

A szimbolikus rend fordulata

Ullmann Tamás *Túl a jelentésen. Sematizmus és intencionalitás 2.* címmel érdekes, gondolatébresztő és nagyszabású vállalkozást tett közzé. A főcím egyértelműen utal arra, hogy a könyv a filozófia központi fordulataként értett strukturalizmushoz kapcsolódó nyelvfilozófiai fejtegetést kísérel meg. Az alcím nehezebben értelmezhető, mivel a szerző *A láthatatlan forma* című könyvére (Budapest, L'Harmattan, 2010) hivatkozik, ahol a kapcsolódás bizonyos nehézségeket vet fel. Az alábbiakban a kötet gerincét alkotó téziseket foglaljuk össze, majd egyes pontokhoz fűzünk – helyenként kritikai – megjegyzéseket.

A kötet főcíme a jelentésen túlra invitálja az olvasót, amennyiben a strukturalizmust komolyan vevő álláspont szerint a nyelvi struktúrának nincs önmagában jelentése, értelme. A vezérlő belátás értelmében a jelentés, az értelem valami jelentés nélküliben, értelmetlenül alapozódik meg. A szerző úgy véli, a nyelvvel kapcsolatban olyan kérdést fogalmaz meg, mely korábbi kötetéhez hasonlóan nem a mibenlétre, hanem a működésre kérdez rá. A kérdésfeltevés hasonlósága abban rejlik, hogy a funkcionális elemzés lép az ontológiai tisztázás helyébe, amennyiben nem azt kérdezi, micsoda, milyen létező a nyelv (illetve a korábbi könyvben: a tudat), hanem azt, hogy miként működik, milyen teljesítményekkel jellemezhető? Hozzátehetjük, a két kérdés viszonya ezzel még nincs tisztázva: a „micsoda valami?” kérdést nem biztos, hogy helyettesíti a „mire való valami?”, „mi a funkciója valaminek?” kérdés.

Az alcím mindazonáltal kissé félrevezető, mivel a két ígért jelenségből csak az egyik lesz domináns témája a kötetnek: sok sematizmus, de kevés intencionalitás. A visszautalás a szerző első kötetére annyiban nem meggyőző, hogy a pusztán módszertani egyezés nem hidalja át a két mű közti alapvető tematikai különbséget. Míg az első kötet a tudat rejtélyét, addig a második a nyelv rejtélyét igyekszik tisztázni, ahol közös pont a funkcionális elemzés az ontológiai tisztázás rovására. Tudat és nyelv összefüggéséről viszont ebben a gondolatmenetben már csak azért sem lehet szó, mert a leghosszabb harmadik fejezet épphogy leoldani törekszik a tudatról a nyelvet egy tágan értelmezve strukturalistának nevezhető megközelítés mentén.

Gondolatmenete kiindulásaként Ullmann a nyelvfilozófia három útját különbözteti meg (1. rész), majd három fő szempontból vizsgálja a nyelvet: a sematizmussal összefüggésben, szimbolikus rendként és végül a szimbolikus institúcióval kapcsolatban (2–4. rész). A könyv zárásként a nyelv eredetére vonatkozó gondolatmeneteket tárgyal. Ullmann érvelésének központi állítása, mely egyben a vizsgálódás tétjét is nagyon megemeli, hogy a filozófia Kanthoz köthető transzcendentális fordulatát a huszadik században egy strukturalista fordulat követi, új korszakot hozva el a filozófiában. A tézis nem pusztán azt állítja, hogy a strukturalizmus a nyelv vizsgálatának döntően új paradigmáját hozza, hanem azt a jóval erősebb gondolatot, hogy a nyelv, vagy legalábbis a strukturalizmus fő problémái alkotják a legfontosabb filozófiai kérdéseket. A nyelv vonatkozásában ez bizonyosan megkérdőjeleződik az 1980-as, 1990-es évektől kezdődően. Jóllehet korábban – főleg Heidegger és Wittgenstein nyomán – többen látták a nyelvben a fenomenológiai-hermeneutikai és a (nyelv)analitikus filozófia közös témáját (többek között Karl-Otto Apel, s őt követve Jürgen Habermas), az elmefilozófia és metafizika felfutása világossá tette, hogy a nyelvfilozófia már nem *prima philosophia*. A felfogás, hogy a nyelvfilozófia lenne az elsődleges filozófiai diszciplína, azon a dogmán alapul, ahogy Peter Bieri rámutat, hogy minden érdekes filozófiai kérdés megragadható fogalmakra és állítások logikai szerkezetére vonatkozó kérdések formájában. Ez a dogma viszont régóta megbukott, még maguknál az analitikus filozófusoknál is (Bieri 2007. 340). Az elmefilozófiai fejleményektől nem függetlenül lezajlott a pszichológiában egy kognitív fordulat, ami szintén nem helyezhető el a strukturalista keretek között. Ennélfogva megkérdőjelezhetőnek tűnik Ullmann könyvének alaptézise, mely szerint a filozófiában alapvető és lényegi történet a huszadik századi strukturalista fordulat, amit Kant transzcendentálfilozófiai fordulatához kellene hasonlítanunk.

