

A nyelv mint filozófiai probléma. Válasz kritikussaimnak*

Mindenekelőtt szeretném a *Túl a jelentésen* című könyv kritikussainak megköszönni azt az elmélyült és elemző figyelmet, amit könyvemnek szenteltek. Megtisztelő és rendkívül izgalmas egy könyv megírása után a visszajelzéseket olvasni és szembesülni a munka mások számára tanulságos, érdekes vagy éppen kritizálható mozzanataival. Egy gondolatmenet kidolgozásakor a szerző sohasem tudhatja pontosan, hogy mi az, ami mások számára új és érdekes, elfogadható vagy éppen elutasítandó lesz. Nagyon hálás vagyok tehát elemzőimnek és örömmel válaszolok a megjegyzésekre. A terjedelmi korlátok miatt nem fogok tudni minden egyes észrevételre és ellenvetésre válaszolni, ezért előre is elnézést kérek. Igyekszem a legfontosabb, illetve a számomra legfontosabbnak tűnő gondolatokra reflektálni. A szövegekre a beérkezés sorrendjében válaszolok.

Előljáróban csak annyit szeretnék megjegyezni, hogy könyvem gondolatmenetéből tudatosan hagytam ki bizonyos klasszikus nyelvfilozófiai problémákat és tudatosan fókuszáltam arra a néhány kérdésre, amit bemutattam és elemeztem. Az első rész elején úgy fogalmaztam, hogy „a XX. századi filozófia a nyelvről való gondolkodás szinte minden nagy témáját (jelentés, referencia, intenció, beszédaktusok, kommunikáció) alaposan körbejárta, ennek ellenére úgy gondolom, hogy a nyelvről való gondolkodás *alapjaiban* vannak még feltáratlan kérdések” (17). Ezekről a nyelv alapjaiban rejtőző kérdésekről igyekeztem beszélni. A nyelv általam elemzett három aspektusa (nyelvi sematizáció, szimbolikus rend, institúció) közül egyik sem „új probléma” a szó klasszikus értelmében, ám úgy gondolom, hogy az általam bemutatott kontextus, a problémák kidolgozása, valamint a problémák összekapcsolása mégis sok tekintetben új. Ezeknek a kérdéseknek az elemzését talán sokkal jobban is el lehetett volna végezni, de egyetlen mondata sincs a könyvnek, amivel ma már ne értenék egyet.

Márton Miklós hosszú és kimerítő bírálatára nem tudok a megfelelő terjedelemben válaszolni, ezért csak a leglényegesebb kérdésekre próbálok összponto-

* A szerző a szöveg megírásakor az NKFIH 120375, 129261, 132911 és 138745 számú pályázatának támogatásában részesült.

sítani. Márton elismeri könyvem érdemeit, informatívnak, világosnak, sőt hasznosnak nevezi. Ezt követően számonkéri rajtam mindazt az analitikus filozófiai irodalmat, amit valóban nem használtam fel, mert nem azokról a problémákról szólt a könyv, amelyekre ezek a könyvek és cikkek vonatkoznak, viszont egyáltalán nem értékeli és nem is tárgyalja mindazt, amiről a könyv valójában szólt. Vitánk lehetne az analitikus–kontinentális vita egy újabb terméketlen példája, de ezt most igyekszem elkerülni.

