséges, világfeltáró jellegén keresztül nem egy nép szellemi alkatához, hanem – a romantikus örökséggel szoros kapcsolatban – a költészet különleges művéhez jutnak el. A kronológiai sorrendet megfordítva kezdjük először Gadamer költészetéről alkotott elképzelésével, Heidegger felfogása ugyanis sok tekintetben radikálisabb elképzelést fejt ki.

Nem tekinthető véletlennek, hogy az összes művészet közül Gadamer a költészetet tárgyalja külön, vagyis azt a művészetet, amelyben a nyelv a legintenzívebben és ugyanakkor az értelmezésre leginkább ráutalva jelenik meg. A költészet Gadamer számára nem csak a művészet általi tapasztalatszerzés és az igazság sajátos feltárulásának terepe, amilyen a tragédiaköltésztől a festészetig a művészet teljes

spektruma. A költészet azért kiemelt jelentőségű, mert **éppen a költészetben érhető tetten a nyelv és világ kapcsolatának valamiféle különleges, alapvető jellege.**²⁹ Ezt a következő tézisben fogalmazza meg: „**A költői kijelentés spekulatív.**” (326) Ebben a rejtélyesnek hangzó gondolatban szinte minden szó értelmezésre szorul, ám nyilvánvalóan a „spekulatív” fogalma az, ami elsősorban is idegennek tűnik a költészettől, vagyis magyarázatot igényel. Gadamer nyilván nem azt akarja mondani, hogy az a jó költészet, ami „spekulatív”, vagyis elszakad a tapasztalattól és gondolati formákban építkezik. Másként érti a spekulatív fogalmát, és ebben az átértelmezésben részben Hegelre támaszkodik. A spekulatív jelzőnek két alapvető mozzanatát hangsúlyozza: (1) a spekulatív a tükrözésre vonatkozik, vagyis a **látvány és a tükörkép lényegi összetartozását** fejezik ki; (2) a másik értelemmozzanat arra vonatkozik, hogy spekulatív az, akit nem a mindennapi meggyőződések dogmatizmusa jellemez, hanem olyan ember, aki képes **elmozdulni a megszokottól** és képes gondolkodni. „Spekulatív az, aki nem bízza rá magát közvetlenül a jelenségek szilárdságára vagy a gondolatok rögzített meghatározottságára, hanem **reflektálni tud [...].** A gondolat pedig akkor **spekulatív, ha a benne kimondott viszony nem gondolható el egy határozmánynak egy szubjektumhoz, egy tulajdonságnak egy adott dologhoz való egyértelmű hozzárendeléseként, hanem tükörviszonyként kell elgondolni, melyben maga a tükröző a tükrözött tiszta megjelenése [...].**” (323) A spekulatív gondolkodó ebben az értelemben nem az, aki az érzéki valóságtól eltekint és a gondolatok tiszta terében mozog. Épp ellenkezőleg: a spekulatív gondolkodás az, ami visszatér a dolgokhoz, azáltal, hogy elhagyja saját dogmatikus meggyőződéseit és azáltal, hogy tükrözőjévé válik a dolognak, amit tapasztal, vagyis megjeleníti és kifejezésre juttatja azt a dolgot. **Elmozdulni a hétköznapi vélekedések biztonságos talajáról és magát a dolgot megtapasztalni és kifejezni – ez a spekulatív gondolkodás teljesítménye.**

A spekulatív jelző azonban még egy további ponton kiegészítésre és pontosításra szorul. A tükrözés viszonya nem azt jelenti, hogy a bejelentkező létezőt a lehető legpontosabban visszaadja. Vagyis nem arról van szó, hogy a tükrözőnek aprólékosan hú a viszo-

²⁹ A gadameri művészetfelfogásról ld. Olay Csaba: *Művészet és hermeneutika* Gadamernél. In Olay Csaba (szerk.): *Idealizmus és hermeneutika*. Budapest, L'Harmattan, 2010. 245–270.; Fehér M. István: *Művészet, esztétika és irodalom* Gadamer filozófiai hermeneutikájában. In uő: *Hermeneutikai tanulmányok I.* Budapest, L'Harmattan, 2001. 123–196.

nya a tükrözöthöz, hiszen ebben az esetben csak egyetlen valóságos oldala van a viszonynak, a másik pusztán látszat, merő illúzió. A tükrözés ezzel szemben olyan viszony Gadamer, és hozzátehetjük, Hegel szerint, amelyben **nemcsak a tükröző idomul a tükrözöthöz, hanem a tükrözött is a tükrözőhöz.** A viszony kétoldalú, nem egyszerű, statikus leképezés, hanem dinamikus mozgás, bizonyos értelemben magának **a szellemnek a mozgása.** A spekulatív tehát olyan tükrözést jelent, amely látni engedi a dolgot, de nem úgy, mintha az valami önmagában való, meghatározott létező lenne, amit egyszer és mindenkorra sikerült megfejteni és megmutatni. A spekulatív tükrözés – mivel alapja a megszokottól és hétköznapi vélekedéstől való elmozdulás – **úgy mutatja meg a dolgot, mintha először látnánk.** Ha valamit először tapasztalunk, akkor azt még nem leképezzük, hanem bizonyos értelemben létrehozuk az értelmét. **Tükrözzük, de úgy, hogy a tükrözésben a tükrözött is idomul a tükrözőhöz és viszont.**

Szó és dolog között ilyenkor még nincs rögzített viszony: a rögzített viszony nyelvi kifejezése a leképezés reprezentációs elméletének megfelelője. Az a tükrözés, amelyről Gadamer beszél a spekulatív jelző jellemzése során, **az a szó és a dolog viszonyának létrejöttére vonatkozik.** Az eredendő tapasztalatra és az eredendő megnevezésre. Az, hogy a költői kijelentés spekulatív tehát nem azt jelenti, hogy a költői szó leképezi a magában nyugvó és változatlan dolgot. **A költői szó,** épp ellenkezőleg, **először nevezi meg,** először mondja ki és ezáltal mintegy **felavatja az illető dolgot.** A költemény tehát nem leír és nem díszes nyelven kifejez, a költészet világot tár fel.

Ezek a helyenként meghökkenítő gondolatok ugyanakkor természetes módon következnek Gadamer hermeneutikájának gondolati irányultságából. Gadamer költészetéről vallott felfogása szinte kiolvasható abból, ahogy nyelv és világtapasztalat viszonyáról ír. Bizonyos értelemben a költészetéről vallott felfogása nem más, mint ezeknek az alapvető vonaloknak a meghosszabbítása. (Ugyanez elmondható a fordulat utáni Heideggerről is.) A költői beszéd egyszerre elszakad a megszokottól, a jól ismerttől és a szilárdnak tűnő vélekedéstől – az ihletett pillanatban (ahogy Gadamer Hölderlint idézi) **„minden olyan, mintha első ízben, s épp ezért fogalmi megragadás nélkül, meghatározatlanul, csupa anyagban és életben feloldva volna jelen számára”** (326). Ennek következtében pedig az új megragadásának tiszta lehetősége és fogalom előtti nyitottsága jellemzi a költői állapotot. Ezt nevezi Gadamer spekulatívnak, vagyis „tükrözőnek”. Meghatározottság nélküli tükrözésnek, hiszen sem a dolog nem meghatározott, sem

a rá vonatkozó kifejezés. Gondolkodás és költés abban egyek, hogy **mintha először pillantanák meg a dolgokat, felavatják a létezőket.**

Heidegger költészeről alkotott elképzelése még Gadamer felfogásához képest is mehökkentő és radikális. A *műalkotás eredete* című írásban Heidegger azt a gondolatot járja körül, amely szerint a művészet lényege az igazság működésbe lépése.³⁰ Az igazság fogalmának átértelmezése már a *Lét és idő* híres 44.§-ában elkezdődött, de a művészet eseményével való összekapcsolása későbbi gondolatok eredménye. A 30-as évek közepétől sorban megjelent írásokban és a művészetéről és különösképpen Hölderlin költészetéről elhangzott előadásokban már nem csak arról van szó, hogy Heidegger az igazság fogalmát elválasztja a kijelentéstől és a megfelelés-modelltől, **hanem inkább arról, ahogy az igazság mint feltárulás értelmét a művészet lényegi mozgásához köti. A művészet az igazság történéseinek a „terepe”** – talán a legfontosabb terepe a gondolkodás, a vallás, a tudomány és az államalapítás mellett.³¹

A művészetben belül azonban a költészet nem csupán az egyik a többi művészi mód közül, hanem kiemelt jelentősége van. Bizonyos értelemben **minden művészet költészet.**³² Más művészetek is megnyitják az igazságot, csak épp nem nyelvi eszközökkel dolgoznak. **A költészet kitüntetett helyét valójában a nyelv kitüntetett helye magyarázza.** Minden művészet feltár és megnyit, de minden feltárás, megnyitás, vagyis az igazság minden történése lényegi értelemben nyelvi. A nyelv az, ami megnyitja számunkra a világot és amitől a kő és az állat meg van fosztva. A nyelvi művészet így a par excellence művészet.

A nyelv természetesen nem a közlés eszköze, lényege nem meríthető ki közlő, kölcsönösen megértető és leíró funkciójában. „A nyelv – írja Heidegger – a nyilvánvalót és elfedettet mint ekként elgondoltat

³⁰ Martin Heidegger: A műalkotás eredete. Ford. Bacsó Béla. In uő: *Rejtektutak*. Budapest, Osiris, 2006. 9–69. (A főszövegben ennek a kiadásnak az oldalszámait szerepelnek zárójelben.)

³¹ A művészet heideggeri értelmezéséhez lásd Bacsó Béla: Művészet és „világkép”. *Jelenkor* 2004/5. s.525–530.o.; Weiss János: A műalkotás lényege. Kísérlet egy Heidegger-rekonstrukcióra. In Papp Zoltán (szerk.): *„Viharnak kített szavak által”*. Tanulmányok Bacsó Béla hatvanadik születésnapjára. Budapest, ELTE BTK, 2012. 343–357.o.

³² „Minden művészet – mely megtörténni engedi, hogy a létező igazsága mint olyan eljőjön – a lényegét tekintve költészet.” (56) „A művészet mint az igazság működésbe-lépése költészet.” (59) „A művészet lényege a költészet.” (59)

szavakban és mondatokban nem csupán továbbítja, hanem **ő teszi nyílttá a létezőt mint létezőt.**³³ Rejtélyes és mély értelmű szavak és cseppet sem magától értetődő, hogy rögtön megértjük őket. A nyelv teszi nyílttá a létezőt mint létezőt. Az állat és a kő esetében nem beszélhetünk a létező nyíltságáról, **az állat nem létezőt lát, hanem környezetet észlel és ingert érez.** A heideggeri antropológia egyik alaptézise az, hogy csak az ember számára van világ és a világot a nyelv nyitja meg. A nyelvi világfeltárásnak köszönhető, hogy egyáltalán dolgokat, azaz létezőket, vagyis valamit mint valamit észlelünk.

A költészet nem úgy viszonylik a nyelvhez, mint a rész az egészhez. A költészet nem a nyelv egyik lehetséges funkciója a többi között. **A költészet bizonyos értelemben egybeesik a nyelv lényegével.** Költészet és nyelv hatóköre így azonos, amennyiben a költészet ugyanúgy a nyelvi világfeltárásnak és az igazság megtörténéseinek megnevezése. Olyannyira így van ez, hogy Heidegger tézisszerűen ki is mondja a viszony kölcsönösségét: **„Maga a nyelvi lényegi értelemben költészet.”** (58) Nemcsak a költészet a nyelv, illetve a nyelvi világfeltárási lényege, hanem **a nyelv maga is alapvetően költészet.** Ez az azonosítás azonban magyarázatra szorul. Hogyan értendő az, hogy a nyelv lényegi értelemben költészet? Úgy, hogy valójában versekben beszélünk, csak nem vesszük észre, ahogy Molière hőse nem vette észre, hogy prózában beszél? Nyilvánvalóan nem. A költészet megértéséhez a nyelv lényegét kell megértenünk. És fordítva: a nyelv lényegének megértéséhez a költészet lényegét kell megértenünk.

Próbáljuk tehát a **költészet felől megérteni a nyelv lényegét.** A művészet mindenek előtt világfeltárási, illetve egy világ kivetítése: **„a művészet a létező közepette egy nyílt helyet tisztít meg magának, amelynek nyitottságában minden másként van, mint egyébként.”** (57) **A művészet egyik oldala** tehát a megszokottól, a rendtől, az elfogadott világtól, **a *sensus communis* meggyőződéseitől való eltávolodás.** A művészet nem fogadja el a vélekedéseket és a véleményeket, amelyek alapján a hétköznapi életünkben tájékozódunk. Sokan próbálják a művészetet úgy érteni, hogy az valamiképpen a humanitás legmagasabb kifejeződése. Csakhogy ekkor már például a humanitással kapcsolatos meggyőzések egész halmazát magunkkal cipeljük és művészetnek azt tartjuk, ami beigazolja a humanitással kapcsolatos meggyőződéseinket, és még fel is díszíti azokat a szép forma vagy a szép nyelv révén. Heidegger szerint az ilyen értelemben vett huma-

³³ U.o. 58.

nitás egy előzetes kép az emberről, valamiféle meggyőződés arra vonatkozóan, hogy az embernek milyenek kell lennie. Így azonban legfeljebb érzelgős önigazoláshoz, de nem művészethez jutunk.

A költészet ugyan megnevezi a létezőt, de nem átkereszteli, hanem úgy nevezi meg, hogy az valamiként jobban illeszkedik a létéhez. „Azáltal, hogy a nyelv elsőként nevezi meg a létezőt, csak a megnevezés juttathatja szóhoz és jelenítheti meg azt. Ez a megnevezés a létéhez mérten és a létből nevezi meg a létezőt.” (58) A nyelv és a költészet tette a megnevezés: a megnevezés azonban nem egy már meglévő, kész dolog névvel való ünnepélyes ellátása. A megnevezés cselekedet, tett, de nem a beszédaktus (speech act) értelmében. A megnevezés nem úgy cselekedet, hogy a jelenlévő tanúk onnét kezdve tudják, hogy annak a bizonyos dolognak ez a neve. A költészet nem úgy nevezi meg a dolgot, amit megpillant, mint a királynő a hajót, amit ünnepélyesen felavat és elkeresztel. A megnevezés abban az értelemben cselekedet, vagyis esemény, hogy először pillantja meg a dolgot és az elnevezéssel kiragadja a névtelenségből és a formátlan bizonytalanságból. A megnevezés szóhoz juttatja a dolgot, amennyiben az így először válik egyáltalán láthatóvá. Ám – és most ez a lényeg – nem önkényesen jár el. A jó költészet nem szabadon és a fantázia kötetlenségére hagyatkozva ötli ki a neveket és rakja egymás mellé a szavakat (persze erre is van példa, gondoljunk a szürrealisták automatikus írásmódjára). A megnevezés „a létéhez mérten [...] nevezi meg a létezőt”. Vagyis először mondja ki, engedi megjelenni, juttatja szóhoz a létezőt, ám nem önkényesen szabva ki a megjelenés kereteit, hanem létéhez mérten szólaltatja meg a létezőt.

A költészet a költői megnevezés eseménye és eseményszerűségében előzmények nélküli kezdet. A heideggeri felfogás értelmében ugyanis a költészet lényege az, hogy először pillantjuk meg a dolgot annak igazságában, nem jobban, szebben, pontosabban látjuk, hanem bizonyos értelemben először látjuk. Úgy, ahogy még sohasem láttuk korábban. Talán erre utal, hogy a „megnevezés [...] a létből nevezi meg a létezőt.”

Nyelv és költészet párhuzama visszatérő motívum Heidegger szövegeiben a legkorábbi Hölderlin elemzéstől a kései írásokig. Költészet és gondolkodás egységének és lényegi rokonságának pedig talán senki sem adott világosabban hangot Heidegger szerint, mint Hölderlin.³⁴

³⁴ Heidegger Hölderlin értelmezéseire Peter Trawny (Hg.): „Voll verdienst, doch dichterisch wohnt/Der Mensch auf dieser Erde”. Heidegger und Hölderlin. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000.

Ezért Hölderlin nem úgy jelenik meg, mint egy költő a többi között, hanem mint **a költészet költője, a költő maga**.³⁵ Nem szükséges elidőznünk azon a kérdésen, hogy miért éppen Hölderlin. Heidegger személyes vonzódásán és Hölderlin filozófiai érzékenységén kívül lehetne említeni még legalább két vonatkozást: Hölderlin kétségtelen törekvését arra, hogy költészetében egyszersmind a költészet lényegéről is elmélkedjen; valamint a történetiséghez, Görögországhoz és a saját népéhez mint történeti néphez fűződő kapcsolatát.³⁶ A jelen gondolatmenet szempontjából fontosabb az, hogy Heidegger a nyelvről folytatott elmélkedései során milyen képet alkot a költészetéről. Általában a költészetéről és nem specifikusan Hölderlin költészetéről.

A *Hölderlin és a költészet lényege* című előadás³⁷ foglalja össze talán a legtömörebben azokat a gondolatokat, amelyeket Heidegger Hölderlinhez kapcsolódva költészet és nyelv viszonyáról mond. Az öt irányadó gondolat közül³⁸ – melyek egy-egy Hölderlin idézethez kapcsolódnak –, úgy vélem, a negyedik a legfontosabb. Így hangzik. „De ami marad, a költők alapítják. [Was bleibt aber, stiften die Dichter.]” Ez az *Andenken* című költemény utolsó sora. A következő gondolatokat olvashatjuk a Hölderlin szöveg értelmezéseként, vagyis annak magyarázataként, hogy mit is jelent az, hogy a költők alapítják

³⁵ A *Der Spiegel*-nek adott híres interjújában így fogalmaz Heidegger: „Gondolkodásom elkerülhetetlen kapcsolatban áll Hölderlin költészetével. [...] Hölderlin számomra az a költő, aki a jövőbe mutat, aki Istent várja, és aki ennél fogva nem rekedhet meg a Hölderlin-kutatás tárgyaként az irodalomtörténet fogalmaiban.” Martin Heidegger: „*Már csak egy isten menthet meg bennünket...*” A *Der Spiegel* interjúja Heideggerrel. Ford. Krémer Sándor. In Heidegger: Bevezetés a metafizikába. Budapest, Ikon, 1995. Melléklet 7–15. (14.)

³⁶ Lásd például Kathleen Wright cikkét, ami a Hölderlin értelmezéseket szinte teljes egészében Heidegger fasizmusához és nacionalizmusához való vonzódásának a számlájára írja. Kathleen Wright: Die „Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung” und die drei Hölderlin-Vorlesungen. Die Heroisierung Hölderlins. In Dieter Thomä (hrsg.): *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar, Metzler Verlag, 2003. 213–230.o.

³⁷ Martin Heidegger: Hölderlin és a költészet lényege. In uő: *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*. Ford. Szabó Csaba. Debrecen, Latin Betűk, 1998. 35–52. (A továbbiakban ennek a kiadásnak az oldalszámai szerepelnek a főszövegben.)

³⁸ Az öt Hölderlin idézetet tömören a következőképpen lehetne összefoglalni: 1) a költés minden foglalkozások legártatlanabbja; 2) a javak legveszélyesebbje a nyelv; 3) beszélgetés vagyunk; 4) ami marad, azt a költők alapítják; 5) költőileg lakozik az ember e földön. Uo. 35.

azt, ami marad? „A költő megnevezi az Isteneket és megnevez minden dolgot abban, amik. E megnevezés nem abban áll, hogy valami már azelőtt ismertet csak ellátunk egy névvel, hanem amikor a költő a lényegi szót szólja, **e megnevezés által a létező először neveztetik ki azzá, ami. Így lesz ismert mint létező. A költészet a lét szószerű alapítása.**” (43) Ezek a mondatok egyfelől rejtélyesek, másfelől pedig úgy hangzanak, mintha egy **kultikus eseményt** írnának le. Mintha valamilyen rituális szertartás keretében azt ismételnénk meg, ahogy az istenek egykor felavatták a világot. Bármilyen furcsán is hangozzék ez, **költészet és kultusz rokonsága** nem áll távol Heideggertől. Ennek ellenére megpróbálok egy olyan értelmezést adni nyelv és költészet vonatkozásában az **alapításról**, ami nem ebben a kultikus kontextusban helyezi el a fogalmat.

A nyelv megnyitja a létet, hogy a létezők megjelenhessenek. Nyelv nélkül nem lenne világ és a létezők mint létezők nem jelennének meg. A nyelv megszokott használatában egy megszokott világban mozgunk, ez azt jelenti, hogy egy már működő „tisztásban”, egy már működő világfeltárásban vagyunk benne. Értjük és tudjuk nyelv és világ kapcsolatát. Nyelv nélkül ez a világ nem nyílna meg, ám a **mindennapos megszokott nyelvhasználat rutinja miatt erre a nyelvi világfeltárára természetesen nincs rálátásunk.** Azt hisszük, hogy a dolgok maguk olyanok, amilyenek látszanak és azt is hisszük, hogy az ugyanolyan, önmagukban létező dolgokat más nyelvhasználati konvenciókkal is kifejezhetnénk. Például átnevezhetnénk őket, új neveket aggathatnánk rájuk, vagy szabadon felcserélhetnénk a nevéket, és ettől a dolgok cseppet sem változnának.

Heidegger azonban azt állítja, hogy csakis a nyelven keresztül „vannak” egyáltalán dolgok, vagyis csak a nyelv révén ismerünk fel valamit *mint* valamit. A nyelv jelenti azt az **előzetes feltárást**, amin keresztül, illetve aminek a révén azután az egyes létezők feltáruhatnak. A természetes nyelvhasználat felől persze nem válik láthatóvá ez az eredeti megnyitás. A megszokott nyelvi értelmezés, a dolgok elnevezése, a nyelv használata a beszélgetésben szinte láthatatlanná teszi azt az **eredeti alapítást**, amiben a dolgok mindennél megszokottabb elrendeződése, az a „tisztás” megnyílik, amely egyáltalán lehetővé teszi, hogy dolgokat lássunk. Nem kell új fogalmakat keresnünk, Heidegger ezt a mozgást vagy történést világosan kifejezte az **Entwurf** fogalmával. Megszokott nyelvhasználatunk egy olyan alapvető Entwurfon nyugszik, amely meghatározza azt, hogy nyelv és világ kapcsolatának milyen konkrét és alapvető rajzolata érvé-

nyesüljön. Ennek az Entwurfnak a változásait nem lehet közvetlenül tapasztalni, csak nagy korszakváltások eseményében válik láthatóvá, és természetének megfelelően többnyire csak utólag.

A költészet olyan esemény, amelynek során nyelv és világ megszokott kapcsolata megbomlik, kérdésessé válik és új kapcsolat jön létre. „A költészet – ahogy Heidegger fogalmaz – alapítás a szó által és a szóban.” (43) A hétköznapi nyelvhasználatunkban zajló esetleges mély átalakulásokat, az Entwurf megváltozását aligha lennének képesek tapasztalni. Illetve ennek megtapasztalása valószínűleg az örület állapotához, a teljes talajvesztéshez állna közel. A költészetben viszont éppen ezt tapasztaljuk meg. A költészet mint az igazság új alapítása megváltoztatja nyelv és világ viszonyát. Ha azt nem is mondhatjuk, hogy egy új Entwurfot hoz létre – ez aligha lenne lehetséges –, az talán mégis elmondható, hogy új kapcsolatot teremt nyelv és világ között. Egy adott aspektusában új módon láttatja a világot. Nem egy elszigetelt létezőt láttat új módon, bár ez sem lenne kevés. Hanem létezők egy körének, vagy a létezőhöz való viszonyunknak egy aspektusát új módon láttatja azáltal, hogy új módon nevezi meg. Ilyen értelemben beszélhetünk alapításról a szóban és a szó által.

Figyelemre méltó, hogy Heidegger az alapítás szót nem abban az értelemben használja, hogy a költő a költői műben egy új, fiktív világot alapít. Heidegger szerint ugyanis a kitalálás még nem művészet – hiszen nem a létből nevezi meg a létezőt, hanem csak egy új világot talál ki mögé, ami a mi megszokott világunk valamely gyengített változata. Világok kitalálása, például a fantasy vagy a sci-fi műfajában, még aligha nevezhető művészetnek. Nem ezt jelenti az alapítás. Egy fiktív világ valamiként mindig abba az Entwurfba illeszkedik, amelyre a mi megszokott világunk és világtapasztalatunk épül. Az alapítás ezzel szemben olyasminek az alapítása, ami még nem volt elgondolható és elképzelhető sem. Ami valóságos, vagyis a létezőt létéhez mérten nevezi meg, de valósága így még nem volt látható. A költészet eseménye olyan alapítás, ami teljesen szinguláris esemény, de a valóság eseménye. A fantáziavilágok kiöltése ezzel szemben általában egy, már meglévő mitikus vagy mesebeli világ változatát állítja elő – és nem a valósághoz tér vissza, hanem megpróbál elemelkedni a valóságtól.

A költészet viszont nem változatokat hoz létre, hanem teremt. Éppen e teremtés a szóban és a szó által az, ami nyelv és világ új rendjét hozza létre. Ezért írja Heidegger: „A költő [...] megnevez minden dolgot abban, amik. [...] e megnevezés által a létező elő-

ször neveztetik ki azzá, ami.” (43) Ezt jelenti a lét szóban történő alapítása. A szöveg egy későbbi pontján Heidegger összefoglalóan a következőket írja: „a költészet a létnek és minden dolgok lényegének alapító megnevezése – nem valamiféle tetszőleges mondás, hanem az, amely által először lép a nyitottba mindaz, amit aztán a hétköznapi nyelvben megbeszélünk, megtárgyalunk. Ezért a költészet a nyelvet soha nem műve kéznéllevő nyersanyagaként veszi, hanem maga a költészet teszi először lehetővé a nyelvet.” (45) Majd egy mondattal később hozzáfűzi: „a nyelv lényegét kell megértenünk a költészet lényegéből.”

A nyelvi világfeltárás eseménye kijelöli a „láthatóság” alapvonalait, kijelöli annak a szerkezetnek a rajzolatát, amelyben egyáltalán valami mint valami megjelenhet, és amiben valamit egyáltalán meg tapasztalhatunk. A költészet mondása mintegy kicsiben megismétli a nyelvi világfeltárás eseményét.

Ahogy *A műalkotás eredete* fogalmaz: „az alapítás adományozás, megalapozás és kezdés”³⁹, ehhez a hármassághoz pedig még hozzátartozik a megőrzés is. Az adományozás, megalapozás és kezdés hármassága arra utal, hogy a költészet szinguláris eseménye olyan újdonságot jelent, amely semmilyen tekintetben nem volt előre megjósolható. Nem lehetett megmondani, hogy mikor fog megtörténni, és milyen alakot fog ölteni. Eseményként azonban nem tűnik el nyomtalanul, hanem megmarad. Nem dologi tényként a létezők világában, hanem egy bizonyos tisztásként. Annak kimondásaként, hogy így is lehet látni a dolgokat, helyesebben hogy így nézve valószínűsőbb valóságot látunk. Ez pedig egy bizonyos alapítás, egy látványlehetőség alapítása. Ám egy olyan lehetőség alapítása, ami korábban nem volt része a lehetőségek világának. Egy új lehetőség megpillantása és kimondása, vagyis szóhoz juttatása valóban igazságeseemény és valóban alapítás.

Egy dolog azonban mindenképpen az olvasó szemébe ötlük, amikor ezeket a költészeztől szóló heideggeri értelmezéseket olvassa: Heidegger a költészet fogalmát nem köti a szép fogalmához. Mint ha a szép megjelenése nem esemény lenne, hanem csupán andalító dísz, valamiféle mellékes többlet. A művészeztől beszél és az igazság művészeztben megtörténnő eseményről, de nem a szép eseményéről.

³⁹ Heidegger: *A műalkotás eredete* i.m. 59.

METAFORA

Különösnek tűnhet, hogy még az olyan fenomének sem jelenítik meg a nyelv lényegét, mint például a metafora. **Mindkét szerzőnél** azt tapasztaljuk, hogy **elutasítják a nyelv metaforikus jellegének kiemelését, sőt ezt valamiképp félreértésnek tartják**. Heidegger híres megfogalmazása szerint „metaforikus csak a metafizikán belül adódik”.⁴⁰ Noha, amint láttuk, Heidegger nagy jelentőséget tulajdonít a költői nyelvnek, sőt, bizonyos értelemben a nyelvi világfeltárás lényegét pillantja meg a költészetben, a metafora fogalmát mégsem társítja a költészethez. Hogyan értelmezhető ez az első pillantásra nyilvánvaló ellentmondás? A válasz abban a gondolatban rejlik, hogy **Heidegger szerint a költészet nem retorikus beszéd, vagyis nem különféle trópusokat alkalmaz és nem a hétköznapi nyelvet díszíti fel**. Metaforikusnak nevezni valamit Heidegger szerint csupán akkor lehetséges, ha ugyanazt lehet tulajdonképpeni módon is mondani. A metaforikus jelentés a tulajdonképpeni jelentéssel áll szemben (illetve állna szemben, ha lenne szilárd tulajdonképpeni jelentés), és végső soron a metafizika nagy és mindent meghatározó elválasztására utal, az érzeki és az érzékfeletti elválasztására. A „metaforikus” jelző tehát Heideggernél pejoratív értelmű: metaforikusnak nevezni valamit egyértelműen leértékelést jelent. A költészetben például Heidegger szerint nem metaforák működnek, hanem az igazság nyér kifejezést. Heidegger nem a metaforát mint szóképet értékeli le valamiféle egyszerű és közvetlen beszéd javára, hanem azt állítja, hogy **amit metaforának tartunk, azt lebecsüljük akkor, amikor metaforának nevezzük**, hiszen ez hallgatólagosan azt jelenti, hogy ugyanazt ki lehetne fejezni nem metaforikus módon is.

Gadamer hasonló módon gondolkodik a metaforáról. Egyfelől a nyelv alapvető metaforikusságáról beszél, hiszen **a tapasztalatban nem a logikai fajok és nemek felismerése zajlik, hanem a hasonló vonások felfedezése és nyelvi kifejezése**, amihez képest a logikai fogalomalkotás absztrakciós módjai külsődlegesek. Gadamer így fogalmaz: „ha valaki egy kifejezést valamiről átvisz egy másik valamire, akkor valami közösre tekint ugyan, de ennek a közös valaminek egyáltalán nem kell nembeli általánosságnak lennie. Az illető inkább a maga bővülő tapasztalatát követi, mely hasonló-

⁴⁰ Martin Heidegger: *Az alap tétele*. Ford. Pongrácz Tibor. Budapest, Gond–Cura, 2009. 94.

ságokat vesz észre [...]. Ezt [a nyelvi tudat] alapvető metaforikájának nevezzük, s most azt kell felismernünk, hogy **egy nyelvtől idegen logikai elmélet előítélete érvényesül, amikor a szavak metaforikus használatát nem-igazi használatuknak nevezzük, és lebecsüljük.**⁴¹ A **metaforikus nyelvhasználat** tehát nem a tulajdonképpeni nyelvhasználat ellentéte, hanem **a nyelv igazi élete**, amennyiben a nyelv a tapasztalat mozgásának kifejeződése. Gadamer **Arisztotelész**nél fedezi fel annak a tendenciának a kezdetét, amely a nyelvet a logikai bizonyítás ideáljához méri, és **a logikai értelemben kezelhetetlen fogalmi kapcsolatokat (trópusok és szóképek) a retorika területére utalja.** „Immár a fogalmak fölé- és alárendelésének logikai ideálja uralkodik a nyelv eleven metaforikája felett, pedig minden természetes fogalomalkotás ez utóbbin alapul. **Mert csak a logika felé tájékozódó grammatika különbözteti meg a szó igazi jelentését az átvitt jelentéstől.**”⁴² Vagyis a nyelvben és a tapasztalati élet kifejeződésében **egy természetes metaforika működik** (a hasonlóságok észrevéve, az analógiák megpillantása), amit a logikai ideálhoz képest leértékelünk, és ez a leértékelés a „metaforikus”, illetve „átvitt” jelző alkalmazásával jut kifejezésre. Ha a logika által felépített fogalmi hierarchiában, a nemek és fajok rendszerében gondolkodunk, akkor természetesen a metaforikus kifejezés a pontatlanság és homályosság szinonimája lesz. **Am ha a nyelvet kiszabadítjuk a logika ideáljának uralma alól, akkor a metaforikus nem valami mellékest és jelentéktelent fog jelölni, hanem a nyelv tulajdonképpeni életének lényegét és dinamikáját.**

A nyelv működésének egészes felfogása a nyelv metaforikusságának értelmezésében is tetten érhető. Mind Heidegger, mind Gadamer úgy jár el, hogy (1) elutasítja a metaforikus jelző alkalmazását, mivel az egyértelműen az átvitt jelentésre utal a tulajdonképpeni jelentéssel szemben, ugyanakkor (2) elfogadja a nyelv természetes metaforikusságát, egybegyűjtő és költői természetét. **Ekkor azonban a metaforikus működés egészében jellemzi a nyelvet.** Ha beszélhetünk is a nyelv valamely funkciójáról, ezt csak akkor tehetjük, ha az valamiképp a nyelv **egészét** áthatja, és minden nyelvi működés-módban feltárható. **A nyelv tehát egészében beszélgetés, egészében világfeltárás, egészében megértés, egészében metaforikus és még folytathatnánk.** A következőket végigvitt holisztikus szemlélet

⁴¹ Gadamer: *Igazság és módszer* i.m. 299.

⁴² Uo. 301.

mindig csak az egészet engedi látni, és minden aspektus vonatkozásában az egészlegességet hangsúlyozza.

A DINAMIKUS NYELVFELFOGÁS

Az egészsleges nyelvfelfogás mindenek előtt tagadja, hogy a nyelvet lehetne részfunkciói, vagy különféle aspektusai tekintetében vizsgálni. Az ilyen törekvések ugyanis szakítani látszanak az alapvető belátással: azzal, hogy a nyelv világfeltáró. Ha a nyelv egyes aspektusait vizsgálnánk, akkor – az egészsleges felfogás hívei szerint – a nyelvet ismét instrumentalizálnánk. Az ellenérv evvel szemben úgy hangoznék, hogy ha viszont a nyelvet csak és kizárólag a világ megjelenésének egészével és az igazság feltárulásával kapcsolatban vesszük tekintetbe, akkor egyszerűen lehetetlenné válnak olyan vizsgálódások, amelyek nyelv és valóság viszonyára, jel és jelentés kapcsolatára, a jelentések rendszerére, a nyelvi szabályokra stb. vonatkoznak. A nyelv egészsleges és kizárólagosan egészsleges szemlélete ugyan lebontja az instrumentalista nyelvszemlélet korlátait, ám egyszersmind más korlátokat állít fel: lehetetlenné teszi, hogy a nyelv működését részaspektusaiban, konkrét valóságában is vizsgáljuk.

A következőkben nagyon röviden arra szeretnék utalni, hogy a nyelv instrumentalista és holisztikus megközelítésének ellentétén, sőt antinómiáján túl lehetséges egy harmadik út is, amely úgy végez konkrét vizsgálódásokat a nyelv működésével kapcsolatban, hogy túllép a nyelv reprezentációs megközelítésének leszűkítő perspektíváján, de túllép a holisztikus felfogás túlságosan tág és a konkrétumoktól eltekintő megközelítésén is. Ezt fogom dinamikus megközelítésnek hívni.

A korábban említett két kortárs könyv a következőképpen horgonyozza le holisztikus vizsgálódásait. Charles Taylor egyértelműen állást foglal a nyelv holisztikus megközelítése mellett, amit a deszignatívval szemben expresszív nyelvfelfogásnak nevez, és amit a Felvilágosodás hagyományával szemben a Romantika hagyományával köt össze. Taylor a nyelv vizsgálata révén egy antropológiai tézishez jut el, amely szerint az ember lényege valamiképp az általában vett nyelviséghez kapcsolható: az ember „language animal”. Az ember specifikus jellegzetességeit a nyelven keresztül közelíti meg, és a következő mozzanatokat hangsúlyozza: a nyelvben nem egy szubjektum fejezi ki magát, hanem a nyelvi képesség és a nyelv

egésze; a nyelv lehetővé teszi, hogy egyre finomabban fejezzük ki és értsük meg érzelmeinket; a nyelv eleve egy közösséghez kapcsol mindnyájunkat.

George W. Bertram és munkatársai az általuk **posztformalista szemantikai holizmusnak** nevezett legújabb nyelvfelfogás lényegét abban látják, hogy a jelentést nem a dolgokhoz, nem is más nyelvi elemekhez kötjük, hanem sajátosan nyelven kívüli perspektívába illesztjük: egyfelől a testiség és a testi észlelés, másfelől a világhoz való pragmatikus viszonyunkhoz, a mindenkori életmódhoz.

Úgy gondolom, hogy **mindkét mű** – azáltal, hogy a nyelvet nyelven kívüli instanciákhoz kötik – valójában **egyfajta szürke zónát hoz létre a jelentés rejtélyének magyarázatára**. Vagyis a jelentést tovább már nem redukálható tényezőkre igyekeznek visszavezetni. **A jelentést nem a dolgokhoz, de nem is egy világhoz, valamint nem is más nyelvi elemekhez kötik, hanem a testhez, a közösségiséghez, a kultúrához, az életvilághoz**. Ez a tendencia pedig legalább annyira problematikus, mint Heidegger vagy Gadamer merész és néha túlzónak tűnő nyelvi holizmusa.

Ezért új irányba kell elindulnunk.

A strukturalizmus megjelenésével a dologi valóság és a jelentések szférája mellett megjelenik egy harmadik és döntően fontosnak bizonyuló dimenzió: a nyelv mint szimbolikus rendszer. Szimbolikus rendszerként a nyelv mindenek előtt a jelek dimenziója felől értelmezhető, és önálló rendszerszerűsége (ami mind a dolgoktól, mind a nyelvi jelentésektől független) áll a középpontban. Nem csupán arról van szó, hogy a két eddigi dimenzió helyett még egy harmadik is megjelenik, hanem az egész szerkezet válik bonyolultabbá. A szimbolikus rendszernek pedig elsődleges szerepe lesz, amennyiben **a szimbólumok dimenzióját nem a dologi valóság, de nem is az elmében működő fogalmak határozzák meg, hanem önnön strukturális szerveződésük**. Ezt a változást a következő, nagyon leegyszerűsítő sémával világíthatjuk meg:

instrumentalista nyelvfelfogás	jelentés	dolog
holisztikus nyelvfelfogás	jelentés \Rightarrow jelentés \Rightarrow	világ
dinamikus nyelvfelfogás	jel \Rightarrow (jelölő) szimbolikus rend	jelentés \Rightarrow dolog/világ (jelölt)

egésze; a nyelv lehetővé teszi, hogy egyre finomabban fejezzük ki és értsük meg érzelmeinket; a nyelv eleve egy közösséghez kapcsol mindnyájunkat.

Georg W. Bertram és munkatársai az általuk posztformalista szemantikai holizmusnak nevezett legújabb nyelvfelfogás lényegét abban látják, hogy a jelentést nem a dolgokhoz, nem is más nyelvi elemekhez kötjük, hanem sajátosan nyelven kívüli perspektívába illesztjük: egyfelől a testiség és a testi észlelés, másfelől a világhoz való pragmatikus viszonyunkhoz, a mindenkori életmódhoz.

Úgy gondolom, hogy mindkét mű – azáltal, hogy a nyelvet nyelven kívüli instanciákhoz kötik – valójában egyfajta szürke zónát hoz létre a jelentés rejtélyének magyarázatára. Vagyis a jelentést tovább már nem redukálható tényezőkre igyekeznek visszavezetni. A jelentést nem a dolgokhoz, de nem is egy világhoz, valamint nem is más nyelvi elemekhez kötik, hanem a testhez, a közösségiséghez, a kultúrához, az életvilághoz. Ez a tendencia pedig legalább annyira problematikus, mint Heidegger vagy Gadamer merész és néha túlzónak tűnő nyelvi holizmusa.

Ezért új irányba kell elindulnunk.

A strukturalizmus megjelenésével a dologi valóság és a jelentések szférája mellett megjelenik egy harmadik és döntően fontosnak bizonyuló dimenzió: a nyelv mint szimbolikus rendszer. Szimbolikus rendszerként a nyelv mindenek előtt a jelek dimenziója felől értelmezhető, és önálló rendszerszerűsége (ami mind a dolgoktól, mind a nyelvi jelentésektől független) áll a középpontban. Nem csupán arról van szó, hogy a két eddigi dimenzió helyett még egy harmadik is megjelenik, hanem az egész szerkezet válik bonyolultabbá. A szimbolikus rendszernek pedig elsődleges szerepe lesz, amennyiben a szimbólumok dimenzióját nem a dologi valóság, de nem is az elmében működő fogalmak határozzák meg, hanem önnön strukturális szerveződésük. Ezt a változást a következő, nagyon leegyszerűsítő sémával világíthatjuk meg:

instrumentalista nyelvfelfogás	jelentés	dolog
holisztikus nyelvfelfogás	jelentés \Rightarrow jelentés \Rightarrow	világ
dinamikus nyelvfelfogás	jel \Rightarrow (jelölő) szimbolikus rend	jelentés \Rightarrow dolog/világ (jelölt)

A strukturalizmus értelmezhető a nyelv holisztikus megközelítésének egy fajtájaként (Bertram például a klasszikus strukturalizmust formális holizmusként jellemzi), ugyanakkor értelmezhető úgy is, mint ami kitörést jelent az instrumentalista és holisztikus ellentét zsákutcájából, mivel a jelentés-dolog dimenzióhoz képest egy új dimenziót nyit meg és hoz működésbe: a jelölők és a jelöltek kapcsolatát, illetve a jelölők sajátos mozgását – vagyis az önállóan szerveződő és működő szimbolikus szférát (ez a jelek, a szavak, az írás, a kulturális kódok, a retorikai alakzatok, vagyis a jelentés bordozóinak önálló és külön elemezhető világa).

Nem arról van szó, hogy a nyelvet a strukturalizmussal kezdődően visszaírjuk a kultúrába és az életvilágba (ahogy pl. Taylor és Bertram holizmusa teszi, akik gyakorlatilag eltekintenek a strukturalizmus lényegi újdonságától, a szimbolikus szféra felfedezésétől), hanem arról, hogy a világban való lét különböző szegmenseiben felfedezzük a szimbolikus működés sajátosságait. Azokat a sajátosságokat, amelyeket a nyelv mint a jelentés szimbolikus hordozója tesz lehetővé.

Az az állítás, hogy a nyelv befolyásolja a tapasztalást, önmagában még nem túl izgalmas és empirikusan igazolható is (bár sokak számára persze nem evidens). A tapasztalat nyelv általi befolyásoltságát leginkább a különféle nyelvek színneveinek szintapasztalatra gyakorolt hatásával és a nyelvtani nemek bizonyos fogalmakra gyakorolt hatásával szokták bizonyítani.⁴³ A nyelvvel kapcsolatos és filozófiai értelemben tartalmasabb állítások a következők: 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

⁴³ „A kulcs szó például a németben hímnemű, míg a spanyolban nőnemű. A németül beszélők olyan tulajdonságokkal jellemezték a kulcsot, mint kemény, nehéz, fém, fogazott vagy hasznos, míg a spanyolul beszélők olyan jelzőket használtak, mint fényes, kicsi, csillogó, pici, bonyolult. Ugyanilyen eredmények születtek a *híd* szó vizsgálatakor, amely – a kulccsal ellentétben – a németben nőnemű, míg a spanyolban hímnemű. A németül beszélők szerint a híd szép, elegáns, törekeny, békés és karcsú. A spanyol anyanyelvűek azonban olyan tulajdonságokat társítottak a hídhoz, mint nagy, veszélyes, hosszú, erős és vaskos.” Kövecses Zoltán – Benczes Réka: *Kognitív nyelvészet*. Budapest, Akadémiai, 2010. 37.o. Erről bővebben lesz szó a második fejezetben a nyelvi relativizmus problémája kapcsán.

öntudat (valamiféle szelf-érzés talán lenne, de önmagunkról való tudás aligha). Ezek az állítások nem esnek egybe semmilyen módon a Sapir–Whorf hipotézissel. Ez utóbbi egyfajta nyelvi relativizmust mond ki azáltal, hogy a világtapasztalat sajátosságait a tapasztaló anyanyelvének és kultúrájának sajátosságai által meghatározottnak tartja.⁴⁴ A hipotézis erős változatát (a nyelv meghatározza a gondolkodásunkat) már többnyire nem fogadják el, a gyengébb változat (a nyelv befolyásolja a gondolkodásunkat) mellett azonban komoly empirikus érvek szólnak.⁴⁵ A Sapir–Whorf hipotézis a nyelvi-kulturális relativizmust állítja szembe a naiv objektivizmussal, és lényegében csak annyiban lép túl a romantikus nyelvfilozófia holizmusán, hogy a nyelvi relativizmus gondolatát empirikus vizsgálatokkal igyekszik alátámasztani.

Nagyon leegyszerűsítve a következő, egymásra épülő, de egymástól élesen el nem választható szintekről beszélhetünk:

1. a nyelv világfeltáró, világalkotó jellege (ezt világosan bemutatja Heidegger és Gadamer);
2. a nyelven belüli szimbolikus szerveződés mozgása (ez a strukturalizmus felfedezése);
3. a nyelv általi sematizálás ezekre épülő szintje (amit pl. a Sapir–Whorf hipotézis jelenít meg).

Miért érdekes ez a hármas elkülönítés? Azért, mert a nyelvfilozófiai holizmus egészlegességének állítása (a nyelv világfeltáró) és a nyelv által befolyásolt tapasztalat némiképp a felszínen mozgó relativizmusa között láthatóvá tesz egy középső szférát. Ennek a középső szférának az elemzése a szimbolikus rendszer fogalmán, a jelek rendszerének és a jelölők rendjének rögzítésén, a társadalmi diskurzus metaforikus

⁴⁴ Benjamin Whorf a következőképpen foglalja össze nézeteit: „A természetet az anyanyelveink által lefektetett irányvonalak mentén elemezzük. A jelenségek világából általunk elkülönített kategóriákat és típusokat nem azért találjuk ott, mert minden megfigyelőnek a szemébe ötlenek, ellenkezőleg, a világ benyomások kaleidoszkópszerű áradataként van jelen, és elménkbe – mégpedig jórészt az elménkben lévő nyelvi rendszerekre – vár a feladat, hogy rendszerezék azokat. Annak, hogy úgy daraboljuk fel a természetet, és rendszerezük fogalmakba, ahogy tesszük, és azt tekintjük fontosnak, amit annak tekintünk, az a legfőbb oka, hogy részesei vagyunk egy ilyen rendszerezést előíró egyezménynek. Egy egyezménynek, amely a nyelvközösség egészére érvényes, és amelyet nyelvünk sémái rögzítenek.” idézi David Crystal: *A nyelv enciklopédiája*. Budapest, Osiris, 1998. 26.o.

⁴⁵ Ld. Kövecses-Benczes: *Kognitív nyelvészet* i.m. 36–39.o.; Crystal: *A nyelv enciklopédiája* i.m. 26–27.o.

és metonimikus változásának elemzésén keresztül lenne a dinamikus nyelvfelfogás tulajdonképpeni feladata.

Befejezésül egy kicsit konkrétan rögzíteném, hogy az előbbi hármas felosztás alapján a nyelv milyen aspektusaiban vizsgálható, és ezek hogyan függenek össze és hogyan épülnek egymásra:

- I.1. **a nyelv világfeltáró:** a nyelv egy alapvető *Entwurf*-fal (kivetüléssel) hozható párhuzamba, amely szerint a nyelv egésze és a világ egésze áll szerkezeti párhuzamban, és ez meghatározza egy adott kor és kultúra lehetséges tapasztalati és gondolati horizontját;
- I.2. **a nyelv instituál:** Rousseau az első gondolkodó, aki úgy véli hogy nyelv nélkül semmilyen társadalmi szokás, szabály, rituálé és intézmény nem képzelhető el, és hogy a nyelv minden istitúció feltétele: **a beszéd „az első társadalmi intézmény”⁴⁶**;
- I.3. **a nyelv objektívál:** a nyelv teszi lehetővé, hogy stabil és elemezhető tárgyi világot észleljünk magunk körül;
- I.4. az objektívációnak nem a fizikai világ szabályai jelentik a feltételeit és alapját, hanem a közösség, ami institálja, rögzíti és szabályozza a jelentést;

- 2.1. **a nyelv szimbolikus rendszer,** ami nem függ a létezők ontológiájától és nem függ a gondolkodás transzcendentális szerkezetétől sem;
- 2.2. a nyelvnek **saját törvényei vannak:** a jelentések elrendeződése a diakritikus (egymáshoz képesti) különbségek rendszerében ragadható meg;
- 2.3. a jelölők (nyelvi jelek) láncolata meghatározza a jelöltek (jelentések) láncolatát;
- 2.4. a jelek és a jelentések állandó elcsúszását bizonyos **kulturális kódok** rögzítik;

- 3.1. a nyelv azáltal segíti a tapasztalatot, hogy a sokfélét és az egyedit általánosítja és a változó valóságot **rögzíti és rendszerezi** (Nietzsche);
- 3.2. a nyelv **befolyásolja a tapasztalást és a gondolkodást** (a Sapir-Whorf hipotézis szerint);
- 3.3. a nyelv **kulturális különbségek hordozója;**

⁴⁶ Rousseau: *Esszé a nyelvek eredetéről* i.m. 5.o.

Az első szinten a nyelv, illetve a nyelvi képességek egésze határozza meg és teszi lehetővé a világ egészének a megnyílását – a világ egésze tehát a nyelv egészére vonatkozik. A második szinten a nyelven belüli szimbolikus mozgások határozzák meg a jelentések alakulását – a jelentést a többi jelentéshez képest, illetve a jelölők alakulásához képest értjük meg. A harmadik szinten pedig azt látjuk, hogy az egyedi jelentés miként befolyásolja az egyedi dolgok tapasztalatát. **Mindhárom szint nyelvfelfogása szemben áll azzal az instrumentalista elképzeléssel, amely szerint a nyelv csupán eszköz a gondolatok kifejezésére, illetve azzal a reprezentáló elképzeléssel, amely szerint a dolgok határozzák meg a nyelvi jelentéseket.** A nyelv tehát nem a valóság tükröződése, hanem a valóságot alakító tényező – ám ebben a vonatkozásában is sokféle aspektusából vizsgálható. **A dinamikus nyelvfelfogás a három szint együttes működését és a szintek egymásra vonatkozását vizsgálja.** Ez jelenti az instrumentalista és a holisztikus felfogáshoz képest az újdonságát.

Ezt a sorrendet most visszafelé fogjuk bejárni. Ennek pusztán gyakorlati okai vannak: a könnyebben elemezhető problémákkal kezdjük a vizsgálódást, és fokozatosan haladunk a nehezebb kérdések felé. Ezen a módon jutunk el nyelv és tapasztalat viszonylag könnyen értelmezhető összefüggésétől nyelv és szimbolikus rend, nyelv és világ, nyelv és intézmény sokkal nehezebben álátható, de mélyebbre hatoló kérdéseig.

MÁSODIK RÉSZ:
NYELV ÉS SEMATIZMUS

A nyelvfilozófia egyik legrégebbi és legfontosabb kérdése **nyelv, gondolkodás és valóság összefüggésére** vonatkozik. Vajon nyelv és gondolkodás elválasztható-e egymástól? Vagyis vannak-e nyelvi megformálástól független, a nyelvi kifejezést mintegy „megelőző” gondolataink, vagy minden gondolati műveletet már eleve a nyelv hordoz? És ha nyelv és gondolkodás nem választható el egymástól, akkor vajon állítható-e az, hogy a nyelv befolyásolja és meghatározza a gondolkodást, vagy pedig a nyelvben csupán univerzálisan **érvényes gondolkodási struktúrák fejeződnek ki?**

Első lépésben azt a nagyon egyszerű kérdést kell tisztáznunk, hogy **a nyelv vajon befolyással van-e a gondolkodásra és a tapasztalásra.** Ha ennyire lecsupaszítva tesszük fel a kérdést, akkor a válaszok is egyszerűnek tűnnek: az európai filozófiai hagyomány egy igen jelentős része nemmel, a Romantika korszakától kezdődően, és különösképpen a XX. században azonban sokan igennel felelnek erre a kérdésre. Az első álláspont hívei úgy vélik, hogy a nyelv szavai pusztán reprezentálják és jelölik a valóság dolgait, illetve a gondolatokat és ideákat. A nyelv ilyen értelemben transzparens közeg, ami semmit nem tesz hozzá a tapasztaláshoz és a gondolkodáshoz, pusztán reprezentálja, közölhetővé teszi az önmagukban meghatározott és a nyelvtől függetlenül kialakult gondolatokat. Ezt az álláspontot nagyon tömören fejezi ki **Husserl** az *VI. Logikai vizsgálódás*ban, amikor azt írja, hogy **a nyelv pusztán külső öltözet az ideális gondolati tartalomnak.**⁴⁷

⁴⁷ „Az észlelt tárgyat mint tintatartót ismerjük fel, és amennyiben a jelentésadó kifejezés különösen bensőséges módon egységet alkot a klaszifikációs aktussal, [...] a kifejezés a dologra *támaszkodóként* jelenik meg, úgyszólván annak öltözeteként.” Edmund Husserl: *VI. Logikai vizsgálódás*. Ford. Deczki Sarolta, Marosán Bence Péter, Ullmann Tamás, Varga Péter

A másik álláspontot képviselő gondolkodók úgy vélik, hogy a nyelv nem transzparens közeg, vagyis nem pusztán semleges hordozója az egyébként önmagukban meghatározott gondolatoknak. Ám nem azt gondolják, hogy a nyelv a maga pontatlanságaival összezavarja a tiszta gondolkodás alakzatait, hanem sokkal inkább azt értik ez alatt, hogy a nyelv nem transzparens, hogy a nyelv befolyással van arra, hogy mit tudunk elgondolni, hogyan tudjuk azt kifejezni és egyáltalán, hogyan tapasztalunk. Kanti kifejezéssel úgy fogalmazhatnánk, hogy szerintük a nyelv a maga sajátos módján sematizálja a tapasztalást és a gondolkodást. A nyelv nem egyszerűen hordozó közege az elme tartalmainak, hanem meghatározó módon részt vesz abban a konstitúciós folyamatban, hogy mi válhat egyáltalán tárggyá a tapasztalatban és gondolattá a világra vonatkozó tudatban.

Ám hogy miként sematizálja a nyelv a gondolkodást és a tapasztalatot, arra vonatkozóan nagyon sokféle elképzelés alakult ki. Az alábbi fejezetben a nyelv sematizáló működésének különféle aspektusait szeretném áttekinteni. Annak a gondolatnak a különféle változatait, hogy maga a nyelv mint szavakba, szófajokba, kifejezésekbe, grammatikai szerkezetekbe rendezett egész alakítja, módosítja, befolyásolja a tudat világhoz való viszonyát.

A „nyelvi relativizmus” kifejezés alighanem a XX. század szülötte, ám maga a gondolat azoknál az elsősorban német gondolkodóknál jelenik meg, akik eltávolodnak a Felvilágosodás racionalista hagyományától. A nyelvi relativizmus tézisének két nagy változata van: a német romantika korszakához köthető Weltanschauung-hipotézis és a XX. századi amerikai nyelvészetben és antropológiában megszülető Sapir–Whorf hipotézis. A kettő között van egy bizonyos hangsúlyeltolódás: a romantika korszakának nyelvfilozófiája elsősorban azt hangsúlyozza, hogy maga a nyelv általában irányítja (befolyásolja és meghatározza) a gondolkodást; a Sapir–Whorf hipotézis viszont inkább azt hangsúlyozza, hogy egy adott konkrét nyelv milyen sajátos módon és más nyelvektől eltérően határozza meg a gondolkodást. E két megközelítést még kiegészítem Nietzsche alapvető jelentőségű és az előbbieknél jóval radikálisabb nyelvfilozófiai megfontolásaival.

ELSŐ FEJEZET: A VILÁGNÉZET HIPOTÉZIS

A racionalista gondolkodás alapvető meggyőződése szerint minden emberi elme ugyanazon gondolkodási törvények alapján működik, vagyis a mindnyájunkban megtalálható gondolkodási szabályok univerzális érvényűek. Ha ez így van, akkor a nyelvi megformálás csupán esetleges külsőség a gondolkodáshoz képest, és nincs lényegi szerepe az emberi szellem működésében. Nem véletlen, hogy például Kantnál szinte semmilyen szerepet nem játszik a nyelv.⁴⁸ A Felvilágosodás hagyományával szembeforduló gondolkodók azonban éppen a nyelv és a népszellem gondolkodásra gyakorolt hatását hangsúlyozzák. Hamann, Herder, Humboldt és a Romantika nagy jelentőséget tulajdonít az organikus egészként felfogott nép nyelvének és kultúrájának. Az emberiséggel szemben az individualitásban megragadott nép ugyanazt a különbséget fejezi ki, mint az univerzális gondolkodási szabályok absztraktságával szemben az egyedi nyelv és kultúra eleven individualitása. Ez utóbbinak azonban nemcsak az a következménye, hogy felértékelődik a kulturális hagyomány (népdal, népköltészet, a nép őstörténete, mítoszai stb.), hanem van egy nagyon konkrét nyelvfilozófiai következménye is: ezek a szerzők úgy vélik, hogy a nyelv lényegi módon meghatározza a gondolkodást.

⁴⁸ Ahogy többen is rámutatnak Herdertől kezdve, a kanti rendszerben megvan a nyelv „helye”, csak éppen ott nem a nyelv van, hanem pl. a transzcendentális sematizmus. Ld. Kelemen János: *Nyelv és történetiség a német klasszikus filozófiában*. Budapest, Akadémiai, 1990.

AZ ÉSZ ORGANONJA

A felvilágosodás racionalizmusa ellenében fellépő és Kant criticizmusát bíráló német gondolkodók szerint a nyelv egészséges rendszer, amelynek alanya nem az egyéni beszélő, hanem a beszélők közössége, vagyis a nép. Egy nyelv nem részleteiben különbözik egy másik nyelvtől, hanem egészében, mivel minden részlet az egészet fejezi ki. És ugyanígy elmondható az is, hogy minden egyes nyelvi megnyilvánulás esetén az egész nyelv lép működésbe. Akár a legegyszerűbb mondatban is az egész tükröződik, hiszen a nyelv egymáshoz kapcsolódó és egymásra vonatkozó jelek és különbségek szövedéke. Ez a gondolat egyfelől megelőlegezi Saussure felfogását a nyelv rendszerszerűségéről (az elemek nem a valóság elemeivel korrelálnak, hanem egymással függnek össze, és a rendszer egészét fejezik ki egy adott szempontból), másfelől arra utal, hogy egy nyelv szerkezete lényegi hatással van az adott nyelvet beszélők gondolkodásmódjára.⁴⁹

Herder szerint egy nyelv organikus egész, amely kifejezi a nemzet lelkületét, génuszát és szellemét. A mindenkori anyanyelv, amelybe beleszületünk, meghatározza a gondolkodásmódunkat és a világnézetünket. Már Hamann írásaiban megjelenik az a felfogás, hogy „az egész gondolkodási képesség a nyelven alapszik”.⁵⁰ Sőt, bizonyos filozófiai problémák is a nyelv meg nem értéséből származnak, mivel a nyelv „az ész egyetlen, első és utolsó organonja és kritériuma”⁵¹. A kanti filozófia – minden nagyszerűsége ellenére – azt a hibát követi el, hogy analitikusan szétbontja elemeire az ész képességeit, majd megpróbálja megmagyarázni, hogy a heterogén képességek, például az érzékiség és a fogalmi gondolkodás hogyan tud egymáshoz kapcsolódni. Kant nem csupán megfélekedezik Hamann szerint a nyelvről, hanem nem veszi észre, hogy a nyelv már eleve képes arra, hogy a megismerés két törzsének közös gyökere legyen. Hamann talán ez utóbbi gondolatával előlegezi meg legvilágosabban azt, amit később a filozófia nyelvi fordulatának nevezünk. A nyelv nem pusztán kifejezi az ész gondolati tartalmait, hanem a nyelv az alapja szemlélet

⁴⁹ A korszak nyelvfilozófiai gondolkodásáról átfogó képed ad Kelemen János: *A nyelvfilozófia rövid története*. Budapest, Áron, 2000. (Ld. különösen a Német „Sprachphilosophie” című fejezetet, 121–154.o.)

⁵⁰ Johann Georg Hamann: *Metakritika az ész purizmusáról*. In Hamann *Válogatott filozófiai írásai*. Ford. Rathmann János. Pécs, Jelenkor, 2003. 266.o.

⁵¹ Uo. 264.o.

és gondolkodás összekapcsolhatóságának. „A szavaknak tehát van *esztétikai* és *logikai* képességük. Mint látható és hallható tárgyak, elemeikkel együtt az *érzékiességhez* és a *szemlélethez* tartoznak, ám *alkalmazásuk* és *jelentésük* szelleme szerint az *észhez* és a *fogalmakhoz*. Következésképpen mind tiszta és empirikus *szemléletek*, mind pedig tiszta és empirikus *fogalmak*.”⁵² Talán senki sem fogalmazta meg ilyen egyértelműséggel, hogy a nyelv nemcsak általában közvetít szemlélet és fogalom között, hanem a nyelv – a szavak kettős természete révén – konkrétan is elvégzi ezt a munkát.⁵³

A kanti purizmus legfőbb hibája az, hogy megpróbálja az emberi ész függetleníteni mindenfajta hagyománytól, szokástól és a nyelvtől. Vagyis Kant az emberi ész univerzális és történelemfeletti jellegét hangsúlyozza, Hamann pedig ezzel azt állítja szembe, hogy a mindenkori konkrét emberi ész nagy mértékben meghatározza a közösségi lét, a tradíció, a történetiség és legfőképpen a nyelv mint mindezek hordozója. Ez az egész problémakör hiányzik a felvilágosodás univerzalista hagyományából.

Ha ez így van, és a gondolkodás nem valamiféle absztrakt, transzcendentális mezőben zajlik, merőben függetlenül a nyelvi megformálás módjától, akkor ebből logikusan következik, hogy a nyelv nem csupán kifejezőeszköze, hanem formáló és meghatározó közege a gondolkodásnak. Azt tudom elgondolni és megtapasztalni, amit a nyelvem elgondolni és megtapasztalni enged.

A NYELV MINT VILÁGSZEMLÉLET

Ezt a Hamann és Herder által megkezdett gondolati irányt viszi tovább Wilhelm von Humboldt, immár konkrét nyelvtudományi vizsgálódásokra alapozva. A nyelv működése Humboldt szerint nem merül ki a „megismert valóság ábrázolásában”, vagyis a nyelv alapvető jellemzője nem a leírás és a megnevezés. A nyelvek különbözősége „nem a hangok és jelek, hanem maguknak a világszemléleteknek [Weltanschauungen] a különbözősége”.⁵⁴ A nyelv nem egyéni alkotás és nem is az egyéni gondolkodás kifejeződése, hanem társadalmi

⁵² Uo. 268.o.

⁵³ Hamann nyelvfelfogásához lásd Otto Detlef: Johann Georg Hamann. In Tilman Borsche (hrsg.): *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*. München, Beck, 197–213.o.

⁵⁴ Wilhelm von Humboldt: A nyelvek összehasonlító tanulmányozása a

alkotás, és éppen társadalmi jellege révén tudja összekötni a nemzet kulturális jellegét az egyéni gondolkodással. A gondolkodást a népszellem határozza meg, ami egyfelől azonos a nyelvvel, másfelől aminek a nyelv mintegy a külső megjelenése.

Ennek a gondolatnak az egyik alappilléret Humboldtnek az a szilárd meggyőződése adja, hogy a nyelv nem elemek halma, hanem organikus egész. „Mínt hogy a nyelv egy szerves lény közvetlenül kiáradó lehetete, annak érzéki és szellemi érvényét tekintve egyaránt osztozik valamennyi organikus lény természetének azon sajátosságában, hogy minden egyes alkotóeleme csak a többi alkotóelem révén, az összes pedig csupán egyetlen, az egészet átható erő révén állhat fenn.”⁵⁵ Az organicitás nem csupán tág értelmű és általános metafora, hanem Humboldt nyelvszemléletének a lényegét fejezi ki: a nyelv *rendszer*, és a rendszeren belül minden elem csak a többihez való viszonyában érthető.⁵⁶ A másik gondolati alappillért úgy fogalmazható meg, hogy minden nyelvnek van egy sajátos formája, ami hatással van a gondolkodásra. Ezt nevezi Humboldt „belső nyelvi formának”. Ez alapján lehet különbséget tenni a különböző nyelvek között: a nyelvek nem egyszerűen más szemantikai rendszeren keresztül vonatkoznak a valóságra, más szóval nem csak a jelentések társadalmi és kulturális tagolása határozza meg a gondolkodást, hanem a nyelv belső formája, más szóval a nyelv „logikája”.⁵⁷ „A nyelv lényege abban áll,

nyelvi fejlődés különböző korszakaival összefüggésben. In Wilhelm von Humboldt *Válogatott írásai*. Ford. Rajnai László. Budapest, Európa, 1985. 59.o.

⁵⁵ Uo. 34.o.

⁵⁶ „A nyelvben semmi sem elszigetelt, minden elem valami egész részeként jelenik meg.” Uo. 46.o. Ez a gondolat korábban már Schellingnél is határozott formában megjelenik. „Magának a nyelvnek a belső konstrukciójában minden egyes dolgot az egész határoz meg; nem lehetséges olyan egyes forma vagy egyes beszéd, amelyet nem az egész követelt meg.” F. W. J. Schelling: *A művészet filozófiája*. Ford. Révai Gábor. Budapest, Akadémiai, 1991. 185.o.

⁵⁷ Hogy itt a grammatikánál általánosabb értelemben szerepel a forma, azt a következő megjegyzés teszi érthetővé: „a nyelv formáján semmiképp sem az úgynevezett grammatikai formát értjük csupán. [...] A nyelvek formájának a fogalma a beszéd szerkesztésének szabályainál, sőt, még a szóképzésnél is jóval tágasabb területet ölel fel, amennyiben ez utóbbin bizonyos általános logikai kategóriáknak, a hatásnak, a hatás eredményének, a szubsztanciának, a tulajdonságnak stb. a gyökökre és alapszókra való alkalmazását értjük. Elsősorban maguknak az alapszókknak a képzésére alkalmazható a nyelvi forma fogalma.” Humboldt: Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásáról. In Wilhelm von Humboldt *Válogatott írásai*. i.m. 87–88.o.

hogy a jelenségek világának anyagát a gondolatok formájába önti; törekvése teljes egészében formális.”⁵⁸ E két alaptétel alapján jut Humboldt arra a következtetésre, hogy a nyelv és a gondolkodás összefüggése sokkal szorosabb annál, ahogy azt a racionalizmus és a felvilágosodás képes volt elgondolni.⁵⁹

Éppen ezért a nyelv eredetének a kérdését sem lehet leegyszerűsítve és naiv módon feltenni, értelmetlenek azok a kérdések, hogy mik lennének egy nyelv első szavai, majd azok hogyan egészülnek ki más szavakkal stb. Ha nyelvről beszélünk, akkor csakis egy organikus és rendszerszerű egészről beszélhetünk, aminek az eredete is csak egészlegesként gondolható el. „A nyelv nem is keletkezhetett másképp, mint egy csapásra, vagy hogy pontosabban fejezzük ki magunkat, létezése minden pillanatában meg kell lennie benne annak, ami egészé teszi.”⁶⁰ Egészként működik és egészként jön létre. Ugyanezért elmondható, hogy a nyelv nem elszigetelt elemekből áll, hanem mindig egészként van „jelen”. „A nyelvben semmi sem elszigetelt, minden elem valami egész részeként jelenik meg.”⁶¹ És a felvilágosodásnak az a gondolata sem elfogadható, hogy a nyelv használata valamiképpen az emberi értelem meglétéből lenne levezethető. Humboldt szerint ugyanis nyelv és értelem elválaszthatatlanok. „A nyelvet [...] úgy kell tekintenünk, mint ami az emberben közvetlenül adva van, ugyanis ha mint az értelemnek a tudat világosságában véghezvitt művét fogjuk fel, nem tudjuk megmagyarázni.”⁶² „A nyelv feltalálásának igazi nehézsége nem annyira több, egymásra vonatkozó viszony mellé- és alárendelésében rejlik, hanem inkább annak az egyszerű értelmi aktusnak a megfajthatatlan mélységében, amely a nyelv akár csak egyetlen elemének megértéséhez és létrehozásához egyáltalán szükséges.”⁶³

Az egészleges nyelvfelfogásnak különleges következményei vannak. Nem csak a nyelv egésze működik rendszerszerűen, hanem a nyelv egésze áthatja a gondolkodás egészét. Éppen ezért egy sor klasszikus szétválasztást újra kell gondolni ennek a felfogásnak

⁵⁸ Humboldt: *A nyelvek összehasonlító tanulmányozása*, i.m. 49.o.

⁵⁹ Humboldt nyelvfelfogásához lásd Donatella Di Cesare: Wilhelm von Humboldt. In Tilman Borsche (hrsg.): *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*. München, Beck, 275–290.o.

⁶⁰ Humboldt: *A nyelvek összehasonlító tanulmányozása*, i.m. 33–34.o.

⁶¹ Uo. 46.o.

⁶² Uo. 45.o.

⁶³ Uo. 47–48.o.

a tükrében. A belső és a külső, a szubjektum és az objektum, a szemlélet és a fogalom, de még a tárgy és az észlelés elválasztása is megkérdőjeleződik. Vegyük szemügyre sorban, hogyan alakítja át Humboldt nyelvelmélete a klasszikus kanti szembeállításokat.

Szubjektum-objektum. A szubjektivitásban keletkező gondolat csupán a nyelv révén válik valamiféle objektív érvényű alakzattá. A nyelv egyszerre belső és külső. Belső, amennyiben az egyéni gondolkodás hordozója és külső, amennyiben bármit is mondok, azt a már meglévő és tőlem már eleve független nyelv működtetésével teszem. Ahogy Humboldt kifejezi: „a nyelvbe felvett gondolat a lélek számára objektummá válik, és ennyiben mint tőle idegen hat rá.”⁶⁴ Annak a mozgásnak a kulcsa, hogy a szellem önmagához képest külsővé válik, majd visszatér önmagához, amennyiben ezt a külsőt mint saját alkotását szemléli, a nyelv. A nyelv az a közeg, amelyben külső és belső – hegeli kifejezéssel – dialektikus viszonya kialakulhat és megvalósulhat. A gondolkodás tárgyra vonatkozását a nyelv közvetíti, sőt a nyelv teszi lehetővé. „A szubjektív tevékenység objektumot képez a gondolkodásban, mert a képezetek semmiféle fajtája nem fogható fel úgy, mint egy, már meglévő tárgy pusztán receptív szemlélése. [...] A képzet tehát áthelyeződik a valódi objektivitásba anélkül, hogy ezáltal kirekesztődne a szubjektivitásból. Erre csak a nyelv képes [...]. Ezért ha teljességgel eltekintünk is az ember és ember közötti kommunikációtól, a beszéd szükséges feltétele még a teljes magányban is az egyén gondolkozásának.”⁶⁵ Ez a megállapítás már megelőlegezi Wittgenstein privátnyelv-érvét, ami szerint ahhoz, hogy a belsőben elnevezek egy képzetet, például nevet adjak egy érzésnek, már az egész nyelvnek (az érzelmek grammatikájának és ezen keresztül a nyelv egészének) készen kell állnia. A nyelv tehát közvetít belső és külső, tudati és tárgyi, vagyis ahogy Humboldt nevezi, szubjektivitás és objektivitás között, mégpedig azáltal, hogy a nyelv mindkettő egyszerre. Az objektív valóságához képest valami nem létező, vagyis emberi alkotás, olyasmi, aminek semmiképpen sem olyan a létmódja, mint a tárgyaké. Az emberi belsőhöz, vagyis az öntudat élményszerű, transzcendentális és fenomenális világához képest azonban külső és objektív, valami, ami független az egyéni ember értelmi és tudati tevékenységétől, és ami úgy van már eleve

⁶⁴ Humboldt: *Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről*, i.m. 111.o.

⁶⁵ Uo. 98–99.o.

adva, mint a külvilág dolgai. „A nyelv szubjektivitásként áll a megismerhetővel szemben, viszont az emberrel szemben objektivitás.”⁶⁶ Más szóval a nyelv „szubjektív” a megismerendő objektív valósággal szemben, de az egyes ember tudatával szemben „objektív”. Közvetít szubjektív és objektív oldal között, és transzcendentális értelemben minden bizonnyal meg is előzi ezt az elválasztást.

Szemlélet és fogalom. A nyelv közvetítő szerepe egy más szempontból is fontos ennek a korszaknak a gondolkodásában. Ahogy már említettük, Hamann veti fel először azt a gondolatot, hogy a nyelv egyszerre szemlélet és fogalom: „a szavak mind tiszta és empirikus *szemléletek*, mind pedig tiszta és empirikus *fogalmak*”.⁶⁷ Vagyis azon az architektonikai helyen, ahol Kant a sematizmust helyezte el, mint a szemlélet és a fogalom közötti közvetítést, ott Hamann és Humboldt szerint nem a lélek mélyén rejtőző, de kifürkészhetetlen művészet rejlik, hanem maga a nyelv.⁶⁸ A nyelv az, ami egyszerre fogalom és szemlélet. Hiszen a gondolkodásunk mindkét nagy funkcióját, a fogalmi gondolkodást és a receptivitáshoz kötött szemléletet is a nyelv alapozza meg. Ezt Humboldt úgy fogalmazza meg, hogy „a nyelv egyszerre képmás és jel”.⁶⁹ A nyelvnek magának van meg az a különleges képessége, hogy egyszerre tud képi, szemléletes és absztrakt, nem szemléletes módon is működni. Az előbbiből lesz a költői és szónoki beszéd, az utóbbiból a hétköznapi és tudományos nyelvhasználat. Ám ez a megkülönböztetés az egyes szavak szintjén is fennáll: a szó egyszerre képes a szemléletes tartalmat és az absztrakt jelentést mozgásba hozni. Sőt, maga a szó nem is más, mint e kettő közös gyökere, vagy eredete.

Ezen a ponton egy rövid kiegészítést tennék, mert úgy gondolom, hogy mind Hamann, mind Humboldt megfogalmazásában összemosódik a szavakhoz tartozó „szemléletiség” két lehetséges értelme. Hamann például nem egyszerűen úgy fogalmaz, hogy a szavaknak a fogalmi oldala mellett van szemléleti oldala is – hiszen ez magát a képzetet is jellemezheti, alkalmasint a nyelvtől függetlenül. Hamann megfogalmazása ennél konkrétabb: „Mint látható

⁶⁶ Humboldt: *A nyelvek összehasonlító tanulmányozása*, i.m. 60.o.

⁶⁷ Hamann: *Metakritika az ész purizmusáról*, i.m. 268.o.

⁶⁸ Herder 1799-es művében kijelenti, hogy Kant sémái tulajdonképpen nem mások, mint a szavak. Ld. Herder: *Verstand und Erfahrung – Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*. Berlin, Aufbau-Verlag, 1955. 134.o.

⁶⁹ Humboldt: *Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről*, i.m. 62.o.

és hallható tárgyak, elemeikkel együtt az *érzékiességhez* és a *szemlélethez* tartoznak, ám *alkalmazásuk* és *jelentésük* szelleme szerint az *észhez* és a *fogalmakhoz*.⁷⁰ A szavak tehát nemcsak személetes tartalmakat hordozhatnak (ha hallom az „asztal” szót, akkor felsejlenek a tudatomban az asztallal kapcsolatos szemléleti tartalmak: Kant kifejezésével az asztal sémája alapján létrehozom az asztal belső képét), hanem a szavak maguk is érzéki dolgok, „látható és hallható tárgyak”, érzéki létük szorosan kapcsolódik jel-létükhöz. Azért fontos ez a különbség, mert a fogalommal szembeni szemléleti tartalom még utalhat valami szubjektív tapasztalati összefüggésre (ahogy én tapasztaltam eddig az asztalokat), ám a látható és hallható tárgyakként értett szavak nem egyszerűen fizikai események, hanem *jelek*, amelyek egyértelműen valamilyen szubjektív tapasztalattól független objektivitásra utalnak.

Produkcio és produktum. Humboldt gondolkodásának az egyik legfontosabb belátása az, hogy egy nyelv nem absztrakt elemek virtuális halmaza, vagyis nem „nyelvi tárgyak” együttese. Ugyanúgy, ahogy az elme nem dolog (pl. agy), hanem működés, ugyanúgy elmondható, hogy a nyelv nem jelszerű dolgok halmaza, hanem működés. Ez a megkülönböztetés egy jelentős perspektívaváltást jelent: ha a nyelvet a megjelölés és megnevezés funkciója felől vizsgáljuk, akkor a nyelvet produktumnak tekintjük. Ahhoz, hogy képesek legyünk ebből a perspektívából kimozdulni, és ennek a korszaknak a nagy gondolkodói ebben a tekintetben ugyanazt az utat követik, vagyis szakítanak az instrumentalista megközelítéssel, ahhoz a nyelvre is másként kell rápillantanunk. Ezt Humboldt mindenkinél világosabban kifejezésre juttatja: „A nyelvet nem annyira holt produktumnak, mint inkább produkciónak kell tekintenünk, inkább el kell vonatkoztatnunk attól, amit mint a tárgyak megjelölése és a megértés közvetítése művel, s ehelyett tüzetesebben a nyelvnek önnön belső szellemi tevékenységével szorosan összefonódott eredetével kell foglalkoznunk, s a nyelv és a szellemi tevékenység kölcsönös egymásra hatásával.”⁷¹ Ha a nyelvet csupán „holt produktumnak” vesszük, akkor úgy fogjuk fel, mint megnevezések és grammatikai szabályok együttesét, mint lexikális információhalmazt. Ekkor szavakra és szabályokra tördeljük szét, ami persze szükséges eszköz egy nyelv

⁷⁰ Hamann: *Metakritika az ész purizmusáról*, i.m. 268.o.

⁷¹ Humboldt: *Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről*, i.m. 80.o.

leírásához, de nem meríti ki magát a nyelvet. Azt is tekintetbe kell vennünk Humboldt szerint, hogy a nyelv hogyan hatja át teljesen a szellemet és hogy a szellem miként jelenik meg a nyelvben. Ekkor pedig a „a nyelv nem mű (*ergon*), hanem tevékenység (*energeia*)”.⁷² Valójában nem a produktum, hanem a produkció aspektusa felől értjük meg a nyelv működésének egész filozófiai jelentőségét. Ekkor a nyelv annak mutatkozik, ami: a szellem egyik működési módja. A szellem működési módjai pedig, vagyis a beszéd, a gondolkodás, a tapasztalás elválaszthatatlanok egymástól.

Humboldt olyannyira fontosnak tartja produkció és produktum megkülönböztetését, hogy különös következtetések sorát vezet le belőle. Ezek közül talán a legfontosabb a tárgyakra vonatkozó észlelésünkre vonatkozik. A nyelv nem csupán az egyes tárgyakra vonatkozó fogalmainkat alakítja ki (ekkor még nem lépnénk túl a nyelv megnevező funkcióján), hanem egyáltalán a nyelv teszi lehetővé, hogy képzetek ingatag sokféleségét az objektív tárgyészlelés formájává alakítsuk át. „A nyelv produktumának vizsgálata sem támasztja alá azt az elképzelést, hogy a nyelv pusztán a már önmagukban észlelt tárgyakat jelöli. [...] Ahogy a nyelv nélkül nincs fogalom, a lélek számára tárgy sem létezik enélkül, mert hiszen minden külső tárgy is csak a fogalom révén kapja meg önnön teljes lényegiségét.”⁷³ Nemcsak a kulturális világ, hanem ezen keresztül még a tárgyak objektívnek tekintett világa is függ a nyelv használatától. Azért tudunk tárgyakat észlelni, vagyis tárgyi létezőket más tárgyaktól elkülöníteni, és ezeket a tárgyi létezőket szemléleti azonosságukban megtartani az időben, mert rendelkezünk nyelvvel. A nyelv teszi lehetővé, hogy a képzeteket rögzítsük az elménkben: nyelv nélkül talán nem is lennének képzeteink, de ha lennének is, szétesnének tarka-barka sokféleséggé. Vagyis nem azért van nyelv, hogy megnevezzük a dolgokat, ahogy a nyelv megnevező funkciójából kiinduló „naiv” nyelvszemlélet gondolja, hanem éppen fordítva: azért vannak tárgyak (és rögzített képzetek), mert van nyelv.

⁷² Uo. 83.o.

⁷³ Uo. 105.o.

A GONDOLAT ALAKÍTÓ SZERVE

Ugyanúgy, ahogy a transzcendentális filozófia megközelítése bizonyos értelemben ugrás a gondolkodás történetében, vagyis egy olyan új aspektus megjelenése, ami azelőtt nem létezett, és ami meghaladja a korábbi gondolkodás (a racionalizmus és az empirizmus) perspektíváit, ugyanígy elmondható, hogy a gondolkodás nyelvi meghatározottságának ez a következetes állítása is egy új perspektívát nyit meg a filozófia számára. Nem egyszerűen azt állítja Humboldt (Hamann és Herder gondolatait követve), hogy a gondolatok nyelvi kifejezésre vannak utalva, és a nyelvi megformálás hatással van a gondolat megjelenésére. Ez csupán valamiféle gyengített változata lenne ennek a nyelvi fordulatnak. Humboldt egyenesen azt állítja, és azt próbálja sokféle aspektusában alátámasztani, hogy a gondolatok csak a nyelv közegében, vagyis a nyelvi tevékenységben születnek meg. A nyelv tehát nem a gondolat kifejező eszköze, nem csupán valamiféle szerszám vagy jel, ennél mélyebb az összefüggés. „A nyelv a gondolat alakító szerve.”⁷⁴ Azt hiszem, nincs ennél találóbb kifejezése Humboldt nyelvfilozófiai fordulatának. A gondolkodás persze tágíthatja a nyelv képességeit, feszegetheti határait, és igyekezhet új kifejezési formákat találni új gondolati tartalmaknak, de ez semmit sem változtat azon, hogy maga a gondolkodás bele van ágyazva a nyelvbe, és még azt a törekvését, hogy meghaladja a nyelv „korlátait”, még ezt is a nyelv hordozza. „Az értelmi tevékenység – folytatja Humboldt –, mely teljesen szellemi, teljesen belső és bizonyos tekintetben nyomtalanul elmúló, a beszédben a hang által külsővé és érzékileg észlelhetővé válik. Ezért e tevékenység és a nyelv egy és elválaszthatatlan.”⁷⁵

Úgy gondolom, hogy Humboldt újítása nem abban ragadható meg, hogy a nyelv azonos egy nép szellemével (vagyis kulturális életvilágának kategoriális és erkölcsi tagolódásával), hanem sokkal inkább abban, hogy a nyelv mindennemű gondolati folyamat „alakító szerve”. Nem csupán párhuzamos a gondolkodással, vagyis nem csupán az mondható el, hogy a nyelv és a gondolkodás kölcsönösen egymásra vannak utalva – ez bizonyos értelemben tautológia. Humboldt szerint egyenesen a nyelv *révén* gondolkodunk. Ennek

⁷⁴ Humboldt: *Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről*, i.m. 95.o.

⁷⁵ Uo. 95.o.

következtében pedig egy konkrét nyelv mindig is meg fogja határozni a gondolkodásunkat.

Nyelv és gondolkodás szoros kapcsolatának az állítása két gondolatot tartalmaz magában, és e kettőt érdemes megkülönböztetnünk: (1) a gondolkodás általában függ a nyelvtől, és (2) a gondolkodás függ a konkrét anyanyelvtől. A tézis általános oldala azt mondja ki, hogy a gondolkodás egész egyszerűen nem választható el a nyelvtől, ami nem pusztán kifejezi és hordozza, hanem alakítja a gondolati tartalmakat. És mivel mindig egy konkrét nyelven gondolkodunk (az anyanyelvet mindig magunkkal hordozzuk), ezért minden bizonnyal a konkrét anyanyelvünk nagyon is befolyással van a gondolkodásunkra.⁷⁶ Ez utóbbi egy empirikusan vizsgálható kérdés. Az előbbi azonban filozófiai jelentőségű probléma: ha a nyelv a gondolkodás alakító szerve, akkor bizonyos filozófiai problémákat is a nyelv működésének elemzése felől lehet megértenünk.

⁷⁶ „A gondolkodás pedig nem csupán általában a nyelvtől függ, hanem bizonyos fokig minden egyes meghatározott nyelvtől is.” Uo. 54.o.

MÁSODIK FEJEZET: A NYELVI RELATIVIZMUS MODERN VÁLTOZATAI

A gondolkodás és tapasztalat nyelvtől való függésének gondolata nem tűnt el a XX. században sem. Sőt, az antropológiában és a nyelvészetben is szerepet játszott, és egy sokat vitatott elképzelés formájában azóta is megosztja a filozófusokat és nyelvészeket. Ez az elképzelés az ún. Sapir–Whorf hipotézis. A hipotézis a német *Sprachphilosophie* gondolati hagyományaiból is táplálkozik, de elsősorban az észak-amerikai indián nyelvek empirikus tanulmányozására alapul. Ez az elgondolás már nem köti össze a nyelvi relativizmus tézisét a népszellem gondolatával, viszont azt állítja, hogy a legalapvetőbb kognitív és észleleti mechanizmusok függenek a nyelvtől. „A természetet – állítja Benjamin Whorf – oly módon bontjuk fel darabjaira, ahogyan azt anyanyelvünk megszabja.”⁷⁷ A nyelv tehát meghatározza az észlelés és a gondolkodás alapvető struktúráit, sőt azokat az alapkategóriákat is, amelyekben keresztül egy kultúra értelmezi és felfogja a világot. Sapir a következőképpen fogalmaz: „a világképet jelentős mértékben a nyelv határozza meg. Nincs két olyan nyelv, amely ugyanannak a társadalmi valóságának a kifejezője volna. Azok a világok, amelyekben a különböző társadalmak élnek, különböző világok. Nem egyszerűen arról van tehát szó, hogy ugyanaz a világ fejeződik ki különböző módon két különböző nyelv esetében.”⁷⁸

A nyelvi relativizmus két klasszikus filozófiai képviselője a XX. században Wittgenstein és Cassirer. Jelentősen eltérő filozófiai kontextusban, de mindketten azt állítják, hogy semmilyen alapvető tevékenység (tapasztalat, gondolkodás, kategorizáció) nem választható

⁷⁷ Idézi Steven Pinker: *A nyelvi ösztön*. Ford. Bócz András. Budapest, Typotex, 1999. 58.o.

⁷⁸ Edward Sapir: *A nyelvészet mint tudomány*. In Sapir: *Az ember és a nyelv*. Budapest, Gondolat, 1971. 46.o.

el attól, hogy milyen nyelvet használunk. A nyelv nem egyszerűen befolyásolja, hanem egyenesen meghatározza a tapasztalatot és a gondolkodást. Wittgenstein már a *Tractatus* 5.6-os pontjában kijelenti: „*Nyelvem határai* világom határait jelentik.”⁷⁹ Ezt a gondolatot később kitágítja és a nyelvjáték-elmélet kidolgozásával pragmatikus keretbe helyezi, vagyis már nem csak azt állítja, hogy a nyelv logikai szerkezete meghatározza világom logikai szerkezetét, hanem inkább úgy állítja fel az összefüggést, hogy a mindenkori nyelvjáték révén egy életforma egészébe illeszkedem. Nyelv és életforma így szoros összefüggést mutatnak.

Cassirer a nyelvet nem a világkép vagy az életforma felől tartja meghatározónak, hanem a kanti logikát követve a nyelvet sematizáló tényezőnek tarja. Cassirer Wittgensteinhez hasonlóan úgy véli, hogy a világ tagolását nyelvünk határozza meg. „A nyelv nem a befejezett objektív észlelések világába lép be, pusztán 'neveket' adva az egymáshoz képest világosan elhatárolt egyedi tárgyakkal, mely nevek tisztán külsődlegesek és önkényesek lennének; hanem maga közvetíti a tárgyak formálását. Ez a legfontosabb és legfinomabb eszköz a tárgyak valódi világának legyőzésére és megkonstruálására.”⁸⁰

SAPIR–WHORF HIPOTÉZIS

A XX. századi nyelvfilozófia számára azonban a Sapir–Whorf hipotézis az, ami a legtöbb fejtörést okozta. Már maga a hipotézis is számtalan alakban vált viták tárgyává és a különféle megfogalmazásokat empirikus vizsgálatok sokaságával próbálták alátámasztani és cáfolni. Ha végigtekintünk azoknak az írásoknak a tömegén, amelyek megpróbálták állást foglalni a hipotézissel kapcsolatban, akkor azt a paradox helyzetet látjuk kibontakozni, hogy aki eleve elfogadta a hipotézisben rejlő gondolatot, vagyis azt, hogy a nyelv meghatározza, de legalábbis befolyásolja a gondolkodást és a tapasztalást, az az empirikus kísérleteiben is ennek az alátámasztását találta meg, aki

⁷⁹ Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. Ford. Márkus György. Budapest, Akadémiai, 1989. 70.o.

⁸⁰ Ernst Cassirer: *Le langage et la construction du monde des objets*. *Journal de Psychologie* 1933. (Idézi Pléh Csaba: Hozzájárulhatnak-e az empirikus pszichológiai kutatások a nyelv-gondolkodás viszony filozófiai problémájának megoldásához? In Neumer Katalin (szerk.): *Nyelv, gondolkodás, relativizmus*. Budapest, Osiris, 1999. (35–165.) 105.o.)

viszont az ellenkező feltevésből indult ki, az többnyire empirikusan is ezt találta alátámaszthatónak. Más szóval úgy tűnik, hogy empirikusan sem cáfolni, sem alátámasztani nem sikerült a gondolatot.⁸¹ Az empirikus vizsgálatok azonban hozzájárultak ahhoz, hogy maga a kérdés kapjon világosabb formát, illetve hogy a kérdésben rejlő sokféle árnyalat megmutatkozzon.

Azt azonban látnunk kell, hogy a német *Sprachphilosophie* hagyományához képest maga a kérdésfeltevés is megváltozott, noha látszólag ugyanarról a problémáról van szó. Hamanntól Humboldtig az volt a fő kérdés, hogy a nyelv maga befolyásolja-e a gondolkodást: vagyis a kognitív képességek elválaszthatóak-e a nyelvtől, vagy pedig a nyelv mindent (gondolkodást, tapasztalatot, világlátást) áthat? A Sapir–Whorf hipotézissel kapcsolatban viszont elsősorban azt kutatják a nyelvészek és kognitív tudósok, hogy egy konkrét nyelv másként határozza-e meg, illetve másként befolyásolja-e a gondolkodást, mint egy másik konkrét nyelv? Az átfogó filozófiai kérdés helyett így empirikus részkérdések sokaságát találjuk.

A Sapir–Whorf hipotézis bevett megfogalmazásai ugyanakkor túlságosan általánosak. Ahogy Pléh Csaba megmutatja, sem a „nyelv”, sem a „gondolkodás”, sem a „befolyásol” fogalmai nem elég világosak. Márpedig az ilyen elmosódó általánosságban megfogalmazódó kijelentések túlságosan sok „metafizikát” hordanak magukon, vagyis egyszerűbben megfogalmazva, akár elfogadjuk, akár elutasítjuk a hipotézist, megmaradunk a spekulatív általánosságok szintjén. Másfelől az is jól látszik, hogy az empirikus vizsgálatok legtöbbször – a metafizikai általánosítástól való félelem és az állítólagos empirikus tények túlzott tisztelete miatt – tulajdonképpen szinte semmit nem mond arról, amiről beszélni akar. Vizsgálódási horizontját kiragadott és elszigetelt nyelvi elemek empirikus tényszerűsítésére és megkonstruált empirikus összehasonlítására építi. Már maga az a kérdés sem egyértelmű, hogy egyáltalán nyerhetünk-e tényleges információkat ezekkel az empirikus kísérletekkel a nyelv egészére vonatkozóan, vagy csupán a nyelvhasználat bizonyos különálló elemeit látjuk és értjük jobban. Mindenesetre nem lesz haszontalan egy rövid képet adni arról, hogy a Sapir–Whorf hipotézishez kapcsolódó empirikus

⁸¹ Pléh Csaba szerint az empirikus kutatások eredményei alapján nem lehet eldönteni azt a filozófiai kérdést, hogy a nyelv meghatározza-e a gondolkodást. Sőt, véleménye szerint erre a kérdésre nem is adható értelmes válasz. Vö. Pléh: Hozzájárulhatnak-e az empirikus pszichológiai kutatások a nyelv-gondolkodás viszony filozófiai problémájának megoldásához?, i.m.

kísérletek milyen eredményre vezettek az egyes nyelvi kategóriák és a grammatikai szerkezet tekintetében.⁸²

Két fő stratégiai iránya van az ezzel kapcsolatos empirikus kutatásoknak: az egyik irány a lexikai elemek hatását, a másik irány a nyelvi szerkezet, vagyis a grammatika sajátosságainak hatását vizsgálja a gondolkodásra vonatkozóan. Az óriási mennyiségű empirikus anyagnak csupán egy rövidített bemutatása következik.

A KATEGORIZÁCIÓ TÍPUSAI

A nyelvi relativizmus gondolata számára sokáig a színnevek nyelvi-kulturális eltérései jelentették a paradigmaticus példát. A színnevek azért különösen alkalmasak a gondolat szemléltetésére, mert a színskála maga egy kontinuum sokaság, és elvileg nagyon sokféle módon lehetne tagolni. A klasszikus példa az eszkimó nyelvek állítólag rendkívül gazdag szókincse a hó színárnyalatainak és minőségének a kifejezésére. Az alapvető kérdés úgy fogalmazható meg, hogy az eltérő színneveket alkalmazó nyelvek beszélői vajon ugyanazokat a színeket látják-e, és csupán arról van szó, hogy néhány színre nincs nevük, vagy máshol különböztetik meg őket (pl. bizonyos nyelveknek nincs külön nevük a vörösre és a narancsszínre), vagy pedig valóban *másként* is látják ezeket a színeket (pl. nem észlelik a vörös és a narancsszín különbségét)?

A kérdést azonban érdemes finomítani, mindenek előtt azzal, hogy rákérdezzünk magára a kategorizációra. Látszólag mi sem természetesebb annál, mint hogy vannak egyszerű, vagy természetes kategóriáink, pl. az asztal, a kutya, a kék, a gyűrű, a madár, a savanyú stb. A kategória fogalmát azonban sokféleképpen el lehet gondolni, és ezek a különböző felfogások hatással lesznek arra is, hogy miként fogjuk fel a kategória és tapasztalat viszonyát, vagyis a nyelv tapasztalatot alakító szerepét. Vagyis ennek a kérdésnek az elemzésével is nyelv és gondolkodás problémáját értelmezzük. A kortárs kognitív nyelvészet például a kategorizáció három eltérő típusát különbözteti

⁸² A nyelvi relativizmus kérdéshez jó összefoglalást és irodalmi tájékoztatót ad Eric Pederson: *Cognitive Linguistics and Linguistic Relativity*. In Dirk Geeraerts – Hubert Cuyckens (eds.): *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*. Oxford, New York, Oxford University Press, 2007. 1012–1044.o.

meg: a klasszikus modellt, a családi hasonlóság elvét és a prototípus modellt.⁸³

Egy Arisztotelészig visszavezethető hagyomány szerint a fogalmaink szigorú hierarchiát és jól elkülöníthető elemeket alkotnak. A nemek, fajok, egyedek hierarchikus rendszerét a megkülönböztető jegyek segítségével jól elkülönülő és besorolható elemekre lehet bontani. Vagyis egy tapasztalati dolog vagy egyértelműen egy kategóriához tartozik, vagy egyértelműen nem tartozik oda. A határok élesek, a megkülönböztető jegyek sorozata világos rendet alkot. A világban létező dolgokat szükséges és elégséges tulajdonságok alapján tudjuk csoportokba rendezni és kategóriák alá rendelni. Egy ilyen megközelítés szerint a „férfi” kategóriáját az „ember”, „felnőtt”, „hímnemű” tulajdonságok segítségével lehet meghatározni. A komponensek elemzése bináris alapú: az adott dolog vagy rendelkezik egy tulajdonsággal vagy nem. Ha például ember, felnőtt, de nem hímnemű dologról van szó, akkor az egy nő. Ha ember, nem felnőtt, hímnemű létezőről, akkor az egy fiú stb. Ebből az elméletből három következtetés adódik: (1) Az egyes kategóriákhoz tartozó tagok ugyanolyan tulajdonságokkal rendelkeznek. (2) A kategória bármely tagja képviselheti az egész kategóriát. (3) A kategóriák körvonalai pontosan megadhatóak, vagyis a határaik világosak és élesek.

A klasszikus elmélet mindhárom következményét erős kritika érte a XX. században. Az első a kései Wittgenstein volt, aki a klasszikus elmélet mindhárom mozzanatát elutasította. A *differentia specifica* elvére (vagyis a bináris kódolhatóságra) alapuló fogalmi hierarchia helyére a családi hasonlóság elvét állította. Eszerint a kategóriák határai nem mindig világosak és a kategóriák nem alkotnak rendet a nem-faj-egyed fogalmi besorolások alapján. Wittgenstein állítása azonban nem az, hogy a kategóriáink elmosódóak és bizonytalanok, hanem az, hogy bizonyos kategóriákhoz tartozó dolgok halmazán belül (pl. játékok) nem lehet egyetlen olyan központi elemet sem kiemelni, ami mindegyikben megtalálható, és ami a fogalmi hierarchia középponti tulajdonsága, vagyis fogalmi „magja” lenne. A hasonlóságok sokféle rendszerét lehet azonban tapasztalni, és ezek a hasonlóságok egy szövedéket alkotnak. A sakk, a fogócska, a „körben áll egy kislányka”, a pasziánsz és a póker mind játékok,

⁸³ Ebben a rövid összefoglaló részben elsősorban Pléh Csaba már idézett tanulmányára, illetve Kövecses Zoltán – Benczés Réka: *Kognitív nyelvészet* című könyvére támaszkodom.

de egyetlen olyan elem sincs, ami mindegyikben közös lenne. Mégis joggal tekintjük mindegyiket játéknak és nem csak azért, mert a nyelvünk ebben az esetben pontatlan. Valójában nem egy különös esetről van szó, hanem Wittgenstein szerint így működik a nyelv. Ebben a fogalmi szövedékben azonban nincsen középponti elem, fogalmaink nem hierarchiát, hanem sorozatokat alkotnak. Más szóval a fentebbi mindhárom következmény megkérdőjeleződik. Nem a szükséges és elégséges tulajdonságok (a fogalmi mag) tartják össze a kategóriát. A kategória egyes tagjai nem egyformán fontosak, vannak olyanok, amelyek jobban, vannak olyanok, amelyek rosszabbul képviselik a kategóriát. A kategóriák határai nem élesek.

Részben a családi hasonlóság elvére támaszkodva, de azon mintegy túl is lépve jelent meg a harmadik felfogás a kortárs kognitív kutatásokban: eszerint egy kategóriához tartozó dolgok halmazát leginkább egy prototipikus példa alapján tudjuk meghatározni. A kategóriák határai nem élesek, de a kategóriáink általában nem is tökéletesen lazák: egy kategóriához tartozás nem definiálható egyértelmű módon, viszont mindig vannak „legjobb” esetek, ezek a prototípusok. Eleanor Rosch szerint a kategóriáknak van tehát belső szerkezetük: egy átlagos kategóriának van magja és vannak centrális elemei. A legjobb esetek összefüggnek bizonyos perceptuális meghatározottsággal, vagyis avval, hogy az észlelési mezőben vannak bizonyos sűrűsödési pontok: a legjobb piros, a legjobb háromszög stb. A természetes fajtákra vonatkozóan a legjobb eset függ a kultúrától és a természeti környezettől: számunkra a madár prototípusa a galamb vagy veréb vagy rigó, de semmiképpen sem a kondorkeselyű. Egy tengerparti környezetben a prototípus a sirály lesz, Észak-Amerikában pedig a vörösbecs.

E megközelítés szerint nem annyira bizonyos tulajdonságok megléte vagy hiánya, hanem inkább a prototípustól való távolság fogja meghatározni a kategóriához tartozást. Ha kevésbé jellemző példákat adunk egy kategóriára, akkor az empirikus kísérletekben az odatartozással kapcsolatos döntés is nehezebb lesz, vagyis több időt igényel. A bútor kategóriára jó példa a szék, az asztal, az ágy, de az almárium, a falóra és a hűtőszekrény már nem. Az innivalóra jó példa a víz, a kóla és a sör, de nem jó példa a joghurt és a puncs. A ruhaneműre jó példa a nadrág, az ing és a kabát, de nem jó példa a kucsma és a poncsó, noha a klasszikus elmélet szerint a nem jó példák is egyértelműen a kategória részei, hiszen a központi tulajdonság alapján ez az odatartozás világosan eldönthető.

A LEXIKAI ELEMEEK VIZSGÁLATA

Színnevek. Térjünk vissza a színnevekhez: a Sapir–Whorf hatást empirikusan vizsgálva a következő eredmények születtek. A zuni nyelvben például a sárga és a narancs megnevezésére egy szó van, a kísérletek be is igazolták, hogy a zuni indián nyelvet beszélők gyakrabban keverték össze az azonos nevű színeket, mint az olyan nyelvet beszélők, ahol a két színre két külön elnevezés volt. Ezek a kísérletek tehát a hipotézis egy enyhített változatát igazolták. Ugyanezt sugallja a pápua-új-guineai dani nyelv vizsgálata: a dani nyelvben csak két színnév van, a „mili” (sötét és hűvös színek: fekete, zöld, kék) és a „mola” (világos és meleg színek: fehér, piros, sárga).

Egy másik eredmény viszont azt sugallja, hogy nem általában másként tagolják a színspektrumot a nyelvek, hanem megfigyelhető, hogy az alapszínekkel kapcsolatosan hasonlóak a nyelvek, az eltérések az alapszínektől való távolsággal nőnek. Nagyon leegyszerűsítve azt mondhatjuk, lehet, hogy a magyar és az orosz nyelvet beszélők között eltérés van abban a vonatkozásban, hogy mit neveznek még pirosnak, de abban nincs, hogy mi a legjobb példa a pirosra. Berlin és Kay felfogása szerint 11 alapszínnév van, ám ezeknek is van egy elsődleges rendezettsége:⁸⁴

1. sötét – világos
2. piros
3. sárga – zöld – kék
4. barna
5. lila – rózsaszín – narancs – szürke

Az implikációs hierarchia azt mondja ki, hogy a színskála felépítésében minden nyelv ezt a sorozatot követi. Vagyis nincs olyan nyelv, amiben van barna, de nincs piros és zöld, nincs olyan nyelv, amiben volna lila, de nincsen barna stb. Berlin és Kay szerint a színnevek anyanyelvi elsajátítása a gyermekkorban ugyancsak ezt a hierarchiát követi. Az alapszínnevek és az alapszínnevek rendezettsége tehát valamiféle nyelvtől független adottságnak tűnik (noha az az elképzelés, hogy az elsődleges, vagy fokális színek kultúra független tapasztalata a neurológiai rendszerünk működésére vezethető vissza, még nem bizonyított⁸⁵), az alapszínek szféráján túllépve azonban

⁸⁴ Brent Berlin – Paul Kay: *Basic color terms: Their universality and evolution*. Berkeley, University of California Press, 1969.

⁸⁵ Kövecses–Benczés: *Kognitív nyelvészet*, i.m. 35.o.

úgy tűnik, hogy a nyelvek valóban különbözőképpen határozzák meg a színek tapasztalatát.

Formák. A navaho nyelv grammatikája különös szerkezetet mutat: a navaho a tárgyas igéknél különböző tőváltozatokat használ attól függően, hogy milyen formája van a tárgynak. Más tőalakot használnak, ha hosszú és hajlékony dologról van szó (fonál), megint mást, ha hosszú és merev dologról van szó (pálca) és megint mást, ha lapos, formátlan dologról van szó (papír, szövet). A kérdés az, hogy a geometriai forma grammatikai figyelembe vétele befolyásolja-e a navaho nyelvet beszélők gondolkodását és észlelését? Három és tíz éves gyerekekkel végeztek kísérletet, mert általában megfigyelhető, hogy az óvodáskor vége felé a szín alapján történő csoportosítást felváltja a forma alapján történő csoportosítás. A feltevés az volt, hogy a navaho nyelvet beszélő gyerekeknél hamarabb megjelenik a forma alapján történő csoportosítás, hiszen a nyelvükben rendkívül fontos a forma szerepe és az igeragozásban grammatikailag kódolva van a formák elsődlegessége. A vizsgálatok be is igazolták a feltevést: a navaho nyelvet beszélő gyerekeknél már három-négy éves korban megjelent a formák dominanciája, míg az angol nyelvet beszélő gyerekeknél három éves korban még csak 33%-os volt a formák szerinti csoportosítás. A vizsgálatok tehát azt sugallják, hogy a nyelv befolyásolja a megismerést. Ehhez azonban rögtön érdemes hozzáfűzni, hogy a kulturális kontextus ugyanilyen erősen befolyásolja a megismerési folyamatokat. A kontrollcsoport vizsgálatai alapján árnyalódott ugyanis a kép: kiderült, hogy a navaho gyerekek csak a legelső életkorban múlták felül a bostoni angol nyelvű gyerekeket, 5 éves kortól kezdődően a bostoni gyerekek jobban hajlottak a formadominanciára, mint a navaho gyerekek. Ennek az lehet a magyarázata, hogy a bostoni gyerekek (és általában a fejlett, nyugati kultúrában élő gyerekek) életében nagyon nagy szerepet játszik a forma: gondoljunk az építő játékokra, a legora, a konstrukciós játékokra.

Nyelvtani nem. Számos nyelv különbséget tesz nőnem, hímnem és semleges nem között. A kérdés az, hogy ez a nyelvi különbség vajon a beszélők tapasztalatát is befolyásolja-e? Hatással van-e a nyelvtani nem arra, hogy miként gondolunk az adott tárgyra egy bizonyos nyelven? A vizsgálatok azt mutatják, hogy igen. Amikor egy kísérletben arra kértek spanyol és német anyanyelvű beszélőket, hogy állapítsák meg, mennyire hasonlítanak egymáshoz emberek (férfiak és nők), illetve különböző tárgyak képei. Ahogy az várható

volt, mind a spanyolok, mind a németek nagyobb hasonlóságot éreztek a nőket ábrázoló képek és a nőnemű tárgyak között, illetve a férfiakat ábrázoló képek és a hímnemű főnévvel megnevezett tárgyak között, ugyanakkor a német és a spanyol nyelv jelentős eltérést mutat abban, hogy milyen főneveket sorol a hímnembe és a nőnembe. A másik kísérletben a spanyolban és a németben eltérő nemű dolgokat kellett tulajdonságokkal társítani. Ezek a kísérletek tehát azt támasztják alá, hogy a nyelvtani nem befolyással van arra, hogy miként gondolunk bizonyos dolgokra, vagyis alátámasztják azt a feltevést, hogy a nyelv befolyással van a gondolkodásra.⁸⁶

A GRAMMATIKAI HATÁS

Eddig a lexikai elemek gondolkodásra és észlelésre gyakorolt hatásáról volt szó. A vizsgálódások másik nagy iránya azt kutatja, hogy egy nyelv grammatikai szerkezete vajon hatással van-e az adott nyelvet beszélők valósághoz való viszonyára.

Már Nietzschénél megjelenik az a gondolat, hogy a nyelv grammatikai szerkezete hatással van a gondolkodásra és hatással van arra, hogy milyen metafizikát hozunk létre az adott nyelven. Nietzsche első sorban az indoeurópai nyelvek szubjektum-predikátum tagolásával köti össze az európai metafizika néhány alapvető meggyőződését a dologi szubsztancia szerkezetére és a szubjektum fogalmára vonatkozóan. De gondolhatunk arra is, hogy Kant *A tiszta ész kritikája* paralogizmus-fejezetében bizonyos értelemben a nyelvi szokáshoz köti azt a tipikusan hibás metafizikai következtetést, hogy az „én gondolom” nyelvtani és logikai struktúrájából arra következtetünk, hogy az én valamilyen értelemben „van” és a tulajdonságai megadhatóak: az én léte egy lélek léte, és e lélekről kijelentéseket tehetünk (egységes vagy sokféle, halhatatlan vagy halandó). Tehát a grammatikai szerkezetet követve egy transzcendentális funkciót (appercepció) metafizikai szubsztanciává (lélek) teszünk, vagyis a grammatikai szerkezet egy transzcendentális illúzió forrása.

Ugyanennek egy más irányból történő megfogalmazása az a bizonyos értelemben klasszikussá vált logikatörténeti állítás, hogy a hagyományos logika egyrészt a szubjektum-predikátum szerkezetre épül, másrészt hogy ez a szerkezet a görög nyelv sajátosságainak

⁸⁶ Kövecses–Benczés: *Kognitív nyelvészet*, i.m. 37.o.

köszönhető. Az, hogy Arisztotelész a logika középpontjába a szubjektum-predikátum tagolást helyezte, nem választható el attól a ténytől, hogy gondolkodásának keretét a görög nyelv adta.

Nincsenek azonban arra vonatkozó meggyőző eredmények, hogy a grammatikának ténylegesen van-e hatása a kategóriák alakulására és a gondolkodásmódra.⁸⁷ Pléh Csaba állítása mindenesetre figyelemre méltó és kijózanító. A nyelvi relativizmus empirikus alátámaszthatóságának vagy cáfolhatóságának a problémáját vizsgálva azt állítja, hogy arra a kérdésre „Hozzájárulhatnak-e az empirikus pszichológiai kutatások a nyelv-gondolkodás viszony filozófiai problémájának megoldásához?” nemmel kell válaszolnunk. Az empirikus kutatások sok új szempontot vetnek fel, és gazdag anyagot szolgáltatnak, de az alapvető filozófiai problémát nem tudják eldönteni végérvényesen, sem a nyelvi relativizmus mellett, sem ellene.

⁸⁷ „Ebben az esetben – írja Pléh Csaba – a magyarul beszélőknek az élő-élettelen megkülönböztetésen alapuló kategorizáció nehezebb kellene hogy legyen, mint az indoeurópai anyanyelvűeknek. Nálunk ugyanis nincs olyan nyelvtani szerep, grammatizált, kötelezően tekintetbe veendő kategorizáció, mint a főnévi paradigmák (gondoljunk a szláv accusativus függésére az élőségtől), vagy akár csak az angol névmások (*he, she, it*), ami állandóan arra kényszerítene, hogy figyelembe vegyük ezt a szemantikai-fogalmi kategóriát. Egy másik kategorizációban viszont fordított elvárásunk lehetne. Az alanyi és tárgyaz ragozás feltételei révén (a határozottság figyelembe vétele) a halmazokban történő gondolkodás jobban kellene menjen a magyaroknak, mint az indoeurópai anyanyelvűeknek. Mindez kissé abszurdul hangzik, ha kizáró, korlátozó értelmet adunk neki: nehéz például elképzelni, hogy a magyar gyermeknél egyáltalán ne alakulna ki az élőség kategóriája. Teljesen releváns azonban a kérdés úgy, hogy vajon nem lassabban alakul-e ki nála az élőség, illetve hogy a magyar beszélők nem használják-e kevésbé ezt a kategorizációt, mint az indoeurópaiak.” (98–99.o.)

HARMADIK FEJEZET: NIETZSCHE ÉS A NYELV

Herder és a Romantika elsősorban a népszellemre alapuló nyelvfilozófiája után Nietzsche az a szerző, aki a legnagyobb jelentőséget tulajdonítja a nyelv kérdésének a gondolkodásban.⁸⁸ Perspektivizmusa és sajátos tudatfelfogása a nyelvről is szokatlan és meghökkentő képet fest. Ennek a képnek a legfontosabb dokumentuma *A vidám tudomány* 354.-es szövege. Úgy gondolom, hogy ez az alig három oldalas szöveg Nietzsche egész nyelvfilozófiájának a kulcsa.⁸⁹ A szöveg a tudat, az öntudat és a nyelv összefüggéséről és kialakulásáról ad egy – Nietzsche későbbi elnevezésével – genealógiai vázlatot. Az önmagát metafizikai értelemben felértékelő ember, és különösképpen a filozófus úgy véli, hogy a tudatosság az emberi szellem legmagasabb és kitüntetett jege. Ezzel szemben Nietzsche kijelenti: „Az egész élet lehetséges volna anélkül, hogy egyben a tükörben is lássuk önmagunkat.”⁹⁰ Ha az emberi élet lehetséges volna, és Nietzsche azt sugallja, hogy nagyon nagy részben lehetséges is a tudatosság nélkül, akkor mi szükség van egyáltalán a tudatra? Válaszában a tudatot a kommunikációs képességhez, ez utóbbit pedig a kommunikációs igényhez köti. Vagyis azt állítja, hogy az ember

⁸⁸ Nietzsche nyelvfilozófiájához lásd Ernst Behler: *Nietzsches Sprachtheorie und der Aussagecharakter seiner Schriften. Nietzsche-Studien* 25. 64–86.o. Nietzsche filozófiájának és nyelvről alkotott elképzeléseinek már magyar nyelven is jelentős irodalma van. Isztray Simon: *Nietzsche. Filozófus születése a tragédia szelleméből*. Budapest, L'Harmattan, 2011.; Czeglédi András: *Fjodor Mihajlovics Niëtzky. Szélfegyverek a kései Nietzsche nihilizmus- és esztétikumképehez*. Budapest, L'Harmattan, 2013.; Hévízi Ottó: *Idő és szinkretizmus (állandó tekintettel Nietzschére)*. Pozsony, Kalligram, 2013.

⁸⁹ *A nem morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című korábbi szöveget a metafora-elmélet kapcsán fogom elemezni.

⁹⁰ Nietzsche: *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, 1997. 268.o.

sajátos körülményei magyarázzák a kommunikációs igényen keresztül a tudat létrejöttét. Nietzsche megoldása azért figyelemre méltó, mert eleve nem a tudat és a nyelv tényéből indul ki, ami a logosszal, illetve rációval rendelkező embert eredendően megkülönbözteti az állatoktól, hanem magát a tudatot és a nyelvet is megpróbálja elhelyezni egy fejlődéstörténetben. Ennek a fejlődéstörténetnek az előfeltevése az, hogy az ember „a legveszélyeztetettebb állat”, ebből következően az embernek „szüksége volt védelemre, segítségre, szüksége volt a hozzá hasonlókra, ki kellett fejeznie igényeit, meg kellett tanulnia megértetni önmagát”⁹¹. Az ember olyan tökéletlen lény, aki már kiemelkedett a biológiai lét meghatározottságából, de még nem ért el ebből fakadó lehetőségeinek magaslatára. Sokkal inkább jellemzi a hiány és a gyengeség, mint valamiféle teljesség. Akik a logosz meglétét tartják az ember kitüntetető jegyének, azok az ember teljességéből és az állatokkal szembeni többletéből indulnak ki. Nietzsche az emberből mint hiánylényből (az ember testileg gyenge, ösztönei bizonytalanok és képlékenyek) indul ki, akinek az állatokkal szemben több mindenre (pl. tudatra, észre, nyelvre) van szüksége, hogy egyáltalán életben maradjon. A nyelv nem isteni többlet az emberben, hanem kényszer szülte megoldás a hátrányok csökkentésére.

Az ember tehát gyenge, ezért van szüksége a többiekre. Ez a kölcsönös szükség pedig kommunikációs nyomást és kommunikációs kényszert hoz létre: az embernek ki kell tudnia fejeznie magát, hogy a többiek megértsék, ám ahhoz, hogy ki tudja fejeznie magát, először is tudnia kell, hogy mit érez és hogy mit gondol, ezért van szükség a tudatra, arra, hogy „tükörben is lássuk önmagunkat”. A gondolatmenet lépései tehát a következők: ontológiai hiány és gyengeség, kommunikációs szükség, kifejezési kényszer, tudat.

Ezen a ponton pedig egyszerre jelenik meg a tudat és a nyelv. Az ember, hangsúlyozza Nietzsche, „mint minden eleven teremtmény állandóan gondolkodik, de nem ’tud’; a tudatossá váló gondolkodás csak a gondolkodás elenyésző része, mondjuk ki, hogy a *legfelületesebb, leghitványabb része* – mert csak ez a tudatos gondolkodás történik szavakban, vagyis közlési jelekben.”⁹² Tudat és nyelv tehát párhuzamos és egyszerre, egymást erősítő módon fellépő „képességek”. Ebből azonban további belátások adódnak: ha a tudat és a

⁹¹ Uo. 269.o.

⁹² Uo. 270.o.

nyelv nem valamiféle örök jellemzője az emberi szellemnek, hanem a közösségi lét nyomására jött létre, akkor sem a tudatot, sem a nyelvet nem kell az ember metafizikai és szellemi nagyságának jeleként érteni. Akkor ugyanis mind a tudat, mind a nyelv valamiféle szükségmegoldás, amire tekinthetünk úgy is, mint az ember tökéletlenségének jelére. És Nietzsche valóban mind a tudatban, mind a nyelvben egyfajta kényszert és tökéletlenséget lát. (1) A tudat nem a legegységesebb és a legmagasabb bennünk, hanem a közösségi létből fakadó tudatosulási kényszer eredménye: „az ember csak társadalmi állatként tanulta meg énjét tudatosítani [...], a tudat nem tartozik sajátosan az ember individuális létéhez, sokkal inkább ahhoz, ami benne közösségi és csorda jellegű.”⁹³ Ez a perspektíva fordítás az egész újkori filozófia ellenében halad: a tudat mint kitértetett episztemológiai és ontológiai perspektíva helyébe a tudat mint csorda jellegű, átlagosságra hajlamosító tényező jelenik meg. Evvel kapcsolatban persze sokféle kérdés merül fel, hiszen ezt a tudat felfogást valamilyen módon össze kellene tudnunk egyeztetni avval, ami Nietzschénél az individuális létezés autenticitásához, a saját perspektíva esztétikai értékéhez és az intellektuális tisztességhez köthető. Most azonban a nyelvre vonatkozó következmények érdekesebbek a számunkra. (2) A nyelv nem pusztán jelek alkalmazása a tudatosult gondolatokra, vagyis nem transzparens közeg, hanem a nyelvet magát is sújtja ez a csorda jelleg és az átlagosításra való hajlam. „Cselekvéseink alapjában véve mind leírhatatlanul személyesek, egyediek, korlátlanul individuálisak, ez nem vitás; de mihelyt a tudat nyelvére fordítjuk őket, *már nem látszanak ilyennek...*”⁹⁴ A nyelvi kifejezés tehát megfosztja a tapasztalatot az individuális jellegtől és átlagossá, jellegtelenné, személytelenné teszi azt, amit kifejez. „A világ, amelynek tudatára ébredhetünk, felszínnek és jelek világa csupán, egy tönkreáltalánosított és tönkreközönségesített világ.”⁹⁵ A tudatosulás és a vele kéz a kézben járó nyelvhasználat a tudattalannak, a természetesen gazdagnak és a korlátlanul individuálisnak az elszegényítése és átlagossá silányítása: „minden, ami tudatosul, ezzel rögtön lapos, vékony, viszonylag ostoba, általános, jelszerű és csordajellegű lesz, és minden tudatosulással alapvető romlás, hamisítás, felületesítés és általánosítás megy végbe.”⁹⁶ A nyelv tehát ellaposít, tönkreáltalánosít,

⁹³ Uo.