Azt a tézist, hogy a strukturalista fordulat a Kant utáni filozófia központi története, megpróbálhatnánk úgy alátámasztani, hogy nem elsősorban a nyelvre vonatkoztatjuk, hanem egyfajta strukturalista látásmódhoz és a strukturalizmus fő témáihoz kapcsoljuk, s ezt tekintenénk a fordulat fő irányának. Ez az érvelés viszont abba a nehézségbe ütközne, hogy a strukturalista látásmód számos előzményre nyúlik vissza, melyek után annak radikális egyediségét nem könnyű bizonyítani. Még ha állíthatnánk is, hogy a nyelv vizsgálatában a rendszerszerű szemlélet alapvető újítás de Saussure felfogásában, még akkor sem mondhatjuk, hogy az egyes elemek rendszerszintű összetartozásának holisztikus vagy kontextualista gondolata (megelőlegezve Hegelnél), vagy az ellentétek definiálón meghatározó ereje (megelőlegezve Spinozánál) radikális novum lenne (lásd Frank 1983).

A konkrét nyelvfilozófiai kérdésfeltevést Ullmann a „dinamikus nyelvfelfogás” címkéjével fejt ki, mely az instrumentális és a holisztikus nyelvfelfogás két, egyaránt rossz végletét kívánja elkerülni. Az instrumentális felfogás szerint a nyelv izolált elemek halmaza, amelyek magukban vonatkoznak valahogyan a

valóságra, s ennél fogva a referenciális vagy reprezentáló funkció alapján vizsgálhatjuk őket. E nézet értelmében a nyelv olyan eszköz, melyet a tőle alapvetően független tudat vagy szubjektum csak a közlés céljaira veszi igénybe, de a működéséhez, gondolkodásához nincs rá szüksége. Az ellentétes holisztikus felfogás úgy véli, „a nyelv be van ágyazva egy életforma és életvilág egészébe”, s ezáltal csak az egész működés felől, nem pedig az izolált elemek alapján közelíthető meg (18).

Az instrumentális felfogás fő veszélyét a könyv abban látja, hogy a nyelvet a reprezentációra szűkíti, míg a holisztikus megközelítés nehézsége leginkább az, hogy holisztikusan túltágítja a nyelvet (48). A dinamikus jelző pontosabb értelme azonban a strukturalizmus felé mutat, mely kitörés instrumentális és holizmus ellentétének zsákutcájából a „szimbolikus rend” gondolata mentén. A strukturalista vezérgondolatot Ullmann úgy fogalmazza meg, hogy a tágran értett, önállóan szerveződő és működő szimbolikus szféra (jelek, szavak, írás, kulturális kódok, retorikai alakzatok) a jelentés hordozóinak külön elemezhető területét alkotja. Azonnal feltűnik, hogy az így meghatározott két irányzatban több jelentős nyelvfilozófiai kezdeményezést nehéz elhelyezni. A teljesség igénye nélkül említhetjük a késői Wittgenstein jelentés-használat elméletét, a beszédaktus elméletet, Davidson igazságfeltétel-szemantikáját, a pragmatizmust és Grice társalgáslogikáját, melyeknek nincs világos helye ebben a sémában.