Miután a recenzens hosszan és alaposan elemzi könyvem tartalmát és számonkéri rajta az általa követett nyelvfilozófiai irányzat gondolatainak és álláspontjainak a feldolgozását, tesz egy rövid megjegyzést elemzése végén, ami szerintem árulkodó a közöttünk amúgy már más kérdésekben és régóta zajló vita tekintetében. Márton idézi azt a megjegyzésemet, hogy „az analitikus nyelvfilozófia nem elemezte a nyelvnek a könyvben szereplő aspektusait: szinte egyáltalán nem beszélt a szimbolikus rendszerről és a sematizáló funkcióról, és alig valamit a nyelv instituáló szerepéről”. A könyv bevezetésében röviden utaltam arra, hogy az analitikus nyelvfilozófia megközelítéséhez képest új módon szeretném tárgyalni a nyelvet, noha egy percig sem vonnám kétségbe az analitikus hagyomány nagy belátásainak jelentőségét. A nyelvi sematizmus, a szimbolikus rend, valamint a nyelv instituáló funkciója azonban három olyan alapvető és fontos mozzanata a nyelvről való gondolkodásnak, amiről – véleményem szerint – nem volt mondanivalója az analitikus nyelvfilozófia hagyományának. Nem ezeket az aspektusokat látták ugyanis problémának. Márton így folytatja: „Persze ha így fogalmazzuk meg ezeket az aspektusokat, akkor tényleg nem sok kortárs elméletet, érvelést találhatunk. Azonban ha értelmezésem helyes, és itt valójában a nyelvi idealizmus álláspontjáról és az azt alkotó nagy filozófiai tézisekről van szó [...], akkor itt tévedésről van szó: a kortárs (és közelmúltbeli) analitikus filozófia ipari méretekben tárgyalja e kérdéseket.” Lehet, hogy a kortárs analitikus filozófia ipari méretekben tárgyalja a nyelvi idealizmussal kapcsolatos kérdéseket, de a könyvem *nem* a nyelvi idealizmusról szól, hanem a nyelv három alapvető dimenziójáról, amelyekről viszont szinte semmit nem olvashatunk az analitikus filozófusok ipari méretű szövegtermelésében (és ami fájóbb: Márton recenziójában sem).

A szöveg közepén található az a másik árulkodó rész, ahol a recenzens a nekem tulajdonított tételeket átfordítja a saját nyelvére, koncepciómat „nyelvi idealizmusnak” nevezi, majd a nyelvi idealizmus álláspontját elutasítja. Nem kell nagy gyakorlattal rendelkezni a hermeneutika művészetében ahhoz, hogy ezt az „átfordítást” problematikusnak érezzük. Abban talán igaza van a recenzensnek, hogy álláspontom nem tekinthető radikálisan új nyelvfelfogásnak, hanem inkább „a holisztikus modell részletes kibontásának”, ezt a kritikát elfogadom. Abban azonban nincs igaza, hogy mindaz, amit leírtam, átfordítható abba, amit analitikus filozófusok „nyelvi idealizmusnak” neveznének, és amivel kapcsolatban megmutatható, hogy „inkább kisebbségi vélemény a kortárs szak-

irodalmon belül” (mintha amúgy filozófiai szempontból döntő lenne az, hogy egy felfogást egy adott korszakban hányan képviselnek és hányan vetnek el). A nyelvi idealizmus nekem tulajdonított három tézise Márton szerint a következő: (1) a nyelv alakítja ki fogalmi repertoárunkat; (2) észleléseleméleti konceptualizmus; (3) metafizikai antirealizmus. Szeretném hangsúlyozni, hogy abban a formában, ahogy Márton megfogalmazza ezeket a téziseket, egyik sem szerepel a könyvben, de még hasonló formában sem. Márton lefordítja a maga nyelvére azt, amit kiolvasott a könyvből, e három tézisből csinál egy szalmabábot, majd ezt a nyelvi idealizmusnak nevezett valamit elkezd kritizálni és szétbontani. Hagyjuk nyitva azt a kérdést, hogy álláspontom hogyan nevezhető, azt azonban szívesen megkérdezném a recenzenstől, hogy mi lenne a helyes álláspont? Valamiféle nyelvi realizmus? Vagy metafizikai realizmus?