⁹⁴ Uo.

⁹⁵ Uo. 270–271.o.

⁹⁶ Uo. 271.o.

megfoszt minden individuális tartalomtól és gazdagságtól. A nyelvi fogalmak nem jótékonyan működnek, hanem csak az átlagosított tartalmakat közvetítik egy olyan közegben, amiben maguk a közvetítő jelek is átlagosak, laposak és felületesek.

Összefoglalóan tehát azt mondhatjuk, hogy Nietzsche felfogása szerint a nyelv *sematizálja* a valóságra vonatkozó tapasztalatunkat – ugyanúgy, ahogy Kant szerint a tiszta értelem kategóriái és az ezekre épülő empirikus fogalmak sematizálják a tapasztalatot. Csakhogy Nietzsche szerint ez az eljárás nem az emberi elme tudományos és objektív teljesítményének a lehetőségfeltétele, hanem az emberi tudat kényszere arra vonatkozóan, hogy az ember mint másokra utalt, szociális lény ki tudja fejezni igényeit és ezáltal segítséget kapjon és biztonságra tegyen szert a csordán belül. A gondolat hasonló Kant sematizmus felfogásához, az episztemológiai, ontológiai és metafizikai következmények azonban gyökeresen mások. Tekintsük át ennek a nyelvi sematizmusnak a különféle szintjeit és következményeit.

A NYELV SEMATIZÁL

A legelső és még felszíni szinten a nyelv Nietzsche szerint egész egyszerűen általánosít. A végtelenül egyedi, alkalmi és individuális tapasztalatot általánosítja. (i) A nyelvi sematizmus legnyilvánvalóbb működése tehát abban áll, hogy az individuális tapasztalattal szemben valami általánosat és Nietzsche szerint közönségeset, átlagosat, laposat, felületeset hoz létre. Arra a nagyon egyedi és sajátosan gazdag tapasztalatra, ami éppen itt és éppen most egy tárgyhoz köt, azt mondani, hogy „labda”, vagy „egy labdát látok”, valóban a tapasztalat konkrétságának a kiüresítése. És ebben az esetben nem csak a rosszul megválasztott, vagy szegényes nyelvi kifejezés a hibás. Ezt a gazdag konkrétságot semmilyen találó kifejezés, vagy újszerű metafora nem fogja tudni teljes mértékben visszaadni, mert a konkrét eggyessel az üres általános áll szemben. A nyelv valóban lapossá és egydimenzióssá teszi az élmény individuális gazdagságát. Érthetővé kell tenni azt, amit tapasztalunk, átélünk és érzünk, nem azért, mert nekünk magunknak a gondolkodáshoz tudatosságra van szükségünk, hanem azért, mert szükségünk van mások segítségére. Nietzsche nem a közepes minőségű vagy pongyola nyelvhasználat kliséire gondol, ezek nem annyira a tapasztalatot, mint inkább a kifejezéseinket „sematizálják”: sallangmentes játék, szívszorító

végkifejlet, hagymázás örültség, hősies helytállás, nagyszerű koponya stb. Nietzsche szerint a legegyszerűbb szó és a legegyszerűbb tárgytapasztalat viszonyában is benne rejlik az egyedi-általános feloldhatatlan ellentéte: a nyelv szava ellaposítja az érzéki tapasztalat gazdagságát. Erre a fajta legegyszerűsítésre azonban szükség van: bizonyos helyzetek megkövetelik a gyors reakciót. „Minél nagyobb a veszedelem, annál jobban megnövekszik annak szükséglete, hogy abban, ami szükséges, minél gyorsabban és könnyebben egyezzenek meg; hogy a veszélyben félre ne értsék egymást, ez az, amit az emberek az érintkezésben nem nélkülözhetnek.”⁹⁷ Ha a többiekhez való igazodás, a közölhetőség és a gyorsaság kényszere mozgatja a nyelvi érintkezést, akkor nem csoda, hogy Nietzsche a nyelv egész működését az általánosítás és ellaposítás felől ragadja meg. Az egyszerűsítés és a nyelvi rutinok alkalmazása mellett még az is szól, hogy a teljesen tudatos beszéd minden figyelmünket igénybe venné. A kommunikáció során nagyon sok egyébre kell figyelniünk (a környezetre, a másik szándékaira, a lehetséges következményekre), ezért megkönnyítjük a magunk számára a beszédet a nyelvi klisékkel és az általánosító és egyszerűsítő leírásokkal. (ii) A nyelv azonban konkrét szerkezetek révén is sematizál. Nietzsche mindenképp előtt a nyelv *grammatikáját* emeli ki, mint ami nem egyszerűen közvetíti a gondolati tartalmakat, hanem ami egyenesen létrehozza a gondolati elemeket. Bizonyos értelemben a nyelv gondolkodik bennünk a grammatika révén. Nem egyszerűen azért, mert nyelvi sémákban és nyelvi rutinokban gondolkodunk, hanem azért, mert a grammatika alakítja ki a legalapvetőbb metafizikai fogalmainkat. Ennek legnyilvánvalóbb példája az Én fogalom eredete. Az újkori filozófia legfontosabb felfedezése, vagyis a *cogito* gondolata Nietzsche szerint nem egy evidencia megtapasztalása, nem is egy transzcendentális tény fogalmi rögzítése, hanem egy nyelvi megszokás eredménye. A *Túl jön és rosszon* 17§-a ezt a belátást nagyon világosan fogalmazza meg. „Valami gondolkodik: de hogy ez a 'valami' éppen ama régi híres 'Én' volna, az enyhén szólva csak egy feltevés, egy kijelentés, kivált nem 'közvetlen bizonyosság'.” Ennek a „valaminek” a feltevése már egy folyamat értelmezése Nietzsche szerint, nem pedig adottság. „A grammatikai szokást követve következtetünk: 'Gondolkodni tevékenység, minden tevékenységhez tartozik valaki, aki tevékeny,

⁹⁷ Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Ford. Tatár György. Budapest, Műszaki könyvkiadó, 2000. 268§. 134.o.

következésképp –.”⁹⁸ A nyelv grammatikája, vagyis a nyelvi, pontosabban *grammatikai séma* kívánja meg, hogy egy eseményhez, illetve tevékenységhez alanyt rendeljünk, vagyis kapcsoljuk hozzá a szubjektum fogalmát, ahogy a grammatikailag helyes mondat is bizonyos igealakok esetében megköveteli a személyes névmás használatát. Attól még a személyes névmásnak (pl. az énnak) megfelelő dolog nem feltétlenül létezik a valóságban is. A nyelvi alany tehát *nem reprezentálja* a valóságos alanyt, hanem a nyelvi logika *idézi elő*, hogy alanyt feltételezünk, és hogy magunkat szubjektumként (lelki létezőként, megismerő alanyként, transzcendentális énként) gondoljuk el. A 20§.-ban még tovább konkretizálja ezt a gondolatot, és egyenesen azt állítja, hogy ez a fajta séma az indoeurópai nyelvek logikájából következik. „Mindennemű hindu, görög és német filozófia bámulatra méltó családi hasonlatosságának elég egyszerű a magyarázata. [...] Az ural-altáji nyelvi térség filozófusai (ahol a szubjektum-fogalom a legfejletlenebb) nagy valószínűséggel másképp fognak 'a világba' pillantani, és más ösvényekre fognak rálelni, mint az indogermánok vagy a muzulmánok.”⁹⁹ Ne tekintsük Nietzsche gondolatát felszínes nyelvi vagy kulturális relativizmusnak. Állítása ugyanis az, hogy a nyelvtan legalapvetőbb szerkezete mélyrehatóan befolyásolja a gondolkodás kategóriáinak rendszerét: a grammatikai szerkezet hajlamosít egyfajta metafizikai „nézet” kialakítására. Ezt a gondolatot a modern nyelvészeti kutatás is megerősíti. Émile Benveniste például részletesen elemzi, hogy a görög nyelv szerkezete hogyan vezetett el Arisztotelész kategóriáinak kidolgozásához, és a görögöt az ewe nyelvvel (ami öt különböző igével fejezi ki azt, amit a görög a létigével) összehasonlítva kijelenti: „a görög nyelv struktúrája mintegy felkínálta a 'lét' fogalmát a filozófiai használatra. [...] Nem tudjuk, milyen helyet foglal el az ewe metafizikában a 'lét', de az *a priori* biztos, hogy a fogalom egészen másként artikulálódik”.¹⁰⁰ Maga az a tény, hogy *van* grammatikai szerkezete a beszédnek és a nyelvnek, már előrevetíti és előkészíti a valóság metafizikai szerkezetét, meg ha a kettő nem is esik egybe.

⁹⁸ Uo. 20.o.

⁹⁹ Uo. 22.o.

¹⁰⁰ Émile Benveniste: *Problèmes de linguistique générale I*. Paris, Gallimard, 1966. 73.o.

METAFIZIKAI KÖVETKEZMÉNYEK

A nyelvi sematizáció nem csupán befolyásolja a tapasztalást és a gondolkodást, a szavak nem csupán kijelölik, hogy mely dolgokat tartunk valóságosnak és figyelemre érdemesnek. A nyelvi általánosítás lehetővé teszi és támogatja azt a nagyon elemi emberi igényt, hogy az ismeretlen fenyegető jellegét csökkentjük. Ezt legkönnyebben úgy tehetjük meg, hogy az ismeretlent valami ismertre és már megszokottra vezetjük vissza. Ez nem egyszerűen analogikus gondolkodás, hanem elszegényítő és ellaposító tendencia. Ehhez hasonlóan működik az, ahogy a grammatikai szerkezetek és a nyelvi kifejezések ismertsége és megszokottsága a maga képére alakítja az ismeretlen, sokféle és változó valóságot. A valóság idegensége szelődül meg az ismert sémákra való visszavezetés révén. Ezt nevezi Nietzsche *nyelv-metafizikának* (Sprach-Metaphysik). „A nyelv, keletkezését tekintve, a pszichológia legkezdetlegesebb formáihoz tartozik: durva, fétisszerű közegbe jutunk, ha a tudatára ébredünk a nyelv-metafizika, magyarul szólva az ész elemi előfeltevéseinek.”¹⁰¹ Az állítás tehát az, hogy az ész maga a nyelv-metafizika szülőtte és az ész kategóriái a nyelv-metafizika következményei. Az ok, az én, a dolog, az akarat, a képesség – ezek Nietzsche szerint pusztá szavak, a nyelv révén azonban metafizikai létezésre tesznek szert, vagyis valóságot képeznek. Minden filozófiai fogalomalkotást és rendszerezést bizonyos grammatikai funkciók tudattalan uralma irányít: a fogalmak és a filozófiai összefüggések leírását „az azonos grammatikai funkciók öntudatlan uralmának és vezetésének köszönhetően”¹⁰² végezzük el. A metafizika és a logika alapvető kategóriái nem léthatározmányok, ahogy Arisztotelész óta hajlamosak voltunk gondolni, hanem a nyelvi működés következményei: az ok, a hatás, a szubsztancia, az akcidencia, az azonosság, az egyenlőség, az én, a dolog stb. mind a nyelvi szerkezet, a grammatika következményei. A nyelv grammatikája és a nyelv grammatikája által meghatározott ész a metafizikai látszatok keletkezésének egyik legfőbb forrása. „Ez [a nyelv-metafizika, ill. az ész] mindenütt cselekvőt és cselekedetet lát; az akaratban mindenkor okként hisz; hisz az Énben, az Énben, mint létben, az Énben, mint szubsztanciában és mindenre

¹⁰¹ Friedrich Nietzsche: *Bálványok alkonya*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap kiadó, 2004. (Az ész 5§.) 27.o.

¹⁰² Nietzsche: *Túl jön és rosszon*, i.m. 22.o.

projektálja az Én-szubsztanciába vetett hitét – és csak ezzel alkotja meg a 'dolog' fogalmát... A létet mindenütt okként gondolják bele, *csempészik be* a folyamatba; csak az 'Én' koncepciójából következik levezetéssel a 'lét' fogalma..."¹⁰³ Ok, szubsztancia, Én, dolog, lét: a metafizika legalapvetőbb fogalmai mind a nyelv logikáján, illetve a nyelv grammatikáján keresztül alakulnak ki, illetve öltenek alakot.

Az állítás egyfelől nagyon tág és általános, másfelől azonban tartalmaz egy konkrét „modellt” is, amelynek középpontjában különös módon az Én fogalma áll. Nietzsche, úgy tűnik, az alábbi – meghökkentő és merész – következtetési láncot állítja fel. (1) Az indoeurópai nyelvek szubjektum fogalma fejlettebb más nyelvcsaládokénál. (2) A cselekvésekhez és az eseményekhez mindig szubjektumot rendelünk „grammatikailag” és az akaratot észrevétlenül okká változtatjuk. (3) Ez alakítja ki azt a meggyőződésünket, hogy van bennünk egy Én, vagyis hogy az Én *van*, az Én mint lét, mint szubsztancia, mint az események oka *létezik*. (4) A stabil, merev tárgyi létezés egyéb formáit is a stabil Én-fogalomból vezetjük le, vagyis az Én mint szubsztancia fogalmát projektáljuk a létezés minden egyéb formájára, így jutunk a dologi szubsztancia és az állandó lét fogalmához. A nyelvi szerkezettől egyenes út vezet néhány – észrevétlenül és emberi léptéken alig felfoghatóan hosszú ideig tartó – lépésen keresztül a lét metafizikájáig. Esemény, grammatika, Én, ok, lét, dolog: ezek a fogalmak nemcsak a nyelvből erednek, hanem egymásra épülésük is levezethető a nyelvből. A sorozat kulcsa vagy kulcsmozzanata a nyelv. A grammatikában fordul meg minden és hasad meg a valóság keletkezésre és létre.

NYELV-METAFIZIKA

Nietzsche nyelvi sematizmusról szóló felfogása a nyelvből nem csupán a metafizika bizonyos fogalmait vezeti le, ahogy az előzőekben láttuk, hanem magát a metafizikát. A metafizika középpontjában a létről szóló három tétel áll: a lét fontosabb mint a keletkezés (*werden*); a stabil lét alapformája a dolog fogalma; illetve nem a magánvaló dolgokat sematizáljuk valamilyen formában jelenséggé, hanem magát a magában való, igaz világot hozzuk létre a jelenségvilág duplikátumaként. Nietzsche logikáját követve mindhárom állítás a nyelv működéséből

¹⁰³ Nietzsche: *Bálványok alkonya*, i.m. 27.o.

és torzító hatásából vezethető le. A nyelv ezen a harmadik szinten már nem csak sematizál, ahogy az előző szinteken láttuk, hanem eredendő torzító hatása révén *valóságot hoz létre*. Nietzsche nem egyszerűen azt állítja, hogy a nyelv által szabályozott, vagyis nyelvi fogalmakba kényszerített tapasztalás torzítja, egyszerűsíti, általánosítja a tapasztalat egyedi gazdagságát és meghamisítja a Dolgot. Bizonyos értelemben fordított folyamatot állapít meg: magának a nyelvnek az általánosító és ezáltal idealizáló jellege révén keletkezik az a metafizikai illúzió, hogy a számunkra megjelenő látszat mögött van valamiféle objektív, önmagában nyugvó valóság. Nem az az igazság, hogy a nyelv ezt a valóságot elfedi és átalakítja, hanem az, hogy a nyelv hozza létre magát ezt a megkettőződést, ami Nietzsche szerint minden metafizika lényege: az igaz, személytelen, objektív valóság és a hamis, esetleges, szubjektív látszatok kettősségét. Ebből a tényből vezethető le a másik két alapvető metafizikai meggyőződés is: a nyelv működésének köszönhető az az eredendő elképzelésünk, hogy a lét, a stabil, megformált, elgondolható, szubsztanciális formát öltő, fogalmakban megragadható lét fontosabb mint a keletkezés és változás mozgása. Vagyis, hogy a Lét fontosabb és igazabb mint a Keletkezés, a Werden állapota. Másrészt ugyancsak a nyelvnek köszönhetjük (mint az ész meggyőződéseinek szinte mindegyikét), hogy *vannak* dolgok. És hogy a dolog válik a lét lényegi megjelenési formájává.

A nyelv-metafizika lényege abban ragadható meg, hogy a nyelv létrehoz bizonyos fogalmakat, amelyeket a tapasztalás folyamatára és tárgyára alkalmazunk, vagyis amelyekben keresztül észleljük a valóságot, majd a folyamat szép lassan átfordul önmaga ellentétébe, és elkezdjük azt hinni, hogy maga a valóság ilyen, a nyelv csupán tükrözi azt. „A nyelv tehát létrehozza a kategóriák hálóját, ami anticipálja a valóságra vonatkozó minden lehetséges tapasztalatot és ami azután úgy funkcionál, mintha *magának a valóságnak*, nem pusztán a *mi* nyelvünknek és a *mi* fenomális világunknak lenne a szerkezete.”¹⁰⁴ A nyelv működésének kritikája transzcendentális illúziók sokaságának létrejöttét leplezi le. Sőt, úgy tűnik, hogy minden lehetséges transzcendentális illúzió eredeténél a nyelvet találhatjuk, illetve a nyelvből fakadó félreértéseket.

¹⁰⁴ João Constâncio: Instinct and Language in Nietzsche's Beyond Good and Evil. In João Constâncio, Maria João Mayer Blanco (eds.): *Nietzsche on Instinct and Language*. Berlin/Boston, De Gruyter, 2011. 80–116.o. (85.o.)

Gondoljunk csak bele, és kövessük Nietzsche logikáját. „A szavak hangjelek a fogalmak számára; a fogalmak pedig többé-kevésbé meghatározott képjelek a gyakran visszatérő és együttjáró érzékelések, érzékelés-csoportok számára.”¹⁰⁵ A jelek pedig Nietzsche szerint rövidítések, amelyek lehetővé teszik, hogy valamit megjelenítsünk és kifejezzünk. A nyelv működése tehát rövidítések sorozata: a szó egy akusztikus jel, ami lerövidíti a fogalmat, ám maga a fogalom is csak jel, ami egyszerűsíti az érzetet, illetve a benyomást. Az egyszerűsítéseknek ez a sorozata azonban nem a lényeg kiemelését és lényegtelenről való elkülönítését teszi lehetővé, hanem létrehozza azt a látszatot, hogy van különbség lényegi és lényegtelen, valódi és látszólagos között. És létrehozza azt a legfőbb látszatot, hogy a nyelvi kifejezéssel valójában magát a valóságos eseményt vagy dolgot reprezentáljuk, és hogy a nyelv nem torzít, hanem megjelenít, nagyjából a valósághoz hűen. Ahogy Nietzsche összefoglalja: „a nyelv története egy rövidítési folyamat [Abkürzungs-Prozess] története”¹⁰⁶. A nyelv minden mozzanatában rövidít és egyszerűsít, hiszen végső célja a kölcsönös megértés és egymásra hangolódás létrehozása. A rövidítés és egyszerűsítés két értelemben értendő: A nyelv valódi dimenziója a közösségi, szociális, vagy Nietzsche kifejezésével a nyáj állapot. A valódi cél nem az individuális tartalmak kifejezése, hanem élményeink megosztása a leegyszerűsítés és átlagolás révén, és ezáltal az individuális lét terhének és veszélyének csökkentése. Másrészt a jelzések sorozata különböző transzformációkat hoz létre, amelyek mind egyszerűsítésként működnek: az akusztikus jel egyszerűsíti a gondolatot, a fogalom egyszerűsíti az érzetet. A nyelv tehát egyszerre egyszerűsít (vulgarizál, laposít, hamisít, közönségesít) és hoz létre egy nagyon komplex második valóságot, a metafizikai valóságfogalom megalkotása révén.

A nyelv szerkezetét belevetítjük a valóságba és *valóságnak hisszük* azt, ami csak a nyelv effektusa. Érzékelésünk sémáit alkotja a nyelv, és be vagyunk zárva ezekbe az érzékelési sémákba, mint egy börtönbe, amelyből nincs menekvés. „Saját hálónkban ülünk, mi, pókok és semmi egyebet nem tudunk megfogni, csak azt, ami a *mi* hálónkban megfogható.”¹⁰⁷ És hálónk szerkezetét a valóság szilárd és

¹⁰⁵ Nietzsche: *Túl jön és rosszon*, i.m. §268. 133.o.

¹⁰⁶ Uo. 134.o. (A fordítást módosítottam)

¹⁰⁷ Friedrich Nietzsche: *Virradat*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap kiadó, 2000. 117§. 111–112.o.

örökérvényű szerkezetének tartjuk, tudomást sem véve arról, hogy az általunk szőtt nyelvi-fogalmi háló egyrészt durva, másrészt pontatlan, harmadrészt tökéletesen esetleges, és amennyiben szükségszerűnek tűnik, annyiban csak a mi létezési feltételeinket fejezi ki. Vagyis szükségszerű a *mi* számunkra, de semmiképpen sem szükségszerű és örökérvényű önmagában. A metafizikai magánvaló világ eszméje a nyelv által képződő látszatok belevetítése a valóságról alkotott fogalmunkba. De maga ez a valóságfogalom is a nyelv hatására jön létre. Csak ennek a hálónak köszönhetjük, hogy fogalmi rögzüléseket és fogalmi ellentéteket látunk ott, ahol csak keletkezés és változás van: „a nyelv [...] továbbra is ellentétekről szól ott, ahol csak fokok és különféle finomságú fokozatok akadnak”.¹⁰⁸ A nyelv tehát nem pusztán stabilizálja a szubjektív benyomások sokféleségét és ezáltal közelíti a „valóságos léthez”, hanem eleve a nyelv idézi elő azt az illúziót, hogy van valóságos, objektív, stabil, tőlünk független létezés, amit képesek vagyunk jól vagy kevésbé jól megtapasztalni. A nyelv nemcsak általánosít és rögzít, vagyis nemcsak tükröz és megjelenít valami tőle független valóságot, hanem magát azt a látszatot is a nyelv idézi elő, hogy van a gondolkodástól független, önmagában nyugvó, stabil és állandó lét.

Nietzsche itt persze paradoxonok sokasága között próbál utat találni. Hiszen folyamatosan azt feltételezi, hogy elgondolhatjuk a nyelv nélküli gondolkodás állapotát. Vagyis nyelvi eszközök segítségével (fogalmi elválasztásokkal, a létrejövés folyamatának tisztázásával, a valóság fogalmának felszabadításával) elgondolhatunk valamit, ami túlmutat a nyelvi eszközök alkalmazásán. A gondolkodás révén túljutni a gondolkodás nyelvhez kötöttségén és a gondolkodás nyelvi-metafizikai sematizáltságán – íme a feladat. A paradoxon nyilvánvaló, és Nietzsche nem is tesz úgy, mintha itt magától értetődő egyszerűséggel ki lehetne szabadítani a gondolkodást bizonyos nyelvi kötöttségekből. A nyelv kritikája megmutatja, hogy (1) a nyelv hogyan sematizálja a valóságot (az individuális tapasztalat egyszerűsítése, rövidítése és átlagossá tétele révén); megmutatja, hogy (2) a nyelv hogyan hozza létre a filozófia alapkategóriáit, magát a nyelv-metafizikát, a fogalmi ellentéteket; és végül (3) elvezet ahhoz a belátáshoz, hogy a metafizika alapvető meggyőződése a lét állandóságára, a dolgok létezésére és a valóságos világra vonatkozóan is a nyelvi gondolkodás következményeinek tekinthetők.

¹⁰⁸ Nietzsche: *Túl jón és rosszon*, i.m. 24§. 27.o.

Nietzsche a szellemi működés két aspektusát szegezi szembe a nyelv-metafizikával. A testi létezés ösztönösségét és közvetlen bölcsességét, aminek köszönhetően a gondolkodó állandó kapcsolatban marad a keletkezés és változás világával. Illetve a felfokozott és esztétizált individuális létezés egyediségét, perspektivikusságát és intellektuális tisztességét. Testet a lélekkel szemben, és egyedi stílust az átlagossággal és általánossággal szemben.

A nyelv az ember kommunikációs kényszeréből fakad, és arra szolgál, hogy az egyedi tapasztalat bőségét és gazdagságát kommunikálhatóvá egyszerűsítse, vagyis a keletkezés sokféleségét „domesztikálja” és az ismeretlent visszavezesse az ismertre, és ezáltal megszelídítse és elviselhetővé tegye. A nyelv azonban nemcsak egyszerűsít és átlagossá tesz, hanem egy metafizikai második valóságot is hiposztázál, ami a nyelv működésétől látszólag függetlenül is valóságnak tűnik. A nyelv tehát alakítja a valóságot: kognitív módon sematizál és metafizikai módon teremt.

NEGYEDIK FEJEZET: METAFORA ÉS SEMATIZMUS

Eddig a szavak, a fogalmak és a grammatikai szerkezet sematizáló hatásáról volt szó. A nyelvi sematizmus vizsgálatában azonban a szóképeknek, mindenek előtt a metaforának is jelentős szerepe van. Az alábbi fejezet témája tehát a metaforikus sematizáció lesz. A metafora problémájának hatalmas irodalma van, a sokféle stilisztikai, poétikai és retorikai értelmezést még csak érinteni sem tudjuk. A továbbiakban mindössze azokra az elméletekre utalok, amelyek a metaforát filozófiai kérdésként fogják fel, és összekapcsolják a fogalmi sematizmus valamilyen felfogásával. Első lépésben a kognitív metafora elméletet, második lépésben Blumenberg metaforológiját, a fejezet végén pedig Nietzsche sok tekintetben radikálisabb felfogását fogom elemezni. Azért hagyom Nietzsche metafora felfogását a végére, mert Nietzsche a metaforában a nyelv általános modelljét pillantja meg, és ezzel eljut a nyelvi sematizáció legradikálisabb megfogalmazásáig. A fejezet célja annak megmutatása, hogy a metafora problémája milyen módon kapcsolható össze a nyelvi sematizmus kérdésével: a metafora tehát egyfajta nyelvi képként, ahogy Ricoeur fogalmaz, „ikonikus funkciójában”¹⁰⁹ fog megjelenni. A metafora elemzése talán még világosabban mutatja meg a nyelv gondolkodást és tapasztalatot sematizáló hatását, mint egyes szavak vagy fogalmak elemzése.

¹⁰⁹ Paul Ricoeur: *Az élő metafora*. Ford. Földes Györgyi. Budapest, Osiris, 2006. 277–282.o.

KOGNITÍV METAFORA ELMÉLET

A kognitív nyelvészet azt kutatja, hogy a nyelv milyen módon tükrözi az emberi kogníció más aspektusait. Ebben az összefüggésben pedig a metaforának kiemelt szerepet tulajdonít. A metafora ugyanis egyrészt az egyik változata annak, ahogy a nyelvben a különféle kognitív területek, illetve a különféle kognitív sémák összekapcsolódnak, másrészt pedig a különféle területek összekapcsolódása maga egy átfogó metafora. A nyelv összekapcsolódik a perceptív struktúrákkal, a gondolkodással, sőt – kísérletileg kutatható módon – a neuronális szerveződéssel is. A kognitív nyelvészet nem annyira az egyéni nyelvhasználat vagy a kulturális konvenció metaforái iránt érdeklődik, mint inkább azok iránt az általános metaforák iránt, amelyek a hétköznapi nyelvhasználatban megjelennek. Ezek ugyanis nem véletlenszerű jelentésátvitelek a megközelítés szerint, hanem fogalmi asszociációkból eredő mintázatok. Vagyis az emberi tapasztalat egy lényeges oldalát jelenítik meg. Lakoff és Johnson alapvető könyve a következő definíciót adja a metaforáról: „A metafora lényege az, hogy egy dolgot egy másik fajta dolog terminusaiban értünk meg és tapasztalunk.”¹¹⁰ Vagyis a metafora nem pusztán a nyelv retorikai díszé, és egyáltalán nem is pusztán a nyelvi kifejezés szintjén működik. A metafora azokkal a fogalmi háttéralkazatokkal vagy mintázatokkal (patterns) kapcsolatos, amelyekben a valóságot észleljük, megértjük és feldogozzuk. „A legfontosabb gondolat, hogy a metafora nem kizárólag a nyelv ügye és nem pusztán a szavakra tartozik. Épp ellenkezőleg, amellet fogunk érvelni, hogy az emberi *gondolkodási folyamatok* nagyon nagy részben metaforikusak. [...] Metaforák mint nyelvi kifejezések azért lehetségesek, mert egy személy fogalmi rendszerében már eleve metaforák vannak.”¹¹¹ Lakoff és Johnson tehát azt állítják, hogy a nyelvi jelenségként felfogott metaforikus szerkezetek mögött olyan mélyebb fogalmi összefüggések rejlenek, amiket joggal lehet fogalmi metaforáknak nevezni. A fogalmi metaforák alapvető kognitív sémák, amelyek segítségével a világra vonatkozó ismereteink strukturáljuk és konceptualizáljuk.

Az olyan kifejezések, mint „az érvelésem minden gyenge pontját megtámadta”, vagy „az érveid védhetetlenek”, vagy „kritikája nem

¹¹⁰ George Lakoff – Mark Johnson: *Metaphores We Live By*. Chicago, London, University of Chicago Press, 1980. 5.o.

¹¹¹ Uo. 6.o.

tevesztette el a célt” egyszerű metaforának tekinthetők. Ám ha csokorba szedjük őket, akkor mögöttük kirajzolódik egy átfogóbb szerkezet, és ez az, amit fogalmi metaforának nevezhetünk: „a vita háború”. Ez már nem pusztán a nyelvi szintet érinti, és nem lehet kizárólag a szavak szintjén elemezni. A fogalmi metafora a kognitív szinthez tartozik, és a különböző tárgytartományok közötti analógiára, vagyis a kognitív megfelelések egy bizonyos mintázatára épül. A kognitív metafora elmélet szerint a gondolati és tapasztalati teljesítményeink legnagyobb részét áthatják az ilyen és ehhez hasonló fogalmi metaforák. Gondolkodásunk nem hierarchikusan rendezett fogalmi épület, ahogy Arisztotelész vélte, hanem analógiák szövedéke, ahol az egyik tartomány analógiásan megvilágítja a másik tartományt.

A fogalmi metafora elméletben mindig van egy céltartomány és egy forrástartomány: a forrástartomány révén világítjuk meg a céltartományt. Abban a metaforában, hogy „ez a sebész egy hentes” a sebészet a céltartomány, a henteség a forrástartomány.¹¹² A céltartomány bizonyos elemei megfeleltethetők a forrástartomány bizonyos elemeinek. Szükség van egy bizonyos számú megfelelésre, különben a metafora egész egyszerűen érthetetlen és bizarr nyelvi szerkezet marad, ám nem az a jó metafora, ami tökéletes megfeleltetést hoz létre a két tartomány között, hiszen a teljes analógia tulajdonképpen tautológikus módon nem fejez ki semmit. A tökéletes megfelelés valami olyasmi lenne, hogy „a hentes hentes” és „a sebész sebész”. Az „ez a sebész egy hentes” metafora felépítése a következő analógiákra épül.

a hentes	→ a sebész
eszköze a bárd	→ eszköze a szike
tárgya az állati test	→ tárgya az emberi test
helyszín a vágóhíd	→ helyszín a műtő
cél a hús feldarabolása	→ cél a gyógyítás
a hentes elnagyolt, durva munkája	→ a sebész elnagyolt, durva munkája

A metafora az utolsó mozzanat szintjén valósul meg: vagyis a hentes elnagyolt, durva munkájának a képét viszi át a sebész munkájára, és ezáltal kifejezi, hogy ez a sebész elnagyolt, durva munkát végez,

¹¹² Ld. Kövecses Zoltán: Versengő metaforaelméletek? *Magyar Nyelv* 105. 2009/3. 271–280.o.

vagyis nem jó sebész. A metafora meg is fordítható, és mondhatjuk azt, hogy „ez a hentes egy sebész”, amivel azt fejeznénk ki, hogy hentesünk sebészi pontosságú és kifinomult munkát végez.

Az egyedi metaforák mögött azonban a kognitív metafora elmélet szerint legtöbb esetben fogalmi metaforák állnak. A fogalmi metafora valami olyasmi, amit közvetlenül csak ritkán mondunk (sok esetben nem is lenne értelme), ám metaforák egy csoportja mögött egyértelműen felfedezhetjük a működését. A „forrófejű”, „fortyog”, „majd felrobban a dühtől” olyan metaforák, amelyek mögött a következő fogalmi metafora rejlik: „a düh tartályban levő forró folyadék”.¹¹³ A „szilárd alapokon nyugszik” olyan metafora, amely mögött „az elméletek épületek” fogalmi metafora húzódik meg. A „rögös út áll mögötte” pedig olyan kifejezés, amely az „élet utazás” fogalmi metaforára támaszkodik. A „megjegyzése olaj volt a tűzre”, a „parázs vita kerekedett”, illetve az „újra fellángolt a vita” olyan metaforák, amelyek mögött „a vita tűz” fogalmi metafora áll. Ám az eddigi példákból is kitűnik, hogy a kognitív metafora elmélet nem áll meg ennél az alapvető különbségtételnél közvetlen metafora és fogalmi metafora között, hanem természetes módon veti fel azt a kérdést, hogy vajon a fogalmi metaforák nem sorolhatóak-e maguk is tágabb értelemben fogalmi metaforák vagy „képek” alá? „A vita tűz” fogalmi metafora ekkor egy még tágabb értelmű analógiára épülne, ami úgy fejezhető ki, hogy „az intenzitás hő”.¹¹⁴ Ha egy tevékenység intenzitása növekszik, akkor avval természetesen kapcsoljuk össze a hő növekedésének a képét, a nagyon intenzív tevékenység pedig már a tűz képeihez kapcsolható.

A fogalmi metaforák mögött bizonyos generikus metaforák sejlenek fel, amelyek semmiképpen sem nevezhetőek konkrét képeknek, ám valamiként az emberi tevékenységek és tapasztalatok legalapvetőbb rétegéhez tartoznak. Az ilyen legáltalánosabb generikus metaforák: az út, a tartály, a harc, az erő. A kognitív metafora elmélet különlegessége az, hogy úgy véli: életünk összes kognitív tevékenységét áthatják a metaforák, és e metaforák mögött nem lehet semmiféle tulajdonképpeni jelentést felfedezni. Ennek ellenére úgy vélik, hogy a legátfogóbb metaforikus képekhez, a legáltalánosabb generikus metaforákhoz eljutva jól látszik, hogy ezek a metaforák az

¹¹³ Ld. Kövecses Zoltán: A fogalmi metaforák elmélete és az elmélet kritikája. *Világosság* 2006/8–9–10. 87–97.o.

¹¹⁴ Uo. 90.o.

emberi élet közvetlen világban léteéhez, konkrétan a megtestesüléshez kapcsolhatóak. A kognitív metafora elmélet így hallgatólagosan eljut egy sajátos redukcióhoz: a végső generikus metaforáknak az emberi testhez kapcsolásához. „A jelentés kialakulásában, abban, hogy valami jelentéssel bíróvá válik, az emberi test kitüntetett szerepet játszik. Ebből a szempontból különösen fontos szereppel bírnak az ún. képi sémák, amelyek legalapvetőbb fizikai tapasztalatainkból származnak.”¹¹⁵ Lakoff és Johnson a testesültséget és a képi sémákat „olyan univerzális tapasztalatoknak tekintik, melyek ’természetes módon’ teszik számunkra a dolgokat (beleértve a nyelvet is) jelentéssel bíróvá”.¹¹⁶ Joggal merül fel a kérdés, hogy a képi sémák univerzalitásának van-e esetleg köze a kulturális különbségekhez, ebben azonban komoly eltérések vannak a kognitív nyelvészek között. Az állítás minden esetre az, hogy a tapasztalatainkat és a gondolkodásunkat minden szinten átható metaforikusság végső forrástartománya a testi tapasztalat (nem pedig fogalmak vagy gondolatok vagy absztrakt struktúrák, esetleg maga a nyelv). Sem a fogalmi metaforákról, sem a generikus metaforákról, sem a végső képi sémákról nem adható kimerítő lista az elmélet szerint. Az elemzési szintek azonban jól elkülöníthetőek és az egyre átfogóbb sémák világos sorrendjét rajzolják ki. A legátfogóbb képi sémák pedig az emberi tapasztalat testiségéhez köthetőek. Ez nem azt jelenti, hogy maga a test a végső forrástartomány, hanem azt, hogy a megtestesültséggel kapcsolatos tapasztalatok bizonyos alapvető sémái jelentik a végső támasztékokat minden kognitív metaforaalkotás számára, még akkor is, ha a kultúrák néha másként sematizálják ezeket az alapvető viszonyokat. A düh nyilvánvalóan olyan érzés, ami fiziológiai jellemzőkkel jár együtt: nő a bőr hőmérséklete, emelkedik a vérnyomás, gyorsul a légzés, erősödik a szívverés és a test általános izgalmi állapotba kerül. Ám az, hogy ezt az állapotot egy kultúra elsősorban „a hő” képi sémája, „a nyomás” képi sémája, vagy „az izgalom” képi sémája felől ragadja meg,¹¹⁷ nem változtat azon, hogy a düh metaforikáját minden kultúra a testi jelenségekhez köti.

¹¹⁵ Uo. 93.o.

¹¹⁶ Uo.

¹¹⁷ Az angolban és a magyarban, de a legtöbb európai nyelvben főleg a hő képi sémája található meg a düh kifejezésében, Kínában jóval erőteljesebb a nyomás képi sémájának jelenléte, és vannak olyan kultúrák, például az új-guinea-i llongot törzs, ahol a düh kifejezése egy általános izgalmi állapot képi sémájával történik.

METAFOROLÓGIA

Hans Blumenberg elmélete a metaforák eszmetörténeti és kultúr-történeti szerepéről nem tekinthető a kognitív metafora elmélet tökéletes ellentétének, noha első pillantásra nagyon különbözőek. Abban mindkét felfogás megegyezik, hogy a metaforáknak kitűntetett szerepük van az emberi megismerésben, és a metaforák elemzése az emberi gondolkodás alapvető dimenzióira vet fényt. Abban azonban már döntően különbözik a két elmélet, hogy Blumenberg a metaforákat a történelem dimenziójában vizsgálja (ez teljesen hiányzik a kognitív metafora elméletből) és a metaforák működésére vonatkozó elméletében a testiségnek nem tulajdonít különösebb szerepet. Nem a megtestesült létezés a metaforakutatás végső alapja, hanem a kulturális tapasztalat, amiben nagyon is előfordulhatnak olyan jelentős metaforikus képek, amelyek nem függenek össze a testi létünkkel, viszont összefüggenek az egzisztenciális helyzetünkkel.¹¹⁸

A metafora két értelemben jelenhet meg a filozófiai gondolkodás horizontján Blumenberg szerint: egyrészt lehet valamiféle „maradék-állomány”, vagyis olyan esetlegesség, ami a gondolkodás mítosztól logoszig vezető útján még egy korábbi fázis maradáka. Ebben az értelemben még van jelentősége a tulajdonképpeni és a nem-tulajdonképpeni megkülönböztetésének. Ekkor a metafora valamilyen értelemben a nem-tulajdonképpeni beszéd tisztázatlan maradványa, amit ki lehet küszöbölni és erre érdemes is törekedni. Másrészt a metafora lehet „a filozófiai nyelv *alapállománya* is, olyan ’átvitt’ értelmű kijelentés, melyet nem lehet visszahozni a tulajdonképpeniségbe, a logicitásba.”¹¹⁹ Ez utóbbi értelemben a metaforikusság olyan kiküszöbölhetetlen „képiséget” jelent a gondolkodás vonatkozásában, ami redukálhatatlannak mutatkozik. Éppen ezért Blumenberg azt javasolja, hogy ezeket a kifejezéseket és képeket nevezzük „abszolút metaforáknak”: éppen azért „abszolútak” ezek a metaforák, mert fogalmilag nem helyettesíthetőek. Nem válthatjuk ki őket egy pontos, tulajdonképpeni, logikai és fogalmi értelemben egyértelmű kifejezéssel. Ilyen metaforák pedig nemcsak az esztétikai beszédmódban,

¹¹⁸ A metaforológia fogalmainak és kérdéseinek áttekintéséhez lásd Anselm Haverkamp – Dirk Mende (hrsg.): *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009.

¹¹⁹ Hans Blumenberg: Paradigmák egy metaforológiához. In Blumenberg: *Hajótörés nézővel*. Ford. Király Edit. Budapest, Atlantisz, 2006. (199–388.) 202.o.

hanem a tudományos és filozófiai szövegekben is szükségképpen előfordulnak.

Ugyanakkor a logikus nyelvhasználat tekintetében a metaforák zavaró tényezők, amelyeket jobb lenne kiküszöbölni. A tulajdonképpeni rejtély az, hogy „miért viseljük el a metaforákat”?¹²⁰ Sőt, nemcsak hogy elviseljük őket, hanem támaszkodunk is rájuk. Miért van ez? Hiszen az intencionális megcélzás és a szemléleti betöltődés közé a metafora egy heterogén elemet vezet be, és megbontja fogalom és szemlélet betöltődésének harmóniáját. Ezt akkor érthetjük meg, ha megvizsgáljuk a metafora szerepét a fogalmak és a szemléletek viszonyában. A metafora valami olyasmi, amit a nem-fogalmiság jellemez, vagyis nem fejezhető ki maradéktalanul fogalmakkal. Ám ebből vajon az következik-e, hogy akkor a metafora a fogalmakkal szemben valamiként a szemléleteket fejezné ki? Erre a kérdésre Blumenberg határozottan nemmel válaszol. Azt állítja ugyanis, hogy „a nem-fogalmiság nem esik egybe a szemléletiséggel”.¹²¹ Vagyis a metafora nem egy olyan szemléletet fejez ki, ami szemléletként és önmagában már tagolt és megformált, de semmilyen fogalom nem felel meg neki. Blumenberg szerint az abszolút metaforák nem a szemlélet fogalommal szembeni elsőbbségét és kimeríthetlenségét jelentik, ugyanis egy abszolút metaforának semmilyen közvetlen szemlélet nem felel meg. „Az a mitikus mondat, hogy mindent Ókeanosz ölel körül, s minden belőle származik, semmivel sem szemléletesebb, mint az, hogy minden a vízből keletkezett.”¹²² Ha a metafora nem-fogalmisága azt jelenti, hogy nem vezethetjük vissza és nem vezethetjük le fogalmi tartalmakból, akkor az abszolút metafora nem-szemléletiségéről is beszélhetünk, ami ebben az esetben azt jelenti, hogy nem vezethető le semmiféle „természetes” tapasztalatból. „Hérakleitosz talán a filozófia első abszolút metaforáját találta föl, amikor a gondolkodást tűzként jellemezte.”¹²³ Ez azonban nem azt jelenti, hogy valamiféle eredeti szemléletben a fogalmiságtól függetlenül tűzként tapasztalta a valóságot, hanem azt jelentette, hogy adott egy „képet” a valóságról, ami a valóság jelenségeit és bizonyos törvényszerűségeit ki tudta fejezni. A valóság ezek szerint állandó változásban van, a valóságot isteni törvények irányítják, hiszen a tűz is isteni elem, a valóságot a

¹²⁰ Hans Blumenberg: *Hajótörés nézővel*. In Blumenberg: *Hajótörés nézővel*. Ford. Király Edit. Budapest, Atlantisz, 2006. (7–104.) 86.o.

¹²¹ Uo. 95.o.

¹²² Uo.

¹²³ 100.o.

„szellemi kép”, ha úgy tetszik egy kognitív térkép, ami a valóságot egy bizonyos módon megjeleníti és a viszonyokat elrendezi. Az abszolút metafora – ez nem Blumenberg kifejezése – egy átfogó séma, vagy Entwurf.

Az, hogy az abszolút metaforákat nem lehet feloldani a fogalmiságban, egyáltalán nem jelenti azt, hogy az abszolút metaforák ne lennének képesek egymást felváltani. Az abszolút metaforáknak mint alapvető sémáknak ezért nagyon is van történetiségük, és ez a történetiség még alapvetőbb mint a fogalmak története. „Ezért van az abszolút metaforáknak is *történetük*. Mégpedig radikálisabb értelemben, mint a fogalmaknak, mert egy-egy metafora történeti átalakulása felszínre hozza azon történeti értelemhorizontok és látásmódok metakinetikáját, melyeken belül a fogalmak módosulnak.”¹²⁶ A metaforológia szerint tehát a fogalomtörténetnél eredendőbb az abszolút metaforák története: a fogalomtörténet csak egy-egy fogalom explicit változásait és a felszínen is megjelenő történeti átalakulását írja le. A metaforológia viszont a szellem átfogó képeinek a történeti változásait hozza a felszínre, vagyis azt az átfogó „kognitív” és „szellemi” történetet, amin belül a fogalmak felszíni története lezajlik. A metaforológia más léptéken tekinti a szellem változásait, mint a fogalomtörténet. Számunkra azonban nem az az érdekes, hogy a filozófia aldiszciplínái között hol helyezzük el Blumenberg elméletét, hanem az az állítás, hogy a metaforáknak van egy olyan „alapállománya”, amely átfogó sémaként meghatározza a gondolkodás és tapasztalás minden módozatát. Vagyis vannak átfogó metaforikus képeink vagy fogalmi metaforáink, és ez nem a gondolkodás gyengesége, hanem a gondolkodás általános jellemzője.

A harmadik és döntő jelentőségű elméleti kérdés az, hogy hová köthetjük ezeket az abszolút metaforákat, milyen alapzatra vagy az emberi létezés milyen aspektusaira vezethetjük vissza őket? Láttuk, hogy a kognitív metaforaelmélet ebben a tekintetben egyértelmű: a fogalmi metaforák, a generikus metaforák és a képi sémák eredete az emberi megtestesülés „természetes” közegeivel áll kapcsolatban. Ha azt kérdezzük, hogy honnét erednek a legátfogóbb metaforáink, akkor a kognitív metaforaelmélet válasza az, hogy a testi tapasztalatból. Blumenberg válasza más. Közvetlenül ugyan nem válaszolja

sikerül hipotetikusán feltárni azt a vezérlő metaforikus képzetet, amelyről ezen állítások 'leolvashatóak.'” Uo. 212.o.

¹²⁶ Uo. 204.o.

meg a kérdést, illetve amennyiben abszolút metaforáknak nevezi ezeket a szellemi képeket, amelyekben a gondolkodás önnön helyzetét megragadja, annyiban talán tagadja is, hogy egy ilyen kérdés joggal felvethető. Elméletének explicit szintjén nem is találunk semmiféle választ erre a kérdésre. A szövegek azonban néha támpontot nyújtanak bizonyos fogalmi összefüggésekhez, amelyek feltárják Blumenberg megközelítésének rejtett előfeltevéseit.

Úgy gondolom, hogy két olyan szféra is van, amelyek felmerülnek lehetséges válaszként. Mindkettő valamiképpen egy kulturális helyzet keresztmetszeti állapotához köthető: az életvilágról és bizonyos egzisztenciális élethelyzetekről van szó. Először is azt állítja Blumenberg, hogy gondolatainkat „nem csak a nyelv ’gondolja elő’, a világ szemlélésekor nem csak a nyelv áll mintegy a ’hátunk mögött’; még kényszerítőbben határoz meg bennünket a képkészlet és a képválasztás: ez ’kanalizálja’ ugyanis, hogy egyáltalán mi mutatkozhat meg a számunkra, illetve, hogy mi magunk mit tudunk megtapasztalni.”¹²⁷ Ez a tapasztalati sematizmusnak egy világos megfogalmazása. Ám hogy ezek a szellemi képek, amelyek kanalizálják a tapasztalatot és a gondolkodást, honnét erednek, ebből a megfogalmazásból nem derül ki. A *Hajótörés nézővel* című szöveghez írt „Kitekintés”-ben azt írja Blumenberg, hogy az abszolút metaforák nem csak azon a nyelvi síkon ragadhatóak meg, hogy tárgyi predikátummal és fogalmi tartalommal nem helyettesíthetőek. Van egy alapvetőbb összefüggésük is: a vizsgálódás tárgya „többé nem elsősorban a fogalmiság konstituálódása, hanem annak mögöttes kapcsolódásai az életvilághoz mint minden teória állandó [...] motivációs háttéréhez.”¹²⁸ Az életvilág lenne tehát az az állandó háttér, amelyből és amelyben megérthetőek az abszolút metaforák. Ez lenne az egyik válasz.

A másik válasz inkább abból indul ki, hogy milyen típusú kérdésekre jelentenek választ az abszolút metaforák. „Az abszolút metaforák azokat az úgymond naiv, elvileg megválaszolhatatlan kérdéseket válaszolják meg, melyek jelentősége egész egyszerűen abban áll, hogy nem lehet őket kiküszöbölni, mert nem mi *tesszük fel* őket, hanem mint a létezés alapján *föltett* kérdéseket már eleve készen találjuk őket.”¹²⁹ Az ilyen nagyon általános jelentőségű kérdések alapvetően egzisztenciális jellegű kérdések. A világ egészre

¹²⁷ Uo. 287.o.

¹²⁸ Blumenberg: *Hajótörés nézővel*, i.m. 85.o.

¹²⁹ Blumenberg: *Paradigmák egy metaforológiához*, i.m. 216.o.

vonatkozó kérdéseinkhez való nem teoretikus hozzáállást, ha úgy tetszik egzisztenciális attitűdöt vagy pragmatikai értelmet illetik. Úgy tűnik, hogy Blumenbergnél a pragmatikus hozzáállás olyannyira tág értelmű, hogy elsősorban az egzisztenciális kérdésekre vonatkozik. „E metaforák [az abszolút metaforák] igazsága igen tág értelemben *pragmatikus*. Miközben kapaszkodót nyújtanak különféle tájékozódások számára, tartalmuk meghatároz egy magatartást; struktúrárt adnak valamilyen világnak; a valóság soha meg nem tapasztalható, soha át nem tekinthető egészét reprezentálják.”¹³⁰ Azokat az alapvető vonatkozásokat jelzik tehát, amelyek „szabályozzák egy korszak magatartásmódjait és várakozásait, tevékenységeit és tétlenségeit, vágyakozásait és csalódásait, érdeklődéseit és közömbösségeit.”¹³¹ Egyfajta pragmatikus történeti a priori-ra utal tehát Blumenberg, ami egy-egy kor általános gyakorlatát, egzisztenciális hangulatát és teoretikus érdeklődését kifejezi.

Az abszolút metaforák természetesen ugyanúgy kiüresedhetnek és megmerevedhetnek, ahogy az egyszerű köznyelvi metaforák, és ilyenkor valamiféle ideológiai vagy metafizikai tartalmat öltenek magukra: az Isten mint „atya”, a megismerés mint „léképezés”, vagy a világ mint rendezett „kozmosz”. Ezek olyasfajta általános és megcsontosodott szellemi képek, illetve abszolút metaforák, amelyek külön életet kezdenek élni. Az ilyen tudattalanul működő, de a gondolkodást meghatározó képekre, és ezeknek a nyelvvel való összefüggésére már Wittgenstein is felhívt. „Egy kép tart fogva minket”, írja a *Filozófiai vizsgálódások* 115§.-ában, és így folytatja: „És nem tudtunk szabadulni tőle, hiszen benne rejlett a nyelvünkben, és úgy látszott, nyelvünk csak ezt ismétli kérlelhetetlenül.”¹³² Ez a gondolat szinte tökéletes megfogalmazása a metaforológia alapötletének. Bár hozzá tehetnénk, hogy Wittgenstein a másik oldalról is megfogalmazza gondolat és metaforikus kép összefüggését: „A jó hasonlat fölpezsdíti az értelmet.”¹³³

¹³⁰ Uo. 217.o.

¹³¹ Uo.

¹³² Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz, 1998. 80.o.

¹³³ Ludwig Wittgenstein: *Észrevételek*. Ford. Kertész Imre. Budapest, Atlantisz, 1995. 8.o.

TÖRVÉNYADÁS A NYELVBEN

Nietzsche sok tekintetben a két előbbi elmélethez hasonló képet vázol fel a metaforáról, vagyis a metaforát általános sematizáló eszköznek tartja. Megközelítésének érdekessége és radikalitása inkább abban áll, hogy a metaforát nemcsak a nyelv egyik alapvető eszközének láttatja, messze túl a metafora retorikai vonatkozásain, hanem magát a nyelvet is úgy ábrázolja, mint ami a valóság metaforája. Nem egyszerűen a metaforikus beszédnek a filozófiai nyelvben való jelenléte felől, nem is pusztán a szemantikai újítás mozgása felől válik a metafora kérdése problémává, noha mindkét irány megtalálható a nyelvről szóló nézetei között. Nietzscht, úgy tűnik, még alapvetőbb szinten foglalkoztatja a metafora: azt a kérdést teszi fel, hogy a nyelv ténye miatt vajon nem minden tapasztalatunk értelmezett, sematizált, metaforizált tapasztalat-e?

A *tragédia születése* 8. fejezetében így fogalmaz: „Igazi költő számára a metafora nem retorikai fordulat, hanem a fogalmat helyettesítő kép, amely csakugyan a szeme előtt lebeg.”¹³⁴ Ez a mondat még önmagában nem túlságosan megvilágító, amit kiemelnék belőle, az inkább egy negatív állítás: „a metafora nem retorikai fordulat”, vagyis a metafora lényegibb módon tartozik az esztétikai teremtéshez, mint a retorika. Ezen a nyomon tovább haladva azt is állíthatjuk, hogy a metafora olyan teremtő princípium megnyilvánulása, amely egy fundamentális ösztönnek (Fundamentaltrieb) köszönhető. Ez a gondolat már világos alakot ölt *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* címet viselő korai írásban. Nietzsche nyelvfilozófiája és ezen belül a metaforára vonatkozó nézetei itt jelennek meg először és tulajdonképpen a legkidolgozottabb formában.¹³⁵

A szöveg röviden a következőket állítja: ha elég távoli perspektívába helyezkedünk, akkor nyerünk valódi rálátást az emberi lény mű-

¹³⁴ Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése*. Ford. Kertész Imre. Budapest, Európa, 1986. 71.o.

¹³⁵ Friedrich Nietzsche: *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*. Ford. Tatár Sándor. Athenaeum 1992 I/3. 3–15.o.; Nietzsche korai nyelvfelfogásához lásd Ernst Behler: *Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche*. In Tilman Borsche et alii (hrsg.): „Centauren-Geburten”: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche. Berlin, Walter de Gruyter, 1994. 99–111.o. Nietzsche korai nyelvfelfogásáról magyar nyelven Kővári Sarolta ad alapos elemzést. Kővári Sarolta: *A zene erejétől a nyelv hatalmáig. Nietzsche korai nyelvfelfogása*. (kiadatlan kézirat)

ködésére, az általa létrehozott kultúra természetére, valamint azokra a sajátos szabályokra, amelyek alapján az életét képes fenntartani. Az egyik ilyen életet fenntartó tényező az igazság és vele kapcsolatban a megismerés fogalma. Az embernek, ennek a „legszerencsétlenebb” lénynek, szüksége van az igazságra, hogy nyugalomban és viszonylagos zavartalanságban éljen. Az igazság fogalma ezek szerint egy támaszték: nem az ember valósággal való kapcsolatát fejezi ki, hanem az ember szükségletét arra, hogy élete elviselhető legyen. Az igazság ennek megfelelően nem a valóság valamiféle megjelenítése vagy tükrözése az emberi szellemben, hanem antropomorf torzítás. Erejét nem a hitelessége adja, hanem létfenntartó és szükséges jellege. Ez az antropomorf világfelfogás valójában projekciók összefüggő rendszere, ám a projekciók nem önkényes össze-visszaságban, hanem egy jól elemezhető modell szerint működnek. Ez a modell nem más, mint a nyelv. A nyelv modellje pedig nem a leírás vagy tükrözés, hanem a metaforikus helyettesítés.

A jelen gondolatmenet számára a legfontosabb nyelvfilozófiai gondolat a szöveg azon feltevése, hogy az antropomorf világkivetítés a nyelv szabályait követi. A nyelv az a különleges közeg, ami egyáltalán lehetővé teszi, hogy összefüggéseket, állandóságot, vagyis *világot* tapasztaljunk. A nyelv egészében és a nyelv alrendszeiben működő szabályok ugyanis meghatározzák, hogy milyen módon lehetséges a világ tapasztalata. Ezt a folyamatot a következőképpen nevezi Nietzsche: „törvényhozás a nyelvben” (*Gesetzgebung der Sprache*).¹³⁶ Nem egyszerűen arról van szó, hogy nem beszélhetünk tapasztalatról nyelv nélkül (noha már ez sem magától értetődő állítás); nem is arról, hogy a nyelv befolyásolja, sőt meghatározza a világkivetítést vagy világmépzést (ahogy például Heideggernél). Nietzsche úgy tűnik azt a radikálisabb állítást fogalmazza meg, hogy a valóságtapasztalat szabályokra épül, és e szabályok „ősmintája” és alapvető modellje a nyelvben működő szabályrendszer.

A szöveg második, és az előbbivel szorosan összefüggő állítása az, hogy a nyelvi szabályok közül a legfontosabb, legalábbis a tapasztalat meghatározása és irányítása szempontjából legfontosabb a nyelv metaforikus természete. Az igazság – hangzik Nietzsche tézise – nem más, mint „metaforák mozgékony serege” (*ein bewegliches Heer von Metaphern*).¹³⁷ Itt most nem az az érdekes, hogy

¹³⁶ Uo. 5.o.

¹³⁷ Uo. 7.o.

Nietzsche nyilvánvalóan szakít a klasszikus igazságfogalommal, valamint az igazság korrespondencia elméletével és (legalábbis a hagyományos felfogás szempontjából) szélsőségesen szkeptikus álláspontra helyezkedik. Sokkal inkább annak van jelentősége, hogy az igazság fogalmát a nyelv és különösképpen a metafora szempontjából gondolja újra: Nietzsche az igazság termelődését a metafora működéséhez köti.

Mi tehát a metafora Nietzsche szerint? A metafora jelentésátvitel, Arisztotelész ezt az átvitelt az *epiphora* elnevezéssel érzékelteti. A metafora azonban nem csak egyes szemantikai elemek egymásra vonatkoztatása, az egyik elemnek a másikkal való helyettesítése, vagy az egyik jelentésartalom másikra való rácsúsztatása. Ennél általánosabb folyamatról van szó. Nietzschénél a metafora, úgy tűnik, alapvetően két heterogén terület közötti átmenetet, átfordítást, kapcsolatteremtést nevez meg. Az érzéki tapasztalat nyelvi kifejezése már önmagában egy metaforikus átmenet, hiszen az egyik közegből átkerülünk egy másik közegbe, helyesebben az egyik közegben megragadott „formát” egy másik közeg „formájaként” fogjuk fel vagy fejezzük ki: „egy idegi inger hangokká való leképezése”.¹³⁸ Olybá tűnhet azonban, hogy ekkor a metafora fogalma olyannyira kitágul, hogy valójában már elveszíti eredeti jelentését, illetve eredeti jelentése, az „átvitel” a „fordítás” sokkal tágabb fogalmává alakul át. Ha a metafora két különböző közeg közötti átvitelt nevez meg, akkor tulajdonképpen legjobban a „fordítás” fogalmával tudjuk megragadni, mintha két nyelv közötti viszonyról lenne szó. A probléma azonban éppen abból fakad, hogy az idegi ingereknek nincsen nyelve, a hangoknak szintúgy nincsen nyelve, a nyelv mégis metaforikus kapcsolatot teremt a különálló szférák között.

A szöveg egyik legtöbbet idézett megfogalmazása szerint: „az igazságok illúziók, amelyekről elfelejtettük, hogy illúziók, metaforák, amelyek megkopván elveszítették érzéki erejüket, képüket veszített pénzermék, amelyek immár egyszerű fémek csupán, s nem csengő pénzdarabok”.¹³⁹ Az igazság így két értelemben is metaforikusan működik, vagyis két, párhuzamosan futó metaforizációs folyamat zajlik: egyrészt egy érzékek által felfogott jelenség fogalmi azonosítása metaforikus módon történik, másrészt az eredeti metaforák mindig megkopnak, elveszítik metaforikus értelmüket és fogalmakká

¹³⁸ Uo. 5.o.

¹³⁹ Uo. 7.o.

merevülnek. A jelentés tehát metaforikusan képződik és metaforikusan pusztul.

Tekintsük a problémát egy kicsit távolabbról. A metafora szerepe Nietzschénél tág értelemben véve erősen emlékeztet egy első pillantásra Nietzsche gondolkodásától nagyon idegen gondolatkörre: a kanti sematizmusra. Nietzsche ugyan nem egymásra épülő szintézisek sorozataként fogja fel a tapasztalat működését, ám a tapasztalat nyelvi meghatározása rendkívüli mértékben hasonlít a sematizmus működésére. A kapcsolat alapja nyilvánvalóan Schopenhauer kantianus metafizikája, amelynek középpontjában az érzéki jelenség és az érzékfeletti lényeg, vagyis képzet és akarat megkülönböztetése áll, valamint az a gondolat, hogy a képzet létrejötte az értelmi fogalmak és a szemléleti formák alapján történik. Nietzschénél az értelmi fogalmak és a szemléleti formák helyét átveszi a nyelv. „Úgy hisszük – írja –, hogy magukról a dolgokról tudunk valamit, amikor fákról, színekről, hóról és virágokról beszélünk, pedig semmi egyebünk nincs, mint a dolgok metaforái, amelyek azok eredendő lényegének a legkevésbé sem felelnek meg.”¹⁴⁰ Nietzsche ugyan használ némiképp meghökkentő fogalmakat, hiszen „magukról a dolgokról”, „a dolgok eredendő lényegéről”, „a rejtélyes X”-ről és a *Ding an sich*-ről beszél, ám úgy gondolom, hogy ebben mindössze a schopenhaueri terminológia átvételéről van szó és nem metafizikai állásfoglalásról. Nietzschét ebben a szövegben nem a magában való dolog feltevése érdekli (amit később nyilvánvalóan és egyértelműen elutasít), hanem az a mechanizmus, amivel a tapasztalat által felfogott érzéki anyag fogalmi azonosítása, vagyis nyelvi transzformációja megtörténik – akár feltételezünk magánvaló dolgot a jelenségek mögött, akár elutasítunk egy ilyen feltevést.

A *nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* szövege több különböző értelemben igyekszik megragadni a tapasztalat nyelvi konstitúciójának folyamatát. A metaforizáció három modelljét fedezhetjük fel ebben a rövid írásban.

1. Az *első* a heterogén szintek közötti átmenetet ragadja meg a metafora felől. „Egy idegi inger, először képpé átalakítva! Első metafora. Majd hangokkal adjuk vissza a képet! Második metafora. S mindmegannyiszor teljes átugrása ama szféra határának, amelyben az imént tartózkodtunk, egy teljesen új s más szféra kellős

¹⁴⁰ Uo. 6.o.

közepébe.”¹⁴¹ Ebben a megfogalmazásban több dolog is szembe ötlük: teljesen heterogén tapasztalati szintek közötti átmenetről van szó; ezt az átmenetet Nietzsche metaforának tekinti; a tapasztalat folyamatát az idegi inger, a kép és a hang hármasságában ragadja meg. Egyik állítás sem magától értetődő, sőt nem túlzás azt állítani, hogy valójában mindhárom állítás meghökkentő és különös. Nem így szoktuk elgondolni a tapasztalat fogalmi azonosításának és nyelvi rögzítésének a folyamatát. Nézzük részleteiben az állításokat.

Kant a három szintézis közötti kapcsolatot folyamatként, zökkenőmentes átmenetként gondolja el. Az apprehenzió szintézisére ráépül a reprodukció szintézise, a kettő egységére pedig a rekogníció szintézise. A szintek közötti átmenet semmiképpen sem az ugrás, hanem inkább a továbblépés, a szerves kibontakozás, a gazdagodás képeivel ragadható meg. Noha Kantnál is különböző a három szintézis, vagyis az érzetek anyagának felfogását, az érzetek reprodukcióban végrehajtott sorrendjének kialakítását és végül a fogalmi azonosítást más szabályok irányítják, az egész folyamat mégis a három szintézis szoros együttműködését jelenti. Enélkül a feltevés nélkül a sematizmus folyamata nem is lenne lehetséges. *A tiszta ész kritikája* híres sematizmus fejezete abból indul ki, hogy az érzéki anyag és a fogalmi forma olyannyira heterogén mozzanatok, hogy közvetlenül nem kapcsolódhatnak egymáshoz, csakis valamilyen közvetítőn keresztül, ami egyfelől egynemű az érzéki szemlélettel, másfelől egynemű az a priori fogalommal. Kantnál ezt a közvetítő funkciót az idő látja el, ami a szemlélet formájaként az érzékiséghez kapcsolódik, tiszta formaként viszont *a priori* összetevője a tapasztalat transzcendentális feltételeinek.

Kantnál tehát nem heterogén szintekről van szó, az átmenet ennek megfelelően nem is fordítás, illetve metaforikus ugrás, hanem inkább mimetikus jellege van: az egyik szféra megjeleníti és kiegészíti a másik által kínált és megragadott összefüggést. Az átmenet pedig közvetítésként jelenik meg, nem pedig ugrásként. Kantnál a különféle szintézisek más és más funkciót látnak el, de az egymásra épülés lényege az, hogy a szintézisek tárgyi oldalán valamiféle izomorfia áll fenn. Nietzsche ezzel szemben éppen a szintek heterogenitását hangsúlyozza, vagyis azt, hogy az egyikből a másikba való átmenet nem szerves kifejlődés, hanem radikális váltás. Az egyik szféra (például az idegi ingerek vagyis érzetek) szabályszerűségeiből átugrunk a

¹⁴¹ Uo. 6.o.

másik szféra (például a képek vagyis képzetek) szabályszerűségeibe. Ha az átmenetet nem folyamatként, hanem ugrásként és metaforikus átfordításként gondoljuk el, akkor magáról a tapasztalati folyamatról állítjuk azt, hogy egyrészt heterogén, másrészt nem folyamatos információ gyarapodás, hanem információvesztés és információteremtés állandó kettős mozgása.

Kantnál az egyik szintetikus szintről a következőre való átmenet folyamatként, az információk gyarapodásaként jelenik meg. A metafora fogalmának alkalmazása Nietzsche-nél ezzel szemben épp arra utal, hogy az egyik szintről a másikra való átmenet határ-átlépés, az egyik szféra adatainak és szabályszerűségeink elhagyása és belépés egy másik szféra szabályrendszerébe. Nietzsche egy hasonlattal világítja meg az átmenetet: a Chladini-féle hangfigurákra utal, vagyis arra a kísérletre, amivel Ernst Florens Chladini német fizikus láthatóvá tette a rezgő lemezek csomóvonalait azáltal, hogy homokkal szórta be őket. A hang így „láthatóvá” válik a homokkal beszórt rezgő lemezeken: megtörténik az egyik érzéki szféra másikba való átfordítása. Ám egy ilyen átfordítás során nemcsak a hang fenomenális minősége, hanem szabályszerűségei is elvesznek, helyesebben felváltja őket a vizuális alakzat fenomenális minősége és szabályszerűsége. (Az ilyen típusú átfordítások sokféle változata képzelhető el: pl. folyadékok vagy gázok áramlásának láthatóvá tétele festéssel vagy füsttel.) „Ahogyan a hang homokábra képét ölti, úgy mutatkozik a rejtélyes X, a *Ding an sich*, egyszer idegingernek, majd képnek, végül hangnak.”¹⁴² Az analógia azonban a második metaforikus átmenet esetében válik kérdésessé: vajon a kép metaforikus átfordítása hanggá ugyanolyan váltás, mint az idegi inger metaforikus átalakítása képpé? Ha ugyanolyan, akkor csak úgy tudjuk ezt elképzelni, mintha valaki egy képet elénekelne, illetve mintha valakinek egy dallam alapján kellene egy képet elképzelnie. Ha viszont nem ugyanolyan, akkor az azt jelenti, hogy az idegi inger képpé való átalakulása nem fejezhető ki a Chladini-féle hangfigurák analógiájával. A hasonlat nem azt fejezi ki, amiről szó van: a hangfigurák az egyik érzéki területről a másikra való átváltást jelentik meg, viszont az egyik érzéki terület (hangok) önmagában is artikulált, a másik érzéki terület (a látás) úgyszintén. Vagyis az egyik forma átfordítása történik a másik terület formavilágába. Ekkor valóban metaforikus átfordításról beszélhetünk.

¹⁴² Uo. 6.o.

Az inger-kép-hang átmenet azonban radikálisabb ugrásokat feltételez. Az első metaforikus fordítás nem egy artikulált mező átfordítása egy másik artikulált mező formáiba, hanem épp ellenkezőleg: az artikulálatlan ingerek első megformálása. A második metaforikus átmenet pedig nem a vizuális mezőből az auditív mezőbe való átmenet, hanem a képek mezejének átfordítása a jelentések mezejére. Vagyis nem a vizuális formából lesz akusztikus forma, hanem a képből jelentés – és ez óriási különbség.

A Chladini-féle hangfigurák említése egyfelől szemléletessé teszi az átmenet különleges természetét a heterogén szférák között, másrészt azonban félre is vezet, hiszen minden szinten artikulált érzéki mezőt feltételez. A jelentés a beszédben valóban a hangok mezején jelenik meg, de ettől a jelentés még nem vezethető vissza a hangok törvényszerűségeire. Ahogy például a kép sem vezethető vissza a vizuális mező bizonyos törvényszerűségeire, például a színek közötti különbségek látására. A folyamat tehát nem érzéki szférák közötti analogikus váltás, hanem az artikulálatlanból az artikuláltba való átmenet (első metafora), illetve az egyik típusú alapvető artikulációból (képi figuráció) a másik típusú alapvető artikulációba (nyelvi forma) való átmenet (második metafora) elgondolása.

Így pedig már nem nehéz észrevenni, hogy noha Nietzsche átveszi a kanti sematizmus alapvető gondolatát, ám a mechanizmust bizonyos értelemben radikalizálja. Az apprehenzió-reprodukció-rekogníció, vagyis az érzet-séma-fogalom kanti hármásának helyébe az inger-kép-hang hármását helyezi. Ezzel nem csupán azt állítja, hogy a tapasztalat értelmezés, hanem azt is, hogy a tapasztalat létrejötté és folyamata maga is több szinten zajló értelmezés, fordítás, metaforikus értelemátvitel. A metafora tehát különös jelentést kap: nem egyszerűen az egyik szemantikai egység másikkal való helyettesítése, nem is az egyik terület szabályainak átvitele egy másik terület szabályaira, hanem a szabálytalannak a szabályosba való átfordítása. A metaforikus átvitel (*epiphora*) igazi értelme a szabálytalannak, az artikulálatlan testi-érzékinek az átfordítása szabályosba, artikulált figurális vagy nyelvi egységbe.

2. *A fogalom működése.* A metaforizáció második értelme a fogalmi azonosítás művelete. Kantnál a fogalmi azonosítás a rekogníció szintézisében az objektív tapasztalat feltétele. Ha a fogalmi azonosítás nem történik meg, akkor a tapasztalat megreked a szubjektív bizonytalanság állapotában. Nietzsche ugyanezt a folyamatot, ha nem is épp fordítva, de tökéletesen más perspektívában ábrázolja:

a valóságos nem az általános fogalom segítségével megragadott dolog, hanem a saját individualitásában tekintett dolog. Vagyis a fogalmak általi kifejezés nem objektív, hanem általánosít, más szóval valótlanít: éppen a legfontosabbat, a dolog individualitását, egyediségét, szingularitását nem tudja megragadni. Nietzsche tézise így hangzik: „Minden fogalom a nem-azonos azonossá tétele révén keletkezik.”¹⁴³ A fogalom nemcsak így keletkezik, hanem így is működik. Nietzsche evvel a belátással nyilvánvalóan szembehelyezkedik az európai metafizika nagy hagyományával, különösképpen az anyag-forma arisztotelészi elválasztásával, de az érzéki sokféleség-fogalmi egység, illetve szabálytalan benyomások-szabályozott folyamatok kanti szembeállításával is. A fogalmi sematizálás nem a dolog lényegének megragadása Nietzsche szerint, hanem éppen a dolog lényegi individualitásának elfedése. „Amilyen bizonyos, hogy két falevél soha nem tökéletesen egyforma, ugyanolyan biztos, hogy a levél fogalma az individuális sajátosságok tetszőleges figyelmen kívül hagyása, a különbségek elfelejtése útján áll elő.”¹⁴⁴

A következő mozzanatok ragadhatók ki ebből a felfogásból: a fogalmak keletkezése és a fogalmak alkalmazása arra vezethető vissza, hogy egyes tapasztalati élményeink hasonlósági viszonyban állnak más élményekkel. A fogalmak nemcsak az „őszélményre” illenek, hanem „még számtalan, többé-kevésbé hasonló, szigorúan véve tehát sohasem azonos esetre is.”¹⁴⁵ Nietzsche egyrészt az organikus létezés, másrészt a kultúra területéről veszi a példáit. Biológiai értelemben nincsenek azonos létezők, hiszen például minden fa egy kicsit különbözik a többitől, minden zebra egy kicsit más csíkozással rendelkezik, minden emberi arc egyedi és minden ujjlenyomat individuális, noha szerkezetét tekintve az ujjlenyomatok, az arcok, a zebra csíkozása és a fák között is van hasonlóság, sőt – strukturális szinten – egyezés is. Az olyan kulturálisan meghatározott jelentéseknek, mint például a becsületesség, hasonlóképpen nem adhatjuk meg az egyértelmű definícióját. „Hiszen mit sem tudunk holmi lényegi tulajdonságról, amelyet 'becsületesség' névvel illethetnénk, ismerünk ellenben egy sereg egyedi s ilyenformán különböző cselekedetet, amelyeket, eltéréseiket figyelmen kívül hagyva, közös nevezőre hozunk.”¹⁴⁶ Ez a

¹⁴³ Uo. 6.o.

¹⁴⁴ Uo.

¹⁴⁵ Uo.

¹⁴⁶ Uo. 7.o.

megfogalmazás már majdnem úgy hangzik, mint Wittgenstein egyik példája a családi hasonlóság elvének érzékeltetésére.

A fogalmak keletkezése tehát „a nem-azonos azonossá tétele”, a sokféle egyedi és különböző elem közötti hasonlóság alapján való azonosítás mozgása. Nietzsche lényegi belátása az, hogy a hasonlóság nem az azonos elemek meglétén alapul, hanem fordítva, a sokféle hasonlóság vonatkozásait egyesítjük egy fogalomban és vetítjük bele azonosságként az egyébként végtelenül egyedi jelenségekbe. Mit jelent itt az egyediség?

Nietzsche úgy véli, hogy maga a dolog önmagában individuális, és az objektívnak vélt fogalom valójában éppen objektivitásától, önmagában vett individualitásától fosztja meg, mivel egy általános formát erőltet rá. „Az individuálisnak és valóságosnak az elhanyagolása révén jutunk fogalmainkhoz, mint ahogy a formákhoz is, miközben a természet se formákat, se fogalmakat nem ismer, ahogyan nemeket sem.”¹⁴⁷ A fogalmak, az általános formák, az egyed és a nem közötti ellentét, ezek mind az antropomorf sematizáció és metaforizáció eredményei. Kérdés persze, hogy az élmény egyedisége, vagy a tapasztalt dolog, illetve fenomén egyedisége megragadható-e, és ha igen, hogyan.

3. *Fogalmak szerkezete.* A metaforizáció harmadik formája az előbbivel összefüggésben az a mozgás, ahogy a létrejövő fogalmainkat nem egyszerűen alkalmazzuk az azonossá tett és individualitásuktól megfosztott dolgokra, hanem magukat a fogalmakat helyezük el egy összefüggő rendszerben. A fogalmak strukturális elrendezésének gondolata ugyancsak a platóni-arisztotelészi hagyományra vezethető vissza, ám nem biztos, hogy megfeleltethető a valóságnak. Nietzsche szerint ebben ugyancsak egy velejéig antropomorf törekvést kell látnunk, hiszen a természet nyugtalanító sokféleségét megpróbáljuk uralni egy ember alkotta fogalmi háló alkalmazásával, amiben a nyugalomra, biztonságra, szervezett környezetre való vágyunk fejlődik ki. A fogalmak rendszere ráadásul sohasem pusztán semleges egymás mellé rendezésként valósul meg, hanem alá-fölé rendelésben, vagyis hierarchikus rendet létrehozva. „E sémák birodalmában ugyanis lehetséges valami olyasmi, ami az érzékletes első benyomásoknál megmaradva sohasem sikerülhetne: egy piramisforma rend felépítése, melyben a különböző kasztok és fokozatok a helyükre kerülnek, egy törvények, privilégiumok, alárendelések és gondosan

¹⁴⁷ Uo. 7.o.

megvont határok alkotta új világ teremtése.”¹⁴⁸ A rendszerben nincsenek véletlenszerű elemek, minden részlet a rendezett egészen belüli nyeri el értelmét, a rendezett egész hierarchikus struktúrája pedig hallgatólagos értékelésekre épül, olyan értékelésekre, amelyek az egész metafizikai hagyományt irányították: az általános fontosabb, mivel lényegibb az egyedinél, minél magasabban van egy fogalom a hierarchiában, annál fontosabb, annál kevesebb látszólagos és annál több valódi, vagyis isteni létezés van benne, minél többet tudunk erről a fogalmi hierarchiáról, annál többet tudunk a valóságról stb. A tudomány azon fáradozik, hogy „az egész empirikus világot, más szóval az antropomorf világot, szétossza e rekeszekbe.”¹⁴⁹

A fogalom Nietzsche szerint „nem más, mint egy *metafora maradványa*”¹⁵⁰: a fogalom tehát nem ellentétes a metaforával, amiként azt a filozófia és a retorika szembeállításakor gondolhatnánk. A fogalom és a metafora lényegi módon összetartoznak: a tapasztalat nyelvi sematizációjának mozzanatai. Ahogy az iménti mondatot folytatja Nietzsche: „az idegingerek művészi természetű képekké-alakításának illúziója, ha nem is a szülőanya, de mindenesetre a nagyanya minden fogalomnak”. Az idegingerek képekké válnak, ezek a képek pedig fogalmakká desztillálódnak. A képek maguk a szemléleti metaforák, a fogalmak pedig a képek sematikusan általánosított absztrakciói.

A MIMÉZIS ELUTASÍTÁSA

Nietzsche talán legfontosabb gondolata ennek a nyelvfilozófiai vázlatnak a kidolgozása során az, hogy nincs szükségszerű kapcsolat egyetlen szint között sem. Sem logikai, sem formai, sem semmilyen egyéb szükségszerűség nem fűzi egybe például az idegi ingereket és a képeket. „Magának az idegingernek a hatására kialakuló képhez való viszonya nem szükségszerű önmagában.”¹⁵¹ Úgy vélem, ez a szöveg egyik legfontosabb gondolata. Ennek értelmében a kép viszonya sem szükségszerű a fogalomhoz. A fogalom egy metafora állandósulása és megkövülése: „ha ugyanaz a kép milliószor előhívódik, nemzedékek hosszú során át öröklődik, míg nem az egész emberiség számára mindenkor azonos hatásra és alkalommal jelenik

¹⁴⁸ Uo. 8.o.

¹⁴⁹ Uo. 12.o.

¹⁵⁰ Uo. 8.o.

¹⁵¹ Uo. 10.o.

meg, úgy végül olyan jelentésre tesz szert valamennyiünk szemében, mintha az egyetlen lehetséges kép volna”.¹⁵²

Az előbbi megjegyzésekhez kapcsolódik egy másik meghatározó gondolat. Ez talán úgy foglалható össze, hogy a tapasztalat meghatározása, artikulálása alapvetően nyelvi módon történik, vagyis a „törvényadás a nyelvben” irányítja az egyéb törvényadást és szabályozást. A törvényadás a nyelvben pedig metaforikus átmeneteken, nyelvi-fogalmi sematizáción keresztül zajlik. Ezt a lényegében kanti gondolatot azonban Nietzsche kiemeli a metafizikai hagyomány egészét jellemző tapasztalatelméleti keretből, vagyis kiemeli a tapasztalat mimézisként való felfogásából. A tapasztalat minden korábbi elmélete valamifajta strukturális azonosságként gondolta el a valóság és a megtapasztalás viszonyát: a forma befogadása, a reprezentáció, a leképezés, a képzetalkotás mind olyan fogalom, ami mimetikus viszonyt feltételez a külső és annak belső megjelenése között. Kantnál ez a mimetikus viszony több ponton is tetten érhető, noha a kopernikuszi fordulat éppen azt mondja ki, hogy nem a tárgy határozza meg a gondolkodást, hanem fordítva, a gondolkodás ad formát a tárgynak. Az affinitás fogalma, valamint a különböző szintézisek egymáshoz való viszonyának mélyén a strukturális izomorfia gondolata húzódik meg: egyszerűbben fogalmazva az a gondolat, hogy a felfogás nem önkényes a dologhoz képest, hanem azt megragadja, kifejezi, eltalálja a lényegét. Vagyis hogy a megismerés „objektív”.

Nietzsche egy radikális gesztussal szakít evvel a megközelítéssel – noha ez a szakítás természetesen nem független Schopenhauer nagy metafizikai víziójától. A nietzschei szakítás több lépésben történik: (1) Átveszi a kanti sematizmus gondolatát, vagyis azt, hogy a tapasztalat nem tükrözés, hanem formálás. (2) A sematizmust kiemeli a transzcendentális összefüggésekből és nem a transzcendentális értelmi kategóriákhoz, hanem a nyelvhez köti, azon belül is a metafora mozgásához. (3) Az egész nyelvi sematizmus gondolatát megszabadítja a mimézis metafizikus képétől. Vagyis a tapasztalat a tárgy formálása, nyelvi alapú formálása és nem-mimetikus formálása.

Mimézis nélküli nyelvi sematizáció – talán így lehetne összefoglalni Nietzsche felfogását. Ennek a gondolatnak sajátos jelentősége van. Nietzsche nem egyszerűen szakít a hagyományos episztemológiai

¹⁵² Uo.

felfogásokkal, hanem két, jól modellezhető fordulatot hajt végre. (1) A nyelvet helyezi az igazság és a megismerés középpontjába. A nyelv pedig sajátos grammatikai, szemantikai és retorikai szabályosságokkal rendelkezik. Ezek a szabályok önmagukban is vizsgálhatóak, és a tapasztalatra gyakorolt hatásuk ennek következtében ugyancsak vizsgálható. (2) Az igazság és a megismerés fogalmait kiemeli a mimézis fogalomköréből, vagyis abból a fogalomkörből, amelyet a valóság tükrözése, a reprezentáció és az adekváció fogalmai uralnak. Nietzsche szerint nem csak egyszerűsíti a reprezentációs modellt, hanem hamis szerkezetben írja le a tapasztalat folyamatát. Éppen ezért az egész hagyományos értelemben vett reprezentációs és adekvációs modellel szakítanunk kell.

Ekkor persze súlyos kérdések merülnek fel. Milyen eszköze marad például a tapasztalat vizsgálatának? Nietzsche szerint nem vagyunk megfosztva minden eszköztől, hanem épp ellenkezőleg, végre megpillanthatjuk a gondolkodás számára az egyik legfontosabb eszközt. Ez pedig nem más, mint a nyelv: a nyelv mint szabályrendszer egésze a fonetikától a retorikáig. Nyelv és tapasztalat nem mimetikus összefüggésének felfedezése és vizsgálata olyan fordulatot eredményez, amelynek a radikalitása csak a XX. század második felében, és különösen a strukturalizmussal kezdődően válik láthatóvá és hat konkrétan a gondolkodásra.

Mindhárom eddig elemzett megközelítés azt állítja, hogy a metaforának nagy jelentősége van az emberi elméműködés szempontjából, a metaforák ugyanis nem helyettesítik a fogalmakat, hanem épp fordítva: a fogalmakról derül ki, hogy metaforikus hátterük van. A metaforák így a gondolkodás altalajához tartoznak, ami a racionális és pozitivisták felfogás számára nehezen elfogadható gondolat, hiszen nyilvánvaló szkeptikus következményei vannak. A metaforák elemzésével az emberi megismerés átfogó horizontja és háttere tárható fel, ami a kognitivisták szerint a megtestesülés dimenziójára vezethető vissza, a metaforológia szerint pedig valamilyen kulturális-pragmatikus háttere van, Nietzsche pedig a valóság egészéhez való viszonyunkat a nyelv általános metafora jellegéből vezeti le.

ÖTÖDIK FEJEZET: A NYELVI SEMATIZMUS MODELLJE ÉS A MODELL KORLÁTAI

Az eddigi gondolatmenet a nyelvi sematizmus működésének különféle szintjeit igyekezett bemutatni. Így juthatunk el az egyes szavak tapasztalati hatásától a nyelvten gondolkodásra gyakorolt befolyásáig, majd az egyes nyelvek metafizikai beállítódásra gyakorolt hatásától egy nép szellemi arculatának és lelkületének meghatározásáig, végül a metafora kognitív működésének leírásához, szellemi képként való elemzéséhez és a nyelv általános modelljeként való felfogásához. Ezt a sokféle aspektust széles értelemben mind a nyelv sematizmusának nevezhetjük és noha egy ilyen vizsgálati irány természetesen kérdések sokaságát veti fel (kultúra és tapasztalt, metafizika és nyelv, szemlélet és gondolkodás viszonyával kapcsolatban), a fő probléma a nyelvi relativizmus kérdése marad. Ám ez valójában mint filozófiai kérdés nem túl izgalmas. Fenomenológusként aligha foglalhatunk másként állást, mint annak belátásával, hogy a nyelv önmagában mint reprezentációs rendszer, a nyelv konkrétan mint egy kultúra és hagyomány nyelve, végül a nyelv egyes részei mint szemantikai formák és a nyelv grammatikája mint a gondolkodás egyfajta logikája 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 a számunkra.

Ez azonban a nyelvkritikának csupán az első lépése. A nyelvi sematizmus belátása és elemzése bizonyos értelemben csak a nyelv fenomenológiájának legfelső, vagy fogalmazzunk inkább úgy: leginkább látható szintje. Ugyanakkor egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy megértsük: a nyelv befolyással van sok, vagy talán az összes tudati teljesítményünkre. Ez egy ontológiai irányultságú vagy naturalista beállítódású gondolkodó számára nem csupán nem evidens, de egyenesen elutasítandó. Elég ha csak Jerry Fodor híres megjegyzé-

sére gondolunk: „Gyűlölöm a relativizmust!”, és érteni fogjuk ezt az ellenállást.¹⁵³ Ám a transzcendentál-filozófiai fordulat belátásaival felvértezve, vagyis annak a beállítódásnak a felvételével, ami szerint a valóság sematizált valóság, már könnyű lesz elfogadni, hogy nem csupán a tudatunk sematizálja a valóságot, hanem a minden tudat által egyformán használt nyelv is.

Ezen a ponton azonban figyeljünk fel arra, hogy az eddig elemzett gondolatok a nyelv kapcsán valójában csupán a transzcendentális filozófia belátását veszik át, vagyis egyfajta nyelvi kopernikuszi fordulatot hajtanak végre. Ez önmagában fontos és lényeges szempontváltás, de pusztán a transzcendentális fordulat megismérlése a nyelv közegében. Induljunk ki abból – javasolja Kant –, hogy nem a tárgyak határozzák meg a tudatot, hanem a tudat határozza meg a tárgyat. Induljunk ki abból – javasolja a német Sprachphilosophie hagyománya –, hogy nem a dolgok határozzák meg a nyelv fogalmi tartalmait, hanem a nyelv elemei és egésze hatással van a tapasztalatra és a gondolkodásra. Egy ilyen beállítódás egyik következménye az lesz, hogy (1) részleteiben is meg tudjuk vizsgálni és ki tudjuk mutatni, ahogy egyrészt egy konkrét nyelv részei (lexikai és szemantikai elemei), másrészt a nyelv szerkezete (a grammatikai logika) hogyan sematizálja a valóság megjelenését. A másik következménye pedig az lesz, hogy belátjuk: (2) a nyelv egésze nem pusztán egy sajátos reprezentációs rendszer, mintegy másodlagos rendszer, ami a tudati reprezentációkat reprezentálja és kifejezi, hanem olyan mint egy „médium”, sőt az alapvető „médium”, amely közegként önmagában van hatással mindarra, ami megjelenik benne és általa. Ezt leginkább a metafora elemzése kapcsán láthattuk.

A nyelv ilyen felfogása egy új szemléletet tesz lehetővé, mégpedig egy olyan szemléletet, amely mind a megnevezésből kiinduló instrumentalista nyelvfelfogással, mind a nyelv egészét hangsúlyozó holisztikus felfogással szemben áll, hiszen számos egyedi vizsgálódásra ad alkalmat és a nyelv sokféle funkcióját teszi láthatóvá. Ám *érdemben* nem mozdul el a tárgy és a fogalom megfelelésének és ezáltal a sematizmus problémájának egy korlátozott modelljétől. A nyelv vizsgálata ezért elvezet két további, és véleményem szerint alapvetőbb szinthez, amelyek már túlmutatnak e korábbi model-

¹⁵³ „A lényeg: gyűlölöm a relativizmust. [...] Amit figyelmen kívül hagy [a relativizmus], az röviden az emberi természet rögzített szerkezete.” Idézi Steven Pinker: *A nyelvi ösztön*, i.m. 414.o.

len: (1) a nyelv mint jelrendszer és az erre épülő szimbolikus rend vizsgálatához; valamint (2) a nyelv, az institúció és a világ fogalmi összefüggésének feltárásához. Mindkettő lényegi pontokon fogja tágítani, bővíteni, sőt át is fogja alakítani a nyelvi sematizmus ezen első modelljét.

HARMADIK RÉSZ:
A SZIMBOLIKUS REND

Az előző részben áttekintettük a nyelvi sematizmus problémáját, vagyis azt a kérdést, hogy a nyelv fogalmai és nyelvtani szerkezetei befolyásolják-e a valóság megtapasztalását. Nem véletlen, hogy ennek a megközelítésnek a legfőbb problémája a nyelvi relativizmus kérdése, hiszen ha a nyelv befolyásolja a gondolkodást, akkor az, amit gondolkodásnak (tapasztalásnak, a világ felfogásának) nevezünk, függő helyzetben lesz a nyelv szemantikai egységeihez és grammatikai szerkezeteihez képest. Ha viszont a nyelv nem sematizálja a valóság megtapasztalását, akkor a tapasztalat és a gondolkodás számára a nyelv csupán „külső öltözet”. Külső öltözetként pedig egyrészt a tartalom megváltoztatása nélkül leváltható egy másik külső öltözetre, egy másik konkrét nyelvre vagy egy mesterséges és tökéletesített nyelvre, másrészt érintetlenül hagyja a fogalom, illetve a gondolat tiszta lényegét.

Az első fejezetben azt állítottam, hogy a strukturalizmus a nyelvvel kapcsolatosan egy olyan gondolati áttörést hoz, amely ténylegesen meghaladja a nyelvi sematizáció és a nyelvi relativizmus kérdéseit. Nem csak új szempontok merülnek fel a strukturalizmussal, hanem egy merőben új gondolati alakzat, amely nem kizárólag a nyelvre, hanem mindarra vonatkozik, amit nyelvi, vagy általánosabb értelemben szimbolikus eszközökkel fejezünk ki. Először megpróbálom bemutatni ennek a gondolati alakzatnak az újdonságát (1. A szimbolikus dimenzió sajátossága), utána a struktúra-fogalomból következő logikát (2. A szimbolikus rend logikája), majd elemzem a tárgy és a szubjektum fogalmának megváltozását (3. A szimbolikus rend pozíciói), ezt követően a szimbolikus rend mozgását a metafora fogalmával igyekszem modellálni (4. A szimbolikus rend mozgása és a metafora), végül pedig a lehetséges mozgások után a szimbolikus rendszer stabilitásának problémáját vázolom

fel (5. A szimbolikus rend stabilitása). Ez az utolsó rész vezet át a következő rész elemzéseire, amelyek a nyelv, az intézmény és a világ fogalmait kapcsolják össze.

A szimbolikus rend vagy szimbolikus dimenzió fogalma a nyelv egy olyan szemléletét tükrözi, amely elsősorban a strukturalizmussal öltött alakot és vált önálló gondolati alakzattá. A strukturalizmus azonban korántsem egységes mozgalom, egyrészt nagyon sokféle területen próbálták alkalmazni, másrészt úgy tűnik, a strukturalista szerzők közötti egyetlen közös elem az, hogy mindnyájan a strukturalista nyelvészek, Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson, Émile Benveniste munkáira támaszkodtak. Minden bizonnyal túlzás lenne egységes „strukturalista filozófiáról” beszélni, mert ilyen nincs és nem is hiszem, hogy Lévi-Strauss-tól Julia Kristevá-ig, vagy Lacan-tól Deleuze-ig minden szerző ugyanazokra a gondolatokra támaszkodna. Ennek ellenére úgy vélem, hogy a strukturalista és posztstrukturalista szerzők nyilvánvaló különbségei ellenére beszélhetünk egy sajátos logikáról. Ennek a logikának a nyelvre vonatkozó belátásait próbálom ebben a fejezetben körüljárni és megragadni.

A strukturalizmusról nagyon sokféle aspektusában nem fogok beszélni az alábbiakban: nem lesz szó a strukturalizmus történetéről,¹⁵⁴ nem lesz szó a strukturalizmus empirikus kutatásban való alkalmazásáról és a strukturalizmus hatásáról a különféle tudományterületeken,¹⁵⁵ nem fogom taglalni a strukturalizmus történetét végigkísérő nagy vitákat és nem fogom érinteni a posztstrukturalizmus szembefordulását a klasszikus strukturalizmus filozófiai álláspontjával. Ezek mind lehetséges és fontos szempontok, de kénytelen vagyok eltekinteni ezektől a lehetőségektől, részben azért, mert ehhez magáról a strukturalizmusról kellene ezt a könyvet írni, részben pedig azért, mert itt mindössze azt a logikát szeretném feltárni, ami véleményem szerint minden strukturalista ihletű gondolkodónál megtalálható, és aminek a nyelvre vonatkozó elmékedésekben kiemelt jelentősége van. Ezért az egyes fejezetekben nem szerzőket és műveket fogok részletesen elemezni, hanem a strukturalista lo-

¹⁵⁴ Ld. François Dosse: *Histoire du structuralisme I–II*. Paris, La Découverte, 1992.

¹⁵⁵ Oswald Ducrot: *Le structuralisme en linguistique*. Seuil, Paris, 1973; Mustapha Safouan: *Le structuralisme en psychanalyse*. Seuil, Paris, 1973; Dan Sperber: *Le structuralisme en anthropologie*. Seuil, Paris, 1973.

gika bemutatásához választok illusztrációkat, mindvégig szem előtt tartva a nyelv problémáját. Ez néha azt a látszatot keltheti, hogy nem tisztelem meg az adott gondolkodót alaposabb elemzéssel, de reményeim szerint nem erről van szó, hanem arról, hogy láthatóvá váljon ez a belső logika és a nyelv újfajta szemlélete.¹⁵⁶

¹⁵⁶ Azt hiszem, ezt a munkát ebben a formában még senki nem végezte el, talán Gilles Deleuze nagyszerű *Miről ismerszik meg a strukturalizmus?* című 1973-as esszéje kivételével, amire gyakran hivatkozni is fogok. (Gilles Deleuze: *A quoi reconnaît-on le structuralisme?* In François Châtelet (dir.): *Le XXe siècle. Histoire de la philosophie VIII*. Paris, Hachette, 1973.) Ám hogy Deleuze milyen módon érdeklődik a strukturalizmus iránt, azt jól mutatja az *Értelem logikája* című 1969-es könyve. (Gilles Deleuze: *La logique du sens*. Paris, Minuit, 1969.) A jelen összefüggésben nem az értelem logikájáról, hanem a szimbolikus rend logikájáról szeretnék beszélni.

ELSŐ FEJEZET: A SZIMBOLIKUS DIMENZIÓ

A strukturalizmus nagy újítása egyetlen állításban kifejezve nem más, mint a szimbolikus rend felfedezése. Vagyis annak a felfedezése, hogy a nyelvi struktúra (és ehhez hasonlóan minden más szimbolikus rendszer a házassági rendszerektől a divatig, a tudattalantól a mítoszokig) önálló *valóságot* alkot. Ezt a szimbolikus szférát az teszi önállóvá, hogy szabályai és összefüggései sem a természeti valóságra (a fizikai és biológiai természetre), sem a transzcendentális vagy pszichológiai valóságra (gondolati törvények, asszociációs szabályok, transzcendentális motivációs összefüggések) nem vezethetők vissza.¹⁵⁷ A valóság önálló (de nem ontológiai értelemben létező) terepe, önálló szabályokkal, ami sem a lét, sem a tudat fogalmaival, vagyis sem az ontológiával, sem az empirikus vagy transzcendentális pszichológiával nem mérhető ki. Minden szimbolikus rendszernek a nyelv az alapja és a mintája.¹⁵⁸ Ezért a jelen fejezetnek a legfontosabb feladata annak megvilágítása lesz, hogy a nyelv nem egyszerűen kommunikatív eszköz, ami információkat kódol és közvetít, hanem a valóság önálló szférája, a szabályok egy sajátos területe, túl a természet és a tudat komplementer ellentétén. A szavak nem a dolgok árnyékai és nem is pusztán a gondolatok vetületei.

¹⁵⁷ Ld. Deleuze: *A quoi reconnaît-on le structuralisme?*, i.m. különösen 300–304.o.

¹⁵⁸ A strukturalizmus filozófiai problémáihoz lásd François Wahl: *Le structuralisme en philosophie*. Seuil, Paris, 1973; Günther Schiwy: *Der französische Strukturalismus. Mode – Methode – Ideologie*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1969; Magyarul: Hankiss Elemér (szerk.): *Strukturalizmus*. I–II. Budapest, Európa, 1971; Kelemen János: *Mi a strukturalizmus?* Budapest, Kossuth, 1969.

A SZIMBOLIKUS REND KÜLÖNÁLLÓ LÉTE

A gondolkodás a strukturalizmus megjelenése előtt vagy tág értelemben ontológiai vagy tág értelemben transzcendentális volt. Vagy a létező és a lét különféle típusait elemezte, vagy a tudat és a valóság egymásra vonatkozásának problémáiból indult ki, és a jelentés, illetve a nyelv kérdését ezekben a dimenziókban helyezte el. Dolog és gondolat, dolog és fogalom viszonya uralta az európai metafizika hosszú századait Platóntól kezdve. A dolog és a fogalom által kijelölt kontextus szinte összes jelentős apóriája és paradoxona megjelenik a német idealizmusban, ami a legkomolyabb kísérletet tette a magánvaló dolog problémájának a megoldására. A strukturalizmus felfedezése értelmében azonban a valóság nem két osztatú (létezés és tudat), hanem három osztatú: a tudattól független létezés és a tudati megjelenés mellett még beszélhetünk a nyelv (és a ráépülő szimbolikus szférák) valóságáról. Tömören fogalmazva: a nyelvnek és a nyelvi jelnek önálló létmódja van a dologhoz és a gondolathoz képest. Sőt, a strukturalizmus bizonyos vonulatai még ennél is radikálisabb állítást fogalmaznak meg: a szimbolikus rend nem egyszerűen egy harmadik szféra, ami kapcsolódik a valóságos dolgok és a transzcendentális képzetek szférájához, hanem egy olyan ennél is alapvetőbb rend, amely meghatározza a másik kettő felépítését. Ha ez így van, akkor azt sem nehéz belátni, hogy ezt a harmadik rendet még nehezebb észrevenni, mint a másik kettőt, hiszen hatása nem közvetlenül mutatkozik meg, hanem az általa meghatározott ontológiai és transzcendentális rend összefüggései révén, és éppen ezért a másik két rend alakzatai folyamatosan háttérbe szorítják és bizonyos értelemben láthatatlanságban tartják. A strukturalista gondolkodók olyan horderejű felfedezést tettek, amely jelentősége tekintetében a transzcendentális fordulathoz mérhető. Vizsgáljuk ezt most meg részleteiben.

A valóság számunkra két formában vagy aspektusban jelenik meg: a dolgok rendjeként és a gondolatok rendjeként. A valóságnak, ahogy Spinoza fogalmaz, talán végtelen számú attribútuma van, számunkra, emberi lények számára azonban csak kettő válik észlelhetővé, vagyis fenomenálissá: a kiterjedés (a dologi létezés) és a gondolkodás (nemcsak a dolgoknak, hanem saját gondolatainknak is állandóan a tudatában vagyunk). Az ontológiáról leváló transzcendentális gondolkodás Descartes-tal veszi kezdetét és Kantnál nyeri el legtisztább és legradikálisabb alakját: Kant kopernikuszi fordulata

az, ami felszabadítja a gondolkodást a dolgok pusztza tükrözésének látszata alól és végérvényesen elkülöníti a transzcendentális szférát. Kanttal történik meg az ontológia varázstalanítása, mivel felfedez egy még az ontológiánál és a teológiánál is mélyrehatóbb tudás-területet, az emberi tapasztalat és gondolkodás transzcendentális lehetőségfeltételeinek szféráját. Ez az első radikális szakítás az ontológia szerteágazó és gazdag hagyományával. És az is elmondható, hogy csak a kanti fordulat után látszik jól, hogy mi volt az, ami az ontológia két évezredes hagyományában ezt a gondolkodást egységessé tette. A korábbi gondolkodás minden formája abból a naív elképzelésből indult ki, hogy a valóságos létezők a tudattól függetlenül léteznek a valóságos világban (és esetleg vannak nem világi létezők is, olyanok, amelyek nincsenek fertőzve az érzéki realitással: ideák, isten, angyali létezők). Ennek a tudattól független létezésnek a feltevése az, ami a transzcendentális fordulat után megrendül, hiszen a tudattól független létezésről bebizonyosodik, hogy megjelenése a tudat számára már eleve a tudat előzetes struktúrái által van meghatározva.

Nézzük egy más szempontból ezt az összefüggést. Az általában vett ontológia és az ontológiai rend az európai gondolkodás első dimenziója. Az ontológia az, ami kimondja, hogy mi van és mi nincs, mi az, ami igazából létezik, és mi az, aminek csak látszat létezése van (nemcsak az érzéki dolgok alárendeltek Platónnál az igazán létező ideákhoz képest, de van olyasmi is, ami annyira nem létezik, hogy még ideája sincs, pl. a szőr, a sár és a piszok¹⁵⁹). Az ontológia ráadásul rendet állít fel: nem csak azt mondja meg, hogy mi van és mi nincs, hanem mindent, ami van, elhelyez egy átfogó, többnyire hierarchikus rendben. Ezért az ontológia számára mindig szükség van egy kitüntetett pontra, ahonnét átlátható az egész. Ez a pont az ontológiai gondolkodás belső logikájának megfelelően olyasmi lesz, ami túl van a lét és a nem-lét ellentétén. Platónnál a léten túli Jó, Arisztotelésznél az első mozgató, az újplatonizmusban az Egy, a középkorban a teremtő Isten, a német idealizmusban pedig az Abszolútum fogja elfoglalni ezt a centrális ontológiai pozíciót. Ha nincs ilyen kitüntetett pont és az ontológiai rend nem hierarchikus, vagyis az egészet nem teszi átláthatóvá egy transzcendens egység,

¹⁵⁹ Platón: *Parmenidész*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz, 2017. 130c (22.o.). Az ideaelmélet ontológiai problémáihoz lásd Bárány István: Utószó. In Platón: *Parmenidész*, i.m. 105–145.o.

akkor óhatatlanul apóriákba ütközik a gondolkodás: a létező és a nem-létező, az egy és a sok,¹⁶⁰ a mozgás és a nyugalom, az azonos és a különböző apóriáiba,¹⁶¹ vagy a létező és Lét, a sokaság és az egység, a természet és a tudat aporetikus ellentéteibe. Az ontológiai gondolkodást árnyékként kísérik bizonyos elemek, amelyek elhelyezhetetlenek egy átfogó rendben. (1) A nem-lét, illetve mindaz, ami a nem-léttel kapcsolatos: a hamis beszéd, vagyis az olyan beszéd és gondolkodás, ami nem valódi létezőkre vonatkozik;¹⁶² a hamis tudás; a keletkezés, a tökéletlen létezés, minden, aminek nincs formája, vagyis nem ábrázolható és koherensen nem gondolható el; a szimulákrum, vagyis a látszólag létező. (2) A lélek is ilyen különleges és problematikus létmód, mert egyrészt az örökkévalóság tükré az emberben, az igazi létezés igazi megismerésének „helye” és szer-

¹⁶⁰ Talán nem túlzást azt állítani, hogy minden ontológiai gondolkodás legalapvetőbb apóriáit a legvilágosabb és a legkövetkezetesebb módon a *Parmenidész* dialógus fejt ki. Az első érvmenet végén ezt olvashatjuk: „Összefoglalva tehát az eddigieket, ha az egy van, akkor az egy minden is, és még csak nem is egy, mind az önmagával, mind a többiekkel való összefüggésében vizsgálva.” Platón: *Parmenidész*, i.m. 160 b. (87.o.) A második érvmenet, és egyszersmind a dialógus legvégén pedig ezt: „Mondjuk ki tehát ezt is és foglaljuk össze az egészet: a jelek szerint akár léteznek, akár nem léteznek az egy, az egy is és a többiek is – önmagukban is és egymással való összefüggésükben is megvizsgálva őket – ténylegesen is rendelkezik mindenféle tulajdonsággal és nem is, és látszanak is mindenfélének és nem is.” Uo. 166 c (104.o.) Ezt Bárány István kommentárja a következőképpen foglalja össze: „Ez úgy is megfogalmazható, hogy minden fogalmi gondolkodás feloldhatatlanul paradox, és a fogalmi gondolkodás meghaladására tett minden kísérlet, minthogy soha nem tud kilépni a fogalmi gondolkodás keretei közül, újra és újra szembesül saját meghaladhatatlanul paradox lényegével. Parmenidész filozófiai propedeutikája a filozófia legmélyebb, feloldhatatlan paradoxonokkal zsúfolt fundamentumát tárta fel.” (Bárány: *Utószó a Parmenidészhez*, i.m. 143.o.) Ezt a megjegyzést avval egészíteném ki, hogy a Parmenidész dialógus az *ontológiai* gondolkodás apóriáit foglalja össze. Más típusú paradoxonokkal fog a transzcendentális gondolkodás szembesülni (jelenség és magánvaló, szabadság és determinizmus, idő és lét), és megint más típusúakkal a strukturalizmus.

¹⁶¹ Platón: *A szofista*. Ford. Bene László. Budapest, Atlantisz, 2006. A nem-létező apóriái: 236 d – 242 b; A létező apóriái: 242 b – 251 a; A mozgás, a nyugalom, az azonos és a más keveredése a léttel és a nem-léttel: 255 e – 257 a. Platón ontológiai és logikai apóriáinak kiváló elemzését adja Bene László: *Megismerés, nyelv és valóság A szofistában*. In Platón: *A szofista*, i.m. Utószó. 131–321.o.

¹⁶² A hamis beszéd problémájához lásd Platón: *Szofista*, i.m. 260 b – 264 b.

ve, másrészt a lélek az, ami gondolkodik, tud, felismer, meghal és vágyakozik, tehát amiben élet, mozgás és változás van. Csupa olyasmi, ami az alapvetően statikus és rendezett ontológiában nehezen értelmezhető és nehezen helyezhető el.¹⁶³

Az ontológiai gondolkodásmódból bizonyos következtetések adódnak a szubjektum lehetséges pozícióira vonatkozóan is. Alapvetően kétféle szubjektum létezik, az, aki a felső világgal, az igazibb létezéssel tart kapcsolatot és közvetíti azt a tudást, aminek nincs evilági megfelelője (pap, istenkirály, jós, guru, próféta) és az, aki ebben a világban létezik, vagyis aki valamilyen társadalmi funkciót tölt be, vagy – modernebb kifejezéssel – valamilyen terület szakértője. Vannak tehát olyanok, akik transzcendens tudással rendelkeznek (beavatottak), és vannak azok, akik evilági – gyakorlati vagy elméleti – tudással. Ezek az ontológiai világkép meghatározó szubjektum pozíciói. Ezt a kiegyensúlyozott és stabil struktúrát borítja fel Szókratész alakja, aki sem a felső, sem az alsó világhoz nem tartozik egyértelműen. Tud érzékfeletti létezés és érzéki világ hatalmas különbségéről, de bizonyos értelemben csak ezt a különbséget tudja és semmi mást. Hiszen a világ dolgaiban tudatlan, a felsőbb dolgokat pedig itt és most per definitionem nem tudhatja, csak sejtheti. Ezzel meghatározást nyer a filozófus státusza: a világ értelmét keresi, ami csak a világon kívül lehet, viszont azt is tudja, hogy az isteni dolgokról csak a halál után szerezhetünk tudást. A két ontológiai szféra között helyezkedik el, közvetít a kettő között, létezése azonban paradox létezés, amennyiben nem az egyik vagy a másik ontológiai dimenzióban létezik, hanem a kettő között. Létezése valójában a két létszféra közötti alapvető különbség problematizálása. A filozófus nem az érzéki világ szakértője és nem is az isteni világ beavatottja, hanem paradox alak a létezésben: az önmagát elgondoló létezés „vakfoltja”.

A hagyományos és a modern ontológia állítása tehát az, hogy egyetlen végső valóság van. Ez a végső valóság azonban ténylegesen

¹⁶³ Platón ezt az ellentmondást csak úgy tudja feloldani, hogy halhatatlannak és isteninnek nevezi a bennünk lévő lelket. „A lelkek teljessége halhatatlan. Mert ami örökké mozgásban van, az halhatatlan. Ami pedig mást mozgat és őt is más hozza mozgásba, annak mozgása megszűntével élete is megszűnik. Egyedül az önmagát mozgató – minthogy nem hagyja el önmagát – nem hagy fel soha a mozgással, hanem még mások számára is, amik csak mozognak, ő a forrása és eredete a mozgásnak.” Platón: *Phaidrosz*. Ford. Kövendi Dániel, Simon Attila. Budapest, Atlantisz, 2005. 245 c.

van. Egy ilyen módon felfogott valóság pedig kiteríthető és átlátható, és ha vannak is benne fehér foltok, az csak annak köszönhető, hogy oda még nem hatolt be a tudás. A platonizmus, a modern természettudomány és a kortárs analitikus metafizika különböző alapokon, de osztja azt az átfogó meggyőződést, hogy egy végső valóság van, az viszont mindennél inkább van. A végső valóságra vonatkozó tudás pedig szembeáll és legyőzi a hamis létezés álvalóságát: a szofisták hamis képzeit, a szimulákrumokat, a dialektikus látszatokat, a tudománytalan beszédet, mindazt, ami megfertőzi és fenyegeti az igaz tudás rendezett világát.

A transzcendentális irányú gondolkodás Descartes, Kant és Husserl nevével fémjelezhető nagy vonulata viszont abból a gondolati felfedezésből indul ki, hogy nincs tudás tudó nélkül, vagyis nincs valóság a valóságot megismerő emberi elme nélkül. Részben az ember mint speciális lény kerül meghatározó helyzetbe mindenféle transzcendens létmódokhoz képest, részben pedig – és talán sokkal inkább – a transzcendentális tudat. Nem egyszerűen egy sajátos természeti lény (az ember) lesz a tudás alapja, hanem sokkal inkább a transzcendentális tudat, ami tiszta szabadságként és spontán gondolkodási képességként önmaga, és ezáltal a természet törvényadója lesz. Az ontológiai gondolkodás egydimenziós jellegéhez képest a transzcendentális gondolkodás – strukturális értelemben legalábbis – annyiban komplexebb, hogy a valóságot reprezentáló tudat immár önmagát is reprezentálja, vagyis maga a reprezentáció kettőződik meg és válik ezáltal egy új gondolati dimenzió alapjává. Az antik szkepticizmus megelőlegezi ezt a szellemi alakzatot, de csak részben: a szkepticizmus addig jut el, hogy a tudás mindig függ a tudó lény sajátos érzékelési berendezkedésétől. Az ember különbözik a tehéntől, tehát másként észleli a valóságot és ezért más is számára a valóság. A szkepticizmus azonban még nem fedezi fel a transzcendentális tudatot, ami nem egy sajátos biológiai lény meghatározott tapasztalati feltételrendszere, hanem minden létező tapasztalat és gondolkodás tiszta és spontán eredete. A transzcendentális szféra gondolata a descartes-i *cogito*-ban és Kant kopernikuszi fordulatában jelenik meg. Végül pedig Husserl tudatfelfogásában éri el a tetőpontját, Husserl ugyanis egyenesen azt állítja, hogy az emberi tudat mint transzcendentális tudat annyira tiszta, hogy lényegében Isten is csak úgy tapasztalhatja a valóságot, mint a fenomenológiai értelemben megtisztított és átvilágított tudat. Husserl szerint belátható, hogy „olyasvalami mint egy térbeli dolog, nemcsak számunkra, emberek számára, hanem Isten – vagyis

az abszolút megismerés ideális képviselője – számára is csak olyan megjelenésekben szemlélhető, amelyekben 'perspektivikusan' [...] adódik és kell adódnia."¹⁶⁴ Szemben Kant felfogásával, aki élesen megkülönbözteti az isteni szemléletet (*intuitus originarius*) az emberi véges szemlélettől (*intuitus derivativus*),¹⁶⁵ Husserl lényegi egyezést lát a kettő között, mivel mind a kettő a *tiszta tudatra* támaszkodik, ami csak egyféle lehet.

A transzcendentális filozófiával a valóság mintegy megkettőződik. Lesz egy tudattól független, magában való és a tudat számára megismerhetetlen része, és lesz egy tudati része, amely a tiszta tudat transzcendentális adottságaiban és szakadatlan spontán önteremtésében válik önmaga számára megragadhatóvá. Két végső valóságról lesz szó innentől kezdve és a két végső valóság először az empirizmus és a racionalizmus, majd a dogmatizmus és az idealizmus formáiban ádáz szellemi harcot fog vívni egymással a legitim tudás pozíciójáért. A transzcendentális szféra felfedezésének az ára az ontológiai ártatlanság elvesztése, vagyis a végső valóság egyetlen dimenziójába vetett hit naiv bizonyosságának feladása. A fenomenológiában ez lesz a természetes beállítódás egyszerű valósághitével való leszámolás a fenomenológiai beállítódás javára.

A gondolkodás reflexívvé válik, vagyis elkezd a reprezentált valóság reprezentációját is bevonni a valóság megismerésébe. A gondolkodás szerkezeti komplexifikációjának jele új típusú paradoxonok megjelenése. Először is fontossá válik az egész transzcendentális filozófia számára az idő, hiszen a tiszta tudat nem csupán benne van az időben, hanem egyszersmind az időtapasztalat forrása is. Másodszer a valóságot törvények különböző rendszerei írják le, és ezeknek az ellentmondó törvényeknek csak a tudat révén lehet valamiféle feloldását adni (antinómiák). A harmadik nagy paradoxon pedig a magánvaló dolog képzetéhez kapcsolódik: hogyan lehet a gondolkodás záróköve az, ami per definitionem csak elgondolható, de soha meg nem ismerhető?

A szubjektum a transzcendentális filozófiában nem egyszerűen különleges státuszra tesz szert, hanem bizonyos értelemben a szubjektum – ahogy mi értjük és gondoljuk – ekkor születik meg. Szubjektum az, aki szabad, vagyis aki nem egyszerűen ismeri a

¹⁶⁴ Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I.* (Husserliana III/1). Hrsg. von Karl Schuhmann. The Hague, Martinus Nijhoff, 1976. 351.o.

¹⁶⁵ Ld. Kant: *A tiszta ész kritikája*, i.m. 102.o. (B 72)

világ törvényeit, vagy egyes területek törvényeit (szakértő), vagy tudja, hogy nem tud semmit (Szókratész és a filozófus), hanem az, aki autonóm módon működik, vagyis rendelkezik a szabad öntörvényadás képességével. Másrészt a szubjektum az, aki a cogito-t kimondja és végrehajtja, illetve transzcendentális tudatként a világot konstituálja. Nem nehéz észrevenni a közös mozzanatokat ezekben a megfogalmazásokban: a szubjektum a világ értelmének és rendjének nem világi forráspontja. Ha a szubjektum nem pusztán a természet és az erkölcs törvényadója, hanem minden értelem végső forrása, akkor innét már csak egy lépés, hogy ez a tiszta szubjektum önmagát az abszolút szellem jellemzői révén ragadja meg és gondolja el. Ezt a lépést Fichte tette meg először, Hegel pedig ennek a lépésnek a következményeit dolgozta ki a szellem történeti kibomlásának ábrázolásával. A szubjektum tehát az, aki szabad a világot egyébként jellemző determinizmustól: ebből fakad morális értéke, jogi méltósága és politikai jelentősége. A transzcendentális filozófia a valóban humanista filozófia, hiszen nem egy biológiai lény determinizmusából indul ki, hanem egy olyan autonóm szelf fogalmából, amely nem része a világ determinisztikus összefüggéseinek, önmagát és világát viszont szabadon határozza meg.