A döntő strukturalista tézis azonban túlmegy azon, hogy a valóság nem kétszertű (létezés – tudat), hanem háromszertű (létezés – nyelv (szimbolikus szféra) – tudat) (125). A szimbolikus rend gondolata ennél átfogóbban le akarja fedni minden nyelvszerű képződmény (házassági rendszerek, divat, tudattalan, mítosz) tárgyalását is, melyeket önálló valóságoknak tart, amennyiben szabályai és összefüggései sem természeti, sem pszichológiai vagy mentális valóságra nem vezethetők vissza (124). A megközelítés nyilvánvalóan felveti azt a kulcskérdést, hogy miként lehet elhatárolni a még nyelvszerűt a már nem nyelvszerűtől? A nehézséget szemléltethetjük Benjamin sajátosan kitágított nyelv szemléletével is, mely az értelmezés feladatát a következő Hofmannsthal-idézettel fogalmazza meg: „Azt olvasni, amit soha nem írtak” (Benjamin 2001. 67). Benyomásunk szerint Ullmann nem néz szembe igazán a nyelv és nem-nyelv különbségére vonatkozó kérdéssel. Erre nyilván nem megoldás Benjamin útja, hiszen ha mindent nyelvnek tekintünk, akkor azon belül kell megtalálnunk a nyelv szűkebb fogalmát és annak ellentétét.

Vezérmotívumszerű elemzési szempontként a szerző a szimbolikus rend önállóságának gondolatához jut el, amit jelez az önálló szimbolikus rend függetlensége az emberi szándékoktól, és ennél fogva a szóban forgó rend kiszámíthatatlan zabolátlansága és uralhatatlansága. Ez a felvetés azt a további kulcskérdést hozza magával, hogy mi a kapcsolat a szimbolikus rend és a tudati dimenzió között, mely már nem szimbolikus? Egy helyen el is hangzik, hogy „kontraintuitív” a strukturalizmusból szinte automatikusan következő radikális immanencia gon-

dolata: „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” (169). Az elképzelésnek világos előzményét, pontosabban szemléltetését jelenti Jacques Derrida gondolata, miszerint nincs külső, nincs kívül a szöveghez képest (*il n’y a pas de hors-texte*). A „strukturalista fordulat” tehát Ullmann értelmezésében azt jelenti, hogy a szimbolikus rend nem pusztán egy harmadik szféra a dolgok és a transzcendentális képzetek szférái mellett, hanem azoknál alapvetőbb, azok felépítését meghatározó rend: „a nyelvi jelek szerkezete [...] a valóság eredendő szervezőelve” (125, 133). Következésképpen a nyelvi reprezentáció sem lehet tükörképe a valóságnak, mintha megnevezések halmaza lenne. A strukturalizmus alaptézise szerint a nyelvi reprezentáció egyszerre alkotja meg az egységeket a jelölők és a jelöltek sorozatában. A tézis értelmében megfordul tárgy és jelölésének viszonya ahhoz képest, ahogy hagyományosan elgondolták: „a dolog nem elsődleges az öt jelölő jelhez képest, hanem a jelhez tapadó jelentés révén válik azzá, ami. Más szóval a dolog természetes dologiságának a helyét elfoglalja a tárgy jelszerűsége” (191).

Ullmann joggal jegyzi meg, hogy a dolgokhoz van jel- és nyelvhasználatot megelőző viszonyunk is, mégpedig az a pragmatikus, tevékenykedő viszony, mely felismeri a tárgy eszközszerűségét és képes használni azt. Mindazonáltal úgy véli, ez nem változtat a strukturalizmus belátásának érvényén, mivel „ez a pragmatikus viszony nagyon sokat megőriz a dologhoz való szubjektív viszonyainkból, hiányzik belőle az objektivitás” (uo.). Lehet, hogy a tárgyakhoz való nyelvelőtti viszonyt meg lehet magyarázni strukturalista nézőpontból, de biztosan nem a szubjektív viszonyokra való hivatkozással, illetve az objektivitás hiányolásával. A tárgyakhoz való felhasználó viszony, az eszközhasználat ugyanis sajátos „objektivitással” jellemezhető, ami csak annyiban „szubjektív”, amennyiben egy tudatosan cselekvő, azaz eszközhasználó lényt feltételez. Nem szubjektív viszont abban az értelemben, hogy egyénfüggő lenne, hiszen létezik egy nyilvánosan hozzáférhető felhasználhatósága az eszközöknek, mely a felhasználók számára ismeretes. Platón idealméletének egyik fontos gondolata, hogy a használat személyek feletti érvényességgel rendelkezik (Wieland 1982). Ha ez az ellenvetés megállja a helyét, akkor kérdésessé válik a jelszerűség elsőbbsége a dologisággal szemben.

A szimbolikus rend strukturalista alapgondolatához mindenképpen kívánkozik három megjegyzés. Egyrészt nem világos, honnan adódik az a gondolat, hogy a létezés és a tudat két rendjének alakzatai háttérbe szorítják és „bizonyos értelemben láthatatlanságban tartják” a szimbolikus rendet. Ebből kibontakozik egy pszichoanalízisre emlékeztető gyanú-hermeneutika. Másrészt a szimbolikus rend szerveződése és mozgása örököse a transzcendentális szubjektivitás funkcióinak, amiből viszont az adódik, hogy annak mintegy helyére lépve párhuzam-

mos problémák lépnek fel: hogyan és milyen ismertetőjegyekkel mutatható fel a szimbolikus rend? Hogyan lehet egyszerre létrehozója és produktuma egyazon rendnek (ahogy a transzcendentális szubjektivitás is egyszerre kellene, hogy a világ része legyen, ugyanakkor viszont rajta kívüli)? Végül pedig, harmadrészt, az európai gondolkodásról a strukturalista fordulat elképzelésével, úgy tűnik, egy teleologikus-hegeliánus sémát kapunk: ontológiai – transzcendentális – strukturalista fázisokkal.

A strukturalista fordulat gondolatával kapcsolatban továbbá két fontos hiányérzetet meg kell említenünk. Az egyik tipikus nehézség, illetve ellenvetés a strukturalista megközelítéssel szemben az individualitás és egyediség kezelésére vonatkozik. Az alapvető strukturalista meggyőződés szerint bármely konkrét képződmény mindig egy virtuális lehetőségrendszer részleges megvalósulása (143). A kortárs filozófiában Manfred Frank visszatérő fenntartása volt a strukturalista-neostrukturalista gondolkodással szemben, hogy az individuális képződmények individualitásukban történő megragadása egy ilyen megközelítés elkerülhetetlen vakfoltja. További, az előzőtől nem független problémakör a kreativitás kérdése, még pontosabban az egyén újító képességéről való számadás. A szimbolikus rend logikáján belül persze elgondolhatók változások, hiszen az sajátos „mozgástörvények” szerint változik, jóllehet ez semmiképpen nem az egyén kreativitása, újítása. Nem marad hely viszont az egyén újító tetteinek, hiszen azok csak egy legalábbis valamennyire autonóm pozícióból lehetségesek. Ennek viszont nem látszik a lehetősége, ha az alapvető történés a szimbolikus rend saját logikája mentén zajlik (203–204).

A strukturalista alapgondolat fontos aspektusa a szubjektum lefokozása:

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. [...] – A szimbolikus szférának megfelelő szubjektum tehát az, akinek tudattalanja van. Ez nem feltétlenül a pszichológiai (vagyis a személyes és egyedi) tudattalan 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 szubjektum az, akinek tudattalanja van és akinek a tudattalan beszéde állandóan elfedi és le is leplezi az – állítólag – tiszta öntudat önmagára vonatkozó meggyőződéseit. (134.)

Összekeveredik itt a Foucault-ra emlékeztető történeti apriori gondolata az egyéni tudattalannal. A szerző előre utal az eddigi két kötetet majd követő, a tudattalant tárgyaló harmadik kötetre, de ez nem változtat azon, hogy a szubjektum alárendelt pozícióvá nyilvánítását az itt felhozott tudattalan hivatott igazolni. A „tudattalan” kifejezés használata viszont annyiban nem szerencsés, amennyiben nehéz elhárítani a freudi hagyomány tudattalanjával való hasonló-

ságot (melynek filozófiai felhasználhatósága minimum vitatott – lásd ehhez Olay 2017), mely tudattalan az alany számára saját pozíciójából kiindulva hozzáférhetetlen (ami Freud önelemzéseinek paradox státuszában jelentkező nehézség). A szimbolikus rend legalább részleges hozzáférhetősége az alany perspektívájából ezzel szemben nem elvi szinten problematikus. A jelentések hálózata és a tagolt értelem kontrasztok révén bizonyos szinten tematizálható. A fenomenológiai hagyományban Heidegger használta hasonló viszonyokra, különösen a hagyományban benne állásra a „magától értetődőség” terminust, melyet természetesebbnek gondolunk.