A strukturalizmus filozófiája mindkét előző dimenzió túllep. A nyelvi jelek olyan rendszerszerű összefüggését pillantja meg, amely nem vezethető vissza sem az ontológia valamely felfogására, sem a transzcendentális filozófia tudat fogalmára. A nyelv nem a fizikai világ része, viszont nem is az egyes emberi tudat terméke. A nyelv szabályszerűségei nem oldhatók fel sem a fizikai és biológiai valóság törvényeiben, sem a transzcendentális vagy pszichológiai tudat szabályaiban. Éppen ezért sem a fizikai világban nem jelenik meg, sem a tudat önreflexív szerkezeteiben nem válik láthatóvá. A mindenkori transzcendentális filozófiák számára a nyelv pusztán esetleges, külső öltözete a gondolkodásnak, az ontológiák számára pedig csupán a kommunikáció vagy a megnevezés eszköze. A strukturalizmus, főleg a strukturalista nyelvészet (Saussure, Jakobson, Trubekoj, Benveniste) jelentős belátásai alapján, felszabadítja a nyelvet az ontológia és a transzcendentálfilozófia gyámsága alól. A nyelv nem egyszerűen közvetítő közeg (nem pusztán kommunikatív módon közvetít a tudatok között, illetve nem pusztán jelentések révén közvetít a tudat és a valóság között). A nyelv bizonyos értelemben a valóságra vonatkozó reprezentáció reprezentációjának a szerkezete. Éppen ezért a nyelvre nem tudunk kívülről tekinteni (ugyanúgy, ahogy a

tudatra sem). Mégis beszélhetünk a nyelv valóságáról és szerkezetéről (ahogy beszélhetünk a tudat valóságáról és szerkezetéről is – de csakis egyes szám első személyben). A strukturalizmusra támaszkodó filozófusok sokféleképpen megfogalmazzák ezt az összefüggést: nincs metanyelv,¹⁶⁶ vagyis nem tudunk a nyelvről a nyelvet elhagyva vagy a nyelven túllépve gondolkodni. Más szóval nincs nyelven kívüli gondolat a nyelvről. Ahogy Alain Badiou egy helyen írja: „anélkül merülünk bele a nyelvbe, hogy valaha is kialakíthatnánk bármiféle elkülönített (nem nyelvi) gondolatot róla.”¹⁶⁷ Fenomenológiai megfogalmazásban: nyelv nélkül a kontúrtales fenségesben bolyongunk (az *il y a* zúgásában),¹⁶⁸ ami nem más, mint a látványosság, vagyis a fenomének anarchiája, ahol bármi bármi lehet és a valóság dolgait semmi sem rögzíti értelemmel rendelkező létezőkké. Olyan lenne ez, mint a mély unalom Heideggernél, amely „a jelenvalólét szakadékaiban hallgatva ködként gomolyog, valamennyi dolgot, minden embert s velük együtt önmagunkat is egyfajta furcsa közömbösségbe szorít be.”¹⁶⁹ A strukturalizmus a paradoxonok egészen újfajta rendjét mutatja meg. Mivel minden a nyelvben van, vagyis minden a nyelv felől kap értelmet, mind az ontológia létezői, mind a transzcendentális szféra gondolati formái, vagyis minden egy végtelen jelölőláncból nyeri az értelmét, ezért az ontológia perspektívájából megragadható létezők, csakúgy mint a transzcendentális filozófia által feltárt tudati alakzatok csupán aspektusok a szimbolikus struktúrában: pozíciók a jelölők láncolatában és állandó mozgásában.

A nyelvi dimenzió felfedezése két következménnyel jár: először is felfedezzük, hogy van egy harmadik dimenzió az ontológiai és a

¹⁶⁶ „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. [...] Az igazságról szóló igazság hiánya szükségképpen bukásra ítélt minden metanyelvet.” Jacques Lacan: *La science et la vérité*. In *Écrits II*. Paris, Seuil, 1971. 233.o.

¹⁶⁷ Alain Badiou: *L'être et l'événement*. Paris, Seuil, 1988. 413.o.

¹⁶⁸ „Ami ezen imaginárius destrukció után megmarad, az nem valami, hanem a *van [il y a]* ténye. A mindenség hiánya jelenlétként tűnik fel: mint egy hely, ahol minden beárnyékol, mint a légkör sűrűsége, mint az üresség bősége, vagy mint a csend morajlása.” Emmanuel Lévinas: *Az idő és a másik*. Ford. Gulyás Péter. *Világosság* 2007/10. (33–62.) 40.o.

¹⁶⁹ Martin Heidegger: *Mi a metafizika?* Ford. Vajda Mihály. In Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. Ford. Vajda Mihály. Budapest, Ikon, 1995. Melléklet (36–42.) 38.o.

transzcendentális dimenzió mellett; másodszer felfedezzük, hogy ez a harmadik dimenzió nem pusztán kiegészíti a másik kettőt velük egyenrangú harmadikként, hanem ez a dimenzió a másik kettő megalapozó dimenziója. Hiszen valóság csak a nyelvben és a nyelv által van. Nem nehéz észrevenni, hogy ez egy merőben antinaturalista és antifenomenológiai gondolat. Ahogy pedig majd látni fogjuk, szubjektum is csak a nyelvben van. Csavarodásokról és sűrűsödési pontokról beszélhetünk ebben a dimenzióban, nem pedig homogén, lineáris, izomorf és kiteríthető viszonyokról különféle dimenziók között. Amit a strukturalizmus felfedez, az nem egy rétegentológia egyik „rétege” a többi közé ékelve, hanem a valóság egyik alapvető – sem nem dologi, sem nem tudati – dimenziója, más szóval a nyelvi jelek szerkezete mint a valóság eredendő szervezőelve. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy amikor ebben az összefüggésben „dimenzióról” beszélünk, akkor az nem úgy értendő, hogy egy újabb ontológiai dimenzió. A szimbolikus rend valóságos, amennyiben meghatározza a valóság „szerveződését”, de nem ontológiai értelemben valóságos. A létezés, a meglét, a jelenlét, a szubsztancialitás fogalmai értelmezhetetlenek a szimbolikus struktúra vonatkozásában.

A strukturalizmus ebben az értelemben nem pusztán egy XX. századi irányzat, hanem egy áttörés a szellem történetében, olyasmiről, ami után már nem lehet ugyanúgy gondolkodni, mint előtte. Azért nevezhetjük gondolatkörnek, nem pedig pusztán irányzatnak vagy iskolának, mert a szimbolikus dimenzió autonómiájának gondolata sok, nem feltétlenül és szigorú értelemben strukturalista gondolkodót is mélyen befolyásolt. Azért bocsájtom mindezt előre, mert ez magyarázza, hogy a strukturalizmus elnevezést a lehető legnagyobb általánosságban fogom használni, ugyanúgy, ahogy az ontológiai és a transzcendentális gondolkodást is. A strukturalizmus alapvető belátásai a következők: (1) a nyelvi jelek egymáshoz való viszonyát nem az egymásmellettség jellemzi, hanem a szigorú értelemben vett szerkezeti egymásra vonatkozás; (2) a jelek nem függenek a dolgoktól és a gondolatoktól; (3) egy nyelvi jel csak a többi jelhez és az egészhez viszonyítva az, ami; (4) a szimbolikus szféra önálló szabályokkal rendelkezik; (5) a szimbolikus szféra szabályai tudattalanok; (6) nincs metanyelv, vagyis nincs olyan pozíció, ahonnan nyelvtől függetlenül rápillanthatnánk a nyelvre; (7) a nyelvről való gondolkodás éppen ezért tele van csavarodásokkal, paradox módon önmagukra hajló elemekkel. Ezek a belátások pedig egy különös, de világosan kirajzolódó logikát írnak körül.

Mivel eddig az egyes nagy gondolatköröket avval is próbáltuk jellemezni, hogy körbeírtuk a nekik megfelelő szubjektum-pozíciókat, ezért most következzen a strukturalizmussal kapcsolatban ugyanez. A *langue* és a *parole*, vagyis a nyelv mint struktúra és a beszéd mint a nyelv konkrét, egyedi aktualizációja közötti különbség egyértelművé teszi, hogy a szimbolikus (akár nyelvi, akár kulturális, akár társadalmi) struktúra a tudattalan szintjén kódolja a jelek rendszerét. Olyannyira mélyreható tudattalan ez, hogy nagyon nehéz akár csak felszíni pillantást is vetni rá. Gondoljunk bele, hogy milyen nehéz az anyanyelvbe való beleágyazottságunkat reflexíve tematizálni: hiszen ha ezt akarjuk megtenni, akkor is az anyanyelvet használjuk gondolkodás közben. Ezen az sem segít, ha egy másik nyelvre váltunk, mert akkor meg azt nem tudjuk reflexió révén témává tenni.

A szimbolikus szférának megfelelő szubjektum tehát az, akinek tudattalanja van. Ez nem feltétlenül a pszichológiai (vagyis személyes és egyedi) tudattalant jelenti, bár attól sem független. Ez egy olyan tudattalan, ami a szimbolikus kódok révén kulturális csoportok egészének határozza meg a kollektív meggyőződéseit és a világra vonatkozó felfogását. A pszichológiai, a kognitív és a kulturális tudattalan folyamatosan átjátszik egymásba és hat egymásra. A tudat nem az intencionális értelemadás „helye”, hanem inkább szubjektum. Szubjektum pedig az, aki beszél és nem egészen ura annak, amit mond. A szubjektum beszél és ezen keresztül tapasztalja a valóságot és önmagát, ugyanakkor e tapasztalásban inkohereNS szakadások lépnek fel. A szubjektum az, akinek tudattalanja van és akinek a tudattalan beszéde állandóan elfedi és le is leplezi az – állítólag – tiszta öntudat önmagára vonatkozó meggyőződéseit.¹⁷⁰

A NYELVI JELEK DIAKRITIKUS RENDSZERE

A második lépésben tekintsük át magának a strukturalista nyelvészetnek a jelen gondolatmenet szempontjából fontos filozófiai belátásait. Ez a kísérlet nem lehet és nem is akar a strukturalizmus gondolatkörének átfogó bemutatása lenni.¹⁷¹ A strukturalizmus

¹⁷⁰ A tudattalanról azért nem fogok a jelen összefüggésben beszélni, mert a tudattalan lesz a témája e könyvsorozat harmadik kötetének. Ezért a strukturalizmus és a freudi pszichoanalízis egyébként meghatározó kapcsolatát sem fogom most elemezni.

¹⁷¹ A strukturalizmus részletesebb bemutatásához lásd François Dosse:

elméleti alapját a strukturális nyelvészet jelenti, ez utóbbi pedig a svájci nyelvész, Ferdinand de Saussure gondolataira támaszkodik. Saussure poszthumusz műve, az 1916-ban megjelent *Bevezetés az általános nyelvészetbe* jelenti minden strukturalista kutatás elméleti és módszertani kiindulópontját.¹⁷² Azok a gondolatok, amelyek azután a század közepén forradalmasították a társadalom- és humántudományokat, egy olyan műben találhatóak, amelyet hűséges tanítványok állítottak össze lejegyzetelt előadásszövegek alapján. A saussure-i fogalomkészletből mindenek előtt a következő fogalmak fontosak a filozófiai strukturalizmus számára: nyelv és beszéd; jel, jelölő, jelölt; szinkronikus és diakrónikus; szintagmatikus és paradigmikus.

Saussure szerint egy nyelv megértése során nem a rokon nyelvek történetét kell szem előtt tartani, ahogy azt a XIX. századi történeti nyelvészet gondolta, hanem a nyelv szerkezetét kell leírni. Saussure forradalmi felismerése az, hogy egy ilyen nyelvi rendszer nem nyelvi szubsztanciák együttese, amelyeknek külön-külön lehet vizsgálni a történetét, hanem összefüggő, rendszeres egész. A kiinduló és legfontosabb megkülönböztetés nyelv és beszéd különbségére vonatkozik. Az elemzés tulajdonképpeni tárgya ugyanis nem az egyedi nyelvi megnyilvánulások sokasága, vagyis a beszéd (*parole*), hanem a mögöttes rendszer, a nyelv (*langue*), amely lehetővé és jelentésselivé teszi ezeket az egyedi nyelvi megnyilvánulásokat. A *langue* értelmében vett nyelv azonban mindenek előtt rendszer. Ez a nyelvi rendszer általános, kollektív és személytől független, ugyanis változása nem függ egyetlen személy akaratától sem, másrészt olyan szabályrendszer, amelyet öntudatlanul követünk. A nyelv – állítja Saussure – olyan formális elemek halmaza, amelyeket egymáshoz való viszonyuk határoz meg, másrészt kombinációs szabályok együttese, amelyek meghatározzák az elemek lehetséges kapcsolatait. A fizikai szóhangzás, az például, hogy valaki hogyan ejti a *t* hangot, irreleváns a nyelvi vizsgálat szempontjából. Ám az, hogy egy nyelvben a *t* hang milyen egyéb hangokkal áll oppozícióban (például a *d* vagy az *sz* hanggal), nagyon is fontos, mert jelentés-megkülönböztető szerepe van.

Histoire du structuralisme I–II. Paris, La Découverte, 1992., valamint összefoglaló fejezetünket: Olay Csaba – Ullmann Tamás: *Kontinentális filozófia a XX. században.* Budapest, L'Harmattan, 2011. 319–370.o.

¹⁷² Ferdinand de Saussure: *Bevezetés az általános nyelvészetbe.* B. Lőrinczy Éva. Budapest, Corvina, 1997. (A továbbiakban ennek a kiadásnak az oldalszámait adom meg zárójelben.)

A magyar anyanyelvű beszélők számára például az angol *th* hang nem jelentés-megkülönböztető, nem is része a fonológiai rendszernek, ezért az angolul nem tudó magyar beszélők a *th* hangot tipikusan *t* vagy *sz* hangnak hallják. Egy adott nyelvben a jelölők, vagyis a szójelek, ugyanúgy ahogy a fonémák (a nyelv fonológiai rendszerének alapelemei), csak egymással való szembenállásukban ragadhatók meg. Saussure elméletének legfőbb hozadéka az, hogy először képviselte következetesen a nyelvi vizsgálódás rendszeres nézőpontját.

A rendszerként szemlélt nyelv alapeleme a jel, amely két összetevőből áll: a jelölőből és a jelöltből. „A nyelvi jel nem egy dolgot és egy nevet, hanem egy fogalmat és egy hangképet egyesít.” (91) Itt Saussure legfontosabb belátása az, hogy nem a tárgyi világ határozza meg a szavainkat és fogalmainkat, vagyis a nyelv nem leképezi a valóságot. Fogalmaink és jeleink rendszere legalább olyan fontos eleme a valóságnak, mint a tényleges dolgok sajátosságai. A jelölő (*signifiant*) az a nyelvi szimbólum, amit éppen alkalmazunk, a jelölt (*signifié*) pedig az a fogalom, amire a jelölő utal. A „vörös” mint hangzó vagy írott jel és a „vörös” mint fogalom természetesen nem ugyanaz, mint ahogy egyik sem azonos egy olyan dolog „vörös” színével, amelyre valamely nyelvi kijelentésünk vonatkozik. Ez a gondolat még nem különbözik lényegesen például Frege vagy Husserl megközelítésétől.¹⁷³ Az, ami Saussure elképzelését radikálisan újszerűvé teszi, az egyrészt a nyelvnek a jelek felőli megközelítése, másrészt a nyelvnek mint rendszernek a felfogása.

Annak ellenére, hogy a nyelvi jel önkényes és bizonyos értelemben csak az időben létezik (amikor a beszédben aktuálisan kimondjuk), ebből nem az következik, hogy a nyelv ne lenne vizsgálható. A jelek, amelyekből a nyelv áll, nem absztrakciók, hanem nagyon is konkrét entitások, noha nem materiális jellegűek. Sem a jelölőnek, sem a jelöltnek nincs inherens, vagyis saját magából fakadó azonossága: sem a materiális valóság, sem az ideális entitások szférája nem tud ilyen azonosságot biztosítani a számukra. A jelölők „azonosságát” kizárólag az egymáshoz való viszonyuk határozza meg, a viszonyt pedig szembenállások és különbségek rendszereként lehet leírni. Saussure ezért egy jel „értékéről” beszél, ami nem más, mint a jel differenciális viszonya a nyelvi rendszer más elemeihez képest. Egy

¹⁷³ Az *I. Logikai vizsgálódás*ban például Husserl részletesen elemzi ezeket a fenomenológiai különbségeket. Edmund Husserl: *Logikai vizsgálódások. I. Kifejezés és jelentés*. Ford. Seregi Tamás, Simon Attila, Ullmann Tamás. Passim 2002/1. 1–70.o. (Különösen 1§–16§: 1–32.o.)

színnév például egészen mást jelent egy 10 elemű színrendszerben, mint egy 50 elemű színrendszerben. A jel tehát sohasem létezik a rendszertől függetlenül, és hogy mi az egyes jel értéke, azt csakis a rendszer egésze határozza meg. „A nyelvben, mint minden jelrendszerben, a jelet éppen az hozza létre, ami megkülönbözteti. A különbség adja a jelleget, mint ahogy ez adja az értéket és az egységet is.” (141) Még tömörebben: „a nyelvben csakis különbségek vannak” (140). Ezeket az egymásra vonatkozó különbségeket nevezi Saussure diakritikus különbségeknek. A diakritikus jelző ebben az esetben azt jelenti, hogy nem önmagukban különböznek egymástól, hanem éppen a különbség teszi azzá a jeleket, amik ők. A rendszer pedig olyan természetű, hogy ha egyetlen eleme megváltozik, akkor az nem hagyja érintetlenül az egészet, hanem maga a rendszer is változik. Saussure szerint a nyelvben nincsenek pozitív, vagyis önmagukban megálló terminusok és elemek, a nyelvben csak különbségek vannak. Azonosság helyett tehát értékről, vagyis egy rendszeren belüli pozícióról kell beszélnünk, amit oppozíciók és differenciák határoznak meg.

A nyelv jelei önkényesek: egy szó hangalakját semmiféle szubsztanciális viszony nem fűzi a jelölt dolgokhoz, sem a jelölt fogalmakhoz. A nyelvi jeleknek nincs önálló léte, vagyis – szemben a korábbi, elsősorban megnevezés alapú nyelvfelfogásokkal – a nyelvi jel nem egy dolog önkényes megnevezése, hanem a jeleket elkülönítő összefüggérendszer egy elemének az alkalmazása egy fogalom meghatározására. Az elemek természetesen gazdagodhatnak, viszont akkor a rendszer összes elemének a pozíciója megváltozik. Például egy nyelvben lehet, hogy csak három jelet találunk az ízek megnevezésére (édes, savanyú, keserű), ám ha ugyanabban a nyelvben megjelenik például a fanyar elnevezés, vagy az ánizsos kifejezés, akkor nem arról van szó csupán, hogy a három elemű rendszer kiegészül két további elemmel úgy, hogy a három eredeti elem marad az eredeti pozíciójában, hanem egy öt elemből álló rendszer jön létre, amelyben a korábbi három elemnek is megváltozik a pozíciója, mivel egyenként már nem a másik kettőtől, hanem a másik négytől különböznek. A kislányom egyszer azt kérdezte, hogy Fonyód-Bélatelepen miért hívjuk az egyik strandot Nagystrandnak, a másikat pedig Kisstrandnak, amikor a kicsi is elég nagy. Csak azt tudtam válaszolni, hogy a Nagystrand a kicsihez képest nagy, a Kisstrand pedig a nagyhoz képest kicsi. Önmagukban akkorák, amekkorák, és az északi parton még egy Kisstrand méretű partszakasz is nagy lenne, tehát a megjelölés nem

valamiféle objektív tulajdonságtól függ, hanem szigorúan a kettő egymásra vonatkozásából. A jelölők rendszere önkényes, a rendszer egésze viszont szigorúan rendezett. A példánál maradva: a Nagystrand és a Kisstrand különbsége nem két önmagában vett „nagyság” különbsége, hanem pozicionális differencia, más szóval diakritikus különbség: mindkettő csak a másikhoz képest az, ami. Az elnevezés ugyanakkor nem csupán pozicionális kijelölés, hanem a tartalmat sem hagyja érintetlenül. A Kisstrandra azok mennek, akik a nyugalmat és az intimitást keresik, a Nagystrandra pedig azok, akik szórakozást, foglalkozási lehetőséget, embereket keresnek.¹⁷⁴

Az ilyen különbségek szövedéke az, amit Saussure diakritikus rendszernek nevez. Ezzel azt akarja kifejezésre juttatni, hogy a nyelvet mint rendszert csak akkor értjük meg, ha a jelek diakritikus rendszereként fogjuk fel. Ennek legvilágosabb példáját a fonológiai rendszer adja: egy nyelv fonológiai rendszere szigorúan meghatározott számú elemből áll (a magyar nyelv például 25 mássalhangzóból és 14 magánhangzóból áll), ezek meghatározott és rendszeres módon különböznek egymástól, és a nyelv összes szava (jelölője) ebből a néhány elemből áll össze. „A fonológia a hangszegmentumok viselkedésének és kombinációinak szabályszerűségeivel foglalkozik, vagyis a hangokat nem önmagukban, hanem a hangrendszer összefüggéseiben vizsgálja. Többek között azt próbálja meg feltárni, hogy a hangoknak mely jegyei lényegesek, azaz mely tulajdonságok azok, amelyeknek a megváltoztatása jelentés-megkülönböztető erővel bír egy adott nyelvben. Az ilyen jegyeket megkülönböztető (disztinktív)

¹⁷⁴ Lévi-Strauss a szimbolikus rétegzettség egy megvilágító analógiájával szolgál: „A közlekedési szabályok önkényesen adtak szemantikai értéket a piros és a zöld lámpának. Lehetett volna fordítva is választani. A piros és a zöld érzelmi hatásai és jelképes összhangzásai ettől nem csak egyszerűen megfordultak volna. A mostani rendszerben a piros a veszélyt, az erőszakot, a vért idézi; a zöld pedig a reményt, a nyugalmat és természeti folyamatot, mint a vegetáció békés lezajlását. De mi lenne, ha a piros jelezné a szabad utat és a zöld a tilosat? A pirosat kétségkívül úgy fognánk föl, mint az emberi melegség és közlékenység tanúbizonyosságát, a zöldet pedig mint jeges és kigyómérgező szimbólumot. A piros tehát nem venné át simán és egyszerűen a zöld helyét, és fordítva. A jel megválasztása lehet önkényes, a jel mégis megőrzi egy saját értéket, független tartalmat, amely kombinálódik a jelentő funkcióval, és módosítja azt. Ha a piros/zöld oppozíció megfordul, szemantikai tartalma észrevehetően eltolódik, mert a piros piros marad, a zöld meg zöld [...]” Claude Lévi-Strauss: *Strukturális antropológia I.* Ford. Saly Noémi. Budapest, Osiris, 2001. 83.o.

jegyeknek nevezzük. A magyarban a [k] és [g] hangok csak zöngésségükben különböznek. Mivel igen sok szópárt találhatunk, amelynek tagjai csak ezen hangban térnek el (ezek az ún. minimálpárok, pl. *kép* és *gép*), azt mondjuk, hogy a k és a g a magyarban fonológiaiilag szemben állnak egymással (oppozíció van közöttük). Előfordulásuk általában nem megjósolható a hangtani környezetükből, ezért ezek a főnök (hangszegmentumok) a nyelv külön fonémáit képviselik.”¹⁷⁵ A szavak tehát fonémákból épülnek fel, amelyeknek jelentése ugyan nincs, jelentés-megkülönböztető szerepe azonban van. A fonémák pedig önmagukban tökéletesen értelmetlen megkülönböztető jegyekből (zöngés/zöngétlen, palatális/veláris, nyitott/zárt, hosszú/rövid stb.) épülnek fel.

A jelölők rendszere Saussure szerint nem a fizikai, biológia és emberi világ tükröződése (más szóval nem a természetes fajták megnevezéseként fogható fel), hanem a jelrendszer diakritikus pozícióinak megfeleltetése az adott fogalmakkal. A strukturalista nyelvfelfogás értelmében a jelölők diakritikai rendszere határozza meg, hogy egyáltalán mit tudunk például megtapasztalni. A strukturalista nyelvfelfogást természetesen jobban lehet alkalmazni az emberi világ fogalmi rendszerére, mint például a természetes fajták felfogására. Azt a kifejezést, hogy „öreg” csak akkor tudjuk korrekt módon alkalmazni, ha tudjuk, mi a fiatal. A „nő” jelölő csak a „férfi” jelölővel való oppozíciójában értelmes. Nem mintha ne lenne biológiai különbség férfi és nő között, ám a kulturális szóhasználat szempontjából csak ott beszélhetünk „nőről”, ahol a „nőt” meg tudjuk különböztetni rendszerszerűen és szabályosan a „férfitől”. Minden új jelenségre találhatunk új kifejezést, de akkor az új jelölő nem pusztán kívülről csatlakozik a meglévő jelölőkhöz járulékos elemként, hanem újrendezi az egész jelentésmezőt. Ha borfogyasztásban megtanuljuk a „testes” vagy az „animális” kifejezést, akkor az egész addigi borokra vonatkozó szókészletünk átrendeződik, hiszen amit eddig „savasnak” vagy „száraznak” neveztünk, annak is eltolódnak a határai, sőt a jelentéstartalma is változik.

Ez az elképzelés a nyelvről az emberi gondolkodást és fogalmiságot is a korábbiaktól gyökeresen különböző módon közelíti meg. Saussure szerint nincsenek különálló, önmagukban megformált gondolati egységek (kognitív adatok vagy tudati képzetek), amelyek

¹⁷⁵ Kálmán László – Trón Viktor: *Bevezetés a nyelvtudományba*. Budapest, Tinta Könyvkiadó, 2005. 56–57.o.

azután nyelvi formát öltenek. És ez éppen azért van, mert a fogalom, a jelölt, elválaszthatatlan a nyelven belül a jelölőtől, a konkrét hangképtől. „A nyelv jellegzetes szerepe a gondolattal szemben nem az, hogy hangbeli természetű, materiális eszközt teremt a fogalmak kifejezésére, hanem az, hogy közvetítőül szolgál a gondolat és a hang között olyanformán, hogy ezeknek az egyesülése szükségszerűen egységek kölcsönös elhatárolásához vezet.” (133-134) A gondolatok és a nyelvi egységek tehát párhuzamosan és egymással összefüggésben tagolódnak. A fogalmiság ilyen felfogása mind a platóni idealista és racionalista hagyománytól, mind az empirista realizmustól idegen. „Nem a gondolatok materializálódnak tehát, s nem is a hangok spiritualizálódnak, hanem arról a némiképp rejtélyes jelenségről van szó, hogy [...] a nyelv – miközben két alaktalan tömeg között létrejön – kimunkálja a maga egységeit.” (134) Vagyis a kezdetben kaotikus gondolat éppen a nyelvi kifejeződés következtében tesz szert világosabb körvonalakra. Nincsenek olyan fogalmak, amelyek magukban megállnának és mintegy megelőznék a nyelvi kifejeződést, vagyis a gondolkodásunk nem olyan természetű, amelyhez képest a nyelv csupán külső és esetleges öltözet lenne. A fogalmaink a nyelvi jelhez kapcsolódnak, azon belül pedig a jelölőhöz. Fogalmaink és ezen keresztül gondolataink is lényegi módon kötődnek a nyelvhez, abban a kettős értelemben, hogy egyfelől csak a nyelven keresztül nyernek világos formát, másfelől pedig a nyelvi jelhez hasonlóan rendszerbe illeszkednek. A gondolat és hang összekapcsolódása így „formát, nem szubsztanciát hoz létre” (134), vagyis „eleve adott *fogalmak* helyett a rendszerből eredő *értékeket* találunk.” (137) A fogalmak, ugyanúgy, ahogy a jelek, különálló entitások, mégsem rendelkeznek saját azonossággal, rögzíthető azonosságra csak a nyelvi jel révén tesznek szert. A fogalmak és a jelek „kizárólag különbségeken nyugszanak, amelyeket nem tartalmuk határoz meg pozitív módon, hanem a rendszer más tagjaihoz való viszonyuk negatív módon. Legpontosabban így jellemezhetők: azok, amik a többiek nem.” (137)

A jelölő tehát nem kívülről, valamiféle emberi önkénynek, vagy természeti adottságnak a következtében kapcsolódik a jelölthöz. Sokkal szorosabb a kapcsolatuk. Úgy viszonyulnak egymáshoz, mint egy papírlap színe és visszája: ahogy kisebb darabokra vágjuk a papírlapot (vagyis ahogy elkülönítjük az elemeket), úgy ölt formát és úgy határolódik le, mégpedig szigorúan egyszerre, a jelölő és a jelölt. „A nyelvet papírlaphoz is lehet még hasonlítani: a gondolat az előlapja, a hang pedig a hátlapja; az előlapot nem lehet anélkül

szétvágni, hogy ugyanakkor a hátlapot is szét ne vágánk.” (134) Jelölő (hangalak) és jelölt (gondolat) ugyanannak a kettős struktúrának egy-egy aspektusa, nem pedig külön-külön szubsztancia, amit csak utólag illesztünk össze.

A saussure-i nyelvészet célja a jelek tudományának, a szemiológiának a létrehozása. Ennek alappéldáját vagy legszemléletesebb modelljét a fonológia jelenti, ahol a fonémák csupán egymással való viszonyukban, egymással szembeni eltéréseikben ragadhatók meg. A tényleges, egyedi beszédhangok csupán a fonémák differenciális rendszerének megnyilvánulásai. A fonológia azonban nemcsak a differenciális rendszer, hanem a transzformációkat irányító szabályok rendszeressége alapján is meghatározó a strukturális nyelvészetben.

Saussure-nél tehát a nyelv egy olyan felfogása jut érvényre, amely az egészre mint rendszerre koncentrálna. A jelentés már nem a referencia függvénye, hanem a jelek közötti differenciális rendszer egyik meghatározott pozíciója vagy értéke. Ennek következtében a strukturalista nyelvész számára a nyelv saját, független realitással rendelkezik, amely külön tudományos vizsgálat tárgyává tehető. Egy individuális gondolat vagy egy individuális nyelvi megnyilatkozás csupán ennek a mélyen rejlő rendszernek a felszíni megnyilvánulása.

Saussure szigorúan nyelvészeti kutatásai és a francia strukturalizmus nagy intellektuális forradalma között a Prágai Nyelvészeti Kör az összekötő láncszem. Elsősorban a nyelvet, az irodalmat és a művészeteket tanulmányozták a strukturális egész és a belső viszonyok tekintetében. A Prágai Iskola legfontosabb hozadéka azonban kétségtelenül a nyelv hangrendszerének a tanulmányozása volt. Roman Jakobson és Nyikolaj Trubeckoj fonológiája a későbbi strukturális leírások alapmodelljét szolgáltatta, amennyiben különbséget tett a fizikai fenomén, vagyis a hang tanulmányozása és a funkcionális hangkülönbségek nem fizikai rendszerének tanulmányozása között. Az elsőt fonetikanak, a másodikat fonológiának nevezték. A fonológiai vizsgálat alapeleme, a fonéma nem egy létező, valóságos entitás, hanem differenciális viszonyok egy bizonyos kapcsolata, és a megkülönböztető jegyek nyalábja. A nyelvi hang fonológiai vizsgálata kínálja a legvilágosabb példát a felszíni, fizikai megvalósulás és a mögöttes, rejtetten működő, strukturális rendszer különbségére. Saussure legfontosabb felismerései a következők:

1. Először mondta ki, hogy a nyelv egysége a jel, vagyis jelölő és jelölt (hangképzet és fogalom) egysége.

2. Ez a kapcsolat önkényes, vagyis semmilyen módon nem nevezhető természetesnek.
3. A *langue* a társadalmilag érvényes és tudattalanul működő nyelv, míg a *parole* (beszéd) a nyelv egyéni alkalmazása. A beszéd egésze nem szigorúan nyelvi természetű: a hang és a gondolat például kívül esnek a nyelv lényegén. A nyelvi jel megvalósulása lényegtelen, csakúgy mint valamelyik oldal (jelölő vagy jelölt) szubsztanciális tulajdonságai (például a jelölő oldalán a hangutánzó szavak „hasonlósága” a természetes hangokkal, vagy a jelöltek oldalán a természetes fajták rendszere).
4. A jel ezért lényegét tekintve testetlen entitás, az egyes jelek sajátosságai csupán negatív módon, a többitől való különbségükben határozhatóak meg. A jelek nem vizsgálhatóak önmagukban, csakis mint egy rendszer részei.
5. A nyelvi egységek közötti viszonyok két csoportba oszthatóak: (1) a paradigmatis (asszociatív, ill. vertikális) tengely mentén: az egységek hangalak, illetve jelentés mentén történő asszociációja, homonímák és szinonímák, valamint morfológiai (ragozási, képzési) kapcsolatban álló egységek viszonyai. (2) A szintagmatis (lineáris, horizontális) tengely mentén: adott mondat szerkezeti elemei közötti hierarchikus függőségi viszonyok és a sorrendi viszonyok (pl. szórend).¹⁷⁶

Számunka most az a gondolat a legfontosabb, hogy a jel testetlen entitás és vizsgálható csak önmagában, a fizikai dolgoktól és a gondolatoktól függetlenül. Vagyis a nyelvi jel rendszerszerűsége független az utóbbi faktoroktól. A tág értelemben vett szimbolikus rend önálló szféra a valóságos létezés szférája és a transzcendentális rend szférája „között”. A nyelvtudománynak és a jelek erre épülő általános tudományának, a szemiotikának ezt az alapvető, és korábban soha meg nem pillantott szférát kell kikutatnia és megértenie.

Említettem, hogy a strukturalista felfogást nehéz egységes filozófiai elméletként megragadni. Az egyik közös mozzanat a jelek diakritikus rendszerének a nyelvészeti fogalma, a másik a szimbolikus rend önállóságának feltevése. A további mozzanatok pusztán ebből a két alapgondolatból következő módszertani megfontolások. A strukturalista megközelítés a következő alapvető meggyőződésekben indul ki:

¹⁷⁶ Vö. Kálmán László – Trón Viktor: *Bevezetés a nyelvtudományba*, i.m. 105–106.o.

1. A társadalmi és kulturális jelenségek nem fizikai tárgyak és események, hanem *jelentéssel* rendelkező tárgyak és események. Ez nem egyszerűen azt jelenti, hogy a társadalomkutatók által vizsgált jelenségek bonyolultabbak a fizikai rendszereknél, hiszen egy fizikai rendszer is rendkívül bonyolult. Sokkal inkább arról a meggyőződésről van szó, hogy a jelentés egy olyan önálló dimenziót alkot, amelyet nem lehet visszavezetni fizikai összefüggésekre. Ennek következtében az elemzés azokra a strukturális és opozicionális elemekre koncentrálnak, amelyek lehetővé teszik, hogy ezek a jelenségek jelentéssel bírjanak.
2. A strukturalisták elutasítják az „atomista” megközelítést, vagyis azt a gondolatot, hogy a jelenségeket egyenként is lehet vizsgálni, mintegy a saját, individuális lényegük tekintetében. A strukturalista nem az elemi, tovább már nem osztható összetevőt vizsgálja, hanem a szembenállásoknak és különbségeknek azt az egészes hálózatát, amelyen belül egy individuális fenomén, dolog, esemény sajátossága kirajzolódik. Az azonosság csak a viszonyok rendszerében értelmezhető.
3. Az alapul szolgáló struktúra nem jelenik meg a felszínen, olyan mögöttes, láthatatlan összefüggésrendserről van szó, amit fel kell tárni. A strukturalista munkája abban áll, hogy az öntudatlanul működő és rejtett struktúrák mechanizmusát megpróbálja felszínre hozni. Az öntudatlan struktúrát a pszichológus az emberi pszichében, az etnológus a népszokások sokféleségében, az irodalmár az irodalmi műalkotásban, a nyelvész a nyelvben, a szociológus pedig a társadalomban kutatja. A struktúra mindig rejtve marad az általa létrehozott produktumok mögött.
4. A struktúra sohasem részleges, hanem totális abban az értelemben, hogy azoknak a lehetőségeknek és összefüggéseknek a virtuális totalitása, amelyeket a konkrét kulturális alakzat mindig csak részlegesen valósít meg. A strukturalista etnológus például nem csupán egyetlen népszokás mögöttes szabályainak struktúráját igyekszik feltárni, hanem a szabályoknak azt a totális és virtuális struktúráját, amelynek ez az adott népszokás, mítosz, nyelvi kifejezés stb. csupán az egyik lehetséges megnyilvánulása.
5. A strukturalistának nemcsak az a feladata, hogy felfedezze a különbséget a felszíni jelenség és a mögöttes meghatározó között és hogy kitalálja ennek a mögöttesnek a szerkezeti

vonalaikat, hanem az is, hogy megadja azokat a szabályokat, amelyek alapján létrejön a felszíni jelenség. Ezeket transzformációs szabályoknak nevezik.

6. A narratív történeti magyarázat helyett, amely a jelenséget az eredet és a cél gondolati fonalán igyekszik elhelyezni, a strukturalista vizsgálat a rendszerszerű lehetőségfeltételeket vizsgálja. A komplex működést igyekszik alapvető elvekre, törvényszerűségekre és szabályokra redukálni. Ennek a redukciónak az egyik szembetűző és jellemző eszköze a formalizálás. A strukturalisták gyakran meghökkentően absztrakt formális modellek (vizuális ábrák, gráfok, algoritmusok, topológiai alakzatok) alapján magyarázzák egy rendszer működését.
7. Jóllehet a strukturalistákat a jelentéssel rendelkező jelenségek érdeklik, a strukturalizmus mégis szemben áll a hermeneutikával és a fenomenológiával. A hermeneutika az igaz, vagy legalábbis az „igazabb” értelem megtalálására törekszik és az értelmezés munkáját ennek az igazabb, jóllehet nem végső vagy eredeti értelemnek a megtalálásában látja. A strukturalista ezzel szemben egyáltalán nem törődik az általa vizsgált szimbolikus rendszerek igazságával, a strukturalistát nem az érdekli, hogy egy adott szöveg kijelentései mit jelentenek és mennyire igazak, hanem az, hogy milyen rejtett szabályok alapján hozták létre őket. A fenomenológiától pedig abban különbözik a strukturalista megközelítés, hogy a fenomenológia azt vizsgálja, hogyan jelennek meg a dolgok egy tudat számára. A strukturalizmust azonban nem a tudatos szintje érdekli, ezt ugyanis a felszínhez tartozónak véli. A strukturalistát a személytelen és ugyanakkor tudattalan infrastruktúra érdekli, amely alapján egyáltalán szubjektumok és tudatok, és a tudatok számára megmutatkozó tárgyak létrejönnek.¹⁷⁷

A strukturalisták számára a filozófia klasszikus témái, az igazság, a tudat, az eredet, a történelem, az ember, a szabadság, ha nem is különbösek, de más értelmet nyernek. A strukturalizmus olyan gondolati forradalom, amely nemcsak módszerében, de tárgyterületében is világos szakítást jelent a metafizika hagyományának egészével. A módszer és az alapul szolgáló nyelvészeti modell meghatározó

¹⁷⁷ Strukturalizmus és fenomenológia, illetve hermeneutika különbségéhez lásd Paul Ricoeur: *Struktúra és hermeneutika*. Ford. Vajda András. In Bókay Antal et alii (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. Budapest, Osiris, 2002. 198–217.o.

jelentőségű az egész mozgalom számára, mert a filozófiai problémák új megközelítését teszi lehetővé és valósítja meg.

A SEMMI ÉS A KÜLÖNBÉG FOGALMA

A strukturalista nyelvészet egyik legfontosabb hatása a filozófiára a különbség fogalmának előtérbe kerüléseként jellemezhető. A jelek diakritikus rendszerként való felfogása maga után vonja azt a gondolatot, hogy a jelöltek nem önmagukban valamilyenek és szubsztanciális valóságukból következően van közöttük különbség, hanem valóságuk éppen a közöttük húzódó és őket megkülönböztető különbségnek köszönhető. Nem az azonosság tehát az első, egy gondolat ideális azonossága, vagy egy dolog tárgyi azonossága, hanem azok a különbségek, amelyek kijelölik és hordozzák az egyes dolgok és gondolatok egymásra vonatkozását. Önmagában nincs öreg vagy fiatal, kicsi vagy nagy, öleb vagy házőrző kutya, könyvszekerény vagy tálaló és még sorolhatnánk. Tudjuk jól, hogy onnét kezdve, hogy nyelvet beszélünk és rendelkezünk ezzel a bonyolult jelölő rendszerrel, ugyanazt a dolgot felfoghatjuk nagyon különbözőképpen: ugyanaz az esemény felfogható futóedzésnek, menekülésnek, mozgásnak, túlélésnek, ugyanaz a hely lehet tengerpart, fövény, strand vagy homok, ugyanaz a folyékony és áttetsző valami lehet életmentő víz vagy baktériumokkal teli, mérgező mocsárlé. Egy lehajtott fejű ember lehet pihenő vándor, halálra készülő öregember, a döntött elbukó teniszjátékos vagy hunyó a bújócska játékban. A strukturalista felfogás szerint nem egyszerűen a kontextus fogja eldönteni, hogy miként fogjuk fel az adott jelenséget, hanem a felfogás pontos értelmét a jelölők egy adott rendszerén belül elfoglalt *pozíciója* adja meg. Más szóval nem a kontextus az eredeti, hanem a kontextus mindig visszavezethető a jelölők egy adott pozicionális rendszerére. Csak a diakritikus különbségek rendszerének alapján lesz lehetséges felvázolni az azonosságokat, noha természetes intuíciónk az, hogy a dolgok és a jelenségek önmagukban „valamilyenek” és van valamiféle objektív állaguk, amit a gondolkodás mintegy tükrözve megragad és a nyelv csupán kifejez.

Vincent Descombes a francia filozófia egy egész korszakának leírását a különbség fogalma köré szervezi.¹⁷⁸ Az egzisztencializmus

¹⁷⁸ Vincent Descombes : *Le même et l'autre*. Paris, Minuit, 2005.

fogalmai (szabadság, egzisztencia, szorongás) és a fenomenológia fogalmai (tudat, intencionalitás, világ) után a strukturalizmus és a posztstrukturalizmus korszakának vezérlő gondolata a különbség. És nem általában a különbség, hanem a konstitutív különbség. Konstitutívnek az a különbség nevezhető, ami nem függ az elemek eleve adottnak tűnő, vagy adottnak feltételezett azonosságától, vagyis nem másodlagos jellegű, hanem elsődleges és eredendő, amennyiben meghatározza a lehetséges elemeket. Másfelől nem statikus különbség (hiszen az csak két, önmagában azonosnak tekintett jelenség vagy dolog közötti eltérés lenne), hanem dinamikus. Ez azt jelenti, hogy a szóban forgó típusú különbség bizonyos értelemben állandóan mozgásban van, amennyiben a rendszer működése önmaga állandó aktualizálásaként gondolható el. Nem csak a jelek testetlen entitások, hanem a struktúra egésze testetlen „valami”. A különbség tehát nem megjelenő dolgok közötti eltérés megjelenése, hanem a különbség aktualizálódása és elkülönítő hatásának aktualizálódása. Az eredeti különbség megvonása és a konkrét különbség aktualizálódása ugyanannak a testetlen és időtlen folyamatnak a két aspektusa. A strukturalizmus ezzel túllép a transzcendentális idő fogalmán, hiszen a struktúra elemei közötti viszony bizonyos értelemben időtlenül van jelen, még ha létezésük mindig csak a jelenbeli aktualizálódásként gondolható el. Másfelől az elemek közötti különbségek egy olyan ősidőben „vonódtak meg”, amely a jelen állapot tudatosulása felől egész egyszerűen elgondolhatatlan és megközelíthetetlen ősmúlt. A tudat számára hozzáférhetetlen az a múlt, amelyben a tudat jelentései közötti különbség megszületett és alakot öltött. A szimbolikus rend különbségeinek ez az ősideje legalább annyira megközelíthetetlen a transzcendentális időfogalom felől, mint a tudat öntudatra ébredésének időn kívüli pillanata.

A különbség és a semmi fogalma sokféleképpen jelenik meg mind az ontológiai, mind a transzcendentális gondolkodásban. Itt most nem szándékom átfogó képet adni a semmi fogalmának filozófiatörténeti változatairól, hiszen az egy külön könyvet igényelne. A következő rövid áttekintés csupán arra irányul, hogy előkészítse a különbség strukturalista fogalmának jobb megértését.

Kezdjük Alexandre Kojève egy megjegyzésével: „Parmenidésznek igaza volt, amikor azt mondta, hogy a Lét *van*, azaz létezik, a semmi pedig *nincs*, azaz nem létezik. Ám elfelejtette hozzátenni, hogy a Lét és a Semmi között van különbség, és ez a különbség legalább annyira *van*, mint ahogy a Lét van, mivel ha nem lenne *különbség*

Lét és Semmi között, akkor maga a Lét sem lenne.”¹⁷⁹ A semmi fogalmát szokás visszavezetni az emberi szellem szabadságára, mintha a semmi csak az ítéletből eredhetne: a semmi eredete ekkor a tagadás. A „nem”-ből eredő semmi mintegy a „nem”-et mondó lélek semmitő képességének köszönhető. A világban nincsen „nem”, nincsen hiány, nem-lét, a világban csak aktuálisan létező és szubsztanciálisan azonos, önmaguként fennmaradó dolgok vannak. Hiány és nem-lét nincs sehol. A semmi ezért sokak szerint csupán pseudo-fogalom, a létezés logikai tagadása, aminek eredete az emberi lélek ítélőképessége, tágabban pedig a nyelv általi reprezentáció. Amint van nyelv, lehetséges a tagadás, mivel a nyelvi jel a dolog távollétében is jelölhet, ekkor pedig a dolog nem-létét jelöli. A semmi fogalmának ez a transzcendentális megközelítése. Erre Kant táblázata adja a legjobb példát, amely a semmi különféle fogalmait megfelelteti a kategóriatáblázat négy alosztályának: „A *semmi* mint (1) üres fogalom tárgy nélkül: *ens rationis* [pl. a noumenon fogalma]; (2) egy fogalom üres tárgya: *nihil privativum*; [vagyis egy tárgy hiányának a fogalma, pl. az árnyék vagy a hideg] (3) üres szemlélet tárgy nélkül: *ens imaginarium* [pl. a tiszta tér és a tiszta idő]; (4) üres tárgy fogalom nélkül: *nihil negativum* [önmagának ellentmondó fogalom tárgya, pl. két egyenes vonallal közrefogott alakzat].”¹⁸⁰

A semmi fogalmának ontológiai megközelítése más irányból ugyan, de hasonló logikát követ. A Lét és a Semmi, a létező és a nem-létező között kell, hogy legyen különbség, ám ez a különbség vajon van vagy pedig „semmi”, vajon létező vagy pedig nem-létező? Mivel az ellentétes elemek különbségének alapjául szolgáló különbség nem tartozhat egyik oldalhoz sem (hiszen ha létező lenne, akkor ezt a létezőt is valaminek el kellene választania a nem-létezőtől; ha pedig nem-létező lenne, akkor hogyan is tudna elkülöníteni olyan különböző dolgokat mint lét és nem-lét?), ezért státusza eleve paradoxonokkal terhes.

A különbség eredete tehát nem lehet az ontológiai értelemben vett semmi (a Lét tagadása), sem a transzcendentális értelemben vett semmi (a nem-lét ítéletszerű állítása). A különbség tartalmaz fogalmát csak egy olyan gondolkodás ragadhatja meg, amely lemond a dolgok azonosságáról és a gondolatok ideális egységéről. És éppen

¹⁷⁹ Alexandre Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard, 1947. 491.o.

¹⁸⁰ Kant: *A tiszta ész kritikája*, i.m. 296–298.o.

ezáltal képes paradoxonok nélkül elgondolni a Semmi és a nem-lét fogalmait. A különbség fogalma ugyanis nem ugyanazon a szinten helyezkedik el, mint a Semmi, illetve a nem-lét. Nem is ez utóbbiak pusztán transzcendentális lehetőségfeltételét alkotja. A különbség csak a jelek egy olyan rendszerén belül gondolható el, amelyben egyetlen elem sem rendelkezik szubsztanciális azonossággal, vagyis csak a többi elemmel szembeni különbség által az, ami, és a rendszer egésze totális, vagyis a struktúra minden elemet és minden különbséget magában foglal.

A nyelvi rendszer strukturalista felfogása lehetővé teszi, hogy a különbség fogalmát magát is különböző szinteken ragadjuk meg. (1) Különbségnek nevezhető az, ami a jelek által tagolt állapotot megkülönbözteti a tagolatlan, differenciálatlan állapottól. A tagolatlan állapot nem azonos a semmivel, mert a semmi csak a tagolt állapot, vagyis az aktuális lét ellentéte. A semmihez mindig a már tagolt felől utólag, egy tagadás révén jutunk el. A tagolatlan állapot tehát sem nem lét, sem nem semmi. Ám nem is a lét és nem-lét, nyugalom és mozgás, azonos és különböző keveréke, ahogy azt Platón a *Szofista* című dialógusban bemutatja az apóriák feloldása során.¹⁸¹ A tagolatlan állapot nem is valamiféle eredeti egység, hiszen az egységben rejlő egy fogalma csak a kettővel szembeni ellentétében ragadható meg. Egy csak akkor van, ha van kettő is. Ha pedig van egy és kettő, akkor már van három is, és az összes többi természetes szám. (2) A különbség egy másik értelme a komplementer párok különbsége. Jobb és bal, férfi és nő, élet és halál, kicsi és nagy, gyerek és szülő, sötét és világos mind olyan párok, amelyekben belül az elemeket az egymásra vonatkozó különbség határozza meg. A jobb és bal közötti különbséghez nincs szükség a fent és a lent különbségére, és semmilyen más különbségre sem. Ez a különbség azonban mégsem azonos a tagolt és tagolatlan állapot különbségével, hiszen a komplementer párok mindegyike maga is a tagolt állapothoz tartozik, még akkor is, ha az egyes tagok értelme csak a másik tag aktuális létének viszonyában ragadható meg. (3) A különbség harmadik értelme viszont már a rendszer fogalmához tartozik. A strukturalizmus vezérlő eszméje a nyelv fonológiai készletének rendszerszerűsége: a fonémák nem szubsztanciális és önmagukban megálló hangok, hanem virtuális entitások, amelyek csak a jelentés megkülönböztető különbségek

¹⁸¹ Platón: *A szofista*. Ford. Bene László. Budapest, Atlantisz, 2006. (255 e – 257 a)

révén léteznek. A fonémákat a diakritikus különbségek rendszerének egésze határozza meg. A nyelvi rendszer jelentésem elemeit, illetve a szimbolikus rend egyéb elemeit ugyancsak. Ezt fejezi ki a filozófiatörténeti hagyomány úgy, hogy minden fogalom tulajdonképpen negáció, vagyis egy fogalom állítása egy dologgal kapcsolatban az összes többi fogalom tagadása is egyben.¹⁸²

A diakritikus különbség fogalmát világosan meg lehet különböztetni az ontológiai különbség fogalmától (amely a nyelvi állításban szereplő kopula kétértelműségére és a logikai tagadás mechanizmusára épül), és ugyanígy meg lehet különböztetni a transzcendentális negációtól is, ami viszont minden nem-létet a nyelvet használó és ítélő alany ítéletalkotási funkcióiból vezet le. A különbség természetesen egy semmi, ami a valamiket elválasztja, de nem ontológiai semmi és nem is transzcendentális semmi, hanem a rendszer egymásra vonatkozó elemeit egymástól elkülönítő és egymással szemben megtartó virtuális különbség.

A strukturalista nyelvészet által bevezetett különbség fogalmát érdemes megkülönböztetni Heidegger nevezetes fogalmától, az ontológiai differenciától is. Heidegger az ontológiai gondolkodást, a létezők sokféleségének elgondolását nem valamiféle transzcendentális szubjektivitás irányában haladja meg (mint például Kant vagy Husserl), hanem a létezők összességének és összes lehetséges típusának az egészét különíti el a Lét fogalmától. A Lét fogalma révén próbál meg túllépni az ontológiát fogva tartó alapfogalom, a létező képzetén. Sőt, úgy véli, hogy ez a törekvés a kulcsa a metafizikai hagyomány lehetséges meghaladásának. Csak egy olyan gondolkodás képes túllépni azon a metafizikai korláton, hogy szinte mindent, amit fogalmilag megragadunk, egyszersmind létezőként gondoljunk el, ami képes lét és létező különbségéből kiindulni.¹⁸³ Heidegger úgy

¹⁸² Hegel ennek a gondolatnak kitüntetett jelentőséget tulajdonít, mivel ebben érhető tetten a negatív munkája. „A meghatározottság: az affirmatíván tételezett negáció, ugyanaz, mint Spinoza tétele: *Omnis determinatio est negatio*. Ez a tétel végtelen fontosságú.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A logika tudománya I.* Ford Szemere Samu. Budapest, Akadémiai kiadó, 1979. 88.o.

¹⁸³ „Csak egy olyan léleknek, amelyik ezt a megkülönböztetést végre tudja hajtani, van meg a képessége, hogy egy állat lelkéből egy ember lelkévé váljék. [...] Ezért nevezzük a lét és a létező kifejezeten végrehajtott megkülönböztetését *ontológiai differenciának*. Az ontológiai differencia kifejezett végrehajtása és kidolgozása, minthogy az ittlét (Dasein) egzisztenciáján alapul, nem tetszés szerinti és érintőleges, hanem az ittlét alapvető viszonyulása, amelyben az ontológia, azaz a filozófia mint tudomány konstituálódik.”

révén léteznek. A fonémákat a diakritikus különbségek rendszerének egésze határozza meg. A nyelvi rendszer jelentésem elemeit, illetve a szimbolikus rend egyéb elemeit ugyancsak. Ezt fejezi ki a filozófiatörténeti hagyomány úgy, hogy minden fogalom tulajdonképpen negáció, vagyis egy fogalom állítása egy dologgal kapcsolatban az összes többi fogalom tagadása is egyben.¹⁸²

A diakritikus különbség fogalmát világosan meg lehet különböztetni az ontológiai különbség fogalmától (amely a nyelvi állításban szereplő kopula kétértelműségére és a logikai tagadás mechanizmusára épül), és ugyanígy meg lehet különböztetni a transzcendentális negációtól is, ami viszont minden nem-létet a nyelvet használó és ítélő alany ítéletalkotási funkciójából vezet le. A különbség természetesen egy semmi, ami a valamiket elválasztja, de nem ontológiai semmi és nem is transzcendentális semmi, hanem a rendszer egymásra vonatkozó elemeit egymástól elkülönítő és egymással szemben megtartó virtuális különbség.

A strukturalista nyelvészet által bevezetett különbség fogalmát érdemes megkülönböztetni Heidegger nevezetes fogalmától, az ontológiai differenciától is. Heidegger az ontológiai gondolkodást, a létezők sokféleségének elgondolását nem valamiféle transzcendentális szubjektivitás irányában haladja meg (mint például Kant vagy Husserl), hanem a létezők összességének és összes lehetséges típusának az egészét különíti el a Lét fogalmától. A Lét fogalma révén próbál meg túllépni az ontológiát fogva tartó alapfogalom, a létező képzetén. Sőt, úgy véli, hogy ez a törekvés a kulcsa a metafizikai hagyomány lehetséges meghaladásának. Csak egy olyan gondolkodás képes túllépni azon a metafizikai korláton, hogy szinte mindent, amit fogalmilag megragadunk, egyszersmind létezőként gondoljunk el, ami képes lét és létező különbségéből kiindulni.¹⁸³ Heidegger úgy

¹⁸² Hegel ennek a gondolatnak kitüntetett jelentőséget tulajdonít, mivel ebben érhető tetten a negatív munkája. „A meghatározottság: az affirmatíván tételezett negáció, ugyanaz, mint Spinoza tétele: *Omnis determinatio est negatio*. Ez a tétel végtelen fontosságú.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A logika tudománya I.* Ford Szemere Samu. Budapest, Akadémiai kiadó, 1979. 88.o.

¹⁸³ „Csak egy olyan léleknek, amelyik ezt a megkülönböztetést végre tudja hajtani, van meg a képessége, hogy egy állat lelkéből egy ember lelkévé váljék. [...] Ezért nevezzük a lét és a létező kifejezeten végrehajtott megkülönböztetését *ontológiai differenciának*. Az ontológiai differencia kifejezett végrehajtása és kidolgozása, minthogy az ittlét (Dasein) egzisztenciáján alapul, nem tetszés szerinti és érintőleges, hanem az ittlét alapvető viszonyulása, amelyben az ontológia, azaz a filozófia mint tudomány konstituálódik.”

véli, hogy ezt a lépést még a transzcendentális gondolkodás sem tudta megtenni, hiszen mind Kant, mind Husserl abba a hibába esik, hogy az ontológiát meghaladni kívánó gondolkodásuk végül belefut abba a paradoxonba, hogy a transzcendentális szubjektivitás nagy felfedezését – legalábbis Heidegger szerint – valamiféle speciális „létezővé” torzítják.

Még egy különbséget érdemes megemlítenünk: ez a transzcendentális időtudat mozgását irányító és lehetővé tévő különbség jelen és múlt, ösbenyomás és retenció, megjelenés és retencionális modifikáció között. Az idő tapasztalatának transzcendentális leírása elgondolhatatlan egy ilyen alapvető és konstitutív differencia nélkül, ami minden egyes pillanatban tovább mozgatja az időt, anélkül, hogy ezáltal az idő valamiféle mechanikus lezajlássá torzulna. Ez a temporális differencia nem vezethető vissza tudat és tárgy, lényeg és konkrét egyediség, vagy éppen én és másik különbségére. A tudat állandó felfakadása nem más, mint a tapasztalat forrását jelentő állandó aktualizálódás szakadatlan működése, a mindenkori aktuális jelen elkülönöződése mindenkori aktuális múltjától. Mind Heidegger, mind Husserl avval a nehézséggel szembesül, hogy egy alapvető különbséget akarnak leírni és megnevezni, egy olyan különbséget, ami elvileg minden egyéb különbséget megelőz, ám ezt mégis csak úgy tudják megtenni, hogy ez a különbség „valamik” közötti különbség lesz: most és retencionális múlt, lét és létező közötti különbség. Ez a különbség egyszerre képzi meg azokat az oldalakat, amiket megkülönböztet, és ugyanakkor ezen szembeálló oldalak ellentéte által képzett különbsége. Paradox módon előbb és később van, mint az elválasztott elemek. Husserl ezt a paradoxont világosan fejezi ki akkor, amikor az abszolút szubjektivitás kimondhatatlanságát állítja. „Nem mondhatunk mást, mint azt: ez a folyam ugyan valami, amit a *konstituáltak értelmében* így nevezünk, de nem jelent semmi idői 'objektívát'. Vagyis ez az *abszolút szubjektivitás*, és rendelkezik annak az abszolút tulajdonságával, amit képletesen 'folyamként' jelölünk, s ami az aktualitás-pontból, az ösfelfakadás pontjából, a 'most'-ból ered. [...] Ennek az egésznek a leírására azonban nem rendelkezünk nevekkel.”¹⁸⁴

Martin Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*. Ford. Demkó Sándor. Budapest, Osiris, 2001. 394–395.o.

¹⁸⁴ Edmund Husserl: *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor, Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz, 2002. 91.o.

Az ontológiai differencia és a temporális differencia fogalmai azok, amelyek talán a legközelebb kerülnek a szimbolikus rend különbség fogalmának értelméhez – mégsem esnek avval egybe. Nem tekinthető véletlennek, hogy fenomenológia, fundamentálonológia és strukturalizmus ezeken a pontokon tudott a legközelebb kerülni egymáshoz. Jacques Derrida például – ahogy azt hamarosan látni fogjuk – az idő, a lét és a jelrendszer alapvető differenciáit gyúrja egybe a *différance* különös fogalmába.

A diakritikus különbség fogalma, ami a szimbolikus rendre vonatkozó mindenfajta strukturalista és a strukturalizmust meghaladni óhajtó gondolkodás alapmodellje, tehát nem keverendő össze sem az ontológia Semmi fogalmával, sem a transzcendentális filozófiák semmitő tevékenységével, sem a lét-gondolkodás ontológiai differenciájával, sem az időtapasztalat mélyén működő temporális differenciával. A különbségnek ez a fogalma nem akar „mélyre” hatolni, hiszen nagyon egyszerű dolgot mond ki, mégis olyan „valóságot” tár fel, amely a korábbi gondolkodás számára láthatatlan volt és a korábbi gondolkodás paradoxonokkal terhelt különbség fogalmait felváltja egy nagyon egyszerű fogalommal, a diakritikai különbség fogalmával, ami azonban egy egészen új dimenziót nyit meg a filozófiai gondolkodás és a társadalomtudományok számára.

A STRUKTÚRA LÁTHATATLAN EREDETE

A strukturalizmus kétségtelenül a különbség filozófiája. Minden szimbolikus rendszer különbségek hálózatából épül fel. Ez a gondolat meghatározónak tűnik a strukturalista gondolkodás egészére vonatkozóan. Ha ez így van, akkor minden további nélkül belátható, hogy nincsenek önmagukban létező és előre adott elemek, vagyis – ahogy Saussure fogalmaz – „szubsztanciák” a nyelvben. Minden elemről elmondható, hogy az adott elem az, ami a többi nem. A végső kérdések tehát nem arra vonatkoznak, hogy mik a létezés alapelemei és végső összetevői (például erre próbál választ adni minden ontológiai gondolkodás, beleértve a modern analitikus metafizikát is)¹⁸⁵, vagy mik

¹⁸⁵ A metafizika „a valóság legáltalánosabb szerkezetével és természetével foglalkozik. [...] Két alapvető és igen egyszerűen megfogalmazható kérdésre kell válaszolnia: (1) Milyen típusú dolgok léteznek? (2) Miben áll a létező dolgok természete?” Tózsér János: *Metafizika*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2009. 17.o.

azok a tovább már nem elemezhető tudati tények, amelyek minden tapasztalás előfeltételeit szolgáltatják (ezt kutatja a transzcendentális filozófia és a fenomenológia¹⁸⁶), a végső kérdések a strukturalizmus talaján arra vonatkoznak, hogy mi az alapja vagy kiindulópontja az aktuális különbségeknek? Hogyan jönnek létre azok a szimbolikusan rögzített különbségek, amelyek minden tapasztalat és gondolkodás szerkezeti alapját képezik?

A különbségeket létrehozó különbségről van tehát szó. Nem nehéz észrevenni, hogy a gondolkodás itt is az abszolútum problémájába ütközik és közel kerül a negatív teológia eljárásához. Még akkor is, ha nem a létezőket létrehozó végső létezőre vagy létre irányul a kérdés, hanem a minden különbséget létrehozó és lehetővé tévő végső vagy eredeti különbségre. Egy logikai modellt és egy szemiotikai modellt fogok bemutatni a probléma paradox jellegének érzékeltetésére.

George Spencer Brown egy logikai kalkulus kidolgozását építi fel a különbség, illetve az eredeti megkülönböztetés fogalmára. Az elme minden aktusa egy megkülönböztetéssel kezdődik: pl. megkülönböztetjük azt, amit megfigyelünk, attól, amit éppen nem figyelünk meg és ami ezáltal a megfigyelt külső környezete lesz. Ám mégsem mondható az, hogy ez lenne az *első* megkülönböztetés. Van egy evvel párhuzamos, és talán „eredendőbb” megkülönböztetés, ami ugyanennek az első megkülönböztetésnek a másik oldala: ez az, ami a jelületlen állapotot különíti el a megjelölt állapottól. Ha valaki figyelni kezd valamit, akkor az első különbség, úgy tűnik, kétségtelenül aközött húzódik, amit megfigyel és ennek horizontja vagy háttere között. Az első megkülönböztetésnek ilyen értelemben iránya van: nem két szimmetrikus összetevőt különítünk el, hanem az egyik lesz a megfigyelt, a másik, a külső, a meg nem figyelt, a háttér. Ez a figyelem aktusának különbsége. Ám ennek az első különbségtetésnek még a figyelem aktusa esetében is van egy másik oldala: az a különbségtetés, ami visszamenőleges hatállyal tesz különbséget a nem figyelés és a megfigyelés állapota között.

George Spencer Brown a minden megkülönböztetést megelőző állapotot jelületlen állapotnak (Unmarked state) nevezi. Logikai kalkulusában az első megkülönböztetés nem egyszerűen egy vala-

¹⁸⁶ Tengelyi László Husserl nyomán az alábbi négy fenomenológiai östényt különbözteti meg: (1) a mindenkori én léte; (2) a mindenkori én világhordozó jellege; (3) az interszubsjektivitás mint a tudatok intencionális egymásba zártsága; (4) a történetiség. Tengelyi László: *Östények és világvázlatok*. Budapest, Atlantisz, 2017. 28–30.o.

minek és egy másik valaminek az elkülönítése (például ha az első megkülönböztetés egy kör megrajzolása, akkor a körön belüli és a körön kívüli valóságnak a megkülönböztetése), hanem a megkülönböztetett állapot és a meg nem különböztetett állapot (a már felrajzolt kör állapota és a kör felrajzolása előtti állapot) megkülönböztetése. Spencer Brown szerint minden kogníció és minden megfigyelés egy ilyen aszimmetrikus megkülönböztetéssel veszi kezdetét. Az első mozzanat tehát egy kettős értelemben aszimmetrikus megkülönböztetés. A „Drow a distincion”, mint a kalkulus első lépése két dolgot is jelent: a megkülönböztetés megvonása egyfelől a jelöletlen állapot (unmarked state) és a jelölt állapot (marked state) megkülönböztetését, másfelől a megkülönböztetés által létrehozott két oldal különbségét („two sides of a distinction”) jelenti. Ez utóbbi sem szimmetrikus és egyenlő fontosságú oldalak különbségét jelenti, hiszen az egyik lesz a megfigyelt, a másik pedig a háttér, a horizont, a meg nem figyelt, amiből a megfigyelt kiemelkedik. Éppen ezért az első jel nem lehet egy egyszerű vonás „|”, két, egymással szimmetrikus oldallal, hanem csakis egy aszimmetrikus jel „ \neg ”. „Let a state distinguished by the distinction be marked with a mark \neg of distinction. Let the state be known by the mark. Call the state the marked state.”¹⁸⁷ Spencer Brown kalkulusa szerint ennek az eredeti és aszimmetrikus vonásnak az önmagába való visszatáplálásával a hagyományos logika összes egyéb formája létrehozható, és a *Laws of Form* című mű ennek a logikának a felépítését hajtja végre.¹⁸⁸ Az eredeti aszimmetrikus különbségek alapján jönnek létre azután azok a különbségek, amelyek az igaz és a hamis, az 1 és a 0, az 1 és a 2 közötti bináris és szimmetrikus különbségeket alkotják, azokat az ellentéteket, amelyekre a klasszikus logika és a logikus gondolkodás épül.

Az eredeti különbség megvonásának egy nem logikai, hanem szemiotikai modelljét Jacques Derrida híres és enigmatikus írásában,

¹⁸⁷ George Spencer Brown: *Laws of Form*. New York, Julian Press, 1972. 4.o.

¹⁸⁸ Niklas Luhmann gyakran használja George Spencer Brown logikai kalkulusát a rendszerek differenciációs folyamatainak az ábrázolására, valamint az auto-poétikus rendszer funkcionálásának leírására. Ld. Niklas Luhmann: *Einführung in die Systemtheorie*. Heidelberg, Carl-Auer-Systeme Verlag, 2004. Magyarországon Szabó Zsigmond volt az egyik első gondolkodó, aki Spencer Brown művére támaszkodott a különbség fogalmának kidolgozásában. Ld. Szabó Zsigmond: *A libidó antinómiája*. Budapest, L'Harmattan, 2012. (Különösen 29–34.o.)

Az *elkülönböződés* című szövegben találjuk. Egy bizonyos szempontból Derrida jutott a legmesszebbre abban, hogy mik ennek a strukturalista különbség-fogalomnak a filozófiai következményei. Egy olyan fogalmat próbált megalkotni, ami maga minden különbség eredete, ezért nincs is analógiája a különbségek általa létrehozott sorozatában, és nem is tud megjelenni semmilyen fogalmi vagy szemléleti keretben. Hogyan tudunk mégis valamit mondani róla? Úgy, hogy létrehozunk egy olyan jelölőt, ami nem része a fogalmak rendszerének, vagyis nem egy fogalom, csupán egy jel: egy hiányzó fogalom üres helyének a jelölése. Derrida szerint az eredeti különbség egy minden rögzített különbséget megelőző rögzíthetetlen különbség, ami az általa létrehozott mezőben már érzékelhetetlen és megragadhatatlan, ám a nyomai mindenütt ott vannak.

Derrida bizonyos értelemben egy szemiotikai problémát próbál megoldani tisztán szemiotikai eszközökkel. Ehhez a jel, az írás és az idő fogalmait gyúrja egybe a negatív teológia paradoxonaira emlékeztető különös egyveleggé. Abból indul ki, hogy a *différence* francia ige két jelentéstartománnyal rendelkezik: egyfelől azt jelenti, hogy időben elhalasztunk valamit, másfelől azt, hogy valami különbözik valamitől.¹⁸⁹ A *différence* csupán ez utóbbit fejezi ki, de nincs benne az idő dimenziója, ezért Derrida megpróbál létrehozni egy olyan szót, ami mindkét jelentésvonatkozást kifejezésre juttatja. Ezt úgy teszi, hogy a különbség szóban az egyik betűt megváltoztatja, mégpedig oly módon, hogy az a hangzásban nem jelenik meg különbségként, csakis az írásképben. Így alkotja meg a *différance* fogalmát, ami az eltérésnek nemcsak a statikus állapotát fejezi ki, hanem a dinamikus, időbeli mozgását is. A gondolat alapja az az ötlet, hogy a hangzó beszéd jeleinél eredendőbbek az írás jelei, mivel a hangzó jelek is valójában megvont és rögzített különbségekre épülnek. A beszéd esetében a különbségtetés nem valamilyen anyagi hordozóra felvitt írásjel, hanem egy ennél ősbibb írás, valamifajta transzcendentális „ősírás”, az első vagy „eredeti” különbség megvonása és rögzítése, más szóval „beírása” valahová.

¹⁸⁹ A *différence* „elhalasztani, halogatni, elodázni, tudatosan vagy tudatlanul egy kerülő időbeli és halogató közvetítéséhez folyamodni, mely felfüggeszt, illetve mérsékli a megvalósulást vagy a vágy, illetve az akarat beteljesülését. [...] A 'différence' másik, inkább köztudott és felismerhető jelentése: nem identikus, más(nak lenni) felismerhető(nek lenni) stb.” Jacques Derrida: Az el-különböződés. Ford. Gyimesi Tímea. In Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Budapest, Cserépfalvi, 1991. 47.o.

Minden különbség fogalmilag megragadható különbség és viszont: minden fogalom különbségeket, lehatárolásokat testesít meg és fejez ki. A *différance* fogalmával azonban Derrida egy olyan eredeti, ősi mozgást akar megragadni, ami megelőzi a filozófiai gondolkodás fogalmi különbségeit, vagyis ami túl van az értelmi-érzéki, objektív-szubjektív, statikus-genetikus, strukturális-történeti stb. oppozíciókon. A *différance* a jelenlét metafizikájának fogalmiságával megragadhatatlan, ugyanis megelőzi jelenlét és távollét alapvető különbségét is. A *différance* fogalmával az a dimenzió nyílik meg, amelyben a gondolkodást irányító legalapvetőbb fogalmi ellentétek létrejöttek, vagyis megvonódtak és rögzültek egy ős-beíródás révén. Bizonyos értelemben a gondolkodás struktúrávonalainak eredetét kutatja és az alapvető metafizikai gondolatalakzatok láthatatlan hátterére és feltételeire kérdez rá.

Tulajdonképpen nem lehet megmondani, hogy valójában mi az, amit ezzel a neologizmussal megjelölünk. Ez azonban nem véletlen, ugyanis Platón óta éppen a „Mi az?” kérdése a metafizika alapkérdése (hiszen a válasz egy szubsztanciát jelöl meg, egy lényeket mond ki, egy jelenlétet határoz meg). Ha válaszolni tudnánk erre a kérdésre a *différance* esetében, akkor már vissza is csúsznánk észrevétlenül a metafizikába. A *différance* mindazoknak a megkülönböztetéseknek a lehetőség feltételére utal, amelyekből az igazság, a szubjektivitás, az objektivitás, az értelem stb. fogalmi létrejönnek. Mivel a különbségek felszíni rendszerében nem jelenik meg (nem lehet megmondani, hogy mi és mi között lenne diakritikus különbség), viszont hat, ezért úgy tűnik, hogy mindig eltolódik: sohasem ott van, ahol keressük, ezért a *différance* nem észlelhető, csakis a nyomai sejthetők. Vagyis felbukkan ott, ahol nem keressük. Mivel nem létező, nem tartozik a lét vagy a nemlét kategóriáiba, ennek következtében „ősibb” mint a heideggeri ontológiai differencia. Noha mindez valamiféle megragadhatatlan abszolútumra utal, Derrida óva int attól, hogy a *différance*-ra vonatkozó gondolatait a negatív teológia változataként értelmezzük, a teológia ugyanis – akár negatív, akár pozitív formájában – még az ontoteológia gondolatkörében mozog és a legfőbb *létező* megragadhatóságáról vagy meg nem ragadhatóságáról elmélkedik.

„Minden fogalom törvényszerűen egy láncolatba vagy egy rendszerbe illeszkedik, melyen belül a differenciák szisztematikus játéka révén egy másikra, más fogalmakra utal. Egy ilyen játék, a *différance* tehát már nem egyszerűen fogalom, hanem a fogalmiság, a fogalom-

alkotás, általában a fogalomrendszer lehetősége.”¹⁹⁰ A *différance* mozgása nyitja meg a legelementárisabb különbségeket időbeli, térbeli és szemantikai értelemben, ugyanakkor maga nem esik az időbe, a térbe és nincs szemantikai tartalma. Az *différance* nem más, mint egy eredeti megkülönböztetés, amelyben a megkülönböztető mozgás láthatatlanná és érzékelhetetlenné, a létrejövő jelstruktúra által „elnyomottá” és „elfojtottá” válik. Az első különbség nem érhető tetten, hiszen megragadni, vagyis felfogni, megérteni, szemlélni valamit csak fogalmak, szavak és jelek segítségével lehet. Márpedig a fogalmakat, a nyelv szavait mint a struktúra elemeit és általában a jeleket az az eredeti megkülönböztetés hívta életre, amiről – e szigorúan belső logika értelmében – az általa létre hozottak nem képesek számot adni. Megnevezni és megragadni csak a jelek különbsége révén lehetséges, de hogyan ragadhatnánk meg azt, ami lehetővé teszi a jelek különbségét és értelmes sorozatát?

AZ EREDETI KÜLÖNBSÉG „KIOSZTÁSA”

Az eredeti különbség lehetővé teszi és elindítja kialakulása felé azt a komplex állapotot, amit szimbolikus rendnek nevezhetünk. A szimbolikus kódolt rendszerek differenciálódása létrehozza a jelek által kódolt világnak azt az állapotát, amit a tapasztalatban „természetes világnak”, valamiféle ontológiai adottságnak fogunk fel. Egy eredeti különbségre szükség van ahhoz, hogy a jelek, jelentések, szimbolikus kódok, rendszerek és alrendszerek különbségeik tekintetében szervezett és differenciált állapotba juthassanak. Ez az eredeti különbségtétel részben eltűnik az általa létrehozott különbségek rendszerében (ha nem tűnne el, akkor minden további nélkül megjelenhetne a jelölők rendszerében, vagyis jelentésre tenne szert és beszélhetnénk róla: de akkor már valamilyen szubsztanciális elem lenne, valami, ami vagy transzcendens a jelölők struktúrájához képest, vagy egy konkrét elem a többi jelölő között), részben pedig nemcsak logikai paradoxonként része a rendszernek, hanem olyan nyomokat is hagy, amelyek valamilyen módon a tapasztalat fenomenológiai regiszterében is tetten érhetőek.

Sokan sokféleképpen próbáltak beszélni az eredeti különbségről, vagy legalábbis a jelölők rendszerének felszíni különbségeinél

¹⁹⁰ Uo. 49.o.

eredendőbb különbségekről. Ezt nevezem úgy, hogy megpróbálták „kiosztani” a különbséget és a strukturalista logika tisztán formális paradoxona helyett valamiféle tartalmi vonatkozással feltölteni. Derrida abban az értelemben következetes volt, hogy a különbség paradoxonát nem próbálta meg semmilyen tapasztalati vonatkozáshoz kötni, hacsak az írás problémáját nem vesszük annak. Az ő megközelítésében az eredeti különbség a nem-beszélés és a beszélés, a nem-írás és az ős-írás, a nem különbség és a különbség különbsége. Mivel minden beszélés rögzített megkülönböztetések alkalmazása, ezért minden beszélés és nyelv modellje az írás (mint a különbségek megvonása és a megvont különbségek *megőrzése* valamilyen konkrét vagy transzcendentális hordozón). Az első megkülönböztetés tehát nem eltörlődik, vagy elmosódik vagy felszámolódik, hanem az általa létrehozott különbségek látható felszíne mögött visszahúzódik a láthatatlanságba. Sohasem jelenik meg tisztán, hiszen csak általa vált lehetségessé jelenlét és távollét különbsége, viszont ennek az eltűnésnek a nyomai megtalálhatóak a létrehozott rendszerben (egyrészt paradox elemek, másrészt aszimmetrikus módon elnyomott elemek formájában: az írás a beszéddel szemben, a holt emlékezet az élő emlékezettel szemben, a retorikus a lényegi és tiszta beszéddel szemben stb.)

Más szerzők azonban az eredeti különbséget nem ilyen módon próbálják megragadni. Nem egy formális paradoxont írnak körül, hanem tartalmas különbségként igyekeznek rátapintani a különbség természetére. Az eredeti különbséget a történelemben, a társadalomban, a szubjektum történetében, vagy a fenomenalitás mezejében próbálják meg kiosztani és elhelyezni.

Lévi-Strauss a minden különbséget megelőző első különbséget természetes állapot és kulturális állapot között húzza meg. Ezt az eredeti átmenetet még nem a nyelvhez vagy a valláshoz, hanem egy nagyon konkrét és minden egyéb szabályt megelőző eredeti szabályhoz köti: ez az incesztus tilalom szabálya, ami két értelemben is az eredeti különbség „hordozója” vagy kifejeződési formája. Egyrészt az incesztus szabály megjelenésével történik meg a természetes állapotból a kulturális állapotba való átmenet. Másrészt az incesztus szabály egyik feltétele, hogy egy emberi közösség világos különbséget tegyen a családnhoz tartozó, ezért tiltott és a családon kívüli, ezért lehetséges szexuális partnerek között. Ez nem a szűkebb család és a tágabb törzs különbsége, hanem olyan strukturális különbség a közösségen belül, amely a házassági szabályokban ölt konkrét formát

és amelyre szükség van ahhoz, hogy egy csoport társadalomként, vagyis szabályokat követő egységként működjön.¹⁹¹

A *rokonság elemi struktúrái* című mű¹⁹² abból indul ki, hogy a rokonság rendszere nem biológiai funkciókból ered, hanem egy kulturális szabályrendszerre alapul. Ráadásul olyan invariáns formális viszonyokról van szó, amelyek azonosak különböző társadalmakban, és ezért jól modellezhetők. A fonológiához hasonlóan a rokonsági terminusok is jelentések, amelyek rendszerbe illeszkednek és disztinktív opozíciókra vezethetők vissza.¹⁹³ A könyv alap gondolata mindenekelőtt az, hogy a rokonsági viszonyok atomi egysége nem egy férfi és egy nő egyszerű házassági viszonya. Lévi-Strauss világos elemzésekben mutatja meg, hogy társadalmi és kulturális értelemben a rokonság atomi egysége nem duális, hanem triadikus viszony, vagyis nem két, hanem három személyt tartalmaz: egy férfiből, egy nőből, és annak a csoportnak a képviselőjéből áll, aki a nőt adta a házassághoz. A legtöbb hagyományos társadalomban ez a képviselő a feleség bátyja.¹⁹⁴ „A biológiai család kétségkívül jelen van és tovább él az emberi társadalomban. A rokonságot azonban nem az ruházza fel a társadalmi tény jellemzőivel, amit kénytelen a természetből megőrizni, hanem az a lényegi eljárás, amellyel elválík tőle. A rokonsági rendszer nem az egyének közt adott objektív leszármazási vagy vérségi kötelékekből áll; csak az emberek tudatában

¹⁹¹ Az incesztus tilalom értelmezéséhez, valamint természet és kultúra eredeti különbségének fogalmához jó bevezetést ad Frédéric Keck: *Claude Lévi-Strauss, une introduction*. Paris, La découverte, 2005. 76–84.o.

¹⁹² Claude Lévi-Strauss: *Les structures élémentaires de la parenté*. Mouton, Paris, 1949.

¹⁹³ „A rokonság problémáinak [...] a tanulmányozása során a szociológus formailag ugyanolyan helyzetben van, mint a fonológus nyelvész: ahogyan a fonémák, a rokonság kifejezései is jelentéselemek; erre a jelentésre csakis azzal a feltétellel tesznek szert, ha rendszerekbe illeszkednek; a szellem a 'rokonsági rendszereket' csakúgy, mint a 'fonológiai rendszereket', a tudatalatti gondolkodás szintjén dolgozza ki [...]. [A] rokonság jelenségei a realitás egy másféle rendjében ugyanolyan típusú jelenségek, mint a nyelvészetiéek.” Claude Lévi-Strauss: *Strukturális antropológia I*. Ford. Saly Noémi. Budapest, Osiris, 2001. 39.o.

¹⁹⁴ „A rokonsági alapelem ősi és változhatatlan jellege [...] voltaképpen közvetlenül adódik az incesztus egyetemesen meglévő tilalmából. Ez azt jelenti, hogy az emberi társadalomban férfi csak egy másik férfitől szerezhet asszonyt, aki azt a lánya vagy húga személyében átadja neki. Nem szükséges tehát magyarázatni, hogyan kerül az anyai nagybácsi a rokonsági struktúrába: nem kerül bele, hanem közvetlenül adott benne, föltétele annak.” Uo. 50.o.

létezik, önkényes képzetrendszer, nem pedig egy tényállás spontán kifejeződése.”¹⁹⁵ A rokonsági rendszerek tehát nem biológiai kötelek, hanem szimbólumrendszerek.

A gondolatmenet másik középponti témája az incesztustilalom. A közeli rokonok közötti házasság tilalma sok társadalomban és számtalan mítoszban felbukkan, de nem világos, hogy vajon a természetből eredő biológiai szükségszerűség, vagy pedig a kultúrából származó társadalmi kényszer magyarázza. Lévi-Strauss szerint az incesztus tilalma társadalmi szabály, ám az egyetlen az összes társadalmi szabály között, amely univerzálisan érvényes.¹⁹⁶ Bizonyos értelemben az incesztus tilalma jelenti a természet és a kultúra találkozási pontját, ez az az alapvető szabály, az a null-pont, ahol a természeti állapot átbillen a kultúra állapotába. Ugyanakkor Lévi-Strauss hangsúlyozza, hogy az incesztustilalom pusztán negatív szabály (mindössze annyit mond ki: „nem szabad a saját klánból házasodni”), viszont pozitív szabályok sokaságát alapozza meg.¹⁹⁷ Az incesztus tilalma azért első a szabályok sorában, mert az első megkülönböztetést jelenti, ami már kulturálisan értelmezhető. Ez az első megkülönböztetés azonban nem rendelkezik saját értékkel vagy pozitív tartalommal: mindössze különbséget tesz a természettől még el nem különülő és ezért zabolátlan szexuális vágy tárgyaiként megjelenő asszonyok és a kultúrát reprezentáló asszonyok között. Az eredeti különbség paradox formulájával az rokonítja, hogy egy pusztán negatív szabály, egy olyan önmagában üres tilalom, ami viszont önmagukban pozitív szabályok sokaságát hozza létre. Lévi-Strauss szerint pontosan olyan módon működik, mint a zéró fonéma a nyelvészetben, amely az első

¹⁹⁵ Uo. 53.o.

¹⁹⁶ Az incesztus tilalma „egy szabály, de olyan szabály, amely egyedülként minden társadalmi szabály között, az univerzalizás jellemzőjével rendelkezik.” Lévi-Strauss: *Les structures élémentaires de la parenté*, i.m. 10.o.

¹⁹⁷ „Csakúgy mint a fonéma, ami saját jelentés nélküli eszköz a jelentések létrehozásához, az incesztus tilalom is úgy jelent meg a számomra, mint a zsanér két terület között. A hang és az értelem artikulációja, egy másik szinten, természet és kultúra elválasztására válaszolt. És ugyanúgy, ahogy a fonéma adott minden nyelvben mint egyetemes eszköz, aminek a révén létrejön a nyelvi kommunikáció, az incesztus tilalma, ami egyetemesen jelen van negatív kifejeződésében, maga is egy üres, de elengedhetetlen formát képez ahhoz, hogy lehetővé és egyszersmind szükségessé váljon biológiai csoportok artikulálódása a cserék és a kommunikáció hálózatában.” Claude Lévi-Strauss: *Le Regard éloigné*. Paris, Plon, 1983. 196.o.

különbségtevés (még pozitív érték és jelentés nélkül) a természeti hang és a kulturálisan kódolt értelem között.

A különbség kiosztásának egy másik logikája jelenik meg Michel Foucault gondolkodásában. Úgy gondolom, hogy az eredeti különbség két modellje található Foucault-nál: egy történeti és egy társadalmi. Foucault szerint, ha van eredeti különbség, akkor az nem egy adott történeti kor tudásának mezejét jellemzi, hiszen az – fáradságos munkával ugyan – de jól leírható egy olyan mélystruktúráként, amely meghatározza a tudás lehetséges rendszerét, és amiből különféle transzformációs szabályok révén létrejöhetnek az egyes tudásterületek felszíni alakzatai. Ezt a történeti struktúrát nevezi *A szavak és a dolgok* című művében episztémének, ami nem más, mint egyfajta történeti a priori, amely tudattalan módon meghatározza a „láthatóság” mezejét, vagyis mindazt, amit egy korban gondolni és tapasztalni tudunk. Minden konkrét tudomány (biológia, közgazdaságtan, nyelvészet stb.) egy ilyen episztémére támaszkodik. A reneszánsz episztémét a hasonlóság, vagyis a mikrokozmosz és a makrokozmosz kölcsönös megfelelése és a hermeneutika mint az analógiák megfejtésének tudománya jellemzi. A klasszikus kor egy radikálisan új episztémére támaszkodik, amelynek középpontjában az elemek elrendezése, a taxonómia, a klasszifikáció, a rend logikája áll. A modern kor viszont a maga részéről ismét egy újabb episztémében bontakozik ki, ennek az episztémének a középpontjában pedig az ember mint a világot és önmagát is reprezentáló lény áll. A modern kor ezért az a kor, ahol sorban születnek meg a humán tudományok, a pszichológia, a pszichiátria, a szociológia, az antropológia, a pedagógia, a kriminalisztika, stb.

Foucault egy olyan történelmet vázol fel a tudás archeológiai kutatása során, amelyben az eredendő különbség a történelem dimenziójában kap értelmet: az eredendő különbség az episztémék közötti különbség alakjában jelenik meg.¹⁹⁸ Két episztémé között

¹⁹⁸ „A rendnek, amely alapján gondolkodunk, nem ugyanaz a létmódja, mint a klasszikus kor rendjének. Hiába érzékeljük az európai ráció majdnem szakadatlan mozgását a reneszánsztól napjainkig [...], mindez a hozzávetőleges folytonosság az eszmék és témák szintjén felszínes jelenség csupán; archeológiai szinten pedig azt látjuk, hogy a pozitivitás rendszerek határozottan megváltoztak a XVIII. és XIX. század fordulóján. Nem mintha a gondolkodás fejlődött volna, hanem inkább a dolgok létmódja és az őket felosztó és a tudásnak felkínáló rend változott meg gyökeresen.” Michel Foucault: *A szavak és a dolgok*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Osiris, 2000. 16.o.

nem folyamatos az átmenet Foucault szerint, hanem radikális váltásról, egyfajta mutációról van szó, ami szakadás a tudás mezéjében. Foucault így az eredeti különbséget feloldja az episztémék közötti különbségben.

Foucault másik modellje szintén összefügg a társadalmi tudás és gyakorlatok történelmi változásaival, de már nem korszakok közötti diakronikus különbségről van szó, hanem egy adott korszak alapvető, belső, szinkronikus megkülönböztetéséről. Úgy tűnik, Foucault szerint nem is értelmes eredeti különbségről beszélni, hiszen milyen lenne az a (történelem feletti) nézőpont, ahonnan egy eredeti különbségre vonatkozó kérdés egyáltalán felmerülhetne? Olyan őseredeti különbségről, amely a beszédet a nem-beszédétől, a kultúrát a természettől, az embert a nem-embertől elválasztaná, nincs értelme fantáziálni, van viszont értelme annak, hogy felvázoljuk egy adott kor társadalmi tudatának legalapvetőbb megkülönböztetéseit. Ez az a pont, ahol Foucault kísérletet tesz egyfajta eredeti (de történelmi korokkal együtt mozgó) különbség megvonására. Elsősorban egy társadalom belső határainak megvonásáról van szó, ezért a legalapvetőbb különbség ebben az értelemben ész és nem-ész (*raison/non-raison, raison/déraison*), normalitás és örület között húzódik. „Az a felismerés, ami megengedi az 'ez az ember bolond' kijelentést, nem egyszerű és nem is közvetlen aktus. Valójában bizonyos számú előzetes műveleten alapul, és különösen a társadalmi tér azon felosztásán, amelyet az értékelés és a kizárás erővonalai határoznak meg.”¹⁹⁹ A társadalmi tér felosztásának eredeti különbsége pedig a foucault-i logikában nem más, mint ész és esztelenség,²⁰⁰ normalitás és örület megkülönböztetése. Ez az az eredeti különbség, ami intézményesült formáiban minden társadalmi elzárást, kizárást, bezárást, elitélést, fogva tartást, kirekesztést irányít és meghatároz.²⁰¹ Az eredendő

¹⁹⁹ Michel Foucault: Elmebetegség és pszichológia. In Uő. *Elmebetegség és pszichológia – A klinikai orvoslás születése*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Corvina, 2000. (5–88.) 79.o.

²⁰⁰ „Az elmebetegség pszichológiája [...] magának a pszichológiának a lerombolása és azon nem pszichológiai – mert nem moralizálható –, lényegi összefüggés napvilágra hozatala, amely nem egyéb, mint az ész viszonya az esztelenséghez.” Uo. 75–76.o.

²⁰¹ „Az elzárás terét kijelölő gesztus az Értelmet a különválasztás jogával ruházta föl, míg a bolondság számára új hazát jelölt ki.” Michel Foucault: *A bolondság története*. Ford. Sujtó László. Budapest, Atlantisz, 2004. 84.o. „Ehhez a létformához tartozott a szabadgondolkodók, a kicsapongók, a tékozlók, az istenkáromlók, a bolondok heterogén társasága; csak annyiban

különbség fogalmát tehát a történelemben és a társadalmi „térben” teríti ki Foucault, és ezáltal a tudás különböző alakzatai közötti különbségként, illetve a társadalmi téren belüli megkülönböztetésként, nem pedig absztrakt, belső, szemiotikai különbségként ragadja meg.

Másként járnak el azok a szerzők, akik a strukturalizmus gondolatát a pszichoanalízissel kapcsolják össze. Lacan gondolkodásában például az eredeti különbség a szimbolikusan rendezett, vagyis szimbolikusan kódolt és a szimbolikusan még nem rendezett állapot közötti különbség alakjában jelenik meg. Az Ödipális szerkezet átdolgozása juttatja el a szubjektumot a szimbolikus állapotba, ennek a folyamatnak a középpontjában pedig az apa szimbolikus funkciójával való azonosulás, az apa szimbolikus tiltásainak belsővé tétele áll, nem pedig egyszerűen a nyelv elsajátítása. A pre-ödipális állapotot még egyrészt a vágy közvetlen törekvése (a vágy még közvetlenül az anyára, illetve az anya vágyára irányul), másrészt a tükörstádiumban kialakuló imaginárius énkép jellemzi.²⁰² Az eredeti különbség a különbség logikájának megfelelően egyrészt a tagolatlan állapot és a tagolt állapot megkülönböztetése (a kiszolgáltatott infans állapot és az önmagát a tükörképben énként felismerő gyermek éntudata között), másrészt a megkülönböztetett állapot két oldala közötti különbség (az imaginárius énkép és a szimbolikus világ alanyi funkciója közötti különbség). Ez a különbség fogalmának ugyancsak egy „történeti kiosztása”, ám ezúttal nem a tudás interszjektív történetéről, hanem a szubjektum létrejöttének történetéről van szó. A szimbolikus és rendszerszerűen eloszló különbségeket tehát egy, illetve két olyan eredeti különbség előzi meg, amelyeknek nincs helye a szimbolikus rendszerben, amelyek tehát kimondhatatlanok

különböztek egymástól, hogy valamennyien személyes, egyénenként változó módon formáltak meg egy közös tapasztalatot: a nem-értelem megélésének tapasztalatát.” Uo. 156–157.o.

²⁰² „Az, hogy ez a még mozgási tehetetlenségben és táplálkozási függőségben elmerült lény, az ember kicsinye, ebben az infans strádiumban saját tükörképét diadalmasan elsajátítja, egy kitüntetett helyzetben mutatja fel azt a szimbolikus mátrixot, amelyben az én elsődleges formában kristályosodik ki, mielőtt még objektíválna a másikkal való azonosulás dialektikájában, s mielőtt még a nyelv nem kölcsönöz neki univerzális alanyi funkciót.” Jacques Lacan: A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója. Ford. Erdély Ildikó, Füzeséry Éva. In Bókay Antal et alii (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*, i.m. (65–69.) 66.o.

és megragadhatatlanok a szimbolikus rend felől. Hogy mi lenne a szubjektum pre-ödipális, vagyis öntudatra ébredés előtti állapota, már nem tudható, hiszen minden, ami tudható, a szimbolikus által kap formát és rendezettséget. A pre-ödipális állapot azonban a vagy valósra irányuló mozgásaiban és az imaginárius énkép neurotikus válságaiban nyomot hagy.

Lacan másik kísérlete az eredeti különbség elgondolására a szexuális differencia redukálhatatlanságának az állítása.²⁰³ A szexuális differencia nem egyszerűen azt jelenti, hogy a férfi és a nő komplementer módon különbözik egymástól, ahogy például a jobb és a bal, a fent és a lent, a kicsi és a nagy komplementer módon egymásra utalnak és csak egymás vonatkozásában öltenek formát. Ekkor ugyanis lenne egy olyan átfogó logika, amelyen belül a komplementer párok átfordíthatók egymásba. Ez ugyan már nem kétdimenziós tükrözés lenne, ahol az eredeti és tükörkép pontról pontra átfordítható egymásba. Az analógia inkább a háromdimenziós tükrözés lehetne: egy térbeli alakzat térbeli tükrözése olyan, mint egy kesztyű kifordítása. A tükrözés logikája már bonyolultabb, de még *van* logikája. Lacan szerint férfi és nő különbsége a férfi vágya és a nő vágya közötti strukturális különbségben ragadható meg, ami nem komplementer különbség (vagyis az eredeti differencia sem kétdimenziós tükrözésként, sem háromdimenziós kifordításként/átfordításként nem gondolható el). A férfi vágya és nő vágya egyetlen ponton sem fordulnak át egymásba tükörszimmetrikus módon.²⁰⁴ Ez az eredeti különbség sohasem szűnik meg a testi, a nyelvi vagy a társadalmi érintkezés valamely formája és kommunikatív csatornája révén. Lacan ezért úgy fejezi ki az eredeti különbség természetét vagy valóságát, hogy azt állítja „Il n’y a pas de rapport sexuel”²⁰⁵ – nincs érintkezés a férfi és a nő között, minden látszat ellenére nincs szexuális viszony közöttük. Az eredeti különbség tehát nem anya és gyermek, pre-ödipális állapot és ödipális szubjektum, imaginárius és szimbolikus között húzódik, hanem a férfi vágya és a nő vágya között.

²⁰³ Ld. Jacques Lacan: *Encore* (Le séminaire XX.) Paris, Seuil, 1999.

²⁰⁴ Lásd ehhez Szabó Zsigmond és Moldvay Tamás megvilágító elemzéseit. Szabó Zsigmond: *A libidó antinómiája*, i.m. (Különösen 109–132.o.); Moldvay Tamás: Bolondéria a budoárban, avagy a lacanéria diszkrét bája. *Kellék* 55. (2016). 31–66.o.

²⁰⁵ Lacan: *Encore*, i.m. 47.o. (1973. január 9.)

A különbségek kiosztása még sokféleképpen lehetséges,²⁰⁶ az imént igyekeztem csak azokat kiemelni, amelyekről azt gondolom, hogy alapvetőek: természet és kultúra, esztelenség és ész, tudattalan és tudatos, nő és férfi. Az eredeti különbségnek a strukturalista logikában mindig az a jellemzője, hogy láthatatlanná válik az általa lehetővé tett szabályok, formák és fogalmak rendszerében. Ám nem veszíti el hatékonyságát, hanem olyan „elem” vagy „eltűnő mozzanat”, amely a struktúra egészét egyben tartja és mozgatja.

²⁰⁶ Julia Kristeva szerint az alapvető különbség szemiotikus és szimbolikus között húzódik. Az így megragadott különbség pedig lehetővé teszi a számára, hogy a pre-ödipális és ödipális állapot közötti különbséget egybegyúrja nő és férfi, test és tudat, élvezet és öröm különbségeivel. Ld. Julia Kristeva: *La révolution du langage poétique*. Paris, Seuil, 1974. (Magyarul: A költői nyelv forradalma (részletek). Ford. Horváth Krisztina. In Bókay Antal et alii (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*, i.m. 106–126.o.) A transzcendentális dimenziót és az ontológiát is meghaladni kívánó fenomenológiai gondolkodás ugyancsak eljut egy eredendő különbség gondolatáig: Lévinasnál ez én és Másik különbsége, Richirnél pedig a szimbolikus institúció és a fenomenológiai fenséges vad tartománya közötti különbség. Richir filozófiájáról e könyv negyedik része ad részletesebb leírást.

MÁSODIK FEJEZET: A SZIMBOLIKUS REND LOGIKÁJA

A szimbolikus rend nem csupán egy külön szférát képez (hiszen akkor különálló réteggként is felfoghatnánk egy átfogó rétegonológiában) és nem csupán a diakritikus különbség fogalmának filozófiai előtérbe helyezését jelenti, hanem azt a gondolatot is maga után vonja, hogy ennek a szférának sajátos mozgástörvényei vannak. Ezek a mozgások nem egyszerűen dolog és jel referenciális viszonyára utalnak (a jel a dolog helyére lép), és nem is csupán jel és gondolat külsődleges kapcsolatára (egy ideális entitás esetleges külső burkot kap). A strukturalizmus felfedezése az, hogy a mozgás a szimbolikus szférán *belül* ragadható meg. Vagyis nemcsak akkor van mozgás a nyelvben, amikor a nyelvi jelek hozzájuk képest külső dolgokra vagy gondolatokra vonatkoznak, hanem akkor is, amikor a szimbolikus rend csak önmagára vonatkozik, vagyis a jel megmarad a szimbolikus szféra határain belül. Ez a mozgás a jelölők egymásra vonatkozó mozgása, illetve egymáshoz képest való elmozdulása. A jelölők két saussure-i dimenziójának, a paradigmatis és a szintagmatis viszonyoknak megfelelően a kapcsolat kétféle sorozata alakulhat ki. Az egyiket a hasonlóság, a másikat az érintkezés irányítja. Jakobson ezt tömören a jelölők közötti metaforikus és a jelölők közötti metonimikus kapcsolatként ragadja meg. Így nem csupán a jelek közötti sorozatokról beszélhetünk, ami konkrétan a nyelv mint rendszer (a *langue*) állapotát jelenti, hanem a jelölők maguk is kapcsolatra léphetnek egymással és ezáltal befolyásolhatják a jelöltek eloszlását és megjelenési viszonyait.

A strukturalista gondolkodás alapvető formális lehetőségeit fejezik ki a következő fogalmak: a jelölők láncolata, a jelölők elcsúszása, a jelölők termelése, a jelölők sorozata. Ezek a fogalmak nem formákat, nem statikus alakzatokat és főleg nem szubsztanciákat jelentenek, hanem sajátos mozgásokat próbálnak kifejezni. A *langue*, a nyelv ugyan

szigorú értelemben vett strukturális rendszer, de egy adott pillanat strukturális rendszere mindössze kimerevített absztrakció: a *parole*-lál, a beszéddel való állandó kapcsolata miatt a *langue* is folyamatosan változik. Igaz, hogy változása a struktúra egészének változása.

A JELŐLŐK LÁNCOLATA

Saussure hangsúlyozza, hogy a nyelvben az elemek egymáshoz való viszonyának két különböző dimenziója különíthető el. A szintagmatikus viszonyok a beszédaktuson belül alakulnak ki és a nyelv lineáris jellegével állnak összefüggésben. A beszédláncolat egymás után elhelyezkedő elemei egymásra vonatkoznak a mondat szerkezetet irányító sajátos szabályok alapján, amelyek egyrészt teljesen kötöttek (a szintagmák és mondatok szerkezetét felépítő szabályok, az alárendelést irányító szabályok, a sorrendet meghatározó szabályok stb.), másrészt a személyes kifejezés szintjén némi szabadság is jár velük együtt, hiszen a *parole* szintjén mindig valamilyen módon aktualizáljuk a *langue* szigorú szabályait. A szintagmatikus viszonytal szemben a paradigmikus (vagy asszociatív) viszony nem a jelenben áll fenn, hanem „*in absentia* egyesít elemeket egy virtuális emlékezeti sorban”.²⁰⁷ A szintagma konkrét és valós összekapcsolásai mellett tehát a beszédaktuson kívüli kapcsolatokról is beszélhetünk: olyan szavakra utal Saussure, „amelyekben van valami közös, összekapcsolódnak az emlékezetben és csoportokká alakulnak, amelyeken belül igen különböző viszonyok uralkodnak.”²⁰⁸ A tanítás szó például akaratlanul összekapcsolódik a tanító, tanár, tanulás szavakkal a közös szótő alapján, vagy az itatás, etetés, futtatás szavakkal a közös képző alapján, esetleg az oktatás, nevelés, iskola szavakkal a hasonló jelentés alapján. Ezek az összekapcsolások nincsenek aktuálisan jelen egy beszédaktusban, „annak a belső készletnek a részei, amely a nyelvet minden egyénben alkotja”.²⁰⁹ Saussure ezeket asszociatív viszonyoknak nevezi. Első pillantásra jogosnak is tűnik ez az elnevezés, de valójában inkább félrevezető, hiszen azt sugallja, hogy a paradigmikus viszonyok alapvető esete egy tudat asszociatív kapcsolatteremtő képességéből ered. Ezeket a virtuális sorozatokat,

²⁰⁷ Saussure: *Bevezetés az általános nyelvészethez*, i.m. 143.o.

²⁰⁸ Uo. 142.o.

²⁰⁹ Uo. 142.o.

rendeződéseket és kapcsolati utakat azért érdemes inkább paradigmaticusnak nevezni, mert vannak olyan virtuális sorok is, amelyek nem egy egyéni nyelvhasználó pszichikai tapasztalatán alapulnak, hanem amelyek magában a nyelv aktuális állapotában vannak kódolva. Vagyis mindenki ugyanúgy használja és mozgósítja őket, az egyéni asszociációs szokásoktól függetlenül. Például a „fut” igéről sok minden eszünkbe juthat, de a magyar irodalmi hagyományban nevelkedettek számára a „Fut Bécs felé Jellasics, a gyáva / seregének seregünk nyomába’...” (Petőfi Sándor: A vén zászlótartó) egy olyan lehetséges asszociációs sor, ami nem az egyéni tapasztalat esetlenségéin alapul, hanem a magyar nyelv kulturális tudattalanjába van beírva. A strukturalizmus számára inkább ezek a láncolatok lesznek az érdekesek, mert ezeket már nem lehet visszavezetni egy egyéni tudat pszichés képességeire. Vannak olyan asszociatív sorok minden nyelvben, amelyek virtuálisan kötöttek és egyforma kapcsolatokat jelölnek ki minden egyes beszélő számára. A nyelv szorosan összefonódik a beszélők társadalmiságával és a közös kulturális ismeretekkel, ez pedig olyan virtuális sorokat alakít ki, amelyeket nem szabad összekeverni az egyes beszélők egyéni, asszociatív és ugyancsak virtuális soraival.

A szintagmatikus és a paradigmaticus viszonyok is oppozíciók hálózatából állnak elő. Saussure ezt egy érzékletes hasonlattal mutatja meg: egy épület egyes részei közötti oppozicionális viszonyok (például az oszlop és a tumpanon, vagy az oszlop és a lépcső viszonyai) felelnek meg a szintagmatikus tengely aktuális viszonyainak, az épület egy konkrét része és más épületek hasonló részei közötti virtuális oppozicionális viszonyok (dór, ión és korinthuszi oszlopok viszonyai) felelnek meg a paradigmaticus viszonyoknak. „Míg egy szintagma rögtön egy sorrendnek és meghatározott számú elemnek a fogalmát idézi fel, addig egy asszociatív család tagjainak sem meghatározott számuk, sem meghatározott rendjük nincs.”²¹⁰ A tanítás szónak például sokféle kapcsolata lehetséges: a szó töve alapján (tan-), a képző alapján (-ás), a jelentés alapján (oktatással kapcsolatos tevékenység), az adott jelenséghez való társadalmi hozzáállások alapján (alapvetően fontos, felesleges időpocsékolás, úri luxus), a hangzás alapján, és ezek keveredhetnek is. Egy adott szó szemantikai tartalma tehát egy virtuális csomópont, ahol a virtuális sorok összefutnak. „Egy megadott tag olyan, mint egy csillagkép középpontja, az a

²¹⁰ Uo. 144.o.

pont, amelyben a többi – meghatározatlan összegű – mellérendelt tag összefut.”²¹¹ A szótári jelentés, illetve a szemantikai tartalom ezt nem adja vissza teljesen, mivel absztrakt entitást csinál az aktív és dinamikus jelentéses „csomópontból”.

A beszédtevékenység során nem csak a grammatikai szabályokat alkalmazzuk (teljesen a tudatosság szintje alatt) és nem pusztán a szemantikai lexikonunkat használjuk fel, hanem a beszéd során minden egyes szó kapcsán mozgósítjuk a virtuális sorokat, és a szemantikai tartalomba jelentős mértékben belejártuk az a virtuális összefüggés, amit konkrétan soha nem mondunk ki semmilyen felszíni, vagy megjelenő formában, de a beszédhelyzetnek nagyon is részévé válik. A virtuális soroknak ez a szférája, vagyis a lexikailag nem rögzített jelentéskapcsolatok sokféle aspektusa azért foglalkoztatja a strukturalizmus gondolkodóit, mert a struktúra merev és absztrakt fogalmával szemben ez a nyelv eleven dinamizmusát képes kifejezni: a jelölők mozgását.

Mit jelent az, hogy a jelölők mozognak? Saussure felfedezésének csak az egyik oldala az, hogy a nyelv szinkrón értelemben struktúrát alkot. Ez logikusan következik abból, hogy a jelölő és jelölt kapcsolata, ami a jel belső szerkezetét meghatározza, nem egy fogalmi jelentés és egy tárgy kapcsolata, hanem hangalak és fogalom kapcsolata. Ahogy Jean Piaget írja a strukturalizmusról szóló bevezető munkájában: „A struktúra egy olyan transzformációs rendszer, ami bizonyos törvényeket mint rendszert tartalmaz (szemben az egyes elemek tulajdonságaival) és ami megőrzi és gazdagítja magát a transzformációk játéka révén, anélkül, hogy ezek a transzformációk túllépnék a nyelv határait vagy külső elemekre támaszkodnának. Egy struktúrának három jellemzője van: a totalitás, a transzformáció és az önszabályozás.”²¹² A totalitás egyfelől azt jelenti, hogy a rendszer elemei kölcsönösen függenek egymástól, másrészt azt, hogy a rendszer több mint az elemek összessége. A transzformáció fogalma azokra a kompozíciós szabályokra utal, amelyek a struktúra belüli operációkat végzik. Végül az önszabályozás azt jelenti, hogy a rendszer képes megőrizni önnön stabilitását a változások ellenére is, és ehhez nincs szüksége külső faktorokra.

A rendszerszerűség mellett azonban, úgy gondolom, van egy másik jelentős felfedezése a Saussure-féle nyelvszemléletnek. Nevezetesen

²¹¹ Uo. 145.o.

²¹² Jean Piaget: *Le Structuralisme* (Que sais-je?). Paris, PUF, 1970. 6–7.

az, hogy a tárgyak világa és a jelek világa nem egymás tükörképei valamilyen természetes megfelelés alapján. A valóság reprezentációja aligha lenne lehetséges nyelv nélkül, ám mihelyt a nyelvet is figyelembe vesszük, különös viszonyok sokaságát figyelhetjük meg. Maga a reprezentáció megkettőződik, hiszen nemcsak a valóságot reprezentáljuk fogalmak révén, hanem a fogalmakat is nyelvi jelek révén. Ez nem a reprezentáció kiszélesítését jelenti, hanem a reprezentáció hatványozását, vagyis a reprezentáció reprezentációját. A reprezentáció megsokszorozódása pedig a benne részt vevő elemek pozícióját is elmozdítja, például a dolog már nem valamiféle természetes adottság lesz, ami objektív, anyagi tulajdonságaival egyszerűen előttünk áll, hanem a jelek és jelentések által közvetített dolog. A fogalom pedig nem valamiféle pszichikai vagy transzcendentális adottság, hanem a jelek által közvetített szemantikai tartalom. A beszélő nem egy én lesz, hanem az, aki kimondja magát a nyelv jelei révén és akinek az énje a jelek által közvetített oppozíciók révén lesz elkülöníthető a te, az ő, a mi és más, személyeket jelző pozíciókkal szemben. Mihelyt a reprezentációknak ez a kettős rendszere életbe lép, vagyis megtanulunk beszélni, a valóság *minden* szegmensét áthatja a jelek rendszere.

A strukturalista filozófia felfedezése arra az első pillantásra meghökkenítő és kontraintuitív gondolatra épül, hogy minden jelenség a reprezentáció rendszerszerű összefüggésén belül értelmezendő. A strukturalizmus szinte automatikusan maga után vonja az *immanencia* gondolatát. Azt a gondolatot, hogy a jelek rendszerszerű összefüggéséhez és immanens mozgásához képest nincs külső, a jelektől függetlenül adott valóság. Mindaz, ami valóságosnak tűnik, csupán a jelek rendszerén belüli sajátos pozíció, ezért ennek megfelelően nem külső faktorok alapján, hanem a jelek rendszerén belül kell értelmezni. Ez az egyik következménye a szemiotikai struktúra gondolatának. A másik következménye az, hogy a jeleket, a dolgokat és a fogalmakat tulajdonképpen semmilyen szigorú értelemben vett nyelvi rendszeren kívüli elem nem köti egymáshoz. A jelek és a dolgok, a jelek és a fogalmak, a jelölők és a jelöltek folyamatosan elcsúszhatnak egymáshoz képest, és ha nem mozdulnak el egymáshoz képest, akkor az is csak valami olyasminak köszönhető, aminek a jelek rendszerén belül adható meg a helye és az értelme. A jelölő és a jelölt közötti kapcsolat nem azért bomlik meg, mert a dolgok természetes módon meghatározzák a jelentéseket, és nem is azért, mert az emberi elme természetes módon létrehoz

magában fogalmakat. A jelölők és a jelöltek rögzített kapcsolatai is a struktúrán belül érthetőek, másfelől a jelölők és a jelöltek közötti elmozdulások, átalakulások, elcsúszások is csak a struktúrán belül ragadhatóak meg.

Ez az összefüggés más módon is megfogalmazható: a strukturalista felfogás értelmében vett nyelvhez képest nincs metanyelv. Vagyis nem gondolható el egy olyan másodrendű nyelv, amelyen az elsődleges nyelvtől függetlenül beszélhetnénk arról, hogy a nyelv hogyan végzi a feladatát, vagyis hogyan jelöl, milyen módon referál, mi az, amire referál stb. Nincs olyan metanyelv (például a tudományos objektivitás nyelve), ami közvetlenül a valóságról beszélne, és ami lehetővé tenné, hogy a nyelvi reprezentációt összevegyjük a valósággal. Ha nincs különbség tárgynyelv és metanyelv között, akkor a nyelv összes funkciója a nyelvben magában kapja meg a jelölését. A nyelvben magában lesznek tehát felfedezhetőek azok a különös mozgások, amelyek egy metanyelv felől a jelölés egyszerű megkettőződéseinek tűnnének, de a metanyelv hiányában magában a nyelvben jelennek meg sajátos paradoxonok és csavarodások formájában. Ezeket első sorban az üres jelölő vagy a lebegő jelölő formájában gondolja el a strukturalizmus.

AZ ÜRES JELÖLŐ

Az üres jelölő fogalma hivatott kifejezni és „láthatóvá” tenni azokat a különleges csavarokat a nyelv rendszerén belül, amelyek a nyelvi jelölés tisztán immanens jellegéből következnek. Több szinten is megragadhatóak az üres jelölő fogalmának megfelelői: a fonológiában ez a „zéró fonéma”, a nyelvben az üres jelölő, a kulturális antropológiában például az olyan szavak, mint a „mana”, a lacani pszichoanalízisben a „fallosz”, a strukturalista marxizmusban az „érték”.

Kezdjük a fonológiával. Roman Jakobson hívja fel a figyelmet arra, hogy egy nyelv fonológiai készletében a konkrét fonémák mellett előfordulhatnak olyan fonológiailag fontos elemek, amelyek sem megkülönböztető jegyekkel, sem állandó hangzó jelleggel nem rendelkeznek: a zéró fonémák.²¹³ Ezek az „elemek” tökéletesen

²¹³ „Egy zéró fonéma [...] szemben áll minden más francia fonémával, mivel nem rendelkezik megkülönböztető jegyekkel és állandó hangzó karakterisztikával. Másfelől a zéró fonéma saját funkciója viszont az, hogy szemben áll a fonémák általában vett hiányával.” Roman Jakobson – J. Lotz: Notes on

úgy működnek, mint egy fonéma, hiszen jelentés-megkülönböztető jellegük van, ugyanakkor a hangzás szempontjából teljesen üresek, vagyis nem halljuk őket. Valójában üres helyek a fonémák között, amelyek mégis meghatározóak abban a vonatkozásban, hogy egy fonéma sorozat mit jelent. A francia nyelvben például ilyen zéró fonéma az, ami az „h aspiré”-hoz kapcsolódik. A franciában a „les zéros” (a nullák) és a „les héros” (a hősök) ejtését az különbözteti meg, hogy az elsőben a néma zéró fonéma a [lé] után következik [lé zéró], a másodikban viszont a [léz] után [léz éró]. Nagyon hasonló az angolban például a következő különbség: „a name” és „an aim”. A magyarban is találhatunk erre példát: „a zár” és „az ár”. E hangsorokat csak úgy tudjuk megkülönböztetni, ha máshol helyezük el a zéró fonémát, vagyis ha máshol állítjuk meg a hangok sorát, illetve ha máshol halljuk azt a pillanatnyi megállást, vagy ürességet, ami nem más, mint a zéró fonéma.

A zéró fonéma különlegessége az, hogy ugyanúgy virtuális mint a nyelv összes többi fonémája, ám egyszersmind szemben is áll a nyelv összes többi fonémájával, amelyek opozíciók sorozatán keresztül mégis csak rendelkeznek valamiféle értékkel. A „normális” fonémák értéke egyrészt kifejezhető a megkülönböztető jegyek nyalábjával (zöngés/zöngétlen; orális/nazális; zárhang/réshang; bilabiális/labiodentális/palátális stb.), másrészt pedig egyfajta állandó hangzással is rendelkeznek, vagy rendszeresen összekapcsolódnak, annak ellenére, hogy egy fonéma sohasem rendelkezik aktuális létezéssel. A „normális” fonéma egy virtuális létező, a rendszer egy értéke, ami a beszédben konkrét hangzó alakot ölt, olyan hangalakot, amit azután a fonetika vizsgálni tud. A zéró fonéma ugyanúgy virtuális, mint az összes többi fonéma, viszont nincs „értéke” a rendszeren belül, sem hangzása a hangok között. Illetve az az értéke, hogy az összes többi fonémával szemben áll, és úgy „hangzik”, hogy egy pillanatra felfüggeszti a hangzók sorát. A zéró fonéma tehát egyfelől lényeges eleme a fonémák struktúrájának, viszont olyan elem, aminek nincs a rendszeren belül értéke. A fonémák sorozatának egy eleme, ugyanakkor bármely fonémával szemben áll. Bizonyos értelemben paradox elem, miközben fontos összetevője a fonémák rendszerének. Ám mégsem ugyanúgy eleme a fonémák rendszerének, mint az összes többi, konkrét értékkel rendelkező fonéma. A zéró fonéma valami

the French Phonemic Pattern. In Jakobson: *Selected Writings I: Phonological Studies*. The Hague, Mouton & Co., 1962. 431.o.

más: egy számfeletti elem, ami bárhol lehet és sehol sincs, semmiféle identitása nincs és nem is lehet. Mintha azt jelölné paradox módon, hogy a többi elem jelöl, miközben konkrét esetekben maga a zéró fonéma is különbséget jelöl.

A zéró fonéma alapján úgy tűnik, hogy minden struktúrának kell rendelkeznie egy számfeletti elemmel, ami egyrészt a jelölők rendszerének az egyik eleme, másrészt olyan sehol sem tartózkodó, vagyis üres elem, ami magát a jelölést jelöli. Egy olyan elemről van tehát szó, aminek nincs „helye”, nincs pozíciója a rendszerben, vagyis bárhol lehet (bármit jelölhet), de még sincs sehol (semmit nem jelent konkrétan). Fenomenológiai szempontból az ilyen elem a konstitutív kivétel, strukturális szempontból viszont az ilyen elem a jelölés jelölése: annak a jele, hogy a két egymáshoz tartozó sorozat közül melyik a jelölő és melyik a jelölt. Az üres jelölő mint számfeletti elem mindig a jelölők oldalán található, vagyis a jelölők sorozatát „jelöli”, de nem egy metanyelven, hanem a jelölők rendszerén belül.

Valójában a zéró fonémának köszönhető, ami sem nem fonéma, sem nem morféma vagy szemantéma, hogy a fonémák sorozata és a szemantémák sorozata struktúrát képes alkotni. Jakobson zéró fonémája az az elem – írja Deleuze –, „ami önmagában semmilyen differenciális jelleggel nem rendelkezik, sem fonetikai értékkel, ám mégis ez az, amihez képest minden fonéma elhelyezkedik differenciális viszonyai tekintetében”²¹⁴, vagyis egymáshoz képest és a morféma és szemantémák sorozatához képest.

Ugyanilyen szerepet játszik Lévi-Strauss elemzéseiben a *mana* fogalma. A Melanéziában használatos *mana* fogalma azért különleges, mert egyrészt nagyon sok mindent jelent, másrészt meghökkenítő módon keverednek benne össze olyan mozzanatok, amelyek egyébként a mágiában amúgy elkülönülten vannak jelen: a cselekvő, a rítus és a dolgok. Hasonló fogalmak több helyen is megfigyelhetők.²¹⁵ „Ezek a fogalomtípusok [mana, wakan, orenda] – írja Lévi-Strauss Mauss műveire írt bevezetőjében – mindig és mindenütt megjelennek, kissé az algebrai jelképek módjára, ha valami meghatározatlan jelentésértéket kell kifejezni, melynek önmagában nincs értelme, tehát bármilyen értelmet képes fölvenni, s amelynek egyetlen funkciója

²¹⁴ Deleuze: A quoi reconnaît-on le structuralisme?, i.m. 325.o.