A strukturalista szubjektum-felfogást Ullmann Benveniste idézésével fejti ki: „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.” Kettős értelemben jelent ez nyelvi természetet a szubjektum fogalmára nézve, „egyrészt az ént-mondás performatív aktusában”, „másrészt pedig [azáltal, hogy] szorosan kapcsolódik a személyes névmások oppozicionális rendszeréhez” (197 sk.). A tézis részletes vitatása messze vezetne; mindazonáltal meg kell említeni az öntudat levezethetetlenségének tézisé, melyet Dieter Henrich munkáira támaszkodva különösen Manfred Frank képviselt energikusan a neostrukturalistákkal szemben. Frank tézise az, hogy az öntudat olyan eredeti, kétségbevonhatatlan adottság, mely nem vezethető le semmilyen nyelvi működésemből, és lényegileg megelőz minden nyelvhasználatot. Hasonlóan érvelhetünk talán az egzisztencia vonatkozásában: a nyelvi megragadás nem létrehozza, hanem legfeljebb kontúrozza a saját létezéshez való viszonyt. Nem tudjuk megragadni saját magunkat és saját magunkhoz fűződő viszonyunkat nyelviség nélkül, de ez nem jelenti azt, hogy nyelv „hozná létre” ezt a viszonyt (világban lévő) önmagunkhoz.

A szimbolikus rend gondolatát viszi tovább Ullmann szerint a szimbolikus intéstitúció gondolata, melyet elsősorban Durkheimhez kapcsolódva fejt ki. Durkheim alapvető törekvése volt, hogy a szociológiát önálló tudományként megalapozza, s ezt úgy véli elérni, hogy a szociológiának saját területet biztosít. A kollektivitás egyénekre vissza nem vezethető terepe, a társadalmi tények (*faits sociaux*) meggyőződése szerint egy ilyen területet alkotnak, s így a társadalom emergens volta a szociológia tudományosságának lehetőségét nyújtja. Ullmann a kollektív fogalmak és a társadalom kollektív tudatának elképzelésében találja meg Durkheim filozófiailag legfontosabb hozadékát, mely jelenségek viszont nem ragadhatók meg az egyedi tudat felől. Ennélfogva a nyelv csak a kollektív intuálódás koncepciójával írható le megfelelően:

Institúciónak 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 is elgondolható), hanem oly módon tár fel egy világot, hogy ebben az értelem egyéni tudattól független, vagyis instituált aspektusai is megjelennek. (268–269.)

Ullmann a „társadalmi” fogalmát Durkheim nyomán úgy vezeti be, hogy az lényegileg nem vezethető vissza „a benne részt vevő individuális tudatok egyéni törekvéseire” (270). Ezzel viszont öröklí Durkheim elméletének azt a nehézségét, hogy a társadalom hogyan „kerül bele” az egyénekbe, az egyes tudatokba.

A kollektív képzetek – hagyományok, mítoszok, legendák, viselkedési szabályok, érzelmi állapotok kifejezésmódjai – egy társadalom „tudását” jelentenék, az adott társadalom „gondolatait”, olyan független szférát, melyet sajátos szabályok és rend jellemeznek. Ebből viszont a könyv arra következtet, hogy e képzetek „igazságának” kérdése értelmetlen, mivel a világ és a társadalom rendjének egészére vonatkoznak. Ezért sajátos helyzetüknél fogva nem lehetnek nem igazak: „Nem azért igazak, mert megfelelnek valamiféle objektív valóságnak, hanem azért igazak, mert az igazság feltételeit jelentik” (274). Ezzel a sajátos megkérdőjelezhetetlenséggel függ össze az is, hogy nem kívülről kényszerített, hanem belsővé tett, interiorizált képzetekről és szabályokról van szó. A kollektív képzetek által kialakított átfogó rend gondolatában, azaz a világ tagolásában Ullmann vitatható módon három tényezőt akar összedolgozni, mégpedig a fogalmi, a mitológiai és a társadalom felosztásának mozzanatait: „E három aspektus [...] együttesen ugyanarra a szellemi keretre épül, ez pedig nem más, mint egy alapvető institúció”, ahol ez az alapvető institúció egy „személytelen erő”, aminek a „szent” fogalma felel meg (289).

A kollektív képzetek tárgyalása Ullmann könyvében mindazonáltal követ egy olyan korlátozást Durkheim nyomán, mely kérdéseket vet fel. Durkheim ugyanis az archaikus társadalmakat vizsgálja, s ezzel nyitva marad az a kérdés, hogyan kellene elgondolnunk a kollektív képzeteket a modern társadalomban, ahol szintén kollektíveknek kellene lenniük. Nem világos, hogy e képzetek modern viszonyok közt miért lennének elmosódottak, nehezen észrevehetőek, ahogy a szerző állítja? A korai társadalmak preferálása olyan lépés, mely homályban hagyja az elképzelés modern társadalmakra vonatkoztatott érvényét. Durkheim csak a primitív társadalmakkal foglalkozik; lehet, hogy igaza van a modern társadalmakra is, pluralizálódott, szekularizált világképünkkel, de ez mindenképpen külön kérdés. Amikor Ullmann azt írja, a legprimitívebb társadalmakban „semmifajta felvilágosult racionalitás, vagy reflexív öntudat nem homályosítja el ezeknek a képzeteknek a tiszta és átfogóan kollektív jellegét” (275), akkor ezzel maga sugallja azt a sejtést, hogy a kollektív képzetek a reflektált racionalizmus modern társadalmában sokkal kevésbé jelentkeznek. A vallási képzetek rögzített szerepe nyilvánvalóan nem áll a modern társadalmakra. A felvilágosodás meghatározása komplex feladat. De az ész révén történő felülvizsgálat gondola-

tát nem lehet kivenni belőle. Az ész ítélőszéke előtt viszont biztosan nem állnak meg automatikusan a vallási képzetek. Akkor viszont a kollektív képzetek státusza, legalábbis a modern társadalmakra nézve, kérdéses.

Ezt a nehézséget az sem oldja fel, hogy Ullmann Durkheimet és Marcel Mausst követve állítja, hogy a legalapvetőbb kategóriák a társadalom berendezkedését tükrözik. Durkheim és Mauss tézise erős kapcsolatot állít alapvető kategóriák és társadalmi viszonyok között. Alapjában véve két formában lehet állítani a tudás és a társadalmi viszonyok összefüggését. Erősebb változatban mondhatjuk, hogy a társadalmi viszonyok valamiféle leképződését találjuk meg fogalmaink valamely csoportjában (így Durkheim és Mauss), míg egy gyengébb változatban állíthatjuk, hogy a társas viszonyokban, csoportokban érvényes igazolási és egyéb szabályok határozzák meg, mit tekintünk tudásnak. A könyv érvelése néhány ponton nem teszi igazán világossá, hogy az erősebb vagy a gyengébb olvasat talaján áll. Mindkét olvasat számára felmerül azonban az összemérhetőség és a relativizmus problémája, tehát az a kérdés, hogy az alapkategóriák eltérése mellett hogyan lehetséges megértés (akár a primitív kultúrákra vonatkozóan)? A könyv erre a problémakörre nem tér ki.

A szimbolikus institúció gondolata bizonyos feszültségben áll a szimbolikus rend alapgondolatával, mivel nem világos, hogy utóbbihoz viszonyítva milyen újdonságot hoz az institúció gondolata. Hiszen a nyelv mint az egyéni tudatoktól független, számukra megkerülhetetlen keretet jelentő képződmény már a strukturalizmus tárgyalásával megjelent. A nehézséget az is mutatja, hogy a szimbolikus institúció alapvonásai egyenként problémamentesen lefordíthatók a nyelvre: „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 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).” (288–289.)

A társadalmi intézmények azáltal léteznek és működnek, hogy mindenki valóságosként tekint rájuk. Az intézmények realitása nem fizikai, de valóságuk nem is vezethető vissza egy isteni törvényalkotóra, egy racionális individuum döntésére vagy több racionális lény közmegegyezésére (295). Az intézmények egyik legfontosabb jegyeként Ullmann David Bloort követve az önmagukra utalás tulajdonságát emeli ki. Az intézmény önmagukra vonatkozó gyakorlatok összességébe ágyazódik, ahol „az intézmény valóságát azok az aktusok hozzák létre, amelyek magára erre az intézményre referálnak, vagyis az intézmény valóságából indulnak ki” (296).