²¹⁵ „A *mana* nem egyszerűen erő, lény, hanem cselekedet, képesség és állapot is. Másképpen szólva: a szó egyszerre főnév, melléknév és ige.” Marcel Mauss: A mágia általános elméletének vázlatja. In Mauss: *Szociológia és antropológia*. Ford. Vargyas Gábor. Budapest, Osiris, 2000. 151.o.

az, hogy betöltse a jelentő és a jelentett között tátonóg hézagot.”²¹⁶ A mana mindazt jelenti, amire még nincs köznév, Lévi-Strauss szerint a modern nyelvhasználatban is megtalálhatjuk a megfelelőjét, a franciában ilyen a *truc* [valami] vagy a *machin* [ketyere], a magyarban ilyen az *izé*. Vagyis nem a bennszülött gondolkodás homályosságáról van szó, hanem egy olyan elemről, ami minden nyelvhasználat és minden szimbolikus gondolkodás szükségszerű mozzanata. Lévi-Strauss többféleképpen próbálja igazolni, hogy a mana legfőbb jellemzője nem az általános homályosság. Érveit, úgy gondolom, fel lehet osztani egy funkcionális és egy strukturális magyarázati módra. A funkcionális magyarázat a jelentések és az ismeretek közötti meg nem felelésre támaszkodik: „amikor az egész világegyetem egy csapásra *jelentéshordozóvá* lett [a nyelv születése révén], ettől még nem vált ugyanennyire *ismertté* is [...]”.²¹⁷ A jelentések sorozata és az ismeretek sorozata ugyan egymáshoz tartozik, mint jelentő és jelentett rendje, de nincsenek kölcsönös megfelelésben egymással. „[A]z ember a kezdet kezdete óta rendelkezik a jelentő egyfajta integralitásával, amit csak nagy ügyel-bajjal tud hozzárendelni egy jelentetthez, minthogy az olyan, amilyen, anélkül hogy ismernénk. [...] Az embernek a világ megértésére irányuló törekvése közepette jelentésből mindig többlet állt rendelkezésére.”²¹⁸ Ez a funkcionális többlet nem vezethető vissza a gondolkodás homályosságára, vagy a mágiához kapcsolódó bizonyos érzelmekre, vagy a szent általános fogalmára. Lévi-Strauss szerint itt egy tökéletesen racionális, noha tudattalanul működő strukturális kényszer érhető tetten. A mana (illetve a rokon fogalmak egészen az *izéig*) *üres jelölők*.

A mana a jelölők és jelöltek sorozata közötti strukturális viszony lényeges eleme, amennyiben ez a különleges helyzetben lévő „elem” határozza meg a két sorozat viszonyát. De nem azért, hogy a jelentése homályos, vagy általános és meghatározatlan, hanem azért, hogy a struktúrán belül egy döntően fontos funkciót tölt be: a tiszta szimbólum, illetve a zéró szimbólumérték funkcióját. Mauss rávilágított a mana jelentésének meghökkentő heterogenitására: erő és működés, minőség és állapot, egyszerre főnév, melléknév és ige, elvont és konkrét, mindenütt jelenvaló és helyhez kötött. „Valójában a *mana* mindez egyszerre – írja Lévi-Strauss –; de nem épp

²¹⁶ Claude Lévi-Strauss: Bevezető Marcel Mauss életművéhez. In Mauss: *Szociológia és antropológia*, i.m. 41.o.

²¹⁷ Uo. 43.o.

²¹⁸ Uo. 44–45.o.

azért-e, mert egyik se: hanem egyszerű forma, vagy pontosabban tiszta állapotú szimbólum, ami tehát bármilyen szimbolikus jelentést képes fölvenni? Abban a szimbólumrendszerben, amit minden kozmológia alkot, ez egyszerűen egy *zéró szimbólumérték* volna, vagyis egy olyan jel, ami egy szimbolikus tartalom szükségességére mutat rá.²¹⁹ A mana mint jelölő nem jelöl konkrétan semmit, de mindent jelölhet. Része a jelölők rendjének, hiszen maga is egy szó a nyelv többi szava között, de nem ugyanúgy része, mint a többi szó, aminek van konkrét jelentése. A mana bizonyos értelemben a tiszta jelentés, ami nem jelent semmit, csak azt, hogy a nyelvi jeleknek van jelentése.²²⁰

Térjünk most át az üres jelölők egy másik sajátos példájára egy teljesen más területről: ez nem más, mint a pénz. Piaci körülmények között létrejön az áruk között valamiféle kölcsönös megfelelés: a megvásárolt dolog lesz a jelölt, az viszont, amit adunk érte, a jelölő pozícióját fogja elfoglalni. A piaci körülmények általánossá válásával szükségszerűen kiemelkedik egy elem, ami magát a jelölést, vagyis a két sorozat különbségét fogja jelölni azáltal, hogy egyrészt része lesz a jelölők sorozatának, másrészt pedig üres jelölő lesz. Marx rendkívül szemléletesen írja le ezt a folyamatot *A tőke* I. kötetének elején az „Áru és pénz” címet viselő első szakaszban. A cseréérték egyszerű és kölcsönös megfelelést hoz létre két áru között (20 rőf vászon = 1 kabát, illetve 1 kabát = 20 rőf vászon). Az általános értékforma az az állapota a piaci cserének, amikor egy áruban fejeződik ki a többi áru viszonylagos értéke (1 kabát = 20 rőf vászon, 10 font tea = 20 rőf vászon, 40 font kávé = 20 rőf vászon stb.) Innét már csak egy lépés, hogy ez az áru ne egy konkrét áru legyen az adott lokális feltételektől függően, hanem egy különleges, általános „áru”, például az arany. Ez a pénzforma megjelenése (20 rőf vászon = 2 uncia arany, 1 kabát

²¹⁹ Uo. 45.o.

²²⁰ Minden szimbolikus rendszernek, vagyis minden kulturálisan rendezett világképnek vannak üres jelölői. Csak néhány példa: a vallási hagyományban a szent, a filozófiai gondolkodásban az élet és a fény, a modern gazdaságban a haszon, a politikaelméletben a szabadság stb., mind üres jelölőként működik, vagyis egyrészt a jó szinonimái (hiszen értékesek önmagukban), másrészt konkrét elemek a többi elem között, meghatározott oppozíciós viszonyok közepett, harmadrészt általános jelölők, amelyeknek nincs konkrét tartalma és tárgyi oldalon nem felel meg nekik semmi. Az ilyen típusú üres jelölők tulajdonképpen kultúraalkotó jelek. A később, a negyedik részben elemzendő szimbolikus institúció alapját képező üres jelek és „vakfoltok”, más szóval az értelem üres és megragadhatatlan forrásának a „nevei”.

= 2 uncia arany, 10 font tea = 2 uncia arany stb.). Ha pedig létrejön az általános pénzforgalom, ami felváltja az aranypénzt könnyebben kezelhető papírpénzzel, akkor a piaci érték, és az általános gazdasági érték végképp érzkfeletti formát ölt. A primitív piaci viszonyok között a jelölők sorozata (amit cserébe adunk) és a jelöltek sorozata (amit vásárolunk) szimmetrikus és felcserélhető. A kifejlett piac és az árutermelés viszonyai között a jelölők és a jelöltek sorozata egyértelműen elválik egymástól, és lesz egy elem, ami éppen ezt a különbséget fogja jelölni, mivel egyrészt számfeletti elem a lehetséges jelölők (árak) között, másrészt egy üres, tartalom nélküli áru, ami pusztán magába sűríti az absztrakt értéket, de önmagában semmiféle értéke nincs. Az arany még áru az áruk között, igaz, különleges áru, hiszen minden egyéb árut ki tud fejezni. A pénz viszont az üres jelölő tiszta formája, hiszen az általános árut, az aranyat pusztán jelöli és e jelölés révén helyettesíti. A jelölők rendje és a jelöltek rendje közötti cserekapcsolat folytonosságát egy olyan elem biztosítja, aminek nincs konkrét helye a jelölők között, és aminek semmi sem felel meg a jelöltek oldalán. Ez a pénz: az általános jelölő, az áruk jelölésének tiszta formája. A pénznek önmagában semmiféle áruértéke nincs, pusztán szimbólumértéke van. A pénz ugyanolyan mint a mana vagy a zéró fonéma: sehol sincs a rendszerben, vagyis nincs kötött pozíciója, ezért bárhol lehet és bármit helyettesíthet. Valójában a jelölést jelöli, hiszen mindig a jelölők sorozata az, ahol a számfeletti vagy üres jelölő található.

A folyamat tehát világosan értelmezhető a strukturalizmus fogalmaival. 1. lépés: kölcsönös és szimmetrikus viszony az áruk két sorozata között (eladott áruk és megvett áruk). 2. lépés: aszimmetrikus viszony egy különleges áru és minden egyéb áru között (a különleges áru általános kifejezőjévé, vagyis jelölőjévé válik az összes többi árunak). 3. lépés: a különleges árut felváltja az általános áru (arany, kagyló stb.), ami pusztán azt fejezi ki, hogy minden egyebet kifejez, noha még önmagában is van piaci értéke. 4. lépés: az általános árut felváltja a pénz, a tiszta virtualitás, az üres jelölő tiszta formája, ami minden jelölőt (minden piaci értéket) helyettesíthet, vagyis mindenütt ott van és sehol sincs jelen. Nincs jelen sehol, mert valójában egy értéknek a jele, ami maga is csak jele, kifejezője az absztrakt emberi munkának. A pénz pusztá szimbólumértéke egyre absztraktabb formákat ölt, mintha üres jelölőként egyre tisztábban törekedne arra, hogy önnön zéró szimbólumértékét jelenítse meg. A folyamat gazdasági értelemben persze más dimenziókban is zajlik

(az állam felügyelete a pénz felett, monetáris politika, pénzpiaci folyamatok, tőzsdei árfolyamok stb.), most mindössze arra irányult a bemutatás, hogy a pénzt mint üres jelölőt jellemezzük. Az imént leírt folyamatnak „természetes”, de legalábbis logikus következménye az, hogy a pénz mint üres jelölő önnön egyre tisztább és kötetlenebb állapotára törekszik: elválik az aranylaptól, majd a lokális piacoktól és a helyi tőzsdéktől, végül az időbeli rögzüléstől is és nagy sebességgel mozgó, virtuális egységgé válik.

Lacan elemzéseiben a Fallosz az, ami ugyanilyen üres jelölő, mégpedig a vágy jelölője. A dolgok sorozatát (a jelölteket) megkettőzi a vágyott dolgok (jelölők) sorozata. A vágytárgyak mint jelölők sorozatában pedig van egy különleges elem, ami egyfelől maga is vágytárgy, az anya vágyának és ezáltal a gyermek vágyfantáziáinak tárgya (hiszen a gyerek az anya vágyának tárgyává akar válni), másrészt viszont a vágyott dolgok és a vágy különbségének a kifejezője. Annak a jele, hogy a vágytárgy sohasem esik egybe közvetlenül és konkrétan egyetlen, világosan körülhatárolható dologgal sem. A Fallosz ilyen értelemben nem azonos a konkrét nemi szervvel, a pénisszel, hanem csupán általános neve mindannak, ami vágytárggyá válhat, vagyis általános neve a vágyott dolgok (jelöltek) és a vágy (jelölő) közötti konstitutív különbségnek.²²¹ Annak a megnevezése, aminek a vágyott dolgok oldalán semmi nem felel meg (vagyis a vágyott tárgyak sorozatában egy üres hely), a vágy oldalán viszont egy számfeletti jelölő, egy olyan jelölő, aminek nincs konkrét értéke és pozíciója a vágyjelölők sorozatában, ezért minden értéket felvehet és valójában semmilyen értéket nem vesz fel, csupán jelöli a két sorozat különbségét. Mivel ez valóban egy tiszta szimbólum és csak szimbólum funkciója van, a zéró szimbólumfunkció, ezért bárhogy nevezhető. Lacan eleve az Ödipusz komplexumból indult ki, ezért tökéletesen logikus, hogy az üres jelölő az Ödipusz komplexum középponti eleme,

²²¹ „A fallosz a freudi tanításban nem fantázia, hogyha ezen imaginárius hatást értünk. Nem is tárgy mint olyan (rész-, belső, jó, rossz stb.), mely a kapcsolatban érintett valóságot méri. Még kevésbé valamely szerv, pénisz vagy klitoris, amit szimbolizál. [...] Mert a fallosz jelölő, ama jelölő, melynek funkciója az analízis intraszubjektív ökonómiájában talán felemeli a fátylat egykori szerepéről a misztériumokban. E jelölő hivatott a jelölt hatásainak megjelölésére a maguk összességében, mert egy jelölő jelenlétének feltételéhez köti őket.” Jacques Lacan: *A fallosz jelentése*. Ford. Isztrayné Bíró Anna. Café Babel 1998/3. (51–56.) 53.o.; A fallosz lacani fogalmának elemzéséhez lásd Unoka Zsolt: *Fallosz-jelentés*. Café Babel 1998/3. 59–75.o.

az, ami az apának van, az anyának hiányzik, a fiúgyerektől elvehető a kasztrációs fenyegetéssel, a lánygyerek pedig a hiányától szenved stb. Az Ödipusz komplexumban minden pozíciót ez a középponti, de önmagában üres jelölő oszt ki és határoz meg. Kissé hasonlóan ahhoz, ahogy egy kiterjedt uralkodói családon belül minden valódi viszony valójában a koronához való szimbolikus viszonyon keresztül kap értelmet: valaki éppen birtokolja, valaki más éppen vágyik rá, valaki meg akarja szerezni, de nem közvetlenül, csak egy másikon keresztül, valaki gyászol, mert elvesztette, valaki már úgy tesz, mintha az övé lenne, valaki lemondott róla és visszavonult stb.

Lacannal szemben úgy vélem, a Fallosz helyett bármilyen más neve is lehetne az üres jelölőnek, hiszen nem feltétlenül az Ödipusz komplexum az emberi psziché végső alapzata. Lehetne az üres jelölő az Anya a konkrét, biológiai anya helyett, a Lehetetlen mint a vágy igazi tárgya, vagy Isten mint a vágy abszolút jelölője. Annál is inkább, mert a Fallosz nem a valóságos szerv és nem is azok a képek, amelyeket a fallosszal asszociálunk, hanem egy szimbolikus elem: *a* szimbolikus elem. A szimbolikus elem pedig változik attól függően, hogy melyik szimbolikus rendszerben vagyunk és annak mi az üres jelölője. Deleuze így ír erről: „A fallosz nem úgy jelenik meg, mint valamiféle szexuális adottság, sem mint a nemek egyikének empirikus meghatározottsága, hanem mint olyan szimbolikus szerv, ami a szexualitás *egészét* mint rendszert vagy struktúrát meghatározza, és amelyhez képest osztódnak ki a helyek, amelyeket különféleképpen foglalnak el férfiak és nők [...]. Az apa, az anya stb. olyan szimbolikus elemek, amelyek differenciális viszonyban állnak, a fallosz azonban egészen más dolog, a tárgy = x, ami meghatározza az elemek relatív helyét és a viszonyok változó értékét, így változtatva a szexualitás egészét egy struktúrává.”²²²

A zéró fonéma, a mana, a pénz, a Fallosz mind olyan paradox tárgyak, amelyek a struktúra szükséges feltételei, amennyiben a struktúra – más egyéb jellemzői mellett – jelölők láncolatának és jelöltek láncolatának egymásra vonatkozó viszonyrendszere. A struktúrában nincsenek szubsztanciák, ahogy Saussure fogalmaz, csak értékek, illetve pozíciók, amelyeket bizonyos elemek elfoglalhatnak. A struktúra pozícióinak „kiosztásában” egy olyan elem játszik fontos szerepet, amelynek éppen különleges jelentősége miatt van pozíciója a rendszerben, illetve az a pozíciója, hogy minden elemmel szemben

²²² Deleuze: *A quoi reconnaît-on le structuralisme?*, i.m. 327.o.

áll, mind a jelölők, mind a jelöltek oldalán. A jelölők sorozatában egy számfeletti elemet jelent, a jelöltek sorozatában viszont egy üres helyet, amit soha semmi nem tud betölteni. Bármennyire meghökentőnek is tűnik első pillantásra, de a struktúra logikájából teljesen világosan következik egy ilyen elem szükségessége: pontosan egy ilyen elemre van szükség ahhoz, hogy a két sorozat úgy kapcsolódjon össze, hogy közben megőrzi különbségüket. A paradox entitás az, ami ennek az összekapcsolódásnak mint a két sorozat különbségét megőrző összekapcsolódásnak a biztosítója. Ha nem lenne egy ilyen elem, akkor a két sorozat összeolvadhatna, illetve bármikor átfordulhatna a másik sorozatba (ha kölcsönösen egyértelmű megfelelés lenne a két sorozat elemei között, akkor a jelölő jelöltté válhatna és a jelölt jelölővé, ahogy az egyszerű cserében bármilyen áru felcserélhető bármilyen másik áruval). Az aszimmetrikus tükröződésnek és a különbség fenntartásának egy ilyen paradox elemre van szüksége, ami fenomenológiai értelemben a konstitutív kivétel, strukturális értelemben viszont az üres jelölő. Az üres jelölő nem egy baleset vagy tökéletlenség a struktúrában, hanem a jelentés elengedhetetlen feltétele, ami biztosítja a struktúra dinamikáját és elevenségét. Ha egy ilyen elem nem lenne jelen, akkor a struktúra azonnal pusztánómenklatúrává torzulna és megszűnne struktúra lenni: a jelölők lineáris listájává egyszerűsödne, ami pusztán leképezné a valóságos dolgok listáját vagy megjelenítené a transzcendentális fogalmak listáját.

„Mik ennek a paradox instanciának a jellemzői? – kérdezi Deleuze. – [...] Kétarcú instanciáról van szó, ami egyaránt jelen van a jelölő sorozatban és a jelölt sorozatban. Ez a tükör. Egyszerre szó és dolog, név és tárgy, értelem és referencia, kifejezés és megjelölés stb. Ez biztosítja annak a két sorozatnak a konvergenciáját, amelyeket befut, ám csakis azzal a feltétellel, hogy állandóan meg is különbözteti őket. Az a legfontosabb tulajdonsága, hogy önmagához képest mindig elmozdul. Ha a sorozatok elemei viszonylagosan áthelyeződnek, *az egyik elemei a másik elemeihez képest, ez azért lehet, mert önmagukon belül van egy abszolút hely, ám ezt az abszolút helyet mindig meghatározza az elemek távolsága ettől az elemtől, ami állandóan áthelyeződik önmagához képest* a két sorozatban. A paradox instanciáról azt kell mondanunk, hogy sohasem ott van, ahol keressük, és fordítva: nem találjuk ott, ahol van. *Hiányzik a helyéről* [elle manque à sa place], mondja Lacan. [...] A paradox tárgyat az jellemzi, hogy többletként van jelen abban a sorozatban, amit jelölőként konstituál, és hiány-

ként van jelen abban a sorozatban, amelyet jelöltként konstituál.”²²³ Deleuze lényegi összefüggéseket mond ki, olyan összefüggéseket, amelyek általánosan érvényesek minden struktúrára. Megpróbálok kiemelni és elkülöníteni a legfontosabb mozzanatokat. Négy pontban lehet összefoglalni a paradox elem szerepét: (1) a paradox elem működésének köszönhető, hogy a két sorozat összekapcsolódik, kommunikál egymással és együtt létezik. (2) Ugyanennek az elemnek köszönhető ugyanakkor, hogy a két sorozat nem olvad össze és nem esik teljesen egybe, ami a rendszer megmerevedését vonná maga után. (3) A paradox elemnek köszönhető, hogy az egyik sorozat a jelölök sorozata, a másik pedig a jelöltek sorozata lesz, hiszen az egyikben többletként, a másikban pedig hiányként van jelen. Az előbbi lesz a jelölök szintje, az utóbbi a jelöltek szintje. A paradox elemnek köszönhető, hogy a két sorozat elemei különböznek egymástól, és nem válnak felcserélhetővé, vagyis nem jön létre a kölcsönösen egyértelmű megfelelés a két sorozat elemei között. Az üres jelölő biztosítja az *aszimmetrikus különbség* fennállását. (4) Meghatározó szerepe ellenére a paradox elem semmilyen módon nem jelölhető meg a struktúráján belül. Ezért beszélhetünk a paradox elem állandó cirkulálásáról és szakadatlan mozgásáról. A jelölök oldalán egy ide-oda mozgó üres hely (*case vide*) felel meg neki, a jelöltek oldalán pedig egy gyorsan mozgó „tárgy”, ami sohasem foglal el semmilyen helyet. Az üres jelölő bizonyos értelemben a konstitutív differencia szimbolikus megtestesítője. Ha minden struktúra a konstitutív differenciák egy bizonyos viszonyrendszerére és eredendő sorozatára épül, akkor, úgy tűnik, a konstitutív differencia nemcsak az elemek oppozicionális és strukturális különbségében, hanem egy különleges, számszerű, a sorozat részét képező, de egyszersmind a sorozatból kilógó elemben is megtestesül. Az eredeti differencia az üres jelölő alakjában tartja fenn és működteti a rendszert.²²⁴

²²³ Gilles Deleuze: *La logique du sens*. Paris, Minuit, 1969. 55.o.

²²⁴ Derrida pontosan egy ilyen elemet próbált létrehozni a *différance* fogalmával, ami jelölként egyfelől nem helyezhető el a jelölök sorozatában, ugyanakkor az íráskép megváltoztatásával különbözik az összes többi jelöltől, másfelől nincs jelentése (vagyis nincs „helye” a jelölök láncolatában), és nem felel meg neki semmi a jelöltek oldalán. Derrida másfelől ilyen paradox elemeket felfedezett fel a metafizikai hagyományban, például az írás mint *pharmakon* (gyógyszer, mérge, szer, varázsszer) elemzése révén. „Ahhoz, hogy az ellentétes értékek (jó/rossz, igaz/hamis, lényeg/látszat, bent/kint stb.) szemben állhassanak egymással, az kell, hogy minden egyes tag egy-

Az eddigi megfontolásokat még kiegészíthetjük egy általános gondolattal. A nyelvi reprezentáció képessége nem a valóság egy-fajta tükörképrendszerét hozza létre, mintha a nyelv nem is állna másból, mint megnevezésekből. A strukturalizmus egyik lényeges filozófiai belátása abban ragadható meg, hogy a nyelvi reprezentáció egyszerre munkálja ki a maga egységeit a jelölők sorozatában és a jelöltek sorozatában. Ebben a párhuzamos szerkezetben nincs eredeti, amihez képest a másik oldal csak levezetett lenne. Sőt, a naiv intuícióval ellentétben a reprezentáló oldalnak alapvetőbb jelentősége van, mint a reprezentált oldalnak. A jelölők sorozata és a jelöltek sorozata sohasem tökéletesen szimmetrikus és párhuzamos. A jelölők sorozata bizonyos értelemben alapvetőbb a jelöltek sorozatánál. A „valóságot” rendkívül sokféle alakban és felosztásban lehetne tagolni. Az, hogy éppen ebben a tagolásban tapasztaljuk és osztjuk fel, nagyon nagy részben annak köszönhető, hogy a jelölők rendszere mindig előtte jár a jelöltek rendszerének, nem pedig utána kullog, mintha utol akarná érni. A jelölők és a jelöltek strukturális különbsége – Lévi-Strauss gondolatának megfelelően – nemcsak strukturális, hanem episztemológiai differenciát is magában foglal. A jelölők rendszere mindig totális és integrális, a jelölt dolgok rendszere viszont sohasem teljesen ismert. Ennek az alapvető aszimmetriának van egy strukturális kifejeződése (az üres jelölő vagy paradox tárgy alakjában), és van egy episztemológiai kifejeződése (a jelölők szintjén mindig többet „tudunk” annál,

szerűen *külsődleges* [extérieure] legyen a másikhoz képest, vagyis hogy a szembeállítások egyikét (bent/kint [dedans/dehors]) már minden lehetséges szembeállítás mátrixaként fogadjuk el. Az kell, hogy a rendszer (vagy sorozat) egyik eleme a rendszeresség vagy sorozatosság általános lehetőségeként is érvényes legyen. És ha arra a gondolatra jutnánk, hogy valami olyasmi, mint a *pharmakon* – vagy az írás – távol attól, hogy ezek a szembeállítások uralkodnának felette, megnyitja ezt a lehetőséget, anélkül, hogy abban fel-fogható volna; ha arra a gondolatra jutnánk, hogy csak valami olyasmiből kiindulva, mint az írás – vagy a *pharmakon* – mutatkozhat meg a bent és a kint különös különbsége; ha következőképpen arra a gondolatra jutnánk, hogy az írásnak mint *pharmakon* nem lehet egyszerűen csak kijelölni egy helyet abban a rendszerben, aminek ő maga osztja ki a helyeit, nem lehet olyan fogalmak alá szubszumálni, amelyek belőle kiindulva dőlnek el [...], akkor különös mozgásokhoz kellene *hajlítani* azt, amit már logikának vagy diskurzusnak sem nevezhetnénk.” Jacques Derrida: Platón patikája. In Derrida: *Disszemináció*. Ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán. Pécs, Jelenkor, 1998. (61–169.) 102.o. (a fordítást módosítottam)

mint amit ténylegesen ismerünk a jelöltek szintjén). A két sorozat, mivel sohasem lehetséges a kölcsönösen egyértelmű megfelelés a két sorozat között, elmozdulhat egymáshoz képest bizonyos pontokon, és akkor az egész rendszer elmozdulása is bekövetkezik. A jelölők és a jelöltek oldalán is többletek jöhetnek létre: megjelenhetnek új jelölők, amiknek a korábbi rendszerben semmi nem felel meg a jelöltek oldalán, viszont létrehozhatnak egy addig nem létező jelöltet a másik oldalon; és az ismeretek megváltozásával felbukkanhatnak olyan új valóságselemek, amelyeknek még nincs neve és pozíciója a jelölők oldalán. A két sorozat viszonyában nemcsak a paradox elemek vannak jelen funkcionális értelemben, hanem a lehetséges elmozdulások is, amelyek új jelölőket és új jelölteket hozhatnak létre: olyan új jelölőket, amelyek azután valósággal telítődnek és olyan új jelölteket, amelyek azután szemantikai tartalommal töltődnek fel.

A fenomenológia sokat foglalkozik az újdonság tapasztalatával, mert éppen az újdonság tapasztalata (amikor egy új nyelvi megformálás kifejez valamit, ami addig nem létezett, vagy amikor egy új tapasztalat nyelvi megformálásra tesz szert) az, amikor a legjobban megmutatkozik, hogy a fogalmi formák és az intuitív tartalmak közötti kölcsönös megfelelési viszonyban a két oldal kölcsönösen „túlcsap” egymáson. A fenomenológia ezt a többletek rendszereként írja le: az érzéki tapasztalat túlcsap a fogalmi formáink megszokott rendjén, illetve a fogalmak mindig többet tartalmaznak, mint ami ténylegesen megjelenik a szemlélet oldalán. A fenomenológia ezt a mozgást valamiféle eredeti értelemadásként igyekszik megragadni és ezáltal kordában tartani, vagyis visszavezetni a tapasztalat normál állapotaira, amikor fogalom és szemlélet fedésbe kerülnek.²²⁵

A strukturalizmus lényegi pontokon másként fogja fel ezt a kölcsönös vonatkozást. A strukturalizmus eleve abból indul ki, hogy a jelölők strukturálisan rendezett sorozata sohasem lehet teljes fedésben a jelöltek strukturális sorozatával. Hiszen különbözniük *kell*, hogy a jelölésnek értelme legyen. Az értelem fogalma a strukturalizmusban éppen ennek a különbségnek a szülőtte.

²²⁵ Lásd evvel kapcsolatban Tengelyi László megvilágító elemzéseit. Tengelyi László: Az élménytől a tapasztalatig. In Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz, 2007. 15–36.o. A tapasztalati többletek fenomenológiai leírásához Tamás Ullmann: *La genèse du sens. Signification et expérience dans la phénoménologie génétique de Husserl*. Paris, L'Harmattan, 2002. (Különösen 57–63.o.)

A jelölők és a jelöltek sorozatának összekapcsolása mindennél magától értetődőbb: amikor öntudatra ébredünk, már eleve egy nyelvileg tagolt világban találjuk magunkat. A két sorozat viszonya azonban semmilyen tekintetben nem nevezhető természetesnek. Nincs 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. A nyelv viszont igen. Pontosabban a nyelvi reprezentáció, ami jelölők rendszereként tagolja a világot, még mielőtt a valóság tagolná önmagát a számunkra. Ezt úgy is ki lehet fejezni, hogy a jelölők rendje alapvetőbb a jelöltek rendjénél, és hogy a gondolkodás – történeti értelemben, legalábbis a strukturalizmus belső fejlődésével – a jelölők rendjének fokozódó emancipációját tükrözi.

A LEBEGŐ JELÖLŐ

A struktúra és a paradox elem közötti kapcsolatot eddig úgy próbáltuk elemezni, hogy az üres jelölőt mint a struktúra szükségszerű feltételét írtuk le. Arról az elemi tényről van szó, hogy jelöltek és jelölők rendszerének kölcsönös megfelelése sohasem lehet teljesen kölcsönös, teljesen szimmetrikus és teljesen felcserélhető. Az egymásra vonatkozás, a kommunikáció a sorozatok között és a különbség fenntartása csak akkor lehetséges, ha van egy olyan eltűnő elem, ami biztosítja a struktúrát megtartó differenciális különbséget.

A viszony azonban meg is fordítható, vagyis a struktúra mindenkori dinamizmusából levezethető egy olyan elem, ami az üres jelölő szerepét fogja betölteni, hiszen az üres jelölő, a paradox elem jellegzetessége éppen az, hogy bármi azzá válhat. Ernesto Laclau a lebegő jelölő fogalmának kidolgozásával egy olyan modellt mutatott be, ami a politikai diskurzus és a hegemonia kialakulásának folyamatában egy olyan elem kiemelkedésére épül, amely az üres jelölő funkcióját tölti be. Csakhogy mivel a politikai közbeszéd és gondolkodás nem a tudattalan szintjén zajlik, ezért a politikum számára jelentős jelölők sem lehetnek olyan absztrakt üres jelölők, mint a zéró fonéma, a mana vagy a fallosz. Csakis akkor működőképesek, ha valamilyen konkrét tartalmat hordoznak, ezért Laclau az üres jelölő helyett a lebegő jelölő fogalmát alkalmazza. A lebegő jelölő egy olyan fogalom, aminek egy lokális diskurzusban már van

valamilyen jelentése, ám általános jelölővé válása révén egészen más helyet fog elfoglalni, mint az eredeti diskurzusban. Magával hozza eredeti jelölő pozícióját is, de már egy egészen más értéket vesz fel és ezáltal újjáalakítja a struktúra egészét.

Laclau gondolatmenetének csak a számunkra legfontosabb vonatkozásaira utalok. Laclau úgy véli, hogy a nép fogalmának nincs természetes értelme, nem vezethető le valamiféle eredeti adottságból. A nép a társadalmi viszonyok bonyolult hálózatának mozgásai során képződik – és a hegemon nép fogalmának ez a képződése a politika voltaképpeni kiindulópontja.²²⁶ A nép önmagát konstruálja meg újra és újra, és ebben az önkonstitúcióban az üres vagy lebegő jelölő fogalma döntő szerepet játszik.²²⁷ A társadalomban mindig van egy bizonyos szembenállás az uralkodó hatalmi és bürokratikus viszonyokkal: ez a szembenállás különféle igényekben jelentkezik. Vannak olyan csoportok, akiknek az oktatás javítása az igénye, olyanok, akiknek a közbiztonság, olyanok, akiknek az alacsony bérek okoznak gondot és olyanok, akik például meg akarják védeni a Földet az ipari civilizáció pusztításaitól. Ha ezek az igények külön-külön kielégülnek, akkor nincs semmiféle probléma. Ám ha nem elégülnek ki, akkor megtörténhet, hogy közelednek egymáshoz és spontán módon megpróbálnak egy absztrakt szinten találkozni. Ehhez vagy az egyik igénynek kell az összes többi kifejezőjévé válnia (hirtelen minden csoport az alacsony bérek elleni harcban véli felfedezni a legfontosabb célját), vagy egy olyan új jelölőnek kell megjelennie, ami összefogja az eltérő igényeket (a korrupst politikai elit elleni harc). Minél kevesebb tartalom van egy ilyen jelölőben, annál inkább alkalmas az eltérő igények összefogására. A politika sok tekintetben arról a szimbolikus módról szól, ahogy a nép megképződik. Ez kétféleképpen történhet: vagy természetes és spontán jelölő-termelés révén, vagy egy felülről irányított és a politikai kom-

²²⁶ Laclau a hegemonia fogalmát Gramscitól veszi át. Laclau elméletéről, illetve Chantal Mouffe-fal közösen írt könyvük (Ernesto Laclau – Chantal Mouffe: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London, Verso, 1985.) kapcsán folytatott elméleti vitákról jó áttekintést ad Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek: *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London, Verso, 2000. Magyarul pedig Kiss Viktor: Marxizmus az osztályharc után. Ernesto Laclau és Slavoj Žižek vitája a populizmusról. *Fordulat* 22. (2017/1.) 30–53.o.

²²⁷ Ld. Ernesto Laclau: Why do Empty Signifiers Matter to Politics? In Laclau: *Emancipation(s)*. London, Verso, 1996. 36–46.o.

munikáció eszközeivel felnagyított jelölő létrehozása révén. A 2018-as választási kampányban az MSZP jelölő termelése („Fizessenek a gazdagok!”) nem bizonyult sikeresnek, a Fidesz Soros-kampánya viszont meglepően sikeres volt. Mindkettőben egy üres jelölőt igyekeztek létrehozni, egy olyan üres jelölőt, amiben a legkülönfélébb csoportok felismerhetik a saját igényeiket. A politikai populizmus Laclau szerint nem valamiféle irracionális betegsége a politikának, hanem minden politika alapja: minden jelentős történelmi-politikai esemény úgy zajlott le, hogy a heterogén igényekből létrejött a nép, illetve a népi hegemonia és ezt a transzformációt üres jelölők vagy lebegő jelölők megjelenése tette lehetővé. Az üres jelölő két értelemben is valóságot termel, még ha közvetlenül nem is felel meg neki semmilyen konkrét létező: egyrészt létrehoz egy olyan új tartalmat, amit mindenki valóságosnak tekint (a „gazdagok”, a „Soros”), másrészt létrehozza a népet, illetve a különféle csoport igényekből kialakít egy közös akaratot (mi „szegények”, mi „magyarok”).

Laclau szerint a populizmus két világos előfeltétele: „(1) a 'népet' a hatalomtól elválasztó belső határvonal kialakulása; és (2) az igények egyenértékűségi illeszkedése, ami a 'nép' megjelenését lehetővé teszi. És van egy harmadik előfeltétel, amely nemigen merül fel mindaddig, amíg a politikai mozgósítás el nem ér egy magasabb szintet: hogy ezek a különféle igények – amelyeknek az egyenértékűsége mindaddig nem ment túl a szolidaritás bizonytalan érzésén – a jelölés stabil rendszerévé egyesüljenek.”²²⁸ Ez akkor történik meg, amikor megjelenik egy olyan jelölő, amelyben minden csoport felismeri a maga igényét. És logikus, hogy minél tartalmatlanabb és üresebb egy ilyen jelölő, annál több heterogén igényt tud átfogni és megjeleníteni. Laclau egyik példája az, hogy az 1775-ös Párizs környéki éhséglázadások elszigetelt mozgalmak maradtak, az 1789-es események viszont azért tudtak átfogó politikai forradalomná válni, mert megjelentek olyan jelölők, amelyek az elszórt elégedetlenségeket képesek voltak egységbe fogni. A politika leghatékonyabb üres jelölői valóban „üresek” és bizonyos értelemben tartalmatlanok: „Szabadság!”, „Haza!”, „Vesszen a király!”, „X.Y. takarodj!” A 2006 őszi zavargások sokféle elégedetlensége (félelem a válságtól, elégedetlenség az egészségügygel, kommunista ellenesség, elit ellenesség, a gazdagok gyűlölete stb.) egyetlen üres jelölőben találta meg a maga megfelelő és politikailag

²²⁸ Ernesto Laclau: *A populista ész.* Ford. Csordás Gábor. Budapest, Noran Libro, 2011. 91.o.

mozgósító jelölőjét. Ez a jelölő az akkori miniszterelnök távozására vonatkozott és úgy hangzott: „Gyurcsány takarodj!” A sárga mellényesek sokféle elégedetlensége 2018 őszén Franciaországban az elnök lemondatásának óhajában egyesült és egy nagyon hasonló jelszóban koncentráldott: „Macron démission!” (Macron távozz!).

Az üres jelölő ráadásul még azzal a különleges képességgel is rendelkezik, és így válik igazán paradox tárggyá, hogy ami először csak a különféle igények közötti közvetítésként jelenik meg, az később önállóvá válik, saját állagra és minőségre tesz szert, és egy visszamenőleges érvényű megfordítás révén elkezd úgy viselkedni, mintha a különféle igények alapja is lenne. És végül azzá is válik, hiszen az újonnan létrejövő jelölőstruktúrában (az új politikai rendben) ez az üres jelölő fogja kiosztani a többi jelölő pozícióját és szerepét.

Az „igazságosság”, a „rend”, a „szabadság” nem egyszerűen absztrakt és általános fogalmak, amelyek megjelennek időnként a politikai közbeszédben. Természetesen ezek is. Ám elsősorban olyan üres jelölők, amelyek képesek az összes többi aktuálisan fontos általános fogalom vagy eszme vagy igény tartalmát magukba sűríteni. Az összes társadalmi igénynek nincsen valóságos közös nevezője, ami valamilyen általános fogalomban megragadható volna, vagy ha van is ilyen, akkor az szinte biztosan nem hatékony politikai jelszó (pl. magasabb életszínvonalat akarunk?; jobb életet szeretnénk?). Az üres jelölő állítása egy performatív aktus, ami azáltal egyesíti a különféle igényeket, ahogy azok tartalmait felveszi ürességébe, jelölőként létrehoz egy neki megfelelő dolgot, ami azonban nem más, mint az egység, a „nép”, és visszamenőleges hatással ennek az egységnek az alapjaként kezd el viselkedni. Az álom sűrítő tevékenysége nagyon hasonló ehhez: egy jelentőségteljes álom néha teljesen jelentéktelen „képe”, vagy helyzete problémák sokaságát tudja magába sűríteni. És nemcsak problémák sokaságát, hanem affektív energiák sokaságát is. Laclau egy másik példája Althusser orosz forradalomra vonatkozó elemzéseire támaszkodik. Althusser is a sűrítés fogalmát használja, amikor azt állítja, hogy „a kenyér, béke és föld” követelésében az orosz társadalom összes antagonizmusa össze tudott sűrűsödni. Ám ezek üres jelölőként működtek: „ha e három igénybe nem fektettek volna be olyan üres kifejezéseket, mint 'igazságosság', 'szabadság' stb., akkor azok megmaradtak volna különösségükbe zárva; a befektetés radikális jellege miatt azonban az 'igazságosság' és a 'szabadság' ürességéből valami áttevődött az igényekre, amelyek ezáltal saját, különös tartalmukat meghaladó egyetemességek *nevei*

lettek.”²²⁹ A lényeg az, hogy ebben a sűrítésben érhető tetten a legvilágosabban az a tény, hogy itt *ürességről* és nem *elvontságról* van szó: a névként működő jelszó („kenyér, béke és föld”, vagy „haza és haladás”) nem közös fogalmi nevezője a társadalmi igényeknek, hanem olyan üres jelölője, ami performatív módon létrehozza az egységet, nem pedig egy létező egységet fejez ki valamilyen elvont módon. A túldetermináltság, ami az álombeli sűrítés jellemzője is, éppen azt jelenti, hogy olyan igények is egy új jelszóban jutnak kifejezésre, amelyeknek eredetileg esetleg semmi közük nem volt a jelszó konkrét tartalmához. Laclau szerint Gramsci elmélete döntő fontosságú episztemológiai szakadást jelent a marxizmuson belül. Míg a klasszikus marxizmus hitt abban, hogy lehetséges létrehozni egy rendszerszerűen zárt totalitást, aminek alapvetően a gazdasági meghatározottság képezi az alapját, addig Gramsci hegemonikus megközelítése szakít evvel az esszencialista logikával. „Az egyetlen lehetséges totalizáló horizontot egy részlegesség (a hegemonikus erő) adja, amely egy mitikus totalitás megjelenítőjévé válik. Lacani fogalmakkal: egy tárgy a Dolog rangjára emelkedik.”²³⁰ Azért van ez így, mert amíg „a társadalmi logikák szabálykövetést feltételeznek, a politikai logikák a társadalmi alapításával kapcsolatosak.”²³¹ Ez utóbbi pedig nem más, mint a „nép” létrehozása, aminek meghatározó mozzanatai az affektív befektetés, a performatív jelleg és az üres jelölő állítása.

²²⁹ Uo. 117.o.

²³⁰ Uo. 137.o.

²³¹ Uo. 138.o.

HARMADIK FEJEZET: A SZIMBOLIKUS REND POZÍCIÓI

Vizsgáljuk meg a továbbiakban, hogy a strukturalistának nevezhető beállítódás milyen változásokat idéz elő a filozófiai gondolkodás alapvető fogalmait illetően. Itt mindenekelőtt a tárgy fogalmáról, jel és jelentés működéséről, végül pedig a szubjektum fogalmáról lesz szó. Eddigi állításaink arra vonatkoztak, hogy a szimbolikus szféra felfedezése egy új dimenziót nyit meg a gondolkodás számára az ontológiai dimenzió és a transzcendentális dimenzió mellett; ennek a dimenzióknak a lényegi mozzanata a jelek rendszerszerű viszonya; az ezáltal születő filozófia a különbség fogalmára alapul és szakít az európai metafizika hagyományával (a legfőbb létező, vagy a végső létezők keresésének gondolatával), illetve a tudás és a transzcendentális tudat összekapcsolásával. Most arról lesz szó, hogy a jelek és jelölők strukturalista logikája hogyan változtatja meg a tárgyat és a tudat, az objektum és a szubjektum fogalmát.

A TÁRGY FOGALMÁNAK MEGVÁLTOZÁSA

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. A szimbolikus dimenzióból kiinduló gondolkodás a valóság egészen új képét mutatja, ahol még az olyan legalapvetőbbnek tekinthető és látszólag az értelmezéstől legkevésbé függő fogalmunk, mint pl. a tárgy fogalma is új módon mutatkozik meg. A továbbiakban azt próbálom körbejárni, hogy miként alakul át a tárgy fogalma a szimbolikus rend dimenziójából kiindulva.

Állításom az, hogy a szimbolikus dimenzió felől tekintett tárgy nem egyszerűen egy speciálisan sematizált dolog fogalmát jelenti, hanem magának a dolognak mint fizikai létezőnek, ontológiai enti-

tásnak, természetes dolognak a státuszát változtatja meg. A pusztá dolog a társadalmi és szimbolikus rend által közvetített tárggyá válik. A dolognak nem az ellenállás, anyagság, tömörség, súly, kiterjedés lesznek a jellemzői, hanem az, hogy mit jelent, és hogy a többi dologgal való kapcsolata a jelentések milyen szövedékébe illeszkedik.

Egy egyszerű képpel ezt úgy fejezhetjük ki, hogy a fizikai dolog mint szubsztanciális entitás és a fogalmi forma mint gondolati egység közé beékelődik a jelek által közvetített tárgy fogalma. Az ontológiai egység és a transzcendentális egység között megjelenik a *tárgy mint jel*. A strukturalista ihletésű gondolkodás egyik legfontosabb újdonsága abban ragadható meg, hogy a dolog egyszerű képe átadja a helyét a tárgy jelek által sokszorosan közvetített fogalmának. Ez a dolog fogalmának nem valamiféle dialektikus elmélyítése, hanem dimenzióugrás: a naiv ontológiából és a reflexív tudatfilozófia tárgy-fogalmából átugrunk a szimbolikus rend tárgyfogalmához.

Egy analógiával szeretném kifejezni ezt a váltást a tárgy fogalmában. Ez az analógia ráadásul nem is valamiféle távoli összefüggés, hanem nagyon is jól párhuzamba állítható a strukturalizmus váltásával. Az analógia Marxnak az áru fétisjellegére vonatkozó megfontolásaiból indul ki. A *tőke* első kötetében Marx részletesen leírja azt a folyamatot, ahogy egy természetesnek tekintett tárgy, aminek használati értéke van, átadja a helyét egy olyan tárgynak, amely már egy egészen más dimenzióban értelmezhető, nevezetesen egy olyan tárgynak, amelyet első sorban a piaci érték határoz meg, vagyis a csereérték felől kap értelmet. Egy áru, írja Marx, első pillantásra magától értetődő, hétköznapi dolognak tűnik, például asztalnak, ami semmi más, mint asztal, alkalmas arra, hogy étkezzünk rajta, vagy kiterítsük a papírjainkat, vagy ráhelyezzük az eszközeinket. Fából van vagy alumíniumból, négy lába van, vízszintes az asztallapja, meghatározott méretei vannak, és mindenki rögtön meg tudja ítélni, hogy ez egy asztal. Mint ilyen egyszerű tárgyban nincsen benne semmi titokzatos, asztal és semmi más. Tudjuk használni és látjuk a térben, ismerjük az anyagát, észleljük a színeit és ismerjük a használatát. Nagyon egyszerűen megragadható emberi vonatkozása van: használni tudjuk. „A napnál is világosabb, hogy az ember tevékenységével a természeti anyagok formáit neki hasznos módon megváltoztatja. A fa formáját például megváltoztatjuk, amikor asztalt készítünk belőle. Az asztal mégis fa marad, közönséges érzéki dolog.”²³² Ám a fejlett

²³² Karl Marx: *A tőke. I. kötet*. Budapest, Kossuth, 1978. 74.o.

piacgazdaság és különösképpen a kapitalizmus körülményei között valami egészen különleges történik az asztallal: „mihelyt áruként lép fel, érzékileg érzékfeletti dologgá változik.”²³³ Az érzéki dolog, aminek anyagiséga van és használati értéke, hirtelen egészen más színben tűnik fel. Érzékileg érzékfeletti dologgá, vagyis áruvá válik. Áruként már nem az a meghatározottsága, hogy mire lehet használni és milyen anyagokból áll, hanem az, hogy mi a piaci értéke, vagyis adott körülmények között mennyi pénzért lehet áruként értékesíteni. A használati érték és a piaci érték, vagyis a csereérték között nincs közvetlen vagy természetes összefüggés. Amikor Marx a „misztikus”, „rejtélyes” és „titokzatos” jelzőket használja a munkatermék áruvá válásának a folyamatára, akkor nem egyszerűen azt akarja kifejezni, hogy itt valami nehezen megragadható átmenetről van szó, hanem arra utal, hogy itt a dolog fogalmában történik egy ugrás. Valami, ami nem valóságos (a csereérték, az árujelleg) valóságossá válik, és nem pusztán kiegészíti a dolog természetes meghatározottságait (anyagi jellegét és használati értékét), hanem *ezek helyébe lép.*

Az áruvá vált tárgy az emberi munka társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mintha ez a társadalmi jelleg a dolog tárgyi tulajdonsága lenne: természetesnek vesszük, hogy egy dolog ennyibe és ennyibe kerül, hiszen az adott piaci feltételek között ez az elfogadott áruérték. Ezt az áruértéket és árujellegét azután a dolog dologi tulajdonságának tekintjük: mintegy természetesnek vesszük, hogy ennyibe kerül – sőt, ha túlzónak találjuk az árát, az is csak azért lehetséges, mert eleve feltesszük, hogy van valamiféle „természetes” vagy „normális” ára. Ez egy olyan felcserélés Marx szerint, ami a Feuerbach által bevezetett fetiszizmus fogalmával jellemezhető. A fetiszizmus nagyon leegyszerűsítve azt jelenti, hogy az ember létrehoz valamit, amit azután önmagával szembenálló valóságnak tekint és amivel szemben önmagát kiszolgáltatottnak tekinti. Feuerbach szerint így jönnek létre a vallási képzeleteink, Marx szerint így jön létre a piaci mechanizmus, ami azután meghatározza, hogy egyes dolgok milyen értékű áruk lesznek. Másként fogalmazva: a fetiszizmus az ember erőinek kivetítése valamibe, ami azután idegen hatalomként áll vele szemben. Feuerbachnál ez a vallás, Marxnál az áru, Guy Debordnál például a Spektákulum.²³⁴

²³³ Uo.

²³⁴ Ld. Guy Debord: *A spektákulum társadalma*. Ford. Erhardt Miklós. Budapest, MTA Művészettörténeti Központ, Balassi kiadó, 2006.

Marx szerint itt egy alapvető és nehezen észrevehető felcserélés történik. „E *quid pro quo* [felcserélés] révén a munkatermékek árukká, érzékileg érzékfölötti, vagyis társadalmi dolgokká válnak.”²³⁵ A felcserélés lényege az, hogy az emberi viszonyok, vagyis a társadalmi és termelési viszonyok tárgyi viszonyok látszatában jelennek meg és állnak szemben az emberekkel. Az anyagi tulajdonságokat és a tárgyba befektetett munka látható jellegét egy olyan jellemző váltja fel, amelynek az előbbiekhöz közvetlenül már nincs köze, viszont a dolog legvalóságosabb és legobjektívebb tulajdonságának tűnik. A dolog valódi tulajdonságait felváltja egy nem valódi, viszont mindennél valóságosabbnak tűnő, sőt az egyetlen igazán valóságosnak tűnő tulajdonsága: az ára. Ugyanúgy, ahogy a szent áldozásnál az ostya elveszti materiális jellegét, az aktus pedig már nem konkrét emberek közötti viszony: az ostya legfontosabb tulajdonsága, hogy azonos Krisztus testével. „Ahhoz tehát, hogy analógiát találjunk, a vallás világának ködös tájai felé kell fordulnunk. Itt az emberi fej termékei saját élettel megajándékozott, egymással és az emberekkel viszonyban álló önálló alakoknak tűnnek fel. Ugyanígy vagyunk az áruvilágban az emberi kéz termékeivel. Ezt nevezem fetisizmusnak, amely a munkatermékekhez hozzátapad, mihelyt áruként termelik őket, és amely ezért az árutermeléstől elválaszthatatlan.”²³⁶ Egy tárgynak nem érzéki tulajdonsága az, hogy piaci értéke van, hiszen maga a piac nem érzéki valóság. Az árutermelés és árufogyasztás körülményei között azonban az árujelleg mint érzékileg érzékfölötti tulajdonság egy felcserélés folytán az érzéki tulajdonságok magától értetődőségére és természetességére tesz szert. Kant kifejezésével: a dolog objektív tulajdonságává válik. A dolog árujellege ugyanolyan természetes tulajdonságként jelenik meg, mint az, hogy az asztal fából vagy fémből van, térbeli alakja és színes felületei vannak. A dolog használati jellegéhez és anyagságához még természetes viszonyunk van, a dolog árujellege azonban elfedi ezeket a természetes viszonyokat és önmagát állítva helyükre maga válik természetes viszonyná. A fetisizmus ezt az alapvető felcserélést jelenti, aminek következtében a természetes materialitás helyébe (a dolog anyagokból van és emberi energiárfordítás révén van megformálva) a társadalmi viszonyok materialitása lép. A dolog nem úgy válik áruvá, hogy tisztán megörzi dologi materialitását, hanem úgy, hogy elsődleges

²³⁵ Marx: *A tőke I.*, i.m. 75.o.

²³⁶ Uo.

tulajdonsága az árujelleg lesz, és természetes tulajdonságai is árujellege felől kapnak értelmet: a dolog alapvető jellemzője az lesz, hogy áru. Minden egyéb tulajdonsága (elég jó fából van-e, elég jól meg van-e munkálva, illik-e a szobába) csak ebben a vonatkozásban értelmezhető.

Ennek analógiájára tudjuk elgondolni azt a felcserélést, ami a strukturalizmus értelmében a tárgy lényegévé válik: nem egyszerűen úgy áll a helyzet, hogy van egy természetes dolog és azt valahogy jelöljük. Éppen fordítva: a dolog nem elsődleges az őt jelölő jelhez képest, hanem a jelhez tapadó jelentés révén válik azzá, ami. Más szóval a dolog természetes dologiságának a helyét elfoglalja a tárgy jelszerűsége. A szimbolikus rendben a dolog természetes materialitása helyébe lép a jelszerűség szimbolikus materialitása. Ez nem valamifajta emberi erőszak vagy gyengeség, önkény vagy tudatlanság eredménye, ez magának a szimbolikus rend működésének a logikus következménye.

Két értelemben beszélhetünk arról, hogy a jelek meghatározzák a tárgyakat a strukturalista beállítódásban, ezt a két, lényegében eltérő értelmet azonban mindenképpen érdemes megkülönböztetni. (1) Már említettük a strukturalizmus általános jellemzése kapcsán, hogy a következő strukturalista gondolkodás a jelet nem közvetítő elemnek tartja a dolog és a gondolat, illetve a tényállás és az ítélet között. A dolog bizonyos értelemben csak az őt megnevező jel felől kapja meg valóságos értelmét, akkor válik közös és objektív dologgá. Elgondolhatjuk a nyelv előtti tapasztalás formáit, például a tárgyakhoz való pragmatikus viszonyt, amikor egy dolgot nem szemantikai, hanem pragmatikai értelemben ismerünk fel, vagyis nem fogalmilag azonosítjuk, hanem felismerjük eszközszerűségét és tudjuk használni. Heidegger ebben a dimenzióban helyezte el a tárgyakkal való viszonyunkat.²³⁷ A mesterembernek nem kell önmagában megneveznie a szerszámot, hogy le tudja venni a polcra és tudja használni. Ám ez a pragmatikus viszony nagyon sokat őriz a dolgokhoz való szubjektív viszonyainkból, hiányzik belőle az objektivitás. A mesterember a saját műhelyében ismeri ki magát a legjobban, a saját szerszámait tudja a legjobban és a legkevésbé reflexív módon használni. A pragmatikus dimenzióból a szemantikai dimenzióba való átlépés valójában egy

²³⁷ A kézhezállóság, vagyis a tárgy spontán adódó eszközszerűsége mindig alapul szolgál a kéznéllet, vagyis az absztrakt meglét fogalma számára. Ld. Heidegger: *Lét és idő*, i.m. különösen 15§–16§.

nem egészen objektív szférából a tárgyak objektivitásának a területére való átlépés. Az objektív értelemben felfogott tárgyak pedig mindig nyelvi jelek által rögzített tárgyak. Ha a természetes ontológia naivitását és a transzcendentális tudatfilozófia reflexív meggyőződéseit elhagyjuk, akkor a dolog nem valami természetesen előtünk álló és tőlünk független létező lesz, nem is a tudat lényegfogalmai által besorolt entitás, hanem valami, ami a nyelvi jelek rendszere felől kapja meg a végső értelmét. Nem a kizárólagos értelmét (hiszen értelmébe belejátszik a természetes materialitása és megtapasztalásának testi jellege is), hanem értelmének azt a dimenzióját, ami nélkül a többi is szétesne. A jel tehát nem egyszerűen közvetít dolog és fogalom között, mint egy harmadik, de transzparens összetevő, hanem a jelek rendszerében elfoglalt jelpozíció válik mind a dolog, mind a dologhoz tartozó fogalom meghatározójává. (2) A másik aspektus, noha összefügg az előzővel, más szinten helyezkedik el. A dolog meghatározásában nem csupán abban az értelemben játszik meghatározó szerepet a jel, hogy minden dolog egyszersmind az emberi nyelv által megjelölt és a nyelv jelei által közvetített dolog. Abban az értelemben is a dologszerűség helyébe nyomakszik a jelszerűség, hogy a társadalmiság körülményei között szinte minden dolog egyszersmind valaminek a jele is. A jel ebben az értelemben nem nyelvi jeleket jelent, hanem társadalmi jeleket, szimbolikus jelöléseket. A szerszám nem csupán egy eszköz, hanem a birtokos szakmájának, társadalmi státuszának, munkához való viszonyának, életmódjának a jele. A ruha nem csupán védőréteg a hideg, a por, vagy a hőség ellen, hanem jel, ami kifejezi az illető társadalmi, vallási, etnikai hovatartozását. Egy jel, amit mindenki rögtön meg tud fejteni, miközben hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy a ruha csak materiális szükségletet elégít ki, vagyis csak használati értéke van. A használati érték mellett a ruhának természetesen egyrészt csereértéke, másrészt szimbolikus értéke is van, és a modern társadalmakban nem a használati érték határozza meg a csereértéket és a szimbolikus értéket, hanem fordítva: a használati érték is csak része lesz annak, hogy mit fejez ki szimbolikusán az adott ruhadarab, vagy ruhák egy adott összetétele.

Első pillantásra ez a felcserélés szembemegy az intuíciónkkal, de ha jobban belegondolunk, akkor azt látjuk, hogy a kortárs életvilágban egyre inkább uralkodóvá válik egy olyan tárgyiségfogalom, ami már nem a dolgok természetes valóságából, egyszerű anyagi adottságaiból vagy használati jellegéből indul ki, hanem jelszerűsége-

géből. Egy dolog nem csak az, amire használni lehet és amit anyagi jellemzőként megragadhatunk rajta, hanem egyszerre határozza meg az, hogy mennyi a piaci értéke és mit fejez ki a birtokosáról. Egy új iPhone készülék nem pusztán telefon, hanem ugyanakkor és ezzel párhuzamosan egy bonyolult társadalmi valóság kifejezője is. Birtokosa nemcsak azért vásárolja meg, mert hasznosnak tarja, hanem azért is, mert úgy érzi, ez az, ami őt leginkább kifejezi, illetve ami a társadalomban elfoglalt vélt vagy vágyott helyzetét a leginkább képes jelezni.

A jelszerűség sokféleképpen beszűremkedik a tárgyak valóságos, fizikai és materiális tulajdonságai közé. Ennek a felcserélésnek vannak tiszta esetei és vannak kevésbé felismerhető változatai is. A tárgy jelszerűvé válásának legtisztább esete a divat. Bármi válhat divattá, nemcsak egyes ruhaneműk, de a kiegészítők (táskák, tolltartók stb.), vagy a technikai eszközök (mobiltelefonok, órák, autók) és egy lakás berendezési tárgyai is. Nem véletlen, hogy a strukturalizmus egyik klasszikus műve éppen a divatról szól. A divat a nem nyelvi szimbolikus rendszer egyik legtisztább esete. Roland Barthes *A divat mint rendszer* című 1967-es műve szemléletesen mutatja be, hogy a divat miként alkot a legszigorúbb strukturalista értelemben rendszert, amiben a divatcikkek jelentését már nem valamiféle természetes dogmák határozza meg, hanem a rendszeren belüli pozíció.²³⁸ A tárgy elveszti természetes materialitását és használati értékét, ezáltal pedig tisztán jellé válik: valódi értelme nem az, hogy mire lehet használni, hanem az, hogy mit jelez, illetve mit fejez ki. Barthes avval fejezi ki a dolog jelszerűvé válásának folyamatát, hogy azt állítja: a divathoz nemcsak a divattárgyak, hanem a divatról való beszéd, a divatmagazinok nyelve, a ruhák leírása, nyelvi, sőt narratív kontextusba helyezése is hozzá tartozik. A divat folyamatosan beszél (hiszen szimbolikus kifejezés) és a divatról folyamatosan beszélnek, mivel a divat egy olyan jelrendszer, ami évről évre újraalkotja magát. A divat egy olyan kódrendszer, ami jelentésem elemek sokaságát hozza létre strukturális oppozíciók alkalmazásán keresztül. A divatban nem az az érdekes, hogy művi, és ezáltal a divattárgyak is művi, hanem az, hogy a divat helyettesíti legvilágosabb módon a használhatóságot és anyagiságot a jelszerűséggel. A divattárgyak „természetessége” is pusztán a kódrendszer egyik eleme. Egy természetes esésű blúz

²³⁸ Roland Barthes: *A divat mint rendszer*. Ford. Mihancsik Zsófia. Budapest, Helikon, 1999.

természetessége nem valódi természetesség, hanem egy pozíció, amit a merev, vagy szűk, vagy buggyos jellemzőkkel szembeni opozícionális viszonyok határoznak meg, vagyis a „természetesség” is mesterséges, más szóval pusztán jel a jelek között. A divatban szinte minden funkcionalitás eltűnik, ezért ebben a dimenzióban lehet a legjobban megfigyelni a dolog jelszerűvé válásának folyamatát. A divatban a dolog semmi más, mint társadalmi fantáziák szimbolikusan kódolt és közvetített csomópontja: a dolog bizonyos értelemben eltűnik a divatos tárgy mint a szimbolikus rendszeren (a divat és a divatról szóló beszéd rendszerén) belüli jelölő kód mögött. Akár arról a divatról beszélünk, amelyről folyamatosan beszélnek és ami folyamatosan beszél önmagáról, hiszen évről évre létrehozzák a divatüzem diktátorai és médiumai, akár arról a divatról, ami néma trendekben fejeződik ki (egyszerre csak tudni lehet, hogy milyen egy „menő” táska), a lényeg ugyanaz: a tárgy értelme megszűnik, illetve azonos lesz a kód értelmével. Helyesebben a tárgy használati értéke (aminek a nyomai mindig is megmaradnak) elhomályosodik a tárgy szimbolikus értéke mögött. A tárgy piaci értékét pedig ez a szimbolikus érték fogja meghatározni.

A reklám kevésbé tiszta esete a tárgy eltűnésének a kód mögött, mivel a reklám csak törekszik arra, amit a divat ténylegesen megvalósít. A hatékony reklám arra tesz kísérletet, hogy a tárgy használati értékén túl (ami önmagában nem lenne elég a fogyasztó fantáziájának megmozgatásához) a tárgyat elhelyezze egy fiktív vagy valószínű kódrendszeren belül, és a tárgyat felruházza valamiféle aurával, ami egyrészt a fogyasztó tudattalan vagy nagyon is tudatos vágyaira, másrészt arra apellál, hogy magától a reklámtól lesz majd divatos a tárgy. A reklám a tárgyra vonatkozó kódokat próbálja átrendezni és újra elosztani. A sikeres reklám új kódokat rendel egy már ismert, vagy legalábbis hétköznapi tárgyhoz, illetve egy új tárgyat igyekszik a divatosság aurájával ellátni, vagyis a jövőbeni lehetséges divatosságot már a jelenben megjeleníteni.

A szimbolikus szféra sajátos tárgyfogalmának harmadik esete a vágytárgy. A vágy tárgyat sohasem pusztán természetes vagy objektív tulajdonságai teszik kívánatosá, hanem nagyon sokszor az, hogy a vágyfantázia milyen jeleken keresztül kódolva jeleníti meg magának a vágyott tárgyat. Különösen igaz ez, ha nem szerelmi vágytárgyakról beszélünk (ahol a természetes vonzódásnak mégis jelentős szerepe van, persze mindig a társadalmi kódok mellett, például amellet, hogy a többiek is erre a nőre/férfire vágyanak), hanem

megszerzendő tárgyakról. Ha a vágýtárgy egy autó vagy egy ház, akkor nem az autó vagy ház praktikus értéke az, ami különösen vonzóvá teszi, hanem az a vágyfantázia, ami kódok sokaságán keresztül kiemeli a vágott tárgyat a hasonló tárgyak sokaságából. A fantáziát ilyenkor szimbolikus jelek kódolják, még akkor is, ha leghatékonyabban képiként lehet megjeleníteni (ezt használják ki a vizuális reklámok). A reklámok esetében megfigyelhető, hogy a vizuális ábrázolás egyfajta nyelvként működik, amelyben például nem a színek hangulata, vagy az elrendezés harmóniája a legfontosabb, mivel ezek a klasszikusan vizuális elemek is a szimbolikus kódok struktúrája felől nyernek értelmet.

A politikai nyelv közege még egy olyan további szféra, ahol a tárgy és a jel viszonya látványosan felcserélődik. A politikai diskurzusban vagy vitákban aligha találunk olyan „tárgyat”, amelyik önmagában lenne az, ami. A politikai nyelv – a tárgyias beszéd mód ritka pillanataitól eltekintve – valójában nem a létező és természetes módon adott jelenségekről beszél, hanem amiről beszél, azt ez által a nyelv által hozza létre. Úgy tesz, mintha a valóságról beszélne, de valójában a valóságot próbálja olyan módon újrakódolni, hogy az minél több ember számára elfogadható legyen. Vagyis egy olyan szimbolikus kódrendszert igyekszik a valóságra ráteríteni, amiben minél több ember felismerheti a saját világképét. A politikai beszéd – ritka kivételektől eltekintve – valójában folyamatos politikai marketing, amiben a valóságos jelenség és a szimbolikus jel kibogozhatatlanul összecsiszódik.

A tárgy fogalmának ez a fajta felcserélése a szimbolikus kód fogalmával logikus következménye a strukturalista beállítódásnak. Ugyancsak következménye az is, hogy mi válik a tárgy fogalmának a modelljévé: nem a fizikai dolog, amelynek súlya, kiterjedése, ellenállása, anyagi sűrűsége van, nem is az eszköz, amely a pragmatikus tevékenységben nyeri el értelmét, nem is a műalkotás, ami felszabadítja a tudatot kötöttségei alól. A tárgy mintája a divattárgy, a reklámozott tárgy, a vágýtárgy és a politikai diskurzus tárgya lesz. Csupa olyasmi, ami fel van töltve szimbolikus tartalommal és nemcsak fel van töltve kódokkal, hanem szimbolikus értéke le is cseréli a valóságos jellegét: a tárgy maga válik szimbólummá, vagyis legfőbb jellemzője az lesz, hogy milyen pozíciót foglal el a szimbolikus rendszerben. A társadalmi valóságot átítatja a szimbolikus kódok rendszere.

Van azonban még egy logikus és magából a szimbolikus szféra belső mozgásából fakadó következmény a tárgyiség és a valóság

fogalmára nézve. Ha a szimbolikus kódok rátelepülnek a valóságra, sőt a valóságos dolgok materialitását háttérbe szorítja a szimbolikus kódrendszer „materialitása”, akkor a „valóság” kívül reked a rendszeren. Vagyis – egy logikus fordulattal – az lesz valóságos, amit csak úgy tudunk észlelni, hogy „betör” a szimbolikus rendbe és felforgatja azt. A valóságos jelleg azonos lesz a felforgató, szubverzív, forradalmi vagy eseményszerű jelleggel. A valóságnak nem a materialitás, a pragmatikus tevékenységek vagy a tudás lesz a terepe, hanem az, amit a szimbolikus kód nem tud lefedni, az a nyers és alakatlan erő vagy ellenállás, amit a szimbolikus kódok és szabályok rendszere nem tud megkötni. A valóság üres hely a szimbolikus rendben, ami üressége révén egyszerre fenyegető (hiszen ismeretlen) és egyszerre a vágy legfőbb tárgya (hiszen nem helyettesítőkre, hanem magára a valóságos dologra vágyunk).

SZUBJEKTUM A NYELVBEN

A strukturalista megközelítés egy másik jelentőségteljes következménye a szubjektum fogalmának újragondolása a struktúra fogalma felől. A szubjektum a karteziánus hagyományban az, aki önmaga számára közvetlen evidenciában adódik. Sőt, azt lehet mondani, hogy egyetlen entitás adódik a tudat számára közvetlenül és megkérdőjelezhetetlen módon: maga a tudat. Az evidencia ebben az esetben nem csupán azt jelenti, hogy világos és megkülönböztetett módon áll valami a tudat előtt, hanem azt is, hogy közvetlenül adódik, közvetlenül jelen van, vagyis semmiféle közvetítés nem torzítja el vagy homályosítja el az adódás evidenciáját. A strukturalista beállítódás sokféle szubjektum felfogása egy dolgot egészen biztosan szembeállít ezzel a karteziánus örökséggel: valami szükségképpen közvetíti önmaga számára a tudat adódását, nevezetesen a nyelv, illetve a jelölők és jelöltek szigorúan oppozicionális rendszere. A szubjektum fogalmának ezért kialakul egy olyan felfogása, ami lényegi pontokon áll szemben a karteziánus, a transzcendentális és a fenomenológiai szubjektivitás fogalmával. Ennek véleményem szerint két változatát lehet elkülöníteni: a szubjektum strukturális felfogását és a szubjektum eseményszerű felfogását. Mindkettő tagadja a fenomenológiai tapasztalat kiinduló evidenciáját, a tudat evidens és transzparens önadódását.

A szubjektum nyelvi meghatározottságának a gondolata, talán nem véletlenül, egy nyelvésznél jelenik meg. Emile Benveniste a

strukturálista nyelvelfogás funkcióit elemezve felfigyel arra, hogy az „én” fogalmát nem lehet a nyelvi rendszertől függetlenül megragadni. Benveniste egy különös és első pillantásra meghökkentő tézisben mondja ki ezt a belátást: „Az ember a nyelvben és a nyelv által konstituálódik *szubjektumként*; mivel valójában egyedül a nyelv az, ami a *maga* valóságában, vagyis a lét valóságában, megalapozza az 'ego' fogalmát.”²³⁹ Benveniste megközelítésében az én, illetve a szubjektum „fogalma” alapvetően nyelvi természetű, mégpedig kettős értelemben az: egyrészt az én-t mondás performatív aktusában valósul meg, másrészt pedig szorosán kapcsolódik a személyes névmások opozicionális rendszeréhez.

Szemben a fenomenológia és a pszichológia túlságosan is magától értetődő és éppen ezért megkérdőjelezhető felfogásával, Benveniste azt állítja, hogy a szubjektum nem valamiféle előzetes adottság és elemi lét, hanem olyasmi, ami – egyéb tényezők mellett – a nyelv által konstituálódik. Kimutathatóak azok a hatások és összefüggések, amelyek a szubjektum konstitúciójában a nyelv működéséből erednek. Márpedig ezek nem jelentéktelen adalékok a szubjektum amúgy már létrejött „létéhez” képest. „A 'szubjektivitás', amelyről itt szó van, a beszélőnek az a képessége, hogy 'szubjektumként' tételezi magát. E szubjektivitás nem azon érzésként határozódik meg, amit mindnyájunkban kivált az, hogy önmagunk vagyunk (amennyire megítélhető, ez az érzés maga is csupán visszatükröződés), hanem olyan pszichikai egységként, amely transzcendens a megélt tapasztalatok összegyűjtött teljességéhez képest és amely biztosítja a tudat folytonosságát.”²⁴⁰ Benveniste tehát első lépésben megfordítja a fenomenológia eljárását és azt állítja, hogy az az érzés, hogy önmagunk vagyunk (*d'être lui-même*) nem az eredeti kiindulópont és nem a legalapvetőbb tapasztalat. Második lépésben pedig azt állítja – nyilván nem teljesen függetlenül a korai Sartre azon tézisétől, hogy az én a tudatélmények áramához és a tudat személytelen spontaneitásához képest egy transzcendens képződmény²⁴¹ –, hogy a pszichikai egység érzése más és több, mint a folytonos élmények összege. Ezzel a két állítással bizonyos értelemben kihúzza a talajt a

²³⁹ Émile Benveniste: Szubjektivitás a nyelvben. Ford. Z. Varga Zoltán. In Bókay Antal et alii (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*, i.m. (59–64.) 60.o. – A fordítást több helyen módosítottam.

²⁴⁰ Uo.

²⁴¹ Jean-Paul Sartre: *Az ego transzcendenciája*. Ford. Sándor Péter. Debrecen, Latin betűk, 1996.

fenomenológiai megközelítés alól. A kérdés természetesen az, hogy az én eredetére vonatkozó magyarázatként mit tud szembeszegezni a fenomenológia gondolatmenetével? Természetesen a strukturalista nyelvészet belátásait.

Egy következetesen strukturalista megközelítés számára a szubjektum nem lehet külső instancia a nyelvhez képest, vagyis csak a jelek logikáján belül ragadható meg az értelme. Ugyanúgy, ahogy a világ összes többi létezője, a szubjektum is a nyelven keresztül ölt alakot és a nyelven keresztül tesz szert valóságos meghatározottságra. „Márpedig mi azt állítjuk – írja Benveniste –, hogy ez a mind a fenomenológiában, mind a pszichológiában tételezett 'szubjektivitás' csupán a nyelv egy alapvető tulajdonságának a felbukkanása a létben. 'Ego' az, aki 'ego'-t mond.”²⁴² Vagyis az amúgy némiképp formátlan öntudat akkor nyeri el egy én tudatát, amikor az öntudattal rendelkező lény nyelvi lényvé válik és önmagát nyelvi eszközökkel mondja ki. Az öntapasztalat amorf alakzatai és nem teljesen összefüggő tartalmai a nyelv „én” jelölője által kapnak szilárd és meghatározott formát. Ez a belátás párhuzamos Lacan tükörstádium elméletével, ami szerint a 6 hónaposnál fiatalabb csecsemő heterogén tapasztalatai mintegy egységgé rándulnak össze akkor, amikor a gyermek önmagát megpillantja a tükörben és azonosul az egységes és koherens tükörképével. A tükörben megjelenő kép alapján tudja meg, hogy ő egy egységes lény, más szóval a tükörkép alapján alkotja meg önmagát mint én-t. Benveniste nagyon hasonló szerkezetet ír le, annyi különbséggel, hogy ő az én kialakulását nem a tükörkép elbűvölő egységéhez, hanem a nyelvhasználat strukturális logikájában szükségképpen felmerülő „én” jelölőhöz köti. Az én Benveniste szerint nem egy önmagunkról alkotott kép megjelenése és kifejeződése, hanem a nyelvi jelek oppozicionális rendszerében megragadható pozíció betöltése. Az én egy strukturális pozíció.

Ha viszont ez így van, akkor logikus, hogy a nyelv működését kell megfigyelni, hiszen abból vezethető le az én „tapasztalata”. A nyelvben találhatóak meg azok az összefüggések, amelyekből megérthetjük, hogy miben áll a szubjektum, az én, illetve a szubjektivitás fogalma. „Az öntudat csakis akkor lehetséges – hangzik Benveniste tézise –, ha kontraszt révén tapasztaljuk.”²⁴³ A kontraszt fogalma egyértelmű utalás a nyelvi jelölők oppozicionális szerkezetére. Az „én” jelölő fel-

²⁴² Benveniste: *Szubjektivitás a nyelvben*, i.m. 60.o.

²⁴³ Uo.

tételez egy vagy több olyan jelölőt, amelyek oppozícionális viszonyaik révén nem függnak az „én”-től, hanem éppen hogy meghatározzák az „én” pozícióját. „Mindig valakihez intézve szavaimat mondom *én*-t, s beszédemben ez a másik *te* lesz.”²⁴⁴ Vagyis az én mindig feltételez egy te-t, aki a maga részéről ugyancsak én-t mond velem szemben, akit viszont te-ként határoz meg. Egy pozícionális differencia határozza meg a szubjektumok pozícióját, akik a dialógusban hol az én, hol a te pozícióját foglalják el, szigorúan oppozícionális relációban. Ez azt is jelenti, hogy – szemben a karteziánizmustól a fenomenológiáig ívelő hagyománnyal – az én nem eredendőbb mint a másik, akihez beszél és aki megszólítja őt. Az én-te viszony azonban nem csupaszítható le egy egyszerű kommunikatív helyzetre, ahol információkat adunk át egymásnak, és mindenki be van zárva a saját tudatába. A kommunikatív viszony csupán levezetett formája egy olyan alapvetőbb viszonynak, amelyben a nyelvi jelölők strukturális viszonyai határozzák meg az én és a te pozícióját. „Kiindulópontunk, a kommunikáció folyamata csupán pragmatikai következménye annak az alapvető feltételnek, amit a személyek polaritása képez a nyelvben.” Vagyis a nyelvi pozíciók által kijelölt különbség én és te között alapvetőbb, mint a kommunikáció szimmetrikus oda-vissza csatolása. „Ez a polaritás egyébként olyannyira különleges, hogy hozzá hasonló oppozíciótípust nem is találunk a nyelven kívül. [...] Kutathatunk bármilyen párhuzam után: nem fogunk semmit találni. Az ember helyzete a nyelvben egyedi.”²⁴⁵ Nem szimmetriáról, nem is egyenlőségről, de nem is valamelyik tag elsőbbségéről van szó, hanem olyan pozícionális differenciáról, amelynek egyetlen analógiája van, mégpedig a nyelvi jelölők oppozícionális rendszere.

Hogy itt mélyen nyelvi jelenségről van szó, azt avval támasztja alá Benveniste, hogy azt állítja, egyetlen nyelvből sem hiányozhatnak a személyes névmások. Ugyanakkor ezek a névmások nem valamiféle fogalmi tartalomra, nem is egy létező individuumra vonatkoznak. Vagyis a nyelv az ilyen névmások esetében működik a legkevésbé megnevező funkcióként. Nincs olyan általános fogalom, amelynek az én megfelelné, ahogy a „fa” jelölő nagyjából és tulajdonképpen megfelel a fa általános fogalmának. Az én nem is individuumot jelöl, hiszen ugyanaz a jel nem jelölheti az összes individuumot. „Mire vonatkozik hát az *én*? Valami egészen különlegesre, ami

²⁴⁴ Uo.

²⁴⁵ Uo. 60–61.o.

kizárólag nyelvi természetű: az én arra az egyedi beszédaktusra (l'acte de discours) vonatkozik, amelyben elhangzik és abban is a beszélőt jelöli meg. [...] A realitás, amelyre az én utal, a diskurzus realitása. [...] Szó szerint igaz tehát, hogy a szubjektivitás alapja a nyelvhasználatban rejlik.”²⁴⁶

Az elemzés párhuzamot mutat a névmások más, hasonló csoportjaival, amelyek például a tér és az idő viszonyait fejezik ki. A jelen és a most olyan nyelvi jelölők, amelyek az én-hez hasonlóan szervezik a nyelvi jelölők velük összefüggő rendszerét, mintegy kiosztva a pozíciókat. Ha a jelen az az idő, amiben éppen benne vagyunk, akkor az egyetlen kritérium annak eldöntésére, hogy mi az az idő, amiben benne vagyunk az, hogy ez az az idő, amikor éppen beszélünk, vagyis amikor kimondjuk, hogy „most”. „Az örök 'jelen' pillanata ez, noha sohasem egyfajta objektív időrend ugyanazon eseményeire vonatkozik, mivel a beszélők számára mindig az aktuális beszédmegnyilvánulás egysége (instance du discours) határozza meg. A nyelvi idő önreferenciális. [...] A beszédmegnyilvánulás egység tehát konstitutív az összes, szubjektumot meghatározó vonatkozási pontra nézve.”²⁴⁷

A deiktikus, vagy indexikus kifejezések elemzése fontos filozófiai probléma, és sokan sokféleképpen közelítették meg a kérdést. Husserl az *I. Logikai vizsgálódás*ban külön fejezetet szentel a kérdésnek és az utaló és utalt jelentés kettős szerkezetével véli megfejteni a deiktikus kifejezések jelentésének rejtélyét.²⁴⁸ Hegel *A szellem fenomenológiája* legelején az érzéki tapasztalat leírását összeköti az „ez”, „itt”, „most” kifejezések elemzésével és e kifejezések jelentésének rögzíthetetlen-ségéből vezeti le azt, hogy a szellemnek tovább kell lépnie az érzéki bizonyosságtól az észlelés magasabb állapota felé. Benveniste magából a nyelvi rendszerből vezeti le ezeknek a különleges nyelvi kifejezéseknek az értelmét, és még alapvetőbben – mivel ezek a deiktikus kifejezések valójában mind az „én” fogalma köré szerveződnek – a nyelvből vezeti le a szubjektivitás fogalmát is. „A nyelvbe helyezett 'szubjektivitás' teremti meg a személy nyelvi és – vélhetőleg – nyelven kívüli kategóriáját is.”²⁴⁹

²⁴⁶ Uo. 61–62.o.

²⁴⁷ Uo. 62.o.

²⁴⁸ Husserl: *Logikai vizsgálódások I. Kifejezés és jelentés*, i.m. III. fejezet (különösen 26§–29§).

²⁴⁹ Benveniste: *Szubjektivitás a nyelvben*, i.m. 62.o.

Benveniste a beszédaktus-elmélet belátásait megelőlegezve különbözteti meg az én és az ő „fogalmait”. Az a kifejezés, hogy „én esküszöm”, vagy „én ígérem”, vagy „én szavatolom” valójában nem leír valamit, hanem végrehajt, vagyis a kimondás azonos magával a cselekvéssel. „A kimondás (énonciation) *megvalósítás* lesz.”²⁵⁰ Azok a kifejezések, amelyekben a kifejezés alanya az ő, ezzel szemben csak leíró kifejezések, nem a cselekvés végrehajtásával esnek egybe, hanem valaki más cselekvésének a leírásával és jelzésével. A szubjektum fogalma nemcsak a deiktikus kifejezésekkel van lényegi összefüggésben, hanem a performatív kifejezésekkel is. A deiktikus kifejezések a szubjektum nyelvi pozíciója felől határozzák meg a szubjektum öntudatát. A performatív kifejezések pedig állandóságot és azonosíthatóságot hoznak létre a pozíciójában már meghatározott szubjektumnak, hiszen a performatív aktusban nemcsak egy nyelvi cselekvést hajtanak végre, hanem a nyelvi cselekvőn számonkérhető azonosságot is magával evvel az aktussal hozzák létre. Az ígéret aktusa időbeli állandóságot teremt az ígéret alanya számára, mivel az ígéret aktusának csak akkor van értelme, ha az ígéret alanya mintegy kiterjed az időben.

A SZUBJEKTUM ÉS AZ ESEMÉNY

Benveniste elemzése nyelv és szubjektum vonatkozásáról a strukturalista beállítódás egy lényeges gondolatát fogalmazza meg: az én nem evidens adottság, hanem a nyelv teszi lehetővé, hogy „énné” váljunk. Az lesz az én, aki kimondja, hogy „én”. Az én mindig egy te-vel szemben határozza meg magát, ám a te és az én viszonya tükörszimmetrikus. A másikon keresztül felismerhetem, hogy én is olyan vagyok kívülről mint ő, vagyis egységes, koherens, kiszámítható, megszólítható. A beszéd képességének elsajátítása nemcsak az én „fogalom” használati szabályainak az elsajátítását jelenti, hanem az én funkció elsajátítását is: megszólítható vagyok, mivel te vagyok egy másik én számára, egységes vagyok, ugyanúgy, ahogy a másik is, aki egy te a számomra a jelen pillanatban, azonos vagyok, mivel időben számon kérhető nyelvi cselekvéseket hajtok végre. A kimondás aktusa így visszamenőleges hatállyal egységbe rendezi az önmagunkkal kapcsolatos tapasztalatok sokféleségét és szubjek-

²⁵⁰ Uo. 64.o.

tummá rendezi az öntapasztalat heterogén mozzanatait. Énje csak annak van, aki megtanul beszélni.

A strukturalista immanencia gondolatának azonban a szubjektivitással kapcsolatban vannak más következményei is. Most nem szeretnék foglalkozni azokkal a mára már szinte közhelyesé vált gondolatokkal, amelyek az ember halálára, a szerző halálára, a szubjektum szétszórtságára és hasonlókra vonatkoznak, noha ezek is logikus következményei a strukturalista gondolkodásmódnak.

A jelölők rendszerének strukturalista fogalmából ugyanis következik egy érdekesebb gondolat is a szubjektum fogalmára vonatkozóan. A szubjektum bizonyos értelemben az, akinek az üres jelölővel van kapcsolata. Minden egyéb létező egyszerűen tárgy vagy dolog a világban, vagy tárgyasult társadalmi szerep. „A szubjektum – fogalmaz Deleuze – pontosan az az instancia, aki az üres helyet [case vide] követi.”²⁵¹ Ezt a némiképp enigmatikus állítást igyekszem a továbbiakban értelmezni.

Induljunk ki abból, hogy a strukturalista beállítódás szerint valóban minden létezőt, egy szubjektumot is a strukturális rend határoz meg, noha a természetes intuíciónk azt sugallja, hogy a szubjektum szabad és kötetlen létezés és megválasztja magát az adott lehetőségek között. Az újkori szubjektumfelfogással szemben azonban a strukturalizmus radikális megközelítése abból indul ki, hogy a struktúrához képest csak immanens valóságmozzanatok vannak. A szubjektum is a struktúra immanens mozzanata, illetve csak a szimbolikus struktúra előzetesen adott szerkezete és dinamizmusa felől érthető meg. És ha van szabadsága, önállósága, autonómiája, az is csak a struktúrán belüli mozgásként értelmezhető. Ezt a logikát kell végig követnünk, még akkor is, ha meghökkenítő módon ellentmond a transzcendentális szubjektivitás evidens önadottságára és tiszta önreferenciális jellegére vonatkozó elképzeléseinknek. A strukturalizmus egész egyszerűen azt állítja, hogy a tiszta tudat élménye, az öntapasztalat fenomenológiai evidenciája nem más, mint a jelölők rendszere által kódolt, szintetizált és egységesített önkép eredménye. A transzcendentális tudat stabil önképe maga is egy szimbolikusan rögzített pozíció, illetve egy olyan konglomerátum, amelyet nyelvi és szimbolikus pozíciók egymásra hatása hoz létre.

A szimbolikus rendszer nagyon sokféle lehet, noha mindegyik struktúra a nyelvi jelölők struktúrájához hasonlóan szerveződik.

²⁵¹ Deleuze: *A quoi reconnaît-on le structuralisme?*, i.m. 331.o.

Van szimbolikus struktúrája a nyelvnek, a szexuális viszonyoknak, a házassági kötelékeknek, a mágiának, a divatnak, a mítosznak és még sorolhatnánk. Ezeket a kulturális alakzatokat mind lehet elemezni a szimbólumok struktúrája felől. A lényeg: mindegyikben lesz üres jelölő a jelölők oldalán és üres hely a jelöltek oldalán. Egy olyan strukturális elemről van szó – ahogy azt már korábban láttuk –, ami része a szimbolikus jelölők rendszerének, de nem feleltethető meg neki valamilyen konkrét valóság-részlet a jelöltek oldalán. Nincs helye a rendszerben, ezért állandóan elmozdulhat, illetve sohasem ott van, ahol hisszük, hogy lennie kell. A szubjektum egyfelől az, aki kimondja, hogy „én” és megformálja magát a diszkurzív megnyilvánulás aktusával, ami elhelyezi őt a jelölők rendszerében. A szubjektum másfelől az, aki önmagát az üres jelölőhöz képest helyezi el. Ám mivel az üres jelölő pozícióját lehetetlen megadni, ezért a szubjektum pozíciója is nyitott marad. Szimbolikus értelemben megadható a pozíciója, hiszen egy társadalmi szerepet ölt magára és minél inkább azonosul ezzel a szereppel, annál inkább a szimbolikusan kódolt struktúra határozza meg a beszédét, a gondolkodását és a cselekvéseit. Ám abban a pillanatban, hogy tapasztalni, gondolkodni és eszmélni kezd, valójában az üres jelölő helyét keresi, mivel a struktúra egészének az értelmére kérdez rá. Ha az üres jelölő a szimbolikusan zárt rend mozgékony és üres eleme, ez minden bizonnyal azért van, mert az üres jelölő valamiként az összes kódolt jelentés középpontjával vagy forráspontjával áll kapcsolatban. Avval a szimbolikus vakfolttal, ami az egész rendszer jelentésségét és értelmét biztosítja, de maga nem jelentésszerű és nem értelmes. Szubjektum tehát az, aki követi az üres jelölő mozgását, amennyiben a szimbolikusan instituált értelem forrását kutatja.

A szubjektum öneszmélése nem egy fenomenológiai őسادottság, hanem a struktúra mozgásának az eredménye. Ahogy Deleuze fogalmaz: esemény a struktúrában. Az esemény a jelölők sorozata és a jelöltek sorozata közötti koherencia és párhuzam megbomlása és egy új párhuzam, illetve koherencia felé tett lépés. A fenomenológia ezt az újdonság tapasztalataként írja le: eleven szubjektum az, aki tud újat tapasztalni. Aki erre nem képes, az bele van merevedve vagy a természetes beállítódás naivitásába vagy az inautentikus lét elvesztségébe. A strukturalista logika azonban nem így ragadja meg a szubjektumot. Szubjektum az, aki követi az üres jelölő mozgását, vagyis akivel megtörténik az értelem eseménye. Az értelem eseményének nevezhetjük azt, amikor a sorozatok összefüggése megbomlik,

amikor a magától értetődőségből egy pillanatra kilátunk. Mintha álból ébrednénk, a szimbolikusan zárt univerzum álmából.

Kétféle értelemben határozza meg a struktúra a szubjektumot (immár túl azt én-t mondás diszkurzív megnyilvánulásán). Egyrészt azáltal, ami rögzített a struktúrában, másrészt azáltal, ami rögzítetlen. A szubjektum elhelyezheti magát mindazokban a szerepekben, amit a szimbolikus rendszer (egy adott kultúra vagy társadalom egy adott időben fennálló lehetőségeinek struktúrája) lehetőségekként kijelöl a számára. Ekkor egy világosan kódolt szimbolikus pozíciót fog elfoglalni, aminek megvan a maga szimbolikus mandátuma (például tanár lesz, vagy bíró, vagy fogorvos, vagy költő mindazokkal a társadalmi és kulturális kötelezettségekkel együtt, amit ez maga után von a gondolkodás, a beszéd és a cselekvés szintjén). Ez a szubjektumnak egy látszólag jól meghatározott pozíciója, világos határvonalakkal, egyértelmű feladatokkal és lehetőségekkel. De nemcsak társadalmi szerepekről van szó, hanem például a szexuális viszonyokban elfoglalt szerepekről is. A szexuális vágyat, illetve a vágy megvalósítását alapvetően meghatározza az a szimbolikus pozíció, amit a szubjektum elfoglal, illetve magára vesz.

Ugyanakkor ez a szimbolikus pozíció nem önmagában jelent valami olyasmit, ami szubsztantív módon meghatározza egy szubjektum életét. Mivel szimbolikus pozícióról van szó, ezért valójában mindig az egész struktúra szilárdságától függ. Ha a struktúra egésze megrendül valamilyen módon, akkor az eddig szimbolikusan meghatározott személy egy másfajta meghatározottságba kerül, kiszolgáltatottá válik, olyanná, akit nem véd meg a szimbolikus mandátuma. Vagy másképpen: például eddigi vágyfantáziáiról kiderül, hogy megvalósíthatatlanok. Védtelenné és zavarodottá válik, a kiszolgáltatottság helyzetébe kerül. Ekkor azonban ugyanúgy alá van vetve a szimbolikus rend egészének, csak most nem a belül lévő kedvezményezett oldalán, hanem a kirekesztettek és jogfosztottak oldalán.

A strukturalizmusból következő másik szubjektum-pozíció a struktúra rögzítetlen mozzanataihoz kapcsolódik. Ez nem valamiféle romantikus szubjektumfelfogás, vagyis nem abban a gondolatban áll, ami szerint a személy valójában létezése legmélyéig szabad és kreatív, és a szubjektum nem más, mint a tiszta, szabad önteremtés transzcendentális mozgása. A strukturalista felfogás szerint a szubjektum minden ízében foglya a szimbolikus rendnek: szubjektumnak lenni nem egy tiszta, meghatározatlan pozíciót jelent,

hanem alávetettségét,²⁵² de nem egy másik szubjektumnak, hanem a szimbolikus rend egészének. Másfelől viszont a szimbolikus rend mozgásai lehetőséget kínálnak a szubjektum számára helyzetének megváltoztatására és önmaga átkódolására. Ha van etikai következménye egy olyan absztrakt és tulajdonképpen algoritmizáló jellegű gondolkodásnak, amilyen a nyelvi struktúrából kiinduló szemlélet, akkor az nem is lehet más, mint annak a megfogalmazása, hogy a szubjektumnak meg kell találnia a lehetőséget önmaga átkódolására, vagy a szimbolikus renddel szembeni kívülről való megtalálására. A nomád lét, a kisebbséggé válás és a szökésvonalak megtalálása Deleuze-nél, az önteremtés a kései Foucaultnál, az örömök helyett a gyönyör (jouissance) keresése Barthes gondolkodásában, a teljes beszéd az üres beszéddel szemben Lacannál olyan mozzanatok és megfogalmazások, amelyek mind a szimbolikus rendnek való alávetettséggel szembeni lehetőségeket fogalmazznak meg és irányoznak elő.

Deleuze azt állítja, hogy a strukturalizmus nem egy aszjektív vagy szubjektum nélküli gondolkodásmód. „A strukturalizmus egyáltalán nem olyan gondolkodás, ami felszámolja a szubjektumot, hanem olyan gondolkodás, amely szétszedi és szisztematikusan újra elosztja (distribue) a szubjektumot, ami tehát tagadja a szubjektum azonosságát, feloldja és egyik helyről a másikra mozgatja, létrehozva így egy mindig nomád szubjektumot, amit személytelen individuációs folyamatok és pre-individuális szingularitások alkotnak.”²⁵³ Ezt a folyamatot két mozgás fenyegeti: az üres hely, illetve az üres jelölő vagy tökéletesen kiüresedik, vagy tökéletesen betöltődik. Mindkét esetben megmerevedik a rendszer, és a szubjektum reménytelenül alávetetté válik. Ezt csak az üres hely mozgásának fenntartásával, a mozgás követésével lehet elkerülni. Ehhez a strukturalista szubjektum egyéni és csoportos gyakorlataira van szükség, vagyis terápiás és politikai gyakorlatokra. „Akár terapeutikus, akár politikai ez a gyakorlat, a folyamatos forradalom, vagy a folyamatos átmenet pontját jelöli.”²⁵⁴ Az esemény éppen ebben az utóbbi értelemben értendő. Esemény az, amikor a struktúra az egyik statikus állapotból átmegy

²⁵² Ahogy Deleuze fogalmaz Lacan nyomán: az alany „kevésbé szubjektum (*sujet*), mint inkább alávetett (*assujetti*) – alávetett az üres helynek, alávetett a fallosznak és ezek áthelyeződésének.” Deleuze: *A quoi reconnaît-on le structuralisme?*, i.m. 331.o.

²⁵³ Uo. 331.o.

²⁵⁴ Uo. 333–334.o.

egy másik állapotba (ami később alkalmasint ugyancsak statikusá válhat, de az átmenetben még nem az). Ez nem az előre látható szabadság aktusa, hanem vak ugrás valamibe, amit még senki nem ismer. Elköteleződés az eseménynek mint mozgásnak. A legvilágosabban ezt talán Alain Badiou fogalmazza meg, amikor azt állítja, hogy a szubjektum: hűség az eseményhez (egy politikai, művészi, tudományos vagy szerelmi eseményhez).²⁵⁵ Minden egyéb esetben az alany egy olyan szimbolikusan szervezett rend foglya, amely által őt az állam és a normalitás reprezentálja, és amely által ő önmagát is reprezentálja, és amely tagadja minden esemény lehetőségét.²⁵⁶

A strukturalista beállítódás tehát legtágabb értelemben a struktúrában betöltött pozíció felől határozza meg a szubjektumot, és nem valamiféle eredendő szubsztanciális adottság (természetes ösztönök, transzcendentális képességek, autonómia) felől. A szubjektum meghatározása a pozíció alapján a szubjektum *genealógiájának*, vagyis kialakulásának folyamata mentén gondolja el a belső, transzcendentális adottságokat is.²⁵⁷

KITÉRŐ: KÉT KÉTELY

Igaza van-e valamilyen értelemben a strukturalizmusnak? Különösen abban a kérdésben, hogy a valóság felosztása a nyelvi vagy egyéb jelölők szimbolikus struktúrájának a függvénye lenne? Nem olyan túlzásról van-e szó, amely veszélyes szkepticizmushoz vezet? Vizsgáljunk meg néhány lehetséges ellenvetést a strukturalista fel-

²⁵⁵ „Mindenki, aki egy (szerelmi vagy művészi vagy tudományos vagy politikai) igazság alanya, tudja, hogy valójában kincset hordoz, és hogy végtelen hatalom hatja át. Egyedül szubjektív gyöngeségén múlik, hogy ez a törekeny igazság folytatja-e kibontakozását.” Alain Badiou: *Szent Pál. Az egyetemesség apostola*. Ford. Csordás Gábor. Budapest, Typotex, 2012. 104–105.o. „A szubjektívációnak ezt az egyetemes hatalmát eseményszerű hűségnek nevezem [...]. Pál gondolkodásában a szeretet pontosan hűség a Krisztus-eseményhez. [...] Ami hatalmat ad egy igazságnak és meghatározza a szubjektív hűséget, az az önmagamhoz való viszony mindenkire irányulása, amit az esemény, és nem maga a viszony hoz létre.” 171.o.

²⁵⁶ Ld. Sipos Balázs: *Jelölőláncok mentén, jelölőláncokon túl. Keletkező szubjektumok Alain Badiou ontológiájában és másból*. (Kiadatlan kézirat)

²⁵⁷ A tudattalanról szóló következő könyvemben a szubjektum genealógiájáról adható különféle leírásoknak középponti szerepe lesz. Ezért erről most nem írok többet.

fogással szemben. (1) A legkézenfekvőbb ellenvetés az, hogy szinte már senki sem vallja magát strukturalistának. A nyelvészetben egyfelől a kísérletes alapú kognitív nyelvészeti irányzatok, másfelől a generatív grammatikából kinövő irányzatok uralják a terepet. A társadalomtudományok ugyancsak túlléptek a strukturalista korszakukon. (2) A strukturalizmus és az ún. posztstrukturalizmus gondolkodói tulajdonképpen veszélyes „szofisták” voltak, akik hangzatos állításokat fogalmaztak meg, de valójában nem mondtak soha semmi tudományosan értékelhetőt. Csak gyanúba keverték és relativizálták a tudományos igazságokat, de ők maguk nem járultak hozzá semmilyen tekintetben a tudomány épüléséhez. A semmitmondást szószátyársággal és hangzatos féligazságokkal leplezték. Intellektuális celebek voltak, nem tudósok.²⁵⁸

Kétségtelen tény, hogy a strukturalizmus által megihletett gondolkodók különös és gyakran meghökkenítő szövegeket állítottak elő. Ám a tudománytörténetben fontos szerepet játszottak és fontos kihívást jelentettek a naiv empirizmus és pozitivismus számára. Ez azonban természetesen még nem lenne elég. A strukturalizmus kétségtelenül legnagyobb gondolata és felfedezése a nyelvi jelek rendszerszerűsége. Ez egy felfedezés a gondolkodás történetében, ami után már nem lehet úgy gondolkodni mint korábban. Ez persze nem igazol mindent, amit a strukturalisták állítottak.

Például az a gyanúm, hogy a strukturalista felfogás a valóság szimbolikus felosztására vonatkozóan teljességgel megállja a helyét olyan társadalmakban, ahol a tudást az orális áthagyományozás jelenti: azt, hogy mi egy fa, nem valamilyen előzetes tudás, nem is pusztán a nyelvhasználat, vagy az elménkben kialakított legjobb kép fogja meghatározni. A fát az határozza meg, hogy milyen módon lehet szembe állítani 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 növekvő fákat, egy másik csoportba a lombos fákat és egy harmadik csoportba a csúcsos fákat. A valóság – függetlenül a mi józan racionális és biológiai megalapozottságú szemléletünkől – e kultúra emberei számára így is fog kinézni. Az orális kultúrában

²⁵⁸ Ennek az álláspontnak az immár klasszikussá vált kifejtéséhez lásd Jean Bricmont – Alan Sokal: *Intellektuális imposztorok*. Ford. Kutrovátz Gábor. Budapest, Typotex, 2008.

tényleg meghatározzák a nyelvi jelek a valóság tagolását. Ezt nem olyan nehéz belátni.

Onnét kezdve, hogy kialakul az írásbeliség, és ezt követően az elméleti kultúra, a tudás szerveződése, átadása és ennek megfelelően a valóság tagolása is megváltozik.²⁵⁹ Fenomenológiai megfogalmazással: a tapasztalati típusok ismeretét, amit még az egyéni tapasztalatok és a szóbeli közegben átadott ismeretek, ezáltal pedig a nyelvi jelek és a kulturális kódok határoznak meg, felváltja az általános fogalmak tudása. A strukturalizmus belátásai azonban nagyon is érvényben maradnak azokon a területeken, ahol a nyelv még közvetlenül hat, illetve ahol még az ismeretek mitikus-narratív struktúrákban szerveződnek. A tudományosan nem intézményesült tudás minden területe ilyen. Ilyen a tudattalan nyelve, ilyen a mítoszok nyelve, ilyen a divat és a reklámok nyelve, ilyen az emberi kapcsolatok viszonyrendszere, ilyen a politika diskurzusa. Ehhez még hozzátehetnénk, hogy minden racionális tudomány, sőt minden természettudomány alapjaiban találhatóak olyan megkülönböztetések, amelyek nem tudományosan megalapozottak, viszont rájuk épül a tudomány egész területe. Ezek a megkülönböztetések rendszerint a legklasszikusabb értelemben strukturális oppozíciók: természet és kultúra, tudat és test, élő és élettelen, szellemi és biológiai, mesterséges és természetes stb. Például a kémia és a biológia területeinek szétválasztására vonatkozóan sem a vegyészek, sem a biológusok nem illetékesek, hiszen magából ebből a szétválasztásból, vagyis élettelen és élő megkülönböztetéséből indulnak ki.

Második megjegyzésem egy történeti kételyt fogalmaz meg. Lehet, hogy a strukturalizmus a XX. század közepén még egy jelentős tudományos forradalomnak tűnhetett, mert az akkori életvilágból ragadott meg valami lényegeset. Hiszen abból indult ki, hogy mindennek megvan a maga nyelve, vagyis minden emberi és társadalmi jelenség nyelvi formában jelentkezik. A XX. század kultúrája még az olvasás és a nyelvi megfogalmazás kultúrája volt. Úgy tűnhetett, hogy minden megfürdethető a nyelv közegében, hogy mindent a nyelvi megformálás felől tudunk a legjobban megérteni. Ne felejtjük el, hogy a strukturalizmussal párhuzamosan feltörő és a strukturalizmus alternatíváját kínáló másik nagy szellemtörténeti

²⁵⁹ Erről az ötödik részben bővebben lesz szó a szóbeliség és írásbeliség különbsége kapcsán.

irányzat, a polgári kultúra másik nagy letéteményese, a hagyomány és a *Bildung* eszmény jegyében fogant hermeneutika volt.

Ám mi van akkor, ha a nyelv alapvető jellegére vonatkozó gondolat maga volt történeti értelemben egy korhoz kötött előítélet? Ha ez egyszerűen egy letűnt kultúra – ha úgy tetszik, a két évszázados polgári kultúra – szokásrendszerének, életformájának, meggyőződéseinek és öntapasztalási módjainak a maradéka volt? Mi van akkor, ha már egy olyan kultúrában élünk, amelyben nem a nyelv az emberi tapasztalat hordozó közege, hanem például a képiség? Ha a televízió, az internet, az okostelefonok, a videoklipek alapvetően változtatták meg a tapasztalati horizontunkat? A mobiltelefonok megjelenése után szokás volt egy második oralitásról beszélni.²⁶⁰ Most már túl vagyunk ezen a második oralitáson és azt mondhatjuk, hogy a Facebook és a Twitter korszakában a második oralitás után egy második képiségről beszélhetünk. A képiségnek ebben az új kultúrájában már nem a nyelvi jelek rendszere, hanem a képi kódok hordozzák a tartalmakat, nem az információ konkrét tartalma a fontos, hanem az információ sebessége és áramlása a hálózatban. Vagyis olyan mozzanatok, amelyek alapvetően nem nyelvi.

Véleményem szerint ez a gondolat jobban fenyegeti a strukturalizmus „igazságát”, mint a strukturalizmus vélt tudománytalansága. Ám még ez ellen is megvédhető a strukturalizmus belátása, nevezetesen az, hogy a valóság tagolásában a jelek szimbolikus rendszere meghatározó szerepet játszik. Még ha a fantáziánkat és a vágyainkat képesek a képek is kódolni (ezt használja ki a reklám és a filmipar), önmegértésünknek és világtapasztalatunknak mindig lesznek olyan rétegei, amelyeket a nyelv hordoz és ahol következőképp a nyelvi jelek és a szimbolikus kódok működését a struktúra fogja meghatározni. Kettős értelemben beszélhetünk a nyelv „elsőbbségéről” a képekkel szemben. Egyrészt még ha képesek is vagyunk képekben gondolkodni és képekben tapasztalni, előbb-utóbb beszélünk kell a képekről, hogy megértsük magunkat. Vagyis a képek médiumából időnként vissza kell lépünk a nyelv médiumába. Másrészt az is megfontolandó, hogy amikor képi megértésről és képi kommunikációról vagy információátadásról beszélünk, akkor vajon nem a képek nyelvéről, vagyis a képek szimbolikus kódrendszeréről beszélünk-e?

²⁶⁰ Ennek a következményeit Magyarországon Nyíri Kristóf vonta le. Lásd Nyíri Kristóf (szerk.): *Mobilközösség – mobilmegismerés: Tanulmányok*. Budapest, MTA Filozófiai Kutatóintézete, 2002.

Vajon nem azért tűnik-e kevésbé meggyőzőnek a strukturalizmus, mert alapvető tapasztalataink és életvilágunk egésze szempontjából magától a nyelvtől távolodunk el? A mindenünnen szivárgó popzene és a gyorsan váltakozó képek háttere előtt a nyelv vajon nem csak valami másodlagosnak tűnik? Valamilyen lassú és idejétmúlt gondolkodási formának? Ezekre a kérdésekre nem tudom a választ. Mindenesetre úgy gondolom, hogy gondolkodásunk egészét áthatja a nyelv, ezért a strukturalizmusnak bizonyos kognitív szintekre vonatkozóan nem csak fontos, hanem döntő jelentőségű belátásai vannak. Sőt, lehet, hogy a képek világa is azért tud ilyen mértékben fontossá válni, mert a képekben sem valami elmosódó és hangulatot befolyásoló üzenetet látunk, hanem egy nem nyelvi, de szimbolikusan kódolt és strukturált rendszert. Egy olyan szimbolikus rendszert, amihez nincs szükség nyelvi megformálásra.

NEGYEDIK FEJEZET: A SZIMBOLIKUS REND MOZGÁSA ÉS A METAFORA

A nyelvfilozófia számára a metafora a kezdetektől fogva állandó példa és kihívás. Arisztotelésztől kezdődően Nietzscheig, Heideggertől a kognitív metafora elméletig számtalan variáció született a metafora egyszerre teljesen hétköznapi, ugyanakkor rejtélyes jelenségének leírására. A metaforáról való gondolkodás több szempontból is meghökkentő mélységekbe vezet. (1) A metafora egyrészt teljesen hétköznapi retorikai alakzat a többi trópus között, aminek segítségével a nyelvi megnyilvánulásainkat gazdagabbá, díszesebbé és kifejezőbbé tesszük. Ezek között vannak olyan megszilárdult kifejezések, amelyek esetében már nem vesszük észre a metaforikus jellegét: „az asztal lába”, „az üveg nyaka”, „fortyog a dühtől”. Vannak olyanok, amelyek egy adott beszédhelyzetben kerülnek elő és nyújtanak valami többet és nem érzékeljük, hogy egy kognitív sémára épülnek: „eszét vesztette a bánattól”, „a film nagy vihart kavart a premieren”, „a siker útján vezette a csapatot”. Továbbá beszélhetünk a retorikai és költői újításokról: „Vak volt a hajnal, szennyes, sűrke.” (Tóth Árpád: *Körúti hajnal*). (2) Másrészt minden tudásterület alapvető fogalmai között találunk olyan metaforákat, amelyeket nagyon nehéz lenne más kifejezésekkel pótolni. Már Kant és Hegel is felfigyelt arra, hogy a filozófia nyelvében a legfontosabb szavak metaforikus jellegűek. „Így az olyan szavak – írja Kant az *Ítéleőrő kritikájában* –, mint *alap* (támaszték, bázis), *függeni* (lóg-ni), *folyni* (következni helyett), *szubsztancia* (mint Locke mondja: az akcidenziák hordozója): ezek – és további megszámlálhatatlanul sok szó – nem sematikus, hanem szimbolikus hipotipózisok, melyek nem egy közvetlen szemlélet által fejeznek ki fogalmakat, hanem csak a szemlélettel való analógia szerint.”²⁶¹ Hegel az *Esztétikai*

²⁶¹ Immanuel Kant: *Az ítéleőrő kritikája*. Budapest, Osiris, 2003. 270.o.

előadásokban szentel egy hosszabb részt a metafora elemzésének és ott azt írja: „A ’megfogni’, ’megragadni’, általában sok olyan szó, amely a tudásra vonatkozik, tulajdonképpeni jelentése szempontjából egészen érzéki tartalommal rendelkezik, amely azonban azután elmarad és szellemi jelentéssel cserélődik fel; az első értelem érzéki, a második szellemi.”²⁶² A filozófiai nyelv tehát tele van metaforikus, de már nem metaforának tűnő kifejezésekkel. Ugyanígy a tudományok nyelve is: a szövet fogalma a szövés ipari tevékenységéből kerül át a biológiába, a sejt pedig a méhek sejteinek analógiájára kapja a nevét. (3) A metafora harmadrészt azért válik jelentőssé a filozófiai kutatásokban, mert egy bizonyos szempontból magának a nyelv működésének a modelljét kínálja. Nietzsche az első, aki a nyelvi kifejezések tapasztalatra való alkalmazását magát tartja egy metaforikus átvitelnek, hiszen az érzéki tapasztalat tartalmát „átvisszük” a nyelvi-fogalmi kifejezés síkjára.²⁶³ Ez az átvitel nem hagyja érintetlenül a tartalmat, az átvitel pedig maga metaforikus jellegű. A nyelv modellje így nem a leírás, a megnevezés, vagy a kommunikáció lesz, hanem a metaforikus értelemátvitel. A nyelv egyik funkciója a nyelv egész funkcióját fogja kifejezni.

A metaforáról való gondolkodásban sokféle stratégiai irányt figyelhetünk meg. Az egyik legfontosabb és legnagyobb hatású ilyen gondolati stratégia a tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni jelentés megkülönböztetése. Hegel például a következőképpen fogalmaz: „Mivel azonban az így képszerűen ábrázolt értelem csak az összefüggésből világlik ki, a metaforákban kifejeződő jelentés nem önálló, hanem csak a mellékes művészeti ábrázolás értékére tarthat igényt, úgyhogy ezért a metafora még fokozottabb mértékben egy magáértvéve önálló műalkotásnak pusztán külsőleges díszeként léphet fel.”²⁶⁴ Hegelnél a metaforával kapcsolatos tézisek a következőképpen foglalhatók össze: (1) a metafora tulajdonképpeni és nem tulajdonképpeni értelem különbsége felől ragadható meg; (2) a metafora a nyelvhez, azon belül is a szóhoz tartozik (vagyis nem a mondat, nem a szöveg, hanem a szó jelentése és referenciája alkotja azt a kontextust, amiben értelmezhetjük a metafora működését); (3) a metafora a költői fantázia terméke és csupán a kifejezés díszé.

²⁶² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Estztétikai előadások I.* Ford. Zoltai Dénes. Budapest, Akadémiai kiadó, 1980. 410–411.o.

²⁶³ Lásd korábbi elemzéseinket Nietzsche metafora fogalmáról.

²⁶⁴ Hegel: *Estztétikai előadások I.*, i.m. 410.o.

Hegel itt olyan gondolatokat fogalmaz meg, amelyek két évezred meggyőződéseit fejezik ki.

Azok, akik szembeszállnak ezekkel a meggyőződésekkel, mindekelőtt a tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni jelentés különbségét utasítják el. Ha viszont nem beszélhetünk tulajdonképpeni, vagyis természetes, eleve adott, rögzített jelentésről, amihez képest a metafora csupán retorikai és költői dísz lenne, akkor a probléma is sokkal bonyolultabbá válik. A metafora ekkor ugyanis már nem retorikai elem, hanem a gondolkodás egészét átható „kép”. A metaforában és az analógiás hasonlatban már Kant is olyasmit pillantott meg, ami az emberi szellem alapvető működéséhez, konkrétan a sematizmushoz kapcsolható.²⁶⁵ A metafora így már nem pusztán a nyelv retorikai eleme, hanem a gondolkodás képe, ami a világra vonatkozó tapasztalatainknak valamiféle sémáját adja. A metafora gondolati sémaként való felfogása először Nietzsche-nél jelenik meg: Nietzsche szerint a nyelv maga (a fogalmi általánosítás, az átlagolás, a fogalmak elrendezése révén) alakítja metaforikusan a gondolkodásunkat.

Ahogy korábban láttuk, a XX. században két nagy irányzat is gondolati sémaként fogja fel a metaforát és így az emberi elméműködés szempontjából alapvetőnek tekinti. A kognitív metafora elmélet szerint a metafora nem nyelvi dísz, hanem azokkal a fogalmi háttéralkazatokkal kapcsolatos, amelyekben a valóságot felfogjuk és megértjük. Blumenberg metaforológiája a metaforákat eszmetörténeti összefüggésben vizsgálja és arra jut, hogy vannak olyan alapvető metaforák, amelyek egy-egy korszak alapvető egzisztenciális kérdéseivel való hozzáállást fejezik ki olyan módon, ahogy azt fogalmilag nem lehet kifejezni. Ezeket nevezi abszolút metaforáknak, amelyeknek az a jellegzetességük, hogy olyan fogalmi képet szolgáltatnak, amely a valóságot egészében sematizálja.

Azok az elméletek, amelyek a metaforát nem a tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni jelentés különbsége felől írják le, a metaforát egy mélyebb kognitív szinten ragadják meg. Véleményem szerint ezek a megközelítések a metafora problémáját egyfajta kognitív

²⁶⁵ „Minden *hipotipózis* (ábrázolás) mint megérzékítés két fajtába sorolható: vagy *sematikus* – amikor egy értelem alkotta fogalomhoz megadatik a vele korrespondáló a priori szemlélet; vagy pedig *szimbolikus* – amikor egy fogalomhoz, amelyet csak az ész képes elgondolni, s amelynek semmilyen érzéki szemlélet nem felelhet meg, egy olyan szemlélet társul, amelynél az ítélőerő eljárása pusztán analóg a sematizmusban követett eljárásával.” Kant: *Az ítélőerő kritikája*, i.m. 269.o.

sematizmusként ábrázolják. Ekkor persze joggal merül fel a kérdés, hogy a metaforikus jelentéseknek mi a végső forrástartománya. A kognitív metafora elmélet szerint a megtestesült létezésünk, a metaforológia szerint inkább az életvilág történeti háttére vagy bizonyos egzisztenciális attitűdök.

A strukturalizmus által ihletett gondolkodók metaforára vonatkozó gondolatai abban hoznak újdonságot, hogy a metafora működését nem a képi vagy ikonikus sematizáció felől értelmezik. Hogyan lehet a metaforáról gondolkodni, ha nem a tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni jelentés szembeállításából indulunk ki, és nem pusztán dolog, kép és fogalom vonatkozásában vizsgáljuk a kérdést? A kognitív metaforaelmélet és a metaforológia – minden valódi különbségük ellenére – abban a tekintetben közel állnak egymáshoz, hogy ugyanazt az elméleti keretet használják: a dolog és a fogalom, a világ és a szellemi kép viszonyát. Ebben a kétoszlatú viszonyban pedig a metaforának mint fogalmi képnek közvetítő szerepe van. Sőt, bizonyos értelemben logikus, hogy ezt a közvetítő szerepet vagy a természet, vagy a történelem dimenziójában vizsgáljuk.

A strukturalista felfogás a metaforát sem nem a történelem, sem nem a természet dimenziójában tárgyalja. Ha Ricoeur elméletét az eleven metaforáról, ami új szemantikai tartalmat teremt és ezáltal új referenciát is létrehoz, még ide sorolnánk,²⁶⁶ akkor azt mondhatnánk, hogy a strukturalisták a metaforát sem nem a kulturális múlt (Blumenberg metaforológiája), sem nem a megtestesültség jelene (kognitív metaforaelmélet), végül pedig nem is a szemantikai újdonság jövője (Ricoeur metaforikus nyelvi teremtése) felől vizsgálják. Hanem egy olyan dimenzióban, ami bizonyos értelemben időtlen, mert hogy független az emberi tudat vonatkozásaitól: ez a jelek dimenziója. A metafora a jelek dimenziójában vizsgálva valami olyasminnek tűnik, ami független az emberi tevékenységtől, mégis hatása van az emberi gondolkodásra. Tisztán strukturálisan tekintve a metafora a strukturális mozgás egyik lehetősége: az egyik jelölő a másik helyébe lép. Bizonyos értelemben nem az a kérdés, hogy miért vannak metaforák? Inkább az, hogy miért nem minden metafora? Illetve ha az, akkor miért tűnik mégis úgy, hogy vannak nem metaforikus jelentések?

²⁶⁶ Ld. Ricoeur: *Az élő metafora*, illetve Ricoeur metafora elméletéről Ullmann Tamás: *Nyelvi teremtés és ikonikus funkció. Ricoeur a metaforáról*. In Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba (szerk.): „Szót érteni egymással”. Hermeneutika, tudományok, dialógus. Budapest, L'Harmattan, 2013. 265–281.o.

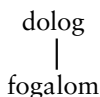
Miért van az, hogy vannak kevésbé metaforikus (vagyis a valósághoz „közelebb álló”) kifejezések, és egyértelműen metaforikus, vagyis a valóságtól eltávolodó kifejezések?

A METAFORA MINT MODELL

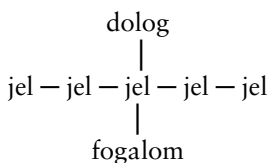
A metafora egyfelől egy meghatározott mozgás a nyelvi jelölők között, egy jelölő másik jelölő helyébe csúszása, vagyis egy a sokféle retorikai alakzat között, másfelől azonban átfogó modellje is az alapmozgásnak, a jelölők elcsúszásának. Sőt, még azt is hozzáfűzhetnénk, hogy nemcsak átfogó modell, hanem magának a nyelvnek is a modellje, amennyiben a nyelv maga is a valóság tapasztalatának a metaforája: a tapasztalatban adottat ugyanis „átvisszük” egy másik szférába, a nyelvi kódok szférájába és ez a mozgás maga a metaforikus átvitel.

Ahogy már korábban is felvázoltuk, a dolog és fogalom közötti naivan megragadott relációt a strukturalizmus kiegészíti egy harmadik, de nem alárendelt és nem pusztán közvetítő mozzanattal. Ez a nyelvi jelek önálló, sőt alapvető szférája. 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 törvényszerűségeknek engedelmeskedő valóságot (a dolgok természetes rendjét, vagy a gondolatok transzcendentális rendjét).

A „dolog – fogalom” rendet felváltja a „dolog – jel – fogalom” szerkezet, ahol a jeleknek önálló kapcsolódási rendjük van.



Ezt az egyszerű és tükörszimmetrikus relációt (amit legjobban a kantian sematizmus modelljével tudunk megvilágítani) megbontja a jelek rendje. De nem csupán megbontja a „szimmetriát”, hanem megsokszorozza a viszonyokat is.