Az önreferenciális modell körkörösségének nehézségét a szerző John Hauge-land nyomán tárgyalja. Hauge-land neopragmatista megközelítésének alapvető meggyőződése, hogy klasszikus filozófiai kérdéseket csak akkor tudunk megfe-

lelően tárgyalni, ha nem az izolált, egyéni szubjektumból vagy tudatból, hanem a világban másokkal együtt élő szociális lényből, vagyis a társadalmi intézmények, a norma, a szokások és az életmód fogalmából indulunk ki. Haugeland ezért állítja középpontba azt a tézist, hogy „minden konstitúció institúció”, vagyis minden individuális értelemadás csak a többiekkel osztott világfelfogás és életmód függvényében értelmes (297). Haugeland nyomán Ullmann hangsúlyozza, hogy a normáknak való engedelmeskedés sem nem szabálykövetés, sem nem konvenció. Egyrészt a szabály követése a szabály ismeretén és elfogadásán alapul, a normának való engedelmeskedés viszont átvett viselkedési minta. Másrészt a konvenció megegyezést feltételez az ágensek között valamire vonatkozóan.

Problematikus azonban, hogy Ullmann szerint a normát azért fogadjuk el, mert „el sem tudjuk gondolni, hogy lehetne másként is viselkedni. A másként viselkedés nem a szabály megszegését jelentené, hanem abnormális és elfogadhatatlan viselkedést” (300). Alig lehet példát mondani olyan normára, melyről el se tudjuk gondolni, hogy másként is lehetne viselkedni; valójában természet-törvényekről szoktuk azt gondolni, hogy a leírt jelenségek nem alakulhatnak másként. Az abnormális és elfogadhatatlan jelzők pusztán értékelések, melyek semmit nem változtatnak azon, hogy lehetséges viselkedésről van szó. Így a normák egyáltalán nem különböznek annyira elfogadott szabályoktól, mint ahogy a szerző sugallja. A különbség tarthatatlanságának a fogalmi tétje pontosan az, ami Ullmann szisztematikus szándékai felől fontos: míg a szabály elfogadása kérhet indoklást, és így felveti az igazolhatóság kérdését, addig a norma Haugeland – és Ullmann – felfogásában indokolhatatlan és igazolhatatlan, mivel eleve a keretét képezi mindenfajta igazolhatóságnak. Ullmann példája az ajtón keresztüli távozáshoz véletlenszerűen kapcsolódó és normává szilárduló orrvakarásról pedig nem nyújtja azt, amit nyújtania kellene, mivel a cselekedetek teljes diszfunkcionalitásából indul ki, ami legfeljebb a vallási tevékenységekre és mitikus magyarázatokra értelmezhető jól. Viselkedési előírásoknak ugyanis többnyire van valamilyen értelme vagy poénja, mely azután többféle módon valósítható meg, de ritkán hiányzik teljesen.

A szimbolikus institúció elképzelésének, ahogy Ullmann kibontja, fontos eleme, hogy nem tekinthető zártnak. Marc Richir nyomán hangsúlyozza a könyv, hogy a rögzítetlenség miatt folyamatosan és elkerülhetetlenül felvetődnek a szimbolikus institúció értelmét, eredetét, lényegét kutató kérdések. „Vagyis egy kultúra állandóan új módon próbálja önmaga számára értelmezni saját szimbolikus institúcióját: új módon meséli el az alapítás történetét, új alakzatokban beszél a világról vagy a természetről, új értelmet ad a morális cselekvésnek stb.” (327). Ebben a leírásban zavaró, hogy ha a szimbolikus institúció valamilyen alapvető szintet jelöl (tudattalan, történeti apriori), akkor azzal kapcsolatban nehéz elgondolni az állandóan felmerülő újraértelmezés történetét.

A szimbolikus institúcióról továbbá Ullmann megállapítja, hogy nem pszichológiai értelemben tudattalan, hanem – jobb híján – transzcendentális tudatta-

lan: „minden lehetséges tapasztalat feltétele és éppen ezért nem tudatosítható maradéktalanul”. Módszertanilag nem túl világos az utalás, hogy „kitartó és fegyelmezett fenomenológiai munkával némi rálátást nyerhetünk”, mivel nem tisztázódik, mire kellene irányulnia a fegyelmezett kitartásnak (330). Viszont sokatmondó, hogy a szerző egyetlen rövid bekezdést szentel nyelv és szimbolikus intézmény viszonyának. A fent említett közelség fényében nem meglepő, hogy a szimbolikus intézmény elképzelhetetlen a nyelv nélkül. „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.” (332.) Ez a rendkívül tömör jellemzés bizonyosan nem különíti el megfelelően a nyelvet és a szimbolikus intézményt, a kettő viszonya tisztázatlan marad.