Ez az új modell a dolgok egymás közötti viszonyát és a fogalmak egymás közötti viszonyát is átalakítja, mivel a jelek rendszere – a strukturalizmus alapfeltevése szerint – kihatással van a dolgok és a gondolatok rendszerére. Ugyanakkor – és ez a másik alapvető belátása a strukturalizmusnak – a rendszer sohasem teljesen zárt, hanem mozgásban van. Dinamizmusa abból fakad, hogy a jelek és a dolgok, illetve a jelek és a fogalmak viszonya nem teljesen rögzített. A kapcsolatok elmozdulhatnak. A mozgás mind a két tengelyen megtörténhet. Egyfelől a jelölők közötti viszony is átrendeződhet, vagyis a struktúra átalakulhat a vízszintes tengelyen. Másfelől pedig a függőleges tengelyen is változások jöhetnek létre: a jelölők elcsúszhatnak a jelöltekhez képest, vagy fordítva: a jelöltek kibújhatnak a jelölők szorításából. A mozgásnak ezt az alapvető jellegét a metafora fogalmán keresztül is lehet jellemezni. A metaforikus jelentés-eltolódás és jelentés-sűrítés leírása a strukturalizmus egyik középponti gondolatát hordozza.

A metafora fogalma fontos szerepet játszik a strukturalizmusban, mert a metafora fontos szerepet játszik a nyelvben. Ezt a túlságosan is általános kijelentést a következőképpen lehet pontosítani: a metafora bizonyos értelemben magának a nyelvnek a modellje, másrészt a strukturalista nyelvfelfogás modellje is. Az imént bemutatott séma alapján a metafora értelmezése mindkét tengely mentén lehetséges. A *függőleges tengely* felől a metafora a dolog és fogalom összefüggésében, vagyis a jelentésképződés kulturális és természetes vonatkozásában jelenik meg. Ahogy láttuk, ilyen megközelítést alkalmaz például a kognitív metafora elmélet, ami a metaforikus gondolkodást elsősorban a testiség és a testi tapasztalat összefüggésében tárgyalja. Másrészt hasonló megközelítést alkalmaz Hans Blumenberg metaforológiája, ami a metaforákat mint átfogó kulturális sémákat elemzi. Ricoeur metafora elmélete ugyancsak a függőleges tengelyen helyezi el a metafora mozgását, de a metaforát elsősorban nem az átvett kulturális tartalmak és nem is a testiség felől, hanem a művészi jelentésteremtés, az új és váratlan szemantika

tikai tartalmak metaforikus létrehozása felől vizsgálja. Ricoeurnél ezért a metafora szintén nem retorikai alakzatként érdekes, hanem „ikonikus funkciójában”, vagyis a láttatás felől. A metafora új módon láttatja a valóságot és ezáltal új valóságot is teremt.²⁶⁷ Ezek a megközelítések minden gazdagságuk ellenére még mindig dolog és fogalom kétoldalú viszonyában helyezik el a metaforát és a fogalmi sematizáció egy sajátos válfajaként fogják fel.

A *vízszintes tengely* azonban ugyancsak önálló vizsgálódási szempontot kínál a metafora elemzése számára. Ebben a megközelítésben a jelölők immanens mozgása lesz a középponti elem, függetlenül a természetes létezők és a testi tapasztalat meghatározottságától, és függetlenül a kulturális sémák eredendő adottságától. A metafora elemzésének minden változatában az lesz az alapvető kérdés, hogy van-e olyan eredendő tapasztalati vagy fogalmi adottság, amihez képest a metafora mozgása megragadható. Ha van ilyen, akkor az miben áll (testiség, kultúra, tulajdonképpeni jelentés)? Ha pedig nincs ilyen, akkor hogyan értelmezhető a nyelv metaforikus mozgása?

METAFORÁK A JELÖLŐK LÁNCSOLATÁBAN

Minden eddigi nagyobb fejezet végén szó esett a metaforáról, az első részben a holisztikus nyelvfelfogás metafora felfogását vizsgáltuk a metafizika egész hagyományának vonatkozásában, a második részben a metafora mint a nyelvi sematizáció egy fontos válfaja került előtérbe. Most a metafora fogalmát a strukturalista logika keretein belül fogjuk megvizsgálni. A nyelv strukturalista felfogása alapvetően idegen minden olyan eddig bemutatott felfogástól, amely a metaforák működését egyrészt fogalmi teljesítményként, másrészt pedig a fogalom és a szemlélet valamilyen köztes, megalapozó dimenziójaként fogja fel. És főleg idegen attól, hogy a metaforák „eredetét” valamilyen tapasztalati, történeti vagy transzcendentális dimenzióban oldja fel. A metafora egyrészt a nyelvi jelölők egy sajátos mozgásának lesz a neve, másrészt a nyelv általános modelljévé válik, mivel az egyik jelölő másik jelölő helyébe lépése általában modellezi a jelölő valaminek (a jelöltnék) a helyébe lépését.

Úgy gondolom, hogy ennek az elméleti irányultságnak három – magából a strukturalista beállítódásból és logikából levezethe-

²⁶⁷ Ricoeur: *Az élő metafora*, i.m. különösen 443–459.o.

tő – következménye van: a metafora a jelölők mozgásának egy levezethetetlen módja; a metafora az eredeti nyelvi különbségek valamiféle nyoma; a metafora sokféle formája a jelölők mozgásának dinamikáját követi. A metafora tehát az üres jelölő mozgását modellezi és egyrészt az üres jelölő különös státuszával állítható párhuzamba, másrészt a rendszer elemeinek kizárólag a rendszeren belül értelmezhető mozgásával. A metaforáról való beszéd így egész egyszerűen kivonódik a „természeti” vagy „kulturális” valóságra, vagy a transzcendentális feltételekre való hivatkozás alól. A metaforát tehát sem nem a valós, sem nem az imaginárius felől, hanem szigorúan és csakis a szimbolikus felől kell és lehet megvilágítani.

A metafora problémáját Derrida egyik híres írása teszi elemzés tárgyává. A *fehér mitológia*²⁶⁸ című szöveg szövevényes gondolatmenetéből csak azokat a mozzanatokat emelem ki, amelyek rámutatnak a strukturalista ihletésű gondolkodás logikájának és stratégiájának főbb jegyeire.²⁶⁹ Ahogy Derrida felhívja rá a figyelmet, a filozófiai hagyomány egyik fontos mozzanata az, hogy a filozófiai nyelvet igyekszik megszabadítani a retorikai elemektől. E mögött a törekvés mögött az a hallgatolagos feltevés áll, hogy a filozófiai nyelv megszabadítható a szóképektől, és ez a megtisztított filozófiai beszéd majd valóban a lényeget fogja tisztán és torzításmentesen közvetíteni. Ám ez Derrida szerint nem a metafizikai tévképzetektől való megszabadulást jelenti (ahogy azt például a logikai pozitivisták remélték egy tisztán leíró és a tényekre korlátozódó nyelv megalkotásával), hanem maga ez a feltevés és reménykedés egy tipikusan metafizikai vágykép. A metafizikai hagyomány abban reménykedik, hogy a metaforikus beszéd kiküszöbölhető a filozófiai beszédből és egyáltalán a gondolkodásból, mert úgy véli, hogy az „értelem olyan lényeg, mely szigorúan független hordozójától” (36). Derrida ebben a gon-

²⁶⁸ Jacques Derrida: A fehér mitológia. A metafora a filozófiai szövegben. Ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán. In Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei* V. Pécs, Jelenkor, 1997. 5–102.o. (Az alábbiakban ennek a kiadásnak az oldalszámait adom meg zárójelben.)

²⁶⁹ Az egész gondolatmenet ennél sokkal bonyolultabb és szerteágazóbb, ráadásul Derrida még később is visszatér – részben Ricoeur kritikájával vitatkozva – a metafora problémájára. Jacques Derrida: *Le retrait de la métaphore*. In Derrida: *Psyché. Inventiones de l'autre*. Paris, Galilée, 1987. 63–93.o.; Ricoeur és Derrida metaforáról folytatott vitájáról részletes áttekintést ad Jean-Luc Amalric: *Ricoeur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris, P.U.F., 2006.

dolatban pillantja meg minden metafizika alapvető meggyőződését és törekvését, sőt, úgy véli, hogy ez nem egy filozófiai tétel a sok közül, hanem „a filozófia *egyedüli tétele*” (uo.). Vagyis a metafizika Platón óta úgy véli, hogy az igazság olyan érzékfeletti lényeg, olyan tökéletes, időtlen és egyértelműen meghatározott esszencia, ami teljesen független minden lehetséges hordozótól: független a beszédétől, amin kimondjuk, független az írástól, amin lejegyezzük, független a szóképektől, amelyek belekeverednek a róla szóló beszédbe, független a lejegyzés technikai hordozójától stb. Ha a lényeg érzékfeletti, akkor valóban függetlennek kell lennie minden hordozótól. Akkor a nyelv, a beszéd, az írás, a retorika, a technikai médium csupán külső közeget jelent, ami nem változtat a lényegen.

Ez az „egyedüli” tétel az, amelyből többek között a metaforára vonatkozó filozófiai megfontolások is származnak. Az egész gondolat így hangzik: az „értelem olyan lényeg, mely szigorúan független hordozójától, ami máris egy filozófiai *tétel*, egyenesen azt mondhatnánk, a filozófia *egyedüli tétele*, az, amelyik a metafora fogalmát, a tulajdon és nem-tulajdon, a lényegi és a járulékos, az intuíció és diskurzus, a gondolkodás és a nyelv, az intelligibilis és az érzeki stb. szembeállítását alkotja.” (36) Nincs olyan gondolkodás, tapasztalás és beszéd, amelyben a nyelv ne játszana konstitutív szerepet, nincs olyan szöveg, amelyben az írás ne játszana konstitutív szerepet, és nincs olyan filozófiai elmélet, amelyben a retorika ne játszana konstitutív szerepet. A lényeg sohasem jelenik meg közvetlenül, valamiféle hordozó nélkül, vagyis nincs nyelv nélküli és metafora nélküli tiszta gondolkodás mint belső beszéd. Egy ilyen tiszta nyelv nem is lehetne más, mint a gondolkodás belső, transzcendentális hangja, az önmagunkkal folytatott gondolkodói dialógus tiszta, nem érzeki nyelve.²⁷⁰ Ám Derrida szerint ennek a vágyalomnak a megvalósulása lehetetlen: még a belső beszédben is nyomokat, jeleket használunk, hiszen megrögzítjük a gondolati tartalmainkat, különben uralhatatlanul szétcsúsznának és elporladnának. A belső beszédünk is rá van utalva a nyelvre (a jelek oppozícionális rendszerére, a kombináció grammatikájára és a rögzítés lehetőségére).

²⁷⁰ „A tárgy idealitása, amely nem más, mint egy nem-empirikus tudat számára való jelenléte, csak egy olyan médiumban fejeződhet ki, amelynek a fenomenalitása nem rendelkezik semmiféle mondaneitással. *A hang ennek az elemnek a neve.*” „A hang az önmagánál való jelenlét az univerzalitás formájában mint tudat. A hang *maga* a tudat.” Jacques Derrida: *La voix et le phénomène*. Paris, P.U.F., 1967. 85.o., ill. 89.o.

Ha pedig minden területen rá vagyunk utalva a nyelvre, akkor rá vagyunk utalva a metaforára is.

A jelen gondolamenet szempontjából nem az tűnik érdekesnek, hogy Derrida miként kritizálja a metafizika hagyományát, hanem sokkal inkább az, hogy az elemzésben felhasználja a strukturalista logikát és a láttatástól és képi-kognitív-sematizáló jellegtől teljesen függetlenül a jelölők és jelöltek strukturalista logikáján *belül* elemzi a metafora kérdését. Ennek a mögöttes logikája, úgy vélem, a következő. A metafora a jelölők és jelöltek rendszerének másodfokú elemzését teszi lehetővé: a metafora ugyanis tág értelemben véve az a mozgás, amikor a jelölőket jelöljük, vagyis metafora az, amikor egy jelölőt jelölünk, illetve egy jelölő-jelölt kapcsolatot egy új jelölővel rögzítünk: az „Akhilleusz félelmet nem ismerő harcos” kapcsolatot egy új jelölővel ellátva megkapjuk az „Akhilleusz egy oroszlán” metaforát. Ha nincs természetes és eredendő rögzítése a jelölők és jelöltek sorozatának (márpedig a strukturalista logika abból indul ki, hogy nincs), akkor a metafora általános szerkezetnek tűnik, hiszen minden jelölő bizonyos értelemben egy másik lehetséges jelölő helyén áll. Egy másik jelölő helyén, vagy magának a jelöltnak a helyén. A nyelvi mozgás minden formája és a nyelv a legáltalánosabban véve is metaforikus.

A *fehér mitológia* szerzteágazó szövegéből most csak azokat a mozzanatokat szeretném kiemelni, amelyek egyértelműen mutatják a strukturalista logika hatását. Ha a metafora működését a jelölők belső mozgásai felől értelmezzük, akkor a metafora modelljében megtalálhatjuk azokat a pozíciókat, amelyek a jelölők mozgásából adódnak: (1) a metaforának lesz egy olyan formája, ami az üres jelölőnek felel meg; (2) lesz egy olyan értelmezése, ami az üres jelölőhöz tartozó üres helyre, a dolog hiányára utal; és (3) lesz egy olyan pozíciója, amely az eredeti különbségre utal. Derrida elemzéseiben az elsőnek felel meg a metaforák „abszolút” metaforája, a heliotróp metafora-rendszer, vagyis a fény és a Nap metaforikája, ami az egész európai metafizika hagyományában jelen van; a másodiknak felel meg az az elemzés, ami elvezet a metafora fogalom „vakfoltjához”, vagyis hogy a metafora fogalmát nem tudjuk metafora nélkül definiálni; a harmadik pedig a metafora mozgásának legáltalánosabb különbségét természet és kultúra megkülönböztetésében ragadja meg. Kezdjük ez utóbbival.

Az eredeti különbség és a metafora. Derrida nem csupán különféle metafora sorozatokat tár fel a filozófiai hagyományban (ez még

nem tenné különlegessé a szövegét), hanem egy alapvető stratégiai mozgásra is ráirányítja a figyelmet. Mivel a metafora mindig egy elemnek a vonatkoztatása egy másik elemre valamiféle analógia szerint, ezért a metafora egyik lehetséges megközelítése az, ahogy általában különböző területek elemei között teremt kapcsolatot. A kapcsolat mindig analógiás, ahogy ezt már Arisztotelész is hangsúlyozta: „Az analógia a *par excellence* metafora.” (55) Viszont analógia csak ott lehetséges, ahol nem ugyanolyan elemek között áll fenn azonosság vagy erős hasonlóság. Az analógiának van egy, ha úgy tetszik, negatív lehetőségi feltétele, nevezetesen a különbség. Az analógia azt feltételezi, hogy *különböző* dolgok között találunk valamiféle szerkezeti, formai vagy funkcionális hasonlóságot. Az első lehetséges megközelítése a metaforának – és itt most nem a művészi, hanem a fogalmi, filozófiai, tudományos metaforikáról van szó – a tudományterületek közötti jelentésátvitel, vagyis a fogalomkölcsonzés. Ezeket Derrida *allogén* metaforáknak nevezi és a következő listát adja: „volnának biológiai, szerves, mechanikai, technikai, gazdaságtani, történelmi, matematikai – geometriai, topológiai, aritmetikai – metaforák”. (22) Minden nagy tudásterület fogalomkészlete olyan jelenségeket ír le, amelyek arra a területre jellemzőek, viszont szerkezetüket vagy mechanizmusukat egy másik területre alkalmazva, e másik terület jelenségeivel kapcsolatosan is megvilágítóak lehetnek. Így kerülhet át például a szövet fogalma először az iparból a biológiába, majd a biológiából a szociológiába, a fejlődés fogalma a szerves élet területéről a történelembé, a sejt fogalma az építészetből és a méhészetből a biológiába,²⁷¹ és még

²⁷¹ Georges Canguilhem mutat rá a „sejt” látszólag egyszerű fogalmának bonyolult rétegzettségére. A növényi metszet mikroszkópos vizsgálata olyan szerkezetet mutat, amely hasonlóan tűnt a méhek által a méhkaptárban létrehozott szerkezethez, aminek viszont az emberi tevékenység által létrehozott kis kamrácskák, *cellulák* szolgáltak mintául. A kamrák rendszere, a méhkaptár és a sejtszövet tehát egy hármas rétegzettségű metafora, ami egyszersmind a fogalom jelentéseltolódásainak történetét is leírja. Az episztemológiai elemzés azonban még tovább megy, a pusztá egymásra épülésnél ugyanis bonyolultabb az itt működő metaforikus logika. „Ki tudja – teszi fel a kérdést Canguilhem –, az élő szervezet alkotóelemének megjelölésére tudatosan a méhkaptárból kölcsönözve a kifejezést, az emberi szellem nem kölcsönözte-e ugyanonnan, szinte öntudatlanul, az együttműködő munkálkodás fogalmát is, amelynek a méhkaptár a terméke? [...] A sejt ténylegesen egyszerre anatómiai és funkcionális fogalom, az elemi alkotóanyag fogalma és az egyéni, részleges és alárendelt munka fogalma is.” Georges Canguil-

hosszan folytathatnánk a sort. Ilyen esetekben mindig meg lehet adni egy bizonyos irányt: melyik területről származik a fogalom és melyik másik területen alkalmazzák analógiás-metaforikus módon.

Csakhogy a területek közötti kölcsönzés látszólag ártalmatlan és semlegesnek tűnő mozgása mögött egy olyan szembeállítás fedezhető fel, amelynek már *értéktartalma* van: ez az eredeti és a származtatott különbsége. A nem természetes, nem ősi, nem eredeti ugyanis mindig bizonytalannak, lényegtelennek, pusztán kiegészítésnek, sőt pótléknak tűnik az eredetihez képest. Az eredeti és a származtatott különbsége pedig végső soron megfeleltethető a természetes és a nem természetes ellentétének²⁷², ami a *phüszisz* ösfogalmának szembeállítása mindazzal, ami nem természetes: egyfelől a mesterséges létrehozással, a *tekhnével*, másfelől a társadalmi, erkölcsi, jogi szerveződéssel, vagyis a *nomosszal*.²⁷³ E megkülönböztetés mögött pedig nem nehéz észrevenni természet és kultúra (természet és szellem, test és lélek) eredendő szembeállítását.

Már egy első megközelítés is rétegek sokaságát mutatja meg: az allogén metaforák mögött *phüszisz* és ellentétei, ezek mögött pedig a legelső szembenállás, vagyis természet és kultúra ellentéte húzódik meg. Minden metaforikát végső soron ez az elementáris különbség mozgat és az a vágy, hogy ez az elementáris különbség felszámolódjon: hogy visszatérjünk az eredetihez, az ősihez, a valódihoz, a tulajdonképpenihez, az igazihoz és lényegihez. A metaforikus beszéd helyett a tulajdonképpeni beszédet akarjuk, mintha a tulajdonképpeni

hem: *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1952, 48–49.o. (idézi Derrida: A fehér mitológia, i.m. 87.o.).

²⁷² „Az előbbieket [az eredetibbnek látszó beszédmódok] szolgáltatják a fizikai, állati, biológiai, az utóbbiak [a nem eredeti, nem természetes és nem ősi beszédmódok] a technikai, mesterséges, gazdaságtani, kulturális, társadalmi stb. metaforákat. Ez a származtatott szembeállítás (a *phüsziszé* a *tekhnével* vagy a *phüsziszé* a *nomosszal*) mindenütt működik.” Uo. 22.o.

²⁷³ Még két helyen ad hasonló felsorolást Derrida. Az első Hegel kapcsán hangzik el. „Ez a séma [...] a természet/szellem, természet/történelem, vagy természet/szabadság szembeállításokat működteti, amelyek genealógiai kapcsolatban vannak a *phüszisz* és másai szembeállításával, és egyúttal az érzéki/szellemi, érzéki/intelligibilis, érzéki/értelem (*sinnlich/Sinn*) szembeállítással. Ez a rendszer sehol nem olyan kifejezett, mint Hegelnél. Márpedig ő írja le a metafizika lehetőségi mezejét.” (31) Egy későbbi helyen kiegészül a felsorolás és a metaforológia megalapozó szembeállításai a következőképpen néznek ki: „*phüszisz/tekhné*, *phüszisz/nomosz*, érzéki/intelligibilis, tér/idő, jelölő/jelölt.” (35)

beszéd értelmezhető lenne a metaforikus beszéddel való szembeállítás nélkül is. Mintha a tiszta érzékelés, vagy a tiszta gondolkodás értelmezhető volna a nyelv közegében való megjelenése nélkül is. A pótlék helyett az eredetit akarjuk, mintha az eredeti nem a pótlék ellentéte, bizonyos értelemben a pótlék pótléka lenne.

A metafizika mindig ki akar lépni a nyelv közegéből és a (nyelvi) hordozó nélküli lényegyet keresi. A tudományterületek közötti metaforikus jelentésátvitel, az analógiás jelentésteremtés azonban megmutatja, hogy még a tudomány látszólag egyértelmű jelölő termelésében sem lehet eltekinteni a metaforáktól. A legalapvetőbb különbség pedig már értékkel rendelkezik, vagyis nem szimmetrikus megkülönböztetés: az eredeti és a nem eredeti megkülönböztetése, ahol a nem eredeti mindig csak metaforikus kifejezése próbál lenni az eredetinek. Az eredeti különbség tehát nem olyasmi, ami megelőzné a metaforikus különbségeket, hanem maga is egy átfogó metafora: a természet a kultúra „forrástartománya”, minden analógia eredete. A kultúra és a természet viszonya így már eleve metaforikus: ez a metaforikus aszimmetria pedig megőrződik a konkrét metaforák magasabb szintjén az eredeti és származtatott különbségében.

A többlet-metafora, vagy a metafora hiánynak üres helye. Ahogy említettem, Derrida szövegében tetten érhető az a három mozzanat, ami tisztán következik a struktúra fogalmából a metaforára nézve. Most a második mozzanatról lesz szó: a metaforákról szóló beszéd körülír egy üres helyet, a nem-metaforikus hiányát. Derrida egyik figyelemre méltó és megfontolandó gondolata az, hogy a metaforáról való beszéd maga is metaforikus, vagyis a metafora „neve” maga is mindig egy metafora. Ez egyrészt egy bizonyos körköröséget eredményez, amelynek következtében a metafora metaforikájáról beszélhetünk. Másrészt egy levezethetetlen többletet eredményez a metaforikus mezőn belül: egy bizonyos plusz metaforát (métaphore en plus), amely mindig kilóg a mezőből, egyszerre többlet és egyszerre hiány. Ahogy Derrida fogalmaz: „Ha a filozófia összes metaforikus lehetőségét akarnánk felfogni és osztályozni, legalább egy metafora mindig kizáródna a rendszerből: legalább az, amely nélkül a metafora fogalma, avagy, hogy az egész láncolatot vonjuk össze, a metafora metaforája nem jött volna létre.” (21) Amikor metaforáról beszélünk, hajlamosak vagyunk nem észrevenni, hogy a metafora elnevezés maga is „metaforikus”, hiszen a mozgás területéről vett jelentése van. A metafora értelme, mint átvitel (*epiphora*, *Übertragung*) maga is egy metafora, hiszen a térben kivitelezett cselekvés, egy dolog

egyik területről a másik területre való átvitelének értelmét „viszi át” a testi cselekvések területéről a testetlen jelentések területére. Ebből a megfogalmazásból talán kiviláglik, hogy már maga a metafora fogalma is többszörösen rétegzett módon metaforikus. Az átvitel (metafora) maga is egy átvitel eredménye, ami az átvitel (cselekvés) területéről viszi át a jelentést egy olyan területre, ahol folyamatos átvitel zajlik. Ebben a sorozatban nagyon nehéz megállni, hiszen a konkrét cselekvés (megfog és átvisz egy dolgot máshova) a metafora „képe”, miközben a metafora fogalma ebből a cselekvésből meríti analógiásan az értelmét.

Ebből ered az a rejtélyes körkörösség, amiről azonban a metafizika nem akart tudomást venni: „a metafora egész filozófiai körülhatárolását már ’metaforák’ építik fel és munkálják meg. [...] Márpedig a metafora meghatározásában működő valamennyi fogalomnak mindig már magának is ’metaforikus’ eredete és hatásmódja volt.” (73) Erre példaként Arisztotelész metafora definícióját hozza fel a *Poétika* XXI. fejezetéből: „Metafora a szó más jelentésre való átvitele (*epiphora*), mégpedig vagy a nemről (*genosz*) a fajra, vagy a fajról (*eidosz*) a nemre, vagy a fajról a fajra, vagy pedig analógia alapján (*hé kata to analogon*).”²⁷⁴ A definíció maga is többféle metaforát alkalmaz, amit hajlamosak vagyunk nem észrevenni. Derrida ezt úgy kommentálja, hogy az arisztotelészi definícióban jól felismerhetőek az alakzatok: „*metaphora* vagy *epiphora*, egyúttal a térbeli áthelyezés mozgása; *eidosz*, egyúttal látható alakzat, körvonal vagy forma, egy nézőpont vagy egy fajta tere; *genosz*, egyúttal leszármazás, egy születés, egy eredet, egy család stb. törzsöke.” (73) Vagyis a metafora definíciója már magában is alapvetően metaforikus jelentésátvitelleket tartalmaz. Ez a körkörös jelleg azonban nem pusztán Arisztotelész definícióját jellemzi, hanem a metafora minden retorikai vagy filozófiai definícióját. A metafora ugyanis azt a mozgást nevezi el a nyelvben, ami a felszínen ugyanaz, mint a mélyben: a szemantika közegében zajló jelentésátvitelt. A metafora tehát nem azért érdekes, mert a metaforikus beszédben érintkezik a tudományos nyelv és a retorikus nyelv, illetve a filozófia és a szofisztika, hanem azért, mert magáról a nyelvi működésről ad számot egy bizonyos vonatkozásban. A nyelvi kifejezés a dolog helyébe lép és az értelemátvitel kapcsolatát teremti meg a dolog és a jel között.

²⁷⁴ Arisztotelész: *Poétika*. Ford. Sarkady János. Budapest, Helikon, 1974. (1457b) 48.o.

A filozófiai metafora definíciókban tehát körkörösség rejlik: „legalább egy metafora mindig kizáródik a rendszerből: legalább az, amelyik nélkül [...] a metafora metaforája nem jött volna létre.” (21) Később pedig így fogalmaz Derrida: a filozófia „képtelen uralni saját általános tropológiáját és metaforikáját. Ezeket csak egy vakfolt vagy hangnyelősáv (foyer de surdité) körül észleli.” (35) Ez a vakfolt az, ahonnét a többlet-metafora származik és amiben a metafora körkörössége gyökerezik. A vakfoltnak azonban az a jellegzetessége, hogy a vakfolt nem esik feltétlenül egybe valamiféle középponttal, vagy lényeggel. A vakfolt, ami maga is egy metafora, azt fejezi ki, hogy a filozófiai metaforák rendszerének nincs abszolút eredete, ez a rendszer nem vezethető vissza valamiféle etimológiai ősjelentésre, vagyis a filozófiai metaforikának sem kezdete, sem középpontja, sem lényegi magva nincs. A metafora elemzése tehát egy üres helyet rajzol körül, ami nem más, mint a metafora hiánya, de semmiképpen sem valamilyen eredeti, tulajdonképpeni jelentés értelmében, hanem a nem metaforikus beszéd lehetetlenségének értelmében. „A kódnak ezt a többletét, mely egész mezőjét áthatja, szüntelenül elmozdítja a bezáródást, összekuszálja a vonalat, megnyitja a kört, egyetlen ontológia sem redukálhatja.” (102)

Az üres metaforikus jelölő avagy a heliotróp metaforika. A harmadik mozzanat a metafora problémájának összekapcsolása az üres jelölővel, vagyis annak a vizsgálata, hogy a metaforák rendszerében van-e egy abszolút metafora, aminek bizonyos értelemben nincs jelentése, de ami minden egyéb jelentésre hatással van. Derrida, kétségtelenül Heidegger nyomán, úgy véli, hogy a gondolkodásnak, legalábbis a metafizikai hagyománynak van egy abszolút metaforája, mégpedig a fény metaforikája. A fény az az abszolút metafora, ami a gondolkodás minden egyéb metaforáját irányítja és egyben tartja, vagyis a fény az az üres (metaforikus) jelölő, ami a gondolkodás minden ábrázolására és képére metaforikusan hatással van, de önmagában nem rendelkezik konkrét jelentéssel. A fény üres jelölő, hiszen egyrészt konkrét jelenség a többi konkrét jelenség között, másrészt olyasmi, ami minden megjelenés univerzális és meghatározatlan feltétele.

Heidegger elemzései Platón Nap-hasonlatáról különösképpen tanulságosak. Részletes értelmezés helyett csupán néhány meghatározó mozzanatra szeretném ráirányítani a figyelmet, amelynek fényében Derrida megközelítése is világosabb lesz. (1) Heidegger *A fenomenológia alapproblémái* 20§./b. pontjában bemutatja, hogy a kivetülések

(Entwurf) rendszere hogyan világható meg a Nap-hasonlat alapján. A léten túlrá kérdéses platóni mozgását úgy fordítja le, hogy a lét is ki van vetve valamire: a lét valamire való kivetése a lehetőségfeltétele annak, hogy a léte preontológiai értelemben megértsük. „A létező megismerésének és a lét megértésének alapfeltétele nem más, mint a megvilágító fényben állás, nem képszerűen szólva: valami, amire a megértésben a megértendőt kivetettük. [...] A lét megértése már eleve egy magában vett *fényt adó, megvilágított horizonton* mozog.”²⁷⁵ A platóni léten túlrá kérdéses egy olyan kivetés, amely a minden láthatóságot lehetővé tévő fényvel áll összefüggésben. Platón Nap-hasonlata és a Jó ideájának léten túli jellege itt még nem a mindenkori metafizika alapvető torzulásaként jelenik meg, hanem hasonlatként annak a kivetülésszerkezetnek a megvilágítására, amelynek felvázolása még a *Lét és idő* programjához tartozik. Ugyanakkor nem lehet nem észrevenni, hogy maga ez a heideggeri struktúra még őrzi a transzcendentális mozgás nyomait, noha már nem a mindenkori szubjektumtól függ, hogy mit láthat, hanem a fényt adó horizonttól, és a szem „napszerűségétől”. (2) A Nap metaforika ettől eltérő értelmezése a kései Heideggernél abban a tendenciában foglalható össze, hogy a fény a szellem és a gondolkodás szinte kizárólagos metaforája, holott lehetne például a hallás, vagy a tapintás. Ám hogy a fény lett ez a középponti jelentőségű kép, az Heidegger szerint a logosz, illetve az értelem és különösképpen a teoretikus gondolkodás uralmát jelenti az elmúlt két évezred európai gondolkodásában. (3) A Nap-hasonlat végül az onto-teológia alapvető mintázatát rajzolja elő: a középponti, egybegyűjtő létező és a hierarchikus rendezettség mintázatát. Vagyis azt a gondolatot, hogy a lét egy legfőbb létezővel azonosítható, ami az ontológiai differencia korszakos felejtésének kifejeződése, hiszen az onto-teológia így csupán létezők közötti különbséget, a véges létezők és a legfőbb létező különbségét ismeri, és megfelelkezik lét és létező alapvetőbb különbségéről.

Derrida ezt a gondolatot viszi tovább és mélyíti el a metaforáról szóló elemzéseiben. „Az onto-teológiának ehhez a fő jelöltjéhez tér vissza mindig az uralkodó metafora: a heliotrópikus kör fogalma.” (94) Ehhez a mindent átható „képhez” kapcsolódik a Nap metaforája a platóni hagyományban, a *lumen naturale* fogalma a karteziánus filozófiában, és a fenomén mint tiszta megjelenés fogalma a fenome-

²⁷⁵ Martin Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*. Ford. Demkó Sándor. Budapest, Osiris, 2001. 351.o.

nológiai gondolatkörben. „Tulajdon ragyogásában eltűnő jelenlét, a világosság, az igazság és az értelem rejtett forrása, a lét arcának eltörlése – ez volna annak makacs *visszatérése*, ami a metafizikát metaforára kényszeríti.” (96) A fény abban az értelemben üres metaforikus jelölő, hogy maga nem jelenik meg és nem látható közvetlenül, csak egy megvilágított felület fényességeként és színeként. A Nap pedig olyan módon üres metaforikus jelölő, hogy egyszerre jelöli a tényleges égitestet, másrészt a fény, a hatalom és a lét forrását, valamint az atyai jóságot: „mindent annak napja, a távollét és jelenlét vakító és tündöklő, kápráztató napja világít meg.” (Uo.)

Derrida arra törekszik, hogy megmutassa a filozófiai szöveg mélyén munkálkodó metaforák sokféle rétegét és összeszőődöttségét, ám nem gondolja úgy, hogy lehetséges lenne abban az értelemben véget vetni a metafizikának, hogy elkezdünk nem metaforikus nyelvet beszélni. Éppen ezért úgy tűnik, minden metafora kritikában egy bizonyos kiküszöbölhetetlen körkörösséget érhetünk tetten, ugyanis a metaforák leleplezése is többnyire egy bizonyos metaforika alapján történik. Derrida szerint nincs olyan tiszta, metaforától mentes nyelv, amelyet a filozófiának keresnie kellene. A filozófiai nyelv működése is alapvetően metaforikus, viszont ez a belátás nem a kritikai gondolkodás feladását jelenti, hanem arra irányuló törekvést, hogy körülírjuk és megközelítsük azokat a „vakfoltokat”²⁷⁶, és azokat az „üres jelölőket”, ahová a láthatóság gyökerei nyúlnak.

A JELÖLŐK MOZGÁSA

Ha a strukturalista beállítódás értelmében fogjuk fel a nyelvet és a jelek rendszerét, akkor vajon milyen módon beszélhetünk a nyelv belső változásairól és a nyelv dinamikájáról? A strukturalista elképzelés szerint a változás semmiképpen sem úgy ragadható meg, hogy először a képzettartalom változik, vagy maga a természeti valóság, és ezt követi a jelentés változása. Magából az immanencia gondolatából következik, hogy a nyelvi változás és a jelentésváltozás is csak a struktúrán *belüli* mozgásként írható le. Ezt az elméleti megközelítést szintén a metafora kapcsán írhatjuk le a legvilágosabban.

Mit jelent a metafora egy olyan nyelvfilozófiai elméleten belül, amely a nyelvet struktúráként fogja fel? Mindenek előtt abból indul-

²⁷⁶ Jacques Derrida: *De la grammatologie*. Paris, Minuit, 1967. 234.o.

hatunk ki, hogy megkülönböztetjük a jelek, helyesebben a jelölők sorozatát és a jelölt „dolgok” sorozatát. Ez a párhuzamosan szerveződő két sorozat azonban nem lineáris és kétdimenziós szerkezet, hanem mind a jelöltek sorozata, mind a jelölők sorozata tekintetében megsokszorozható. A nyelv különlegessége éppen abban áll, hogy a nyelvi reprezentáció vonatkozhat magára a nyelvi reprezentációra is, vagyis a jelölők egy második jelölés felől jelöltekké válhatnak, másfelől a jelölt dolgok is jelölökké válhatnak. A rendszer tehát mindkét irányban nyitott és megsokszorozható. A jelölők jelöltekké alakulhatnak, a jelöltek pedig jelölökké. Ekkor ugyanúgy sorozatokban érvényesülnek, csak éppen a kezdeti kétdimenziós struktúra kiegészülhet egy vagy több további dimenzióval. A kiinduló kérdés így maga is megváltozik: nem az lesz a kérdés, hogy miként lehet számot adni a jelek sorozatának egy bizonyos stabil állapotból egy másik stabil állapotba való elmozdulásáról, hanem inkább az lesz a kérdés, hogy a sokdimenziós lehetséges struktúra hogyan ölti a stabil, látszólag egyértelmű alakját? Hogyan rögzül a jelentés, miközben a jelölők és jelöltek kapcsolata állandóan elmozdulhat és praktikusán el is mozdul egymáshoz képest?

A rétről például nem csak azt mondhatjuk, hogy zöld és virágos és lankás – ez még azt sugallná, hogy a rét mint jelölő és a rét mint jelölt között van egy rögzített és egyértelmű megfelelés. A rétről jelzők sokaságát állíthatjuk (a rét szép, derűs, üde, fenyegető, halálos, üres, sivár stb.) és igék sokaságával is összeköthetjük (a rét hullámszik, dalol, mosolyog, hívogat, támad stb.). A jelölők között tehát az önként adódó (vagy természetes, vagy esetleg kulturálisan rögzített) kapcsolatok mellett, kialakíthatunk nem megszokott kapcsolatokat is (a rét ugat, úszik, vár, ránk mered stb.). A jelölők közötti kapcsolat tehát látszólag teljesen szabad. Ez azonban csak látszat: amit egészen biztosan nem csinálhatunk meg, az a jelölők olyan összekötése, ami megsérti a szintagmatikus tengely szabályait. Ilyenek az agrammatikus mondatok („Cézár daloltak négy”) vagy a szórendet megsértő változatok („Azt állítja, hogy a hidegfront elvonult felettünk”) helyett „Azt elvonult állítja a hidegfront hogy felettünk”. Minden egyéb eset igenis lehetséges, szemben azzal, amit Carnap állít a logikailag értelmetlen mondatokról. Carnap egy olyan meggyőződésre hivatkozik a metafizikailag értelmetlennek bélyegzett állításokkal szemben, amely maga is metafizikai abban az értelemben, hogy a jelölők és a jelöltek közötti egyértelmű és *természetesen* rögzült kapcsolatra támaszkodik. Azért vannak metafizikailag értelmetlen

állítások, mert megadhatjuk az értelmes állítások sztenderdjét: ezek vagy logikailag jól formált (de esetleg tautologikus) állítások, vagy az elemi tényállásoknak megfelelő elemi ítéletek tapasztalatilag evidens kifejezései.²⁷⁷ 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 (dolgok és dologi mozzanatok összefüggésének) valójában a nyelvi reprezentáció műve. Az „ennek a fának dús a lombja” állítás egy tényállásra vonatkozik, de beszélhetnénk-e erről a tényállásról, ha a „fa”, a „dús”, a „lomb”, az „ez” jelölők nem tagolnák már eleve egy bizonyos módon az élénk táruló tapasztalati összefüggést?

Ha az empirikus evidencia fogalmát zárójelbe tesszük, mint nehezen igazolható metafizikai előfeltevést, akkor azt látjuk, hogy a jelölők és jelöltek sokszorosán komplex, több dimenziós rendszerében bizonyos értelemben bármilyen jelölő bármilyen jelölővel kapcsolódhat a szintagmatikus tengely feltételeinek betartásával. Chomsky szerint a „colorless green ideas sleep furiously” mondat szintaktikailag teljesen korrekt, ugyanakkor szemantikailag értelmetlen. A strukturalizmus aligha állítaná ez utóbbit. A szemantikai értelmetlenségnek ugyanis nincs a nyelvi jelek rendszerén kívül semmilyen egyértelmű és független kritériuma. A strukturalista megközelítés így a nyelvi jelölők rendszerét nyilvánvalóan nem a tudományos nyelv, a logika és az empirikus adatok, hanem a költészet és a tudattalan nyelvi megnyilvánulások felé nyitja meg.

Saussure két tengelyt különböztet meg a nyelvi rendszerben: a paradigmikus tengelyt a szelekció művelete jellemzi, a szintagmatikus tengelyt pedig a kombináció. Ez a megfontolás vezeti el Jakobsont ahhoz a felismeréshez, hogy a nyelvi rendszerben a terminusok vagy a hasonlóság, vagy az érintkezés asszociációs törvényei szerint kap-

²⁷⁷ Az értelmes állítások vagy logikai formájuk alapján igazak (tautológiai), vagy logikai formájuk miatt hamisak (kontradikciók) vagy tapasztalati állítások, vagyis visszavezethetők protokolltételekre. „Ha valaki olyan állítást akar képezni, amely nem tartozik ezekhez a fajtákhoz, akkor állítása automatikusan értelmetlen lesz.” Rudolf Carnap: A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül. In Altrichter Ferenc (szerk.) *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest, Gondolat, 1972. (61–92.) 86.o.

csolódnak egymáshoz. Jakobsont ebben megerősíti az a felismerés, hogy e két tengely megkülönböztetése lehetővé teszi az afázia két nagy csoportjának is a megkülönböztetését.²⁷⁸ Az afáziákban, úgy tűnik, vagy a szelekció, vagy a kombináció képessége sérül. Amikor a lexikális választás, vagyis a szelekció sérül, akkor az afáziás beteg nehezen találja a szavakat. Ilyenkor a keresett szó helyén rendszerint egy olyan szót használ, ami az érintkezés viszonyában áll vele. Fordítva: amikor az artikuláció, vagyis a kombináció művelete sérül, akkor az afáziás beteg úgy segít magán, hogy a hasonlóság alapján keres szavakat. A diskurzus Jakobson szerint tehát két művelet mentén bontakozik ki, az egyiket metaforikus műveletnek (szelekció), a másikat metonimikus műveletnek (kombináció) nevezhetjük. „A diskurzus felépítése két különböző szemantikai kapcsolat mentén valósulhat meg: az egyik téma egy másikhoz vezet, vagy a hasonlóság, vagy az érintkezés révén. Az első esetben a legjobb lenne metaforikus folyamatról, a második esetben pedig metonimikus folyamatról beszélni, mivel legtömörebb kifejezésüket az egyik esetben a metaforában, a másik esetben a metonimiában találják meg.”²⁷⁹ A szintagmatikus és paradigmikus tengely különbségének párhuzamba állítása a metonimikus és metaforikus mozgás különbségével olyan ötlet Jakobson részéről, amely döntő hatást gyakorolt a strukturalizmus egészére. Nagyban hozzájárult ahhoz a gondolathoz, hogy a nyelv nem pusztán organikus egész, ahogy a német *Sprachphilosophie* hagyománya állította Herder és Humboldt művei alapján, hanem a nyelv összefüggő rendszere konkrét folyamatok mentén is vizsgálható.

Lacan a saját nyelvfilozófiai gondolatait elsősorban Saussure, Jakobson és Benveniste meglátásaira építi fel. Lacan a következőképpen foglalja össze a strukturalista felfogás elméleti alapjait a nyelvi jelentéssel kapcsolatban. „A nyelvészetben van a jelölő és a jelölt, és a jelölő alatt nyelvészeti eszközöket kell érteni, és nem szabad beleesni abba a csapdába, hogy a jelöltről azt higgyük, hogy azonos a dolgokkal, a tárgyakkal. Nem. A jelölt teljesen más valami: a jelölt a jelentés [signification] [...]. Mint Benveniste kimutatta, a jelentés mindig jelentésre, egy másik jelentésre utal. A nyelvi rendszer, bármely ponton is ragadjuk meg, soha nem kalauzol egy olyan nyelvi indexhez, amely közvetlenül a valóság egy pontjára mutatna

²⁷⁸ Roman Jakobson: *Essais de linguistique générale*. Paris, Minuit, 1963. 43–67.

²⁷⁹ Uo. 61.o.

rá, hanem a nyelv hálója a valóság egészére ráborul. Így sohasem mondhatják: ez ezt jelöli, hiszen még ha sikerülne is rámutatniuk valamire, soha nem tudhatnák, hogy mit jelölök meg ebben az asztalban például, vajon a színt, vajon a vastagságot, vajon az asztalt mint tárgyat, vagy valami mást.²⁸⁰ Ez a megfogalmazás jól és tömören fejezi ki az egész strukturalista nyelvfilozófiai elképzelést. A legfontosabb állításai a következők: (1) A nyelvi rendszer olyan jelentéshálózat, ami a valóság egészét lefedi. Nincs olyan eleme a valóságnak, amit nem a nyelvi rendszeren keresztül ragadnánk meg. (2) A nyelvi rendszer bármelyik jelentései eleme csak a rendszer egy másik jelentései elemére utal, nem pedig a valóság valamelyik elemére. A jelentés jelentéshez vezet, és ez alól a törvény alól még az indexikus kifejezések sem jelentenek kivételt. Ha pedig ez így van, akkor ebből világosan következik, hogy (3) a jelentés nem egyértelműen rögzített a valóság tekintetében. „[A] jelölő és a jelölt viszonya, halmazelméleti kifejezéssel élve, semmi esetre sem kölcsönösen egyértelmű megfeleltetés. A jelölt, láttuk, nem azonos a nyers dolgokkal, mintha azok már eleve adottak volnának egy jelentésre nyitott rendben. A jelentés az emberi diskurzus, amely mindig egy másik jelentéshez utal tovább.”²⁸¹ A jelentés jelentésre utal, vagyis a jelentés dolgokhoz vagy fogalmakhoz kötése egy félrevezető illúzió. Mit lehet ezzel az illúzióval szembe szegezni? A nyelvnek egy olyan felfogását, amelyben a megnevezés funkciója helyett a nyelv legfontosabb működése a metaforikus és metonimikus mozgásokban áll. „[A] nyelv soha semmi egyebet nem enged meg nekünk, mint metaforát, vagy metonímiát, s bármit is próbál a beszéd megnevezni, mindig csak egy jelentésárnyalathoz utal tovább.”²⁸² Az egész eddig felvázolt összefüggésrendszerből pedig az következik, hogy (4) a jelölők és jelöltek láncolata nem két egyenlő rangú és egyenlő súlyú aspektusa a jel egészének, hanem azt kell állítanunk, hogy a jelölő felülmúlja fontosságban a jelöltet. A jelölők és a dolgok rendszere mindig aszimmetrikus marad a jelölők javára. Más szóval, bármilyen meghökkenetően is hangozzék egy ilyen állítás, de a strukturalista nyelvfelfogás logikus következménye az a gondolat, hogy nem a

²⁸⁰ Jacques Lacan: *Séminaire 3. Les structures freudiennes des psychoses*. 1955 november 30. Idézi Moldvay Tamás: *Kis Lacan-értelmező. Kellék 55* (2016). (107–142.) 127.o.

²⁸¹ Uo. 1956 február 1. Idézi Moldvay, i.m. 127–128.o.

²⁸² Jacques Lacan: *Séminaire 18. D'un discours qui ne serait pas du semblant*. 1971. június 16. Idézi Moldvay, i.m. 128.o.

valóság határozza meg a nyelvet és tagolja a jelentést, hanem a nyelv határozza meg és tagolja a valóságot.

Térjünk azonban vissza a metafora problémájához és a jelölők mozgásához. „Metafora az – írja Lacan –, amikor egy jelölő átkerül egy másik jelölő helyére.”²⁸³ Ez a nagyon egyszerű kijelentés hordozza részben a nyelvészeti metaforaelméletet, részben pedig minden olyan metaforaelméletet, ami a strukturalizmusból táplálkozik. A strukturalizmus tehát nem céltartományról és forrástartományról beszél, illetve nem hasonlósági relációról és a céltartományhoz tartozó elem forrástartományhoz tartozó elem általi megvilágításáról. A strukturalizmus szerint az egyik elem a másik helyébe lép, és a jelölőnek ez az elcsúszása a jelölt „fölött” hozza létre az új jelentést. Lacan szerint például a tudattalan mozgásának bizonyos aspektusai is leírhatóak a nyelvészeti metafora révén: „Az apa funkciója az Ödipusz komplexusban az, hogy jelölőként egy másik jelölő helyére lépjen, ti. a szimbolizációban elsőként bevezetett jelölő, az anya-jelölő helyére.”²⁸⁴ Az apa tehát egy metafora, amennyiben nem egy személynek tekintjük, hanem egy sajátos funkciót képviselő jelölőnek, ami egy másik funkciót képviselő jelölő helyébe lép. Az apa, illetve az apa neve nem csak elválasztja a gyermeket az anyától, illetve megbontja kettejük meghitt szimbiozist, hanem bevezeti a gyermeket a szimbolikus rendbe, ő képviseli mindazokat a fegyelmezett szimbolikus instanciákat, amelyek a későbbiekben a gyermek életét meg fogják határozni. Az apa tehát az anya helyébe lép (már ez is egy metafora), az apa neve a szimbolikus rend egészét jelöli (ez egy újabb metaforikus szint) és még jelöli azt is, hogy a vágnak ebben a szimbolikus dimenzióban kell megtalálnia tárgyait, vagyis neurotikus vágy lesz (ez a harmadik metaforikus szint). Ezeket az összefüggéseket aligha lehetne leírni a kognitív metaforaelmélet fogalmiságával, hiszen nem arról van szó, hogy az anya céltartományt az apa forrástartomány révén világítjuk meg. Az a megfogalmazás, hogy a metaforában egy jelölő átkerül egy másik jelölő helyére nem pontatlanabb leírása a metafora működésének, hanem a metafora másfajta alkalmazását teszi lehetővé. Lacan szerint például a pszichikum egészét le lehet írni nyelvészeti eszközökkel, vagyis a jelölő és jelölt megkülönböztetésével és a metafora valamint a metonímia szerkezetével.

²⁸³ Jacques Lacan: *Séminaire 5. Formation de l'inconscient*. 1958. január 15. Idézi Moldvay, i.m. 109.

²⁸⁴ Uo.

A strukturalizmus által ihletett gondolkodók a jelölők viszonyát két „metaforával” fejezik ki általában: vagy a jelölők játékáról,²⁸⁵ vagy a jelölők láncolatba rendeződéséről beszélnek. Mindkettő a jelölők és jelöltek egymásra vonatkoztatott, de nem kölcsönösen egyértelműen megfeleltetésben álló sorozatának elmozdulását fejezi ki. És mindkettőnek a mélyén alapvetően a metaforikus mozgás áll: hiszen a metafora egyrészt a jelölők szintjén azt jelenti, hogy az egyik jelölő a másik helyébe lép (Akhilleuszról nem azt állítjuk, hogy bátor harcos, hanem azt, hogy oroszlán), másrészt egy mélyebb szinten azt is jelenti, hogy a nyelvi ábrázolás a valóság helyébe lép: a metafora ekkor magának a nyelvnek a modellje.

A metafora három vonatkozásban is kifejezi a nyelv működését. A metafora egyrészt kifejezi az értelem keletkezését, amennyiben kifejezi a jelölő autonómiáját a jelölttel szemben. A jelentés tehát nem valamilyen előzetes referencia tárgyából táplálkozik, az értelem ellentéte nem a nyers adottság. „A metafora pontosan azon a ponton helyezkedik el, ahol az értelem kialakul az értelmetlenből [nonsens].”²⁸⁶ A jelentés ellentéte és párfogalma nem a dolog, hanem a jelentés hiánya. A metafora a jelentés születésének a „metaforája”. A metafora másrészt tanúsítja a jelölő primordiális jellegét, hiszen kifejezi azt, hogy a jelölők láncolata irányítja a jelöltek hálózatát. Harmadrészt a jelölő primordiális jellege nemcsak a jelöltek viszonyában érvényesül, hanem a szubjektum viszonyában is, amennyiben a jelölők rendszere meghatározza a szubjektumot anélkül, hogy a szubjektum tudna erről.²⁸⁷ A tudattalan egyik értelme az, hogy min-

²⁸⁵ „Ha tehát a totalizációnak már nincs értelme, akkor ez nem azért van, mert a mező végtelenjét nem lehetne egy tekintettel vagy egy véges diskurzussal befogni, hanem azért, mert a mező – tudniillik a nyelv, mégpedig egy véges nyelv – természete kizárja a totalizációt; ez a mező tulajdonképpen a játéknak, vagyis a véges egység zártságában végbemenő végtelen helyettesítéseknek a mezeje. Ez a mező csak azért teszi lehetővé a végtelen helyettesítéseket, mert ő maga véges [...], ahelyett hogy túl nagy lenne, inkább hiányzik belőle valami, mégpedig a középpont, amely leállítja és megalapozza a helyettesítések játékát.” Jacques Derrida: A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diskurzusában. Ford. Gyimesi Tímea. In Bókay Antal et alii (szerk.) *A poszt-modern irodalomtudomány kialakulása*, i.m. (265–275.) 273.o.

²⁸⁶ Jacques Lacan: L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud. In *Écrits*. Paris, Seuil, 1966. 508.o.

²⁸⁷ Ld. Joël Dor: *Introduction à la lecture de Lacan*. Paris, Denoël, 2002. 58–59.o.

dig is csak azt tudjuk mondani és gondolni, amit a jelölők rendszere és általában a szimbolikus rend mondani és gondolni enged.

A nyelv valójában helyettesítés (az érzéki tapasztalat nyelvi reprezentációja) és a nyelv mozgása maga is helyettesítésként működik: vagy a hasonlóság vagy az érintkezés alapján helyettesítjük azt az elemet, ami már eleve maga is helyettesítés. A nyelv komplexitásához nemcsak a jelek láncolata tartozik a szintagmatikus és a paradigmatiszma tengelyen, hanem a láncolatok közötti új kapcsolatok, a helyettesítések helyettesítésének a mozgása is. Noha a metonimikus helyettesítés más logikát követ, mint a metaforikus, hiszen nem a hasonlóságra, hanem az érintkezésre alapul, mégis alapvetően egyfajta helyettesítés. És mint ilyen, felfogható a metafora egy alesteként is. A metonímia esetében a helyettesítés az érintkezés következő fajtái alapján történhet: tartalmazó a tartalmazott helyett („iszom egy *pohárral*”), rész az egész helyett („a távolban egy fehér *vitrola*”, „*Peking* azt üzenté *Washingtonnak*”), ok az okozat helyett, vagyis a folyamat az eredmény helyett („jó volt az *aratás*”). Minden ilyen esetben egy érintkezés alapján kapcsolódó jelentő helyettesíti az eredeti jelentőt (sör, vitorlás hajó, Kína politikai vezetése és az USA politikai vezetése, a betakarított termés).

A metafora és a metonímia mozgása általánosan jellemzi a nyelvet. Másrészt a jelentések hálózata teljes egészében lefedi a valóságot, vagyis az tekinthető a valóságos létezés részének, ami nyelvileg is kifejezhető. Ennek következtében a nyelvhez képest nincs külső nézőpont, ahonnét magára a nyelvre rátekinthetnénk, még a szubjektum transzcendentális reflexiója sem tekinthető ilyennek. 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.”²⁸⁸ Ez az állítás egyrészt világos következménye a korábbi gondolatoknak a nyelv működésére vonatkozóan, másrészt a strukturalizmus általános immanencia gondolatának. Ám első pillantásra is látszik, hogy ez a kijelentés egy performatív ellentmondást és egy súlyos paradoxont hordoz magában: azt állítja, hogy nem lehet

²⁸⁸ Jacques Lacan: La science et la vérité. In *Écrits II.*, i.m. 233.o.

a nyelvről nyelven kívüli gondolatokat megfogalmazni, miközben maga az állítás a nyelvre vonatkozó nyelven kívüli gondolat.

Hogyan lehet ezt a paradoxont elkerülni és kivédeni? Lacan szerint semmiképpen sem úgy, hogy egy szubjektum tiszta tudatára hivatkozunk, aki a maga transzcendentális reflexiójában kireflekálhatná magát a nyelvből és e transzcendentális lényegszemlélet révén rálátást nyerhetne a nyelvre. Vagyis semmiképpen sem úgy, hogy azt feltételezzük: a tiszta gondolkodás a nyelv „metanyelve”. Ugyanígy nem feltételezhetünk valamilyen abszolút tudást sem az európai filozófia ontoteológiai hagyományának értelmében. Sem a kanti transzcendentális ideál, sem a hegeli abszolút tudás nem képes túllendíteni minket a nyelv dimenzióján egy metanyelv irányába. Az az állítás, hogy a nyelvhez képest nincsen metanyelv, maga is a nyelven belül értelmezhető. Mégpedig a rögzítés kérdésén keresztül.

ÖTÖDIK FEJEZET: A SZIMBOLIKUS REND STABILITÁSA

Az, hogy nincs kölcsönösen egyértelmű megfelelés a jelölők és a jelöltek sorozata között, illetve hogy a jel önkényes, nem csupán egy-egy jellemzője a nyelvi struktúrának. Ez a két gondolat jelentőségteljes következményekkel jár. Mivel a kapcsolat jelölő és jelölt között nem teljesen rögzített, ezért bármikor el is mozdulhat, vagyis a kapcsolat megbomolhat és átalakulhat, új kapcsolatok formáját öltheti. Tisztán elméleti szempontból bármi bármivel kapcsolódhat és bármi bármivel kialakíthat jelölő és jelölt viszonyt: bármilyen jelölő bármilyen jelöltnek lehetne a jelölője, és bármilyen jelölőnek lehetne a helyettesítője (metaforája) is, ha a jelentés valóban csak egy másik jelentésre utal. Ez a belátás mindenképpen felveti azt a kérdést, hogy miből táplálkozik a jelentők sorozatának és a jelentettek sorozatának a megfelelése? Lacan erre egy szigorúan nyelv-immanens választ ad. Magában az adott nyelvi rendszerben, vagyis az egymásra vonatkozó sorozatok párhuzamos rendszerében vannak olyan elemek, amelyeknek az a funkciójuk, hogy megszilárdítják, sőt rögzítik az egymáshoz kapcsolódást. Ezeket az elemeket „point de capiton”-nak, vagyis kárpitos szögnek vagy tűzőpontnak nevezi, amivel arra utal, hogy a bútorra feszített kárpit is csak azért marad a helyén, mert bizonyos pontokon hozzá van szögelve a bútor keretéhez, ráadásul ez a bútorhoz képest nem valamiféle külsődleges elem, hanem a kárpitos szögek maguk is részei a bútor díszítésének. A hasonlatnál maradva a nyelvi elemek rögzítését magát is csak egy nyelvi elem képes végrehajtani. A jelentések rendszerét a jelentések rendszeréhez tartozó egyik jelentéses elem tarja össze és rögzíti. A jelentések egy adott rendszere és a jelöltek ennek megfelelő elrendezése nem egy hermeneutikailag értelmezhető kontextusnak, nem is egy olyan transzcendentális tudatnak köszönhető, amely fogalmai révén uralja a jelentéseket, hanem egy rendszer-immanens elemnek,

amelynek egyszerű jelölő funkciója mellett még egy sajátos rögzítő funkciója is van.

A TŰZŐPONT

Ez a rögzítő funkció Lacannál két aspektusában jelenik meg. Egyrészt ha a tudattalan úgy strukturálódik mint egy nyelv, akkor az adott egyéni tudattalan neurotikus mintázatában lesz egy középponti elem, ami egyrészt jelentő a többi jelentő között, másrészt bizonyos értelemben kiosztja a jelentők és a hozzájuk tartozó jelentettek pozícióját, megszervezi eloszlásukat és egyben tartja egymásra utaló jelentéseiket. Minden neurózisban, de valójában minden „normális” diskurzusban is van egy ilyen kitüntetett jelentő, ami egyben tartja és koherens egészé szervezi a diskurzus potenciálisan sokféle jelentését. Hogy a jelentés nem szóródik szét végzetesen, vagyis nem következik be a „jelölő elszabadulása” (*déchaînement du signifiant*), ami Lacan szerint maga a pszichózis, az általában egy vagy több ilyen rögzítő pontként működő jelölőnek köszönhető. Az eképpen egyben tartott jelölő rendszer létrehozza a maga kontextusát, amibe más jelentések is meghatározott módon bele fognak illeszkedni, Lacan szerint tehát nincsenek eleve adott kontextusok, ahogy a hermeneutika véli.

Saussure tisztán nyelvi alapokon közelítve a problémához egyrészt a kölcsönös elhatárolás (*délimitation*), másrészt a felvágás (*coupure*) hasonlatával él. A jelölők rendszerében működő kölcsönös elhatárolás elegendő a jelöltek rendszerében zajló kölcsönös elhatároláshoz. A struktúra fogalma maga elegendő a kölcsönösen egyértelmű megfeleltetések magyarázatára. Amikor tehát egy nyelvi jel a rendszeren belül egyértelmű értékkel rendelkezik, akkor a neki megfelelő jelölt, vagyis a jelentés is egyértelmű. „A nyelv – miközben két alakatlan tömeg között létrejön – kimunkálja a maga egységeit.”²⁸⁹ Ezeket az egységeket a kölcsönös elhatárolás révén hozza létre. Saussure híres hasonlata szerint ez olyan, mint amikor felvágunk egy papírt kisebb részekre: a papír egyik oldala a jelölő, a másik a jelölt, a felvágás (*coupure*, *découpage*) egyértelmű megfeleléseket fog létre hozni, hiszen a felvágott papírlap színéhez egyértelműen tartozik hozzá a visszája, vagyis a jelölőhöz egyértelműen tartozik hozzá a tagolást követően a neki megfelelő jelölt.

²⁸⁹ Saussure: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*, i.m. 134.o.

Problémát jelentenek azonban azok az esetek, amikor egy jel akusztikai képe nem teljesen egyértelmű: Saussure példája a „je l'apprends” (megtanulom) és a „je la prends” (megfogom). A két kifejezés gyakorlatilag azonos hangzású, viszont eltérő jelentésű. Honnét tudom, hogy mi a jel értéke a rendszeren belül, vagyis mit jelent az adott mondatban? Csakis a jelsorozat egésze, illetve a kontextus tud ebben segíteni. A kontextus azonban ebben az esetben nem lehet más, mint a jelsorozat egésze, vagyis az összes többi jel rendszere. Ez a felvágás, vagy inkább tagolás egyszerre zajlik a jelölő (hangkép) és a jelölt (fogalom) folyamában. Ám óvatossá kell lennünk, mert a jelentésnek nincs valamiféle előzetes folyama (flux) a jelek általi tagoláshoz képest. A felvágás teremti meg a jelölők rendjét, miközben a jelölőket hozzá is köti a jelöltekhez, vagyis asszociálja őket egy fogalomhoz. A jelölő és a jelölt kölcsönös megfelelése, vagyis a jelentés létrejötte elválaszthatatlan a jel rendszerszerű rögzülésétől. Ez utóbbi pedig nem más, mint a kölcsönös elhatárolás (délimitation) mint a „papírlap felvágása” (découpage).

Lacan némiképp változtat ezen a sémán, és pont az olyan példák miatt, amelyek esetében a jelölő jelentése nem egyértelműen meghatározott. Lacan ugyanis úgy véli, hogy az elemek kölcsönös elhatárolása nemcsak a virtuális rendszer szinkronikus időfelettségében zajlik (noha ott is), hanem a beszéd konkrét idejében is. Vagyis az elhangzó mondat egésze ad majd tájékoztatást arról, hogy a kétértelmű jelölőhöz milyen jelölt, illetve jelentés tartozott. A *point de capiton* egyik jelentése egész egyszerűen az, hogy a mondat jelentése csak a mondat végén rögzül teljesen. A mondat végének elhangzásakor viszont csak visszafelé, retroaktív módon történik meg a jelentés rögzítése. Lacan abból az analitikus tapasztalatból indul ki, amit részben neurotikusok, részben a pszichotikusok beszéde szolgáltat, nevezetesen abból, hogy a jelölő és a jelölt viszonya nem teljesen rögzített, sőt ez a viszony „mindig folyékony, mindig kész arra, hogy megbomoljon”.²⁹⁰ A pszichotikusok beszéde mutatja meg tapasztalati úton, hogy milyen az, amikor a jelölő és a jelölt viszonya nem rögzített: éppen a folyamatos elcsúszásnak és elmozdulásnak (hétköznapi kifejezéssel az „őrült beszédnek”) ez a negatív tapasztalata mutatja meg pozitív értelemben, hogy a nem pszichotikus beszédben valami viszont hatékonyan összetartja ezeket az elemeket. Saussure számára ez nem volt probléma, hiszen eleve a

²⁹⁰ Lacan: *Les Psychoses. Séminaire III*. Paris, Seuil, 1981. 297.o.

„normális” beszélők beszédének elemzéséből indult ki. Ezért számára elég volt a rendszer mint struktúra feltevése, amin belül az elemek kölcsönös elhatárolása és a jelek felvágása tulajdonképpen elégséges magyarázattal szolgál arra, hogy a beszédben a jelentés egyértelmű. A pszichonaltikus tapasztalat azonban éppen e magától értetődő rögzültség hiánya miatt készíti Lacant arra a belátásra, hogy kell lenniük rögzítő elemeknek a diskurzusból, hogy ha a rögzítés ilyen nyilvánvalóan hiányozhat a pszichotikus beszédből. A *point de capiton* tehát mindenekelőtt azt a műveletet jelöli, ami által „a jelölő megállítja a jelentés máskülönben végtelen elcsúszását.”²⁹¹ Vagyis ez az, ami a jelölőt a jelölthöz asszociálja a diskurzus láncolatában.

Lacan figyelembe veszi a jelentések láncolatának időbeli szerveződését is. Ekkor a rögzítés már nem csupán egy mindenki által hallgatólagosan elfogadott és tudott kontextus keretében kap értelmet, hanem a konkrét beszéd időbeliségében. Ez az időbeliség a tűzőpontot az utólagosság (*l'après-coup*, *Nachträglichkeit*) dimenziójához köti. „A *point de capiton*-t a mondat diakronikus funkciójában találják, amennyiben a jelentést csak a legutolsó terminussal köti meg, miközben minden terminust anticipál az összes többi konstrukciója, és fordítva, minden terminus megpecsételi a többi értelmét retroaktív hatása révén.”²⁹² Egy jel tehát csak retroaktív módon tesz szert jelentésre, amennyiben egy üzenet jelentése csak a jelölők artikulációjának a végén válik világossá. Ha a diskurzus belső koherenciáját nem rögzítik külső feltételek, akkor a diskurzus koherenciája újra és újra csak utólag, retroaktív módon jöhet létre. Ezt Lacan a híres vágygráfban úgy jelöli vizuálisan, hogy a jelölők előrehaladó láncolatát egy visszafelé irányuló nyíl keresztezi. Ahol a két vektor keresztezi egymást, az a tűzőpont „helye” a jelölők láncolatában. Ott van a rögzítő pont és onnét visszafelé indul el a retroaktív rögzítő hatás.

A tűzőpont egy másik értelme az olyan elemek hatásában áll, amelyek nem közvetlen visszahatásukban rögzítik a párhuzamos láncolatok egymáshoz tartozását és a diszkurzív jelentés-láncolat belső koherenciáját, hanem már eleve jelen vannak valamilyen módon. Ezek azok az elemek, amelyek jelölőként egyrészt részt vesznek a jelölők láncolatában, másrészt azt jelölik, hogy a jelölők adott láncolata

²⁹¹ Lacan: Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien. In *Écrits II.*, i.m. 164.o.

²⁹² Uo. 165.o.

– függetlenül a konkrét jelöltekkel való kapcsolattól – mire vonatkozik. Ezek úgy működnek, mint az indexikus jelek, csak épp nem a konkrét beszédhelyzet aktuális beszélőjét és a beszélő időbeli és térbeli helyét jelölik, valamint a számára hozzáférhető tárgyi környezetet (én, itt, most, ez), hanem a szimbolikus diskurzus egy lokális koherenciáját. Egy politikai beszédben például az általános kliséken kívül mindig megtalálhatóak azok az elemek, amelyek az adott politikai beszéd vagy diskurzus ideológiai kapcsolódásait jelölik. Ezek ugyancsak tűzőpontok, amelyek utólagos hatással konkretizálják a beszéd általános fogalmait. Jelzések arra vonatkozóan, hogy mi a beszéd szimbolikus háttere. Lacan szerint az ilyen elemek maguk is részei a jelölők láncolatának, de funkciójuk kettős: konkrét jelölőként részei a jelölők láncolatának, tűzőpontként azonban azt jelölik, hogy a jelölők láncolata a jelöltek mely láncolatához kapcsolható. Hasonlóan működnek az üres jelölőhöz, amennyiben az üres jelölő is egyfelől része a többi jelentő láncolatának, másfelől egy számfeletti elem, ami magát a jelölést jelöli.

Lacan logikáját követve Žižek úgy fogalmaz, hogy nem a tárgyra mint előzetes adottságra vonatkozik a megnevezés, akár úgy, hogy a név a referencia-tárgy egy korrekt és kimerítő leírásával lenne azonos, akár úgy, hogy a név visszavezethető lenne valamilyen eredeti elnevezési aktusra, ahogy Kripke gondolja. Tárgy és elnevezés között megfordul a sorrend: a tárgy nem előzetesen adott, ahogy azt gondolnánk, vagy hinni szeretnénk. A tárgyi azonosságot és értelmet az elnevezés, a jelölő általi meghatározás biztosítja. Vagyis a tárgy azonossága a megnevezés visszamenőleges hatása.²⁹³ Ez bármilyen referencia tárgyra igaz, amennyiben a tárgy nem függetleníthető a rá vonatkozó reprezentációktól, vagyis attól a fogalomtól, amit viszont a jelek rendszere tagol a saussure-i értelemben. Ám különösen igaz az olyan referencia tárgyakra, amelyeknek szinte egyáltalán nincs anyagi megfelelője a valós világban. Nagyon sok fogalmunk valóban olyan lebegő jelölőként működik, amelynek a konkrét tartalmát egy tűzőpontként működő jelölő tudja csak rögzíteni. Vegyük például a szabadság, demokrácia, állam, vagy a békeharc, egyetértés, nemzetek barátsága kifejezéseket. Világos, hogy ezeknek a jelölőknek a jelentése „lebeg”: a szabadság sok mindent jelenthet attól függően,

²⁹³ A tárgy objektivitásának garanciája „*magának a megnevezésnek a retroaktív hatása*: a név maga, vagyis a jelölő az, ami hordozza a tárgy azonosságát.” Slavoj Žižek: *The Sublime Object of Ideology*. London–New York, Verso, 2008. 104.o.

hogy milyen környezetben használjuk: jelenthet például sztoikus módon belső szabadságot, de jelentheti a kanti filozófia morális autonómiáját, vagy jelentheti a politikai szabadság liberális fogalmát, a szólás szabadságát, az árucikkek kereskedelmének szabadságát stb. A szabadság fogalma, legtöbb fogalmunkhoz hasonlóan „lebeg”, vagyis arra vár, hogy konkrétan rögzítsük. A tűzőpontként működő üres jelölő pontosan ezt a feladatot hajtja végre: összefogja és egy irányba tereli a diskurzus lebegő jelölőit. Ha például a kommunizmus a tűzőpont, akkor a békeharc mint lebegő jelölő azonnal az imperialisták elleni küzdelemként rögzül és konkretizálódik. Ha a feminizmus a tűzőpont, akkor az emancipáció mint lebegő jelölő a férfiak uralma alóli felszabadításként rögzül. Ha a nemzet a tűzőpont, akkor a szabadság mint lebegő jelölő a nemzetállami önrendelkezés megszilárdítását jelenti. A tűzőpont tehát összefogja a lebegő jelölőket és egy visszamenőleges hatás révén rögzíti a jelöltjeiket. A tűzőpontként működő jelölő azonban tiszta jelölő, vagyis olyan jelölő, aminek tulajdonképpen nincs jelentése. Más szóval azok a hétköznapivá vált vagy politikailag aktív tűzőpontok, amelyek minden ideológia szövődékét összetartják, jelentés nélküli jelölők, vagyis jelölt nélküli jelölők: senki sem tudja pontosan megmondani, hogy mi a kommunizmus, vagy a feminizmus, vagy a konzervativizmus „lényege”. Ez azt jelenti, hogy ezek a jelölők tisztán strukturális elemek, tartalmuk az, hogy a struktúrában mi az értékük: ugyanúgy nincs szubsztanciájuk, mint a többi jelölőnek és ugyanúgy nincs *lényegük*, mint a többi jelölőnek. Ez azért fontos megállapítás, mert minden ideológia kapcsán hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy megadható a lényegi tartalma: van a tulajdonságoknak egy olyan listája, ami kimerítően képes lenne definiálni az adott ideológiát. Azonban tisztán strukturális elemként tekintve a tűzőpontot, azt mondhatjuk, hogy a tűzőpont olyan üres jelölő, aminek nincs jelöltje, illetve a hozzá tartozó jelölt a tárgy üres helye. Az üres hely pedig úgy működik, hogy abba szabadon mindent belefantáziálhatunk, tehát az összes vágyfantáziánkat belesűrítjük. Az üres jelölőként működő tűzőpontnak a tartalma tehát tisztán strukturális, természete pedig tisztán performatív. Mivel nincs szubsztanciája és lényege, ezért jelentése egybeesik avval az X-szel, amit mindenki az adott jelölő lényegének tart, illetve kimondásának aktusával. A jelentés nélküli tiszta jelölő azonos avval, amit mindenki annak tart. Más szubsztanciális hordozója és lényege nincs. Éppen ezért az olyan lebegő jelentők, mint például a „szabadság”, az „állam”, az „igazság”, a

„béke” külön-külön és együttesen is mást jelentenek attól függően, hogy a „kommunizmus”, a „liberalizmus” vagy a „konzervativizmus” tűzőpontjai tartják-e össze és szervezik-e egységes jelentéssé őket.²⁹⁴

A tűzőpontként működő üres jelölő működésmódjához tartozik az a szükségszerű illúzió, hogy a retroaktív módon létrehozott jelentések valamilyen módon már eleve, a kezdetektől fogva készen álltak tiszta lényegükben, csak fel kellett ismerni őket. Ennek az összefüggésnek a lényegéhez tartozik, hogy csak akkor működik jól és hatékonyan a tűzőpont mint üres jelölő, ha eltörli és láthatatlanná teszi önnön működését, vagyis visszamenőleges hatású megnevező funkciójának következményeit. Akkor hatékony, ha azt gondoljuk, hogy az a jelentés, amit létrehoz, már eleve jelen volt lényegi alakjában, csak még nem ismertük fel korábban. Más szóval akkor működik jól, ha eltörli saját létrejöttének nyomait. Lacan szerint az ilyen tűzőpont, mint a diskurzust megszervező üres jelölő (vagy másképpen mester-jelölő) olyan módon működik, hogy létrehozza azt az illúziót, hogy már mindig is létezett (vagyis nem üres jelölő, hanem jelöltje egy esszenciális tartalom, másrészt, hogy van egy forráspontja a róla való tudásnak, ez a nagy Másik, aki a lényeg ismeretével rendelkezik, vagyis tudja a legfontosabbat, bizonyos értelemben a titok birtokában van). Miközben a nagy Másik funkciója és pozíciója csak egy következménye annak a ténynek, hogy senki sem tudja pontosan, miről van szó, de azt gondolja, hogy a többiek tudják. Ez a performatív illúzió létrehozza a nagy Másik lényegi tudásának az illúzióját, ami önnön illúzió jellegét – szintén szükségszerűen – elfedi és láthatatlanná teszi.

A jelölők mozgásának, a jelölők játékának és a jelölők láncolat-szerű szerveződésének az elemzése egyfelől aláássa azt a meggyőződésünket, hogy a jelentés olyasmi, ami valamilyen módon

²⁹⁴ A lebegő jelölők láncolata „kiegészül egy mester-jelölővel (pl. kommunizmus), ami retroaktív módon meghatározza (kommunista) jelentésüket: a 'szabadság' jelentése az, hogy meghaladja a formális burzsoá szabadságot; az 'állam' az az eszköz, amivel az uralkodó osztály garantálja uralkodásának feltételeit; a piaci csere nem lehet 'igazságos és egyenlő', mivel a munka és a tőke közötti csere pusztán formája már önmagában tartalmazza a kizsákmányolást; a 'háború' az osztálytársadalom mint olyan inherens része; csak a szocialista forradalom képes tartós 'békét' létrehozni stb. (A liberál-demokratikus 'tűzés' természetesen a jelentés egy teljesen más artikulációját fogja létrehozni; a konzervatív 'tűzés' pedig mindkét előzővel szembe fog helyezkedni stb.)” Uo. 113.o.

eleve rögzítve van, másfelől rámutat a mozgások alapvető fajtáira, aminek véleményem szerint, legalábbis a strukturalista logikában, a metafora a végső modellje, harmadrészt felveti azt a kérdést, hogy ha a jelek felosztása önkényes és virtuális, akkor tulajdonképpen mi teszi lehetővé, hogy a jelölők és jelöltek látszólag egyértelműen kapcsolódnak egymáshoz? Más szóval a strukturális logikán (az opozíciók diakritikus rendszerén) kívül mi az, ami a rendszer elemeit jelentésségükben egyértelműen megtartja és rögzíti? Saussure ezt a kérdést fel sem veti, mert magától értetődőnek veszi, hogy a jelentések kiosztásának és használatának a rendszerszerű rögzítésén kívül van valamilyen magától értetődő, normális, a *sensus communis*-nak megfelelő meghatározottsága is. Hogy a beszéd alapesetben *értelmes* beszéd. Lacan ezt az evidenciát kérdőjelezi meg a pszichoanalitikus tapasztalat alapján, éppen ezért veti fel azt a kérdést, hogy a jelölők és jelöltek egymáshoz rögzítésének mi a forrása és a mi az eredete? A kérdés nem magától értetődő, hiszen beszélő lényként eleve azt tapasztaljuk, hogy a beszédünk és a minket körülvevők beszéde értelmes beszéd, vagyis értjük egymást, beszédünkben belső és külső koherencia működik. Lacan azonban éppen erre a magától értetődőségre irányítja rá a figyelmet. Saját strukturalista logikáján belül azonban csak olyan elemre, illetve elemekre utalhat, amelyek immanens részei a jelölők rendszerének. Ezt az immanens elemet nevezi tűzőpontnak és ennek a meglétét feltételezi minden nagyjából értelmes és normális diskurzusban, ugyanúgy, ahogy minden szimbolikusan működőképes és hatékony diskurzusban is.

IGAZSÁG ÉS HAZUGSÁG

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. Más szóval a tulajdonképpeni jelentés egy metafizikai vágykép. A jelölők és jelöltek kapcsolata sohasem teljesen rögzített, ezért az „objektív jelentés” sem lehetséges. Objektív vagy egyértelmű jelentés csak egy olyan jelölő szerkezetben lehetséges, amelynek a jelölőkkel való kapcsolatát tűzőpontok sokasága biztosítja, maguk a tűzőpontok azonban sohasem jelentenek abszolút rögzítést.

Ennek a szerkezeti viszonyoknak egy másik következménye a hazugság és az igazság dialektikájának megjelenése. A nyelvi jelölés

logikájából következik, hogy sem a hazugság, sem az igazmondás nem definiálható világosan, mivel a nyelv közege már mindig egy lehetlenyi elmozdulásban van a „valóságos” dolgok közegétől. Ennek több dimenziója is lehetséges, a nyelvi kifejezések mellett például a testi kifejezések és az önkéntelen kifejezések nem nyelvi dimenziója is.²⁹⁵ A valóságtól való elmozdulás állandó hajszálrepedését azok a különleges helyzetek mutatják meg világosan, amikor lehetségessé válnak a következő szituációk: lehetséges az, hogy egy hazugsággal mondjunk igazat; és ugyanígy lehetséges, hogy az igazságot mondvá hazudjunk.

A nyelvi reprezentáció megkettőzi a valóságot és ezzel paradoxonok sokaságát idézi elő. A jelölő, a jelölt és a dolog olyan dimenzionális megsokszorozódást idéz elő, ami a gondolkodás számára szinte uralhatatlanná teszi a terepet. Sartre paradoxonja a következő: néha hazudni kell, hogy az igazat mondjuk, mert hogy mások gyakran másként értik a szavakat. Nem csupán különböző szavakkal tudjuk ugyanazt az igazságot leírni, hanem ugyanazokkal a szavakkal gyakran két különböző igazságot jelölünk, az egyik a beszélő igazsága, a másik a hallgató igazsága. Hogy megfeleljünk a hallgató igazságának, ahhoz néha a tényszerű igazsághoz képest hamis állítást kell tennünk, és mégis így tudjuk az igazat mondani. Sartre abból indul ki, hogy a szavak gyakran elárulnak minket, és ahelyett, hogy a gondolatunkat közvetítenék a beszélgetőtárs felé, olyan értelmet kapnak, ami a beszélgetőtársunké és nem a mi saját szándékunkat fejezi ki. Sartre egy Brice Parain nevű szerző beszámolójára támaszkodik és a következőket írja:

Hogy némi pénzt keressen, Parain felajánlotta, hogy leckéket ad egy bankár gyermekének. A bankárt rögtön az kezdte érdekelni, hogy kicsoda Parain? 1920-ban ez azt jelentette: szolgált-e a háborúban és mit csinált? Mit válaszolhatott Parain? Hogy közkatonára volt? Ez volt az igazság. De milyen igazság? Ez kétségtelenül egy társadalmi igazság volt abban az értelemben, hogy megfelelt a kérdőíveknek, a jegyzékeknek és a jeleknek. Parain ugyanakkor az École Normale végzett hallgatója is volt, ráadásul agregált, vagyis sikeres versenyvizsgát tett. És mint ilyen, tisztnek kellett volna lennie. „Ha azt mondom ’közkatonára’, akkor ezzel azt mondom, hogy egy munkás számára haver vagyok, egy bankár

²⁹⁵ A kifejezés nem kizárólag nyelvi dimenziójáról Rónai András könyve ad kiváló leírást. Rónai András: *A kifejezés*. Budapest, L'Harmattan, 2017.

számára viszont gyanús alak..., egy lázadó, de legalábbis valamiféle probléma, semmiképpen nem egy olyan személy, akiben rögtön megbízhat.” És Parain még hozzátézi: „Ha azt mondanám ’közkatoná’, akkor az a következőt jelentené: hanyag vagyok, de tisztességes, mivel bevallom, hogy az előnyök ellenére nem volt kedvem parancsolgatni, ugyanis nem éreztem magam alkalmasnak erre... A bankár viszont nem azt gondolná-e: nincs méltósága, hajlik a vulgáritásra és nincs benne hazafiaság? Ha megmondom az igazságot, jobban átverem, mint a hazugsággal.” Parain tehát azt válaszolta, hogy hadnagy volt. Nem azért, hogy hazudjon, hanem azért, hogy megértesse magát.²⁹⁶

Parain tehát közkatoná volt, de mégis azt feleli, hogy hadnagy. Első pillanatban meghökken, hogy miért is hazudott, de utána rájön arra, hogy tulajdonképpen ezzel a válasszal mondta az igazságot. A kérdés ugyanis nem egy tényre vagy egy információra irányult, hanem arra, hogy az ő társadalmi státusza és megbízhatósága milyen. Ha közkatonaként jelenne meg a bankár tekintetében, akkor a megbízhatósága kérdéses lenne, hiába végezte el az École Normale Supérieure-t és szerezte meg az agregáció nevű versenyvizsgát. A bankár szemében ezek nem fontos dolgok, fontos viszont a társadalmi státusz. Azt, hogy ő megbízható polgár és jó hazafi, Parain csak úgy tudta kifejezni, hogy a rangjára vonatkozó kérdésre azt válaszolta: hadnagy. Tényszerűen hazudott, de a bankár szempontjából az igazat mondta. Mivel a bankár jelölői nem ugyanúgy rögzülnek, mint az ő jelölői és önmagában a tények nem mondanak semmit, ezért kénytelen volt az áttételes kérdés konkrét tartalma helyett a kérdés értelmére válaszolni. A „hadnagy” válasszal tényszerűen hazudott, viszont a valóságot mondta, ami ebben az esetben az, hogy ő megbízható és magasan képzett tanár. Nem az volt a hazugság célja, hogy felvegyék, hanem az, hogy az igazat mondja. A nyelvi paradoxonok egyike, hogy lehet úgy hazudni, hogy az igazat mondjuk. Ez azért van, mert ugyanahhoz a kifejezéshez, vagy szóhoz két különböző jelentés (jelölt) kapcsolódhat, az egyik a beszélő jelentése, a másik a hallgató jelentése. Ha nincs időnk részletesen kifejteni a valóságos helyzetet, akkor a hazugsággal is lehet igazat mondani,

²⁹⁶ Jean-Paul Sartre: *Departure and Return*. In *Literary and Philosophical Essays*. New York, Collier, 1962. 133–179.o. (141.o.) Az egészet idézi Vincent Descombes: *The Institutions of Meaning. A Defence of Anthropological Holism*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2014. 271–272.o.

mivel ilyenkor a beszélgetőpartner jelentésrendszerének megfelelően mondjuk az igazságot.

A második esetre egy Esterházy Pétertől származó idézet szolgáltat példát. Az idézet a *Hasnyálmirigynapló* című utolsó könyvéből való, amely rákos betegségeről ad beszámolót napló formátumban.

Kettős csőd (egy előnyös ajánlaté meg az enyém): eléggé reggel szól a telefon, itt nem tudom, kicsoda Debrecenből, volna egy igen előnyös ajánlatunk az Ön számára, ha nem zavarok. De igen, ez a helyzet, zavar. Akkor hívom később. Ne hívjon. Rákos beteg vagyok, nem tudok evvel foglalkozni. Döbrent csönd. Elnevetem magam, ne ijedjen meg, tényleg rákos vagyok. Ezt is nevetve mondom, úgy érzem, mentegetőzve. A kurva anyáddal szórakozzál, mondja hirtelen a nő. Még mindig nevetgélek, amikor rám csapja a kagylót. Attól tartok, igaza volt. De hát most már mit csináljak. Végig az igazat mondtam, mégis rosszul beszéltem.²⁹⁷

A paradox helyzetet ez az utóbbi mondat mondja ki világosan. A tényszerű igazság állításával is lehet „rosszul”, vagyis a valóságos helyzetnek nem megfelelően beszélni. Ebben az esetben ugyanis nyilvánvalóan nem adekvát válasz a betegsége hivatkozni, mivel ez egy lehetetlen szituációt hoz létre. A telefonos ügynök vagy azt fogja hinni, hogy egyszerűen csak le akarják rázni, vagy komolyan veszi a bejelentést, de akkor meg nem tud rá reagálni. Mindkét esetben érvényét veszti az ő kontextusa, amiben tisztán személytelen és racionális szempontok dominálnak. Esterházy válasza felrúgja ezt a kontextust és nem fogadja el annak érvényességét. Ám mivel mentegetőzni kezd, még jobban elbizonytalanítja az ügynököt, aki ettől teljesen védtelenné válik és dühében megszakítja a kommunikációt. Tényszerűen az igazat mondta Esterházy, de az ügynök szempontjából fennáll a gyanú, hogy hazudott. Ráadásul, ami még rosszabb: az ügynök szimbolikus rendjét és beszédszituációjának érvényességét kérdőjelezte meg. És éppen ezért kezdett mentegetőzni. Miközben úgy tett, mintha egy kérdésre válaszolna, annak a kontextusnak a jogosultságát kérdőjelezte meg, amiben egy ilyen kérdés értelmes. Igazat mondott és mégsem mondott igazat. Az igazsággal hazudott, illetve „rosszul beszélt” az igazság révén.

²⁹⁷ Esterházy Péter: *Hasnyálmirigynapló*. Budapest, Magvető, 2016. 186–187.o.

Ezek a példák azt mutatják, hogy a szavaknak egész egyszerűen különféle használatuk lehetséges. Ugyanazok a szavak a beszélő és a hallgató helyzetétől függően egészen mást jelenhetnek, ha más a kontextusuk, vagyis más tűzőpontokkal vannak a jelölők rendszerében rögzítve. A hazugság problémája tehát bonyolult módon van jelen a jelölők rendszeréből kiinduló gondolkodásban. Nincsenek alapvető igazságok, amelyekhez képest egy-egy kijelentésnek igaz, hamis, vagy kevésbé igaz és kevésbé hamis lenne a tartalma. A jelölők egy bizonyos módon rögzített rendjén belül van értelme igaz és hamis kijelentésekről beszélni, ám ha ilyen egyértelmű rögzítés nincs, akkor az igazsággal is lehet hazudni és a hazugsággal is lehet igazat mondani.²⁹⁸

Utójára ugyancsak irodalmi példát szeretnék idézni a nyelv általános működésével kapcsolatban. Kertész Imre egyik esszéjében bukkan fel a tonális és atonális nyelv megkülönböztetése. A probléma, amelynek kapcsán ez a megkülönböztetés felbukkan, az, hogy miként lehet egyáltalán a Holocaustról beszélni, vagy ha nem lehet, akkor mit jelent az, hogy mégis kell róla beszélni? Lehet-e Auschwitz előtti nyelven beszélni erről, illetve van-e értelme az Auschwitz utáni nyelv fogalmának? Két részletet idézek a szövegből.

De kit érdekelnek a valóságos túlélők és a túlélés valódi problémái? „Túloldítanak bennünket a poéták, az ügyvédek, a filozófusok, a papok” – mondja Tadeusz Borowski. „És üzembavarnak, balesetnek végül az mutatkozik majd, hogy néhányunk mégiscsak életben maradt” – teszi hozzá Jean Améry. Olyan szerzők szavait idézem, akik a Holocaust valódi tapasztalatait hagyták ránk, s akik már az Auschwitz utáni nyelven beszélnek. Miféle nyelv is ez? Én, a magam használatára, egy zenei műszóval atonális nyelvnek neveztem el.

²⁹⁸ Nem szeretném addig a dialektikus szélsőségig elvinni a gondolatmenetet, hogy ezek alapján belátható, hogy a közös igazság tulajdonképpen közös hazugság. A közös, mindenki által osztott elképzelés egy bizonyos kontextuson belül valójában nem az igazság kifejeződése, hanem a jelölők egy adott rögzítésének az elfogadása, ami legalább annyira tekinthető közös igazságnak, mint közös hazugságnak, bár itt a hazugság fogalma semmiképpen sem szándékos hazugságként értendő, hanem olyasvalaminek, aminek az érvényét mindenki elfogadja, függetlenül a tartalom igazságától. És mindenki csak azért fogadja el, mert tud arról, hogy mindenki más is elfogadja. Az igazság képződésének ez a különös alakzata lesz a következő fejezet tárgya az intéció fogalmának elemzésén keresztül.

Ha ugyanis a tonalitást, az egységes hangnemet közmegegyezéssel konvenciónak tekintjük, akkor az atonalitás e közmegegyezés, e tradíció érvénytelenségét deklarálja. Egykor az irodalomban is létezett az alaphang, a közmegegyezéses morálon, etikán alapuló értékrend, amely a mondatok, a gondolatok viszonyrendszerét megszabta. Azok a kevesek, akik egzisztenciájukat arra tették fel, hogy tanúságot tegyenek a Holocaustról, pontosan tudták, hogy megtört az életük kontinuitása, hogy életüket nem folytathatják a számukra, hogy így mondjam, társadalmilag felajánlott módon, s hogy tapasztalataikat nem fogalmazhatják meg az Auschwitz előtti nyelven.²⁹⁹

Az előbb, a saját magyar anyanyelvemmel kapcsolatosan, említettem már az objektiváció jogának, a nemzet általános alanyának affirmatív funkcióját, amely úgyszólván a tudat anyagcseréjének módján szűri meg és rekeszti ki a számára nemkívánatos tényeket, formákat, problémákat. Az objektivációnak ez a joga, vagy nevezzük egyszerűen a szemszög kérdésének, bizonyos értelemben hatalmi döntés. Minden nyelvnek, minden népnek, minden civilizációnak van egy domináns Én-je, amely a világot regisztrálja, uralja és ábrázolja is. Olyan alany ez az állandóan munkálkodó kollektív Én, amellyel egy nagy közösség – nemzet, nép, kultúra – több-kevesebb sikerrel, de általában véve azonosítani tudja magát. De hol talál hazára a Holocaust tudata, melyik nyelv mondhatná magáról, hogy a Holocaust általános alanya, a Holocaust domináns Én-je, a Holocaust nyelve?”³⁰⁰

A korábban említett két példához képest Kertész Imre másként közelíti meg a nyelv problémáját. Nem az a rejtély érdeklő, hogy lehet-e hazugsággal igazat mondani, vagy igazsággal hazudni, hanem az, hogy bizonyos tapasztalatok képesek-e egyáltalán nyelvi alakot öltetni? A nyelv nem abban az értelemben támaszkodik a közmegegyezésre, hogy a jelölők akár más jelöltekre is vonatkozhatnak, vagyis esetlegesek, hanem abban a lényegibb értelemben, hogy minden beszéd egy uralkodó *sensus communis*-hoz igazodó beszéd. Ez a közmegegyezés, ez a *sensus communis*, ez az általános alanyba sűrűsödő általános tudás és meggyőződés kijelöli a lehetséges megfogalmazás útjait, és egyúttal fogva tartja a gondolatokat és érzéseket. Egy kultúra mindig létrehozza az általános alany világlképét, ami

²⁹⁹ Kertész Imre: *A száműzött nyelv*. Budapest, Magvető, 2001. 282–283.o.

³⁰⁰ Uo. 292–293.o.

megszűri a lehetséges tapasztalatokat. A Holocaust túlélője nemcsak egy értelmezhetetlen trauma emlékét hordozza, hanem tapasztalata kimondhatatlanságának traumáját is ismételten átéli. A tonális nyelv nem engedi megszólalni az atonális nyelvet: nem ismeri el a jogsultságát és nyíltan elnyomja, vagy bagatellizálja, vagy egyszerűen csak értetlenül áll vele szemben, még a legnagyobb jóindulat esetében is. A tonális nyelv lehetséges témáitól és gondolati alakzataitól, valamint az ezek által lehetővé tett érzésvilágtól való elmozdulás és egy atonális nyelven való megszólalás világosan jelzi szimbolikus és valós különbségét. A *sensus communis* számára kimondhatatlan és értelmetlen dolgokról való beszéd magát a nyelvet teszi láthatóvá, miközben meg is kérdőjelezi a nyelv lehetőségét, hiszen dadogással, némasággal, szorongással, szégyennel és feszélyezettséggel ját. Kertész Paul Celan egyik elbeszélését idézi: „Ez a nyelv, amely itt érvényes, nem neked való nyelv, és nekem sem való – mert, kérdem én, kinek van ez a nyelv szánva, a Föld is, nem neked van szánva, mondom és, és nem is nekem –, ez a nyelv itten, no nézd már, egy nyelv, ahol sem Én nincsen, és nincsen Te sem, ami csupa Ő, csupa Az, érted, csupa Ők és semmi más, csakis ez.”³⁰¹

A nyelv nem ártalmatlan dolog, nem csupán kifejező eszköz, hanem a jelentések rögzítésére szolgáló és a jelentéseket állandóan ellenőrzése alatt tartó személytelen alany. Nemcsak a jelek strukturális rendezettségéről beszélhetünk, ami önmagában ártalmatlannak tűnő szimbolikus rendet hoz létre, hanem a szimbolikus rend abban az értelemben is rend, hogy a jelölők és jelöltek viszonyai tartalmilag is meg vannak kötve, hogy a jelentések ne szabaduljanak el. Másként nem tudnák betölteni funkciójukat. Nem tudjuk nem figyelembe venni a másik kontextusát, akivel meg akarjuk értetni magunkat, és közben nem tudjuk nem figyelembe venni azokat az uralkodó rögzítéseket, amelyekhez a másik tartja magát és amelyekről mi is óhatatlanul tudunk, amikor meg akarunk szólalni. Nem tudjuk nem figyelembe venni a megszólalás és a kifejezőmód uralkodó mintáit, ha kifejezésre akarjuk juttatni és el akarjuk mondani az igazságot. Talán Esterházy megfogalmazása a legvilágosabb: „Végig az igazat mondtam, mégis rosszul beszéltem.”

Akivel „egy nyelvet beszélünk”, avval rögtön megértjük egymást érzelmileg és intellektuálisan is – mivel a jelölőknek ugyanabban a terében járunk. Ha valakivel nem egy nyelvet beszélünk, akkor ott

³⁰¹ Uo. 280.o.

mindig tapogatózás van, és bármely nyelvi gesztus válhat a helyes beszéd, de az elhallgatás, a hazugság, a mellébeszélés és a provokáció gesztusává is.

AZ IMMANENS RÖGZÍTÉS PARADOXONA

A szimbolikus rend felfedezése olyan ugrás a „szellem történetében”, amely mélységében és radikalitásában csak a transzcendentális fordulathoz mérhető. A nyelv az új perspektívában immár nem csak a sematizmus egy változatára enged rálátást, hanem a nyelvnek mint önálló és valóságot alkotó rendnek a dimenziójára, amelynek sajátosságát az adja, hogy a nyelvi jelek és a társadalmi szimbolika minden erre épülő válfaja önálló törvényeknek és mozgásformáknak engedelmeskedő valóságot alkot. A strukturalizmus felfedezése tehát abban áll, hogy a nyelv önálló rendet képez, a „valóság” egy olyan regiszterét, amely saját logikával rendelkezik: ez a struktúrák, a sorozatok, a pozíciók és értékek logikája. Ebben a logikában pedig a filozófiai gondolkodás nagy metafizikai kérdései egytől-egyig új jelentést és új kontextust kapnak. A problémáknak ez az új „kiosztása” abból fakad, hogy a nyelv nem vezethető vissza sem a természetes létezés fizikai vagy biológiai törvényszerűségeire, sem pedig a transzcendentális szubjektum – ugyancsak törvények által irányított – értelemadó tevékenységére. A nyelv nem tudat és nem is természet: szimbolikus struktúra, amely minden ízében áthatja a társadalmi létezést, a szubjektív valóságot és a tudattalan vágyképzeteket. A strukturalizmus nem csak azt mutatja meg, hogy miként lehet a gondolkodást elszakítani a „természet” nagyon is magától értetődő ontológiai dimenziójától, valamint az emberi szubjektum ugyancsak magától értetődőnek tűnő transzcendentális szférájától. A strukturalizmus ezzel a fordulattal egyszersmind fel is szabadítja a gondolkodást a metafizika két és fél ezer éves beidegződései alól. Ugyanakkor úgy tűnik, hogy a jelölők „játéka”, a jelölők „láncolata”, a jelölők „elcsúsztása” egy olyan logikát rajzol körül, amely nem csak eloldoz a filozófiai metafizika gyámsága alól, hanem egyszersmind mindent felold és felszív egy genealógia túlságosan nyitott közegében, ahol a szimbolikus konstruktivizmusé lesz a végső szó.

Nem tekinthető véletlennek, hogy az általam a legtágabb értelemben strukturalista hajlamúnak nevezett gondolkodásban semmifajta közös nevezőre nem bukkanhatunk, hacsak a nyelvi rendszerből

való kiindulást nem vesszük annak. A strukturalizmus elszakítja a gondolkodást a természettől és az embertől, az objektivitástól és a szubjektivitástól, az ontológia és a transzcendentalizmus minden változatától. Joggal merül fel az a kérdés, hogy a szimbolikus struktúrákat *mi* köti a természeti és a társadalmi világhoz. Miben áll ez a kötés és hogyan köt meg? Ha a jelölők láncolata bármikor „elszabadulhat”, akkor miért nem szabadul el mégis mindenkor? Ez felveti a rögzítés kérdését, amit a strukturalista gondolkodók vagy magától értetődően adottnak vesznek (és az imaginárius és valós dimenziójával szembe állított szimbolikus valóságként írnak le, a normalitás és a *sensus communis* minden kultúrában működő szellemiségeként), vagy pedig rendszerimmanens elemként próbálják megragadni, és akkor a rögzítés a struktúra elemei közül az egyik elem „pluszfunkciója” lesz.

A rögzítés problémája a strukturalizmus egyfajta vakfoltjának bizonyul, amit kénytelen feltételezni a jelölők és jelöltek sorozatának kapcsolatában. A rögzítés problémája azonban ezen a ponton felveti a nyelv és az intéstitúció, a nyelv és a világ fogalmainak kapcsolatát. Ez lesz a következő rész témája.

NEGYEDIK RÉSZ:
NYELV ÉS INSTITÚCIÓ

A nyelv világfeltáró jellegének fenomenológiai és hermeneutikai bemutatását az első részben érintettük. A második rész témája ezzel összefüggésben a nyelv sematizmusának elemzése volt. Az előző rész pedig a szimbolikus szint elkülönítésével vitte tovább a nyelv problémájának megközelítését. A soron következő rész feladata a nyelv instituáló jellegének bemutatása, ami pontosan arra a kérdésre szándékozik választ adni, hogy a különálló és önmozgásra képes nyelvi szimbolikus rendszert mi akadályozza meg abban, hogy állandóan megbomoljon és a jelölők végzetes elcsúszásával a kollektív értelmetlenség káoszába vezessen?

A nyelv önmagában mint szimbolikus rendszer aligha képes ennek kimerítő magyarázatára. Még ha bizonyos tűzőpontok alkalmasak is valamilyen módon, legalábbis részlegesen, lokálisan vagy egy adott időszakaszra vonatkozóan számot adni a rendszer egészének stabilitásáról és rögzítettségéről, a strukturalista felfogás itt kétségtelenül egyfajta határhoz érkezik. A határ túloldalán azonban nem kell valamiféle transzcendens elemet feltételeznünk (Jó ideája, Isten, transzcendentális tudat, abszolút szellem stb.), ami a szigorúan immanens rendszerrel szemben egyértelműen külső szervező elv lenne. A szimbolikus rend stabilitásának megvilágítására ugyanis olyan összefüggések is alkalmasak, amelyek nem egy transzcendentális ideál, egy külső, abszolút rendezőelvként működő lényeg, vagy a jelentések elrendezésére szolgáló meta-jelentés alakjában adja meg a magyarázatot, ahogy azt a metafizika (hagyományos ontoteológiai és modern változataiban) mindig is megkísérelte.

A szimbolikus rend stabilitásának megvilágítására vannak olyan lehetőségek, amelyek ezt a stabilizáló erőt a nyelvhez kapcsolják, viszont nem valamilyen tisztán esszenciális, nyelv feletti tartalomként fogják fel. A XX. századi gondolkodásban egyrészt a világ fenome-

nológiai elemzése ilyen, másrészt a kollektív képzetek szociológiai megközelítése, végül az intézmény, illetve a szimbolikus intézmény tágabb fenomenológiai fogalma. A negyedik rész gondolatmenete tehát a következőképpen épül fel: (1) az első fejezet a világkép-zés összerakását járja körül Heidegger elemzései nyomán, vagyis a világ világszerűségének nyelvi jellegét igyekszik megmutatni. (2) A második fejezet témája a világ intézményelt jellege, vagyis a világ, az intézmény és a kollektív képzetek összefüggése. (3) A harmadik fejezet az intézmény fogalmát a norma és az objektív szellem fogalmainak pragmatikus kontextusába helyezi. (4) A negyedik fejezet pedig újra visszatér nyelv és intézmény konkrétabb kapcsolatához, ezúttal három fenomenológiai megközelítés révén: az intézmény és a dokumentáció kapcsolatán, majd intézmény és történetiség összefüggésein, végül pedig intézmény és szimbolikus rend viszonyán keresztül. A gondolatmenet tehát egy olyan ívet rajzol ki, amely látszólag lépésről lépésre egyre meszebb vezet a nyelvtől (a világtól a társadalomig, majd az intézményektől az életmódig és a történelemig), ám a végén kiderül, hogy az intézmény és a világ fogalma csakis a nyelv alapján lehetséges és a nyelv felől érthető meg.

ELSŐ FEJEZET: A NYELVI VILÁGKÉPZÉS

A tapasztalat tárgya nem dolgok heterogén halmaza, hanem világ. De mi a világ? Valamilyen tág értelmű s homályosságában csábító, ürességében pedig riasztó fogalom, vagy konkrétum, bizonyos értelemben a konkrétumok konkrétuma? A jelen fejezetnek nem célja a világ fogalmának átfogó fenomenológiáját megalkotni, pusztán világ és nyelv összefüggését próbálja körüljárni a nyelvi működés bizonyos – eddig nem tárgyalt – aspektusainak elemzése révén.

A világ fogalma egyrészt valami egészre utal, ami több mint a részeinek az összege, másrészt arra, hogy a világ összefüggő egész, vagyis a benne és általa megjelenő részek egymásra utalnak és egymás értelmét megvilágítják: a dolgok mindig egy tágabb utalásösszefüggésbe illeszkednek.³⁰² Nyelv és világ kapcsolatának, illetve a nyelvi világfeltárás megvilágításának bemutatására Heidegger világképzésre vonatkozó elemzéseit használom vezérfonalnak. A husserli fenomenológiában a világnak különleges státusza van, amennyiben a világ egyrészt a horizontok horizonja, vagyis univerzális horizont,³⁰³ másrészt minden tapasztalat háttere és talaja,³⁰⁴ harmadrészt csak egyes számban létezik.³⁰⁵ Ám bármilyen fontos felismerések fűződnek

³⁰² A világ filozófiai problémájához lásd Sajó Sándor: *Majdnem minden. A megtört totelitás dialektikája*. Budapest, L'Harmattan, 2014. Különösen: 17–27.o.

³⁰³ A világ „egyetemes mező” (Universalfeld), „egyetemes érvényesség” (universale Geltung) és „egyetemes horizont” (Universalhorizont). Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága I.* Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz, 1998. 183–184.o.

³⁰⁴ Az életvilág „a természettudomány értelmének elfeledett alapja”. Uo. 72.

³⁰⁵ „A világ ugyanakkor nem úgy létezik, mint valami létező, mint egy tárgy: létezése egyedi, a többes számnak itt nincs értelme.” Uo. 182.o.

a világ fenomenológiai fogalmához, Husserlnél a világ fogalmának még nincs köze a nyelvhez. Azért tűnik Heidegger elemzése alkalmasabb kiindulópontnak, mert nála a világ fenomenológiai fogalma egyértelműen a *nyelvi világtézés* működésmódjához kapcsolódik. Vagyis Heidegger úgy véli, noha ezt tézisszerűen nem fogalmazza meg, hogy nyelv nélkül nincs világ. A nyelv az a szervező közeg, amelyen keresztül a valóság a világ formájában jelenik meg. A világ csak egy olyan létező számára jelenik meg a világ formájában, aki a nyelvi megjelenítés révén el tud távolodni a környezeti szféra közvetlen ingeritől.

A nyelvi világtézés középpontjában pedig a mint-struktúra megvilágítása áll. A *metafizika alapfogalmai*³⁰⁶ című előadásorozat második részében a következő gondolatok fogalmazódnak meg: „[A] világ a létezőnek mint olyanak az egészében vett megnyíltsága.” (350) „Amennyiben a *valamit mint valamit* venni ezen lehetőségét a világfenomén jellemzőjeként fogalmazzuk meg, akkor a ‘mint’-struktúra a világstruktúra lényegi meghatározása.” (380) A világ fogalmának ontológiai-fenomenológiai elemzését Heidegger itt egy alapvető, és máshol nem alkalmazott szembeállítás, az állat és az ember szembeállítása alapján hajtja végre. Az állat felől értjük meg az embert és az állat jellemzése felől jutunk el az ember jellemzéséhez, amelynek középponti mozzanata a nyelvi világtézés és a mint-struktúra lesz.

Az előadás az 1929/30-as téli szemeszterben hangzott el. Ezt azért érdemes hangoztatni, mert az állati lét mibenlétére vonatkozó elmélkedés a biológia korabeli eredményeire és gondolataira támaszkodik. Az azóta eltelt időben két döntő lépés történt: egyrészt megszületett az etológia, mint az állati viselkedés és környezethez való viszony önálló tudománya, másrészt felfedezték a DNS struktúráját és működését. Mindkettő jelentősen befolyásolja azt, hogy miként tekintünk az állati létezésre. Mindazonáltal úgy tűnik, hogy Heidegger állításait aligha módosítaná egy korszerűbb tudományosság ismerete. Részleteiben talán lenne különbség, de a nagy vonalak tekintetében aligha.

A vizsgálódást egy hármas ontológiai tézis vezeti: *a kő világtalan, az állat világszegény, az ember világtéző*. Az állatokról és egyáltalán az organikus életről szóló elmélkedés valójában persze

³⁰⁶ Martin Heidegger: *A metafizika alapfogalmai*. Ford. Aradi László és Olay Csaba. Budapest, Osiris, 2004. A továbbiakban a zárójelben található számok ennek a kiadásnak az oldalszámaira vonatkoznak.

ezt a harmadik tételt készíti elő, azt, hogy mi az ember lényege szerint, vagyis azt, hogy világgépzőként tud létezni. Az állatnak környezete van és benne él a természetben. Viszonyul a dolgokhoz, a többi állathoz, a növényekhez, az elemekhez, követi az ösztöneit, néha értelmes, néha céltalan megoldásokkal próbálkozik, elalszik, felébred, éli az életét. Miért nem mondhatjuk mégsem azt, hogy az állati lény benne él a világban, hogy egy világhoz viszonyul? Miért „világszegény” az állat? Hallagatólagosan persze tudjuk, hogy hatalmas különbség választja el például egy szarvas és egy ember létezését. Valami nyilvánvalóan hiányzik az állatokból, ami az embernek „megvan”. Hajlamosak lennénk azt mondani, hogy ez az értelem, illetve a nyelv képessége. Vagyis röviden: a fogalmi gondolkodás és a beszéd képessége hiányzik az állatoknál és van meg az embereknél. Ez a meggyőződés vezette az egész filozófiai hagyományt Arisztoteléstől kezdve, és ez nyomta rá a bélyegét az ember *animal rationale*-szerű meghatározásaira. Heidegger azonban nem az ember logoszában látja a döntő különbséget. Nem fogadja el azt a feltevést, ami szerint az embernek megvan valamilyen alapvető tulajdonsága, amitől az állat viszont reménytelenül meg van fosztva. Ebben ugyanis egy lényegi különbség *leegyszerűsítő, eldologiasító* megfogalmazása érhető tetten: egy dologszerű tulajdonság megvan az egyik lény, viszont nincs meg a másik lény esetében. Egyébként az alapvető felépítésük ugyanaz: van testük, szaporodnak, táplálkoznak, észlelik a környezetüket, van akaratuk, mozgásuk stb.

A NYELV NÉLKÜLI LÉT

Heidegger szerint az ember nem állat, plusz még valami sajátos tulajdonság. Súlyos félreértés lenne azt állítani, hogy az ember egyenlő állat plusz logosz, illetve hogy az állat egyenlő ember mínusz logosz. Az emberi létezés szerkezetének *egésze* különbözik ugyanis az állati létezés szerkezetétől. Ennek az alapvető különbségnek csupán a „járuléka”, hogy az ember oldalán megjelenik a nyelv és az értelem. Fundamentálonológiai szempontból tehát a szerkezetnek mint egésznek a sajátosságát és különbségét kell megértenünk. Ezért kerül itt óhatatlanul a középpontba a világ fogalma, majd második lépésben a nyelv sajátossága.

Induljunk az állat felől. Az állat ugyan benne él a világban, még sincs világa: világszegény. Az állat ugyan tevékenykedik, mozog,

beleütközik a dolgokba, látja a dolgokat, kikerüli vagy elfogyasztja őket, mégsem találkozik dolgokkal. A létezésnek azok a formái, amelyeket az állat tapasztal, számára nem rendelkeznek a „dolog” struktúrájával. Nem egy világban él és nem dolgokat tapasztal. E látszólag paradox megfogalmazás mögött sejlik fel az a sajátos struktúra-egész, amiben az állat különbözik az embertől. Az állat létezése természetesen ugyanúgy nem elszigetelt a létező egészén belül, ahogy az emberé sem. Az állat számára azonban mégsem nyílik meg a világ mint olyan, és ezért nem is világ-beli létezőkkel, vagyis „dolgokkal” találkozik. A létező nem dologként nyílik meg a számára egy világ háttérére előtt. Az állati létezés így azt a teljesen külső nézőpontot kínálja, *ahová kimozdulva* láthatóvá, de legalábbis jobban láthatóvá válik az emberi létezés.

Az állati lét heideggeri jellemzése a következő négy tétel köré szerveződik. (1) Az állatnak nincs hozzáférése a létezőhöz. Benne él ugyan a környezetében, de az nem tárul fel számára a dolgok együtteseként: „az állatnak ugyan van hozzáférése valamihez, de nem a létezőhöz mint olyanhoz.” (349) Ezt a rejtélyt az világítja meg, hogy (2) az állat nem rendelkezik a „mint” struktúrájával. Ami megjelenik a számára, vagyis ami az útjába kerül, az nem a „valami mint valami” szerkezetében jelenik meg. Valószínűleg felismeri a dolgokat és bizonyos értelemben azonosítja is őket, sőt egyes fajok talán még emlékezni is képesek, ám ezek a folyamatok nem fogalmi természetűek. Ha egyáltalán beszélhetünk felismerésről és azonosításról, akkor az talán sokkal inkább topológiai, vagyis egy adott környezet viszonyában értelmezhető felismerés és „individualitás”. Heidegger a következő formulában találja meg az emberi világképzés kulcsát: *a világ a létező mint olyan egészében vett megnyíltsága*. Ebből láthatóvá válik valami az állattal kapcsolatban: „Ez az egészen elementáris 'mint' az – egészen egyszerűen szólva –, ami az állattól meg van tagadva.” (353) Az állat egy individuális dolgot nem mint ezt és ezt, mint valamit ismer fel, hanem mint a jól ismert környezet egy meghatározott összetevőjét. (3) Az állat számára nem az egész nyílik meg, hanem csak egy korlátozott övezet, a konkrét környezet, amiben az élete lezajlik, s amitől nem is tud megszabadulni. Nem a világhoz mozdul el, hanem legfeljebb az egyik konkrét környezetből kiszakadva egy másik konkrét környezetbe kerül, amit ugyanúgy be kell laknia. A körzetek sokasága és váltakozása azonban sohasem fog „világot” eredményezni a számára. (4) Az állatot egyfajta „kábultság” [Hingenommenheit/Benommenheit] jellemzi. A kábultság

fogalma tulajdonképpen pont azt jelenti összefoglalóan, amit az előző mozzanatok egy-egy aspektusból kifejtettek. A kábultság jellemzi az állat önmagához és a környező létezőkhöz való viszonyát. Ez alapján mondhatjuk, hogy az állat viselkedik: viselkedik, vagyis nem cselekszik, és viselkedése egy környezetben, de sohasem egy világban zajlik. „A kábultság nem valamilyen állapot, amely kíséri az állatot, amelybe időnként belekerül, hanem magának az állatlétnek a belső lehetősége.” (299) Nem véletlen, hogy Heidegger a kábultság fogalmát alkalmazza a struktúra-egész jellemzésére. Az állati lét ontológiai leírásában a kábultság ugyanazt a szerepet tölti be, mint az emberi lét leírásában a Gond. A struktúra egész voltát jeleníti meg. Az állati kábultság alatt valamiféle közvetlenség értendő: teljes kitettség a környezet ingereinek, képtelenség a környezet kihívásaival szemben nem reagálni, vagyis bármilyen módon hátralépni egyet. Az állat folyamatosan „kint van” a dolgoknál, élete és a környező övezet elválaszthatatlanul egymásba van fonódva. Kint van ugyan környezete tárgyainál, de nem tud túllépni ezeken a tárgyakon. Teljesen feloldódik a pillanatnyi feladatban. „Az állat viselkedése ösztönzöttségében azáltal, amire vonatkozik ebben a viselkedésben, *el van ragadva*. Az, *amire* vonatkozik, számára sosem adott mibenlétében mint olyan, nem adott akként, mint ami, és ahogyan az, *nem* adott *mint létező*. Az állat viselkedése sosem valaminek mint valaminek az észrevétele.” (380) Az emberi létezés szempontjából ez a bizonyos „mint-struktúra” lesz a döntő.

Térjünk át tehát az állati lét elemzése után az egész gondolatmenetet uraló tézis megvilágítására, ami szerint az ember világképző. Arra a kérdésre, hogy mi értendő a világ fogalma alatt, vagyis mit képez az ember, Heidegger az imént már idézett definícióval válaszol: a világ a létező mint olyan egészében vett megnyíltsága. „A világ nem a létező mindensége, nem a létező mint olyan hozzáférhetősége, nem a hozzáférhetőség alapjául szolgáló megnyíltsága a létezőnek mint olyannak – hanem *a világ a létezőnek mint olyannak az egészében vett megnyíltsága*.” (350) A definíció és lehatárolás több döntő mozzanatot tartalmaz. (1) A világ az, amivel kapcsolatban egyáltalán beszélhetünk „mint-struktúráról”. A dolgok valamiként való megjelenése csak egy világ háttere előtt lehetséges. Világ és mint-struktúra együtt járnak. (2) A világ fogalmához hozzá tartozik az „egészében”. A világ természetesen nem azonos a létezők egy meghatározott körével, de nem is azonos a létezők összességével. Nem egy aggregátum, hanem egy olyan univerzális horizont, ami

sajátos értelemben hozzátartozik a Dasein sturktúrájához, de nem mint annak függeléke, vagy edénye. A világ a Dasein számára megnyilvánuló létezők „egészében vett” megnyílása. (3) A világ nem egyszerűen egy semleges közeg, amin keresztül hozzáférhetünk a dolgokhoz. Nem olyan mint az áttetsző víz, amiben a dolgok többé-kevésbé megőrzik a formájukat. A világ nem közeg, amiben megnyílik a létező, hanem – ahogy Heidegger fogalmaz – „a ténylegesen megnyílt létező megnyíltságát” (344) jelenti.

Mielőtt tovább mennénk a világ fogalmának taglalásában, érdemes egy pillantást vetni a világképzés gondolatának rejtett nehézségére. A probléma abból fakad, hogy az, amit a vizsgálódás meg akar ragadni, olyan közel van, hogy nehéz észrevenni és még nehezebb megragadni. Nem azért felfoghatatlan – írja Heidegger – „mert hozzáférhetetlen területek távolában lenne, hanem mert olyan kézenfekvő, hogy nincs semmi távolságunk tőle ahhoz, hogy megpillantsuk.” (349) A világ ugyanis nem egy nagyon távoli horizont, hanem a létező mint olyan egészében vett megnyíltsága. Ez pedig nem távol van, a láthatatlan messzeségben, hanem a legközelebb, itt és most, minden egyes létezőre vonatkozó tapasztalatunkban, a létező létszerkezetében, illetve megnyilvánulásának alapjaiban. Talán úgy fogalmazhatnánk, hogy a világ azért a legközelebbi és azért a legnehezebb megpillantani, mert minden létező a „világszerű” létezés módján szerveződik a számunkra. A világ azokat az elemi törésvonalakat jelenti, amelyek mentén a lét létezők sokaságára bomlik szét a számunkra.

A VILÁGKÉPZÉS ÖSSZERKEZETE

E nehézségek után térjünk vissza a világ problémájának taglalásához. Heidegger a gondolamenet három különböző pontján ad egymástól némiképp eltérő összefoglalást a világfenomén jellemzőiről. E három összefoglalás a kifejtés három különböző szintjén jelenik meg. Az első így hangzik: „a világfenomén fontos jellemzői: 1. a létező mint létező megnyíltsága, 2. a „mint”, 3. a létezőre való vonatkozás mint lenni- és nem-lenni-hagyás, a valamihez való viszonyulás.” (338) Ezeket a mozzanatokat már ismerjük, ott van világ, ahol a Dasein módján való létezés számára dolgok jelennek meg. Ennek a megjelenésnek a három alapmozgása a megnyíltság maga, a valaminek mint valaminek a megnyilvánulása és végül az ezzel a megnyilvánulással szembeni sajátos viselkedés.

A második összefoglalás inkább a világszerű megjelenés sajátosságát hangsúlyozza. „Két meghatározást emeltünk ki belőle [a világfenomenéből], a létező *mint olyan* és az *'egészében véve'* mozzanatát.” (356)

A harmadik összefoglalás tartalmazza az igazi újdonságokat. Ha az első két megközelítés a mint-struktúra járulékaire irányította a figyelmet (megnyíltság, viszonyulás, egészében véve), akkor az utolsóról azt mondhatjuk, hogy magának a mint-struktúrának a kifejtésére vállalkozik. Heidegger itt az alaptörténés összerkezetéről beszél: „Az alaptörténés egyfajta hármasság révén vált számunkra ismertté: valami kötelező erejű magunk-elé-tartása, kiegészítés, a létező létének feltárása.” (440) Azt, hogy itt már valóban a legmélyebb szintre jutott a vizsgálódás, az is mutatja, hogy az alaptörténés ősszkeztúráját Entwurf-ként nevezi meg: „*A tervezet [Entwurf] mint a megnevezett történés ősszkeztúrája a vilásképzés alapstruktúrája.*” (441) Lássuk tehát egyenként ennek az összerkeztetnek az elemeit.

1. *A kötelező erő magunk elé tartása.* Ez a kissé rejtélyes megfogalmazás tulajdonképpen a „tárgyiságra” mint olyanra vonatkozik. Az, ami megnyilvánul a számomra, olyasmi, hogy valamiféle mércét (422) szolgáltat a hozzá való viszonyulásom számára. Vagyis ő maga vezeti ezt a viszonyulást, nem az én önkényemről van szó. Csak ebben az értelemben lehet megfelelésről, vagyis igaz tapasztalatról beszélni. Ez azonban nem azonos azzal a kijelentéssel, hogy a tudat igazodik a tárgyhoz a megismerésben. A tapasztalásban valamifajta eredeti ellenkezés történik, amiben tapasztaló és tapasztalt különbsége végig fennmarad, viszont ami egyszerismind lehetővé is teszi a tapasztalathoz való igazodást, vagy annak elvétését. Igazság és hamisság csak a „tárgyi” ellenszegülés alapján lehetséges. Ugyanakkor a tárgyiság fogalmával óvatosan kell bánni, mert a megjelenő-ellenszegülő nem feltétlenül ölti egy dolog, illetve tárgy formáját: „arról nem is szólva, hogy a tárgyiság [Gegenständlichkeit] nem az egyetlen és nem az elsődleges formája a megkötésnek.” (440) Csak e kötelező erő magunk-elé-tartása alapján válnak lehetségessé a megjelenés tárgyi és nem tárgyi formái. Heidegger e rejtélyes mondata talán úgy értelmezhető, hogy a számunkra legmagátólértetőbb dolog, vagyis az, hogy a létezők a szubsztanciális, dologi létezés alakját öltik, csupán egy a lehetséges fenomenális megjelenések sokféleségéből. Rejtély, hogy van létező, és ezzel újra és újra szembe kell néznie a a gondolkodásnak, de legalább

ugyanakkora rejtély, hogy a létező éppen ilyen és ilyen (a mi esetünkben többnyire szubsztanciális) formában mutatkozik meg. Hiszen megjelenhetne például események, erők, képek vagy sorozatok formájában is.³⁰⁷

2. *Kiegészítés.* A kiegészítés fogalma kettős értelemben jelenik meg a világ fenoménjének taglalásakor, és ezt a két irányt többé-kevésbé megfeleltethetjük a husserli külső és belső horizontnak. Az első értelemben úgy egészítjük ki a tárgyat, hogy eleve nem elszigeteltként tapasztaljuk, hanem egy meghatározott tárgyi környezet részeként. S csakis egy ilyen tárgyi egészre való vonatkozás alapján észlelhetünk valamilyen meg nem felelést, vagyis mondhatjuk azt, hogy a dolog nem tölti be a feladatát. A tábla önmagában nem ilyen és nem olyan, csak az egész környezet felől láthatjuk úgy, hogy rosszul, ferdén áll. Önmagában a tábla sohasem lenne képes rosszul állni. A második értelemben a kiegészítés az egyedi dologra magára vonatkozik. Heidegger itt szinte teljesen Gestaltista módon írja le a tapasztalatot. „Ezen a *kiegészítésen* nem valami addig hiányzó utólagos hozzátételét értjük, hanem a *már működő 'egészében véve' előzetes képését.*” Majd hozzát teszi: „Egyéb-ként is minden mesterségbeli értelemben vett kiegészítésnél a lényeges nem a hiányzó darab odaillesztése, hanem a kiegészítés központi teljesítménye, hogy eleve látja az egészet, előrajzolja azt, egészé illeszti.” (424-425) Az egész eleve látása és előrajzolója – noha erről Heidegger itt nem beszél – csak egy sajátos Entwurf, egy sajátos séma teljesítménye lehet. A tapasztalat azért kiegészítés, mert a valamiként való felismerés sohasem elégszik meg a ténylegesen megmutatkozóval: látja a hátoldalt is, látja, hogy ez a dolog szerszám, funkcionális összefüggéseket lát, lehetőségeket stb. A valamiként való felismerés egyszersmind kiegészítés is, kiegészítés nélkül ugyanis megrekedne a „valami”-nél, nem jelenne meg soha a „mint”.
3. *A létező létének feltárása.* A létező sokféle megnyilvánulási formájáról, mibenlétéről, igylétéről, hogylétéről és igazlétéről beszélve valamilyen módon már a létező léte is feltárul a számunkra. Erről a feltárásról a közönséges értelem nem haj-

³⁰⁷ Különös, hogy noha Heidegger többször is hivatkozik arra az alapvető rejtélyre, hogy a lét a dologi létezés formájában fenomenalizálódik a számunkra, de tudtommal sehol nem ad alternatív listát a nem dologi megjelenés lehetséges formáiról. Például a műalkotás evidens módon adódna egy ilyen lista számára.

landó tudomást venni, csak a létezőt látja és a létezőt ismeri el. Egy logikai lépéssel eljuthatunk a létező létéhez, hiszen könnyű belátni, hogy az ítézés aktusában állandóan kimondjuk a létező létét. Heidegger azonban nem elégszik meg ezzel a formális, vagy ha úgy tetszik statikus különbséggel. Abba a különbségbe akar bevezetni minket, ami nem *megvan* két dolog egymáshoz való viszonyában (hiszen ezzel visszacsúsznánk a közönséges ész eldologiasító tendenciájába, ami csak létezőt hajlandó látni), hanem ami létrehozza és *működteti* ezt a különbséget. „Láttuk – írja –, hogy ez a különbség sosem meglévő, hanem hogy az, amit jelent, *történik*.” (439) Természetesen az ontológiai differenciáról van szó, arról az eredendő különbségről, ami minden egyéb különbséget, például az értelem által alkalmazott különbségeket is lehetővé teszi. „Más szavakkal éppen *az* a különbség marad rejtve a közönséges értelem előtt, mely végül és alapjában *minden megkülönböztetést és különbözőséget lehetővé tesz*.” (434) Az értelem működése nem más, mint különbségtétel és a megkülönböztetettek egymásra vonatkozása, Heidegger szerint azonban ez nem lenne lehetséges egy mindent irányító különbség nélkül. Az ontológiai differenciának végül van egy harmadik jellemzője is, mely szerint a különbség időben nem esik egybe a megkülönböztetettekkel. Beszélünk a létezőről és kimondjuk a létet. „De a létező léte? Hiányzik az egyesítő kötelék, vagy inkább, e különbség eredete, mely esetében egyszerűségének és eredetiségének megfelelően a megkülönböztetés korábbi, mint a megkülönböztetettek, és amely éppenséggel származtatja azokat.” (441) Rejtélyes mondat és mintha már a derridai *différence* megfogalmazását hallanánk. Az ontológiai differencia három jellemzője: minden megkülönböztetés lehetőségfeltétele; nem fennáll, hanem történik; korábbi mint az általa „létrehozott” megkülönböztetettek.

Az összerkezet mozzanatai tehát mind egy irányba mutatnak: az eredeti különbség (ontológiai differencia) és a különbözők eredeti szintézise (Entwurf) felé. Az eredeti különbség nem történhetne meg, ha nem lenne eredeti összeillesztés, ami a mint-struktúra alapján lehetővé teszi tapasztaló és tapasztalt egymásra vonatkozását, rész és egész egymásra vonatkozását és végül lét és létező egymásra vonatkozását.

A NYELV ÚTJA

Heidegger világra vonatkozó elmélkedése azonban elsősorban azért érdekes a számunkra, mert a világ, a dologiság és a mint-struktúra összefűzésével és az állati világszegénységgel (a puszta környezeti világhoz, az Umwelthez való viszonyulással) szembeállítva, ez az elemzés a nyelv teljesítményére irányítja a figyelmet. Sőt, azt sugallja, hogy megfordítva is fennáll az összefüggés: a nyelvről való elmélkedés óhatatlanul a világhoz vezet. Akinek nyelve van, az világot tapasztal, vagyis dolgok és összefüggések tárulnak fel a számára. Az állat egy környezethez viszonyul, tehát sem világ, sem dolgok nem tárulnak fel a számára. A strukturális különbség középpontjában a nyelvi reprezentáció, helyesebben – heideggeri terminussal – a nyelvi világfeltárás áll. Nyelv és világ egymásrautaltságának a magyarázata az, hogy Heidegger mindkettőben, vagyis a nyelvi működésben és a világtárgyban is ugyanazt az eredeti struktúrát pillantja meg, s ezt a „mint” működéseként írja le. Az, hogy az ember az állattal szemben egy világhoz, és azon belül dolgokhoz viszonyul, azt jelenti, hogy számára valami *mint valami* nyilvánul meg. Az, hogy az ember az állattal szemben nem csak létezőkbe ütközik egy meghatározott környezetben belül, hanem az elékerülő létezőket a nyelvben kimondja, azt jelenti, hogy valamit nem önmagában mutat fel, hanem a kimondással *mint valamit* jelenít meg a maga számára. A világot képző tapasztalat és a tapasztalatot kimondó nyelviség ugyanannak az alapvető megnyilvánulási formának, a mint-struktúrának a két, egymástól elválaszthatatlan aspektusa.

A mint-struktúra nem csak valami általános vonás a tapasztalatban, hanem lényegi szerkezeti elem. A mint-struktúra azt jelenti, hogy mindig egy értelem vezeti a látást, ez határozza meg a valami *mint* valami felfogását. A nyelv szempontjából a mint-struktúra az elemi kijelentő mondat szintetikus szerkezetében jelenik meg. Az elemi kijelentő mondat a tapasztalt dolog érthetőségének kimondása és mint ilyen tartalmaz egy felbontó, megkülönböztető mozzanatot és egy egybefűző, szintetizáló mozzanatot. Az előbbi tagol, az utóbbi összeköt. Mindkét mozzanat a kopulában lép működésbe, ami a kijelentő mondat alapját képezi: az „ez [van] az” azonosítást. Ne felejtjük azonban el, hogy az „ez [van] az” egyszersmind azt is jelenti, hogy „ez nem teljesen [van] az”. Az azonosítás csak azért tartalmaz, mert nem tökéletesen azonos elemek között mondja ki a kapcsolatot. A tautologikus mondatoknak valójában nincs értelm-

mük, az azonosítás csak akkor értelmes, ha valami informatívát közöl. Megkülönböztetés és szintetizáló egybefűzés egyenrangú és egyformán fontos mozzanatai a kijelentő mondat eredeti tagoltságának, és szemléletesen juttatják kifejezésre a mint-struktúra nyelvi aspektusát. Ez az azonosítás működik ugyanis minden elemi nyelvi megnyilatkozásban, az egyszerű leíró mondatoktól a metaforikus kijelentésekig. Hiszen – nem nehéz belátni – a nyelvi kifejezés a tényállás és a rá vonatkozó ítélet azonosságát mondja ki, de ezt csak azon eredendő különbség alapján teheti, amely a megjelenítettet (a tárgyat) a megjelenítőtől (a nyelvitől) megkülönbözteti.

Első lépésben tehát azt látjuk, hogy a nyelv már önmagában tagol és elrendez. A valóságot „világ”-ként mutatja meg, a számunkra feltárukozó létezőket a „dolog” formájában láttatja, a környezet katonikus sokféleségét értelmes utalások és összefüggések szövédékek alakjában engedi megjeleneni. Az állat környezetével (Umwelt) szemben az embernek világa (Welt) van. Ez a látszólag tartalmatlan állítás a legközelebbiről és éppen ezért legrejtélyesebből mond valamit. Nem csupán objektívitas és (transzcendentális) szubjektívitas között áll fenn korreláció, de egy ennél alapvetőbb korrelációról is beszélhetünk, mégpedig a világ és a nyelvi világfeltárás közötti korrelációról. Ez a korreláció már kivezet a transzcendentális filozófia szubjektívizmusából, és rávilágít nyelv és világ szükségszerű összefüggésére. Ez az összefüggés azonban még némiképp formális. Ezt akkor vesszük észre, ha tovább lépve világ és nyelv összefüggését megpróbáljuk a tartalmi oldaláról is megvilágítani. Vagyis nyelv és kulturális világ, más szóval nyelv és életvilág összefüggését feltárni.

MÁSODIK FEJEZET: A VILÁG INSTITUÁLT JELLEGE

A világ fogalma nem csak a világgépzés összerkezetének fenomenológiai leírásában kapcsolódik össze mélyen a nyelv problémájával. A társadalmi világ, mint kollektív és instituált világ fogalma ugyan csak a nyelv felől mutatja meg a világ világszerűségét, mint a szimbolikus dimenzió rögzítettségének valamiféle eredetét vagy hátterét.

Ahogy az első rész végén említettük, Rousseau az első gondolkodó, aki úgy véli, hogy nyelv nélkül semmilyen társadalmi szokás, szabály, rituálé és intézmény nem képzelhető el és hogy a nyelv minden istitúció feltétele: a beszéd „az első társadalmi intézmény”³⁰⁸. Ezt az egyenlőre még túlságosan általános és homályos megjegyzést próbálom a következőkben megvilágítani és értelmezni. Rousseau álláspontja nyilvánvaló: arra a kérdésre, hogy vajon a nyelv előzi-e meg a társadalom kialakulását, vagy a társadalmiság megjelenése hozza-e létre a nyelvet, a nyelv elsődlegességével válaszolhatunk. Az első társadalmi intézmény az emberek közötti beszéd Rousseau szerint. Minden egyéb intézmény (morális szabályok, vallási rituálék, gazdasági műveletek, jogi kodifikáció) csak azt követően jelenik meg, hogy az emberek egymás közötti érintkezésének formát és szabályokat ad a nyelv.

A nyelv tehát nem csak világot tár fel és sematizálja a valóságot, hanem instituál. De mit jelent az istitúció? Istitúciónak nevezhetjük az értelem rögzítésének és szabályozásának minden olyan változatát, amely nem vezethető vissza egy egyedi tudat tevékenységére, vagyis transzcendentális konstitúcióra, hanem csakis a társadalmi közeg egyénfeletti és egyéni akarattól független tevékenységére. A nyelv tehát valami olyasmi, ami nem „pusztán” világot tár fel (a világfeltárás tevékenysége még egy egyéni tudat transzcendentális perspektívájából

³⁰⁸ Rousseau: *Esszé a nyelvek eredetéről*, i.m. 5.o.

is elgondolható), hanem oly módon tár fel egy világot, hogy ebben az értelem egyéni tudattól független, vagyis instituált aspektusai is megjelennek. A fenomenológia általában meg szokott feledkezni a tapasztalásnak és a gondolkodásnak erről az aspektusáról, hiszen kiindulópontjában egologikus. Az egyéni tudat önmegfigyelése pedig könnyen ahhoz a látszathoz vezet, hogy minden számára megjelenő jelenség értelme valamiként visszavezethető a tudat transzcendentális konstituáló tevékenységére. Ez a kép természetesen nagyon egyoldalú és szolipszisztikus lenne ebben a formájában, és a fenomenológia összes nagy gondolkodója küzdött a szolipszizmus látszata ellen: Husserl az interszubbektivitásra vonatkozó megfontolásaival, Heidegger az együttlét (Mitsein) fogalmával, Sartre a tekintet jelenségének elemzésével, Lévinas az Arc leírásával. A szolipszizmus elleni küzdelemben azonban a konstitúció transzcendentális vagy fenomenológiai fogalmával legélesebben szembenálló institúció társadalmi, közösségi és kulturális fogalma nagyon ritkán játszott szerepet a gondolatmenetekben.³⁰⁹

A szociológia mint önálló tudomány kialakulása kezdetén Emile Durkheim egész gondolkodását áthatotta az a törekvés, hogy kijelölje a „társadalmi” tulajdonképpeni tématerületét és ezáltal elkülönítse ezt az új tudományt a filozófiától és a pszichológiától. Durkheim törekvése bizonyos értelemben éppen az, hogy a konstitúció transzcendentális (és szolipszisztikus) fogalmával szemben kidolgozza az instituált, vagyis társadalmi, közösségi és kulturális értelem fogalmát. Állítása az volt, hogy vannak specifikusan társadalmi tények, amelyekre sem az egyéni tudat működését elemző transzcendentális filozófia, sem az objektív valóság leképezéséből kiinduló empirikus filozófia, sem a pszichés jelenségeket a természet részének tekintő pszichológia nem tud kielégítő magyarázatot adni. A naturalista megközelítés az objektív valóságra és a természettudományok által leírt természet fogalmára támaszkodik, az idealista megközelítés pedig az emberi szellem örök igazságaiból indul ki. Durkheim szerint azonban a valóságnak van egy olyan dimenziója, amely mindkét oldal felől „láthatatlan” és ez nem csupán egy kiegészítő dimenzió a ketté osztott valóság két nagy és jelentős területe mellett, hanem

³⁰⁹ Talán az egy Merleau-Ponty kivételével, aki azonban magát az institúció fogalmát is némiképp másként értelmezi: institúció alatt elsősorban mindenféle értelem rögzítését érti (pl. az emlékezet is egyfajta institúció, mivel nem csak egy értelem megtartása, hanem egy értelem határozott formában való rögzítése).

egy harmadik, ugyanolyan jelentős, sőt bizonyos értelemben alapvetőbb dimenzió. Ez a közös létezés, közös tudás, közös cselekvés *társadalmi* dimenziója. A társadalmi alatt pedig valami olyasmi értendő, aminek a lényege nem vezethető vissza a benne részt vevő individuális tudatok egyéni törekvéseire.

A társadalmi tények elkülönítése nem pusztán a megfigyelő beállítódásának megváltozásától függ, vagyis nem pusztán másként kell látnunk és értelmeznünk a dolgokat, hanem a társadalmi tények valóban tények a szó szoros értelmében, vagyis különálló és dologszerű létezéssel bírnak. „Feltétlenül *sui generis* dolgok ezek, nem csupán verbális egységek, olyannyira, hogy mérhetjük őket, összehasonlíthatjuk nagyságukat, akárcsak az elektromos áram vagy a fényforrások intenzitását.”³¹⁰ A társadalmi tények tehát az egyéni tudaton kívül létező, valóságos tények.

A különféle társadalmi tények elsődlegesen felismerhető jellegzetessége az, hogy kényszerítő erővel rendelkeznek. Ezek a sajátos tények „[t]ávólról sem akaratumk termékei, épp ellenkezőleg, ezt kívülről határozták meg. Mintegy öntőformák, amelyek kényszerűen terelik tevékenységünk folyamát. E kényszer gyakran olyan erős, hogy nem vonhatjuk ki magunkat alóla. De még ha sikerül is fölébe kerekednünk, velünk szemben tanúsított ellenállása jelzi, hogy olyasmivel állunk szemben, ami független tőlünk.”³¹¹ A társadalmi tények nem magyarázhatóak a természeti kényszerrel, de a rajtuk kívül álló politikai hatalom kényszerével sem. Olyan kényszerítő erőről van szó, ami bennünk működik és amit a nevelés hosszú folyamata révén belsővé teszünk. A társadalmi tények viszonylag könnyen felismerhető osztályát jelentik azok a szabályok, amelyeknek megszegése rosszállással vagy szankciókkal jár együtt: az erkölcsi szabályok, a jogi szabályok és az illemszabályok. A második csoportot alkotják azok a szabályok, amelyeket elvileg megsérthetünk büntetés nélkül, ám ekkor szinte automatikusan kirekesztődünk a társadalmi játéktérből: ha nem fogadjuk el azokat a társadalmi játékszabályokat, amelyeket mindenki elfogad körülöttünk, akkor kiesünk a „játékból”. Durkheim szerint ez hasonló ahhoz, mint amikor olyan nyelvet használunk, amit a többiek nem értenek,

³¹⁰ Emile Durkheim: *Az öngyilkosságról*. Ford. Józsa Péter. Budapest, Osiris, 2000. 339.o.

³¹¹ Emile Durkheim: A szociológia módszertani szabályai. In Uő: *A társadalmi tények magyarázatához*. Ford. Ádám Péter. Budapest, Közdazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978. (21–160.) 50.o.

vagy mint amikor úgy akarunk piaci tevékenységet végezni, hogy elutasítjuk a pénz használatát.³¹²

Ezeknek a tényeknek az a különleges sajátosságuk és azért nehéz a társadalmi jellegük felismerése, mert az egyén nem csupán aláveti magát a kényszernek, hanem belsővé teszi azt. A pszichológiai és fenomenológiai tapasztalatban ezért gyakran azt érezzük, hogy az erkölcsi elveink az erkölcsi érzékünkéből fakadnak, az igazságosság fogalma a tiszta észből, és azért gondoljuk természetesnek a társadalmi szabályok legtöbbszörét, mert azt hisszük, hogy emberi természetünkéből, a racionális gondolkodásból, vagy racionális egyének közös megállapodásából fakadnak. A megértés kulcsát azonban a gyerekevelés megfigyeléséből nyerhetjük: „minden oktatás lényege az, hogy olyan látásmódot, érzéseket és viselkedési formákat kényszerít a gyerekekre, amelyekhez az spontánul nem jutott volna el.”³¹³ A nevelés kényszere pedig megszokásokat, mégpedig belsővé és természetessé váló megszokásokat alakít ki. „Ha az idő múltával már nem érezzük a kényszert, ezt csak az magyarázza, hogy lassanként olyan szokásokat, olyan belső beállítottságot épít ki bennünk, amely fölöslegessé teszi. A megszokás azonban csak azért helyettesítheti a kényszert, mert belőle származik.” (uo.) „A nevelés mintegy 'kicsiben' mutatja meg, hogyan alakult ki a társadalmi ember a történelem folyamán. Azt a nyomást, amelyet a gyermek szinte minden pillanatban érez, valójában az a társadalmi környezet fejt ki, amely saját képére akarja formálni, amelynek képviselői és közvetítői a szülők és a tanárok.”³¹⁴ Akkor értjük meg ennek a gondolatnak a jelentőségét, ha összevetjük azokkal az elméletekkel, amelyekkel Durkheim kritikai módon küzdött. Gabriel Tarde például az utáncsípést tartotta a kollektív szokások eredetének és úgy vélte, azért válnak elterjedté a társadalmi szokások, mert utánozzák őket. „Olyan egyéni állapot azonban, amely visszaverődve terjed, azért továbbra is csak egyéni marad”,³¹⁵ veti ellen Durkheim. Az utáncsípés

³¹² A tények harmadik csoportját bizonyos „társadalmi áramlatok” jelentik, amelyek akaratuk ellenére is magukkal sodorják a cselekvőket. „E[z utóbbi] tények – írja Durkheim összefoglaló módon – az egyénhez képest külsődleges cselekvésmódok, gondolkodásformák és érzelmek, amelyek kényszerítő erővel rendelkeznek, s ennek révén ráerőszakolják magukat az egyénre.” U.o. 27.o.

³¹³ Uo. 29.o.

³¹⁴ Uo.

³¹⁵ Uo. 34.o.

egyéni eredetű és nem is rendelkezik kényszerítő erővel. Valamilyen pszichológiai működés alapján tehát nem lehet megmagyarázni a társadalmi tények kollektív jellegét és kényszerítő erejét.

A társadalmi tények elméletének van egy bizonyos antropológiai vonatkozása is: e felfogás szerint az ember kettős lény, individuális és társadalmi egyszerre. Durkheim evvel a hasonlattal válaszol arra a kérdésre, hogy az emberi értelem miként képes meghaladni az empirikus ismeretek hatókörét. Nem azért tudunk többet annál, mint amit érzékeink révén tapasztalunk, mert vannak a priori módon kódolt tiszta észismereteink, hanem azért, mert a társadalom révén kollektív tudással rendelkezünk, olyan ismeretekkel, amelyek felölelik a világ fogalmi tagolását, a normális élet és a helyes viselkedés szabályait. A társadalmi tények hatékony működését Durkheim avval fejezi ki, hogy individuális lényünk mellett van bennünk egy társadalmi lény is: az individuális lény mind a gondolkodásban, mind a cselekvésben meghaladja önmagát és természetes módon átnyúlik a kollektív valóságba. „Két tudat lakik bennünk: az egyiknek az állapotai mindegyikünkben egyéniék és csak ránk jellemzők, míg a másik állapotai az egész közösségre nézve közösek.”³¹⁶ Az individuális tudat analógiájára ezért beszél Durkheim kollektív tudatról. A kollektív tudatnak pedig kollektív képzetei vannak.

A KOLLEKTÍV KÉPZETEK KÖTELEZŐ EREJE

Úgy gondolom, hogy a kollektív képzetek tana és az evvel összefüggő elmélet az osztályozásról Durkheim gondolkodásának legfontosabb filozófiai hozadéka. A kollektív tudat fogalmát általános és némiképp meghatározatlan értelemben használja és egy idő után el is hagyja³¹⁷, a kollektív reprezentáció tana azonban egy részletesen kidolgozott elmélet. Olyan elmélet, amelyben Durkheim a tudásszociológia belátásait előlegezi meg. Ám nem egyszerűen a politikai és történelmi gondolkodás „léthez kötöttségét”³¹⁸ állapítja meg, mint Marx és

³¹⁶ Emile Durkheim: *A társadalmi munkamegosztásról* (Részletek). Budapest, MTA Szociológiai Kutató Intézete, 1986. 64.o. (Idézi Némédi Dénes: *Durkheim. Tudás és társadalom*. Budapest, Áron, 1996. 56.o.)

³¹⁷ Ld. Némédi: *Durkheim*, i.m. 80.o.

³¹⁸ „[M]indenfajta politikai-történelmi gondolkodás társadalmilag-vitálisan óhatatlanul kötött. [...] S a gondolkodás léthez-kötöttsége itt nem feltétlenül tévedés forrása, hanem épp ellenkezőleg, gyakran éppen ez segít tisztán

Mannheim, hanem mélyebbre hatol és különösen az osztályozásról szóló tanulmányban a fogalmi gondolkodás egészét visszavezeti a társadalmi tényekre.

Különös paradoxonnal szembesül azonban Durkheim ezen a ponton: képzetekről lévén szó, mégiscsak az egyéni tudat képzeiteire kell gondolnunk, ám a kollektív képzetek a definíció szerint nem az egyéni tudat termékei. Hogyan lehet a kollektív képzeteket az egyéni képzetektől megkülönböztetni – ha mindkét képzetfajta a tudat hatókörébe tartozik? „Kétségtelen, s ezt nem lehet eleget ismételni, minden, ami társadalmi, reprezentációkból áll, következésképpen reprezentációk terméke.”³¹⁹ Hosszan lehetne azon vitázni, hogy a társadalmiság egésze lefedhető-e a reprezentációkkal, s hogy a cselekvések, rítusok, jogszabályok vajon reprezentációnak minősülnek-e, illetve hogy vajon akkor értjük-e meg őket adekvát módon, ha reprezentációnak kezeljük őket? Azt hiszem, hogy ha elég tág értelemben vesszük a reprezentáció fogalmát, és ha úgy értjük ezt a fogalmat, hogy mindaz reprezentáció, amiben egy tudat világhoz való viszonya önmaga számára megjelenik akár explicit, akár implicit formában, akkor elfogadhatjuk, hogy „minden, ami társadalmi, reprezentációkból áll”, vagyis a kollektív képzetek révén magát a társadalmat értjük meg.

Három lényeges vonatkozást kell megértenünk a kollektív képzetek kapcsán: (1) A kollektív képzetek létrejötte nem alapvető gondolatok fokozatos kibontakozása az időben, hiszen akkor minden társadalomnak ugyanazok vagy nagyjából ugyanazok lennének az alapvető képzei.³²⁰ (2) Ahogy az egyéni tudat szubsztrátuma a pszichofizikai értelemben vett neuronális működések egésze, de arra nem vezethető vissza maradéktalanul, ugyanúgy a kollektív képzetek szubsztrátuma az egyéni képzetek és az egyéni tudat egésze, de arra nem vezethető vissza maradéktalanul. A társadalom létezésének feltétele az egyéni tudatok létezése, de az egyéni tudatok pszichológiai elemzésével nem érthetjük meg a kollektív életet. A kollektív képzeteket tehát nem egy őket elgondoló szubjektum viszonyában

látunk a politikai történéseket.” Mannheim Károly: *Ideológia és utópia*. Ford. Mezei I. György. Budapest, Atlantisz, 1996. 147.o.

³¹⁹ Durkheim: La prohibition de l'inceste et ses origines. In uő. *Journal sociologique*. Paris, PUF, 1969. (37–101.) 100.o.

³²⁰ „Csakhogy a kollektív képzetek kialakulása [...] nem bizonyos alapvető eszmék fokozatos megvalósítását jelenti, amelyeket eleinte véletlenszerű eszmék homályban és elleplezve tartottak volna.” Uo.

kell elgondolnunk, vagyis a kollektív képzeteket nem *gondolatként* kell értenünk, mert egy gondolat egy egyéni tudat belső tartalmának kifejeződése.³²¹ (3) Ugyanúgy, ahogy az egyéni képzetek nem pusztán egymás melletti elemek egy tudatban, hanem sajátos asszociációs rendbe illeszkednek, ugyanúgy a kollektív képzetek is külön szférát alkotnak, amelyen belül szabályszerűen kapcsolódnak és viszonyulnak egymáshoz. A kollektív képzetek is rendet alkotnak. Durkheim ebben látja a szubsztrátumtól való függetlenségüket: ha a kollektív képzetek „képesek arra, hogy közvetlenül hassanak egymásra, hogy saját törvényeik szerint kombinálódjanak, ez azért van, mert olyan valóságos létezők, amelyek bár bensőséges kapcsolatot tartanak fenn szubsztrátumukkal, bizonyos mértékben mégis függetlenek attól.”³²² A kollektív képzetek a létezés külön szféráját alkotják, ezért a kollektív reprezentációkat a fizikai testek mintájára lehet elgondolni. A kollektív képzetek „[v]onzzák és taszítják egymást, egyesülnek, kettéválnak, részekre hasadnak, elburjánzanak, s e kombinációkat már nem az alapjukul szolgáló valóság teszi szükségessé, nem az vezérli közvetlenül.”³²³

A kollektív képzetek független szférát alkotnak, sajátos szabályok és rend jellemzi őket, és nem általános, örök eszmék. A kollektív képzetek egy adott társadalom „gondolatai”. Éppen ezért nem az a leglényegesebb jellemzőjük, hogy igazak-e vagy pedig hamisak. Mivel a világ és a társadalom rendjének egészére vonatkoznak, ezért valójában értelmetlen is ezt a kérdést feltenni velük kapcsolatban. Ezt akkor értjük meg, ha áttekintjük Durkheim példáit a kollektív képzetekre vonatkozóan: hagyományok, mítoszok, legendák, viselkedési szabályok, érzelmi állapotok kifejezési módjai és hasonlók. Ezek olyan képzetek a valóság rendjére vonatkozóan, amelyekkel kapcsolatban értelmetlen, és nem is lehet feltenni azt a kérdést, hogy megfelelnek-e a valóságnak. Bizonyos értelemben éppen fordítva áll a helyzet: a valóság felel meg nekik, tehát nem tudnak nem igazak lenni. Nem azért igazak, mert megfelelnek valamiféle objektív valóságnak, hanem azért igazak, mert az igazság feltételeit jelentik. Minden társadalomban vannak ilyen képzetek: ezek a legalapvetőbb fogalmi megkülönböztetésekhez, az erkölcsi szabályokhoz, az érté-

³²¹ Vö. Némedi: *Durkheim*, i.m. 101.o.

³²² Durkheim: *Représentations individuelles et représentations collectives*. In uő. *Sociologie et philosophie*. Paris, Alcan, 1924. (1–38.) 32–33.o.

³²³ Émile Durkheim: *A vallási élet elemi formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában*. Ford. Vargyas Zoltán. Budapest, L'Harmattan, 2002. 384.o.

kekhez, az értelmes egyéni és közösségi élet egész keretrendszeréhez kapcsolódnak. A modern társadalmak életében már nehéz észrevenni ezt a legalapvetőbb szintet, ezért Durkheim a legeredetibb vagy legprimitívebb társadalmak felé fordul, ahol a kollektív képzetek még közvetlenül megragadhatóak, mivel gyakorlatilag azonosak a vallási képzetekkel. Még semmifajta felvilágosult racionalitás, vagy reflexív öntudat nem homályosítja el ezeknek a képzeteknek a tiszta és átfogóan kollektív jellegét. Durkheim kései írásainak legfőbb témája a kollektív képzetek működésének és státuszának megértése az emberiség kezdeti társadalmi formációinak elemzése révén.

A vallás Durkheim megközelítésében nem a transzcendenciával való viszony metafizikai jellege miatt érdekes, sőt, erről láthatóan semmiféle mondanivalója nincs. A vallási élet eredeti és alapvető formáinak elemzésével a társadalmi tényeket és a kollektív képzeteket érthetjük meg. A vallások, főleg a történelem előtti népek totemisztikus vallásai, összefüggő képet adnak a világ berendezéséről, a világ eredetéről és aktuális állapotáról, a benne működő erőkről, a jó és a rossz, a mi és az ők, az emberi és isteni, a szent és a profán különbségéről. Bizonyos értelemben egy totemisztikus vallás tiszta állapotában mutatja meg azt, hogy mit jelentenek ténylegesen a kollektív képzetek.³²⁴ Az első és bizonyos értelemben legfontosabb állítása Durkheimnek tehát az, hogy a legalapvetőbb kollektív képzetek tükrözik a közösség állapotát, sőt függnek a közösség rendjétől. Itt persze jelentős filozófiai problémába ütközünk, hiszen azt állítani, hogy az alapvető kategóriák kialakulását és megformálását a közösség állapota teszi lehetővé, sőt határozza meg okságilag, merész és túlzó állítás. Sokkal inkább úgy kell fogalmaznunk, filozófiai értelemben mintegy kiigazítva Durkheim állítását, hogy nem a társadalmi rend *okozza* a szimbolikus rendet, ilyen oksági függés nem mutatható ki és nem is tűnik valószínűnek. Úgy tűnik, hogy a társadalmi rend és a szimbolikus rend, vagyis a kollektív képzetek és kategóriák rendje párhuzamos egymással és egy azonos, de felderíthetetlen homályba vesző eredetre tekint vissza: az első megkülönböztetések világot instituáló, történelem előtti kezdetekre.

A kollektív képzetek nem csak tükrözik a közösség állapotát, hanem a közösség minden tagjára érvényesek. Az érvényességnek

³²⁴ „Ha viszont a kategóriák, mint ahogy mi gondoljuk, lényegüket tekintve képzetek, akkor mindenképp előtt a közösség állapotait tükrözik; ennek felépítési módjától, szervezettségétől, morfológiájától, vallási, erkölcsi, gazdasági stb. intézményeitől függenek.” Uo. 25.o.

ezt a speciális fajtáját a következő két szemponttal lehet megvilágítani. (1) Ha a kollektív képzetek a közösség „gondolatai”, akkor talán jobban értjük azt a szükségszerűséget és kötelező érvényt, ami a legalapvetőbb kategóriákhoz kapcsolódik. Durkheimnél egyébként gyakran visszatérő érv, hogy bizonyos képzetekhez (morális szabályok, logikai törvények, kategóriák általánossága, jó és rossz megkülönböztetése) nemcsak általános érvényűség, hanem szükségszerűség is kapcsolódik, pontosan úgy, ahogy Kant szerint az *a priori* jellemzője az általános érvényűség és a szükségszerűség.³²⁵ A szükségszerűség azonban nem csupán logikai jellegű, vagyis nem pusztán az ellentétes eset elgondolásának lehetetlenségéből táplálkozik, hanem érzelmi jellege is van. A szükségszerű valamiképpen a kötelező érvényűség és az evidencia jellegével bír. „Egy fogalomról akkor mondjuk, hogy szükségszerű, ha valami belső erő által mindenfajta bizonyíték nélkül uralja a szellemet. Van tehát benne valami, ami arra kényszeríti az értelmet, hogy előzetes vizsgálódás nélkül magáénak érezze.”³²⁶ A priori fogalmaink legtöbbszörének érvényét soha nem vizsgáljuk meg, hanem a bennük hatékony kötelező erő miatt magától értetődő módon elfogadjuk őket. Érezzük azt az erőt, ami átjárja őket, ez az erő azonban nem világosságukból vagy racionális jellegükből fakad. A kategóriák szükségszerű jellege nem az igaz vagy evidens mivoltukból, hanem egész egyszerűen a társadalmi jellegükből fakad. Egy társadalmat nemcsak a közösséget átható és mindenki által elfogadott (morális, jogi és vallásos) szabályok tartanak össze, hanem egyfajta minimális, de elengedhetetlen „logikai konformizmus” is. Ez a logikai (és episztemológiai) konformizmus teszi lehetővé, hogy megértsük egymást és ez magyarázza az alapvető kollektív képzetekhez tapadó szükségszerűséget. Azt, hogy itt alapvetően közösségi jellegű „gondolkodásról” és „ismeretekről” van szó, avval támasztja alá Durkheim, hogy egyfajta perspektíva fordítást hajt végre individualizmus és társadalmiság vonatkozásában. Nem akkor értjük meg a kollektív képzetek társadalmi jellegét, ha individuális lényeket teszünk fel, akik rejtélyes módon egymáshoz igazítják a véleményeiket (társadalmi szerződést kötnek és megegyeznek a nevek jelentésében). A kollektív képzetek ténye sokkal inkább a fordítottját sejteti: eleve közösségi lények vagyunk (bele vagyunk ágyazva a családba, a rokonságba, a nemzetségbe, a

³²⁵ Kant: *A tiszta ész kritikája*, i.m. (B/3–4) 52–53.o.

³²⁶ Durkheim: *A vallási élet elemi formái*, i.m. 26.o.

frátriába, a faluba, a közösségbe, a törzsbe stb.) és csak az eredendő közösségisgből kiemelkedve válunk individuális lényé. Ahogy testi létünket sem veszítjük el a racionális, tudatos és reflexív gondolkodás kialakulásával, ugyanúgy közösségi létünk sem tűnik el az egyéni gondolkodás megjelenésével. Durkheim állítása az, hogy nemcsak az erkölcsi törvények elfogadása és nemcsak a közösséggel való érzelmi azonosulás tart össze egy közösséget, illetve társadalmat, hanem a legalapvetőbb logikai és episztemológiai kategóriák közössége is. Sőt, ez utóbbi talán még erősebben is, mint az esetenként (pl. a kései, modern társadalmakban) már tudatosan vállalt érzelmi kötődés vagy erkölcsi elköteleződés. „Ahhoz, hogy [a társadalom] élni tudjon, nem csak elégséges mértékű morális konformizmusra van szükség, a logikai konformizmusnak is van egy olyan minimuma, amit a társadalom nem tud nélkülözni.”³²⁷ A kollektív képzetekhez tartozó szükségszerűség, kötelező érvény és parancsoló erő ennek a logikai konformizmusnak a kifejeződése. Durkheim itt ténylegesen egyfajta erőről beszél és azt állítja, hogy a kollektív képzetekhez illetve kategóriákhoz kapcsolódó parancsoló erő semmiképpen sem a megszokásból ered. Ezt azért hangsúlyozza, mert úgy véli, hogy a megszokás az egyéni tudat ügye és egy megszokásról kisebb vagy nagyobb erőfeszítéssel, de leszoktathatjuk magunkat. A kategóriák kötelező erejéről azonban nem tudjuk leszoktatni magunkat, mert akkor nem felszabadulnánk valamiféle zsarnokian irányított gondolkodási kényszer alól, hanem kívül kerülnénk a társadalmon.

(2) A szükségszerűség mellett a másik jellemző tulajdonsága a kollektív képzeteknek az általános érvényűség. Durkheim gyakorlatilag a neokantiánus szellemmel vitatkozva adja meg az a priori érvényes kategóriák egy másfajta, nem transzcendentális dedukcióját. A fogalom – ahogy *A vallási élet elemi formái* konklúziójában fogalmaz – mozdíthatatlan, egyetemes, vagy egyetemessé tehető, személytelen és állandóbb mint az érzetek és képek. A fogalomnak ezek a jellegzetességei azt fejezik ki, hogy egy fogalom sohasem az enyém, hanem olyasmi, amit más emberekkel együtt és egyszerre birtoklok. És ahhoz, hogy a fogalom biztosítsa a tudatok közötti átmenetet, az állandóság, az általános érvényűség és a személytelenség jegyeivel kell rendelkeznie. A kollektív képzetek általánossága azonban specifikus általánosság. Általánosságuk nem az absztrakció magas fokát jelenti, amit mindenki létrehozhat saját egyéni tuda-

³²⁷ Uo. 26.o.

tában, hanem a kollektív érvényességet. Nem azért általánosak, mert logikai értelemben magas az absztrakciós szintjük, hanem társadalmi értelemben általánosak, vagyis erejüket a mindenkire érvényes közös tudásnak köszönhetik. Olyan tudás összpontosul bennük, ami egyrészt több, mint az egyén tudása, másrészt amiben a közösség évszázadok során felhalmozott bölcsessége összpontosul, és ami harmadrészt állandóbb és stabilabb mint az egyéni tudás, vagyis csak nagyon komoly események tudják megváltoztatni és csak nagyon lassan.³²⁸ Az általános és az egyedi szembeállítása olyan tengelyt alkot, ami Durkheim szerint keresztbe metszi a kollektív képzetek és a személyes tapasztalat tengelyét. A kollektív képzeteket sohasem fogom tudni magamból kicsihozni: a kollektív képzetek valóban a társadalom művei, „annak a szemléleti módnak felelnek meg, amellyel a társadalom, e sajátos lény, önnönmagáról gondolkodik.”³²⁹ A kollektív képzet általánossága tehát semmiképpen sem absztrakt univerzalizálás, amit a konkrét tartalomtól való eltekintés révén nyerünk.

Durkheim ezen a ponton érinti a nyelv problémáját és gyakorlatilag párhuzamot állít fel a nyelv jelensége és a kollektív képzetek megléte között. „A nyelv azt fejezi ki, hogy a társadalom a maga egészében milyen képzeteket alkot a tapasztalati tárgyáról. A nyelv különböző elemeinek megfelelő fogalmak tehát kollektív képzetek.”³³⁰ A nyelv szavainak szemantikai-tartalmi elemzése azt mutatja, hogy már maga a nyelv mint a közös kommunikációt lehetővé tévő médium hordozza a kollektív jelleget. A nyelv egészére lehet úgy gondolni, hogy a nyelv az általánosság közege, ám ez kettős jelentésű. Jelentheti azt, hogy a nyelvi jelentések az egyéni képzetek változékonyságával és szituációtól való függésével szemben független, absztrakt, lényegi állandósággal rendelkeznek (ahová az egyéni beszélő is eljuthat a megfelelő absztrakciós eljárásokkal). Vagy jelentheti azt, hogy a nyelvi jelentések azáltal többek az egyéni képzeteknél, hogy a kollektív tudást hordozzák és a felhalmozott kollektív bölcsességet közvetítik. Az előbbi felfogásban a nyelv az absztrakt kognitív teljesítmények ugyancsak absztrakt közvetítő közege, a másikban a nyelv a társadalmiság mindent átható jellegének egyfajta rögzítő és kifejező, vagyis instituáló közege.

³²⁸ V.ö. uo. 392.o.

³²⁹ Uo. 393.

³³⁰ Uo. 392–393.o.

Felmerül a kérdés, hogy az általánosság és a kollektív jelleg elentétét nem lehetne-e feloldani egy olyan gondolatmenet keretében, ami azt állítja, hogy a legalapvetőbb fogalmaink, vagyis a kategóriák (tér, idő, okság, anyag stb.) absztrakt és általános fogalmak, amelyek az egész emberiségre nézvést ugyanazt jelentik, míg az ezekre ráépülő konkrét fogalmak egy adott társadalom tapasztalatát kifejező kollektív képzetek lennének? A tudásszociológia bizonyos vonulatai kétségtelenül ezzel a sémával dolgoznak.³³¹ Durkheim azonban azt állítja, hogy még a legalapvetőbb kategóriák tekintetében *sem* beszélhetünk általános fogalmakról, ezek a kategóriák is kollektív képzetek, vagyis egy társadalom berendezkedését tükrözik. Nincs különbség az alapvető kategóriák és az ezekre ráépülő társadalmi tudás jellege között. Nem arról van szó, hogy az előbbieket általánosnak és minden emberre igaznak, az utóbbiakat pedig csak egy adott társadalom egyedei számára elfogadhatóak. Mind az alapvető kategóriák, mind a rájuk épülő fogalmak kollektív képzetek és egy társadalom „tudását” fejezik ki. Talán ez a belátás Durkheim elméletének legradikálisabb pontja és ezt a gondolatot dolgozzák ki 1903-ban a Marcel Mauss-szal közösen írt *Az osztályozás néhány elemi formája* című tanulmányban.

AZ OSZTÁLYOZÁS ALAPVETŐ KATEGÓRIÁI

A kategóriák a kollektív képzetek különleges csoportját alkotják: nem pusztán kifejezik a világra vonatkozó társadalmi tapasztalatot és közösségi tudást, nemcsak a társadalmi rend tükröződései, ha-

³³¹ A társadalmi léthez kötött gondolkodás Marxnál például így oldja fel az általános és a konkrét különbségét: a becsület, a hűség, a hősiesség, a szabadság, az egyenlőség általános és időfeletti értékek (legalábbis az európai kultúrában), ám az, hogy melyiket részesítjük előnyben, függ az adott társadalmi-gazdasági berendezkedés konkrét működésmodjától. A feudális társadalmak szempontjából a becsület és a hűség kiemelt jelentőségű érték volt, hiszen ez tartotta össze a vazallusi rendre épülő társadalmi viszonyokat. A tőkés társadalom alapvető értékei azonban a szabadság és az egyenlőség, mert ezekre volt szükség ahhoz, hogy a profitorientált vállalkozói kapitalizmus számára kedvező társadalmi környezet alakuljon ki. „[A]bban a korban, amikor az arisztokrácia uralkodott, a becsület, hűség stb. fogalmi, a burzsoázia uralma alatt pedig a szabadság, egyenlőség stb. fogalmi uralkodtak.” Karl Marx – Friedrich Engels: *A német ideológia*. Budapest, Helikon, 1974. 59.o.

nem a világra vonatkozó ismeretek egészének a keretét szolgálják. A kategóriák tehát egyfelől a legalapvetőbb fogalmak (tér, idő, okság, anyag stb.), amelyek egyszerűen konkrét szemantikai tartalommal rendelkeznek (az idő felosztása, a tér felosztása, az események közötti kapcsolat megteremtése bizonyos magyarázatok révén, stb). Másfelől azok a legalapvetőbb elválasztások, megkülönböztetések és felosztások is kategóriának minősülnek, amelyek révén a világ mint értelmes egész jelenik meg a számunkra – ekkor pedig már nem feltétlenül rendelkeznek a kategóriák szemantikai tartalommal (szent és profán, férfi és nő, honi és idegen, jobb és bal stb. megkülönböztetése).

Gondolhatnánk azt, hogy a kollektív képzetek esetében a társadalmi jelleg nyilvánvaló, a kategóriák esetében meg valamilyen gyengített értelemben, de szintén beszélhetünk arról, hogy a társadalom alkotta őket. Ám Durkheim gondolatmenetéből az derül ki, hogy éppen a kategóriák, vagyis azok a fogalmak, amelyekről azt gondolnánk, hogy a legáltalánosabbak és leguniverzálisabbak, tehát éppen a kategóriák az igazán társadalmi jellegű kollektív képzetek. És ez azért van így, mert a kategóriák nem egyszerűen szemantikai tartalmakat fejeznek ki a „természetes fajtákra”, valamint az erkölcsileg értékes dolgokra nézve, ahogy a kollektív képzetek, hanem valójában a gondolkodás, megismerés, világmagyarázat állandó keretét szolgálják. Nem kevésbé, hanem még inkább, sőt a leginkább társadalmiak. „A feladatuk ugyanis az, hogy az összes többi fogalmat uralják és lefedjék: a szellemi élet állandó keretét szolgálják.”³³² A szellemi élet állandó keretét szolgáló kategoriális szerkezet pedig még inkább társadalmi Durkheim szerint, mint az ún. kollektív képzetek. Vagyis akkor jutunk el a társadalom és a társadalmi tény jelentőségének és specifikumának igazi megértéséhez, ha belátjuk, hogy a gondolkodásunkat legalapvetőbb módon irányító kategóriák is a közösség alkotásai, nem pedig univerzális logikai formák.

Bizonyos értelemben az intuíciónkkal épp ellentétes belátáshoz jutunk így. „Nemcsak hogy a társadalomból származnak [a kategóriák], de az általuk kifejezett dolgok is társadalmiak. Nemcsak hogy a társadalom intézményesítette őket, de a társadalmi lény különböző aspektusai szolgálják tartalmukul: a nem kategóriája eleinte egybeolvadt az emberi csoport fogalmával; a társadalmi élet

³³² Durkheim: *A vallási élet elemi formái*, uo. 397.o.

ritmusa szolgált alapul az idő kategóriájához; a társadalom által elfoglalt tér szolgáltatott anyagot a tér kategóriájához; a kollektív erő volt – az okság kategóriájának legfontosabb elemét jelentő – hatóerő fogalmának a prototípusa.”³³³ A nemekre és fajokra osztás, az idő tagolása, a tér felosztása és a jelenségek oksági elrendezése olyan átfogó szellemi keretet jelent, ami nem azért társadalmi eredetű, mert a primitív közösségek még nem jutottak el a racionalitás magasabb és univerzális fokához, hanem azért, mert minden lehetséges kategoriális felosztás (beleértve a mi magas fokú racionális világgé-pünket is) társadalmi alkotás. A kollektív képzetektől a kategoriák társadalmiságához vezető út egy gondolat elmélyítésének az útja. Ez a gondolat pedig nem más, mint hogy a valóságra vonatkozó egyéni tudásunkat mindig a társadalmi tudás kódolja és sematizálja, vagyis a társadalmi tudás instituálja.

Az osztályozás néhány elemi formája című tanulmány ezt a gondolatot fejti ki szemléletes példák sokaságán keresztül. A dolgok és jelenségek legalapvetőbb osztályozása – állítja Durkheim és Mauss – az emberek osztályozását tükrözi, tágabb értelemben a közösség fratriákra és alcsoportokra való osztását, illetve (egy feltehetően későbbi fejlődés következtében) a közösségi település szerkezetét, vagyis a térben való elhelyezkedését tükrözi. A totemisztikus népek osztályozási struktúrája a gondolatokat, a dolgokat és a jelenségeket, vagyis a világ egészét a társadalomból kivont modell alapján rendezi. Ez a nagyjelentőségű gondolat abba az irányba mutat, hogy a nyelv – mint a kollektív képzetek illetve a közös tudás hordozója és kifejezője – olyan szemantikai és logikai tartalmakra épül, amelyek a társadalom berendezkedéséből vezethetők le, vagy legalábbis azokkal párhuzamosak. Úgy tűnik, hogy Durkheim ezen a ponton megváltoztatja, vagy elmélyíti a korábbi elképzelését arra vonatkozóan, hogy mi jelenti a közös társadalmi elemet a gondolkodásban. Míg a kollektív képzetek vizsgálata során elsősorban arra gondolt, hogy a hiedelmek és a kollektív képzetek (a morális, rituális, jogi hitek és meggyőződések) tartalma jelenti a közös társadalmi elemet, az új koncepcióban ezt a közös mozzanatot, vagyis a „társadalmi” már az alapvető logikai gondolkodás és a világ logikai elrendezése, vagyis a logikai képességek területén kereste. „A társadalom hatása – ahogy Némedi Dénes fogalmaz – nem csak abban mutatkozik meg, amit hiszünk, gondolunk, hanem abban, hogy egyáltalán

³³³ Uo.

gondolkodunk.”³³⁴ És ne felejtjük el, hogy mindez a nyelv szerepére is vonatkozik: amikor a kollektív képzetekről, vagy a kategóriákról beszélünk, akkor olyan alapvető képzetekről beszélünk, amelyeket a nyelv hordoz, vagyis nyelv és tapasztalat, nyelv és gondolkodás, nyelv és társadalmi szabályok kapcsolatáról beszélünk. Noha Durkheimnél maga a nyelv meglehetősen csekély szerepet játszik a gondolatmenetben – pusztán hordozója a konkrét egyéni vagy kollektív képzetek szemantikai és logikai tartalmának, mintegy külső öltözete csupán a képzetszerű tartalmaknak – számunkra már nem tűnik ilyen evidensnek, hogy a képzetek tartalmi elválaszthatóak egy nyelv szemantikai rendszerétől. A kognitív működés és a nyelv működése Durkheimnél, úgy tűnik, még elválk egymástól, ám úgy gondolom, hogy mindaz, amit Durkheim a kollektív képzetek kapcsán tárgyal, valójában a nyelv működéséről, nyelv és szemantika, nyelv és intézmény kapcsolatáról szól.

Az egész tanulmány legmerészebb gondolatát rögtön az első bekezdés végén kimondják a szerzők: „a tudományos gondolkodás módszerei valóságos társadalmi intézmények”³³⁵. A jelen összefüggésben nem az az érdekes, hogy ez a XX. század eleji szöveg hogyan vezet el a tudásszociológia „erős programjához”,³³⁶ hanem annak a belátása, hogy a nyelv és 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 is társadalmi intézményeket látunk. A nyelv tehát – mondhatjuk Durkheim és Mauss gondolatmenetét meghosszabbítva – nem úgy értendő, mint ami az amúgy egyértelműen egyéni képzetek külső, társadalmi jellegű hordozója. Vagyis nem úgy, hogy egyik oldalon vannak az egyéni képzetek, illetve az univerzális gondolatok, a másikon pedig a közösségen belül mindenki számára közös nyelv. Nem csak a nyelv közös és kollektív szabályrendszer, hanem mindaz, amit kimond és megjelenít. A nyelv stabilizálja a tapasztalatot, elkülöníti a tapasztalati elemeket és rögzít bizonyos tartalmakat – ugyanez fordítva is igaz: onnét kezdve tudjuk

³³⁴ Némedi: *Durkheim*, i.m. 218.o.

³³⁵ Durkheim–Mauss: *Az osztályozás néhány elemei formája*. In Uő: *A társadalmi tények magyarázatához*. Ford. Léderer Pál, Ádám Péter. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978. (253–334.) 255.o.

³³⁶ Ld. Némedi Dénes: *Durkheim és az „erős program” a tudományfilozófiában*. In Fehér Márta – Békés Vera (szerk.): *Tudásszociológia szöveggyűjtemény*. Budapest, Typotex, 2005. 133–160.o.

használni a nyelvi képességeinket, hogy a tapasztalati anyag stabilizálódott, elkülönült és rögzült. Vagyis a kognitív rendszerezés és a nyelvi institúció (amit Durkheim és Mauss osztályozásnak nevez) egymást feltételezik.

Próbáljuk meg tézisekben rögzíteni a tanulmány alapvető állításait (ez a tömörítés csupán arra szolgál, hogy ne kelljen a kiváló és érzékeltes nyelven megírt szöveg szinte minden fontos mondatát idézni):

1. az osztályozás képessége a társadalmulás általános feltételével függ össze
2. az osztályrelációk, valamint a nemek és fajok hierarchikus viszonyai nincsenek adva sem a tapasztalatban, sem a dolgokban
3. a dolgok közötti kapcsolatok prototípusát és modelljét a társadalmi kapcsolatok jelentik
4. az osztályozási viszonyok és a társadalmi viszonyok nem egyszerűen hasonlítanak egymásra, hanem azonos természetűek
5. a megismerési kategóriák társadalmi intézmények
6. a totemisztikus társadalmak felosztása és térbeli rendeződése és a dolgok osztályozásának logikai rendszere között lényegi és szoros kapcsolat áll fenn

E rövid felsorolás természetesen értelmezésre szorul. Az első tézis azt mondja ki, hogy a társadalmulás folyamata egyben a közösség tagolódása is bizonyos belső rokonsági viszonyoknak megfelelően, az ember osztályozási képessége pedig nem előzi meg ezt a tagolódást³³⁷, hanem lényegi módon összefügg vele, vagyis feltehetően ugyanannak a fejlődési folyamatnak a két aspektusát jelentik. Vagyis az osztályozás logikai képessége és a társadalmi tagolódás közül egyik sem előzi meg és teszi lehetővé, vagy okozza a másikat. Ez a belátás azért nagy jelentőségű, mert kihúzza a talajt a tudat pszichológiai vagy transzcendentális megközelítése alól.

A második tézis Durkheim egy hallgatóságos előfeltevésére épül, nevezetesen arra, hogy a legalapvetőbb logikai teljesítmény a dolgok osztályozása és hierarchikus rendezése (nem pedig a következtetés, az indukció, a dedukció vagy az absztrakció). Ez egy problematikus pont, mert azt a látszatot kelti, hogy a logikai képességek közül Durkheim megengedhetlenül előtérbe helyez egyet és többet mel-

³³⁷ Fraser például úgy véli, hogy a dolgok osztályozása nem csak megelőzi, de modellként is szolgál a társadalom tagolása számára. „Éppen nem a dolgok logikai kapcsolatai szolgáltak mintául az ember társadalmi kapcsolataihoz – ahogyan, úgy látszik, Fraser feltételezte.” Durkheim: *A vallási élet elemi formái*, i.m. 328.o.

lőzi. Ám érveket is felhozhatunk mellette: minden következtetéses gondolkodás már előfeltételezi a világ egy bizonyos fogalmi rendezettségét, a jelentések rendszerének rögzítését, vagyis az osztályozás alapvetőbb mint a következtetés. A tézis tehát azt állítja, hogy egyrészt az osztályozás struktúrái jelentik a legalapvetőbb logikai viszonyokat, másrészt azt, hogy ezek a viszonyok nem vezethetők le sem az empiriából, sem a tudat a priori adottságaiból. A fogalmak eredetének empirista, naturalista vagy transzcendentális megközelítései nem vesznek tudomást a fogalmak és a kategóriák kollektív jellegéről.

A harmadik tézis az, ami a „gyanútlan” olvasót a legjobban meghökkenti. Hiszen az még valahogy elfogadható (bár merőben ellentétes az újkori gondolkodás évszázados hagyományaival), hogy a fogalmaink nem egyéni alkotások, hanem bennük a kollektív tudás kristályosodik ki, vagyis hogy az egyéni képzetek háttérét a kollektív képzetek jelentik. Az azonban már valóban meghökkentő, hogy a kollektív osztályozás, a világ fogalmi elrendezése valójában a közösség totemisztikus rendjét (a családi, házassági és hatalmi viszonyokat, valamint a közösség alcsoportjainak térbeli elrendeződését) tükrözi. A totemisztikus népek osztályozási rendszere nem csupán analógiát sejtet a két rend között (és ezáltal az osztályozás társadalmi eredetét hangsúlyozza), hanem azt, hogy a két rend valójában *egy*: ugyanaz a szellemi keret irányítja a társadalom elrendeződését, mint a dolgok és jelenségek osztályozását. Ezt az erősebb állítást mondja ki a negyedik tétel, aminek az a jelentősége, hogy Durkheim és Mauss szembeáll bizonyos naivitásokkal. Ha már egyszer felismertük az összefüggést a dolgok osztályozása és a társadalom tagolódása között, akkor ennek az összefüggésnek van egy felszíne, ami redukcionista olvasatokra, vagyis könnyű megoldásra csábít. Ha a kettő között összefüggés van, akkor vagy a dolgok osztályozása a társadalom tagolódásának modellje (pl. Fraser), vagy a társadalom tagolódása az alapja, modellje és oka a dolgok osztályozásának (szociomorfizmus). Durkheimék mindkét csapdát igyekeznek elkerülni: nem egyszerűen párhuzam, vagy oksági összefüggés van a kettő között, hanem azonosság, vagyis ugyanaz a természetük.

Az ötödik tétel alapjaiban forgatja fel a hagyományos episztemológiai, logikai, pszichológiai és filozófiai meggyőződéseket. Ugyanis hihetnénk azt, hogy a kulturálisan különféleképp kódolt fogalmak mögött van egy olyan tisztán logikai és formális tartomány, ami

mindenkiben eleve közös, mert magával az emberi lénnel együtt született. Durkheim és Mauss azonban azt állítja, hogy csak és kizárólag társadalmi *a priori*-ról beszélhetünk. A hagyományos esszencializmus kényelmes menedéke, hogy legalább a logika és a matematika (valamint a grammatikai struktúrák mélyszerkezete) örök és a priori, még akkor is, ha hétköznapi fogalmaink empirikus és kulturális esetlegességeket hordoznak magukon. Vagyis a velünk született osztályozási és logikai képességekre épül rá az a réteg, amit valóban a társadalom által produkált fogalmi sokféleség alkot. Durkheim és Mauss azonban amellett érvelnek, hogy még ez is látszat: a logikai és tudományos gondolkodás *minden* változata társadalmi intézmény, vagyis kollektíve rögzült eljárás, nem pedig az emberi elme esszenciálisan örök kognitív struktúrája.

A hatodik tézis azt állítja, hogy a totemisztikus népek osztályozási rendszere és a mi modern gondolkodásunk között szakadéknyi a különbség. Ezért olyan furcsák és meghökkentők ezek az osztályozási struktúrák. Ennek a hatalmas különbségnek lehet egy olyan értelmezése, hogy a totemisztikus népek még nem jutottak el arra a szintre, ahol mi vagyunk, vagyis hogy a gondolkodásuk primitív és irracionális a miénkhöz képest. De lehet az is a magyarázata, hogy a mi racionalitásunk ugyanolyan társadalmi intézmény, csak épp mások a szabályai (ahogy azt például Bourdieu és Bloor elemzései sugallják). Ez a gondolat jelenik meg – talán először a gondolkodás történetében – Durkheim és Mauss tanulmányában. A mi logikai és osztályozási kategóriáink már nem tükrözik a társadalom felosztását, de történeti képződmények lévén még ezekben is kimutatható a kollektív jelleg.

A tanulmány egyik legszemléletesebb példáját a zunyi indiánok osztályozási rendszere adja. „Ez a rendszer [...] arra az elvre épül, hogy hét térségre osztja fel a teret: észak, dél, nyugat, kelet, a zenit és a nadír, s végül a középpont térségére. A világegyetem összes dolga e hét térség között van elosztva. Hogy csak az évszakokról meg a természeti jelenségekről beszéljünk, északhoz tartozik a szél, a szellő vagy a légáram, mint évszak pedig: a tél; nyugathoz a víz, a tavasz, a tavaszi esős szelek; délhez a tűz és a nyár; kelethez a föld, a vetés és a fagyok, amelyek megérik a termést és befejezik az évet. A pelikán, a daru, a skótfajd, a zsályakakas, a zöld tölgy stb. északhoz tartozik; a medve, a prérifarkas, a tavaszi füvek nyugathoz; a keleti térséghez sorolják a dámszarvast, az antilopot és a pulykát stb. De nemcsak a dolgokat osztják el ily módon, hanem a

társadalmi funkciókat is. Észak az erő és a rombolás vidéke, övé a háború és a pusztítás; nyugathoz tartozik a béke [...] és a vadászat; a déli meleg tájakhoz tartozik a mezőgazdaság meg a gyógyászat; kelethez, ehhez a verőfényes térséghez pedig a mágia és a vallás.”³³⁸ A zunyi osztályozás furcsaságait még hosszan sorolhatnánk. A lényeg azonban az, hogy a rendszer nem csak minden dolgot és jelenséget felölel és elhelyez a hét térség osztálya szerint, hanem pontos megfelelője a zunyi közösség hét nemzetsége falubeli elhelyezkedésének. Noha Durkheim és Mauss hosszan elmélkedik arról a kérdéssel, hogy az osztályozás a nemzetségek szerint vagy a tájegységek szerinti tagolást követi-e, és hogy ezeken belül milyen eltérő formák, illetve milyen kevert formák léteznek, ez azonban már az etnológia kutatási területére tartozik. Ami a szociológia és a filozófia szempontjából lényeges, az az, hogy a társadalom keretei és az osztályozási rendszer keretei egybeesnek. „A társadalom nem egyszerűen modell volt – írja Durkheim és Mauss összefoglalóan –, amelyben az osztályozó gondolkodás mintegy alapanyagot talált, hanem a társadalom saját keretei váltak a rendszer kereteivé. Az első logikai kategóriák társadalmi kategóriák voltak, a dolgok első osztályai pedig valójában emberek osztályai.”³³⁹

A dolgok totemisztikus osztályozása tehát az emberek osztályozását követi³⁴⁰, az élet minden tényét felöleli, és a miénktől teljes mértékben eltérő törvényt követ. A mi osztályozási rendszerünk vagy a hasonlóságot követi (pszichológiai asszociáció), vagy bizonyos tulajdonságok meglétére épül (lényegi közös jegy), vagy a leszármazás logikáját követi (biológiai származás és fejlődés), esetleg a családi hasonlóság elvén alapul (a játék fogalmának sokféle aspektusa). A totemisztikus népek osztályozása hasonlóan szigorú mint a miénk, csak más logikát követ: azokat a dolgokat és jelenségeket gyűjti egy csoportba és rendezi el hierarchikusan a csoporton belül, amelyeket átjár a totemállat ereje vagy valamilyen személytelen és láthatatlan erő, ami vonzást és összetartozást teremt e dolgok és jelenségek között.

³³⁸ Durkheim–Mauss: *Az osztályozás néhány elemei formája*, i.m. 293.o.

³³⁹ Uo. 329.o.

³⁴⁰ „Ha ugyanis a totemizmus bizonyos értelemben nem egyéb, mint meghatározott embercsoportoknak bizonyos természetadta tárgyak (vagyis a nekik megfelelő totemfajták) szerinti nemzetségekbe való felosztása, akkor – megfordítva – egyben természetadta tárgyak társadalmi csoportosulások szerinti felosztása is.” Uo. 269.o.

A társadalom nemzetségek szerinti és tájegységek szerinti tagolódását nem csupán ugyanazok a szabályok irányítják, mint a dolgok osztályozását, hanem az azonos keretrendszer többnyire valamilyen narratív származási elképzelést is kap. Az eredetmítoszok egyben az osztályozás alapjait is magyarázzák. Ezért írják azt a szerzők, hogy minden mitológia egyben osztályozás is: „A jól szervezett isteni közösségek úgy osztják föl maguk között a természetet, mint másutt a nemzetségek a világegyetemet.”³⁴¹ A világ tagolásának van tehát egy fogalmi, egy mitológiai és egy társadalmi aspektusa is. Ám ezek az eltérő aspektusok ugyanarra a keretrendszerre épülnek. Ez a gondolat már átvezet az institúció problémájához.

Ám előtte még szögezzük le, hogy Durkheim és Mauss elképzelése arról, hogy a totemisztikus népek osztályozási rendszere nem egy fejletlen, irracionális és véletlenszerű kapcsolatokra építő elképzelés, nem csupán levegőben lógó állítás, hanem érveket hoznak fel mellette. Akkor lenne igazuk azoknak, akik a totemisztikus gondolkodásban a racionális gondolkodás ellentétét, a miénktől eltérő és primitív változatát látják, ha ezekben az osztályozási rendszerekben teljesen esetlegesen kerülnének egymás mellé az adott csoport dolgai. De ez nem így van. A totemisztikus osztályozás nem csak csoportokba osztja a dolgokat, hanem (1) hierarchikusan rendezi őket (nálunk ez a nemek és fajták szerinti csoportosítás); (2) átfogó egészt alkot belőlük³⁴²; és (3) rendszeres, illetve rendezett kapcsolatot teremt a létezők között³⁴³. A totemisztikus gondolkodás tehát egységes képet ad a világról: nem egy még fejletlen, irracionális, vallásos világképről van szó, hanem a *világ* egy adott képéről. Egy olyan rendezett képről, ami talán először (vagy legalábbis a mi számunkra hozzáférhető legősibb változatban) mutatja világnak (rendezett egésznek, kozmosznak) a létezők nehezen kiismerhető és kaotikus halmazát. A totemisztikus világkép először érzékeli és fogja fel világnak a rendezetlen természeti Umwelt-et. Az ember nem pusztán észleli a természet dolgait, hanem világgként látja a létezők halmazát. A társadalmasuláson keresztül a nyelv lehetővé teszi a valóság értelmes rendezését, vagyis instituálja

³⁴¹ Uo. 325.o.

³⁴² „[A] kategóriáknak az a szerepük, hogy az összes fogalmat magukba foglalják, úgyhogy a *par excellence* kategória ezek szerint éppen a *teljesség* fogalma kell hogy legyen.” Durkheim: *A vallási élet elemi formái*, i.m. 398.o.

³⁴³ „Ezek az osztályozások tehát mindenek előtt arra valók, hogy kapcsolatokat teremtsenek a képzetek között, hogy egységesítsék a megismerést.” Durkheim–Mauss: *Az osztályozás néhány elemei formája*, i.m. 328.o.

a valóság egységes, rendezett és totális képét, más szóval megteremti a világot. Ezért mondja Durkheim és Mauss, hogy ezek a totemisztikus osztályozások már „a tudományos gondolkodás termékei, és az első természetfilozófiának tekinthetők.”³⁴⁴ Ennek az állításnak a jelen összefüggésben nem az a vonatkozása érdekes, hogy itt már valamifajta „tudományos gondolkodásról” van szó, és nem is az, hogy ilyen értelemben a tudomány sem különbözik élesen a vallások hitétől; hanem az, hogy a totemisztikus osztályozás azonos a világ, vagyis az értelmes, átfogó egész képének első instituálásával.

NYELVI ÉS TÁRSADALMI INSTITÚCIÓ

Ha a fenomenológiai hagyomány értelmében a konstitúció fogalmából indulunk ki, akkor a nyelv pusztán a tudat belső tartalmainak külső öltözete. Nem véletlen, hogy azok a fenomenológusok, akik elfordultak a transzcendentális fenomenológiától (Heidegger, Merleau-Ponty, Ricoeur, Lévinas), mind nagy jelentőséget tulajdonítottak a nyelvnek, hiszen a nyelv az, ami elsődlegesen és evidens módon nem tekinthető transzcendentális teljesítménynek. A nyelv világgépző jellege Heideggernél, a nyelv tapasztalatot tagoló és rögzítő teljesítménye Merleau-Ponty-nál, a nyelv szimbolikus aspektusa Ricoeur-nél és a nyelv mint a felelősség dimenziója Lévinasnál mind a transzcendentális konstitúció fogalmától való elfordulást teszik lehetővé. A nyelv tehát bizonyos értelemben az első „külső” dimenzió a tudat értelemadó teljesítményéhez képest. Ám ahhoz, hogy megpillantsuk a nyelv szociális és instituáló dimenzióját, ahhoz már ki kell lépni a fenomenológiai hagyomány kereteiből: a nyelv mint kollektív értelemképzés dimenzióját a társadalomtudományok alapján tudjuk megpillantani. És úgy gondolom, hogy ennek az első és nagy hatású megfogalmazása Durkheim nevéhez köthető.

Ezen a ponton visszatérhetünk Rousseau megállapításához: „a beszéd az első társadalmi intézmény”. Ennek az önmagában nem túl világos megállapításnak az értelme az, hogy a nyelv működése minden társadalmi intézmény (fogalmi osztályozás, morális szabály és rituális cselekvés) eredete és állandó hordozója. A nyelv működése és a valóság társadalmi instituálása párhuzamos, vagy másképpen fogalmazva: azonos szellemi keretekre épül. Ezáltal pedig a nyelv egy

³⁴⁴ Uo. 328.o.

új aspektusa nyílik meg: a nyelv immár nem pusztán feltárja a világot (egy önmagában zárt, egyéni tudat szempontjából), hanem instituálja a világot (egy közösség szempontjából). Vagyis nem pusztán egy újabb aspektust ragasztunk a nyelv működésének eddigi aspektusai mellé, illetve nem pusztán kiegészítjük a nyelv világfeltáró jellegét a nyelv közösségi jellegével, hanem a világfeltáró jelleg mellett egy legalább ugyanolyan alapvető dimenziót nyitunk meg: a közösségi nyelvhasználat és kollektív tudás világot instituáló dimenzióját.

Ahogy korábban láttuk, a világ tagolásának van egy fogalmi, egy mitológiai és egy társadalmi aspektusa is. E három aspektus (az osztályozás, az eredettörténet és a közösség felosztása) együttesen ugyanarra a szellemi keretre épül, ez pedig nem más, mint egy alapvető institúció. Ez az institúció átfog minden értelmes tapasztalatot, egységbe rendezi a cselekvéseket és megszabja a lehetséges cselekvések szabályait, átfogó magyarázatot kínál a különféle jelenségekre és értelmes egészbe szervezi az emberi életet és magát azt a világot, amiben az emberi életnek meg kell formálódnia. A kollektív institúció első formája vallási jellegű (ezen belül pedig az első forma a totemisztikus forma), mind a jogi szabályok, mind a tudományos gondolkodás ebből a közös alapból nőtt ki. Ahogy Durkheim fogalmaz: „valamennyi nagy társadalmi intézmény a vallásból született”.³⁴⁵ Ha pedig ez így van, akkor a fogalmat, a mitológiát és a társadalmat össze is kell kötnie valaminek: ez az a „személytelen erő”, aminek az eredete a közösség mint olyan és ami minden életjelenséget áthat, vagyis instituált és aminek a vallási formája nem más, mint a „szent” fogalma.³⁴⁶

Mi az, ami az institúciót alkotja és mi az, ami ezáltal a nyelvi megismerés illetve nyelvi „élet” legalapvetőbb dimenziójához tartozik? Durkheim belátásai alapján, de akár Durkheimtől elmozdulva is megpróbálhatjuk felvázolni ezt a lehetséges választ. Az institúcióhoz mindenekelőtt egy mitikus elképzelés tartozik a világ kialakulásáról és rendjéről, vagyis egy mitikus elképzelés a világról. Az első és legfontosabb fogalom – már Durkheimnél

³⁴⁵ Durkheim: *A vallási élet elemi formái*, i.m. 380.o.

³⁴⁶ „A 'szent' és a 'személytelen erő' összekapcsolása Durkheim valláselméletének egyik legfontosabb, ha nem a legfontosabb tétele. *A személytelen erő az a láncszem, amely a rítusok és a kategorizáció között az összefüggést megteremti.*” Némedi: *Durkheim*, i.m. 288.o. Erre lesz példa a sziúk wakan-dája, az irokézek orendája és a melanézek manája. Ld. Durkheim: *A vallási élet elemi formái*, i.m. 179–193.o.

is – a teljesség fogalma. Egy kultúra, illetve egy közösség alapja a világ teljes és átfogó képe. A fenomenológia fogalmiságával kifejezve: az ősalapítás (Urstiftung) mindenképp előtt egy *világot* instituál. A világnak ezen a sajátos képén belül van értelme beszélni a térről, az időről, az okságról, az anyagról, az erőről, vagyis a legalapvetőbb kategóriákról; valamint a legalapvetőbb kategóriális elválasztásokról, a szent és a profán, a jó és a rossz, a férfi és a nő, ember és isten, test és lélek, tiszta és tisztátalan, jobb és bal, saját és idegen, barát és ellenség, rend és káosz, normális és patológikus, élő és halott, igaz és hamis szembeállításáról. Az úgynevezett kollektív képzetek pedig ezekre a legalapvetőbb kategóriális formákra és különbségekre épülnek. Az egész azonban a jelenségek sokféleségét egy összefüggő világgá formálja. Egy világnak mindig határai vannak: a rendezett világ határain túl a vad természet ismeretlen és mitikus birodalmi területek, a pusztaságok, a hegyek, az óceánok. Az ősalapítással a világ határain belüli rendezett szféra és a világ határain túli idegen szféra különül el. De a világ határain túli is bizonyos értelemben a rendhez tartozik, csak negatív értelemben, a rendezettség logikai ellentéte van a világ határain túl. Ami azonban a rend és a rendetlenség különbségét megelőzi, az egy másfajta rendetlenség. Az az őskáosz ember előtti, rendezetlen és fenyegető őállapota, a mozgásban lévő semmi. Az intézmény, vagyis az ősalapítás a rend és a rendetlenség megkülönböztetése, illetve az elkülönült, szabályozott állapot igénye és az őállapot mitikus múltba száműzése. Egy transzcendentális időben és egy transzcendentális térben alakot öltő kettős megkülönböztetés. A káosz múltba száműzése és az ismert, szabályozott világ szembeállítása az ismeretlen világgal.

Durkheim többször megadja az alapkategóriák listáját, bár előszörban a tér és az idő kategóriáira koncentrál. „Ítéleteink gyökerében van néhány olyan lényegi fogalom, amely értelmi életünk egészét uralja [...]: az idő, a tér, a nem, a szám, az ok, az anyag, a személyiség stb. fogalma.”³⁴⁷ „Már utaltunk rá, hogy még az olyan elvont képzetek is, mint amilyen az idő és a tér, történelmünk minden pillanatában szoros kapcsolatban állnak a megfelelő társadalmi szervezettel. Ugyane módszer segíthetne azt is megértenünk, hogy alakultak ki az okság vagy az anyag képzetek, a gondolkodás különböző formái stb.”³⁴⁸ Nyilvánvalóan értelmetlen azt állítani, hogy

³⁴⁷ Uo. 19.o.

³⁴⁸ Durkheim–Mauss: Az osztályozás néhány elemei formája, i.m. 334.o.

a tér fogalma, illetve képzeete mint olyan társadalmi konstrukció, hiszen ha az emberi lény nem lenne eleve képes valamiféle térbeliséget, mélységet, távolságot, szélességet és terek térben való elhelyezkedését „észlelni”, akkor aligha beszélhetnénk térről. Ám Durkheim nem is ezt mondja. Azt állítja, hogy a tér fogalmának mint a gondolkodásunkat irányító alapkategória *tartalmának* a meghatározása az, ami nem egyéni felfogás eredménye, hanem kollektív képződmény. Ugyanígy kollektív képződmény az idő észlelése egy adott kultúrán belül, az eseményeket egymáshoz kapcsoló titokzatos erő képzeete (aminek csak egy kései leszármazottja az okság fogalma), az anyag mibenlétének és lehetséges változatainak a fogalma.

A kategóriák szerepe ugyanaz, mint Kantnál (minden lehetséges fogalom és tapasztalat rájuk épül), csak épp eredetük nem a transzcendentális szférába vezet, hanem a közösség közös tapasztalata és világról alkotott elképzelése ölt bennük testet. A kategóriák a rend kifejezői, vagyis az alapvető institúció fogalmi megnyilvánulásai. A kategóriák szerepe nem csupán az, hogy egy speciális területet (pl. a tér észlelését) szabályozzák, hanem az, hogy összefogják és egybetartják a többi fogalmat.³⁴⁹ Hierarchikus rendet teremtenek a képzetek között és egyetlen egészbe foglalják őket, vagyis egységesítik a megismerést. A tapasztalati anyag fogalmi rendezése egyszerre a világ rendjének észlelése és a világ egy meghatározott rendjének posztulálása. A nyelv társadalmisága mindenekelőtt azt jelenti, hogy rendezett egészként, vagyis *világként* észleljük a tapasztalat számára feltáruló valóságot (a tárgyak, az élőlények, az istenek, az erők, a cselekvések és az érzelmek valóságát). Önmagában és elszigetelten értelme semminek sincs: értelme valaminek csak ebben az átfogó egészben van. Ha a tapasztalat a „valami mint valami” szerkezetére épül, vagyis minden tapasztalat egy bizonyos értelemben való felfogása valaminek, akkor evvel párhuzamosan azt is elmondhatjuk, hogy a mint struktúra egy világra mint a közösség által instituált világra vonatkozik. A társadalomból eredő morális konformizmus és logikai konformizmus a legmélyebb értelemben a társadalom instituálásával egylényegű és abból nyeri értelmét. Ez a kétfajta konformizmus pedig éppen ezért nem olyasmi, ami csupán a felszínen befolyásolja a gondolkodásunkat és a cselekvésünket, vagyis amiről némi erőfeszítéssel leszoktathatnánk magunkat. Nem is mondhatjuk

³⁴⁹ „[A] kategóriáknak az a szerepük, hogy az összes fogalmat magukba foglalják” Durkheim: *A vallási élet elemi formái*, i.m. 398.o.

azt, hogy e konformizmus szabályszerűségei bele vannak kódolva a tudattalanunkba, noha talán ez lenne a legérthetőbb kifejezése a dolognak. Ez utóbbi ugyanis még mindig azt feltételezi, hogy ezek nélkül is emberek lennénk. Az alapvető kategóriákkal kapcsolatos konformizmus valójában azt jelenti, hogy ezek nélkül egész egyszerűen nem lennénk emberi lények. Nincs olyan nyelv, ami ne hordozna egy ilyen alapvető intézményt és nincs olyan intézmény, amit ne egy nyelv hordozna.

Az alapvető kategóriákat maga Durkheim is összeköti az intézmény fogalmával, mégpedig egy meglehetősen furcsa kontextusban: egyrészt a szerszám fogalmához, másrészt a szellemi tőke fogalmához kapcsolva. Ennek az összekötésnek a jelentőségét az is mutatja, hogy nem egy véletlenszerűen elszórt megjegyzésben jelenik meg, hanem a kései főmű bevezetésének a végén. „E kategóriák ugyanis most már nem úgy jelennek meg előttünk, mint pofonegyszerű fogalmak, amelyeket bárki jöttment kihámozhat személyes megfigyeléseiből, jóllehet a népi képzelet sajnálatos módon túlbonyolította őket, hanem, épp ellenkezőleg, mint okos gondolati szerszámok, amelyeket évszázadok során emberek csoportjai kovácsoltak kitaró munkával, s amelyekben szellemi tőkék legjavát halmozták fel.”³⁵⁰ A kollektív fogalmak és kategóriák a kollektív megismerés és élet lecsapódásai. Szerszámok a világban való értelmező tájékozódáshoz és a felhalmozott szellemi tőke kifejező eszközei. E mondathoz csatolt lábjegyzetben tovább viszi ezt a gondolatot és azt írja: „Ezért indokolt a kategóriákat a szerszámokhoz hasonlítani; mivel a maga részéről a szerszám felhalmozott anyagi tőke. Egyébként e három fogalom közt – szerszám, kategória, intézmény [institution] – szoros rokonság áll fenn.”³⁵¹ A kategória tehát nem csupán szerszám (ezt még Kant alapján is állíthatnánk, bár Kant szellemétől némiképp idegen módon), de egyszersmind intézmény is. Intézmény, amennyiben a világ egy bizonyos szabályozott elrendezését és tagolását fejezi ki.

Noha Durkheim kevés szerepet szán a nyelvnek, ennek ellenére elmondható, hogy a világ instituálása, kategoriális megformálása, osztályokba sorolása, valamint a fogalmak egybefűzése és rendezése csakis a nyelv alapján lehetséges. A nyelv az a kezdeti tőke, ami mindenféle felhalmozott tudásbeli tőkét lehetővé tesz, hordoz és rögzít.

³⁵⁰ Uo. 28.o.

³⁵¹ Uo.

A kognitív pszichológia és a kognitív nyelvészet, miközben szakít az európai metafizika számos meggyőződésével (vagyis szakít a hagyományos nyelvfelfogással, ami a jelentést a megnevezés és referálás funkciójára vezeti vissza és a szemantikai rendszert nemek és fajok szigorú hierarchiájába rendezi) és dinamizálja a nyelvfelfogást,³⁵² mégis megmarad egy bizonyos perspektíva fogságában. Ez a perspektíva pedig nem más, mint az egyéni tudat és egyéni beszélő perspektívája: ha az egyéni beszélőből indulunk ki, akkor mindazt, ami túlmutatni látszik az egyéni beszélő tapasztalati horizontján, valamilyen módon mégiscsak meg kell alapozni az egyéni beszélő kognitív teljesítményeiben: meg kell állapítani bizonyos eleve adott kognitív képességeket vagy modulokat vagy paneleket, amelyek megmagyarázzák azt, amit nem lehet az egyéni tudat egyéni tapasztalataiból magyarázni.

Durkheim abban a tekintetben is radikális, hogy ezen az utolsó metafizikai meggyőződésen (az egyéni tudat a valóságra vonatkozó tapasztalat végső horizontja³⁵³) is túllép. Az a gondolat, hogy 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, és egyéni tudata a közösségi tudat „levezetett” állapota, ez a gondolat radikálisan megváltoztatja az összes nagy filozófiai kérdés irányát. Durkheim, sok – ma már nehezen elfogadható – nézete ellenére, alapgondolataiban rendkívül radikális: szakít az a priori vagy empirikus kizárólagos ellentétének dogmájával, valamint az egyéni tudat elszigeteltségének és önmagára utaltságának dogmájával. A nyelv tud, instituál, konformizál és működésben tartja a társadalom társadalmiságát (morál, rituálék, szokások, illem, diskurzusok). A nyelv a társadalmiság *minden* rétegében jelen van: a nyelv az első társadalmi intézmény.

³⁵² Ld. Kövecses–Benczés: *Kognitív nyelvészet*, i.m.

³⁵³ Ez még a heideggeri világfeltárássra is igaz.

HARMADIK FEJEZET: INSTITÚCIÓ ÉS NORMA

A világ, a kollektív képzetek és az instituált társadalmi valóság fogalmai között nyilvánvaló összefüggés áll fenn. Ám egy probléma is felmerül: olyasmivel magyarázunk alapvető jelentőségű fenoméneket, ami láthatóan önmagát magyarázza tautológikus módon. Miért vannak kollektív képzetek? Mert a társadalom instituálja ezeket az egyéntől független fogalmakat, hiteket, meggyőződéseket és kategóriákat. És miért van társadalmi institúció? Mert a kollektív képzetek ezt lehetővé teszik. Ahogy a társadalom tagolódása és az alapvető kategorizáció párhuzama ugyanazon eredeti folyamat két oldala, ugyanígy elmondható, hogy a kollektív képzetek és az institúció fogalma párhuzamos, mert ugyanannak a folyamatnak a két oldala. Ez a párhuzamosság azonban azt sugallja, hogy itt tautologikusan egymást magyarázó mozzanatokot feltételeztünk, vagyis nem magyaráztunk meg semmit, hanem azt mondtuk: ez így van. Nem gondolom azt, hogy okvetlenül oksági módon kell tudnunk magyarázni olyan folyamatokat, amelyek a társadalmi intézmények és a kollektív képzetek körébe tartoznak, vagyis a valóság egy olyan aspektusát alkotják, amelyet aligha tudunk kimerítően oksági fogalmakkal magyarázni. Ha azonban magyarázni nem is, de megvilágítani mindenképp érdemes ezeket a jelenségeket.

A megvilágításban David Bloor és John Haugeland gondolataira fogok támaszkodni. Bloor szerint az intézményeket az önmagukra való utalás fogalmával lehet jellemezni. Három példával világítja meg az állítását: a vezető, a fizetőeszköz és a jogok példájával. Egy vezető attól vezető, egy fizetőeszköz attól fizetőeszköz és valakinek a jogai attól jogok, hogy mások így tekintenek rájuk. Az intézmények „saját magukra mint realitásokra való referálás által létrejött realitások”³⁵⁴.

³⁵⁴ David Bloor: Kollektív reprezentációk. In Fehér Márta – Békés Vera (szerk.): *Tudászociológiai szöveggyűjtemény*. Budapest, Typotex, 2005. 229.

A referálás ebben az esetben nem azt jelenti, hogy a nyelvi jelentés révén vonatozik valami valamire, hanem ennél szélesebb, általános és pragmatikus értelemben veendő: a referálás annyit tesz, hogy valóságként fogunk fel és valóságként fogadunk el valamit. Milyen értelemben „vezető” valaki? Abban az értelemben, hogy mások így fogadják el, így tekintenek rá, és ő maga is így tekint önmagára. Bizonyos értelemben minden társadalmi intézményre ugyanez érvényes: azért van és működik (a fizetőeszköz, a jog, a társadalmi alá-fölé rendeltség, a házasság, a vallási rituálé stb.), mert mindenki úgy tekint rá, mint ami valóságos. Ettől pedig valóságossá is válik.

Ha a kollektív képzetek magyarázatánál az intézmény fogalmát vettük igénybe, akkor most természetesen adódik, hogy az intézmény magyarázatánál ennek a sajátos valóságnak a mibenlétére kérdezzünk. Miféle realitás illeti meg az intézményeket, illetve miféle realitás az, amire mindenki „referál” akkor, amikor egy intézményt elfogad? Nyilvánvalóan nem fizikai realitás, de nem is olyan, amit egy isteni törvényalkotó, vagy egy racionális individuum döntése, vagy több racionális ágens közmegegyezése hozott létre. Valamit, például egy fizetőeszközt azáltal hozunk létre fizetőeszközként, hogy így bánunk vele, így fogjuk fel, így fogadjuk el és így percipiáljuk. De ha arra kérdezzük, hogy mit jelent az, hogy így bánunk vele, akkor a válasz az, hogy azt jelenti: ugyanúgy bánunk vele, ahogy mindenki más. Úgy bánunk vele, mint valami olyasmivel, amivel mindenki más is ugyanúgy bánik. Amikor valakire mint egy jogokkal bíró személyre tekintünk, akkor olyan valakiként kezeljük, illetve olyan valakiként referálunk rá, mint akire mindenki más is így tekint (illetve mint akire megfelelő számú, általunk fontosnak tartott személy is így tekint). Olyan realitásról van szó, ami „egy, a mindenki másnál megjelenő megfelelő cselekvésből, tudásból, hitből, elfogadásból, elgondolásból és feltevésből álló realitás.”³⁵⁵ Az intézmény valósága tehát gyakorlatok hálózatába illeszkedik, amelyek önmagukra vonatkoznak, vagyis a működés egészét az önreferencialitás modelljével írhatjuk le. Bloor a következőképpen foglalja össze az állításait: „Az összes példában mind a referálás, a gondolkodás és az igazodás egy olyan gyakorlat részét képezi, amit éppen a referálás, gondolkodás, igazodás aktusai konstituálnak. A gyakorlatot konstituáló ezen intencionális aktusok tárgya nem más, mint maga a gyakorlat.”³⁵⁶ A gyakorlatot tehát azok

³⁵⁵ Uo. 229.

³⁵⁶ Uo. 230.o.

az aktusok konstituálják, amelyek ennek a gyakorlatnak a meglétéből indulnak ki, más szóval az intézmény valóságát azok az aktusok hozzák létre, amelyek magára erre az intézményre referálnak, vagyis az intézmény valóságából indulnak ki. Amiről a diskurzusban beszélünk és maga a diskurzus mint gyakorlat egy és ugyanaz. Nem homályos és nehezen kibogozható kétértelműségről van tehát szó, hanem az önreferenciális modell sajátos körkörösségéről.

Bloor azonban úgy véli, hogy ez az önreferencialitás nem csupán a társadalmi tények és intézmények valóságát jellemzi, hanem a természeti világra vonatkozó megértést is. Amennyiben a tanítás például osztenzív definíciókon keresztül zajló bevezetés az osztályozás gyakorlatába (a tanár megnevezi a tárgyakat, a tanuló pedig lépésről lépésre megtanulja az elfogadott és bevett jelentéshasználatot), akkor nem valamiféle racionális képesség aktivizálásáról van szó, hanem a mindenki által osztott hitek, meggyőződések, osztályozási szokások bevéődéséről. A tanulás nem csak a jelentés megértése, hanem a használat elsajátításán keresztül a többiekkel való összhang és együttműködés kialakítása is. A körkörösség, vagyis az önreferencialitás rögtön világossá válik, ha belátjuk, hogy az összhang és az együttműködés eredménye, de egyszersmind alapja is a közösen birtokolt jelentés. Vagyis „egy közösen birtokolt fogalom jelentésének elsajátításakor a tanuló két dolgot tesz egyszerre: megtud valamit a világról és egyúttal valamit a társadalomról is.”³⁵⁷ Ha egy szó jelentésének ismerete a használatára vonatkozó szabály ismeretében áll, és ha a szabályok intézmények (amelyeknek a valósága abban áll, hogy mindenki valóságosként fogadja el őket), akkor világos, hogy az önreferencialitás nemcsak a társadalmi intézményeket jellemzi, hanem a természeti világra vonatkozó megértést is.

Bloor gondolatmenete egészen eddig a pontig valójában nem haladja meg Durkheim és Wittgenstein belátásait, inkább csak világossá teszi kollektív képzetek és nyelvhasználati szokások összefüggését. A társadalmi intézményekre és a kategorizáció gyakorlatára vonatkozó önreferencialitás megállapítása után azonban felmerül a kérdés: hogyan jönnek létre ezek az önreferenciális rendszerek? Mi indítja be őket? Hiszen ha már működnek, akkor látjuk, hogyan működnek, azt azonban nem látjuk, hogy miként alakulhat ki a működésük. Ezt nevezi Bloor a „beindítás problémájának”. Nem valamiféle oksági összefüggés feltárásáról van szó, amely megmagyarázná, hogy egy

³⁵⁷ Uo. 232.o.

önreferenciális rendszer hogyan jön létre (hiszen akkor már nem is önreferenciális lenne, vagyis eredete és eredménye, illetve alanya és tárgya nem esne egybe), hanem egy folyamat leírásáról, amely modellezheti az önreferenciális rendszer létrejöttét. Ha az önreferenciális rendszer (vagyis az instituált kollektív képzetek fogalma) jelenti az intencionalitás alapját, akkor az önreferenciális rendszer létrejöttének valamilyen nem-intencionális folyamatra kell támaszkodnia.

KONFORMIZMUS ÉS NORMA

A tautologikus körbenforgás azonban feloldható, és ehhez nem is kell valamilyen valóságtól elrugaszkodott spekulációhoz folyamodnunk. John Haugeland több művében is körbejárja ezt a problémát. Haugeland önmagát neopragmatista gondolkodónak tartja és legfőbb meggyőződése az, hogy a filozófia bizonyos klasszikus kérdéseit, pl. az intencionalitás és a jelentés kérdéseit csak akkor tudjuk adekvát módon megérteni, ha nem az individuális tudatból, hanem a világban élő és másokkal együtt a világban élő szociális lényből, vagyis a társadalmi intézmények, a norma, a szokások, és az életmód fogalmából indulunk ki. Meggyőződése szerint sem a karteziánus hagyománynak (ami szerint gondolkodó lények vagyunk), sem a felvilágosodás hagyományának (ami szerint racionális cselekvők vagyunk) nincs igaza. Sokkal inkább pragmatikusan kell gondolkodnunk, vagyis létünket világbanlétként, egy világképhez és életstílushoz való alkalmazkodásként kell felfognunk. Ezért állítja középpontba azt a tézist, hogy „minden konstitúció intitúció”.³⁵⁸ Vagyis minden egyéni értelemadás csakis a mindenki által osztott világfelfogás háttere előtt, egy életmód függvényében értelmes és érvényes. Nem áll meg azonban ennél a megállapításnál, hanem rákérdez a szociális intézmények, illetve gyakorlatok létrejöttének folyamatára.

A *The Intentionality All-Stars* című esszéjében egy figyelemre méltó és megvilágító gondolat kísérletet dolgoz ki. Gondoljunk el olyan lényeket, akiket nem a kognitív képességeik (nyelvhasználat, racionális gondolkodás) alapján jellemzünk, hanem a kognitív szintet megelőző,

³⁵⁸ „This is a central thesis of *Being and Time* which I venture to sum up in a memorable slogan: *all constitution is institution.*” John Haugeland: *Dasein Disclosed*. Cambridge, Harvard University Press, 2013. 8.o.

nem nyelvi és nem intencionális képességek alapján. „Képzelnék el sokoldalú és interaktív teremtmények közösségét, akiket konformizmusukon kívül semmilyen más sajátos tulajdonság nem jellemez. A konformizmus itt nemcsak mások utánzására való hajlamot, hanem mások szankcionálására való hajlamot is jelent – vagyis egy arra vonatkozó pozitív tendenciát, hogy úgy lássuk, a szomszédunk is hasonlóan cselekszik és hogy elnyomjuk a változatokat.”³⁵⁹ Ezeknek a teremtményeknek csak a konformizmus diszpozíciójára van szükségük, semmilyen magasabb kognitív képességet nem igényelnek. Ezek a lények reagálni fognak, adaptálódni fognak és befolyásolni fogják más lények adaptációját. Az utánzásra való hajlam által a többiek viselkedését fogják utánozni, és ez a viselkedésmód elismerésben és jutalmazásban fog részesülni. Amikor viszont valaki nem alkalmazkodik, akkor a többiek szankciókat fognak alkalmazni rájuk. Ezek a hajlamok ösztönösen működnek, vagyis az alkalmazkodás egy ilyen lény számára nem tudatos elhatározás vagy racionális mérlegelés eredménye, ugyanúgy, ahogy a negatív vagy pozitív szankciók sem döntés eredményei, hanem spontán módon megtörténnek.

Mi történik akkor, ha ilyen teremtmények elkezdnek interakcióba lépni? A folyamat kimenetele igen valószínű: a csoport tagjai spontán módon egyre hasonlóbban kezdenek viselkedni (az megjósolhatatlan, hogy pontosan hogyan fognak viselkedni – hiszen nem feltételeztük, hogy van valamiféle természetes programozottságuk –, az viszont, hogy igazodnak egymás viselkedéséhez és ezért egyre hasonlóbakká válnak, szinte biztos). Egymás viselkedését figyelve és a viselkedési mintákat átvéve nem csupán hasonulnak egymáshoz (és elkülönülnek a másként viselkedőktől), hanem a viselkedési hajlam illetve mód maga sajátos státuszra tesz szert: a csoport egészében elterjed, mindenkinek a számára rendelkezésre áll, mérce lesz más viselkedési módok számára, és a szereplőktől független státuszra tesz szert. Röviden: normává válik.

Képzelnék el ilyen teremtmények egy csoportját egy szobában. Az egyiküket kihívják és az illető odamegy az ajtóhoz. Pont amikor megnyomja a kilincset, viszketni kezd az orra ezért megvakarja, majd kimegy az ajtón. Amikor a másodikat kihívják, ő azt fogja hinni, hogy ajtónyitás közben meg kell vakarni az orrunkat, a harmadik ezt már magától értetődőnek veszi, és így tovább. Egy véletlenszerű

³⁵⁹ John Haugeland: *Having Thought. Essays in the metaphysics of mind.* Cambridge, Harvard University Press, 1998. 147.o.

mozzanat viselkedésmintává vált. Amikor valaki elmulasztja megvakarni az orrát ajtónyitás közben, akkor a többiek felháborodnak és elutasító hangokat adnak ki. Az illető vagy rémulten korigálja a tettét és onnét kezdve soha nem mulasztja el megvakarni az orrát, vagy ha ezt nem teszi, akkor egész egyszerűen ellenségnek, idegennek, betolakodónak tekintik, akit ki kell rekeszteni abból a közösségből, amit az ajtónyitás orrvakarással rítusa tart egybe. Az ajtónyitás orrvakarással már nem csak hasonlóság a viselkedésben, hanem sajátos állagra tett szert: közösséget összetartó normává vált. A döntő mozzanat a gondolatmenetben nem az, hogy csoport alakul ki az egyénekből, hanem az, hogy az egyének egymáshoz hasonló viselkedése egy normát hoz létre, ami közvetlenül és spontán módon létrehozza és fenntartja egyének csoportját a közösség formájában. A normára támaszkodó közösség azután más normákat is hajlamos lesz közösen átvenni, mivel már közösségként tekintenek magukra. Ez egy olyan modell, amelyet akár nagyon egyszerű számítógépes programmal meg lehet alkotni: csak a konformitásra való hajlamot kell betáplálni az egyedekbe, ami a hasonló viselkedésre és az eltérő viselkedés szankcionálására való hajlam, és valamilyen véletlenszerű eseményt elég az elején betáplálni a programba, utána már maguk a résztvevők fogják létrehozni a norma alapú közösségüket, verbális kommunikáció, racionális döntés vagy tudatos mérlegelés nélkül.

Amint hozzátesszük a modellhez a verbális magyarázat lehetőségét, vagyis hogy a teremtmények képesek megmagyarázni, mit miért csinálnak, ugyanez fog lezajlani, némiképp bonyolultabb formában. A kialakuló közösség reprezentálnia fogja önmagát és reprezentálni fogja az általa szankcionáltakat. Más szóval valamilyen mitikus beszámolólt fognak adni az ajtónyitás orrvakarással magyarázatára (ez egyrészt eredettörténet lesz, másrészt a rítus nagyságának, jelentőségének és morális felsőbbrendűségének hangsúlyozása), történetek fognak szólni arról, hogy az ajtónyitás orrvakarással egy ősi eseményre utal, amelyben egy félisten megalapította az emberek közösségét és szent törvényeket adott nekik, amelyek közül a legfontosabbak az orrvakarásra vonatkoznak, további történetek arról, hogy az, aki az orrvakarást elmulasztotta, hogyan bűnhődött, milyen aljas ember volt és mennyire meg kell vetni az ilyeneket, további beszámolók arról, hogy vannak még olyanok, akik nem akarnak orrot vakarni ajtónyitás közben, ezektől meg kell védeni a becsületes emberek közösségét stb. Egy ilyen – immár önmagát reprezentáló közösség – talán még arra is hajlamos, hogy egységét újra és újra megerősítse

az idegenekkel vívott harc vagy a belső idegenek kirekesztése révén. A modell lényege azonban az, hogy a verbális feldolgozás, a tudatos döntés, és a racionális magyarázat másodlagos és utólagos a spontán, nem intencionális konformizáló folyamathoz képest. A konformizáló folyamat eredménye azonban valami olyasmi, ami nem jöhetett volna létre a résztvevők valamelyikének tudatos szándéka révén. Valamiféle emergens létmód alakul ki, ami nem vezethető le a résztvevők egyéni tudatából, szándékaiból, és hajlamaiból, csakis együttműködésükből. Egyrészt közösség alakul ki, másrészt pedig egy norma. „A hasonló hajlamok egész közösségre kiterjedő osztályát, amelyek a konformizmus nyomása alatt egyesülnek, 'normának' nevezhetjük [...], pontosan azért, mert ők maguk szabják meg a szankcionálás sztenderdjeit, amelyek révén létrejöttek és amelyek révén fennmaradnak.”³⁶⁰ Az egész folyamat kulcsa a konformitásra való hajlam átalakulása viselkedési hajlamból általánosan érvényes és mindenki által hallgatólagosan elfogadott normává.

Haugeland hangsúlyozza, hogy a normának való engedelmesség nem azonos a szabálykövetéssel: egy szabály követése a szabály ismeretén és elfogadásán alapul, a normának való engedelmesség viszont átvett hajlam és viselkedési minta. Olyan viselkedési minta, amit nem azért fogadunk el, mert egyetértünk vele, hanem azért, mert el sem tudjuk gondolni, hogy lehetne másként is viselkedni. A másként viselkedés nem a szabály megszegését jelentené, hanem abnormális és elfogadhatatlan viselkedést. A norma követése nem azonos a konvencióval sem, mert a konvenció megegyezést feltételez az ágensek között valamire vonatkozóan, amivel kapcsolatban a felek megállapodnak. A norma ennél sokkal mélyebb, mert közvetlen kapcsolatban áll a közösséghez tartozás affektív jellegével. Ám nem pusztán affektív együvé tartozásról van szó, hanem olyan emergens jelenségről, ami valóságot konstituál. Haugeland hozzá teszi, hogy „a közösség normáinak és gyakorlatainak együttes mintázatát nevezhetjük a közösség (közös és nyilvános) életmódjának [way of life].”³⁶¹ A normák magas fokú integráltságot és strukturáltságot feltételeznek és szövevényes módon egymásba fonódnak. A normákból és gyakorlatokból összeálló életmód pedig instituál: instituálja a normális élet kereteit, ezen keresztül pedig a társadalmi érintkezés formáit, a társadalmi szerepeket és a társadalmi intézményeket.

³⁶⁰ Uo. 149.o.

³⁶¹ Uo. 151.o.

Ilyen módon konformitás, normák, életmód és intitúció szorosan összefüggnek. Végző soron két további tulajdonság jelenhető ki a normatív jelleggel kapcsolatban: egyfelől a norma maga nem explicit módon működik³⁶²; másfelől a normatív rend önmagát tartja fenn a konformizmus mechanizmusa révén és „ez mindenfajta közös és egyéni intencionalitás forrása”.³⁶³ Haugeland neopragmatizmusa szerint tehát nem az egyéni tudat intencionális működése a tudatra vonatkozó megértés kiindulópontja, hanem a közös életforma normatív alapzata a forrás, amihez képest – tartalmi tekintetben – az egyéni intencionális tudat és az egyéni értelemadó, értelmező, tapasztaló viselkedés csak levezetett működésmód. Ennek a felfogásnak megfelelően egy ilyen „neopragmatista szelf” nem is önálló entitás, hanem egy konformista közösség tagja.³⁶⁴

Haugeland elmélete ezzel választ ad a fejezet elején megfogalmazott beindítás problémájára. Az intézmény önreferens és önmagát fenntartó „valóság”, és egy ilyen önmagát fenntartó valóság létrejöttének magyarázatára elég feltennünk konformizmusra hajlamos interaktív teremtményeket.

³⁶² „A normatív státuszok természetüknél fogva nem nyilvánvaló és manifest tulajdonságok.” Uo. 156.o.

³⁶³ Uo. 156.o.

³⁶⁴ A pragmatista megközelítés kiindulópontját a kései Wittgenstein gondolkodása jelenti, ahol norma, életforma, intitúció és kollektív képzetek (noha ezeket a kifejezéseket Wittgenstein nem használja) világos összefüggést alkotnak. Csak néhány jellemző idézet *A bizonyosságról* című utolsó műből. (Ludwig Wittgenstein: *A bizonyosságról*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Európa, 1989.) : „144. A gyermek egy csomó dolgot tanul meg hinni. Azaz megtanul például e hit szerint cselekedni. Fokozatosan kialakul az elhitt dolgoknak egy rendszere, és ebben van, ami megingathatatlanul szilárdan áll, van, ami többé vagy kevésbé mozdítható. Ami szilárdan áll, az nem azért áll, mert önmagában nyilvánvaló vagy belátható, hanem mert szilárdan tartja az, ami körülvéshi.” (46–47.o.) „298. Hogy ebben egészen bizonyosak vagyunk, ez nem csak azt jelenti, hogy minden egyes ember biztos benne, hanem hogy egy közösséghez tartozunk, amelyet a tudomány és a nevelés tart össze.” (80.o.) „358. Ezt a bizonyosságot nem az elsziettséggel vagy a felületességgel rokon valaminek szeretném tekinteni, hanem életformának.” (96.o.)

INTERSZUBJEKTÍV JELENTÉS ÉS SZOCIÁLIS JELENTÉS

Az iménti belátások alapján immár különbséget tehetünk a jelentés különféle aspektusai vagy dimenziói között. Természetesen feltételezhetjük, hogy egy egyéni beszélő sajátos módon használja bizonyos szavak jelentését és ezt olyan ügyesen teszi, hogy mások még el is fogadják tőle. Ezt nevezhetjük idioszinkratikus jelentésnek. Másfelől – Wittgenstein privátnyelv argumentumának értelmében – azt mondhatjuk, hogy ahhoz, hogy ezt megtegye az egyéni beszélő, ahhoz már működni kell a nyilvános és mindenki által használt nyelvnek, illetve nyelvjátékoknak. Az egyéni nyelvhasználat eltérései (vagy akár a művészi nyelvhasználat sajátos újdonságai) még nem világítanak rá nyelv, norma és intézmény összefüggésére.

Ez utóbbi összefüggést sokkal világosabban megmutatja interszubjektív jelentés és közös jelentés (durkheimi kifejezéssel kollektív képzet) különbsége. Tág értelemben véve interszubjektív jelentésnek hívhatjuk mindazt, ami konszenzuson, közös megegyezésen alapul: bizonyos jelek megállapodás alapján való felfogása, bizonyos kifejezések közös, új értelemmel való ellátása, sőt, még az ízlésítéletek kanti módon való felfogása, vagyis a *sensus communis*-ra való támaszkodása is ide sorolható. Ezzel szembeállítható a közös jelentés (*common meaning*) jelensége, ami nem megállapodáson, nem a dialogicitás és nem az interszubjektív megosztott jelentések képzetén alapul, hanem a társadalmi intézmény fogalmán. Interszubjektív jelentés és közös jelentés különbségét Charles Taylor vezeti be egy cikkében.³⁶⁵ A különbség megvilágítására a következő példát hozza: bizonyos szavazók közös álláspontot alakítanak ki egy politikai választás alkalmával, más szavazók más álláspontra jutnak és másként szavaznak. Az első csoport és a második csoport is létrehozza a maga interszubjektív, megosztott képzetét, illetve jelentését politikai álláspontjukra vonatkozóan. Ez a két álláspont vitát folytat egymással, amelyből kiderül, hogy bizonyos jelenségeket másként érzékelnek és értelmeznek, a csoporton belül azonban egyetértenek a közös jelentés vonatkozásában, a másik táborral pedig vitában állnak. Ez az interszubjektív, megosztott, konszenzusos jelentés szintje. Ám van egy másik szintje is ennek a helyzetnek, mégpedig azoknak a

³⁶⁵ Charles Taylor: Interpretation and the Sciences of Man. In Taylor: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical papers II*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985. 15–57.o.

gyakorlatoknak a szintje, amelyekben az egész vitafolyamat és végül a szavazás lezajlik. Erre vonatkozóan nem különböznek az álláspontok, hiszen mindkét vitában álló csoport abban már eleve egyetért, hogy a szavazás intézményesült keretei között fogja kifejezteni a véleményét. Ezen a szinten már nem beszélhetünk interszjektív jelentésről, hiszen valami olyasmiről van szó, ami intézményesült formában már eleve készen áll minden fél számára, és amivel kapcsolatban nem is merül fel vita. Olyan beépült és eleve elfogadott jelentésekről van szó, amelyek nem a konszenzus révén jönnek létre (még ha valaha a múltban, kialakulásának idején szükség is volt a konszenzusra), hanem amelyek a konszenzusra törekvés *feltételeiként* jelennek meg. A példa persze idealizált, hiszen a politikai gyakorlatban nagyon gyakran magukra az alapvető intézményekre is a változtatás igényével tekintenek, ennek ellenére a példa megmutatja a vitában és tárgyalásban születő interszjektív jelentés és a vitát lehetővé tévő közös jelentés különbségét. Az előbbi tudatos egyének egymás közötti megegyezésén alapul, dialógus során, tárgyalási helyzetben, konszenzus révén alakul ki. Az utóbbi viszont már eleve instituált formában áll előttünk, olyan társadalmi és kollektív jelentésként, ami mindenki számára rögzített és ugyanazt jelenti. Ezek az intézményesült jelentések bizonyos gyakorlatokban gyökereznek, jelentésük pedig nem a bennük résztvevő szubjektumokhoz tartozik, sem egyéni, sem kollektív szinten. „Az ezekben a gyakorlatokban implicit módon benne rejlő jelentések és normák nem a szereplők elméjében vannak, hanem valahol kint, magukban a gyakorlatokban, azokban a gyakorlatokban, amelyeket nem lehet egyéni cselekvések gyűjteményeként felfogni, hanem amelyek lényegi értelemben a szociális viszonyok és a kölcsönös cselekvések módjai.”³⁶⁶

Ahhoz, hogy ilyen értelemben közös jelentésről beszélhessünk, az interszjektivitáshoz hozzá kell adni az institúció fogalmát. Az instituált interszjektív viszonyok olyan közös, és többnyire implicit jelentéseket (normákat) tartalmaznak a társadalmi gyakorlatokra vonatkozóan, amelyeket minden résztvevő fél (a tudatos döntést megelőző módon, impliciten, tudattalanul) elfogad: ezek bizonyos értelemben a háttérben működő és nem-intencionális jelentések, amelyek a gyakorlatokban gyökereznek. Ezzel szemben az interszjektív jelentések intencionális, racionálisan megokolható és tárgyalásos úton létrejövő jelentések. Az interszjektív jelentésekkel

³⁶⁶ Uo. 36.o.

szemben lehet racionálisan érvelni, el lehet utasítani őket, meg lehet kérdőjelezni az ésszerűségüket. A közös jelentés elutasítása azonban nem vita tárgya, mert ezzel az egyén valójában kívül helyezi magát a társadalmon, nem irracionálisan (vagy racionálisan) érvel, hanem abnormálisan viselkedik. A normáknak ez a sajátos létmódja, ahogy Taylor fogalmaz, nem a szereplők elméjében, hanem „valahol kint” van, más szóval egyfajta objektív szellem hegeli fogalmára hivatkozik. „Úgy tudjuk elképzelni egy társadalom intézményeit és gyakorlatait, mint egyfajta nyelvet, amelyben a társadalom alapvető eszméi fejeződnek ki. Ám amit ’mondunk’ ezen a nyelven, az nem bizonyos egyének elméjében van kizárólag, az sokkal inkább közös a társadalom számára, mivel be van ágyazva a társadalom kollektív életébe, azokba a gyakorlatokba és intézményekbe, amelyek szétbonthatatlanul képezik a társadalmat. [...] Ezek alkotják, Hegel kifejezésével, az ’objektív szellemet’.”³⁶⁷

OBJEKTÍV SZELLEM

A következő lépésben ezért az objektív szellem fogalmát fogjuk megvizsgálni, illetve értelmezni a norma, a jelentés és az intézmény fogalmainak vonatkozásában. Az objektív szellem a hegeli rendszerben a szubjektív szellem és az abszolút szellem között helyezkedik el. A szubjektív szellem alakzatai a szellemet mint egyéni tudatot jelentik meg, amelyben a lélek, a tudat és a szabadság fogalmai a meghatározó mozzanatok. Az abszolút szellem az önmagára találó szellem különféle és egymásra következő alakzataiban (művészet, vallás, filozófia) bontakozik ki, önmagát egyre magasabb fokokon megértve, elsajátítva és kifejezve. Az egyéni tudat és az önmagát megismerő, önmagához visszatérő abszolút tudat között azonban elhelyezkedik egy átmeneti fázis: az objektív szellem, ami Hegel szerint azt jelenti, hogy a szellem az egyéni tudatoktól független szellemi alakzatokban mutatkozik meg. A szabad szellem ezen a fokozaton „egy külső, készen talált objektivitásra vonatkozik”.³⁶⁸ „A szabadság egy világ valóságává alakulva, a szükségszerűség

³⁶⁷ Charles Taylor: *Hegel*. Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1975. 382.o.

³⁶⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem filozófiája. Enciklopédia III.* Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1981. (483§.) 293.o.

formáját kapja, amelynek szubsztanciálisabb összefüggése a szabadság-meghatározások rendszere, ezek megjelenő összefüggése pedig a hatalom, az elismertség, azaz érvényességük a tudatban.”³⁶⁹ Az objektív szellem fogalma a jog, a moralitás és az erkölcsiség szféráját öleli fel, vagyis azokat az intézményes viszonyokat, amelyekben a szellem objektíválja, és külsővé teszi magát.

Az objektív szellem gondolatát sokan átvették Hegeltől, és sokféleképpen értelmezték. A kései Diltheynél például többféle módon megjelenik, és fontos szerepet játszik a szellemtudományok megalapozásában. Az ő antipszichologista fordulata (vagyis azon meggyőződése, hogy nem egy másik individuumot értünk meg annak belső világa felől, hanem mindig egy másik individuum szellemi megnyilvánulásait, élményeinek objektíválódott formáit) a megértést nem a szubjektív élmények egybekapcsolódása felől, hanem a mások számára megérthetővé tett gondolat külsővé válása felől gondolja el. A hermeneutika ezek szerint nem a belső élmények közvetítés nélküli újra átélése, hanem a külsővé vált szellemi termékek közvetett megértése. Ezek az objektíválódott szellemi termékek ugyanis szabályokat követnek, amelyek nem az egyéni tudatra támaszkodnak, hanem az objektív szellemhez tartoznak: bennük az egyéni szellem egyrészt személytelen formában, másrészt kikristályosodott alakban van jelen, harmadrészt immár oly módon létezik, hogy levált az ő létrehozó pszichikai aktivitásról.

Dilthey úgy alakítja át Hegel objektív szellem fogalmát, hogy erősíti a tárgyi jelleget (a külsővé válást különféle hordozók, nyomok, beírások és dokumentumok révén, és a szellemi alakzatok szabályosságának hangsúlyozása révén emeli ki), viszont egyértelműen háttérbe szorítja a Hegelnél még meghatározó normatív jelleget (Hegelnél ugyanis az objektív szellem minden alakzata valamilyen normatív karakterrel rendelkezik). Ez a változtatás nem abból a szempontból érdekes, hogy Dilthey milyen módon értelmezi át Hegelt, és hogy vajon korrektül jár-e el. Sokkal inkább abból a szempontból tarthat igényt a figyelmünkre, hogy megmutatja az objektív szellem két lehetséges, és egymástól sajátosan eltérő aspektusát.³⁷⁰

³⁶⁹ Uo. (484§.)

³⁷⁰ Az objektív szellem fogalmának átértelmezéséről megvilágító áttekintést ad Vincent Desombes: *The Institutions of Meaning. A Defence of Anthropological Holism*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2014. 284–295.o.

Nézzük, milyen mozzanatokot hangsúlyoz Dilthey. A következő definíciókat adja a *Hermeneutika*-tanulmányban: „Tehát azt a folyamatot nevezzük megértésnek, melyben érzékileg adott jelekből megismerünk egy pszichikait, melynek e jelek megnyilvánulásai.”³⁷¹ „Tartósan rögzített életmegnyilvánulások ilyen módszeres megértését nevezzük értelmezésnek vagy interpretációnak.”³⁷² „[Az] emberi benső egyedül a nyelvben találja meg teljes, kimerítő és objektíve érthető kifejezését. Ezért van a megértés művészetének középpontja az emberi lét írások tartalmazta maradványainak értelmezésében.”³⁷³ Az iménti idézetek mintegy kirajzolják azt a sorrendet, ahogy Dilthey „közelít” az értelmezés tulajdonképpeni tárgyához és lehetőségfeltételéhez: (1) érzékileg adott jelek, (2) tartósan rögzített életmegnyilvánulások, (3) az emberi benső kifejezése a nyelvben, (4) írásos maradványok.