Végül jegyezzük meg, hogy mivel a strukturalista fordulat gondolata a nyelvviség valóságtagoló szerepét állítja előtérbe, ezért a társas világ olyan változásai, melyek a nyelvviséget valamilyen más tényező rovására háttérbe szorítják, kézenfekvően keltik fel a szerző érdeklődését. A vizualitás és képiség látványos dominanciája, vagy legalábbis felerősödése a 20–21. század kultúrájában így ahhoz a kérdéshez vezet, hogy milyen következményei vannak, illetve elgondolható-e, hogy korunk kultúrájában nem a nyelv, hanem a képiség a tapasztalat elsődleges közege:

Mi van akkor, ha [...] a televízió, az internet, az okostelefonok, a videoklipek alapvetően változtatták meg a tapasztalati horizontunkat? [...] A képiségnek ebben az új kultúrájában már nem a nyelvi jelek rendszere, hanem a képi kódok hordozzák a tartalmakat, nem az információ konkrét tartalma fontos, hanem az információ sebessége és áramlása a hálózatban. (209.)

Úgy véljük, Ullmann ezen a ponton nem különböztet meg két kérdést: egyrészt azt a kérdést, hogy mely tapasztalati-befogadási módok válnak társadalmilag elterjedtebbé, rutinszerűbbé, másrészt a nyelvi és képi kifejezés- vagy artikulációformák egymáshoz való viszonyának kérdését. Nézetünk szerint a nyelvi artikuláció differenciáltabb, tagoltabb, mint a képi, vizuális kifejezés, még akkor is, ha nem tudunk nyelviileg mindent megragadni, ami képileg (esetleg zeneileg) kifejezett és megragadható. A nyelvi artikuláció és megértés primátusának akkor is van értelme, ha a képi vagy zenei kifejezésben rejlenek mozzanatok, amelyek nyelvi kifejezéssel nem érhetők el (pl. a közvetlenebb hatás, kép totalitása, egyidejűsége). Ha viszont a nyelvviség elsődleges a világhoz és magunkhoz való viszony artikulálásában és megragadásában, akkor a képiség nem tudja leváltani, legfeljebb csak elnyomni, félreszorítani a nyelvviséget. Másként fogalmazva, még akkor is a nyelv marad a legdifferenciáltabb megértetési közegünk, artiku-

lációs lehetőségünk, ha mutatkoznak jelei annak, hogy sodródunk egy vizuális vagy digitális barbárság felé.

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy Ullmann Tamás *Túl a jelentésen* című könyve átfogó vállalkozás, gondolatébresztő, izgalmas, egyúttal vitára ösztönző kísérlet arra, hogy a strukturalista alapgondolatot a gondolkodás történetének egyik döntő fejleményeként mutassa be. Ábrázolásában a strukturalista gondolkodás fellépése a kanti transzcendentálfilozófiai fordulathoz hasonló jelentőségű, és ennek egyes aspektusait bontja ki a nyelv és nyelvszerű képződmények tárgyalásával. A gondolatmenetben javasolt „dinamikus nyelvfelfogás” azt kísérli meg, hogy az instrumentális és a holisztikus nyelvfelfogás elégtelen szélsőségeit elkerülje, s e célból fejti ki a gondolatmenet centrumaként a szimbolikus rend önállóságának elképzelését. A kollektív képzetek és a szimbolikus intéstitúció koncepcióját Ullmann a strukturalista alapgondolat kiegészítéseként dolgozza ki. A nagyszabású könyv a kontinentális filozófia közelmúltjának feldolgozásában termékeny dialóguspartner.

IRODALOM

- Walter Benjamin 2001. A mimetikus képességről. In uő: „A szirének hallgatása”. *Válogatott írások*. Ford. Szabó Csaba. Budapest, Osiris. 64–67.
- Bieri, Peter 2007. Was bleibt von der analytischen Philosophie? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 55/3. 333–344.
- Frank, Manfred 1983. *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Olay Csaba 2017. Az alany kérdése Freudnál: vágyteljesülés és szublimáció. *Magyar Filozófiai Szemle*. 2018/2. 44–66.
- Wieland, Wolfgang 1999. *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.