A *Hermeneutika*-tanulmányban még nem hangzik el az objektív szellem kifejezés. Az 1910-es *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban* című műben azonban már explicit utalás történik Hegelre és az objektív szellem fogalmára. „Az élmény mellett az élet objektivitásának, különféle strukturális összefüggésekben megnyilvánuló külsővé válásának szemlélete lesz a szellemtudományok alapjává.”³⁷⁴ „Így a szellemtudományok fogalmát [...] az életnek a külső világban levő objektivációja határozza meg. [...] [M]indaz, amiben a szellem objektiválódott, a szellemtudományok körébe tartozik.”³⁷⁵ Dilthey átveszi az objektív szellem fogalmát, ám igyekszik megszabadítani azt Hegel előfeltevéseitől, főleg attól, ahogy Hegel a jogot, a moralitást, az erkölcsiséget, és az államot, mint az erkölcsiséget realizáló közösséget az általános ésszerű akaratból konstruálta. Dilthey szerint az objektív szellem nem érthető meg az észből, és nem is alapozható valamiféle általános ésszerűségre, hanem – ahogy fogalmaz – „vissza kell mennünk az életességeknek a közösségekben folytatódó struktúraösszefüggésére”, vagyis az

³⁷¹ Wilhelm Dilthey: A hermeneutika keletkezése. In Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Gondolat, 1974. (469–494.) 473.o.

³⁷² Uo. 474.o.

³⁷³ Uo. 474–475.o.

³⁷⁴ Wilhelm Dilthey: A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban. In Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Gondolat, 1974. (495–542.) 534.o.

³⁷⁵ Uo. 537.o.

objektív szellemet nem egy ideális konstrukció, hanem a történelmi konkrétsága felől kell megértenünk. A megértés ilyen értelemben átfogja mindazt, amit Hegel elkülönít a szubjektív, az objektív és az abszolút szellem területére. És noha a megértésben „élet ragad meg életet”³⁷⁶, a megértés lényegi mozzanata annak belátása, hogy az élet külsővé válik és a külső világban objektiválódik és ennek az objektiválódott szellemnek szabályszerűen megérthető vonásai vannak.

Dilthey nem csupán megszabadítja az objektív szellem fogalmát Hegel idealizáló és racionalista előfeltevéseitől, és még csak az sem mondható, hogy pusztán kitágítaná a fogalom értelmezési tartományát. Dilthey tulajdonképpen egy különös csúsztatást végez: az objektív szellem két lehetséges aspektusa közül az egyikről áthelyezi a másikra felfogásának súlypontját. Hegelnél a hangsúly még egyértelműen az objektív szellem normatív jellegén van, vagyis azon, hogy az objektív szellem olyan jelenségeket ölel fel, amelyek az élet közvetlen, öntudatlan, közösségi szabályozottságára épülnek és külsődleges jellegűek az egyéni szellemhez képest (a hegeli objektív szellem legfontosabb mozzanata az erkölcsiség). Dilthey-nél ezzel szemben a hangsúly azon van, hogy a szellemi életfolyamatok külsővé teszik magukat, vagyis objektiválódnak: nyelvben, írásban, tárgyi létmóddal rendelkező dokumentumokban rögzülnek, amelyeket azután szöveggként meg lehet érteni. Különbség állapítható meg tehát az objektív szellem két aspektusa között: az objektív szellem mint a közösségi létezés normatív tartománya (öntudatlan, a jelenben működő és mindenkire érvényes normarendszer) és az objektív szellem mint a szellemi működés külsővé vált tartománya (az értelmezésre szoruló, a múltat és a jelent összekötő, tárgyi hordozókra támaszkodó és szabályokat követő szellemi tények).

Ezt a kettősséget Descombes a következőképpen fogalmazza meg: „Az objektív szellemről való beszéd arra invitál minket, hogy az elme manifesztációiban egy jelentésteli totalitást keressünk. Ez a fogalom holisztikus aspektusa [...]. Van azonban a fogalomnak egy episztemológiai funkciója is [...]: az objektív szellem az, ami adott, ami a kiindulópont, az, ami felhív az értelmezésre. A hangsúly a 'nyomok' és 'beírások' szolid, tartós és hordozható aspektusán van.”³⁷⁷ E két aspektus közül egyik sem írja felül a másikat és egyik

³⁷⁶ Uo. 519.o.

³⁷⁷ Descombes: *The Institutions of Meaning*, i.m. 290.o.

sem fontosabb vagy meghatározóbb a másiknál, ez a két aspektus az objektív szellem két külön oldala. Hegel a pragmatikus, közösségi, normatív oldalra helyezi a hangsúlyt, Dilthey pedig az értelmezésre szoruló, tárgyivá vált jelek, nyomok, dokumentumok, szövegek oldalát emeli ki. Dilthey az „adottra” irányítja a figyelmet, ami megértést követel, Hegel pedig a „működőre”, arra az instituált közösségi valóságra, ami tudattalanul mindenki gyakorlatát meghatározza. Dilthey ezzel egy olyan aspektusát nyitja meg az objektív szellemnek, amely az értelmezésre szoruló „hordozók”, vagyis jelek, nyomok, szövegek mentén (később) elvezet egészen a médiumok vizsgálatáig, az archiválás és emlékezet összefüggésének feltárásáig, vagyis a médiumarcheológiáig (például Jacques Derrida, Wolfgang Ernst és Friedrich Kittler műveiben). Hegel pedig az objektív szellemnek azt az aspektusát domborítja ki a normativitás és közösségi vagy kollektív tudás révén, ami a pragmatikus filozófia felfogásához vezet (Wittgenstein, Haugeland, Brandom, McDowell filozófiájában), vagyis az egyéni tudat közösségi normativitásba ágyazottságához, az egyéni megnyilvánulások egy életformába ágyazottságának pragmatikus aspektusához. Raymon Aron ezt a különbséget olyan lényegesnek tartja a történetírás gyakorlata felől, hogy egyenesen a két aspektus terminológiai megkülönböztetését javasolja. „Adjuk az *objektívált szellem* (esprit objectif) [...] elnevezést annak, amit Dilthey objektív szellemnek (*esprit objectif*) nevezett, vagyis mindazon természetes tárgyak összességének, amelyeken a szellem rajta hagyta a nyomát: nyomtatott könyvek, faragott kövek, festett vásznak. És tartsuk meg az objektív szellem kifejezést annak, amit többnyire a kollektív képzetek elnevezéssel illetünk, vagyis mindazon gondolkodási és cselekvési módoknak, amelyek jellemzőek egy társadalomra a jog, a filozófia, a vallás területén.”³⁷⁸ Az objektívált szellem tehát a múltbéli emberek tárgyi nyomait jelenti (amit meg kell fejtenünk és értelmeznünk kell, hogy megértsük azt, amit történelemnek nevezünk). Az objektív szellem pedig az a szociális és spirituális közösség, amely a jelenben meghatározza mindazt, amihez az egyén mint közösségének „normális” tagja igazodik: az értékek rendszere, a tudás formái és a gyakorlatok szabályai. Az objektív szellem az az egész, amit semelyik individuum nem választ, hanem amit mindenki készen és totalitásának egészében kap (az objektív szellem alapzata ezért Hegel szerint az erkölcsiség, az a

³⁷⁸ Idézi Descombes: *The Institutions of Meaning*, i.m. 293.o.

normarendszer, amivel a közösség tagjaként öntudatlanul azonosulunk). Az objektívált szellem pedig mindaz, amiben az egyéni vagy kollektív szellemi működés tárgyiasul és ami tárgyiasult, objektívált formájában a történelmi időben fennmarad. Az objektív szellemnek szinkrón dimenziója van, az objektívált szellemnek pedig többnyire diakrón dimenziója.

Ahogy Putnam fogalmaz: „a jelentések nem a fejben vannak”.³⁷⁹ A jelentéseket részben a dolgok (Putnam szerint a természetes fajták valódi, szerkezeti tulajdonságai, vagyis kémiai összetételük és genetikai kódjuk) határozzák meg, részben az a társas környezet, amelyben a beszélő által nem teljesen ismert szemantikai különbségeket is valaki, egy szakértő, jól ismeri, és pontosan tudja alkalmazni. Putnam nyelvfilozófiai és metafizikai kontextusából kiemelve a mondatot, ugyancsak kijelenthetjük, hogy a jelentések nem a fejben vannak: a jelentések a valóság (az objektív lét és az objektív szellem) különféle dimenziói által már eleve és alapvetően meghatározott jelentések.

³⁷⁹ „Meaning just ain't in the head.” Hilary Putnam: *The Meaning of Meaning*. In Putnam: *Mind, Language and Reality. Philosophical papers vol. 2*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975. (215–271.) 227.o.

NEGYEDIK FEJEZET: AZ INSTITÚCIÓ HÁROM FORMÁJA

A fenomenológia mindig is küszködött azoknak az értelemalakzatoknak a kérdésével, amelyek nem vezethetők vissza egy transzcendentális tudat evidens tapasztalataira vagy a Dasein létmegértésére. A konstitúció fogalma, a korreláció eszméje és az egyéni tudat transzcendentális különállása mindig is látens feltételei voltak a fenomenológiai gondolkodásnak. Az institúció fogalma olyan módon tágítja ki a fenomenológia hatókörét, hogy az értelemképződésre irányuló fenomenológiai gondolkodást nem köti többé a konstitúció egyéni perspektívájához, a korreláció fogalmához és a transzcendentális vagy világertelmező tudat önmagában zárt feltételrendszeréhez. Takács Ádám a konstitúció és institúció viszonyáról szóló alapvető tanulmányában két olyan dimenziót nevez meg, amelyek nem meríthetők ki a konstitúciós megközelítés keretein belül: egyrészt a közösségi létezés, másrészt a történeti létezés folyamatairól beszél.³⁸⁰ Majd a következő definíciót adja az institúció fogalmáról: „általa egy adott világhorizonton felbukkanó és kollektív cselekvésről tanúskodó faktikus értelemalakzatok kialakulásának, érvényesítésének, elenyészésének módjait, illetve az ezek mögött meghúzódó sajátos tapasztalatokat nevezhetnénk meg.”³⁸¹ Takács Ádám szerint az institúció hatókörébe tartozik mindaz az eredendő érthetőség, ami nem vezethető vissza egyéni tudatok konstitúciós teljesítményére és korrelációs tapasztalatára, vagyis mindaz, ami intersubjektív, faktikus és történeti. Mindaz, ami valamilyen eredeti elrendezésre, beállításra, intézkedésre, szoktatásra, képzésre vezethető vissza, vagyis „külső” a transzcendentális

³⁸⁰ Takács Ádám: Konstitúció és institúció. In Uő: *A fenomen és tárgya*. Budapest, L'Harmattan, 2013. (114–126.) 120.o.

³⁸¹ Uo.

tudat berendezkedéséhez képest.³⁸² Ez a megközelítés elsősorban az interszjektív, történeti és tárgyi világ faktikus elrendeződésére és érthetőségének nem transzcendentális feltételeire koncentrálnak, de például nem említi azt, hogy a hegeli értelemben vett objektív szellem nem csupán a tárgyi világ faktikus dolgaiban ölt testet, hanem szimbolikus hordozókon keresztül is képes önmagát az egyéni tudatokról függetleníteni. A tárgyi és közösségi-történeti dimenzió mellett ez az intézmény *szimbolikus* dimenziója. Az intézmény fogalmát a fenomenológia több formában is megközelíti: Husserl a *Válság*-könyv egyik mellékletében az idealitás intézményét az írásbeli dokumentációhoz köti, Merleau-Ponty az intézmény fogalmát az értelem történetiségével kapcsolja össze, Marc Richir pedig az intézmény és a szimbolikus rend összekapcsolásával létrehozza a szimbolikus intézmény fogalmát.

ŐSALAPÍTÁS ÉS DOKUMENTÁCIÓ

Az alapítás (Stiftung) kifejezéssel Husserl az intencionális tudat azon alapvető teljesítményét nevezi meg, amiben egy tárgyi értelem első konstitúciója lezajlik a tapasztalatban, és ami a tárgy genezisének különböző szintjein keresztül azonos marad. Amikor egy tárgyiaság egységét és értelem-összefüggését először fogjuk fel, akkor nem csupán felfogásról és megértésről van szó, hanem rögzítésről is: egy olyan eredendő alapító aktusról, ami létrehoz egy tárgyi érvényességtudatot és egy ennek megfelelő habituális tapasztalatformát. Minden tárgyi értelem egy passzív genezisre és minden passzív genezis egy passzív alapításra utal. Az alapításnak bizonyos eredendő formáit Husserl ősalapításnak is nevezi. Az *V. Kartezianus elmélkedés*ben ezt olvashatjuk: „Miközben apperceptálunk, az eleve adott tárgyakat minden további nélkül fölfogjuk, fölismerve megragadjuk, értelmüket a hozzájuk tartozó horizontokkal együtt egyetlen pillantással átfogjuk. De minden egyes apperceptió 'eredeti alapításra' [Urstiftung] utal vissza, melyben egy hasonló értelmű

³⁸² Megvilágítóak az intézmény fogalom értelmére nézve a latin *institutio* ige szótári jelentései: „beállítok, beteszek, behelyezek, állítok, felállítok, emelek, készítek, helyezek, alkalmazok, rendelek, készüléket teszek, rendezek, elrendelek, elintézek, valamihez fogok, valamihez készülök, elkezdek, megkezdok, szokásba veszek, behozok, elraktározok, oktatok, szoktatok, tanítok, kiképezek .” Uo.

tárgy első ízben konstituálódott.”³⁸³ Minden felfogás vagy eredeti felfogás és alapítás, vagy egy hasonló tárgy eredeti felfogásának analógiájára történik, tehát egy tárgyi értelem alapítására utal vissza. „A kisgyermek – írja Husserl –, aki már látja a dolgokat, egy ponton első ízben érti meg, mire való az olló; ettől kezdve a tárgyra pillantva már azonnal az ollót mint olyant észleli, anélkül azonban, hogy kifejezetten reprodukálná az első megértést, vagy összehasonlítást és következtetést végezne.”³⁸⁴ Jól látszik, hogy a husserli Stiftung fogalma az appercepció, valamint a habitualitás fogalmain keresztül még egyértelműen a transzcendentális konstitúció kereteire utal vissza.

Husserl gondolkodása talán akkor távolodik el leginkább a transzcendentális meggyőződésektől, amikor a tudományok ősalapításának problémájáról elmélkedik. A kultúra nagy értelemalakzatainak a megalapítása nem tekinthető egy-egy transzcendentális tudat teljesítményének. Még akkor sem, ha bizonyos belátások egy-egy nagy gondolkodó nevéhez köthetők, pl. Descartes, Galilei, Kant vagy Cantor nevéhez. Az első, és éppen ezért talán a legfontosabb értelemalapítás a görög matematika és geometria születése. A görög geometria megszületésével nem kisebb dolog történt Husserl szerint, mint az időfeletti érvényesség gondolatának a megszületése vagyis az *idealitás* eszméjének az ősalapítása. Ahhoz, hogy a földmérés empirikus eljárásai átalakuljanak a geometria ideális összefüggéseivé, magának az idealitás gondolatának kellett megszületnie. Ideális az, ami végtelenszer ismételhető értelmének megváltozása és kiüresedése nélkül. Nem véletlen, hogy éppen *A geometria eredetéről* című szövegben kerül Husserl a legközelebb ahhoz, hogy egy nem transzcendentális eredetű értelemalapításról beszéljen. Husserl ezekben az elmélkedéseiben még ingadozik az alapítás transzcendentális és nem-transzcendentális lehetőségei között. Ám a megalapozás történetében olyan faktorokat is megemlíti, amelyek nyilvánvalóan idegenek a transzcendentális szférától. Elsősorban is a szimbolikus hordozók egyik dimenziójának, vagyis az írásnak a szerepét emeli ki. Nem lehetne ugyanis végtelen ismételhetőségről beszélnünk, ha nem lenne valami, ami hordozza és ezáltal „külsővé”, „dologivá” teszi az adott értelmet. Változatlan ismételhetőségről

³⁸³ Edmund Husserl: *Karteziánus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz, 2000. 127.o. (A fordítást módosítottam.)

³⁸⁴ Uo. 128.o.

csakis akkor beszélhetünk, ha egy értelem a hordozója révén rögzül és tárgyivá válik. Az írás, lejegyzés, egy felületen való megörökítés pontosan ezt teszi lehetővé. A geometria idealitása tehát nemcsak a transzcendentális szférában ébredő gondolatoknak köszönhető, hanem az írás feltalálásának is, ami viszont az alapítás egy sajátos, de semmiképpen sem transzcendentális változata.

Kétféle Stiftung-ról van szó ebben az összefüggésben és mindkét Stiftung túlmutat a transzcendentális szférán. Az egyik az az értelemrögzítés, amit a nyelv tesz lehetővé, a másik az, amit az írás. E kettő nélkül az idealitás ősalapítása a görög geometria formájában nem lett volna lehetséges. Ha a geometria az első ideális tudomány és ha a görög kultúra nagy tette a természetes beállítódásból való átmenet a teoretikus beállítódásba (a geometria, a matematika, a filozófia születése), vagyis a tudomány mint ideális és teoretikus ismeret megteremtése, akkor ennek az átmenetnek az értelmére kell rákérdezni. Ez a történeti vizsgálódás pedig figyelemre méltó módon közel viszi a fenomenológiát önnön transzcendentális alapjainak megkérdőjelezéséhez és egy olyan értelemalapítás megsejtéséhez, ami úgy objektív és kollektív érvényű, hogy nincs köze az egyedi tudat transzcendentális teljesítményeihez.

Husserl azt a kérdést teszi fel, hogy az egyéni tudat „terében” megszülető értelem hogyan tesz szert általános érvényűsége és idealitásra? Itt valójában két különböző kérdéstről van szó: (1) hogyan válik az értelem mindenki számára hozzáférhetővé, vagyis hogyan válik kollektív képzetté?, és (2) hogyan válik ideális alakzattá, vagyis hogyan lesz nyelvtől, kultúrától, történeti kortól független, időfeletti általánosság? Hogyan válik tehát egy értelemösszefüggés egy adott kor általános ismeretévé, és hogyan válik egy értelemösszefüggés minden kor számára, időtlen érvényességű általános tudássá? Az utóbbi fajta általánosságot nevezük idealitásnak. Husserl három jellemzőjét adja meg ennek az eszmének: az idealitás „sajátosan időfeletti”³⁸⁵, vagyis minden ember, minden nép és minden kor számára hozzáférhető; az ideális tárgyiség egyetlen léte szemben az empirikus megjelenítések, ábrázolások, kimondások empirikus sokaságával („Pitagorasz tétele, az egész geometria csak egy léttel bír, akárhányszor és bármelyik nyelven fejeződjék is ki.”³⁸⁶); az

³⁸⁵ Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága II.* (III. Melléklet: A geometria eredetéről) Ford. Egyedi András. Budapest, Atlantisz, 1998. (41–70.) 45.o.

³⁸⁶ Uo.

idealitás végtelen számú ismételhősége az ideális tartalom megváltozása nélkül („tetszőleges ismétlés lehetősége”³⁸⁷). A probléma tehát úgyszólván magától adódik: ha nem úgy fogjuk fel a geometria kialakulását a földmérés tudománya alapján, mint egy csodálatos, de megmagyarázhatatlan kulturális ugrást, akkor csakis úgy tudjuk elgondolni, mint valamiféle átmenetet egyes tudatok személyen belüli eredetétől a külső, ideális objektivitásig. Arra a kérdésre pedig, hogy mi hordozza ezt az átmenetet, Husserl szerint csak egy válaszunk lehet: a nyelv. „Előre tudjuk a választ: a nyelv útján, melyben [az ideális tartalom] úgyszólván nyelvi testre tesz szert.”³⁸⁸ A nyelv az az instituáló közeg, ami képes a belsőt külsővé, a szubjektívát objektívvé, az egyedit általánossá tenni. Ez a „nyelvi testesülés” tehát a kulcs, az idealitás intéstitúciójának a kulcsa. A nyelv teszi ugyanis lehetővé azt az átmenetet, amely a pszichikumban létrejött képződménytől vezet az ideális objektivitás, vagyis az ideális tárgyiaság interszubjektív fennállása felé.

Husserl itt kétféle konstitutív összefonódásról beszél: nyelv és világ, valamint nyelv és közösség összefonódásáról, és mindkettő olyan összefüggésre utal, amelyben nem a transzcendentális tudat az „alany”. Ez egy olyasfajta végső alapzatot sejtet a kulturális teljesítmények vonatkozásában, ami aligha nevezhető transzcendentális eredetűnek. Ez az, amit egyetlen kifejezéssel *életvilágnak* nevez, és ami minden értelemképződés talaja és horizontja, és ami több mint a benne résztvevő transzcendentális tudatok tudati teljesítményeinek összege. Noha Husserl tendenciózan visszatereli a gondolkodását a transzcendentális konstitúció mint végső megalapozás irányába, ám gondolatmenetének lépései néha – úgyszólván saját szándéka ellenére – túllendítik a megalapozásnak ezen a szintjén, és a konstitúció helyett az intéstitúció területére téved. Az interszubjektivitás konstitúciója mind a *Válság*-könyvben, mind a *Karteziánus elmékedésekben* az appercepció és a passzív genesis egy sajátos válfajára épül, egy olyan intencionalitásra, ami spontán módon teszi hozzáférhetővé a másikat mint *alter ego*-t. A fenomenológiai értelemben pontosított „beleérzés” fogalom azonban pusztán azt teszi beláthatóvá, hogy az a másik lény is rendelkezik hozzám hasonló tudattal, tudatos belső világgal, és ő is a világtapasztalat transzcendentális alánya. Arról azonban ritkán beszél Husserl, hogy a konkrét tartalmak közvetítése

³⁸⁷ Uo. 49.o.

³⁸⁸ Uo. 46.o.

milyen módon történik. A másik gondolatait ugyanis nem beleérzéssel értem meg, és a saját gondolataimat nem sugalmazással adom át a másoknak. A konkrét tartalmak közvetítését a nyelv végzi. Ez a lépés hiányzik a *Válság*-könyv főszövegéből, de hiányzik a *Karteziánus elmékedésekből* is.

Nem hiányzik viszont *A geometria eredetéről* szóló szövegből, sőt, azt mondhatjuk, hogy ott meghatározó szerepet játszik. „Ez az állapot a másokkal való kölcsönös megértés és ezen konnexus alapján velük való kommunikáció, velük a közösség bizonyos formáinak felvétele és azután e közösségről való habituális tudás. [...] Az emberiségnek éppen ezen horizontjához tartozik az általános nyelv.”³⁸⁹ Vagyis a tudatok egymásba hatolása már nem csak a beleérzéssel és az interszubjektivitás passzív konstitúcióján alapul, hanem a kommunikáción, ami a különféle kineztétikus jeladásokon és érzelmenyilvánításokon túl alapvetően és természetesen nyelvi kommunikáció. Különös pillanat ez a husserli fenomenológián belül: mintha Husserl először fedezné fel a nyelv sajátos konstitutív jellegét, azt, hogy a nyelv képes a transzcendentális konstitúció eredményeit instituálni, vagyis külsővé, objektívá, általános érvényűvé és tárgyivá tenni. Az emberiség, mondja Husserl, minden formájában „nyelvi közösség”. A nyelvesség – és nem „csak” az interszubjektivitás – teremti meg a közösség és a világ összefonódását. Hiszen a világban „minden névvel bír, illetve valamilyen tágabb értelemben megnevezhető, azaz nyelvileg kifejezhető.”³⁹⁰ Az objektív világ azért mindenki számára való világ, mert benne mindent meg lehet nevezni az ugyancsak mindenki számára való nyelv révén. Végül Husserl meg is fogalmazza ezt a kizmatikus és holisztikus összefonódást: „Így az emberek mint emberek, embertársaink, a világ – az a világ, amelyről az emberek, vagyis mi beszélünk, beszélni tudunk –, és másrészt a nyelv elválaszthatatlan összefonódásban áll fenn.”³⁹¹ A nyelv tehát közvetít belső és külső, szubjektív és objektív között: és nem csak közvetít, hanem részt vesz a konstitúcióban, rögzíti a dolgok megnevezését, vagyis instituál (még ha ezt a kifejezést Husserl nem is használja).

Ezen a ponton Husserl túllép az interszubjektív konstitúció korábbi „korlátain”: a beleérzés mellett már a nyelvnek is konstitutív

³⁸⁹ Uo. 47.o.

³⁹⁰ Uo. 47.o.

³⁹¹ Uo. 48.o.

jelentőséget tulajdonít. „Az objektivitás [...] azonban érthetően létrejön, amint tekintetbe vesszük az empátiára való képességet és az embertársaink által alkotott empatikus és nyelvi közösséget.”³⁹² A szellemi reprodukció így személytől személyig terjed, a kommunikatív, vagyis nyelvi közösségben újra és újra létre tudjuk hozni ugyanazt a szellemi alakzatot, ami immár nem egyszerűen hasonló alakzatként, hanem ugyanakként, vagyis „egy, mindenki számára közös alakzatként” tudatosul. Ez jelenti az idealitás intézményjének első lépését.

Van azonban egy második lépés is, és itt válik igazán figyelemre méltóvá a gondolatmenet. Husserl ugyanis felveti a kérdést, hogy mi van akkor, ha nincs meg a személyes kommunikatív kapcsolat? Ilyen esetekben hogyan őrzi meg az adott értelemalakzat az objektivitását és idealitását? A közvetlen nyelvi kapcsolat már nem segít, valami más az, ami ilyenkor is őrzi az ideális objektivitást. Ez a más a lejegyzés, vagyis az írás, illetve a dokumentáció bármilyen más formája (a geometria esetében pl. alakzatok rajzolása és szerkesztése). „Az írott, dokumentáló nyelvi kifejezőmód fontos funkciója, hogy lehetővé teszi a közvetlen vagy közvetett személyes megszólítás nélküli közlést, maga úgyszólván virtuálissá vált közlés. Ez az emberi közösségalkotást új szintre emeli.”³⁹³

Nemcsak a nyelv intézménye tehát, de a nyelvi kifejezőmód lejegyzése, illetve a dokumentáció minden formája is. A „dokumentálás” kifejezés háromszor kerül elő a szövegben és mindhárom előfordulás jelentőségteljes: (1) A nyelvnek ideális és reális létezése is van. Ideális értelemben egy virtuális rendszer, ideális tartalmakkal; reális értelemben pedig konkrét, empirikus esemény a világban: vagyis „a kifejezés, a dokumentálás által megalapozott létezés”.³⁹⁴ (2) Az idealitás nyitott végtelenségét csak a nyelv és a lejegyzés teszi lehetővé: „Az emberiség horizontja csak a nyelven és annak széles körű dokumentációin mint lehetséges közléseken keresztül lehet nyitottan végtelen.”³⁹⁵ (3) Az írás új szintet jelent az ideális tárgyiságok intézményezésében: a nyelvi közlés az első szint, a nyelvi lejegyzés vagy a nyelvi (illetve más formátumú) dokumentáció pedig a második szint. Az idealitás intézményje kétlépcsős folyamat és bizonyos értelemben

³⁹² Uo. 49.o.

³⁹³ Uo. 50.o.

³⁹⁴ Uo. 46.o.

³⁹⁵ Uo. 47.o.

az íráson keresztül teljesedik be. Írás nélkül még csak közös képzetekről, társadalmi értelemben kollektív tudásról beszélhetnénk. A kollektív tudás azonban még messze nem ideális értelemlakzat. Ahhoz, hogy ez utóbbi létrejöhessen, a nyelvnek ki kell egészülnie az írással, mint lejegyző technikával és dokumentációval. Az írás által teremtett ismételtetőség az, ami az idealitás intézményét lehetővé teszi és ténylegesen meg is valósítja. A szóbeliségből az írásbeliségbe való átmenet sokak által kutatott kulturális folyamatának filozófiai értelemben éppen ez a lényege: nevezetesen az a tény, hogy az írás (lejegyzés, dokumentáció, megőrzés, archiválás) nélkül az idealitás fogalma nem születhetett volna meg. Az írás feltalálásából még nem következik az idealitás, vagyis az írás szükséges, de önmagában még nem elégséges feltétele azon eszme megszületésének, hogy a térbeli alakzatoknak van egy olyan időfeletti és személy feletti érvényessége, ami mindig és mindenütt ugyanúgy érvényes. A nyelv önmagában még nem képes ezt az intézményt végrehajtani, az írás az a második lépés, ami elvezet a térbeli alakzatok ideális tudományának, a geometriának a születéséhez.

Az írás tehát fenomenológiai értelemben az idealitás konstitúciójának (intézményének) a betetőzése – vagy ha úgy tetszik, a végső alapja. A kérdés mármost az, hogy mi történik a leírás révén? Milyen folyamatok játszódnak le az írásbeliség megjelenésével? Nem pusztán betetőződik a külsővé válás, vagyis nem pusztán külsődleges alakot és hordozót nyer az addig szubjektív értelemtartalom. Ha csak ennyiről lenne szó, akkor sohasem született volna meg az idealitás, és ezzel együtt a teoretikus tudomány és a metafizikai eszménye. A leírás, ugyanúgy, ahogy a kimondás, *visszahat* arra a tartalomra, ami le van írva (és ki van mondva). Nem pusztán kiegészíti, mintegy újabb réteget ragasztván az eredeti tartalomhoz, hanem hatással van az eredeti tartalomra is. Szeretném hangsúlyozni, hogy ezek már nem Husserl gondolatai, Husserl ugyanis élete végéig meg volt arról győződve, hogy a transzcendentális tudat tiszta terében létrejövő gondolat számára pusztán külső öltözetet, „eszmeruhát” jelent a nyelv – az írásról pedig nem is gondolkodott ebben az összefüggésben, a geometria eredetéről szóló gondolatmenet kivételével. A gondolatmenet eleveensége azonban szinte magától túllendíti saját fenomenológiai meggyőződésén. Lássuk, mit mond arra vonatkozóan, hogy a lejegyzés milyen módon hat a tartalomra. „A leírás által tehát az értelemképződmény eredeti létmódjának átalakulása zajlik le [...]. A geometriai képződmény a leírás által úgyszólván

leülepedik.”³⁹⁶ Az átalakulás tehát ebben az esetben leülepedést, vagyis állandósulást, rögzülést, megszilárdulást, bizonyos értelemben kikristályosodást jelent. Nem megőrizzük tehát a geometriai idealitást a leírás által, hanem éppen a leírás által való rögzítés teszi lehetővé, hogy a gondolat ideális alakzattá váljon – vagyis levesse magáról születése történeti és empirikus feltételeinek esetlegességeit, függését egy szubjektum belső életétől. A leülepedés tehát ebben az esetben nem csak egy gondolat külső rögzítését jelenti, mintha egy szubjektív élmény emléket rögzítenénk valamilyen hordozón, hogy ne felejtjük el. A leülepedés ebben az esetben a tartalom ideális tartalomká alakulását, vagyis lényegi transzformációját jelenti.

Ugyanennek a gondolatnak van egy negatív aspektusa is: a nyelvi rögzítés nemcsak „rögzít” és „megőriz”, hanem egyszerűsít is, vagyis mindenki számára könnyen hozzáférhetővé teszi a tartalmat, mégpedig oly módon, hogy az adott tartalom megértéséhez és átvételéhez nincs szükség a teljes gondolati tartalom szemléleti háttérének feltárására. Ezt nevezi Husserl „a nyelv csábításának”³⁹⁷, ami egyszerűen azt jelenti, hogy a nyelv által hozzáférhetővé tett tartalmak esetében gyakran nem törekszünk a tapasztalati-szemléleti igazolásra, hanem csak egyszerűen elfogadjuk azt, amit közölnek velünk. Bizonyos értelemben éppen ez a negatív vonás, vagyis a nyelv csábítása mutatja meg visszamenőlegesen, hogy a nyelvi megformálás, a nyelvi alakra hozás és a nyelvi lejegyzés *nem hagyja érintetlenül* a gondolati tartalmat. A nyelv csábításának a ténye a legáruklodóbb arra nézve, hogy a nyelv nem ártalmatlan közeg: a nyelvi megformálás és az írásbeli lejegyzés általi leülepités és rögzítés konstitutív módon befolyásolja a gondolati tartalom egészét. Formálásról és torzításról egyszerre beszélhetünk, vagyis egyszerre igaz a jelentés kiteljesítése és a jelentés egy bizonyos elszegényítése. A nyelv működése így kétértelműen van jelen Husserl megfontolásaiban: egyszerre konstitutív kiegészítője a transzcendentális tartalomnak, és ugyanakkor a mindenkori tartalom „instituíását” is végzi.

³⁹⁶ Uo. 50.o.

³⁹⁷ Uo. 51.o.

AZ INTÉSTITÚCIÓ, AMELY TÖRTÉNETET HOZ LÉTRE

A másik szerző, akiről a probléma kapcsán szót kell ejtenünk, Merleau-Ponty, aki a Collège de France-ban az 1954-1955-ös évben *L'Institution* címmel tartott előadás-sorozatot. Intéstitúció alatt Merleau-Ponty mindenképp előtt olyan értelemképződési folyamatot ért, amit nem lehet maradéktalanul visszavezetni a transzcendentális konstitúció fogalmára. A konstitúcióval szemben az intéstitúciót az jellemzi, hogy (1) nem szubjektivistikus, vagyis ezt az értelemképződést nem lehet egy tudat szándékos aktusaira visszavezetni; (2) nem valamilyen lényegi fogalom instanciációjaként jelenik meg, vagyis a lényeg nem előzi meg a kialakuló értelmet; (3) az aktív értelemképzéssel szemben ez valamiféle passzív képződést jelent (ugyanakkor nem azonos a tiszta passzivitással). Olyan fenomenológiai dimenziót próbál meg itt Merleau-Ponty először kidolgozni és fogalmi alakra hozni, ami a kései ontológia kiazmus és hús fogalma felé vezet. A kurzushoz írt összefoglalásban a következő definíciót adja az intéstitúció fogalmáról: „Az intéstitúció alatt tehát a tapasztalat olyan eseményeit értettük, amelyek a tapasztalatot a tartósság dimenzióival látják el, s amelyek viszonyában más tapasztalatok egész sorozata nyer értelmet és alakít elgondolható rákövetkezést és történetet – illetve olyan eseményeket, amelyek értelmet hoznak létre bennem, nem a pusztán fennmaradás és a maradvány értelmében, hanem felszólításként a folytatásra, a jövő elvárásaként.”³⁹⁸ Merleau-Ponty tehát az egész problematikát elsősorban is a történetiség dimenziójában helyezi el. Számára az intéstitúció olyan esemény, amely egy történetet hoz létre, illetve ami lényegileg történeti, vagyis egy történet során jön létre és stabilizálódik. A történetiségnek ebben az összefüggésben két értelme van: egyfelől senki sem akarta, hogy így legyen, vagyis még ha az én történetemről is van szó, még akkor sem állíthatom, hogy én lennék ennek a történetnek a kiindulópontja és a szerzője; másfelől alapvetően az időhöz kapcsolódik az, amiről az intéstitúció fogalma révén beszélni kíván. Az, hogy senki sem akarta, nem azt jelenti, hogy nincs alanya a folyamatnak, hanem azt, hogy ami létrejött, az természetesen számomra értelmes és jelentőségteljes, viszont nem az én szándékomból vezethető le. Épp ellenkezőleg: bizonyos értelemben az én szándékos hozzájárulása nélkül alakul

³⁹⁸ Maurice Merleau-Ponty: *L'Institution – La Passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*. Paris, Belin, 2003. 124.o.

ki egy történet, aminek mégis az én az alanya. Merleau-Ponty tehát arra tesz kísérletet, hogy az aszubjektív értelemképződés sajátosságát írja le, egy olyan passzív értelemképződési folyamatot, amit sem egy transzcendentális tudat intencionalitása, sem időfeletti lényegeket nem tartanak egyben, mégis egységes és értelmes folyamatként megy végbe. Ezt az egységes, aszubjektív folyamatot nevezi intézménynek.

Az első és legfontosabb mozzanat az, hogy az intézmény szemben áll a konstitúció fogalmával, mivel nem vezethető vissza ez utóbbira: „A konstitúció tehát csaknem a teljes ellentéte az intézménynek: az intézménynek van értelme én nélkül, a konstitúciónak csak egy én számára van értelme, mégpedig csak egy én számára ebben a pillanatban.”³⁹⁹ Az intézményvel tehát olyan folyamatokat igyekszik megragadni az előadás, amelyről elmondható, hogy bennük spontán és az éntől független, vagyis magától induló értelemképződés zajlik. Merleau-Ponty első pillantásra meghökkentő példákat elemez az intézmény fogalmának megvilágítására: egy érzelem, a művészi alkotás és a tudás intézményéről beszél (továbbá biológiai-etológiai, vagyis állati példákat mutat be, illetve pszichofizikai példát, a serdülőkori pubertás esetét elemzi), és csak az előadássorozat végén tér rá a hagyományos értelemben vett történelem intézményjára.

Ami az eddigiek fényében mindenképpen szembeötlő Merleau-Ponty megközelítésében, az nem más, mint hogy elemzéseiben egyáltalán nem fordít figyelmet a nyelvi vagy szimbolikus szférára. Az intézmény problémáját teljes egészében a történetiség kérdése felől közelíti meg, illetve a történetiség ontológiájának kontextusában helyezi el. Husserlnél a Stiftung egy tapasztalati értelem rögzítése, majd leülepedése és beépülése a transzcendentális tudat meggyőződéseinek és tudásának rendjébe. Vagyis egy olyan tapasztalati értelem létrejötté, ami ismételhető az időben, ami az én által megszerzett és megtartott értelemként stabilizálódik az időben. Bizonyos értelemben idő feletti érvényre tesz szert, de csak azért, mert úgy tűnik, eleve nem is az idő a lényege, hanem csupán az időben van. Az idealitások konstitúciója esetében ehhez még hozzájön az interszubjektív közölhetőség és a rögzítés, vagyis a beszéd és az írás. Merleau-Ponty ezzel szemben sehol nem beszél sem a nyelvről, sem az írásról, vagy bármilyen más dokumentáló és archiváló tevékenységről. Az intézmény fogalmát tehát nem egy – közkeletű mai fogalommal – mediális közegben helyezi el, ha-

³⁹⁹ Uo. 37.o.

nem minden értelemképzés gyökerében igyekszik kimutatni. Egy olyan folyamatra hívja fel a figyelmet, amely vélekedése szerint a genetikus fenomenológia lényege, és aminek a során eleve minden mozzanat idői és az időiséget fejezi ki. Az előadás egy helyén úgy fogalmaz, hogy az idő az intéstitúció modellje. Ezt a megjegyzést kibővíthetjük avval a megfogalmazással, hogy az intéstitúció nem csak az időben zajló folyamat, hanem az intéstitúció lényege az idő. „Az idő az intéstitúció modellje; passzivitás-aktivitás, folytatódik, mert instituálva van, összeolvad és összeolvast, nem szűnhet meg létezni, totális, mivel parciális, vagyis egy mező.”⁴⁰⁰ Úgy gondolom, hogy három vonatkozásban pillanthatjuk meg idő és intéstitúció összefüggését: (1) Az intéstitúciót egy eredeti transztemporalitás (transtemporalité originaire)⁴⁰¹ jellemzi, ami nem örökkévalóságot vagy örök jelenlétet jelent, hanem az élményidő, a valóban tapasztalt idő állandó összeolvadását a múlttal és előrelátását a jövőre. Az intéstitúció sohasem teljesen rögzített és a múlthoz tartozó, de nem lehet a jelenben sem tisztán tetten érni. Az intéstitúció állandóan születőben (*à l'état naissant*) van – vagyis a jelen, a múlt és a jövő között, az idő aktuálisan tagolt dimenzióin túl helyezkedik el. (2) Az intéstitúció temporalitásának másik jellemzője az – ahogy azt Claude Lefort az előadás szövegéhez írt bevezetőjében kiemeli –, hogy az instituáló és az instituált sohasem esik egybe teljesen. Ez ismét csak szemben áll a konstitúció fogalmával, ami egy olyan transzcendentális értelemadásra utal, ahol konstituáló és konstituált, valamint noézis és noéma korrelációjáról beszélhetünk. Ez utóbbi egy olyan világ víziójára utal, amelyben semmi sem jelenhet meg, ami nem egy konstituáló tudat konstituáltja. Evvel szemben az intéstitúció olyan folyamatra utal, ahol az instituáló és az instituált nem esik egybe teljesen, vagyis egy „non-coïncidence”, egy eredeti inadekváció jellemzi,⁴⁰² ugyanúgy, ahogy az idő fenomenológiai élményét. Az, hogy az instituáló és az instituált nem esik egybe teljesen, konkrétan azt jelenti, hogy az intéstitúció egyszerre folyamat és eredmény, keletkezés és rögzülés. E kettő állandó egymásra vonatkozása az, amit történetnek, történetiségnek nevezünk. A történetiség nem azt jelenti, hogy valami az időben van és az időben változik, hanem azt, hogy minden ízében idői: alakulásával időt konstituál (illetve instituál).

⁴⁰⁰ Uo. 36.o.

⁴⁰¹ Uo.

⁴⁰² Uo. 7.o. „Az intéstitúció kettős aspektusa: az intéstitúció önmaga és túl van önmagán, megszorítás és nyitottság.” Uo. 43.o.

Az idő maga is különös fénytörésben jelenik meg. Egyfelől elmondhatjuk, hogy az időben sincs maradéktalan egybeesés, vagyis nem beszélhetünk tiszta jelenlétről: egy tiszta jelen az aktuális most és a neki megfelelő értelemtartalom tiszta és maradéktalan egybeesését jelentené. Könnyű belátni, hogy az idő maga az a közeg, amiben az ilyesfajta adekváció lehetetlen. Az intézmény olyan értelemkezelési és rögzítési folyamat, amelyben a létrejött értelemalakzatnak mindenképp van egy olyan dimenziója, ami nem vezethető vissza konstitúcióra, hanem valami instituálóra utal. Ám a folyamat éppen attól válik történetivé, hogy az instituáló és institutált nem esik egybe (vagyis hogy nem zárul le minden pillanatban a folyamat egy egyértelmű és végérvényes értelemrögzüléssel).

(3) Így jön létre – ez a harmadik döntő jellemző – egy mező, egy olyan mező, amihez képest és amin belül van értelme egyáltalán konstitúcióról beszélni. A mező az az állandó értelemtöbblet (surplus de sens),⁴⁰³ ami nem lényeg, nem szubjektivitás és nem transzcendentális, hanem a valósággal való érintkezés lenyomata. A mező fogalmát rendszerint hajlamosak vagyunk szinkrón értelemben venni (hiszen a mező mint metafora valami térbelire utal). A mező fenomenológiai fogalma azonban időbeliséggel is rendelkezik, és ekkor valójában a történetiség egyik feltételét, vagyis temporális „mezőt” jelent. Az értelemek olyan – a konstitúciótól független – szerveződését, elrendeződését és kapcsolódását, ami az időben előre és visszafelé zajló mozgást fejez ki. Nem véletlen, hogy a tudás intézménye kapcsán Merleau-Ponty többször is említi Bergson gondolatát, „az igaz retrógrád mozgását”⁴⁰⁴.

A konstitúció egy tudatos én aktusa, és csak ebben a pillanatban van érvénye, illetve érvényessége bizonyos értelemben az időtől függetlenül ismételhető. Az intézmény viszont eleve idői és történeti dimenzióban mozog és ezt a dimenziót képi.

A szövegben több, egymást kiegészítő definícióval kísérletezik Merleau-Ponty. „Az intézmény tehát olyan dimenziók létrehozását jelenti a tapasztalatban [...], amelyekhez képest más tapasztalatok egész sorának lesz értelme és más tapasztalatok egész sora alkot *következményt*, vagyis egy történetet.”⁴⁰⁵ Történetet alkotni azt jelenti, hogy a történetnek természetesen van alanya, akire vonatkozik, vagyis aki

⁴⁰³ Uo. 100.o.

⁴⁰⁴ Uo. 91.o.

⁴⁰⁵ Uo. 38.o.

a történet középpontjában áll (egy személy, egy család, egy közösség, egy nemzet stb.), ám a történetet nem a történet alanya irányítja és hozza létre. Az élet történeti-történelmi dimenziója tipikusan az a dimenzió, ami nem konstitúció, hanem intézmény eredménye. A történet ugyanis az, ami meggesik velünk, s aminek ugyan mi vagyunk a főszereplői, de amit nem mi hozunk létre és nem mi irányítunk. A történelem ilyen értelemben mindig eseményszerű. „Az intézmény az, ami események egész sorát teszi lehetővé, vagyis történetiség; eseményszerűség mint olyan (événementialité de principe).”⁴⁰⁶ Egy másik megfogalmazás pedig arra utal, hogy az intézmény fogalma nem csupán a történetiség szféráját nyitja meg, hanem a konstitúció egológikus körének elhagyásával olyan dimenzióba vezet, ahol a gondolkodás már nem magányos kognitív tevékenység, hanem állandóan érintkezésben áll a valósággal. „Olyasmint próbálunk megragadni az intézmény fogalmával, mint külsővel-belsővel, amivel kijuthatunk a filozófiai magányból.”⁴⁰⁷ Az intézmény tehát olyasmint a tapasztalati életben, ami nem a tudat interioritásának és pillanatszerűségének dimenziójához tartozik, hanem ami a magányos tudatból kivezet, és láthatóvá tesz egy olyan értelemképződést, ami egyszerre aszubsztív (amennyiben nem egy tudatos szubsztívum szándékából történik), történeti (vagyis a jelen pillanat körén túl, de a mindenkor jelenre állandóan visszaható módon érvényes), és egyfajta mezőt hoz létre, ami azonban állandóan visszahat a tulajdonképpeni tapasztalatokra. Vagyis a személy szándékaitól független, de a személy élményeire állandóan visszaható, nyitott folyamat. A személy belső életéhez és tudatos szándékaihoz képest külső, ám mégis a személy életének legbelső magjáig hatoló képződmény. Valami, amit nem a személy konstituál, viszont amiben ő maga mint személy, illetve az ő mint személy élete instutálódik. Merleau-Ponty úgy véli, hogy minden élet ilyen történeti dimenzióban mozog a biológiumtól a kultúra legmagasabb történetiségéig.

Egy személy életén belül az intézménynek éppen abban az értelemben van jelentősége, hogy egy személy történetéről beszélünk. Ezt nevezi Merleau-Ponty személyes intézménynek. Példaként Proust szerelmi történeteit elemzi és a regény különféle szerelmi szálain keresztül egy érzelm intézményét mutatja be. A szerelem, a féltékenység, a ragaszkodás és az elhagyatottság prousti leírásai abba az irányba

⁴⁰⁶ Uo. 44.o.

⁴⁰⁷ Uo. 108.o.

mutatnak, hogy egy érzelem úgy növekszik, mint egy organizmus, vagyis a személy életén belül mintegy külön életet él. Egy érzelem soha sem lehet hamis, ám sohasem úgy igaz, hogy megfelelné valamiféle természeti elrendelésnek, vagy személyes szándéknak. Proust regénye éppen azt mutatja be, hogy az érzelem önálló életet él, vagyis nem konstitúció eredménye, de nem is irracionális és véletlenszerű (vagyis nem csupán véletlenszerű események véletlenszerű következménye és alakulása), ugyanakkor nem is pusztán ösztönjellegű: az érzelem több mint pillanatnyi állapot, és mégsem pusztán külső tény vagy konvencionális működés.⁴⁰⁸ Az érzelem instituált és instituáló, vagyis a tudattól független értelemképződés területe. Olyan esetlegességek sorozata, amelyek mégis egy történetet hoznak létre és a személyt létének középpontjában érintik: vagyis instituáló jellegű. „Az intéció eszméje pontosan ez: a személyes történet megalapítása az esetlegességen keresztül.”⁴⁰⁹

A művészi tevékenységben is van egy olyan dimenzió, amit intéciónak nevezhetünk. A művészi tevékenység nem csupán konstitúció, vagyis egy személy akarati döntésein múló létrehozás: a művész egy olyan hagyományban végzi a tevékenységét, ami nem pusztán a gondolkodására, de minden mozdulatára, még a legelemibb apróságokra, pl. az ecsetkezelésre is hat. Ugyanakkor egy művészeti felfedezés, egy új, váratlan ötlet is instituáló jellegű, mert olyan irányokat nyithat meg, amelyekre az adott pillanatban az alkotó nem is gondol, és amelyek egy új, nagy mű megszületéséhez vezethetnek. Vagyis a művészetben is van történetiség, mégpedig kettős értelemben: magának a művészetnek van egy olyan hagyománya, amely irányadó és meghatározó, amelyhez képest értelmeződik minden újdonság, másrészt a művész saját felfedezései és váratlan ötletei is önálló történetet alkotnak, a szándékától független értelemképződés alapjául szolgálhatnak.

Ahogy már említettük, Merleau-Ponty megközelítésének egyik jellegzetessége az, hogy a nyelvi és szimbolikus dimenzióknak szinte egyáltalán nincs szerepe benne. A másik stratégiai jellegzetessége viszont az, hogy Merleau-Ponty még az érzelmek (de az alkotás és a tudás) intéciójában is interszjektív dimenzióba állítja a történetiséget, vagyis pl. a szerelem érzését is a kölcsönös viszonyban alakuló történet dimenziójában helyezi el. Az intéció fogalmá-

⁴⁰⁸ Ld. uo. 65.o.

⁴⁰⁹ Uo. 73.o.

val tehát mindig az egyéni tudat körénél tágabb (interszubjektív, kulturális és történelmi) dimenzió mozgását ragadhatjuk meg: így vezet ki az intéstitúció fogalma a konstitúció egologikus, magányos, történetietlen dimenziójából, vagyis abból a dimenzióból, amit egy kozmotheosz szempontjából végső valóságnak tekinthetnénk. Az intéstitúció a szubjektum világhoz való viszonyának újrafarmálása, a szubjektum szándéka nélkül, de nem teljesen a szubjektum nélkül, vagyis nem a teljes passzivitásban. Az, amit Merleau-Ponty *cogito tacite*-nek, hallgatag cogitónak nevez, az nem egyszerűen a reflexivitást megelőző prereflexív és passzív szféra, valami pusztán inerciális ellenerő és nehézkedés a tudatossággal és az idealitással szemben, hanem az én történetisége. Az eredendő tapasztalat nem a reflexivitás karteziánus vagy az örökkévalóság spinozista tapasztalata, hanem az intéstitúció tapasztalata, más szóval a személy valami nála nagyobb általi instituáltságának tapasztalata – amiről természetesen nincs közvetlen tapasztalatunk, csak közvetett, áttételes megtapasztalásunk.

Merleau-Ponty tehát mindenütt felfedezi a történetiség dimenzióját és a történetiséget mint intéstitúciót a Történelem hagyományos értelemben vett területén kívül ragadja meg. Ez a fajta történetiség az értelem nem tudatos, nem szándékos és nem személyes keletkezésére utal: a genetikus fenomenológia voltaképpeni területére, a történetiség és intéstitúció értelmében vett keletkezés dimenziójára. És Merleau-Ponty kétségtelenül úgy véli, hogy az értelemképződésnek ez az eredeti dimenziója „megelőzi” a nyelvet, vagyis a nyelvi kifejezés feltételét alkotja. Az értelem önszerveződését és mozgását tehát nemcsak a transzcendentális szférától különíti el, hanem a nyelvtől is. Kérdés ugyanakkor, hogy elindulhat-e egy ilyen spontán értelemképződés anélkül is, hogy az értelem fogalma már eleve valamilyen nyelvi-szimbolikus rendezettségre támaszkodna? Marc Richir ezen a ponton viszi tovább az intéstitúció fogalmának elemzését.

SZIMBOLIKUS INTÉSTITÚCIÓ

Noha Marc Richir filozófiája Merleau-Ponty kései ontológiájából nő ki, és a fenomenológiai hagyományon belül elsősorban Husserlhez és a genetikus fenomenológia kutatási területéhez kapcsolódik, mégis újrarajzolja az intéstitúció fogalmának felfogását és fogalmi

tartalmát. Újdonsága mindenek előtt abban áll, hogy az intézményt nem egy személyes történeten belül, de nem is kulturális Urstiftung-ként, hanem a minden kultúra és emberi társadalom alapját képező szimbolikus intézményként ragadja meg. Richir a *L'expérience du penser* (1996) és *La naissance des dieux* (1998) című műveiben fejti ki a szimbolikus intézmény fogalmát.

A fogalom részletesebb elemzése előtt álljon itt egy viszonylag tömör és megvilágító idézet, amely a *La naissance des dieux* című könyv második lábjegyzetében található és amelyben Richir – tőle szokatlan módon – egyfajta definíciót próbál adni arról, hogy mit értsünk a szimbolikus intézmény kifejezés alatt.

A *szimbolikus intézmény* fogalma alatt, legtágabb értelmében, azon „szimbolikus” rendszerek (nyelvek, gyakorlatok, képzetek) koherens együttesét értjük, amelyek „keretezik” az emberek létét, cselekvését és gondolkodását. Ez az, ami egy emberi közösséget (társadalmat) *összetart*, és aminek az alapján az emberek *felismerik egymást*. A szimbolikus intézmény egyik lényegi jellemzője az, hogy már mindig is *adottnak* tűnik, noha *eredete hiányzik*, vagyis oly módon határozza meg a létet, a cselekvést és a gondolkodást, hogy nem tudjuk megadni e meghatározás *nyilvánvaló motivációit*. Ebben az átfogó értelemben a szimbolikus intézmény nem egyfajta zárt „rendszer” – ahogy azt a strukturalizmus sugallja. Önmagával való állandó egybe-nem-esésében és nyitottan esetlegességének mérhetetlen kérdéseire (ez az, amit a saussure-i nyelvészet a jel „önkényességének” nevez), belemerül, eleve adott terminusaiban, szimbolikus kimunkálásának mint érteleme explikációjának munkájába. Ez a munka, ami az intézmény fogalmától különböző, nem más, mint a *megalapítás* (fondation), ami egyszerre reflektálja adottságának feltételeit és osztja el ezeket a feltételeket újra az érteleme ökonómiájában, megváltoztatva ezáltal a szimbolikus intézmény értelmét.

Tegyük ehhez hozzá azt a jelentőségteljes kiegészítést, hogy ellentétben azzal, amit a vallás keresztény formája alapján gondolhatnánk, a szimbolikus intézmény lényegénél fogva nem egy „hit” tárgya, mivel éppen a szimbolikus intézmény az, ami *eredendően* minden hitet *strukturál*. [...] Ez azt jelenti, hogy a szimbolikus intézmény azon a módon hatja át az emberek létét, életét és gondolkodását, amit „tudattalannak” nevezhetünk. A hozzá képest egyetlen külső az, amit „vad fenomenológiai”-nak (sauvage phénoménologique) nevezünk, s amit nem szabad összekevernünk a természettel, hiszen a természet

maga is szimbolikusan instituált a mi filozófia által mélyen áthatott kultúránkban.⁴¹⁰

Az első kérdés mindenekelőtt az, hogy az intézmény, a Stiftung és az Urstiftung fogalmaihoz képest mi az új ebben a megközelítésben? Első pillantásra azt gondolhatnánk, hogy csupán a „szimbolikus” jelző jelenléte. A szimbolikus tág értelemben úgy használja Richir, ahogy az a strukturalizmusban (mindenek előtt Lévi-Strauss és Lacan munkáiban) meghonosodott: a szimbolikus a szabályok, kódok és jelölések olyan rendszerét alkotja, amit nem lehet visszavezetni a fizikai vagy természeti valóság szabályaira, de nem lehet visszavezetni a tudati törvények (asszociáció, transzcendentális) törvényeire sem. Vagyis ami a valóssal és az imagináriussal egyaránt szemben áll. Richir úgy véli, hogy egy ilyen értelemben vett *szimbolikus* intézmény, az egyéni és a közösségi tudat szinte teljes területét lefedi, de nem azért, mert nagyon széles kiterjedésű, hanem inkább azért, mert alapjai egészen mélyen gyökereznek. A szimbolikus intézmény gyökerei olyan mélyre nyúlnak, hogy valójában mindaz, ami a világban és az életben rendezett, erre az alapzatra támaszkodik. A szimbolikus intézmény minden társadalmi, kulturális, gazdasági, vallási, morális rend feltétele. Bárhogy is jelenjék meg a világ a számunkra, amennyiben világ, annyiban már rendelkezik egy szimbolikus intézménnyel – mivel sohasem egyedül vagyunk a világban, hanem egy mások által már belakott, értelmezett, szimbolikusan rögzített világba „érkezünk”. Ahogy Husserl alapján elmondhatjuk, hogy minden fenomén egy életvilág alapján és háttere előtt jelenik meg, vagyis az életvilág minden értelem talaja és horizontja, úgy Richirrel azt is elmondhatjuk, hogy minden szabály, rend és tagolás, vagyis mindaz, ami az értelem (sens) fogalmához tartozik, kereteit és rendezettségét illetően egy eredendő elrendezésre, felosztásra és tagolásra, más szóval egy szimbolikus intézményre támaszkodik.

Mivel ez a fogalom olyasmire utal, amire nem lehet rámutatni, amit nem lehet egyszerűen tematizálni és ami bizonyos értelemben láthatatlan, ezért próbáljuk meg a különféle aspektusait leírni és ezekből valamiféle képet kialakítani.

1. A fenomenológiai epokhé Richir szerint semmi más, mint azoknak a szimbolikus rétegeknek a lebontása, amelyek végső

⁴¹⁰ Marc Richir: *La naissance des dieux*. Paris, Hachette, 1998. 184–186.o.

sonon mind egy megalapozó szimbolikus intézményre támaszkodnak. A redukció lépésről lépésre elvezet a legalapvetőbb szimbolikus rögzítésekhez, ám ennek ellenére maga ez a mindent megelőző intézmény nem tematizálható és nem tehető tárggyá közvetlenül.

2. Noha nem jelenik meg a fenomenalizáció szintjén (hiszen minden fenomenalizáció feltétele) és kulturális jelenségként sem érhető tetten (mivel minden kulturális jelenség alapja), ezért leginkább úgy lehet leírni és jellemzni, mint valami olyasmit, ami „keretezi” (quadrille) a létet, a tapasztalást, a gondolkodást és a cselekvést – egyéni és közösségi szinten egyaránt. Nem egyszerűen formális keretről van szó, hanem inkább olyasmiről, amit Merleau-Ponty a láthatóban rejtőző láthatatlan erzetnek nevez. Minden formaként és szabályként megnyilvánuló jelenség meg nem nyilvánuló feltételéről.
3. Ez azonban nem valami homályba vesző alap, hanem saját koherenciája van, mivel minden szabályokra támaszkodó cselekvés, gondolkodás és tapasztalás alapját képezi, vagyis mindannak a háttere, ami értelemként megnyilvánul. Egy adott társadalom és kultúra egységét éppen az fejezi ki, hogy a különböző területek (rituális cselekvés, a természetre és a világra vonatkozó elgondolások, a morális szabályok, a mítikus világmagyarázatok) nem különálló érthetőségi feltételeknek engedelmessé válnak, hanem összefüggésben állnak egymással, sőt ugyanannak az alapvető intézménynek a különféle megnyilvánulási formáit jelentik.
4. Nincs olyan pillanat, hogy ne egy ilyen intézmény határozná meg az életünket, vagyis a szimbolikus intézmény már mindig is adott. Transzcendentális értelemben előbb van, mint a lehetséges és tényleges egyéni tapasztalat. Ez azonban nem azt jelenti, hogy adekvát módon adódik is. Transzcendentális értelemben már mindig is adott, miközben nincs megragadható eredete és nem tárul fel egy tapasztalat számára.
5. A strukturalizmus, különösen Lévi-Strauss antropológiai elmélete egy adott társadalom szimbolikus szabályainak együttesét zárt rendszerként értette, vagy legalábbis a mélystruktúrát zárt rendszerként fogta fel, aminek az alapján a transzformációs szabályok révén a különféle felszíni jelenségek levezethetők. Ezzel szemben Richir azt hangsúlyozza, hogy a szimbolikus intézmény semelyik szinten sem tekinthető zártnak. Nem rö-

zített abban az értelemben, hogy megragadható lenne, ám minden rögzítés (amennyiben egy rögzítés egy értelem rögzítése) feltételeként működik. Mivel pedig nem rögzített – amit Richir úgy fogalmaz meg, hogy önmagával való egybe nem esés jellemzi –, ezért állandóan és szükségképpen felmerülnek azok a kérdések, amelyek a szimbolikus intézmény értelmét, eredetét, lényegét kutatják. Vagyis egy kultúra állandóan új és új módon próbálja önmaga számára értelmezni saját szimbolikus intézményét: új módon meséli el az alapítás történetét, új alakzatokban beszél a világról vagy a természetről, új értelmet ad a morális cselekvéseknek stb. Ha egy szimbolikus intézmény rögzített lenne, akkor egy társadalom változásáról csak a katasztrófa értelmében beszélhetnénk. Az a tény, hogy van történelmi változás, éppen a szimbolikus intézmény állandó értelmezésére, az eredeti inadekváció értelemmel való feltöltésének kényszerére utal.

6. Ezt az értelmezést, illetve értelemmel való feltöltést nevezi Richir a megalapozás munkájának. Intézmény és megalapozás (foundation) tehát nem ugyanazt jelentik. A szimbolikus intézmény már mindig is megelőzi a világ megjelenését (vagyis a világ egyfajta értelmét, elrendezését és tagolását), a megalapozás, vagyis az alapítástörténet (récit de foundation) viszont utólag próbálja igazolni azt, ami a szimbolikus intézmény révén már készen, de rejtélyes nyitottságában áll előttünk. Egy alapítástörténet olyan mitikus és narratív konstrukció, ami utólag látja el értelemmel a világ adott tagolását és szabályozottságát.
7. Értelmetlen azt mondani, hogy „hiszünk” a szimbolikus intézményben, ahogy például a világot megteremtő istenben hiszünk. Ugyanúgy értelmetlen lenne itt hitről beszélni, ahogy értelmetlen hinni az anyanyelvünkben mint szimbolikus rendszerben. Az anyanyelvünkben nem hiszünk, hanem állandóan használjuk, állandóan benne mozgunk, állandóan gondolkodunk és beszélünk általa.
8. A szimbolikus intézményt nem lehet szándékosan és tudatosan megváltoztatni (ahogy a nyelvet sem lehet megváltoztatni). Az eredet hiánya nem egyszerűen azt jelenti, hogy hiányzik egy láncszem, és ha az meglenne, akkor megragadhatnánk az egész intézmény eredetét. Az eredet hiánya konstitutív összetevője a szimbolikus intézménynek, vagyis lényegi mozzanata annak az egész konstellációnak, amire a szimbolikus intézmény fogal-

ma utal. Ezért próbálunk mindig eredettörténeteket fabrikálni, és különféle magyarázatok révén betömni az eredet helyén tátongó transzcendentális ürességet.

9. A szimbolikus intézmény a szó nem pszichológiai értelmében „tudattalan”, vagyis olyasmi, ami minden lehetséges tapasztalás feltétele és éppen ezért nem tudatosítható maradéktalanul. Ugyanakkor kitarot és fegyelmezett fenomenológiai munkával némi rálátást nyerhetünk.
10. A szimbolikus intézmény nem azonosítható maradéktalanul a kultúra fogalmával, illetve nem mondhatjuk azt, hogy egy kultúra keretrendszeréről lenne szó. A világ egy adott megjelenése nemcsak a mesterséges és társadalmi dolgok, illetve jelenségek elrendeződésére utal, hanem a természet egy bizonyos felfogására is. A szimbolikus intézménynek egyaránt része a kultúra rendje és a természet egy bizonyos felfogása. Már a természet maga is tagolva van egy szimbolikus intézmény által. Tehát nem a nyers természet jelenti a szimbolikus intézmény ellentétét (mert ilyen nyers természet nincs), hanem a fenomenológiai vad tartomány, a fenomének egy olyan vad, fenséges állapota, amelyből minden szimbolikus rögzítést és felosztást kivontunk.

A szimbolikus intézmény egyszerre a kultúra, a természet, a társadalom és a politika eredete. Egy világfelfogás eredete és alapzata. Az értelem olyan eredeti tagolása, felosztása és olyan eredeti intézmény, amely nemcsak független minden egyéni tudattól és nemcsak egy meghatározhatatlan eredetpontból származik, hanem szimbolikusán kötött is, vagyis minden mozzanata valamifajta formaként és szabályként jelenik meg és ezeknek a rögzüléseknek az összefüggése, vagyis egymáshoz képesti elrendeződése az, ami egy szimbolikus rendként ragadható meg. Nem pusztán abban áll szimbolikus jellege, hogy mindennek neve van (hiszen egy rituális szabálynak nem feltétlenül van neve, még csak nem is feltétlenül van jele vagy szimbóluma), hanem inkább abban, hogy a világ olyan egységes képét kínálja, amiben minden jelenség valamilyen módon elhelyezhető és értelmezhető. Ugyanakkor a struktúra egésze szimbolikus, vagyis nem természeti és nem is pszichikai vagy tudati rendről van szó, hiszen ezek a különbségek is csak magán a szimbolikus intézmény belül értelmezhetőek. Még az olyan magától értetődő különbségeket is a szimbolikus intézmény „osztja ki”, mint a természet és kultúra, test és lélek, férfi és nő, ember és állat stb.

A szimbolikus nem feltétlenül esik egybe a nyelvvel, bár nyilván köze van a jelek, szimbólumok világához. Inkább egy olyan rendet jelent, ami különbözik a természet oksági rendszerétől és a psziché asszociatív törvényeitől, mégis rendalakzat. A szabályok és dolgok felosztása kódokként rögzül a tudatban, ilyen módon mindenhez, aminek értelme van, egy jelölt és egy jelölő kapcsolódik. Nemcsak a dolgoknak, hanem komplett viselkedésmintáknak is van kódja, mivel egy szabály önmagában is egyfajta értelem – még ha nincs is közvetlen elnevezése. Ezek a kódok és értelemek pedig rendszert alkotnak. A szimbolikus jelző tehát már nem feltétlenül a nyelvi kifejezés általánosságára vagy valamilyen jelszerű hordozóra utal, hanem a szimbolikus meghatározottság (elrendezés, felosztás, tagolás) rendszerszerűségére.

Richir ennek a fogalomnak a bevezetésével olyasmire utal, ami a strukturalizmus immanenciához való szigorú ragaszkodásában nyitott kérdés maradt: mi az, ami biztosítja a szimbolikus rend stabilitását és megakadályozza, hogy a jelölők végzetes módon elcsússzanak a jelöltek fölött, vagy a jelek sorozata megbomoljon és értelmetlenné váljon? A szimbolikus rend egy szimbolikus intéstitúcióra utal, ami már mindig is készen áll és érvényben van, amikor a szubjektum gondolkodni kezd. Másrészt arra a kérdésre is választ ad, hogy miért nem merevül rideg és tautologikus renddé egy szimbolikus rend? Azért, állítja Richir, mert a szimbolikus intéstitúció eredete mindig hiányzik, ez a transzcendentális űr pedig nyitott állapotban tartja a rendszert: egy kultúra ebben a megközelítésben nem más, mint próbálkozás arra vonatkozóan, hogy a megalapozás munkája révén kitöltsük a szimbolikus intéstitúció közepében tátongó űrt, hogy az értelemről úgy adjunk számot, mintha koherens egészként lefedné és kimerítően magyarázná a világ egészét.

A nyelvi világfeltárástól világos út vezet az intéstitúció szociológiai, pragmatikus és normatív dimenziójához. Ezek a dimenziók együttesen világossá teszik azt, hogy amennyiben intéstitúcióról és amennyiben világról beszélünk, ezt csak szimbolikus intéstitúcióként, vagyis szimbolikusan tagolt és megalapított világgként gondolhatjuk el. Ez ugyan nem tekinthető közvetlenül a nyelv teljesítményének, mégis a nyelv olyan aspektusát jelenti, ami legalább annyira fontos, mint a nyelvi sematizáció és a nyelvi jelek szimbolikus rendszere. A nyelvi reprezentáció világot nyit meg a kifejezés legalapvetőbb értelmében, vagyis nyitva tartja reprezentáló és reprezentált állandó különbségét,

ami viszont csak szabályozott rendként tartható egyben. Ezt a szabályozott és mindenre kiterjedő rendet szolgáltatja az, ami minden kollektív képzet, társadalmi kategorizáció, intézmény, világkép és életforma alapja: a szimbolikus intézmény.

A szimbolikus intézmény pedig elképzelhetetlen a nyelv nélkül. Olyan reprezentációs rendszer, valamint a szabályok és reprezentációk olyan szervezett rendje, amely nyelv nélkül lehetetlen lenne. Ugyanakkor nyelv és intézmény mégsem esnek egybe. A szimbolikus intézmény vehiculuma a nyelv, a nyelv jelentéseinek pedig sűrűséget, tartósságot és normatív érvényt kölcsönöz az intézmény. Jelölők és jelöltek átfogó kapcsolatát az a kötelező érvény és affektív erő tartja össze, amit egy szimbolikus intézmény létrehoz és amit kollektív képzetként szükségszerűnek és általánosan igaznak érzünk.

**ÖTÖDIK RÉSZ:
A NYELV TÖRTÉNETISÉGE
ÉS A NYELV EREDETE**

Az eddigi elemzések átfogó célja az volt, hogy kiemelje a nyelv működését az instrumentalista megközelítés leszűkítő perspektívájából, és ugyancsak elkülönítse az elmélkedést a holisztikus perspektíva túlságosan általános jellegétől. A nyelv működését azáltal próbáltuk pontosabban jellemezni, hogy leírtuk a nyelvi sematizmus közvetlen hatását a tapasztalat és a gondolkodás szerveződésére vonatkozóan, rámutattunk a szimbolikus nyelvi rend különálló voltára és belső mozgástörvényeire, majd összekapcsoltuk a világ és az institúció fogalmaival. Ez a néhány szempont jó néhány olyan aspektust mutatott meg, amelyeket az instrumentalista és a holisztikus nyelvfelfogás nem tudott megfelelően és világosan megragadni.

Az eddigi megközelítéssel szemben azonban legalább egy komoly ellenvetést lehet tenni: lineáris és statikus képet ad a nyelv fenomenjéről, legalábbis abban az értelemben, hogy rétegek elkülönítésében és rétegek egymásra épülésében mutatja meg a nyelv működését. Külön-külön egyik réteg sem meríti ki a nyelv teljes valóságát, együtt már kirajzolnak valamiféle átfogó képet. Ez a kép azonban még nem dinamikus, vagyis még nem ad rálátást a nyelvi mozgás eleveenségére, mert csak a kép különböző elemeit jártuk körbe eddig. Hogyan lehetne a nyelv valódi dinamizmusáról valamiféle elképzelést alkotni és azt valamilyen módon megmutatni? A következő résznek az lesz a feladata, hogy erre a kérdésre válaszoljon. Úgy vélem, hogy a dinamizmus megmutatásának több módja lehetséges. Az egyik módja az lenne, hogy nagyon egyszerű nyelvi megnyilatkozásokat az eddig felvázolt aspektusok alapján elemezzünk és megmutassuk, hogy konkrét nyelvi események esetében ezek a rétegek hogyan hatják át egymást. Hogyan mutatkozik meg a nyelvi sematizmus, a szimbolikus rendszer belső logikája és az instituált jelleg a legegyszerűbb nyelvi megnyilvánulásokban? „Add ide a fogót!”, „Elmentem

vásárolni.”, „A király felemelte a jogart.”, „Van-e a világnak célja?”, „Föltámadott a tenger, a népek tengere.”

Az analitikus nyelvfilozófia hosszú hagyománya nagyjából koherens képet rajzolt fel arról, hogy a nyelv jelenségét milyen alapvető szempontok alapján lehet elemezni. Szinte minden explicit és implicit nyelvi megnyilatkozásra vonatkozóan világos leírást adott a logikai szerkezet, a propozicionális tartalom, az igazságfeltételek, az implikatúrák, a használati szabályok és a beszédaktusok tekintetében. Úgy gondolom, hogy a jelen könyvben felvázolt három aspektus tekintetében azonban nem adott kimerítő magyarázatot. Az analitikus nyelvfilozófia csak ritkán érintette a nyelvi sematizmus kérdését, jelölők és jelöltek szimbolikus rendszeréről egyáltalán nem vett tudomást, még leginkább az intéció fogalmával vetett számot, különösen a pragmatista hajlamú gondolkodók esetében, első sorban Wittgenstein nyomán. Ezzel mindössze azt akarom mondani, hogy a legtágabban értett nyelvi sematizáció (hogyan befolyásolja és határozza meg a nyelv a dolog, az igazság, a világ és egyáltalában a jelenség fogalmát?) többé-kevésbé elkerülte az analitikus nyelvfilozófusok figyelmét. A nyelvi kifejezések összes válfaja elemezhető azonban ebben a perspektívában is. Ha pedig egyes kifejezésekre irányítjuk a figyelmünket, akkor a három aspektus nem három, statikusan elkülönülő rétegeként tűnik fel, hanem láthatóvá válnak belső összefüggései. „A király felemelte a jogart” mondat a nyelvi sematizmus felől is értelmezhető (a „király” és a „jogar” szavak szemantikai tartalma meghatározza azt, hogy mit láthatunk királynak és jogarnak, illetve hogy milyen dolgokban ismerhetjük fel egy király és egy jogar tárgy jellemzőit). Ugyanez a mondat világosan elemezhető a strukturalizmus szimbolikus dimenziója, vagyis a jelölők azon rendszere felől, amelyben egyrészt a „király” jelölő, másrészt a „jogar” jelölő egy bizonyos pozíciót foglal el (király, herceg, érsek, báró, trónkövetelő stb.; jogar, palást, korona, kard, lánc stb.), másrészt amiben a „jogart felemelni” egy bizonyos rituális, vagyis szimbolikus kódként más rituális-szimbolikus kódokkal szemben jelöl egy cselekvést (felkenni, megkoronázni, lovaggá ütni, a házasság kötelékében egyesíteni, kiátkozni, száműzni, birtokaitól megfosztani stb.). És ugyancsak elemezhető az intéció és a kollektív képzetek fogalma felől, hiszen valakit királynak nevezni azonos értelmű avval, hogy azt az entitást ugyanúgy tekintjük, ahogy mindenki más és ahogy ő is önmagát tekinti, vagyis királyként fogadjuk el és királyként látjuk, egy bizonyos tárgyat pedig jogarként felismerni

azt jelenti, hogy annak a dolognak nem az anyagi jellege vagy a díszítése a meghatározó tulajdonsága, hanem az instituált jellege. Mivel mindenki annak látja, ezért egy sajátosság kötelező erő hatja át, egy olyan erő, amit csak egy olyan személy használhat adekvát módon, akit ugyancsak ez az erő hat át, vagyis a király.

Ezek az elemzések nem használják sem az igazság, sem a propozícionális tartalom, sem a logikai szerkezet, sem az objektív jelentés fogalmát, és mégis láthatóvá tesznek egy-egy nyelvi aspektust, amelyek természetesen egymásra is hatnak és egymáson keresztül is működnek.

A dinamizmus megmutatásának egy másik módja az lenne, hogy a szubjektum, vagyis a tudat keletkezésének idejében helyezzük el a nyelv működését, vagyis nyelvi tudat kifejlődéséről próbálunk számot adni. Milyen lépéseken keresztül válik egy emberi tudat képessé arra, hogy önmagát énként nevezze meg és a nyelvhasználat révén egy kommunikatív közösség tagja legyen? A nyelvvelsajátítás folyamata ekkor nem absztrakt általánosságban érdekes, hanem a szubjektum öntudatának kialakulása felől. Ebben a történeti dimenzióban természetes módon fonódnak egybe a nyelvi működés eddig külön kezelt rétegei a tudatos és tudattalan állapotok különbségével, és a tudatossá válás folyamatával.⁴¹¹

A dinamizmus megmutatásának egy harmadik módját választottam ebben az utolsó részben. Úgy gondolom, hogy a nyelv problémájának behelyezése a legtágabb értelemben vett időbe, ugyancsak képes megmutatni az eddig elkülönített dimenziók dinamikus egymásba hatását. A nyelv ugyanis tárgyalható a történeti folyamatok, a transzcendentális folyamatok és az evolúciós folyamatok idejében is. Ekkor pedig nem különálló rétegeket találunk, hanem egyugyanazon történeti folyamat egymásba fonódó aspektusait.

A kérdés a legáltalánosabban feltéve úgy hangzik, hogy mi a nyelvnek, illetve a nyelv különféle formáinak a kognícióban játszott szerepe, és hogy 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? Azért érzem fontosnak a „feltehetően” határozó beszúrását, mert itt valóban feltevésekről lesz

⁴¹¹ Erről a dimenzióról, vagyis a szubjektum kialakulásáról és a kialakulás nyelvi vonatkozásairól következő könyvemben próbálok képet adni, amelynek témája a tudattalan problémája lesz.

szó és olyan elméleti próbálkozásokról, amelyek a keletkezés nagy rejtélyéhez vezetnek el. Ahhoz a rejtélyhez, ahol elnémul a nyelv és a gondolkodás, mert éppen a nyelv és a gondolkodás kialakulásáról kellene számot adniuk. Ismerjük jól a keletkezés paradoxonát: ha a jelenlegi állapotot vetítjük vissza a keletkezés állapotába, akkor nem a keletkezésről adunk számot; ha eltekintünk a jelenlegi állapot rendezettségétől, akkor az eredet nullpontjához közelítve a spekuláció üressége fenyeget. Sok apró mozzanat mozgását kell figyelni az időben, és akkor talán kirajzolódik egy nem túl hamis, nem túl üres és nem túl spekulatív kép. *A nyelvi gondolkodás genealógiájáról* kell tehát valamiféle képet alkotnunk.

Olyan kérdések merülnek fel ekkor, amelyekre aligha tudunk jó választ adni, sőt még az is kérdés, hogy egyáltalán fel lehet-e tenni értelmesen ezeket a kérdéseket? Kiindulásként tegyük fel, hogy a nyelv eredetére vonatkozó kérdés nem olyan kérdés, ami eleve kudarca ítéli a válaszolni próbálót. A Francia Tudományos Akadémia például így gondolta, és 1866-ban betiltotta a nyelv eredetére vonatkozó spekulációkat. Noam Chomsky is úgy véli, hogy erre a kérdésre még nem tudunk válaszolni, mert olyan sok tudományterület ide vágó eredményei hiányoznak még, hogy a vállalkozás értelmetlen és csak spekulációkhoz vezethet. Ez a tiltó és korlátozó tendencia teljesen jogos és elfogadható. A kérdések azonban a tiltás ellenére is „itt vannak”.

Úgy gondolom, hogy a nyelv kialakulása körüli rejtélyt nem zárójelezni, és az erre vonatkozó kérdéseket nem tiltani kell, hanem olyan reflektált óvatossággal kezelni, amelyre a fenomenológiai redukció gyakorlata felkészít minket. Ezért ezeknek az egyfelől megválaszolhatatlan, másfelől mégis elementárisan izgalmas kérdéseknek a megválaszolásához úgy próbálok hozzáfogni, hogy mintegy időben visszafelé haladva próbálok megvilágítani bizonyos fogalmi ellentétpárokat, amelyek azután különböző fázisokat rajzolnak ki a nyelv és a tudás működésének történetében. Ez egy olyan transzcendentális történet lesz, ami ugyanúgy fából vaskarika, mint pl. Husserl felfogása a geometria kialakulásáról, vagy Rousseau és Herder elképzelései a nyelv eredetéről. A célnak azonban megfelelő lehetőséget teszi, hogy rávilágítsunk a nyelv és a kogníció közötti összefüggés sokféle változatára, amire a hagyományos nyelvfilozófiák, de még a strukturalizmus sem engedett rálátást. Nem a szemantikai tartalmak és a valóság összefüggéséről lesz szó, hanem (1) a nyelvi reprezentáció *reprezentáció* jellegéről és (2) a nyelv grammatikai és

szintaktikai rendjének mibenlétéről. Ennek a két fő problémának a megvilágítása olyan adalékokkal szolgál, amelyekre eddig nem volt módunk rátekinteni.

Az ellentétpárok visszafelé haladó megvilágítása során a nyelv olyan aspektusai válnak láthatóvá, amelyeket a nyelv és gondolkodás jelenkori állapota felől tekintve teljesen magától értetődőnek veszünk, és egy szinten kezelünk, de legalábbis nem próbálunk meg valamiféle architektonikus elrendezésben tárgyalni. Vagyis naiv módon mindig a saját fejlett nyelvi és kulturális mintáinkat vetítjük vissza az „ösmúltba” és nem reflektálunk a nyelvhasználat genealógiai fejlődésére és ennek kognitív következményeire. A transzcendentális, a kognitív és a történeti perspektíva így egyszerre és remélhetően egymást erősítve fog megjelenni. A következő rétegekről lesz szó:

1. az fogalmak és a szavak mint szemantikai egységek története
2. szóbeliség és írásbeliség különbsége
3. reprezentáció és szintaxis
4. előnyelv és mimetikus kultúra

Ez lesz az alábbi fejezet logikai struktúrája, és e logikai sor mentén próbáljuk értelmezni a nyelv és a gondolkodás legtágabb értelemben vett „történetiségét”. Ugyanakkor különféle szinteken, vagy különféle léptékeken vizsgáljuk ezt „történetiségét”. Az első fejezetben a szemantikai tartalmak történeti változásait érintjük. Mivel ez a legvilágosabban látható réteg az etimológiától a történeti szemantikáig, ezért ezzel foglalkozunk a legkevesebbet. A második fejezet a nyelv mint egészesleg médium történeti változásait vizsgálja, legfőképpen az írásbeliség és szóbeliség különbségének gondolkodásra gyakorolt hatásai révén. A harmadik fejezet még az előzőeknél is spekulatívabb, ugyanis a nyelv evolúciójáról próbál képet adni a reprezentációs rendszerek és szintaxis fogalma révén. A negyedik pedig a nyelv előtti múltba vezet és az előnyelv, illetve a mimetikus kultúra fogalmainak segítségével igyekszik rávilágítani a fejlett nyelvhasználat és a nyelv előtti állapot különbségére.

ELSŐ FEJEZET: NYELV ÉS TÖRTÉNETISÉG

A nyelv diakrón dimenziójának kutatása az összehasonlító nyelvészetben belül az első nagy lépés volt a nyelvtudomány kialakulásában. Humboldt elméletétől egészen Hermann Paul nyelvtörténeti kutatásaiig az egész XIX. század nyelvi gondolkodását a történeti és összehasonlító nyelvészlelet uralta.

Milyen módon lehet a nyelv történetiségéről beszélni? Egyrészt természetes módon merül fel az eredet kérdése: mikor jelent meg a nyelv? Hogyan alakult ki? Vajon egy csapásra vagy fokozatosan alakult-e ki? Ha igen, akkor milyen nyelvi elemek a legalapvetőbbek és melyek következtek ezek után a sorban? Hogyan különültek el egymástól a nyelvek? Mi rokonítja őket? Hogyan változnak? Ezek egyformán legitim, egyformán izgalmas és nehezen megválaszolható kérdések. Noam Chomsky, a modern nyelvészet talán legjelentősebb újítója egyenesen úgy véli, hogy a nyelv eredetéről nem lehet beszélni. Maga a kérdés is értelmetlen, mivel nyilvánvalóan megválaszolhatatlan.

A másik történeti kérdés az, hogy vajon beszélhetünk-e a nyelvek esetében fejlődésről? Vagy az, ami fejlődésnek látszik, az sohasem a nyelv belső változása, hanem levezethető a kulturális környezet gazdagodásából vagy szegényedéséből? Úgy tűnik, hogy minden nyelven mindent ki lehet fejteni, nincsenek jobb és kifinomultabb, vagyis „fejlettebb” nyelvek, a fejlődés nem a nyelvi struktúra szintjén, hanem az ismeretek és tapasztalás szintjén ragadható meg.

Beszélhetünk továbbá nyelv és történetiség kapcsán a szemantikai dimenzió történetiségéről. Egy nyelv szemantikája a nyelvet beszélő nép kulturális változásaival (környezetváltozás, intézmények átalakulása, technikai, adminisztratív, jogi fejlődés stb.) párhuzamosan változik és alakul. A szavak és a kifejezések ugyanakkor őrzik elmúlt korok emlékét és az etimológiai kutatások ezt a dimenziót hivatottak feltárni. Egy nyelv etimológiai megközelítése nem egyszerűen

azt feltételezi, hogy voltak korábbi nyelvi állapotok, hanem sokkal inkább azt, hogy képet kaphatunk a jelenlegi formák történeti elemzésén keresztül elmúlt nyelvi állapotok mibenlétéről (és ezáltal elmúlt korok gondolkodásáról, tapasztalati környezetéről és jogi, intézményes háttéréről). A nyelv etimológiai elemzése gyakran olyan történeti korokba enged bepillantást, amihez dokumentumok alapján már nincs hozzáférésünk.

Első lépésben tehát tisztázzuk azt, hogy milyen értelemben *nem* beszélünk a nyelv történeti dimenziójáról, noha az alábbi felsorolásban csupa olyan megközelítést találunk, amelyek nyelv és történetiség eleven és izgalmas dimenzióit tárják fel. A filozófiai etimológiát, amely különösen Heidegger fejtegetéseiben a nyelvre való ráhallgatás és a nyelv valamiféle eredetibb, nem metafizikai állapotának a filozófiai fogalmakból való „kihallása” révén próbál rávilágítani metafizikai és még nem metafizikai gondolkodás különbségére, most nem teszem vizsgálat tárgyává. Nem azért, mert nem informatív alkalmasint, hanem azért, mert egy másik dimenziót szeretnék láthatóvá tenni. Ugyanígy pusztán csak kontrasztként sorolnék fel három olyan megközelítést, amelyek a nyelv társadalomtörténeti dimenzióját világitják meg. Nyelv és intézménytörténet, nyelv és hatalmi viszonyok, valamint nyelv és történeti szemantika viszonyáról lesz szó. Ez a három megközelítés nyelv és sematizmus felszíni dimenziójából mutat meg valamit, ott viszont gazdag és eligazító tudást ad.

A nyelv és az intézmények története. Émile Benveniste nagyszabású munkája⁴¹² azt a célt tűzi ki, hogy az indoeurópai nyelvek bizonyos fogalmainak összehasonlító elemzése alapján bepillantást adjon a társadalmi szokások és intézmények egy olyan állapotába, amelyhez dokumentumok híján és a történettudomány hagyományos eszközeivel nem férhetünk hozzá. A különböző indoeurópai nyelvek bizonyos szavainak, illetve jelentésstruktúráinak összehasonlító elemzése a nyelvek közötti rokonsági viszonyok, a fonológiai törvények és a szemantikai jegyek alapján olyan jelentéseket rajzol ki, amelyek alapján ki lehet következtetni bizonyos társadalmi (gazdasági, rokonsági, szociális, hatalmi, jogi, vallási) intézmények működését. A nyelv története kirajzolja egy olyan múlt kontúrjait, amelyről lehetetlen írásbeli dokumentumok alapján képet alkotni. Ráadásul a fogalmak nyelvtörténeti és összehasonlító elemzése

⁴¹² Émile Benveniste: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes I–II*. Paris, Minuit, 1969.

gyakran lerántja a leplet a történettudományban kialakult bizonyos naivitásokról és megmutatja, hogy az írásbeli nyomok alapján elgondolt történeti időknél mélyebb történeti múlt talán másként nézett ki, mint ahogy azt sejtjük.

Benveniste minden egyes fejezethez egy rövid, tájékoztató összefoglalást ad. Egy ilyen idézek illusztrációképpen: „A szent. A szent, megszentelt (sacré) jelölésének tanulmányozása egy nyelvészeti szempontból különleges szituációba helyez minket: egyfelől a közönséges indo-európaiból hiányzik ez a terminus, másfelől több nyelvben (perzsa, latin, görög) kettős formában van jelen. A vizsgálat, amely megvilágítja a történeti terminusok konnotációit, egy olyan fogalom struktúráját mutatja be, amely, úgy tűnik, nem egy, hanem két jelet követel meg. Az előforduló párok mindegyikének (avesztikus *spənta* : *yaoždāta* (ld. gót *hails* / *weihs*); latin *sacer* : *sanctus*; görög *hierós* : *hágios*) tanulmányozása oda vezet, hogy a prehisztorikus időkben feltegyünk egy kettős arcú fogalmat: pozitív 'ami fel van töltve isteni jelenléttel' és negatív 'ami tiltott az emberi érintkezés számára'.⁴¹³

Nyelv és hatalmi viszonyok történeti összefüggése. Nem elég azt állítani, hogy a társadalomtörténet egésze szempontjából érdekes a nyelv, mert ez tartalmatlan állítás, mivel tautológia. Meg kell mutatni, hogy mely dimenziókban ragadható meg ez az összefüggés. Erre tesz kísérletet Pierre Bourdieu a nyelv és a szimbolikus hatalom összefüggésének elemzésével.⁴¹⁴ Bourdieu szerint a nyelvészek már eleve abból a naiv álláspontból tekintenek a nyelvre, hogy a nyelv használata és gyakorlása független minden társadalmi kényszertől. Nemcsak a nyelvészet, de a nyelvfilozófia, sőt még Habermas kommunikatív cselekvés elmélete is ebből indul ki.⁴¹⁵ Bourdieu azonban megmutatja, hogy komplex történeti folyamat keretében általában egy nyelvjárás vagy nyelvi gyakorlat önmagát dominánsnak és legitimnek állítja be, ezáltal pedig háttérbe szorít vagy egyenesen eliminál más nyelvi gyakorlatokat vagy dialektusokat. A sztenderdnek tekintett nyelv egy uralomra jutott csoport vagy társadalmi egység normalizált

⁴¹³ Benveniste: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes II.*, i.m. 179.o.

⁴¹⁴ Pierre Bourdieu: *Langage et pouvoir symbolique.* Paris, Seuil, 2001.

⁴¹⁵ „A nyelvről beszélni, különösebb pontosítás nélkül, ahogy azt a nyelvészek teszik, valójában nem más, mint hallgatóságosan elfogadni egy politikai egység hivatalos nyelvének hivatalos definícióját: ez a nyelv az, ami e politikai egység adott földrajzi feltételei mellett önmagát mint az egyedül legitim nyelvet állítja be.” Uo. 70.o.

produktuma és hozzájárul ennek a csoportnak az uralmához. Ezt a győztes nyelvjárást vizsgálják azután a nyelvészek mint adottat és eredetit. Amit vizsgálnak, az tehát már valami olyasmi, amit társadalmi és történelmi feltételek egész sora tett lehetővé. A nyelv nem csupán kommunikációs eszközként, nem is csupán az ismeretek kódjaként, hanem ugyanilyen erővel *szimbolikus hatalomként* is jelen van. A nyelv mint szimbolikus hatalom alakulása pedig történeti értelemben nagyon is jól kutatható. Egy történeti elemzés keretében kimutatható, hogy melyik népcsoport, melyik nyelvjárás, melyik társadalmi réteg politikai hatalma befolyásolta az egyik partikuláris dialektus sztenderd nyelvvé válását.⁴¹⁶

Történeti szemantika. A nyelvészet és a szociológia mellett a történettudomány is felfedezte magának a nyelv történeti dimenzióját. Itt például gondolhatunk Reinhardt Koselleck nagyszabású kutatási eredményeire, amelyek a történettudomány felől használják fel a fogalmak történeti-szemantikai elemezhetőségét.⁴¹⁷ Ezt részben egyes terminusok vizsgálatával lehet megtenni (pl. az állam mint fogalom és mint történeti képződmény elemzésével),⁴¹⁸ részben pedig olyan ellentétes értelmű fogalompárokkal, amelyek minden társadalmon belül a „mi” és az „ők” megkülönböztetést vezetik: „minden esetben szükség van olyan fogalmakra, amelyekben a csoport magára ismer. Az embereknek definiálniuk kell magukat, ha egységesen akarnak

⁴¹⁶ Bourdieu a kodifikált és hivatalossá vált francia nyelv kialakulásának történetén keresztül mutatja be, ahogy egy (a Párizs környéki) régió (pays d'oïl) nyelve uralkodóvá válik, vagyis az adminisztráció és a központi hatalom nyelve lesz. Így egyrészt elnyom nyelvjárásokat, másrészt delegitimálja és vulgarizálja ezeket a nyelvjárásokat, kulturálatlan „tájszólássá” (patois) degradálja őket, mintha egy ilyen nyelv csak pontatlan és pongyola használatra lenne alkalmas. Pl. Languedoc régiójában sokkal tovább fennmaradt a helyi nyelv (*langue d'oc*), mint a központi régióban, mivel a központi adminisztráció csak kb. két évszázaddal később, a XVI. századtól kezdődően tudta erre a régióra is kiterjeszteni hatalmát. Magyarországra vetítve ezt a sémát nyilván azt a kérdést lehetne elemezni, hogy milyen (gazdasági, hatalmi, kulturális) faktoroknak köszönhető, hogy a dunántúli nyelvjárás vált a sztenderd magyar nyelvvé.

⁴¹⁷ Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Ford. Hidas Zoltán, Szabó Márton. Budapest, Atlantisz, 2003.

⁴¹⁸ „Nyilvánvaló rövidlátásra vall – hogy egy ismert példát említsünk – az 'állam' (*Staat, status, état*) szó használatából a modern állam jelenségére következtetni.” Uo. 144.o. „A szavak jelentéseinek állandósága és változása nem feltétlenül van összhangban a szavakkal jelölt struktúrák állandóságával és változásával.” Uo. 141.o.

fellépni és cselekedni. Az ilyen értelemben használt fogalom nemcsak jelzi a közös cselekvést, hanem formálja és teremti is. A fogalom nem csupán jelzője, hanem teremtő tényezője is a politikai vagy társadalmi csoportoknak.⁴¹⁹ Koselleck három ilyen fogalompárt vizsgál: hellének / barbárok; keresztények / pogányok; ember / nemember, ill. felsőbbrendű ember (Übermensch) / alsóbbrendű ember (Untermensch). Az aszimmetrikus ellenfogalmak így egy sajátos történetet rajzolnak ki a fogalmak jelentésváltozásán keresztül.⁴²⁰

E három, röviden bemutatott kutatási irány közös abban, hogy megmutatják nyelv és sematizmus egy sajátos dimenzióját, közös abban is, hogy ezt nem a nyelv mélyebb szerkezetének, hanem a szemantikai lexikon változásának elemzésével teszik. Nem kérdéses, hogy ezek legitím és gazdag kutatási irányok.

A jelen fejezetben azonban nem ebből az irányból szeretném tovább elemezni nyelv és történetiség kérdését. A nyelv egészének a szempontjából a lexikon, illetve a szemantika csak az egyik dimenzió. Egy másik, evvel egyenrangú és ettől persze nehezen elválasztható dimenzió az, amit egyrészt a nyelvi médium, másrészt a logika, a grammatika, a szintaxis fogalmaival írhatunk körül, és ami nem azonos a jelek strukturális dimenziójával, de nem azonos a szemantikai elemek világra vonatkozásával sem. A történetiséget most ezekben a nehezen körülírható dimenziókban próbálom bemutatni. A nyelvben működő kognitív szerkezet vagy reprezentációs minta lesz az, ami a vizsgálódás irányát kijelöli. Ez utóbbi tekintetében is beszélhetünk ugyanis történeti változásokról, és ez a történetiségnek egy egészen másfajta dimenzióját jelöli ki. A nyelv mint médium változásai ugyanis hatással vannak az emberi gondolkodás transzcendentális feltételeire. Másrészt a nyelv mint komplex, másodfokú reprezentációs rendszer kialakulása az emberi reprezentációs képesség egészét megváltoztatta.

⁴¹⁹ Uo. 242.o.

⁴²⁰ Ld. „Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája” című fejezetet. 241–298.o.

MÁSODIK FEJEZET: SZÓBELISÉG, ÍRÁSBELISÉG ÉS GONDOLKODÁS

A nyelv szóbeli és írásbeli használata első pillantásra nem mutat érdemi különbséget, és a nyelv elemzésében a nyelvészeket láthatóan nem is érdekelte különösebben ez az eltérés. Naiv módon többnyire azt gondoljuk, hogy a kimondott mondatok leírása érdemben nem változtatja meg sem a grammatikai szabályokat, sem a szemantikai ismereteket. És ez valójában így is van. Van azonban egy olyan aspektusa a nyelvnek, illetve a nyelvi gondolkodásnak, amelyre hatással van szóbeliség és írásbeliség különbsége. Ezt az aspektust szeretném bemutatni és elemzni az alábbiakban. A fejezet első részében a szóbeliség és írásbeliség gondolkodásra gyakorolt feltehető hatását mutatom be, a második részben pedig kitérek azokra a kritikai megfontolásokra, amelyek kétségbe vonják a közvetlen összefüggést az írásbeliség kultúrája és a teoretikus, reflexív, filozófiai gondolkodás megjelenése között.

ÍRÁSBELISÉG ÉS GONDOLKODÁS

Az írás, és elsősorban az alfabetikus írás megjelenése nem egyszerűen csak kulturális és technikai újítás volt, hanem bizonyos értelemben a gondolkodás formai lehetőségeit is megváltoztatta. Ezt a meghökkenítő állítást sok kutató már annyira kézenfekvőnek veszi, hogy például az emberi szellem kulturális evolúciójában is két külön történeti fázisnak tekintik a szóbeliségre épülő mitikus kultúrát és az írásbeliségre épülő teoretikus kultúrát⁴²¹, és az egyikből a másikba való átmenetet legalább annyira radikális váltásnak tartják, mint

⁴²¹ Ld. Merlin Donald: *Az emberi gondolkodás eredete*. Ford. Kárpáti Eszter. Budapest, Osiris, 2001.

a nyelv nélküli korból a nyelvvel már rendelkező kulturális korba való átmenetet.

E megközelítés szerint az írás megjelenése után, illetve az írásbeli kultúra mint kulturális viszonyrendszer kiformalódása után olyanfajta kognitív teljesítmények váltak lehetővé, amelyeket mi már magától értetődőnek tekintünk (és naivan visszavetítünk az írásbeliség előtti korokba is), ám amelyek az írás megjelenése és elterjedése nélkül nem alakulhattak volna ki. Ezek a kognitív változások eredményezték a teoretikus gondolkodás, a filozófiai reflexió és egyáltalán a tudomány létrejöttét. A döntő állítás tehát az, hogy az írás nem pusztán hasznos és okos eszköz az információk lejegyzésére, rendszerezésére és tárolására, vagyis az írás nem pusztán az emlékezet kiterjesztését teszi lehetővé. Természetesen az is fontos következménye az írás kialakulásának és használatának, hogy a dokumentáció révén létrejöhetnek nagy adathalmazok. Ezeknek a társadalom szervezésében, az emlékezet megőrzésében, a társadalmi öntudat kialakulásában kétségtelenül jelentős szerepük volt. Úgy tűnik azonban, hogy az írás terjedése nem pusztán mennyiségi változásokat jelentett (történeti dokumentumok, adattárak, irodalmi művek), hanem minőségi változást is, amennyiben a gondolkodás struktúráinak változását idézte elő.

Ha elfogadjuk Marshall McLuhan azon gondolatát, ami szerint a nagy kommunikációtechnológiai változások megváltoztatták a gondolkodásunkat,⁴²² akkor az sem lesz meglepő, ha az egyik legnagyobb ilyen kommunikációtechnológiai változásról azt állítjuk, hogy új perspektívát adott a gondolkodásnak. McLuhan szerint a médiumok technikai átalakulásai (szóbeliség, írásbeliség, könyvnyomtatás, telegráf, rádió stb.) minden esetben újfajta észlelési sémát hoztak létre, az érzékszervek között új munkamegosztást alakítottak ki, továbbá megváltoztatták a gondolkodás szerkezetét és tartalmát.⁴²³ Az a változás, ami a görög kultúrában Platón idejében

⁴²² Ld. Marshall McLuhan : *A Gutenberg-galaxis. A tipográfiai ember létrejötte*. Ford. Kristó Nagy István. Budapest, Trezor kiadó, 2001. „Kultúrák messze a civilizáció fölé tudnak emelkedni művészi tekintetben, de a fonetikus ábécé nélkül törzsiak maradnak, mint a kínai vagy a japán. Hangsúlyoznom kell, hogy az én figyelmem az érzékek elkülönülésének folyamatára irányul, amely révén végbement az ember törzstelenítése.” 64.o.

⁴²³ „Ha a technológiát akár a kultúrából, akár a kultúrán kívülről vezetik be, és ha ez a technológia új feszültséget idéz elő vagy újszerű befolyással van egy vagy több érzékünkre, az összes érzékünk közötti arány megváltozik.

zajlott, olyan kulturális átmenet volt, amely egyrészt a szóbeliségből az írásbeliségre való váltással függött össze, másrészt valóban újat hozott az imént említett regiszterekben: az észlelési sémákban, az érzékszervek közötti munkamegosztásban, a gondolkodás formájában és tartalmában. Ennek az átmenetnek természetesen többféle aspektusa és ezért többféle következménye van. Vannak történelmi következményei, hiszen megjelennek az írott dokumentumok, vannak társadalomtörténeti következményei, hiszen lehetővé válik a komplex államszervezet és adminisztráció. Vannak továbbá politikai-hatalmi következményei, hiszen az írástudók rétege a társadalom uralkodó rétegét képezi és sokáig féltékenyen őrzi tudásbeli privilégiumait; vannak kultúrtörténeti és vallástörténeti következményei, hiszen lehetővé teszi, hogy egy nép azonosítsa magát egy kulturális hagyománnyal és esetleg a szentnek tartott íráskor egy adott korpuszával. Végül pedig vannak kétségtelenül médiatörténeti következményei, hiszen világossá válik az emlékezet összefüggése a dokumentációs technikákkal és az archívumok létrehozásával. Minden bizonnyal lehetne még sorolni az aspektusokat, ezek közül azonban a jelen kontextusban csak azt szeretném kiemelni, hogy szóbeliség és írásbeliség különbsége miként befolyásolta azokat a kognitív teljesítményeket, amelyek közvetlenül a nyelvhez és a gondolkodáshoz, vagyis amelyek közvetlenül a filozófiai *logosz*-hoz kapcsolódnak – még függetlenül a társadalomtörténeti vonatkozásoktól.

Walter J. Ong *Orality and Literacy* című könyve 1982-ben jelent meg. E mű persze nem előzmények nélkül való⁴²⁴, mindenesetre ettől a könyvtől számítva tekinthető elfogadottnak az a gondolat, hogy az elsődleges szóbeliségre támaszkodó kultúrák *gondolkodása* (és nem csupán stílusjegyei, vagy irodalmi formái) alapvetően különbözik az írásbeliség által meghatározott kultúrák gondolkodásától. „A gondolkodásnak és kifejezésnek számos olyan vonása, amelyet magától értetődőnek véltünk az irodalomban, a filozófiában és a tudományban, sőt az írástudók szóbeli diskursusában is, nem

Ettől fogva másképpen érzékelünk, sem a szemünk, sem a fülünk s a többi érzékelésünk sem marad ugyanolyan.” Uo. 37–38.o.” Azt, hogy az érzékszerveknek ilyen változása a külső technológia minden módosulásának esetében bekövetkezik, manapság könnyű belátni.” Uo. 70.o.

⁴²⁴ Ld. Nyíri Kristóf: Bevezetés: Adalékok a szóbeliség-írásbeliség paradigma történetéhez. In Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor (szerk.): *Szóbeliség és írásbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig*. Budapest, Aron, 1998. 7–17.o.

közvetlenül veleszületett sajátossága az emberi létezésnek mint olyanak, hanem azon lehetőségek következtében jött létre, amelyeket az emberi tudat számára az írás technológiája tett lehetővé.⁴²⁵ A szóbeli kultúrákban a szavak mindig csak hangok – ez a látszólag ártalmatlan kijelentés fontos összefüggésre világít rá. Nemcsak arról van szó, hogy a szóbeliség közegében nagyobb jelentősége van a fülnek, mint a szemnek, hanem arról is, hogy a szóbeli közlés számára lényegessé válik, hogy olyan módon legyen megformálva a tartalom, hogy az könnyen felidézhető legyen az emlékezetben. Ha emlékezetes módon kell fogalmaznunk, akkor az kihát a gondolkodásra is. „Elsődlegesen szóbeli kultúrákban a gondolatok megőrzésének és felidezésének problémáját csak akkor oldottuk meg sikeresen, ha beszéddé könnyen összeálló mnemonikus mintákban gondolkozunk. [...] Szóbeli kultúrákban [...] rögzített kifejezések adják a gondolkodás szubsztanciáját. [...] Az erős mintázottság és a közösségre rögzített nyelvi fordulatok szóbeli kultúrákban azoknak a funkcióknak egy részét teljesítik, amelyeket más kultúrákban az írás lát el – s ezen közben persze megszabják, hogy milyen jellegű gondolkodás lehetséges, hogy a szóbeli tapasztalat szellemi elrendezése milyen módon történhet.”⁴²⁶

Első megközelítésben úgy fogalmazhatunk, hogy a szóbeliség nyelve más szemantikát és más logikát használ, mint az írásbeliségé. Nem csupán a diskurzusformákban tapasztalható eltolódás (a nyelvi megszólalásoknak más formái alakulnak ki), hanem a tartalomban is különbség mutatkozik. A szóbeli kultúrában a jelentés szituációfüggő: a beszélő mimikája és gesztusai legalább annyira meghatározzák, mint a konkrét helyzetből adódó „kontextus”. A szemantikai kód nem rögzített és nem kizárólagos jelentőségű. Hogy a szavak mindig csak hangok, az azt is jelenti, hogy a kifejezések beszédaktusokba ágyazódnak, illetve nem választhatóak el az adott beszédaktusoktól. A szóbeli gondolkodás Ong szerint operacionális, vagyis nem általánosító szillogizmusokban zajlik, nem érzel elvont logikai azonosságot vagy ellentétet, szerveződését konkrét célok és fizikai cselekedetek irányítják. Ha van is a szóbeli kultúrákban nyelvről való gondolkodás, ez semmiképpen sem jut el olyan absztrakt különbségekhez, mint szó és mondat, vagy ige és főnév különbsége.

⁴²⁵ Walter J. Ong: *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London, Methuen, 1982. 3.o.

⁴²⁶ Uo. 33–36.o.

A nyelv, úgy tűnik, az írásbeliség megjelenése előtt nem válik a gondolkodás tárgyává.

Az írásbeliség, és különösen az alfabetikus írás, olyasfajta rögzítettséget és tematizálást tesz lehetővé, ami elég nagy valószínűséggel összefüggésben áll az absztrakt fogalmi gondolkodással és az általánosító logikai következtetések megjelenésével. Mivel ezek egyértelműen hiányoznak az elsődleges szóbeliség kultúráiban és csak ott jelennek meg, ahol magas fokú írásbeliség működik, ezért ez az összefüggés – noha semmiféle nyilvánvaló bizonyíték nem támasztja alá – mégis meghatározónak tekinthető.⁴²⁷

Az alfabetikus írás olyasfajta rögzítést és elemzést végez, ami a fogalmak körvonalainak kontextustól független meghatározását segíti elő, a fogalmi tartalom kimetszését mindenféle kontextusból és beszédaktusból, a fogalmak listázását és rendezését, majd a fogalmak hierarchikus rendbe illesztését. Összességében azt mondhatjuk, hogy mind a szemantikai tartalom, mind a logikai forma tekintetében olyasmis válik lehetővé, ami a szóbeliség körülményei között nem túl valószínű: a valóság nyelvi reprezentációja egy másodlagos reprezentáció tárgyává válik, és ezzel megszületik a reflexív gondolkodás struktúrája. A fogalom tartalma már nem pusztán közvetítő elem egy kommunikatív szituációban, hanem szimbolikusan rögzített formát ölt. Ne felejtjük el persze, hogy a szimbolikus rögzítésnek másféle változatai is lehetségesek: például a vizuális vagy mitikus ábrázolás is egyfajta magasabb fokú rögzítés, de még nem éri el az absztraktságnak azt a fokát, amit az írásbeliségen keresztül el lehet érni. Havelock ezt az igazságosság fogalmának változásán keresztül mutatja be: más az igazságosságból egy isteni alakot csinálni és mitikus-narratív eszközökkel rögzíteni, mint az írás alapján lehetővé vált absztrakciós eljárásokkal megalkotni a fogalmi definíciót. Havelock a következő szemléletes példával él: „Hésziodosz azt mondhatná, hogy 'Tízezer szellem őrzi az emberek igazságosságát és hanyag munkáit', Platón pedig azt: 'Az igazságosság az az elv, amely egyben tartja a városállamot, és az igazságtalanság ellentéte'. Feltevésünk szerint a terjedő dokumentálhatóság a nyelvhasználat utóbbi módját erősítette.”⁴²⁸

⁴²⁷ Ugyanakkor Lurija vizsgálatai megmutatták, hogy az írástudó emberek magasabb fokú és komplexebb kognitív feladatok elvégzésére képesek, mint azok, akik írástudatlanok: az utóbbiak rendszerint képtelenek a szillogisztikus műveletek végrehajtására.

⁴²⁸ Eric A. Havelock: A görög igazságosság-fogalom: Homéroszi árnyvo-

A szóbeliség körülményei között a narrációnak kiemelt jelentősége van: a narratív elrendezés tölti be azt a funkciót, amit a teoretikus kultúrában már logikailag értelmes következtetések vagy oksági magyarázat keretei között formálnak meg.

Azt állíthatjuk, visszatérve McLuhan megkülönböztetéseire, hogy az írásbeliség forradalma után az általa említett mind a négy regiszterben jelentős változások történtek.

1. *Új érzékelési sémák.* Az érzékszervi változás a megértésben egyértelmű váltást mutat a hallás felől a látás felé. Ráadásul a szóbeli kultúra számára jelentős kérdés volt a megőrzés: hogyan lehet egy bizonyosfajta tudást megőrizni és nemzedékről nemzedékre átadni? Szóbeliség és írásbeliség összehasonlításában fontos szerepet játszott a szóbeli emlékezetben őrzött eposzok működése és a dalnokok szöveghez való viszonya. Albert Bates Lord a harmincas évek elején vett részt egy olyan boszniai kutatásban, amelynek során analfabéta hősi dalnokok előadásait rögzítették. Ennek a kutatásnak az eredményeit közölte a *The Singer of Tales* című művében, ahol olyan, azóta általánosan elfogadott téziseket fogalmazott meg, mint hogy a hosszabb szövegek megőrzése csakis a szövegben is tetten érhető megformálás révén lehetséges (időmértékes vagy valamilyen rögzített ritmusú verselés, állandó jelzős szerkezetek, jól megjegyezhető narratív struktúrák). A szövegazonosság fogalma gyakorlatilag értelmezhetetlen ebben a kontextusban, hiszen ellenőrizhetetlen. Mégis van egyfajta szövegazonosság, hiszen mindig ugyanazt éneklik, csak épp az analfabéta énekesek a saját emlékezetükön és tanítóik emlékezetén kívül másra nem támaszkodhatnak. Összességében a hallásnak kiemelt szerepe van a szóbeli kultúrában, még akkor is, ha a történetsszervezésnek esetleg vannak vizuális (és egyéb érzéki) elemei. Az írásbeliséggel – ahogy Havelock fogalmaz – „a szem építészete háttérbe szoríthatta a fül visszhangmintáit.”⁴²⁹ Ong ezt a váltást a „hipervizualizmus” megjelenésének nevezi.⁴³⁰ Vagyis feltevése szerint az írásbeliség elterjedése óta egyértelműen a vizualitás uralja a kognitív működésünket és a fogalmi metaforáinkat is.

nalaitól platóni főszerepéig. In Nyíri – Szécsi (szerk.): *Szóbeliség és írásbeliség*, i.m. 72.o.

⁴²⁹ Uo. 71.o.

⁴³⁰ Walter J. Ong: „Látom, amit mondasz” – Az értelem érzékanalógiái. In Nyíri – Szécsi (szerk.): *Szóbeliség és írásbeliség*, i.m. 171.o.

2. *Az érzékszervek közötti új munkamegosztás.* A többi érzékszerv viszonyában nem egyszerűen előtérbe kerül a látás, hanem általános értelemben átveszi a kognitív vezető szerepet és a gondolkodás modelljévé is válik. Az a Heideggertől Derridáig oly sokak által képviselt gondolat, ami szerint az európai metafizika a vizuális észlelés metaforikájára épül (szemben a hallással, a tapintással), sokak szerint visszavezethető arra a hatalmas fordulatra, amit az írásbeliségre való átállás jelentett. Nem egyszerűen fontossá válik a látás, hanem az egész gondolkodás metaforikája a látásra épül és a látásban összpontosul (az értelem világozottsága, belátás, az idea mint forma stb.). A látás működése lesz a szellem működésének a metaforikus bázisa és alapvető analógiája. A filozófiában és a tudományos nyelvben használt „kritikai szókészlet nagy része (tárgy, téma, tézis, program, kód, kompozíció, konstrukció és hasonlók) olyan metaforákon alapul, amelyek a látásból vagy az érintésből, de nem a hallásból származnak.”⁴³¹
3. *A gondolkodás tartalma* is megváltozik: megjelenik az írásbeliséggel párhuzamban a fogalmi gondolkodás. Nem egyszerűen az általános kategóriákról van szó, hiszen általános kategóriák a totemizmus kulturális fázisa óta jelen vannak az emberi gondolkodásban. Az általános kategóriák mint kollektív képzetek helyett, amelyek lehetővé teszik a világ rendezett egészként való felfogását valamilyen narratív, mitikus elbeszélés keretein belül, sokkal inkább az absztrakt fogalmakra kerül át a hangsúly. A cselekedetek és történések mozgalmas-mitikus szintaxisát⁴³² felváltja az elvont főnevek és időfeletti összefüggések szintaxisa. Olyan gondolati tartalmak alakulnak ki, amelyek függetlenek az adott kontextustól és a konkrét beszédhelyzettől. Az írás révén sajátos rögzítés válik lehetővé és ez a rögzítés nem mnemotechnikai eszközök segítségével történik, hanem vizuális kódolás révén. Továbbá az írás, és különösen az alfabetikus írás a nyelv és a fogalmiság olyan elemzését teszi lehetővé, ami elősegíti a különálló fogalmi entitások születését.
4. *A gondolkodás szintaxisa.* Ezek az átmenetek végül a gondolkodás struktúrájában is jelentős változást idéznek elő. Az elvont

⁴³¹ Havelock: *A görög igazságosság-fogalom* i.m., 75.o.

⁴³² Az orális elbeszélés „nem elemzett, hanem a cselekmény menetéről számolt be, nem kauzális meghatározásokat adott, hanem megszemélyesített, nem alkalmazott absztrakciókat.” Uo. 78.

és rögzített főnevek az új szemantika mellett új grammatikát és új logikát, a gondolkodás megváltozott szintaxisát hozzák létre. Ennek legvilágosabb példája a szillogisztikus gondolkodásmód megjelenése. Az elsődleges szóbeliség keretein belül a szillogizmusok nem játszanak szerepet, sokkal inkább a konkrét cselekvések és a szereplők jellemzése (egy tett magyarázata sokkal inkább a szereplő jelleméből és társadalmi státuszából fakad, mint általános emberi vagy természeti törvényekből). A szillogisztikus gondolkodásmód olyan absztrakt és reflexív logikai struktúrákra épül, amelyek a nyelv írásbeliség által lehetővé tett másodlagos reprezentációja nélkül aligha lennének lehetségesek. Jack Goody érzékletesen mutatja be, hogy az írásbeli dokumentáció hogyan járul hozzá a listák, táblázatok, mátrixok kialakítása révén, valamint az aritmetikai jelölések révén az információk sajátos újrendezéséhez és egy reflexívebb szinten a logikai szillogizmusok kiépítéséhez.⁴³³

Ezeknek a nagyszabású változásoknak Platón filozófiája őrzi a lenyomatát. Mintha Platón dialogikus stílusa, valamint Szókratész beszélgetőtársainak vonzódása az érzéki tartalmakhoz és a konkrét példákhoz még a szóbeliségre jellemző gondolkodásmódot tükröznék, amivel szemben Platón (és Szókratész) absztrakt fogalmisága és reflexív gondolkodása már az írásbeliség által lehetővé vált gondolkodást képviselné. Ezzel persze nem magyaráztuk meg a gondolkodás platóni forradalmát, még kevésbe a platóni dialógusok lenyűgöző gazdagságát és tökéletességét. Mégis úgy tűnik, hogy a filozófia platóni formájának a lehetővé válásában nagy szerepet játszott az, hogy az antikvitásnak ebben a korszakában zajlott az érett írásbeliség kialakulása és hatásainak kulturális rögzülése. Havelock a következőképpen foglalja össze a Homérosztól Hésziodoszon át Platónig tartó átmenetet: „(1) a metrikusság mint a memorizálás segítője teljesen eltűnik, lehetővé téve, hogy a szavak mondhatni 'prózaikusan' kapcsolódjanak egymáshoz, vagyis úgy, hogy szemantikai kapcsolataik szembetűnőbbé váljanak; (2) a didaktikus állítások tartalma olyan fokon válik absztrakttá,

⁴³³ „Noha Jevons a szillogizmust mint gondolati aktust jellemzi, abban az értelemben tekinthetjük a grafikus reprezentáció aktusának is, hogy az érvelés ilyen módon történő felépítése aligha fogható fel a szóbeli diskurzus jellemző vonásának, sokkal inkább egy olyan eljárásról van szó, amelynek formális prezentációja – eltekintve az absztrakt nyelvi elemektől (A, B, C stb.) – írásban rögzített szavakra épül.” Jack Goody: *Nyelv és írás*. In Nyíri – Szécsi (szerk.): *Szóbeliség és írásbeliség*, i.m. 211.o.

amely túl van Hésziodosz kifejezési lehetőségein; (3) ugyanez történik a hozzájuk kapcsolódó predikátumokkal; ez a hatás azáltal érhető el, hogy rendszeresen olyan igék fordulnak elő, amelyek logikai vagy kauzális kapcsolatokra utalnak, azok helyett, melyek cselekvéseket vagy szituációkat jelentenek. (4) Ennek legkedveltebb módja a 'lenni' ige használata olyan kopulaként, amelyet a fizikai vagy időbeli jelenlét, az aktivitás vagy létezés konnotációitól amennyire csak lehet, megfosztottak."⁴³⁴

Többen is megkockáztatják azt az állítást, hogy az absztrakciónak az a magas foka, ami Platónnál jelenik meg először, talán nem egyszerűen az írásbeliségre való átmenettel áll összefüggésben (hiszen ez az átmenet megtörtént Kínában, Indiában, a judaizmusban és máshol is), hanem még inkább az alfabetikus írásra való átmenettel. Tehát egyfelől az írás maga, másfelől az alfabetikus írás magas fokú analitikussága és reflexív jellege az, ami lehetővé tette a filozófiai gondolkodás születését. Így már két dolgot állíthatunk: (1) a dokumentálhatóság „tette lehetővé Platón filozófiáját, de nem abban a felszínes értelemben, hogy rögzítéséhez médiummal szolgált, hanem abban a mélyebb értelemben, hogy lehetővé tette kidolgozását”⁴³⁵; továbbá azt is állíthatjuk, hogy (2) az alfabetikus írásnak ebben a folyamatban kiemelt jelentősége volt. Ong úgy fogalmaz, hogy a görög analitikus gondolkodás térnyerése a magánhangzóknak a görög ábécébe való bevezetésével hozható összefüggésbe. „Az eredeti – sémi eredetű ábécé – ugyanis csupán mássalhangzókat és néhány félhangzót tartalmazott. A magánhangzók bevezetésével a görögök a nehezen megfogható hang-világ absztrakt, analitikus, vizuális kódolásának egy új szintjével gazdagodtak. Ez a tett megelőzte és megalapozta a későbbi absztrakt görög gondolkodás teljesítményeit.”⁴³⁶

Sőt, talán azt sem túlzás megkockáztatni, hogy Platón heves ellenérzései a költőkkel és a költészettel szemben nem személyes elfogultságról vallanak, hanem az új paradigma régi paradigmával szembeni harcának kifejeződései. Platón nem egyszerűen kritizálja a költőket, hanem a költészet kritizálásán keresztül valójában az orális tudást mint korábbi legitim tudásformát veti el. Doxa és episztémé megkülönböztetése új értelmet nyer ebben a kontextusban: az episzt-

⁴³⁴ Havelock: *A görög igazságosság-fogalom*, i.m. 72.o.

⁴³⁵ Uo. 77.o.

⁴³⁶ Walter J. Ong : Az elsődlegesen szóbeli kultúrák legújabb kori felfedezése. In Nyíri – Szécsi (szerk.): *Szóbeliség és írásbeliség*, i.m. 52.o.

témé a jól megalapozott, logikusan átgondolt, absztrakt értelemben tisztázott tudás (az írásbeliség vizuális, absztrakt és logikus tudása), a doxa viszont az ellenőrizhetetlen, szájról szájra terjedő, absztrakciók helyett megszemélyesítésekkel és példákkal élő, költői formában átörökített tudás. Az első azt próbálja megmondani és megragadni, ami van, a második állandóan azon a köztes területen mozog, ahol olyasmikről van szó, amik vannak is meg nincsenek is.⁴³⁷

A DETERMINIZMUS KRITIKÁJA

A homéroszi kérdés kutatása már a húszas-harmincas években felvetette azt a kérdést, hogy technikai értelemben hogyan rögzíthették azt a hatalmas szövegtömeget, amit máig Homérosz eposzainak tartunk. Világossá vált, hogy nagyon hosszú ideig nem lehetett szó leírt változatról, vagyis a dalnokoknak memorizálni kellett az elmondandó szöveget. Ha pedig ez így van, akkor ennek látszania kell a szöveg felépítésén. Ez a megfontolás szolgált kiindulópontul ahhoz a nagyszabású felismeréshez, hogy a szóbeli áthagyományozás és az írásbeli áthagyományozás nem pusztán kétféle technika az emlékezetben való megőrzésre, hanem kétféle szerkesztési mód, ezáltal pedig kétféle gondolkodási mód is. Az ún. Torontói iskola (Havelock, McLuhan, Goody, Watt, Ong) egy egész filozófiai és kultúrtörténeti elméletet építettek fel szóbeliség és írásbeliség megkülönböztetéséből kiindulva. Ez az elmélet azonban sokak szerint túl sokat bíz e fogalmi megkülönböztetésre, éppen ezért kritikára és finomításra szorul. Kritikusaik éppen ezért Nagy Elválasztásnak (Great Divide) nevezték a Torontói iskola felfogását, és azt hangsúlyozzák, hogy szóbeliség és írásbeliség ilyen éles elválasztása komplex történeti és gondolkodástörténeti folyamatok sokaságát egyszerűsíti le, vagy torzítja el. A kritikusok elsősorban arra figyelmeztetnek, hogy (1) ez az elmélet egyfajta „technológiai determinizmus” és nem vesz figyelembe társadalmi, kulturális és emberi tényezőket; (2) két entitást hoz létre, amelyek konstans jegyekkel rendelkeznek és bináris oppozíciók sorozatában írhatóak le; és (3) egy olyan különbséget

⁴³⁷ „Ez az a filozófia, amelynek tárgyalási és gondolkodási 'módszere' tárgyának és témájának mindig azt tekinti, 'ami van'. Az ezzel ellentétes tárgyalási és gondolkodási típus témája az, 'ami van és nincs egyszerre'. Az előbbi megérdemli a 'tudás' nevet, az utóbbi csak 'vélekedésnek' tekinthető.” Havelock: *A görög igazságosság-fogalom*, i.m. 80.o.

általánosítanak, amely lehet, hogy Európa korai kultúrtörténetére igaz, de nem feltétlenül igaz minden kultúrára. A kritikák többnyire nem maradnak meg elméleti síkon, hanem gazdag történeti és empirikus anyagra támaszkodva próbálják finomítani az elméletet. Nagy hangsúlyt kap a középkori írásbeliség és szóbeliség állapota, valamint a kora újkori irodalmiság, mindkettő mint különös átmenet, illetve inkább harmadik változat írásbeliség és szóbeliség között; ugyanilyen jelentőssé válik az antik kultúra árnyaltabb jellemzése, valamint bizonyos kortárs szóbeli kultúrák bemutatása, amelyek hajlamosak a bonyolultabb gondolkodásmódokra. Az általános belátás, ami ezek alapján a kritikák alapján kibontakozik, úgy fogalmazható meg, hogy az írás a kritikai, tudományos, filozófiai gondolkodást elősegítette, de nem hozta létre, vagyis csupán egyike volt a hatótényezőknek.⁴³⁸

André Laks a következőképpen mutatja be a folyamatot: Havelock kognitív megközelítése szerint a görögök nagy találmánya az, hogy a betűk „már a hangok végső alapelemeit és nem magukat a kiejtett hangokat jelölik.”⁴³⁹ Ez olyan absztrakciós erőt rejt magában, ami lehetővé teszi a fogalmi és logikai műveletek (az osztályozás és a következtetés) kifejlődését, amelyek az adatok térbeli megjelenítését és rögzítését feltételezik. Goody szerint az írásbeliség nélküli társadalmakban a kollektív emlékezet „a pillanatnyi szükségletek és körülmények függvényében választja ki és integrálja a megfelelő adatokat. [...] [A] 'homeosztatik' szabályozás modellje szerint az egyensúly olyan átmeneti megbomlása, amelyet például egy genealógiai történet újrafogalmazása eredményezhet, felszívódik az elemek újrendezésében, a megelőző állapot pedig felszámolódik a folyamat során. Az írás technológiája radikálisan megváltoztatja ezt a képletet, hiszen lehetővé teszi, hogy a megelőző állapot nyomai fennmaradjanak.”⁴⁴⁰ E távolság felismerése révén válik lehetővé múlt és jelen különbségének tudatosítása, ezáltal pedig a kritikai gondolkodás. E rövid összefoglalás után jön a kritika: „Ilyen és hasonló megfigyelések vezették Havelockot és Goodyt magát olyan túlzó

⁴³⁸ „A 6. század folyamán a görögség körében mutatkozó kritikai gondolkodás dinamizmusát tehát *elősegítette*, de semmiképpen sem *hozhatta létre* az írásbeliség terjedése” írja André Laks egy 2000-ben megjelent tanulmányában. André Laks: *Írásbeliség, próza és a görög filozófia kezdetei*. In Neumer Katalin (szerk.): *Kép, beszéd, írás*. Budapest, Gondolat, 2003. (33–54.) 36.o.

⁴³⁹ Uo. 35.o.

⁴⁴⁰ Uo.

általánosításokhoz, amelyek azt sugallják, hogy [...] az írásbeliség és a kritikai gondolkodás között szinte szubsztanciális összefüggés van; ilyen kapcsolat persze nem létezik.⁴⁴¹ A következtetés tehát egyszerűsített formában az, hogy az írás szükséges, de önmagában nem elégséges feltétele a – nevezzük így – elméleti kultúra kifejlődésének.⁴⁴²

A kritikai megközelítés érvei a következők: (1) a Great Divide elmélet követői túlzó általánosításokat fogalmaznak meg, amiket nem sikerül meggyőzően alátámasztaniuk; (2) úgy tűnik, hogy a teoretikus kultúra és a kritikai gondolkodás kialakulásában az írás csak az egyik tényező más, ugyancsak fontos tényezők mellett. Példaként említhetjük még a lehetséges hatótényezők között a poliszon belüli politikai diszkussziót, a bíróságokon zajló jogi vitákat⁴⁴³, gazdasági rendszerek átalakulását, a jogi, politikai és vallási intézmények szerepének és a társadalmi berendezkedésnek a változását, a városiasodást, az iskoláztatást⁴⁴⁴ stb. Ezek egytől egyig olyan tényezők, amelyek mind hatással lehetnek arra a folyamatra, amelyet a kritizált szerzők kizárólagos jelleggel az alfabetikus írásbeliség kialakulásához kötnek. (3) A szóbeliség működésmódjainak egyenrangú fennmaradása a fejlett írásbeliség körülményei között például a középkorban és a kora újkorban empirikus érv emellett, hogy a fejlődés nem lineáris és egyirányú. (4) További empirikus érvet jelentenek azok a megfigyelések, amelyek a szóbeli kultúra körülményei között fedeznek fel olyan elemeket, amelyeket a kritizált elmélet egyértelműen az írásbeliséghez sorol (logikus és kritikai gondolkodás).

Ebben a vitában nem szeretnék állást foglalni, viszont egy további példával egészíteném ki az eddigieket: véleményem szerint az a gondolat, hogy a karteziánus belső szellemi világ kialakulása valamilyen

⁴⁴¹ Uo. 36.o.

⁴⁴² Joyce Coleman a következőképp fogalmaz: „A ’szóbeli’ és ’írásbeli’ jellegzetességek túlzó általánosításai, melyeket a Nagy Elvlasztás-elmélet képviselői olyannyira kedvelnek, a közelebbi vizsgálat alapján sokkal inkább tompított, viszonylagos állításokban oldódnak fel. Mind a ’szóbeliség’, mind pedig az ’írásbeliség’ alkalmasnak tűnik arra, hogy alakítsa a gondolkodást vagy a megfogalmazást [...] éppúgy, ahogyan mindkettő képesnek tűnik arra, hogy ösztönözze az analitikus, pontos, elvont vagy individualisztikus eszméket és szövegeket.” Joyce Coleman: *Túl Ongon*, i.m. 121.o

⁴⁴³ Laks: *Írásbeliség, próza és a görög filozófia kezdetei*, i.m. 36.o.

⁴⁴⁴ Coleman: *Túl Ongon*, i.m. 115.o.

módon összefügg a csendes olvasás szokásának terjedésével, nem csupán érdekes, de intuitíve megvilágító gondolat is.⁴⁴⁵ Ong úgy fogalmaz, hogy „amíg az olvasás alapvetően recitáció maradt [...] – s erőteljesen az maradt a középkorban – izolló hatása minimális volt. Amikor az olvasás elcsendesült – s a könyvnyomtatás korára, úgy tűnik, szélesebb körben mint azt megelőzően – önmagába fordította az individuumot, s kivette a közösségből.”⁴⁴⁶ Ugyanakkor nagyon valószínű, hogy nem csupán a csendes olvasás „intézménye” és kulturális tendenciája „okozta” vagy hozta létre a karteziánus interioritás eszméjét és tapasztalatát, hanem a gondolkodásra más módon is ható tendenciák, például a lelki gondozás és a privat gyónás, a meditatív technikák terjedése, az önvizsgálat gyakorlata, a misztika bizonyos vonulatai, főleg a neoplatonikus tendenciák, nyilván a társadalmi mobilitás növekedése, az egyéni öntudat kulturális mintáinak elfogadása és megszokása is ebbe az irányba hatott stb. Magyarán a kezdeti állítást nagyon is lehet relativizálni. Ugyanakkor mégiscsak úgy tűnik, hogy az eredeti tétel egy alapvető és jogos belátást fogalmaz meg, amennyiben úgy tűnik, hogy nem képzelhető el a karteziánus interioritáshoz hasonló belső szellemi világ olyan emberek esetében, akik nem rendelkeznek a csendes olvasás képességével.

Összességében úgy tűnik, hogy az írás mint technológiai újítás nem pusztán külsődleges változásokat idézett elő a kultúrában (információtárolás, a hagyomány megőrzése és kodifikálása, fontos szövegek lejegyzése stb.), hanem a kulturális működésmód egészében jelentős változásokat idézett elő. Ezek a változások nem csak előkészítették, hanem formai és tartalmi értelemben is hatottak az elméleti kultúra kibontakozására és a filozófiai gondolkodás születésére. Az írásbeliség terjedése tehát hatással lehetett a gondolkodás struktúráinak megváltozására, ezáltal pedig arra, hogy miként tekintünk a nyelvre. Hogy a jelentést vajon valamiféle absztrakt entitásnak gondoljuk-e, a gondolati tartalmat pedig propozicionális formában ragadjuk-e meg, vagy pedig például a családi hasonlóság elve alapján és a beszédaktusok mechanizmusai felől? Hogy vajon a retorika, a megszemélyesítés és a narráció felől közelítünk

⁴⁴⁵ Erről jó összefoglalást ad Demeter Tamás: A szekpticizmus színévaltozása. In Neumer Katalin (szerk.): *Kép, beszéd, írás*. Budapest, Gondolat, 2003. 167–179.o.

⁴⁴⁶ Walter j. Ong: *The Presence of the Word*. New Haven, Yale University Press, 1967. 272.o.

a szövegszerű nyelvi képződményekhez, vagy pedig az érvelés, a referencia és a logikai struktúra felől? Fontos, hogy lássuk ezeket a különbségeket. Ezek ugyanis nem a nyelv működésének pusztán felszíni, retorikai különbségei. A különbségek valójában nyelv és gondolkodás mélyebb szintjén értelmezhető különbségek. Az állítás így radikális formában is megfogalmazható: 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 tapasztalás *transzcendentális feltételeit*.

HARMADIK FEJEZET: A NYELV AZ EVOLÚCIÓ IDEJÉBEN

A nyelv eredetére vonatkozó elképzelések már önmagukban egy paradoxont jelenítenek meg: a nyelvi gondolkodás felől kellene megragadni egy olyan állapotot, amelyben még nem volt nyelv, vagy még nem volt kifejelett nyelv. Az emberi értelem itt láthatóan a saját korlátaiba ütközik, mivel önnön feltételeit és létrejöttét akarja megragadni. Condillac némiképp naiv, de paradigmaticus elképzelése szerint a nyelv kialakulása az első megnevezésekkel vette kezdetét. A német nyelvfilozófiai hagyomány Hamann, Herder és Humboldt gondolkodásában ezzel szemben kiállt amellett, hogy a nyelv csak egy csapásra jelenhetett meg, nem pedig a részek és funkciók egymást követő sorozatában. Ebben a kilátástalannak tűnő és spekulatív vitában (amit a Francia Akadémia pl. 1866-ban egyenesen betiltott) Chomsky nagyon határozottan úgy foglalt állást, hogy a nyelv eredetéről nem tudhatunk semmit. A nyelv Chomsky elméletében veleszületett, genetikailag meghatározott, fajspecifikus rendszer. Chomsky egyenesen „nyelvi szerv”-ről beszél, mintha egy biológiai entitás lenne, mindenesetre olyan valami, ami a természeti világ része.⁴⁴⁷ A nyelv létrejöttével kapcsolatban azonban óva int az elsiertet spekulációktól. A nyelvi képesség – írja Chomsky – „valódi példa az emergenciára”⁴⁴⁸ és noha biológiai entitásként az evolúcióban kellett, hogy létrejöjjön, a jelenlegi tudásunk még nagyon kezdetleges, ezért jobb elkerülni a bizonytalan elméleteket. A nyelv „a biológiai evolúció ’csodálatos’ terméke, amelyről semmit sem tudunk”⁴⁴⁹,

⁴⁴⁷ A nyelv evolúciójára vonatkozó chomskyánus felfogás jó összefoglalását adja Gervain Judit: *Adaptáció, exaptáció vagy csoda?* In Kampis György – Ropolyi László (szerk.): *Evolúció és megismerés*. Budapest, Typotex, 2001. 123–132.o.

⁴⁴⁸ Chomsky: *Language and Mind*. Harcourt. 1972. 70.o.

⁴⁴⁹ Chomsky: *New horizons in the study of language and mind*. Cam-

vagyis aminek még nem rendelkezünk az evolúciós magyarázatával. Chomsky nem az evolúciós magyarázati keretrendszert utasítja el egészében, hanem csak azokat a konkrét magyarázati sémákat, amelyek közkézen forognak (adaptáció, szelekció, preadaptáció vagy exaptáció).⁴⁵⁰

Ennek ellenére mégis fogalmat alkothatunk valamiképpen arról a folyamatról, ahogy a nyelvhasználat és a beszéd kialakult. Ennek kulcsa az alábbi néhány belátás: (1) ne próbáljuk a nyelvet valamelyik aspektusára redukálni és abból felépíteni (pl. megnevezés); (2) a nyelvet ne az információátadás kommunikációs rendszerének tekintsük, hanem a reprezentáció sajátos módjának; (3) próbáljuk meg felfedezni az elme és a nyelv architektonikájában azokat a nyomokat, amelyek korábbi reprezentációs rendszerek továbbélését mutatják. Noha az ilyen irányú kutatások és elméletek nagyon sok empirikus anyagra támaszkodnak (fosszilis leletek, neurológia, enkefalizáció, kognitív pszichológiai kísérletek), valójában mégis egy filozófiai problémával küzdenek: a múlt feltárása révén akarják megérteni az elme jelenlegi működését, és viszont: az elme jelenlegi állapotának feltárása felől akarják megérteni és rekonstruálni kialakulásának múltbéli folyamatát.

A múlt feltárása felől egyrészt az empirikus adatok értelmes elrendezése lesz fontos, másrészt a „hiányzó láncszem” megtalálása a nyelvvel még nem rendelkező feltételezhető emberi ős és a nyelvvel már magabiztosan használó homo sapiens között. A jelen állapot feltárása pedig olyan módon tud kiindulópontot biztosítani egy genealógiai elmélet számára, hogy ennek során megpróbáljuk

bridge, CUP. 2000. 4.o.

⁴⁵⁰ „[A] természetes szelekcióval kapcsolatos spekulációk, amelyek oly gyakoriak az irodalomban, teljes egészében elvétik a célt.” Uo. 33.o. „A probléma a ma ismert adaptációs elméletekkel van” – foglalja össze Gervain Judit Chomsky álláspontját. „Hiszen a (neo-) darwini elmélet szerint nem a természetes szelekció, nem az adaptáció az egyetlen lehetséges magyarázat egy komplex rendszer kialakulására. [...] Ha az emberi elme képes lesz megalapozott, jól bizonyítható válaszokat adni a nyelv kialakulásának pontos folyamatát illetően, akkor majd létrejöhet az unifikáció [nyelvészet, biológia és evolúcióelmélet között], de ma még nem rendelkezünk ilyen teóriával. Addig pedig a nyelvészet magával a nyelvvel kell, hogy foglalkozzék. Ugyanis ha a természettudományok módszereit a nyelvre alkalmazzuk, akkor még mindig Chomsky komputációs-szintaktikai elmélete a legjobb, amire juthatunk. Az adaptációs elméletek a nyelv sajátosságaiból kevesebbet képesek megragadni.” Gervain: Adaptáció, exaptáció vagy csoda?, i.m. 127–128.o.

elkülöníti a nyelvvel kapcsolatos emberi elmeműködéseket a nyelv nélkül is működő mozzanatoktól, továbbá megpróbáljuk kikutatni az emberi nyelv specifikumát, végül megpróbáljuk hozzáférhetővé tenni azokat a működési módokat az elme architektonikájában, amelyek egy olyan korszak maradványainak tekinthetők, amelyben még nem volt nyelvhasználat (vagy legalábbis nem a jelenlegi kifejelett formájában), viszont már volt magasabb fokú és az állatinál komplexebb reprezentáció.

Ez az egész kérdéskör rendkívül komplex, és bizonyos értelemben a kortárs elme- és tudat kutatás középponti problémáit sűríti egybe, éppen ezért egymásnak ellentmondó és egymással vitázó elméletek sokaságában jelenik meg. (Chomsky, Bickerton, Pinker, Lenneberg, Tomasello, Donald).⁴⁵¹ Ebben a sokféleségben azonban mégis kirajzolódni látszik néhány olyan alapvető és filozófiai szempontból jelentős belátás, amelyek ugyan végső válaszokat nem, de orientációs pontokat mindenféleképpen kínálnak. Az alábbi gondolatmenetben meg sem próbálom áttekinteni és összefoglalni a közkézen forgó elméletek sokaságát, viszont egy bizonyos módon mégis megpróbálnám rendszerezni ezeket a belátásokat, mindvégig ügyelve a filozófiai és azon belül is a fenomenológiai szemlélet megőrzésére. Két elképzelést szeretnék behatóbban vizsgálni a következőkben (Derek Bickerton és Merlin Donald elméletét), mindkettő arra tesz kísérletet, hogy az emberi reprezentációs rendszer sajátosságait feltárja, ezt valamilyen genealógiai perspektívába állítsa és számot vessen a nyelvet közvetlenül megelőző, átmeneti reprezentációs fázisról.

A NYELV EVOLÚCIÓJA

Derek Bickerton korábbi vizsgálódásait egy feltételezett előnyelvre vonatkozóan 1990-ben dolgozta ki átfogó elméletté, amely a nyelv evolúcióját vázolja fel.⁴⁵² Elméletének középpontjában néhány olyan alapvető belátás áll, amelyek cseppet sem magától értetődőek a nyelv-

⁴⁵¹ A nyelv evolúciójának teoretikus problémáiról, különféle irányzatairól és zsákutcáiról jó áttekintést ad Derek Bickerton: *Language evolution: A brief guide for linguists*. *Lingua* 117 (2007). 510–526.o.

⁴⁵² Derek Bickerton: *Language & Species*. Chicago–London, Chicago University Press, 1990. Magyarul D. Bickerton: *Nyelv és evolúció*. Ford. Lukács Ágnes. Budapest, Gondolat, 2004.

vel kapcsolatos megfontolásokban és fontos adalékokkal egészítik ki eddigi gondolatmenetünket.

A nyelv nem kommunikációs eszköz, hanem reprezentációs rendszer. Azokkal szemben, akik az állati kommunikáció és az emberi nyelv között folytonosságot feltételeznek, Bickerton meggyőzően érvel amellett, hogy ilyen folytonosság nem létezhet. „A nyelvnek semmilyen valószínű leszármazási vonala nem indulhat a korábbi kommunikációs rendszerekből. [...] A kommunikáció végül is nem a nyelv, hanem része annak, amire a nyelv használható. Mielőtt a nyelvet kommunikációra lehetne használni, a nyelvnek ki kell alakítania azt, amiről a kommunikáció szól.”⁴⁵³ Az állatvilágban nagyon sokféle kommunikációs forma tűnik úgy, mintha az emberi nyelv valamiféle része jelenne meg primitívebb formában. Ez sokakat félrevezet, mivel a nyelvet eleve és magától értetődően a kommunikáció, vagyis az információ átadás felől értelmezik. Csakhogy az alapvető kérdés ekkor homályban marad: mi hozza létre azokat a tartalmakat, amiket azután a kommunikáció során információként át tudunk adni? Bickerton és az elmúlt évtizedek kognitív kutatói abban, úgy tűnik, egyetértenek, hogy szakítani kell azzal a korábbi naiv felfogással, ami a nyelv kommunikatív funkciójából indul ki. Ha a nyelv pusztán az információ átadásának eszköze volna, pusztán médium, jelek által kódolt csatorna, akkor valóban csak az átadott információ mennyisége és az átadás gyorsasága tekintetében különbözne például a méhek táncától. A nyelvet azonban akkor értjük helyesen, ha a gondolkodást egészében átható reprezentációs módként fogjuk fel. A nyelv a legmélyebb szinten függ össze azzal, ami az emberi tudat működését lényegi módon elkülöníti az állati tudatok működésétől, vagyis a reprezentációs rendszer sajátosságaival.

Reprezentációs rendszerek. Bickerton tehát a nyelv evolúcióját a reprezentációs rendszerek evolúciójának kontextusában helyezi el. Ez cseppet sem kevésbé problematikus és merész vállalkozás, mint a nyelv eredetéről spekulálni, viszont a korábbiakhoz képest új megközelítést tesz lehetővé. A reprezentáció azonban maga is rendkívül komplex folyamatként jelenik meg, egyáltalán nem a külső valóság belső leképezésének egyszerű formájában. A reprezentáció nem közvetlenül a valóságot tükrözi, mivel a reprezentáció legalább két leképezési folyamatot tartalmaz, ez a megkettőződés pedig rendkívüli módon megbonyolítja a működés egészét. Russell

⁴⁵³ Bickerton: *Nyelv és evolúció* i.m. 30.o.

még úgy hitte, hogy a főnevek közvetlenül a valódi világbeli entitásokra utalnak. Bickerton szerint ez naivitás. Arra hivatkozik, hogy Saussure óta tudjuk, hogy a nyelv szavai nem a valóság entitásaira, hanem a fogalmainkra vonatkoznak. A nyelvtani elemek mellett, amelyek egyáltalán nem utalnak valódi dolgokra, a lexikális elemek is csak közvetetten teszik ezt. „Ennek az az oka, hogy nem egy, hanem legalább két leképezési folyamat működik a valódi világ és a nyelv között. Észleleteink ugyanis először leképeződnek egy fogalmi reprezentációra, majd ez a fogalmi reprezentáció egy nyelvi reprezentációra képeződik le.”⁴⁵⁴ A reprezentáció egésze tehát több szintű átalakítást és kódolást végez.

Amint a reprezentáció megkettőződik, abban a pillanatban „megszalad” a rendszer bonyolultsága. Filozófiai értelemben nyilvánvalóan ennek az önmagába csavarodó reprezentációs rendszernek van kitüntetett jelentősége akkor, ha evolúciós perspektívából keressük a választ a nyelv eredetére. A reprezentációs rendszer megduplázódásának két aspektusa van. Az emberi fejlődésben nem az volt az újdonság, hogy az ember nyelvi eszközökkel is reprezentálhatta a számára fontos dolgokat (ez pusztán egy adalék lett volna a korábbi képességeihez képest), hanem az, hogy *bármit* reprezentálhatott – ez pedig nyilvánvalóan robbanást indíthatott be az evolúciós fejlődésben. Ha itt a folyamat felgyorsulásáról, vagy egyenesen robbanásszerű átalakulásról van szó, akkor az minden bizonnyal nem a biológiai evolúció szintjén zajlott, hiszen nem különbözünk nagyon nagy mértékben a hominidáktól, hanem a kulturális evolúció szintjén (tanulás, tudás kódolása, tudás átadása stb.). A megkettőződött reprezentációs rendszernek azonban van egy másik különös következménye is, amit Bickerton többször említ a könyvében: a nyelv révén nemcsak szabaddá válunk a valóság közvetlen megjelenítésének szűkösségétől, hanem el is távolodunk a „valóságtól”: „az érzékelési adatoktól a fogalmakig és a fogalmaktól a nyelvig vezető reprezentációk sorozata eltávolít bennünket a valóságtól,

⁴⁵⁴ Uo. 23.o. Érdemes megjegyezni, hogy Nietzsche maga is egy hármas folyamatban ábrázolta ezt az átmenetet és ezzel próbálta kifejezni azt a gondolatát, hogy a nyelv többszörösen sematizálja a valóságot. „Egy idegi inger, először képpé átalakítva! Első metafora. Majd hangokkal adjuk vissza a képet! Második metafora. S mindmegannyiszor teljes átugrása ama szféra határának, amelyben az imént tartózkodtunk, egy teljesen új s más szféra kellős közepébe.” Nietzsche: *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*, i.m. 6.o.

akár egészen addig a pontig, hogy olyan dolgokat reprezentálunk, amelyek nem léteznek abban a valóságban.⁴⁵⁵ Annak, hogy bármit reprezentálhatunk, az az ára, hogy a „valóság” elbizonytalanodik. A szerző számos szkeptikus következményre utal⁴⁵⁶, maga a filozófiai szkepszis azonban láthatóan nem érdekli, minden bizonnyal azért, mert az evolúciós elméletben egy olyan szilárd és biztos teoretikus keretet talál, ami tulajdonképpen immunissá teszi a szkepszis fenyegetésével szemben.

A reprezentáció elsősorban nem kognitív, hanem biológiai aspektusában jelenik meg, aminek azután természetesen az emberi kogníció szempontjából is jelentősége lesz. Bickerton a következő egyszerű definíciót adja: a reprezentáció „a külső világ valamely entitására vagy eseményére adott válasz vagy a válaszra való állandó hajlandóság a neurális aktivitás egy adott mintázatának formájában.”⁴⁵⁷ Ezt a meghatározást Gregory Bateson alapvető megállapításával köti össze az információról: az információ olyan különbség, ami számít – „hír a környezet valamely dimenziójának valamilyen megváltozásáról, amelynek potenciális, az életet fenyegető vagy az életet jobbá tevő hatása van egy adott élőlényre.”⁴⁵⁸ Vagyis tág értelemben az jelent információt egy élő organizmus számára, amit valamilyen módon használni tud, és amire képes reagálni. Az a különbség, ami az ő számára számít, az információt jelent és az információra egy adott (veleszületetten kódolt, megszokott vagy tanult módon)

⁴⁵⁵ Bickerton: *Nyelv és evolúció*, 29–30.o.

⁴⁵⁶ Csak néhány gondolat: „Azokat a kategóriákat, amelyeket egy élőlény meg tud különböztetni, nem a valóság általános természete határozza meg, hanem az, hogy az adott élőlény idegrendszere mit képes reprezentálni. Ennek az idegrendszernek a képességeit aztán [...] az határozza meg, hogy mire van az élőlénynek minimálisan szüksége ahhoz, hogy életben maradjon és szaporodjon.” (31.o.) „A nyelv tehát [...] a kifejezés valódi értelmében reprezentációs rendszer. Ez a rendszer nem passzívan tükrözi vissza, amit reprezentál, hanem új és párhuzamos világot hoz létre, amelyet saját természete éppannyira meghatároz, mint az általa reprezentált jelenségeké.” (55.o.) Bizonyos példákat (pl. fa, bokor) jól lehet a prototípus elmélet alapján magyarázni, más példák azonban, elsősorban olyanok, amelyek nem részei állandóan a környezeti világunknak (pl. leopárd, betörő, paranoia) „arra utalnak, hogy a szavakat és fogalmakat jórészt funkcionális hasznosságuk határozza meg. Vagyis csak azokat a dolgokat különböztetjük meg, amelyekkel mi (mint faj vagy mint [...] kulturális csoport) fontos interakciókat folytatunk.” (44.o.)

⁴⁵⁷ Uo. 85.o.

⁴⁵⁸ Uo. 87.o.

válaszol. Vagyis: nincsenek önmagukban vett információk a valóságról. Nincsenek végső tények, ezért a valóság mint önmagában nyugvó, abszolút és objektív létezés sem értelmezhető ebben az evolúciós perspektívában. A látás például nem azt mutatja, ami van, vagyis a látásbeli különbségek a fajok között nem ragadhatóak meg akként, hogy fajtól függően élesebben vagy homályosabban látjuk ugyanazt a valóságot. A látásbeli különbségek a valóság fajspecifikus érzékeléseinek különbségeiből adódnak – nem azért nem ugyanazt látjuk, mint a sasok vagy a giliszták, mert a sasoknál kevésbé élesen, a gilisztáknál viszont sokkal élesebben látunk. Az elsődleges reprezentációs rendszerünk biológiailag másként van huzalozva.⁴⁵⁹ A látás nem „varázsablak” a világra, ahogy Bickerton fogalmaz, vagyis nem olyasfajta észlelési közeg, ami közvetlenül megmutatja az előttünk lévő valóságot. Minden biológiai testtel rendelkező lény fajspecifikusan észleli a valóságot. Ez az, amit az adott lény elsődleges reprezentációs rendszerének (ERR) nevezhetünk. A világ pontos észlelése csak akkor lenne lehetséges, ha egyetlen fajhoz sem tartoznánk!⁴⁶⁰

ELSŐDLEGES ÉS MÁSODLAGOS REPREZENTÁCIÓ

Az emberi tudat valóságoz való viszonyának különlegessége az, hogy a biológiailag kódolt elsődleges reprezentációs rendszert kiegészíti egy másodlagos reprezentációs rendszer, amivel – bármilyen furcsán hangozzék is – magát a reprezentációt reprezentáljuk. Ez olyan lépés a reprezentáció komplexebbé válásának folyamatában, amely

⁴⁵⁹ „Ha valamit látunk, először mindig az történik, hogy először a retina bizonyos sejtjei normális tüzelési arányuk megváltoztatásával reagálnak a látott dolog kiválasztott vonásaira. [...] Mintha a látott tárgyat annak összetevő jellegzetességeire bontanánk le és mindegyik kapna egy digitális kódot. Az információ ebben a kódolt formában továbbítódik a kéreg alatti látóközpontokba és a látókéregbe is, ahol ismét mintegy összeszerelődik. Ez az újbóli összeszerelés nem egy szóserinti másolatot hoz létre a szemünk előtt lévő dolgokról, hanem bevezet néhány finom átrendezést. Többek között kiegyenlíti saját mozgásainkat, és megőrzi a méret- és formaállandóságot az érintett tárgy elmozdulásai ellenére. Csak ha már ezek a bonyolult és majdnem azonnali folyamatok lezajlottak, akkor 'látjuk' az előttünk lévő tárgyat, vagyis integráljuk és értelmezzük azt az információt, amelyet a neurális aktivitás egyedi mintázata reprezentál számunkra.” (91.o.)

⁴⁶⁰ Ld. 96.o.

nyilvánvaló előnyökkel jár. Az elsődleges reprezentációs rendszer tekintetében nem vagyunk nagyon különbözőek más fajoktól (biológiailag kódolt testi érzékelésünk fajspecifikusan észleli a valóságot, a mechanizmus hasonló más fajokhoz, csak más kategóriákkal dolgozunk). „Ha azt mondjuk, hogy valamit észleltünk, egyszerűen annyit mondunk, hogy választunk valamilyen ingerre, amely megjelent a külső világban, és ezt az ingert besoroltuk valamilyen kategóriába.”⁴⁶¹ Az elsődleges reprezentációs rendszer értelmében vett észlelés tehát egy információ regisztrálása, válasz egy ingerre és egy kategória kiválasztása az adott készletből. A mechanizmus tekintetében minden élőlény hasonló, a különbség annyi, hogy szűkebb vagy tágabb válasz-, illetve kategóriakészletből válogat.⁴⁶² Ez az elsődleges reprezentációs rendszer egészen addig fejlődhet és bonyolódhat, hogy a fajspecifikus érzékelés és a válaszadást irányító kategóriák bizonyos fajta „előfogalmakat”⁴⁶³ hoznak létre. Ez azonban még nem nyelv, még akkor sem, ha a feltételezett előfogalmakról azt gondoljuk, hogy felhalmozódhattak az evolúció során és a nyelv először csak a nyelv előtti tapasztalatból származó előfogalmak címkézésére szolgált.⁴⁶⁴

Az igazi áttörés azonban nem az elsődleges rendszer további bonyolódása, hanem az, amit Bickerton másodlagos reprezentációs rendszernek (MRR) nevez. Az evolúció ugyan nem irányított és cél-

⁴⁶¹ Uo. 97.o.

⁴⁶² Az egyszerű reprezentáció három mozzanatból áll össze: „voltak sejtek, amelyek különbséget tudtak tenni két állapot között, az érzékelő sejtek, amelyek információt tudtak begyűjteni, elkülönültek a mozgó sejtektől, így ennek alapján cselekedtek; és voltak mozgó sejtek, amelyek egy adott ingerre több különböző viselkedéstípussal tudtak válaszolni. Az egyszerű és a bonyolult ERR-eket [Elsődleges Reprezentáció Rendszereket] legélesebben az érzékelő sejtek kimeneteit érintő feldolgozás mértéke különbözteti meg egymástól.” 92.o. Lásd még 110. oldal összefoglalását.

⁴⁶³ Uo. 101.o.

⁴⁶⁴ A veleszületett reprezentációk egyetlen választ tesznek lehetővé, a tanult reprezentációk különböző válaszokat és ezek a válaszkészségek el is veszhetnek, de a mechanizmus még az elsődleges rendszeren belül működik. Bickertonnak itt van egy érdekes észrevétele: azt állítja, hogy a tanult reprezentációk esetén az érzélem nem más, mint híd a reprezentáció és a válasz között. „Az érzelmek olyan hidat képeznek a reprezentáció és a válasz között, amely nagyon fontossá válik, amikor a tanulás felváltja a rögzített cselekvésmintázatokat. [...] Az érzelmek megjelenése fontos körülmény, mert további lépést jelent a tudatosság felé.” Uo. 99.o.

elvű folyamat, hanem véletlenszerű és sokféle elágazáson keresztül zajlik, az azonban elmondható, hogy az evolúció előnyben részesíti a reprezentációs erő növekedését.⁴⁶⁵ Ebből az a meghökkentő gondolat következik, hogy más fajok is bejárhatták volna ezt az utat, és akkor most ők rendelkeznének a nyelv képességével. Sokféle véletlen körülménynek köszönhető, hogy éppen a mi fajunk vált képessé a nyelv használatára. „Ha ötmillió évvel ezelőtt valamilyen katasztrófa elsöpörte volna a föld színéről az emlősöket, akkor lehet, hogy tízmillió év múlva a jövőben valamilyen még ismeretlen és elképzelhetetlen faj egyensúlyozna a nyelv Rubikonján.”⁴⁶⁶

Mi tehát a másodlagos reprezentációs rendszer? „E rendszerek [fajspecifikus reprezentációs rendszerek, kommunikációs rendszerek] közötti interakció, amely csak az embereknél valósult meg teljesen (bár alacsonyabb szinten megfelelő betanítással ez más fajoknál is lehetséges), egy olyan második reprezentációs rendszert hozott létre, amely az elsődleges rendszer elemeit, nem pedig a külső világ tárgyait reprezentálta közvetlenül. Elérkezett a modellek modelljeinek a kora.”⁴⁶⁷ A különbség tehát nem fokozati, hanem szerkezeti: egy fajnak két reprezentációs rendszere van, amelyek nem párhuzamosan működnek, hanem az egyik a másikat reprezentálja. A nyelv nem más, mint éppen ennek a funkcionális megkettőződésnek a közege, nem pedig a kommunikáció sajátos médiuma. Az önmagát tükröző reprezentáció gondolata két nagy és jelentős irányban nyitja meg az utat: egyrészt a tudatosság felé, másrészt a specifikusan emberi nyelv sajátos működése felé. A tudatosság talán nem is más, mint egy önmagát reprezentáló reprezentációs rendszer. A nyelv pedig az önmagát reprezentáló reprezentáció működésmódja és megnyilvánulása.

A reprezentációs rendszer megkettőződése mellett azonban van még egy jelentős ugrás, ami elválasztja az emberi nyelvet mindenfajta állati kommunikációtól: a szintaxis.

⁴⁶⁵ Ld. 112.o.

⁴⁶⁶ Uo. 114.o.

⁴⁶⁷ Uo. 205.o.

SZINTAXIS

Bickerton szerint a nyelvészet történetében tulajdonképpen kevés szerepet játszott a szintaxis. Természetesen a nyelvészek nagy hangsúlyt fektettek egy nyelv grammatikájának leírására és a grammatikai szerkezetek értelmezésére. Ám az, hogy a szintaxis egy sajátos mélyszerkezete a nyelvi gondolkodásnak, csak Chomsky fellépésével vált világossá. A generatív grammatika fejlődése és elméleti átalakulása természetesen óriási szerepet játszott a kortárs nyelvészet fejlődésében és a kognitív tudományokban is. A technikai részletek azonban most nem érdekesek a jelen gondolatmenet számára.⁴⁶⁸ A generatív nyelvészet alapvető gondolata az érdekes számunkra: ez pedig úgy ragadható meg, hogy a kimondott mondat grammatikai szerkezete csupán felszíni megjelenítése egy olyan szintaktikai mélyszerkezetnek, amelynek közvetlen kapcsolata van a reprezentáció módjával. A szintaktikai mélyszerkezet különféle felszíni grammatikai formákban jelenhet meg a transzformációs szabályoktól függően. A korábbi nyelvészet csupán a már megformált mondat grammatikai viszonyait vizsgálta. A szintaxis azonban nem azonos a konkrét grammatikával. A szintaxis a reprezentációs mélyszerkezet elrendezését végzi, és éppen ezért nem a nyelvi reprezentáció grammatikai szintjén helyezkedik el, nem is a gondolati reprezentáció logikai szintjén, hanem az elme legalapvetőbb reprezentációs szintjének a struktúráját jelenti. Bickerton a következő, és tulajdonképpen az egész elméletét meghatározó tömör megfogalmazást adja: „a szintaxis, nem pedig a referenciális jelentés az, ami leginkább elválaszt bennünket más fajtától.”⁴⁶⁹ Ezt a tézist kell értelmeznünk és megvilágítanunk a következőkben.

A nyelv egésze szempontjából döntő jelentőségű az a megkülönböztetés, amelyet a lexikai elemek és a nyelvtani elemek között vonhatunk meg. A lexikai elemeknek rendszerint van valamilyen jelölete: ez a jelölet lehet konkrét tárgy, természetes fajta vagy absztrakt tárgy, de mindenképpen elmondható, hogy egy lexikai elem valamiféle tárgyi megléthez vagy tárgyi jelleghez kapcsolódik. A nyelvtani elemeknek azonban nincs ilyen tárgyi megfelelője. A nyelvtani elemek lehetnek toldalékok, ragok, kötőszavak, szórendi

⁴⁶⁸ A generatív grammatika fejlődéséről jó áttekintést ad Kálmán László – Trón Viktor: *Bevezetés a nyelvtudományba*, i.m. 133–147.o.

⁴⁶⁹ Bickerton: *Nyelv és evolúció*, i.m. 66.o.

kiemelések, logikai elemek, az igeidő jelölései és még sorolhatnánk. A nyelvtani elemeknek ugyanakkora jelentőségük van a jelentés szempontjából, mint a lexikai elemeknek, sőt jelentőségüket még talán az is mutatja, hogy nem tudunk újakat kitalálni, vagy a régieket lecserélni, ahogy az néha lehetséges a lexikai elemek esetében. És itt az egész nyelvfilozófia szempontjából döntő jelentőségű hiányosságra figyelhetünk fel: „amikor a filozófusok jelentésről beszélnek, majdnem mindig lexikális elemekkel foglalkoznak, általában főnevekkel, és leggyakrabban ilyen vagy olyan konkrét főnevekkel”.⁴⁷⁰ Valóban: minden filozófiai szempontból jelentős jelentésemélet tulajdonképpen a főnevek jelentésére koncentrál, vagyis a jelentés problémáját a főnevek valóságra vonatkozása felől értelmezi. „Az egyetlen kivételt – folytatja Bickerton – a nyelvtani elemek kis csoportja jelenti, a *ha, és, vagy*, amelyeknek logikai jelentőségük van. A többitől visszariadnak vagy figyelmen kívül hagyják őket.”⁴⁷¹ A nyelvfilozófiában külön elemzés tárgyát képezik a logikai szavak, illetve a logikai viszonyokat kifejező szerkezetek (különösen a logika fregei fordulata óta, de gondolhatunk Husserl kategoriális szemléletére is, amelynek tárgyai éppen a logikai szavak, többek között például a kopula), az összes többi nyelvtani elem azonban a propozicionális tartalom részeként jelenik meg. Mintha a nyelv mindössze két részből állna: a jelentéses és referenciális egységekből (a fregei gondolat, ill. a propozicionális tartalom), illetve a logikai szavakból. Ezek mindegyike elemezhető, viszont ha így fogjuk fel a nyelvet (hosszabb-rövidebb jelentéses egységek és logikai kifejezések függvényeszerű összekapcsolásaként), akkor a nyelv talán legkülönösebb és minden bizonnyal legfontosabb aspektusát, a nyelvtani szerkezetét hagytuk figyelmen kívül.

A lexikai elemek tetszés szerint bővíthetők, új jelenségekre új szavak jelennek meg, illetve új szavak gyakran „megteremtene” új összefüggéseket. A nyelvtani elemek listáját azonban nem tudjuk bővíteni.⁴⁷² A szintaxis az a mélyen rejlő képességünk, amelyről

⁴⁷⁰ Uo. 63.o.

⁴⁷¹ Uo.

⁴⁷² „A lexikális elemek sora nyitott, és mindig bővíthető, de a nyelvtani elemek zárt osztályt alkotnak. Mintha a természet felruházott volna bennünket egy fekete dobozzal, amely lehetővé teszi számunkra, hogy eligazodjunk a való világ árnyképében, amelyet a nyelv-mint-reprezentáció létrehoz. A doboz azonban le van pecsételve; sem megváltoztatni, sem (legalábbis egyelőre) megmagyarázni nem tudjuk.” Uo. 66.o.

Chomsky és a hozzá hasonlóan gondolkodók feltételezik, hogy velünk született jellegű. „A mondatgépezetnek az a része, amely lehetővé teszi számunkra, hogy a szavak kombinációiból végtelen számú új jelentést hozzunk létre, egy önmagában jelentés nélküli, tisztán formális szerkezet. Ezt a szerkezetet minden komplexitásával együtt a legkisebb tudatos erőfeszítés nélkül sajátítjuk el. Ennél még meglepőbb, hogy minden tekintetben hibák nélkül tanuljuk meg. Az anyanyelvét elsajátító gyerek összes látszólagos 'hibája' között alig van olyan, amely ne lenne jó szerkezet valamely más nyelven.”⁴⁷³ A szintaxis tehát teljes mértékben tudattalan, jóval a tudatosság szintje alatt végzi feladatát és képtelenek vagyunk változtatni rajta, ahogy azon is képtelenek vagyunk változtatni, hogy a kéket kéknek lássuk. Hogy ez a veleszületettség jele-e és hogy vajon a szintaxis egy univerzális grammatikára épül-e, ahogy Chomsky sugallja, azt egyelőre talán jobb nyitott kérdésnek meghagyni.

Az viszont bizonyosnak tekinthető, hogy a grammatikai szerkezet mélyrétegét képező szintaxis nem csak a nyelvi megformálásnak, hanem az egész emberi elméműködésnek a vázát képezi. A szintaxis egy olyan specifikus rendszer, a formális tulajdonságok olyan formális rendszere, amely szervezi a gondolatainkat.⁴⁷⁴

Ha a lexikai elemek jelentésességén túl a mondatok megformáltságáról van szó, akkor a naiv és a hagyományos megközelítésben sokáig uralkodó nézet szerint „a nyelv legbonyolultabb (de ugyanakkor jellemző) vonása az elemek rögzített egymás utáni sorrendje.”⁴⁷⁵ A generatív grammatika megszületése óta azonban tudjuk, hogy a felszíni sorrend nem jelent komoly problémát az elemzés számára. A sorrend könnyedén előállítható a hierarchikus szerkezetben szereplő absztrakt összetevők rendezéséből és ezek mozgatósi lehetőségeiből. A sorrend sokkal inkább csak felszíni lenyomata egy mélyebb és jelentőségtejtesebb rendezésnek, ami azonban a felszínen nem jelenik meg közvetlenül. Talán az az állítás is megkockáztatható, hogy Saussure és követőinek strukturalista nyelvészete lényegét tekintve nem lépett túl a grammatika ilyen felszíni szemléletén. Amikor Saussure a szintagmatikus szintről beszél, akkor valójában az elemek grammatikailag lehetséges sorrendiségét érti rajta. Chomsky nagy újdonsága abban áll, hogy a grammatikai rend mögött a nyelvi

⁴⁷³ Uo. 67.o.

⁴⁷⁴ Vö. 84.o.

⁴⁷⁵ Uo. 185.o.

elemek szintaktikai rendje húzódik meg. Ennek sokféle összetevője lehetséges, és úgy tűnik, maguk a nyelvészek sem egységesek abban a tekintetben, hogy mi a szintaxis valódi része és mi az, ami nem az. Ettől függetlenül hatalmas jelentősége van annak a felismerésnek, hogy a grammatika nem azonos a szintaxissal. A nyelvi elemek nyelvi rendezése nem ugyanaz, mint a reprezentációs elemek szintaktikai rendezése.

Ugyanakkor érdemes hangsúlyozni, hogy Chomsky a nyelvi mélyszerkezetben valóban a nyelv mélyszerkezetét érti, és a nyelvet nem tartja azonosnak a gondolkodással. Olyan elméletet dolgoz ki, amely modularistának tekinthető, tehát az elme átfogó működését különálló és többé-kevésbé önállóan működő modulok összehatásának tekinti. A nyelvre pedig önálló modulként tekint. Egy ilyen komplex önálló modul evolúciós magyarázatát pedig joggal tarthatja problémásnak. A magasabb kognitív rendszerek feladatspecifikus, önmagukban zárt és biológiailag meghatározott rendszerek. Ilyennek tekintik a nyelvet is. Vagyis Chomsky szerint nyelv és gondolkodás függetlenek egymástól. Mások azonban, Bickerton is ideértve, nem osztják nyelv és gondolkodás különbségének a téziséét. Bickerton úgy véli, hogy a nyelvi mélyszerkezet nem feladatspecifikus és szigorúan nyelvi, hanem a reprezentációs rendszer mélyszerkezete. Átveszi Chomsky-tól a szintaxis kiemelt jelentőségét, ám a szintaxist nem elkülönült nyelvi működésmódnak tekinti egy különálló modulon belül, hanem az emberi reprezentációs rendszer átfogó és a gondolatainkat globálisan szervező rendszereként fogja fel.

A kérdés természetesen az, hogy pontosan mi a szintaxis és lényegét tekintve miben különbözik a hagyományos értelemben vett grammatikától. A szintaxis egy formalizálható háttérrendszer, a grammatikától merőben különböző funkciókkal.⁴⁷⁶ A döntő gondolat azonban az, hogy a szintaxis a reprezentáció egészére vonatkozik, nem pedig pusztán a nyelvi modulra. Bickerton felfogása úgy ábrá-

⁴⁷⁶ Az alábbi felsorolás talán képet ad a szintaxis sajátosságáról. „A nyelvben olyan sok minden van, ami hiányzik az előnyelvből: végtelen rekurzív folyamatok; az anaforák kötése és az elmozgatott összetevők nyomai; az úgynevezett alapos és közönséges kormányzás; eset-hozzárendelés; azok a folyamatok, amelyek révén az üres elemeket azonosítani lehet; a mozgítás megszorításai; alárendelés, mellérendelés és az összetevők beágyazása; az olyan technikai fogalmak seregéről nem is beszélve, mint például hatókör, valencia, k-vezérlés, m-vezérlés, bijekció, erős és gyenge keresztezés, kivételes esetadás, láncok, parazita űr stb.” Uo. 196.o.

zolható, hogy rétegek egymásra épülését képzeljük el: (1) létezik az emberi nyelvhasználattal együtt járó legalapvetőbb reprezentációs szintaxis, ami a másodlagos reprezentációs rendszer legfontosabb összetevője; (2) erre mintegy ráépül a „nyelvi szerv” szintaxisa, a maga sajátos szabályaival és bonyolult komputációs modelljével; (3) végül pedig erre épül rá az adott konkrét nyelv transzformációs szabályainak megfelelően a konkrét grammatika. Ez a sematikus felosztás talán érzékelteti a különféle szabályok funkcionális különbségét és összefüggését. Egy adott nyelv, pl. a latin grammatikája nem azonos az univerzális grammatikával, az utóbbi pedig nem azonos a reprezentációs rendszer szintaxisával.

NEGYEDIK FEJEZET: NYELV ÉS NYELV ELŐTTI ÁLLAPOTOK

A nyelv összekapcsolása a másodlagos reprezentációs rendszer gondolatával, valamint a reprezentáció és a nyelv egymáshoz kötése a szintaxis fogalmán keresztül olyan perspektívából mutatja meg a nyelvet, ami az eddigiekhez képest új aspektusokat világít meg. Ha csak ennyi lenne a nyelv evolúciójáról szóló elmélkedés hozadéka, már az is „sok gondolkodni valót adna”. Ebben a fejezetben azt a kérdést próbáljuk meg körüljárni, hogy ha a nyelv egy specifikus, másodlagos reprezentációs rendszer, és egyszersmind a reprezentációk szintaktikai elrendezésével áll kapcsolatban, akkor milyen képet alkothatunk azokról az állapotokról, amelyek „megelőzték” a fejlődésben a nyelv megjelenését. Amelyek már túllépnek az állati reprezentáció egydimenziós jellegén, de még nem érik el a kifejlett nyelv és gondolkodás szintjét? Milyen lehetett a nyelvet közvetlenül megelőző és előkészítő állapot? Ha volt ilyen, márpedig minden bizonnyal volt és a nyelv nem egy csapásra, egy csodálatos mutáció révén jött létre, akkor annak a nyomai még valószínűleg velünk vannak jelenlegi kognitív architektúránkban is. Milyen működés-módok lehetnek ezek?

ELŐNYELV

Bickerton elméletének középpontjában az a feltevés áll, hogy a kifejlett és grammatikával rendelkező nyelv megjelenése előtt lehetett egy átmeneti fázis, a nyelv egy olyan állapota, amiben már voltak primitív lexikai elemek, de a szintaxis még hiányzott. Úgy gondolja, hogy vannak „élő nyelvi kövületek”,⁴⁷⁷ amelyek azt mutatják, hogy milyen

⁴⁷⁷ Uo. 116.o.

lehetett egy ilyen előnyelv. E feltevés mellett az az érv szól, hogy a különféle alakban megjelenő előnyelvi működés egymástól eltérő területeken is nagyon hasonló alakzatot mutat, és nagyon hasonló módon tér el a fejlett nyelvhasználattól. A gyermekek nyelvhasználata két éves korig, a hominidák jelelése, bizonyos afáziák és a pidzsin nyelvek egymáshoz nagyon hasonló módon működnek. Lényegében mindegyik primitív, főleg egymás mellé helyezéssel kialakított, ragozás nélküli mondatokból áll. Ezekben a nyelvi módokban például alárendelés vagy rekurzió (egy elem beépítése egy másik elembe) sohasem szerepel. Vagyis mindaz, ami Chomsky szerint a nyelv lényegét alkotja, hiányzik. A majmok nyelve a jelelés segítségével és a kétévesnél kisebb gyerekek nyelve szerkezetileg nagyon hasonló. A gyerekek mondatai: nagy vonat; piros könyv; Mami ebéd; meggy bolt; Ádám tesz; sétál utca; a jelelő majmok mondatai: ital piros; te kalap; bemegy; Roger csillandoz; nyit takaró; te iszik. A különbség az, hogy a majmok olyan dolgokról „beszélnek” (illetve jelelnek), amit akarnak és olyan cselekvésekről, amit végre akarnak hajtani vagy hajtatni, a gyermekeknél viszont megjelenik a megnevezés gyönyöre, vagyis a kategorizáció a kategorizáció kedvéért. „Bár ez a különbség nem nyelvi, a nyelv egy további előfeltételére utal (erős érdeklődés a környezet iránt).”⁴⁷⁸

1970-ben Kaliforniában egy tizenhárom éves kislányt találtak az utcán az anyjával, akik elmenekültek otthonról. Genie-t, a kislányt az apja 18 hónapos kora óta bezárva tartotta a fürdőszobában és megakadályozta, hogy bármilyen nyelvi inger érje. Genie nem tudott beszélni, de kiszabadulása után megtanult valamiféle nyelvet. Mondatai némileg összetettebbek voltak mint egy kétéves gyermek mondatai, de egy bizonyos szinten nem jutott tovább. „Genie elsajátította az előnyelvet, mert az előnyelv robusztusabb, mint a nyelv (mivel az emberi adottságoknak sokkal hosszabb ideje képezi részét), és nincs kritikus periódusa [...]. Genie nyelvelsajátítása azért maradt abba, mert az előnyelvi és nyelvi képességek különállóak, és az egyik elsajátítása semmiképpen sem vonja maga után a másik elsajátítását. Azért maradt éppen ott abba, mert eljutott addig, ameddig önmagában az előnyelv birtoklása engedi.”⁴⁷⁹ Gazdagabb lexikális tartalma ellenére ez a nyelv formálisan semmivel sem volt fejlettebb, mint a majmoké vagy a kétévesnél kisebb gyermekeké.

⁴⁷⁸ Uo. 125.o.

⁴⁷⁹ Uo. 128.o.

Az ún. pidzsin nyelvek ugyanerre a struktúrára szolgálnak példaként. Pidzsinnek nevezzük azokat a nyelveket, amelyeket bevándorlók beszéltek a helyi nyelvből felépítve. A pidzsin beszélők utódai, vagyis a második generáció már fejlett grammatikával rendelkező kreol nyelvet hozott létre. A pidzsin és a kreol közötti különbség megfelel az előnyelv és a fejlett nyelv közötti különbségnek. A kreol az anyanyelvivé vált pidzsin, és noha a gyermekek a saját szüleiktől tanulják a pidzsin nyelv elemeit, mégis egy formálisan sokkal fejlettebb nyelvet, egy grammatikailag teljesen korrekt kreol nyelvet hoznak létre.

Ezek a példák empirikusan alátámasztják azt a feltevést, hogy mindenki rendelkezik egy előnyelvi képességgel, viszont aki a kritikus időszakban nem érintkezik megfelelő formában a nyelvvel, az meg is marad az előnyelvi állapotban és nem fogja a valódi nyelvet elsajátítani. A nyelvet az előnyelvtől az alábbi öt tulajdonság különbözteti meg (és ez némiképp válasz arra a korábbi kérdésre is, hogy miben is állna a szintaxis lényege):

1. *A különböző sorrendek különböző funkciókhoz kapcsolása.*

Mivel az előnyelv rendkívül egyszerű, többnyire két-három elemes mondatokból áll, ezért a sorrend nem játszik nagy szerepet benne. A hangsúlyos elem, ami többnyire a topic, vagyis az alany, általában nem grammatikai funkciója vagy hangsúlyos helyzete alapján, hanem az adott helyzet kontextusa alapján azonosítható. Más szóval az, hogy mire vonatkozik a mondat egésze „pragmatikai valószínűségeken és nem szerkezeti kritériumokon nyugszik.”⁴⁸⁰ A nyelv esetében azonban másként áll a dolog: a kifejlett nyelv egy mondatában a szavak sorrendje mindig valamilyen funkcióhoz (kiemelés, logikai rendezés) kapcsolódik, és a lehetséges változatokat szigorú szabályok irányítják. A sorrend általános szabályoknak engedelmeskedik, és az elmozgatott elemek „eredeti” helye és az új helye közötti kapcsolatot valamilyen szintaktikai szabály renndezi és irányítja. Vagyis vannak lehetséges és lehetetlen sorrendek, és a lehetséges sorrendek közötti különbségek többnyire jól azonosítható jelentésbeli eltéréssel járnak. Rögzített kapcsolat van tehát a kifejezési szükségletek és a formális szerkezetek között (szemben az előnyelvvvel, ahol ilyen nem létezik). Az előnyelvben éppen

⁴⁸⁰ Uo. 133.o.

az a formális szerkezet hiányzik, ami az elmozgatott elemek mozgásának a jelentését kifejezné.

2. *Az üres elemek automatikus azonosítása.* Az előnyelvben nincsenek üres elemek, illetve bármely elem hiányozhat (az ige tárgya, a tárgy számát kifejező elem stb.). A valódi nyelv mondatai azonban tele vannak olyan üres elemekkel, amelyek alapján ki lehet következtetni, hogy egy összetevő struktúralisan ugyan jelen van, de esetleg nincs olyan felszíni elem, ami nyíltan megfelelne neki. Ha pedig jelen van, akkor kikövetkeztethető, hogy melyik pozícióból mozgatták el.⁴⁸¹ Amikor egy betegségtől komolyan szenvedünk, vagy kimerültek vagyunk, esetleg részeket vagy csak dühödtek és türelmetlenek, akkor gyakran beszélünk pontatlanul és szintaktikailag bizonytalanul, mintha ilyenkor visszacsúsznánk az előnyelv állapotába. A primitívebb üzemmódba kapcsolás azonban nem azt jelenti, hogy folyamatos átmenet van előnyelv és nyelv között, mindössze azt, hogy valamilyen okból visszakapcsoltunk egy egyszerűbb üzemmódba. Előnyelv és nyelv között azonban ennek ellenére megmarad az óriási különbség, ami éppen a szintaktikai elemek kontextustól és pragmatikától független kifejezésében és azonosíthatóságában érhető tetten.
3. *Az alkategorizált argumentumok kötelező kifejezése.* Minden ígének egy, kettő vagy három argumentuma van (egy, kettő, vagy három argumentumot alkategorizál). Az „alszik” egyet (Sári alszik), a „vesz” kettőt (Sári vesz egy almát), az „ad” hármat (Sári ad Simonnak egy almát) alkategorizál. Bármely nyelv helyes mondata többnyire világosan kifejezi ezeket az alkategóriákat, illetve világosan jelöli az elmozgatott vagy üres elemeket.⁴⁸² Az előnyelvben azonban semmi ilyesmit vagy

⁴⁸¹ „Például tudjuk, hogy a Bill needs someone e to work for e (Vilinek kell valaki, akinek dolgozhat) mondatban az első e Billre, a második pedig a 'valaki'-re utal, bár az e abban a mondatban, hogy Bill needs someone e to work for him (Vilinek kell valaki, aki dolgozik neki) a 'valaki'-re és nem a Bill-re utal. Mindezt nem a szemantikából vagy a pragmatikából, vagy a kontextusból tudjuk, hiszen semmilyen mondattanon kívüli oka nincs annak, hogy a két utolsó példában a referenciák ne cserélődjenek fel.” Uo. 134.o.

⁴⁸² „Például az e-t a *what*-hoz lehet kapcsolni a *What did you take e?* (Mit hoztál el)-ben; az *I*-hoz az *I opened the dooor and e took the box* (Kinyitottam az ajtót és elhoztam a dobozt)-ban; a *the person*-höz a *The person I gave the box e was Charlie* (Az a személy, akinek a dobozt adtam, Karcsi volt) és így tovább. Ezt a kapcsolási folyamatot szintaktikai elvek határozzák

ehhez hasonlót nem találunk. Jelen is lehetnek az alkategóriák (többnyire ragozatlan alakban: Sári ad alma), de hiányozhatnak is (Simon alma). Az ilyen grammatikailag hiányos mondatok jelentését pedig pragmatikai kontextusban tudjuk értelmezni. Mintha az előnyelv használatához mindig és szükségképpen hozzátartozna a konkrét környezetre való utalás.

4. *A szerkezetek szisztematikus kiterjesztése a frázisokban és a tagmondatokban.* A frázisok felépítésére vonatkozó elvek lehetővé teszik egyfelől az összetevő elemek rekurzív hozzáadását a frázisokhoz, másfelől a frázisok rekurzív hozzáadását a frázisokhoz. Az első esetben egyre bonyolultabb frázisok jönnek létre (férfi, a férfi, a magas férfi, a magas fekete kabátos férfi stb.), a második esetben egyre bonyolultabban összetett tagmondatok (János könyveket akar; János könyveket akar olvasni, hogy fölvegyék a főiskolára; Vili azt mondja, hogy Mari szerint János könyveket akar olvasni, hogy felvegyék a főiskolára stb.) Az előnyelv egyes példái esetleg hasonlíthatnak a valódi főnévi csoportokra, többnyire azonban világos, hogy még ezekben az esetekben sem szintaktikai elvek működnek. Összetett mondatok pedig egyáltalán nem fordulnak elő az előnyelvben.
5. *Nyelvtani elemek használata.* Az előnyelv és a nyelv különbségét legvilágosabban a nyelvtani elemek hiánya vagy megléte mutatja. Az előnyelvben nincsenek toldalékok, gyakran hiányzik a számbeli és személybeli egyeztetés, szinte sohasem fordulnak elő olyan segédigék, „amelyek funkciója az idő, aspektus, egyenlőség vagy osztálytagság kifejezése, bár tartalmazhat kifejezéseket a lehetőség vagy kötelesség kifejezésére.”⁴⁸³ Kérdőszók, tagadószók és kvantorok előfordulhatnak, de nem lesznek az előnyelvben kötőszók, mondatbevezetők, befejezettség, nem befejezettség megkülönböztetésére szolgáló jelölők, propozíciók, névelők pedig csak nagy ritkán. Bickerton rámutat egy világos összefüggésre: „minél erősebb a jelentéses összetevő egy nyelvtani elemben, annál valószínűbben fordul elő az előnyelvben. Viszont minél erősebb az elem strukturális szerepe, annál kevésbé valószínű az előfordulása.”⁴⁸⁴ Ha az illető elem önálló

meg, automatikus és egyértelmű, és nem igényel semmiféle tudást a jelenlegi helyzetről, a beszélő szándékairól vagy bármely más tényezőről.” Uo. 135.

⁴⁸³ Uo. 136.o.

⁴⁸⁴ Uo.

jelentéssel bír, akkor az előnyelv egyfajta lexikális elemként kezeli és alkalmazza. Ám ha az illető elemnek csak strukturális szerepe van, vagyis valamilyen szintaktikai viszonyt fejez ki, akkor szinte biztosan hiányozni fog az előnyelvből.

Összességében úgy tűnik, hogy az előnyelv valójában nem több mint lexikális elemek lineáris egymáshoz fűzése. Ez azt jelenti, hogy nem a szintaxis bizonyos részei, hanem a szintaxis egésze hiányzik belőle. Ennek ellenére rendelkezik egyfajta belső renddel. Ezt akkor vesszük észre Bickerton szerint, ha összevetjük az előnyelv jellemzőit az afáziás betegek nyelvi teljesítményével. A Broca-területet érintő sérülések következtében kialakuló afázia sokféle lehet, egy azonban biztosnak tűnik: minden jelenleg ismert afázia szerkezetét tekintve különbözik nemcsak a nyelvtől (ez magától értetődő), hanem az előnyelvtől is. „A nyelv bizonyos tulajdonságai szinte érintetlenül megőrződnek, míg mások az előnyelv szintje alá süllyednek. Ésszerűnek tűnik az a következtetés, hogy az afáziás beszéd a nyelv deformált változatát képviseli, és így az előnyelv több mint egyszerűen egy általános kifejezés bármilyen fajta agrammatikus nyelvre.”⁴⁸⁵

Ha az előnyelv különféle formái között strukturális hasonlóság állapítható meg, és ha az így megmutatkozó nyelvi képesség különbözik a kifejlett nyelvtől, de az afáziás nyelvhasználattól is, akkor a nyelvi képesség önálló állapotának tekinthető. A nyelv olyan állapotának, ami evolúciósan előkészítette a magasabb, szintaxissal rendelkező nyelvhasználatot, és ami az emberi elme architektonikájában valamilyen formában megőrződött és meg is jelenik (pl. a 2 évesnél kisebb gyermekek beszédében). Bickerton elképzelése szerint tehát feltehető, hogy egy ilyen típusú előnyelv előzte meg evolúciósan a kifejlett nyelv megjelenését és valamilyen formában meg is maradtak a nyomai a reprezentáció jelenlegi szerkezetében.

MIMETIKUS KULTÚRA

Némiképp hasonló elképzelést fejt ki Merlin Donald nagyszabású könyve.⁴⁸⁶ Donald azonban a nyelv előtti reprezentáció egy másik típusát állítja a középpontba: a szavak nélküli általánosító gondol-

⁴⁸⁵ 138.o.

⁴⁸⁶ Merlin Donald: *Az emberi gondolkodás eredete*. Ford. Kárpáti Eszter. Budapest, Osiris, 2001.

kodást. Hipotézise szerint a főemlősök elméjéből létrejövő modern emberi elme olyan adaptációk sorozatán keresztül fejlődött ki, amelyek mind egy-egy új reprezentációs rendszert jelentettek, és ezek mindegyike valamilyen formában fennmaradt a jelenlegi mentális architektúrában: a „kognitív szerveződés strukturális változásai” és az „alapvető kulturális változások”⁴⁸⁷ párhuzamosan és szorosan egymásba fonódva zajlottak. Donald három fő átmenetről beszél, amelyek mindegyike több kognitív változásnál és anatómiai újításnál, ugyanis minden egyes átmenet az emberi kultúra formájának teljes átrajzolását is eredményezte. Természetesen a nyelv megjelenése jelenti a forradalmi áttörést, de a nyelv megjelenése csak a reprezentáció formáinak változásaiban és a kulturális rend egészének átalakulásában ragadható meg. A nyelv megjelenése nem azt jelenti, hogy egy korábban nem beszélő faj egyszer csak beszélni kezd, hanem azt, hogy a reprezentációs rendszer bonyolultságának növekedése során különféle tényezők együttállása egyszer csak lehetővé teszi a hangzó nyelv jelenleg is működő formáinak létrejöttét, illetve a nyelvi reprezentációt.

Az első átmenet az események utánzásának képessége, vagyis a mimetikus készség megjelenése. A hominida főemlősök ugyan rendelkeznek valamiféle reprezentációs képességgel, de alapvetően a jelenben élnek, a közvetlen környezeti hatások és e hatásokra adott közvetlen válaszok bizonyos értelemben időtlen jelenében. A nyelv hatalmas távolságra van ezektől a primitív reprezentációs képességektől, kellett tehát, hogy legyen legalább egy, vagy esetleg több átmeneti fázis, valamiféle „hiányzó láncszem” a főemlős reprezentációs rendszer szűkössége és az emberi nyelvi reprezentáció komplexitása között. Donald ezt az átmeneti fázist egy olyan reprezentációs ugrásban pillantja meg, ami még nem közvetlenül nyelvi, ám megelőlegez bizonyos nyelvi képességeket. Állítása szerint az *Australopithecus*ok még nem haladták meg lényegi módon az emberszabásúak képességeit. A társadalmi szerkezet és a túlélési stratégiák talán bonyolultabbak lettek, de a szerszámkészítés és a módszeres együtt vadászás területén sem mutattak jelentős intellektuális fejlődést. A *Homo erectus* esetében azonban minőségi áttörés történik. „A kulcsújítás az *erectus* esetében az volt, hogy megjelent az emberi reprezentáció legegyszerűbb szintjének, az események utánzásának vagy újraeljátszásának képessége. Ez a 'mimetikus'

⁴⁸⁷ Uo. 29.o.

készség támasztotta alá azt a kultúrát, mely létrehozta a szükséges közbülső szintet az emberszabású és a modern emberi kultúrák között.⁴⁸⁸ Az emberi értelem minden bizonnyal (ez volt egyébként Darwin sejtése) a nyelv nélkül is képes „emberi” módon működni, vagyis olyan módon, ami alapvetően különbözik az emberszabásúak működésétől. És megadhatóak azok a mozzanatok, amelyek a nyelv hiánya vagy kiesése esetén is működnek. „A nyelv teljes hiányakor talált jellemzően emberi képességek között van a spontán gesztusokra és utánzásra való képesség, mely a nyelv elvesztése után is meg tud őrződni; az eszközkészítés és a gyakorlat általában; az érzelmi megnyilvánulás és a társas intelligencia, melybe beletartozik az is, hogy az ember képes összetett eseményeket megérteni, és szerepekre, szokásokra és a megfelelő viselkedésre emlékezni. [...] Az, hogy a nyelvtől neuropszichológiailag elválaszthatók, a kognitív fejlődésnek egy megkülönböztetetten emberi, de nyelv előtti szintjét sugallja, mely a nyelv megérkezését előkészítő korai hominid adaptációnak lehetne az alapja.”⁴⁸⁹ Ezt az alapvető, nyelv előtti reprezentációs és kulturális formát nevezi Donald összefoglalóan „mimetikusnak”. Vagyis elmélete szerint beszélhetünk mimetikus reprezentációs rendszerről és tágabb értelemben mimetikus kultúráról.⁴⁹⁰

Donald átfogó elméletéből számunkra most a legérdekesebb a nem szimbolikus állati gondolkodás és a szimbolikus emberi gondolkodás közötti átmenet, vagyis a nyelvvel még nem rendelkező *homo erectus* mimetikus gondolkodása: a mimetikus készség ugyanis egy olyan vizuális és fantáziához kötött gondolkodás, ami a leginkább független a nyelvtől. Szándékos, de nem nyelvi reprezentációról van szó: a mimikrivel (a másolással) és az imitációval (a többé-kevésbé pontos utánzással) szemben a mimézis már reprezentációs általánosításokat tartalmaz: a szívre szorított kéz vagy a kézbe temetett arc a szomorúság egyszerűnek tűnő, de tömörített, bizonyos értelemben „absztrakt” kifejezése. Donald szerint a társas kapcsolatok megnövekedett jelentősége hozta létre azt a kényszert, aminek a többiek mimetikus megértése és önmagunk mimetikus kifejezése lett az eredménye. Egy olyan gondolkodási és reprezentációs rendszerről van szó, ami lehetővé teszi az érzelmi egymásra

⁴⁸⁸ Uo. 27.o.

⁴⁸⁹ Uo. 91.o.

⁴⁹⁰ Ha ennek a korai fázisnak a nyomai fennmaradtak az emberi elme architektónikájában, akkor ez a preverbális képesség aligha lehet más, mint a fantázia.

hangolódást és egymás élményeinek az átélését és aminek a nyomai a nyelv által uralt gondolkodás mellett jelenleg is jelen vannak. A mimézis során történő tömörítés kettős: egyrészt mások számára mutatjuk be egy esemény legfontosabb részleteit, másrészt az adott eseményt önmagunk számára is reprezentáljuk, és a reprezentációt folyamatosan finomítjuk. A mimetikus aktusok fontos – és a nyelvet előkészítő – tulajdonságai a következők: (1) szándékos: vagyis nem a külső ingerektől függ, hanem a mimézist végző szándékától, és magában foglalja mások szándékának a megértését is, ha éppen mások akarnak valamit mutatni, vagy elmutogatni. (2) generativitás: az esemény lényegi jegyeinek reprodukálása, ami már feltételezi azt a képességeket, hogy elemeire bontsunk egy mozgási folyamatot és ezeket az elemeket tetszőleges sorrendbe állítsuk. (3) a mimetikus aktusok természetüket tekintve általában nyilvánosak, még ha nem is feltétlenül kommunikációs célból alakultak ki (a tanulás, pl. egy eszköz elkészítésének megtanulása is egyfajta mimetikus folyamat); (4) referencia: a mimézisnek alapvető feltétele, hogy az aktust meg tudjuk különböztetni attól, *amire* az aktus irányul, vagyis különbséget tudunk tenni egy esemény eljátszása és az esemény között, más szóval aktus és referencia, tágabban jel és jelöllet között; (5) korlátlan számú tárgy: a mimetikus reprezentáció sok tekintetben korlátolt (nagyon komplex viszonyokat nem tud kifejezni), abban azonban korlátlan, hogy hány egyedi perceptuális eseményt képes reprezentálni; (6) önindítás: egy mimetikus aktust minden konkrét külső utasítás nélkül el tudunk kezdeni, nincs hozzá szükség külső feltételek meglétére. Ez az öntevékenység a felidőzésben lényegi mozzanata a reprezentációs gondolkodás megjelenésének.

A mimetikus reprezentáció megjelenése nyilvánvalóan nagy hatást gyakorolt a közösség belső kommunikációjára, illetve a tézis meg is fordítható: a közösség belső szerveződésének bonyolultabbá válása erős nyomást gyakorolhatott abba az irányba, hogy információkat áramoltassanak a közösség tagjai között, erre pedig alkalmas volt a nyelv előtt a mimézis. Az állat epizodikus világszemlélete még nem képes túllépni önmagán, az emberi reprezentáció viszont képes modellálni a társas viszonyokat. Ez leginkább a gyermekek játékaiban érhető tetten: amikor a gyermek apukát, anyukát vagy tanárt alakít, akkor tulajdonképpen a társas struktúra egészének egy mozzanatát sajátítja el mimetikusán. Ezzel kapcsolatos a kölcsönös mimézis, az a folyamat, amikor az egyik játékára a másik egy másik eljátszott cselekvéssel válaszol: ennek legjobb példája a rituális tánc, ami min-

den kultúrában megjelenik. A szimbolikus nyelv használata nélkül is lehet a felnőttek, illetve az istenek világát modellálni ezekkel a mimetikus játékokkal és rituálékkal. A harmadik mozzanat talán még lényegesebb a közösség egészére nézve: a mimetikus játékok nem csak a koordinációt segítik elő, hanem nagyon hamar konformitáshoz vezetnek, „végső soron a csoportviselkedés szabályos, ismétlődő, rituáléhoz hasonló mintáihoz vezetnek. [...] A nyelv nem elengedhetetlenül szükséges az összetett társas szerepek és szabályok kialakulásához, a mimézis azonban lényegi.”⁴⁹¹ A kölcsönösen átvett és közvetített mimetikus szabályosságok végül nem csupán a reprezentációban játszanak szerepet, hanem rituálékká, meg nem kérdőjelezhető és alapvetően fontos intézményesült szokássá is válhatnak (erről az institúcióról szóló fejezetben bővebben írtam). És még egy nagyon fontos aspektust érdemes kiemelni: a mimézis nagyon hatékony lehetett a tudás szisztematikus átadásában (eszközök készítése, menedék építés, tűz és fegyverek használata, harc, rituálék, szokások, erkölcsök átadása). A mimetikus készség társas és egyéni hatásai összességében egy mimetikus kultúrát hoznak létre, aminek a jellemzői: fejlett szerszámkészítés, esetenként tűzhasználat, összehangolt évszakonkénti vadászat, gyors alkalmazkodás az éghajlathoz és a környezeti feltételekhez, bonyolult társas struktúra, primitív rituálé, vagyis csoportos mimetikus aktusok.

A második átmenet az emberi beszéd megjelenése, az igazi ugrás fajunk evolúciós történetében. Az emberi beszéd megjelenése mindazokat a kognitív újdonságokat, amelyek már korábban is megjelentek, egyetlen, átfogó és komplex rendszerbe foglalja bele. Ezzel kapcsolatban Donald hangsúlyozza, hogy a kognitív tudomány szempontjából „a nyelv lényege az, ahogy az elme alapvető szerkezetét megváltoztatta”.⁴⁹² Mivel Donald számára minden egyes jelentős változás, egyszersmind a kultúra jelentős változását is magával vonja, ezért a beszéd megjelenése számára nem elsősorban a kommunikáció, az információcsere vagy a szintaktikailag artikulált mondatok létrehozását jelenti. A beszéd megjelenése lehetővé tette a világ sajátos reprezentációját, nevezetesen egy világkép megalkotását. A mimetikus kultúrát felváltja a mitikus kultúra, amelyben az emberek már átfogó világmagyarázatokra, a világ rendezett felfogására, a dolgok és az emberek eredetének elmesélésére törekszenek.

⁴⁹¹ Uo. 161.o.

⁴⁹² Uo. 185.o.

Strukturális vagy formális értelemben ezért nem a szintaxis fontos Donald elképzelésében, hanem a narráció. A gondolkodás maga narratív módon átalakul. A mimetikus kultúrában még csak korlátozott érvényű általánosításokról, az események elemekre bontásáról, egymás szándékainak megértéséről volt szó. A mitikus kultúra már szavakkal fejezi ki ugyanezt, és mivel a kifejezhetőségnek nincsen határa, előbb-utóbb az egészről is gondolkodnia kell egy beszédre alapuló kultúrának. Ennek eszköze a narratív struktúrákba való elrendezés, ami ráadásul az ismeretek memorizálását is megkönnyíti. Az így létrejövő mítoszok valójában az emberi univerzum konceptuális modelljeit jelentik. „A mítosz az elme eredeti (prototipikus), alapvető integratív eszköze. Különbőféle eseményeket igyekszik egy időbeli és okozati keretbe integrálni. [...] A mítosz elsősége a korai emberi társadalmakban bizonyítja, hogy az emberek a nyelvet egy teljesen újfajta egységesítő gondolkodásra használták.”⁴⁹³ Ezen a ponton Donald érdekes és megfontolandó megjegyzést tesz anélkül, hogy reflektálna írásbeliség és szóbeliség gondolkodási módokat megváltoztató jellegére. Azt írja: „megfontolandó, hogy az eredeti emberi adaptációban a nyelv nem nyelvi *minőségben*, hanem inkább mint integratív, kezdetben mitikus gondolkodás szerepelt. A modern emberek a nyelvet arra a nyomásra való válaszként fejlesztették ki, hogy javítsák konceptuális apparátusukat, és nem fordítva.”⁴⁹⁴ Más szóval: „a nyelv nem egy végállapotot reprezentálhatott önmagában, hanem egy olyan adaptációt, mely sajátos kognitív és kulturális igényeket elégített ki [...]. Nem annyira kommunikációs rendszer, mint inkább egy új, sokkal erőteljesebb gondolkodásmóddhoz szervesen hozzátartozó melléktermék.”⁴⁹⁵ Donald ezen a ponton a Gestalt-mozgalom nagy belátására hivatkozik analógiás értelemben: a perceptuális atomizmussal és asszociacionizmussal szemben abból indultak ki, hogy minden észlelés már eleve egészes, a részeket mintegy utólag különítjük el. Donald szerint a nyelv kialakulására is tekinthetünk így: a szó és a mondat alapvető tematikus jellege (vagyis hogy valmiről szólnak, valamit elmesélnek) az elsődleges, és a kifejező eszközök grammatikai és jelentéstani pontosítása és bonyolultságuk növelése csak másodlagos. A beszéd mitikus használata a gondolkodás újfajta struktúráit fejezte ki, de még nem fel-

⁴⁹³ Uo. 195.o.

⁴⁹⁴ Uo.

⁴⁹⁵ Uo. 196.o.

tétlenül rendelkezett mindazokkal a későbbi eszközökkel, amelyek a nyelvhasználat analitikus és konceptuális jellegéhez vezettek. Hogy ez a pontosabbá, árnyaltabbá és fogalmilag kifinomultabbá váljon vajon a szóbeliségből az írásbeliségbe való átmenet következménye, vagy pedig már a szóbeliség kultúráiban is megtörténhetett, arról a könyv nem szól. Úgy tűnik, Donald azt sugallja, hogy a beszéd megjelenése nem egy homogén kulturális korszak kezdetét jelenti, hanem a beszéd gondolkodásban játszott szerepének is több különböző fázisa lehet. A primitív mitikus kultúra talán még nem alkalmaz sem olyan összetett narrációt, sem olyan precíz lexikont a leírásra, mint amelyet a később szóbeli kultúrák. Sőt, anélkül, hogy két különböző megközelítést össze akarnék vegyíteni, talán az sem teljesen kizárt, hogy a korai mitikus kultúrák nyelvhasználata még valamiféle előnyelv volt, primitív mitikus narrációval és világmagyarázattal. És éppen a világra vonatkozó reprezentáció és gondolkodás bonyolultabbá válása szülte azt az igényt, hogy maga a narráció is finomodjon, lehessen beszélni időben távoli dolgokról, különféle, át nem élt eseményekről, a világ egy bizonyos berendezéséről, vagyis ki lehessen fejezni a világ szimbolikus institúcióját.

A harmadik nagy kulturális átmenetet a vizuális szimbolizálás, vagyis az írás különböző típusainak megjelenése és ezáltal a külső memória lehetővé válása jelenti. Ennek következtében jelenik meg a szakítás a mitikus világképpel és a narratív világmagyarázattal, és az új kulturális forma az analitikus és konceptuális gondolkodást segíti elő és megjelenik az elméleti kultúra. A mitikus kultúrából hiányzó, de az írásbeliség által lehetővé tett elméleti kultúra fő jegyei a következők: „formális érvelés, szisztematikus taxonómiák, indukció, dedukció, verifikáció, differenciáció, kvantifikáció, idealizáció és a mérés formális módszerei. Az érvelés, a felfedezés, a bizonyíték és az elvi szintézis az ilyesfajta gondolkodás hagyatékának részei. Az analitikus gondolkodás legmagasabb terméke és kormányzó konstruktuma a formális *elmélet*. Ez olyan integratív eszköz, ami sokkal több szimbolikus újításnál; a gondolkodás és érvelés olyan rendszere, mely bejósol és megmagyaráz. [...] Semmi sem illusztrálja jobban a mitikus kultúrából az elméletibe való átmenetet, mint a demitologizáció gyötrő folyamata, ami még most is tart, évezredekkel azután, hogy elkezdődött.”⁴⁹⁶ Ennek az átmenetnek kétségtelenül a legjelentősebb eszköze az írás, ami egyrészt a

⁴⁹⁶ Uo. 244–245.o.

külső memória megjelenését és korlátlan kiterjesztését, másrészt az írásban rögzített jelenségek fogalmi elemzését tette lehetővé. Nem véletlen, hogy az első oktatási rendszerek mind az írás elsajátítása köré épültek, illetve a nyelvi fogalmak elemzése és elrendezése volt az elsődleges feladat (gondoljunk arra, hogy a középkori egyetemi rendszer alapstúdiumai mind a nyelvhez kapcsolódtak: retorika, logika, grammatika).

Donald és Bickerton nyelvi evolúcióra vonatkozó elmélete a különbségek ellenére lényeges pontokon hasonló logikát követ: a nyelv nem a kommunikáció eszköze, hanem a gondolkodás, illetve reprezentáció fejlődésének és egy bizonyos módjának a megnyilvánulása. Vagyis a nyelv kialakulását elsősorban a gondolkodási képesség átalakulása felől érthetjük meg. Ezzel kapcsolatban mindkét szerző megjegyzi, hogy az emberi evolúciót egyszerűen a megnövekedett agytérfogathoz és az intelligencia fejlődéséhez kötni merő naivitás, noha nagyon távolról tekintve persze valószínűleg igaz is. Maga a folyamat azonban éppen attól rejtélyes, hogy nem tekinthető az intelligencia folyamatos fejlődésének. A gondolati reprezentáció rendszerei alakulnak át, mégpedig úgy, hogy a korábbi rendszerek nyomai megmaradnak az elme jelenlegi architektúrájában. Bickerton szerint egy ilyen határozottan elkülönülő képesség az előnyelvhez köthető és a fejlődésben egy olyan átmenetre utal, amikor még nem volt szintaktikailag fejlett nyelv, de már volt előnyelv. Donald pedig úgy véli, hogy a mimetikus kifejező képesség és mások mimetikus megértése (ami minden bizonnyal lényegi kapcsolatot mutat a fantázia működésével) egy olyan primitívebb mentális működés nyoma, ami megelőzhette és előkészíthette a nyelv kifejlett formáját. Bickerton a nyelv esetében a döntő újítást a szintaxis megjelenésében, Donald pedig a narrációs struktúrák finomodásában látja. Az előbbi az egyéni reprezentáció problémája felől, az utóbbi a kulturális szerveződés felől közelíti a nyelv kialakulásának kérdését.

UTÓSZÓ

Eljutottunk-e a nyelv kialakulásának és a jelentés eredetének a nullpontjához? Bepillantást nyertünk-e a nyelv eredetének titokzatos eseményébe? El tudjuk-e képzelni a nyelvnek azt a hiányát, ami az eredet helyén áll? Aligha állíthatunk ilyet. Egy bizonyos utat bejártunk, amelynek eredményeképp a nyelv néhány aspektusa talán világosabban áll előttünk, mint korábban. A gondolatmenet célja mindenesetre annak bemutatása volt, hogy az instrumentalista és holisztikus felfogás két szélsőségén túl még nagyon is sok mindent lehet a nyelvről mondani filozófiai értelemben. Nyelv és gondolkodás, nyelv és tapasztalat, nyelv és világ kérdései még mindig a filozófia alapvető és meghatározó kérdései, noha az utóbbi évtizedekben már nem a nyelv a legfontosabb téma a filozófia újabb trendjeiben. Azok a gondolati tendenciák, amelyek az utóbbi években és évtizedekben túl akarnak lépni a tudat fogalmán, a korreláció fenomenológiai eszméjén, általában az emberi egzisztencia fogalmán, és egyfajta poszthumán gondolkodásra törekednek, egyáltalán nem foglalkoznak a nyelv problémájával. Azok a XX. század végén induló tendenciák pedig, amelyek a kép, a pragmatika, a médium fogalma felé fordulnak, tudatosan eltávolodnak a XX. század filozófiai gondolkodásának nagy részét meghatározó nyelvfilozófiai gondolkodástól.

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: bizonyos értelemben maga a nyelv, mégpedig a maga tiszta működésében. A nyelv mint sematizáló közeg, mint szimbolikus dimenzió, mint a külsővé váló értelem világot instituáló hordozója. Ha sikerült a nyelv problémáját kibontani a sokféle egyéb probléma „fogságából” és tisztán megmutatni működésének némely (felettebb

rejtélyes) aspektusát, akkor ez a könyv elérte a célját. Még akkor is, ha jelentős problémák egész seregét nem sikerült még csak érinteni sem.

A nyelv működésére nagyon nehéz külső pillantást vetni, mert a nyelvből szinte egyetlen pillanatra sem tudjuk kireflektálni magunkat. Hová is tudnánk áthelyezni a kognitív működésünk súlypontját ahhoz, hogy a nyelvet megfigyeljük? Talán a hétköznapi tevé-vevésünk pragmatikai dimenziójába, vagy a fantázia terébe, esetleg az esztétikai szemlélődés állapotába? Nincs hová mennünk ahhoz, hogy megfigyeljük a nyelvet, mert maga a megfigyelés aktusa, ahogy minden gondolati aktus már nyelvi működéshez van kötve. A nyelvben és a nyelv által gondolkodunk és ha a nyelvről akarunk gondolkodni, akkor is a nyelvben tesszük ezt. A nyelv az a „fényt adó közeg”, amelyben a valóság minden mozzanata formát ölt és hozzáférhetővé válik a számunkra.

Ha egyetlen kifejezésben akarnám összesűriteni azt, hogy miről szólt ez a könyv, akkor azt mondanám, hogy a *nyelv aszobjektív fenomenológiájáról*. Vagyis a nyelvről, de működésében és nem kimerevített állapotai és elkülönített elemei felől. A nyelvről, de nem mint egy tudat által használt nyelvről, hanem mint egy olyan közegről, amiben a tudat maga is formát és alakot ölt. A nyelvről, amin keresztül minden fenomén megjelenhet. A nyelv a gondolat alakító szerve, a tapasztalás médiuma, a világ szimbolikus rendjének hordozója. Bárhová is világítunk a nyelv univerzumában, ott valóságok sokaságát találjuk. Ha ennek a sorozatnak (*Sematizmus és intencionalitás*) az első kötete a tudat rejtélyét igyekezett a tudat működése mentén körbe járni, akkor elmondhatjuk, hogy ez a második kötet a nyelv rejtélyét igyekezett újra megpillantani és láthatóvá tenni.

Nincs a nyelv problémájának kitüntetett aspektusa (az igazság, a megnevezés vagy a kommunikáció), ami egyértelmű kiindulópontot biztosítana a gondolkodás számára. Viszont nagyon sok aspektusa van, amelyekről mind lehet beszélni, és amelyek mind felvetik azt a kérdést, hogy hol érdemes kezdeni? A nyelv bármely aspektusát vizsgálva abba a nehézségbe ütközünk, hogy – Wittgenstein szavaival – nagyon nehéz a kezdetnél kezdeni. Mivel hogy nincs kitüntetett aspektus és minden aspektus további aspektusok sokaságára utal. Ha sikerült az olvasóban azt az érzést felkelteni, hogy itt nem kérdések oldódtak meg, hanem beléptünk a nyelv labirintusába, és hogy filozófiai értelemben ennek a labirintusnak sem középpontja, sem kijárata nincs, akkor nem volt felesleges megírni ezt a könyvet.

Ha a nyelvről gondolkodunk, akkor valóban a kezdetről gondolkodunk, mert ami a gondolkodásban mindent megelőz és mindent lehetővé tesz, az maga a nyelv.

IRODALOM

- Amalric, Jean-Luc: *Ricoeur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris, P.U.F., 2006.
- Anz, Wilhelm: Die Stellung der Sprache Bei Heidegger. In Otto Pöggeler (hrsg.) *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Königstein, Athenäum, 1984. 305–320.0.
- Arisztotelész: *Poétika*. Ford. Sarkady János. Budapest, Helikon, 1974.
- Bacsó Béla: Művészet és „világkép”. *Jelenkor* 2004/5. 525–530.0.
- Badiou, Alain: *L'être et l'événement*. Paris, Seuil, 1988.
- Badiou, Alain: *Szent Pál. Az egyetemesség apostola*. Ford. Csordás Gábor. Budapest, Typotex, 2012.
- Bárány István: Utószó. In Platón: *Parmenidész*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz, 2017. 105–145.0.
- Roland Barthes: *A divat mint rendszer*. Ford. Mihancsik Zsófia. Budapest, Helikon, 1999.
- Behler, Ernst: Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche. In Tilman Borsche et alii (hrsg.): „Centauren-Geburten”: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche. Berlin, Walter de Gruyter, 1994. 99–111.0.
- Behler, Ernst: Nietzsches Sprachtheorie und der Aussagecharakter seiner Schriften. *Nietzsche-Studien* 25. 1996. 64–86.0.
- Bene László: Megismerés, nyelv és valóság A szofistában. In Platón: *A szofista*. Ford. Bene László. Budapest, Atlantisz, 2006. 131–321.0.
- Benveniste, Émile: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes I–II*. Paris, Minuit, 1969.
- Benveniste, Émile: *Problèmes de linguistique générale I–II*. Paris, Gallimard, 1966.
- Benveniste, Émile: Szubjektivitás a nyelvben. Ford. Z. Varga Zoltán. In Bókay Antal et alii (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. 59–64.0.
- Bertram, Georg W., David Lauer, Jasper Liptow, Martin Seel: *In der Welt*

- der Sprache. Konsequenzen des semantischen Holismus.* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008.
- Berlin, Brent – Paul Kay: *Basic color terms: Their universality and evolution.* Berkeley, University of California Press, 1969.
- Bickerton, Derek: *Language & Species.* Chicago–London, Chicago University Press, 1990. Magyarul D. Bickerton: *Nyelv és evolúció.* Ford. Lukács Ágnes. Budapest, Gondolat, 2004.
- Bickerton, Derek: Language evolution: A brief guide for linguists. *Lingua* 117 (2007). 510–526.o.
- Bloor, David: Kollektív reprezentációk. In Fehér Márta – Békés Vera (szerk.): *Tudászociológiai szöveggyűjtemény.* Budapest, Typotex, 2005. 225–238.o.
- Blumenberg, Hans: *Hajótörés nézővel.* Ford. Király Edit. Budapest, Atlantisz, 2006.
- Bourdieu, Pierre: *Langage et pouvoir symbolique.* Paris, Seuil, 2001.
- Bókay Antal et alii (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása.* Budapest, Osiris, 2002.
- Bricmont, Jean – Alan Sokal: *Intellektuális impostorok.* Ford. Kutrovácz Gábor. Budapest, Typotex, 2008.
- Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek: *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left.* London, Verso, 2000.
- Canguilhem, Georges: *La connaissance de la vie.* Paris, Vrin, 1952.
- Carnap, Carnap: A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül. In Altrichter Ferenc (szerk.) *A Bécsi Kör filozófiája.* Budapest, Gondolat, 1972. 61–92.o.
- Chomsky, Noam: *Language and Mind.* Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- Chomsky, Noam: *New horizons in the study of language and mind.* Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Condillac, Étienne Bonnot de: Esszé az emberi ismeretek eredetéről (részletek). In Jean-Jacques Rousseau: *Esszé a nyelvek eredetéről.* Ford. Bakcsi Botond. Máriabesenyő, Attraktor, 2007. 93–144.o.
- Constâncio, João: Instinct and Language in Nietzsche's Beyond Good and Evil. In João Constâncio, Maria João Mayer Blanco (eds.): *Nietzsche on Instinct and Language.* Berlin/Boston, De Gruyter, 2011. 80–116.o.
- Crystal, David: *A nyelv enciklopédiája.* Budapest, Osiris, 1998.
- Czeglédi András: *Fjodor Mihajlovics Niëtzky. Szélgjegyzetek a kései Nietzsche nihilizmus- és esztétikumképehez.* Budapest, L'Harmattan, 2013.
- Czétány György: *A transzcendentális illúzió keletkezése és története.* Budapest, L'Harmattan, 2015.

- Debord, Guy: *A spektákulum társadalma*. Ford. Erhardt Miklós. Budapest, MTA Művészettörténeti Központ, Balassi kiadó, 2006.
- Deleuze, Gilles: *La logique du sens*. Paris, Minuit, 1969.
- Deleuze, Gilles: A quoi reconnaît-on le structuralisme? In François Châtelet (dir.): *Le XXe siècle. Histoire de la philosophie VIII*. Paris, Hachette, 1973. 299–335.o.
- Derrida, Jacques: *La voix et le phénomène*. Paris, P.U.F., 1967.
- Derrida, Jacques: *De la grammatologie*. Paris, Minuit, 1967.
- Derrida, Jacques: Az el-különböződés. Ford. Gyimesi Tímea. In Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Budapest, Cserépfalvi, 1991.
- Derrida, Jacques: A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diskurzusában. Ford. Gyimesi Tímea. In Bókay Antal et alii (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. 265–275.o.
- Derrida, Jacques: Platón patikája. In Derrida: *Disszemináció*. Ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán. Pécs, Jelenkor, 1998. 61–169.o.
- Derrida, Jacques: A fehér mitológia. A metafora a filozófia szövegében. Ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán. In Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei V*. Pécs, Jelenkor, 1997. 5–102.o.
- Derrida, Jacques: Le retrait de la métaphore. In Derrida: *Psyché. Invention de l'autre*. Paris, Galilée, 1987. 63–93.o.
- Descombes, Vincent: *Le même et l'autre*. Paris, Minuit, 2005.
- Descombes, Vincent: *The Institutions of Meaning. A Defence of Anthropological Holism*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2014.
- Detlef, Otto: Johann Georg Hamann. In Tilman Borsche (hrsg.): *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*. München, Beck, 1996. 197–213.o.
- Di Cesare, Donatella: Wilhelm von Humboldt. In Tilman Borsche (hrsg.): *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*. München, Beck, 1996. 275–290.o.
- Dilthey, Wilhelm: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Gondolat, 1974.
- Donald, Merlin: *Az emberi gondolkodás eredete*. Ford. Kárpáti Eszter. Budapest, Osiris, 2001.
- Dor, Joël: *Introduction à la lecture de Lacan*. Paris, Denoël, 2002.
- Dosse, François: *Histoire du structuralisme I–II*. Paris, La Découverte, 1992.
- Ducrot, Oswald: *Le structuralisme en linguistique*. Seuil, Paris, 1973.
- Durkheim, Émile: *Az öngyilkosságról*. Ford. Józsa Péter. Budapest, Osiris, 2000.
- Durkheim, Émile: A szociológia módszertani szabályai. In uő: *A társadalmi*

- tények magyarázatához*. Ford. Ádám Péter. Budapest, Közdazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978. 21–160.o.
- Durkheim, Émile: *A társadalmi munkamegosztásról* (Részletek). Budapest, MTA Szociológiai Kutató Intézete, 1986.
- Durkheim, Émile: *A vallási élet elemi formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában*. Ford. Vargyas Zoltán. Budapest, L'Harmattan, 2002.
- Durkheim, Émile: Représentations individuelles et représentations collectives. In uő. *Sociologie et philosophie*. Paris, Alcan, 1924. 1–38.o.
- Durkheim, Émile: La prohibition de l'inceste et ses origines. In uő. *Journal sociologique*. Paris, PUF, 1969. 37–101.o.
- Durkheim, Émile – Marcel Mauss: Az osztályozás néhány elemi formája. In uő: *A társadalmi tények magyarázatához*. Ford. Léderer Pál, Ádám Péter. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978. 253–334.o.
- Esterházy Péter: *Hasnyálmirigynapló*. Budapest, Magvető, 2016.
- Farkas Katalin – Kelemen János: *Nyelvfilozófia*. Budapest, Áron, 2002.
- Fehér M. István: *Hermeneutikai tanulmányok I*. Budapest, L'Harmattan, 2001.
- Foucault, Michel: Elmebetegség és pszichológia. In uő. *Elmebetegség és pszichológia – A klinikai orvoslás születése*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Corvina, 2000. 5–88.o.
- Foucault, Michel: *A bolondság története*. Ford. Sujtó László. Budapest, Atlantisz, 2004.
- Foucault, Michel: *A szavak és a dolgok*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Osiris, 2000.
- Fuller, Steve, Marc De Mey, Terry Shinn, Steve Woolgar (eds.): *The Cognitive turn: Sociological and Psychological Perspectives on Science*. Dordrecht, Springer, 1989.
- Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat, 1984.
- Gervain Judit: Adaptáció, exaptáció vagy csoda? In Kampis György – Ropolyi László (szerk.): *Evolúció és megismerés*. Budapest, Typotex, 2001. 123–132.o.
- Hamann, Johann Georg: *Válogatott filozófiai írásai*. Ford. Rathmann János. Pécs, Jelenkor, 2003.
- Hankiss Elemér (szerk.): *Strukturalizmus. I–II*. Budapest, Európa, 1971.
- Haugeland, John: *Having Thought. Essays in the metaphysics of mind*. Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- Haugeland, John: *Dasein Disclosed*. Cambridge, Harvard University Press, 2013.
- Haverkamp, Anselm – Dirk Mende (hrsg.): *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A logika tudománya I–II.* Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai kiadó, 1979.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Esztétikai előadások I.* Ford. Zoltai Dénes. Budapest, Akadémiai kiadó, 1980.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem filozófiája. Enciklopédia III.* Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1981.
- Heidegger, Martin: *Lét és idő.* Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest, Gondolat, 1989.
- Heidegger, Martin: Mi a metafizika? Ford. Vajda Mihály. In Heidegger: *Bevezetés a metafizikába.* Budapest, Ikon, 1995. Melléklet 36–42. o.
- Heidegger, Martin: *A fenomenológia alapproblémái.* Ford. Demkó Sándor. Budapest, Osiris, 2001.
- Heidegger, Martin: *A metafizika alapfogalmai.* Ford. Aradi László és Olay Csaba. Budapest, Osiris, 2004.
- Heidegger, Martin: „Már csak egy isten menthet meg bennünket...” *A Der Spiegel interjúja Heideggerrel.* Ford. Krémer Sándor. In Heidegger: *Bevezetés a metafizikába.* Budapest, Ikon, 1995. Melléklet 7–15. o.
- Heidegger, Martin: Hölderlin és a költészet lényege. In uő: *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez.* Ford. Szabó Csaba. Debrecen, Latin Betűk, 1998. 35–52. o.
- Heidegger, Martin: *A műalkotás eredete.* Ford. Bacsó Béla. In uő: *Rejtektak.* Budapest, Osiris, 2006. 9–69. o.
- Heidegger, Martin: *Az alap tétele.* Ford. Pongrácz Tibor. Budapest, Gond-Cura, 2009.
- Herder, Johann Gottfried: *Verstand und Erfahrung – Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft.* Berlin, Aufbau-Verlag, 1955.
- Herder, Johann Gottfried: Értekezés a nyelv eredetéről. In Herder: *Értekezések – levelek.* Ford. Rajnai László. Budapest, Európa, 1983. 169–345. o.
- Hévízi Ottó: *Idő és szinkretizmus (állandó tekintettel Nietzsche).* Pozsony, Kalligram, 2013.
- Humboldt, Wilhelm von: *Válogatott írásai.* Ford. Rajnai László. Budapest, Európa, 1985.
- Husserl, Edmund: Logikai vizsgálódások. I. Kifejezés és jelentés. Ford. Seregi Tamás, Simon Attila, Ullmann Tamás. *Passim* 2002/1. 1–70. o.
- Husserl, Edmund: VI. Logikai vizsgálódás. Ford. Deczki Sarolta, Marosán Bence Péter, Ullmann Tamás, Varga Péter András, Zuh Deodáth. In Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.): *Husserl és a Logikai vizsgálódások.* Budapest, L'Harmattan, 2009. 47–92. o.
- Husserl, Edmund: *Előadások az időről.* Ford. Sajó Sándor, Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz, 2002.

- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I.* (Husserliana III/1). Hrsg. von Karl Schuhmann. The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.
- Husserl, Edmund: *Kartezianus elmélkedések.* Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz, 2000.
- Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága I–II.* Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs, Egyedi András, Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz, 1998.
- Isztray Simon: *Nietzsche. Filozófus születése a tragédia szelleméből.* Budapest, L'Harmattan, 2011.
- Jakobson, Roman: *Essais de linguistique générale.* Paris, Minuit, 1963.
- Jakobson, Roman – J. Lotz: Notes on the French Phonemic Pattern. In Jakobson: *Selected Writings I: Phonological Studies.* The Hague, Mouton & Co., 1962.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája.* Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz, 2004.
- Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája.* Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris, 2003.
- Kálmán László – Trón Viktor: *Bevezetés a nyelvtudományba.* Budapest, Tinta Könyvkiadó, 2005.
- Keck, Frédéric: *Claude Lévi-Strauss, une introduction.* Paris, La découverte, 2005.
- Kelemen János: *Mi a strukturalizmus?* Budapest, Kossuth, 1969.
- Kelemen János: *Nyelv és történetiség a német klasszikus filozófiában.* Budapest, Akadémiai, 1990.
- Kelemen János: *A nyelvfilozófia rövid története.* Budapest, Áron, 2000.
- Kertész Imre: *A száműzött nyelv.* Budapest, Magvető, 2001.
- Kiss Viktor: Marxizmus az osztályharc után. Ernesto Laclau és Slavoj Žižek vitája a populizmusról. *Fordulat* 22. (2017/1.) 30–53.0.
- Kojève, Alexandre: *Introduction à la lecture de Hegel.* Paris, Gallimard, 1947.
- Komorjai László: *Idő és folytonosság. A tapasztalatfolyam fenomenológiája.* Budapest, L'Harmattan, 2017.
- Koselleck, Reinhart: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája.* Ford. Hidas Zoltán, Szabó Márton. Budapest, Atlantisz, 2003.
- Kövecses Zoltán: A fogalmi metaforák elmélete és az elmélet kritikája. *Világosság* 2006/8–9–10. 87–97.0.
- Kövecses Zoltán: Versengő metaforaelméletek? *Magyar Nyelv* 105. 2009/3. 271–280.0.

- Kövecses Zoltán – Benczes Réka: *Kognitív nyelvészet*. Budapest, Akadémiai, 2010.
- Kővári Sarolta: *A zene erejétől a nyelv hatalmáig. Nietzsche korai nyelvfelfogása*. (kiadatlan kézirat)
- Kristeva, Julia: *La révolution du langage poétique*. Paris, Seuil, 1974. (Magyarul: A költői nyelv forradalma (részletek). Ford. Horváth Krisztina. In Bókay Antal et alii (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. 106–126.o.)
- Lacan, Jacques: A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója. Ford. Erdély Ildikó, Füzesséry Éva. In Bókay Antal et alii (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. 65–69.o.
- Lacan, Jacques: *Écrits I–II*. Paris, Seuil, 1971.
- Lacan, Jacques: A fallosz jelentése. Ford. Isztrayné Bíró Anna. *Café Babel* 1998/3. 51–56.o.
- Lacan, Jacques: *Les Psychoses* (Le séminaire III.) Paris, Seuil, 1981.
- Lacan, Jacques: *Encore* (Le séminaire XX.) Paris, Seuil, 1999.
- Ernesto Laclau – Chantal Mouffe: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London, Verso, 1985.
- Laclau, Ernesto: *Emancipation(s)*. London, Verso, 1996.
- Laclau, Ernesto: *A populista ész*. Ford. Csordás Gábor. Budapest, Noran Libro, 2011.
- Lafont, Cristina: *Sprache und Welterschliessung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.
- Lakoff, George – Mark Johnson: *Metaphores We Live By*. Chicago, London, University of Chicago Press, 1980.
- Lévinas, Emmanuel: Az idő és a másik. Ford. Gulyás Péter. *Világosság* 2007/10. 33–62.o.
- Lévi-Strauss, Claude: *Les structures élémentaires de la parenté*. Mouton, Paris, 1949.
- Lévi-Strauss, Claude: *Le Regard éloigné*. Paris, Plon, 1983.
- Lévi-Strauss, Claude: *Strukturális antropológia I–II*. Ford. Saly Noémi. Budapest, Osiris, 2001.
- Lévi-Strauss, Claude: Bevezető Marcel Mauss életművéhez. In Mauss: *Szociológia és antropológia*. Ford. Vargyas Gábor. Budapest, Osiris, 2000.
- Luhmann, Niklas: *Einführung in die Systemtheorie*. Heidelberg, Carl-Auer-Systeme Verlag, 2004.
- Maar, Christa, Hubert Burda (eds.): *Iconic Turn*. Köln, Dumont, 2004.
- Mannheim Károly: *Ideológia és utópia*. Ford. Mezei I. György. Budapest, Atlantisz, 1996.

- Marosán Bence Péter: *Kontextus és fenomén*. Budapest, L'Harmattan, 2017.
- Marx, Karl – Friedrich Engels: *A német ideológia*. Budapest, Helikon, 1974.
- Marx, Karl: *A tőke. I. kötet*. Budapest, Kossuth, 1978.
- Mauss, Marcel: *Szociológia és antropológia*. Ford. Vargyas Gábor. Budapest, Osiris, 2000.
- McLuhan, Marshall: *A Gutenberg-galaxis. A tipográfiai ember létrejötte*. Ford. Kristó Nagy István. Budapest, Trezor kiadó, 2001.
- Merleau-Ponty, Maurice: *L'Institution – La Passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*. Paris, Belin, 2003.
- Moldvay Tamás: Bolondéria a budoárban, avagy a lacanéria diszkrét bája. *Kellék* 55. (2016). 31–66.o.
- Moldvay Tamás: Kis Lacan-értelmező. *Kellék* 55 (2016). 107–142.o.
- Némedi Dénes: *Durkheim. Tudás és társadalom*. Budapest, Áron, 1996.
- Némedi Dénes: Durkheim és az „erős program” a tudományfilozófiában. In Fehér Márta – Békés Vera (szerk.): *Tudásszociológia szöveggyűjtemény*. Budapest, Typotex, 2005. 133–160.o.
- Neumer Katalin (szerk.): *Kép, beszéd, írás*. Budapest, Gondolat, 2003.
- Nietzsche, Friedrich: *A tragédia születése*. Ford. Kertész Imre. Budapest, Európa, 1986.
- Nietzsche, Friedrich: A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról. Ford. Tatár Sándor. *Athenaeum* 1992 II/3. 3–15.o.
- Nietzsche, Friedrich: *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, 1997.
- Nietzsche, Friedrich: *Túl jön és rosszon*. Ford. Tatár György. Budapest, Műszaki könyvkiadó, 2000.
- Nietzsche, Friedrich: *Virradat*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap kiadó, 2000.
- Nietzsche, Friedrich: *Bálványok alkonya*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, 2004.
- Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor (szerk.): *Szóbeliség és írásbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig*. Budapest, Áron, 1998.
- Nyíri Kristóf (szerk.): *Mobilközösség – mobilmegismerés: Tanulmányok*. Budapest, MTA Filozófiai Kutatóintézete, 2002.
- Olay Csaba: Művészet és hermeneutika Gadamernél. In Olay Csaba (szerk.): *Idealizmus és hermeneutika*. Budapest, L'Harmattan, 2010. 245–270.o.
- Olay Csaba – Ullmann Tamás: *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest, L'Harmattan, 2011.
- Ong, Walter J.: *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London, Methuen, 1982.

- Pederson, Eric: Cognitive Linguistics and Linguistic Relativity. In Dirk Geeraerts – Hubert Cuyckens (eds.): *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*. Oxford, New York, Oxford University Press, 2007. 1012–1044.o.
- Piaget, Jean: *Le Structuralisme* (Que sais-je?). Paris, PUF, 1970.
- Pinker, Steven: *A nyelvi ösztön*. Ford. Bócz András. Budapest, Typotex, 1999.
- Platón: *Phaidrosz*. Ford. Kövendi Dániel, Simon Attila. Budapest, Atlantisz, 2005.
- Platón: *A szofista*. Ford. Bene László. Budapest, Atlantisz, 2006.
- Platón: *Parmenidész*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz, 2017.
- Pléh Csaba: Hozzájárulhatnak-e az empirikus pszichológiai kutatások a nyelv-gondolkodás viszony filozófiai problémájának megoldásához? In Neumer Katalin (szerk.): *Nyelv, gondolkodás, relativizmus*. Budapest, Osiris, 1999. 35–165.o.
- Pöggeler, Otto: Hermeneutische und mantische Phänomenologie. In Otto Pöggeler (hrsg.): *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Königstein, Athenäum, 1984. 321–357.o.
- Putnam, Hilary: The Meaning of Meaning. In Putnam: *Mind, Language and Reality. Philosophical papers vol. 2*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975. 215–271.o.
- Richir, Marc: *La naissance des dieux*. Paris, Hachette, 1998.
- Ricoeur, Paul: Struktúra és hermeneutika. Ford. Vajda András. In Bókay Antal et alii (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. Budapest, Osiris, 2002. 198–217.o.
- Ricoeur, Paul: *Az élő metafora*. Ford. Földes Györgyi. Budapest, Osiris, 2006.
- Riedel, Manfred: *Hören auf die Sprache*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.
- Rousseau, Jean-Jacques: Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól. In Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János. Budapest, Helikon, 1978. 59–200.o.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Esszé a nyelvek eredetéről*. Ford. Bakcsi Botond. Máriabesenyő, Attraktor, 2007.
- Rónai András: *A kifejezés*. Budapest, L'Harmattan, 2017.
- Safouan, Mustapha: *Le structuralisme en psychanalyse*. Seuil, Paris, 1973.
- Sajó Sándor: *Majdnem minden. A megtört totelitás dialektikája*. Budapest, L'Harmattan, 2014.
- Sapir, Edward: *Az ember és a nyelv*. Budapest, Gondolat, 1971.
- Sartre, Jean-Paul: *Az ego transzcendenciája*. Ford. Sándor Péter. Debrecen, Latin betűk, 1996.

- Saussure, Ferdinand de: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. B. Lőrinczy Éva. Budapest, Corvina, 1997.
- Savigny, Eike von, Theodore Schatzki, Karin Knorr-Cetina (eds.): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London, Routledge, 2001.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *A művészet filozófiája*. Ford. Révai Gábor. Budapest, Akadémiai, 1991.
- Schiwy, Günther: *Der französische Strukturalismus. Mode – Methode – Ideologie*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1969.
- Schwendtner Tibor: *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*. Budapest, L'Harmattan, 2011.
- Sipos Balázs: *Jelölőláncok mentén, jelölőláncokon túl. Keletkező szubjektumok Alain Badiou ontológiájában és másból*. (Kiadatlan kézirat)
- Spencer Brown, George: *Laws of Form*. New York, Julian Press, 1972.
- Sperber, Dan: *Le structuralisme en anthropologie*. Seuil, Paris, 1973.
- Szabó Zsigmond: *A libidó antinómiája*. Budapest, L'Harmattan, 2012.
- Szigeti Attila: *A testet öltött másik*. Kolozsvár, Pro Philosophia, 2011.
- Takács Ádám: *Konstitúció és institúció*. In Takács: *A fenomén és tárgy*. Budapest, L'Harmattan, 2013. 114–126.o.
- Taylor, Charles: *Hegel*. Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1975.
- Taylor, Charles: *Language and Human Nature*. In Taylor: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985. 215–247.o.
- Taylor, Charles: *Theories of Meaning*. In Taylor: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985. 248–292.o.
- Taylor, Charles: *Interpretation and the Sciences of Man*. In Taylor: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical papers II*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985. 15–57.o.
- Taylor, Charles: *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, Massachusetts, Belknap Press, 2016.
- Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz, 2007.
- Tengelyi László: *Óstények és világvázlatok*. Budapest, Atlantisz, 2017.
- Tözsér János: *Metafizika*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2009.
- Trawny, Peter (Hg.): „Voll verdienst, doch dichterisch wohnet/Der Mensch auf dieser Erde”. *Heidegger und Hölderlin*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000.
- Ullmann, Tamás: *La genèse du sens. Signification et expérience dans la phénoménologie génétique de Husserl*. Paris, L'Harmattan, 2002.
- Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma*. Budapest, L'Harmattan, 2010.

- Ullmann Tamás: Nyelvi teremtés és ikonikus funkció. Ricoeur a metaforáról. In Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyirő Miklós, Olay Csaba (szerk.): „Szót érteni egymással”. *Hermeneutika, tudományok, dialógus*. Budapest, L’Harmattan, 2013. 265–281.0.
- Unoka Zsolt: Fallosz-jelentés. *Café Babel* 1998/3. 59–75.0.
- Veress Károly: *A nyelv teremtő erejéről*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó, 2015.
- Vogel, Matthias: *Medien der Vernunft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.
- Wahl, François: *Le structuralisme en philosophie*. Seuil, Paris, 1973.
- Weiss János: A műalkotás lényege. Kísérlet egy Heidegger-rekonstrukcióra. In Papp Zoltán (szerk.): „Viharnak kitett szavak által”. *Tanulmányok Bacsó Béla hatvanadik születésnapjára*. Budapest, ELTE BTK, 2012. 343–357.0.
- Wittgenstein, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés*. Ford. Márkus György. Budapest, Akadémiai, 1989.
- Wittgenstein, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz, 1998.
- Wittgenstein, Ludwig: *Észrevételek*. Ford. Kertész Imre. Budapest, Atlantisz, 1995.
- Wittgenstein, Ludwig: *A bizonyosságról*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Európa, 1989.
- Wright, Kathleen: Die „Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung” und die drei Hölderlin-Vorlesungen. Die Heroisierung Hölderlins. In Dieter Thomä (hrsg.): *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart–Weimar, Metzler Verlag, 2003. 213–230.0.
- Žižek, Slavoj: *The Sublime Object of Ideology*. London–New York, Verso, 2008.

A SOROZATBAN MÁR MEGJELENT

Deczki Sarolta: *Meredek sziklagerincen. Husserl és a válság problémája*

Kicsák Lóránt: *Aporiák próbatétele*

Komorjai László: *Idő és folytonosság*

Pintér Judit Nóra: *A nem múló jelen – Trauma és nosztalgia*

Sajó Sándor: *Majdnem minden. A megtört totalitás dialektikája*

Szabó Zsigmond: *A libidó antinómiája (és más paradoxonok)*

Takács Ádám: *A fenomén és tárgya – Fenomenológiai értelmezések és elemzések*

Ullmann Tamás: *Az értelem dimenziói*

L'Harmattan France
5-7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
Email: diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL
Via Degli Artisti 15, 37
10124 Torino
T.: (39) 011.817.13.88 / (39) 348.39.89.198
Email: harmattan.italia@agora.it

A kiadásért felel a L'Harmattan Kiadó igazgatója.
A sorozat kötetei megrendelhetők,
illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:
L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16.
Tel.: 267-5979
www.harmattan.hu
webshop.harmattan.hu

ISBN 978-963-414-512-7
ISSN 2063-4668

Korrektúra: Dudás Piroska
Borítóterv: Kára László
Tördelés: Csernák Krisztina
Nyomdai kivitelezés: Prime Rate Kft.,
felelős vezető: Tomcsányi Péter.