A három említett tézis közül az első akár még el is fogadható, de a másik kettő egészen biztosan olyan, hogy abban nem ismerek rá a saját álláspontomra. Kezdjük a másodikkal. *Észleléseleméleti konceptualizmus*: a konceptualizmus – non-konceptualizmus vita a kortárs analitikus filozófia egyik kedvelt témája. Az analitikus filozófia egyik oldalhajtása pl. klasszikus szerzők elméleteiben igyekeznek azonosítani a konceptualizmus vagy a non-konceptualizmus álláspontját. Ha valakiről kimutatják, hogy nem illik rá teljes mértékben a konceptualizmus felfogása, akkor az illető okvetlenül non-konceptualista lesz, és fordítva. Kant kapcsán például hatalmas vita zajlik, mindkét tábornak megvan a klasszikus irodalma, a megfelelő kanti fogalmakkal és szöveghelyekkel felvértezve, és mindkét tábor tagjai meg vannak arról győződve, hogy Kant vagy ez, vagy az. Mintha elképzelhetetlen lenne, hogy Kant elmélete sokkal szubtilisabb és árnyaltabb, semhogy egy kétosztatú megkülönböztetésben egyértelműen elhelyezhető lenne. Kantnál természetesen részt vesznek a fogalmak a tapasztalati folyamatban, de természetesen sok olyan egyéb mozzanat is szerepet játszik a szintézisben, ami nem fogalmi természetű. Például a képzelőerő sematizáló tevékenysége, ami nem konceptuális természetű figurális mozzanatok sokaságával gazdagítja a tapasztalatot (erről amúgy egy egész könyvet írtam *A láthatatlan forma* címmel). Ezek a sematizáló mozzanatok azonban nem látszanak a konceptualizmus – non-konceptualizmus vita felől. Ilyen értelemben állítom azt, hogy álláspontom *nem* észleléseleméleti konceptualizmus, még akkor sem, ha bizonyos elemei csak akkor érthetőek egy analitikus filozófus számára, ha a könnyebbség kedvéért beleszorítja az így elnevezett álláspont kereteibe. *Metafizikai antirealizmus*: ha most a metafizikai antirealizmus vagy a metafizikai realizmus kettősebből kellene választanom, akkor megint csak zavarban lennék, mert a transzcendentális idealizmus Kanttal kezdődő nagy hagyományával egyetértésben azt gondolom, hogy létezik a tudatunktól független valóság, de nem passzív módon képezzük le ezt a valóságot, hanem a tudatunk öntevékeny módon (például többek között a nyelv segítségével) sematizálja az így adódó tapasztalati valóságot. És a valóság tapasztalatában kimutathatóak ezek a konstitutív sematizáló folyama-

tok. Ez most akkor antirealizmus-e vagy realizmus, és metafizikai-e vagy nem metafizikai?

Visszatérve az első tézishez: „a nyelv alakítja ki fogalmi repertoárunkat”. Talán ez az állítás a leginkább elfogadható Márton nekem tulajdonított tézisei közül, de erre is azt mondanám, hogy ez így talán tartható, de hogy a könyvem éppen arról szól, hogy a nyelv még ezen (a fogalmi repertoár kialakításán) kívül nagyon sok minden mást is tesz, amiről Márton alig tesz említést: instituál, tárgyasít, világot nyit meg, distanciát teremt tárgy és értelem között, a jelentések rendszerét hozza létre, stb. A három tézis egyike sem fejezi ki azt, amit a könyvben – érzésem szerint részletesen és a lehető legalaposabban – bemutatam. Ennek ellenére lehet, hogy álláspontom „nyelvi idealizmus”, de ennek a kifejezésnek csak akkor lenne értelme, ha mindennél világosabban látnánk, hogy mi a nyelvi idealizmus ellentéte.

Vissza azonban a nyelv problémájához. A recenziót olvasva az volt a benyomásom, hogy tényleg mást értünk a fogalmak jelentésén, és feltettem magamnak azt a kérdést, hogy ez hogyan lehetséges ilyen mértékben? Van egy válaszjavaslatom, amit szeretnék most röviden vitára felkínálni Márton Miklósnak és az olvasóknak, hátha ez hidat teremt kettőnk beszédmódja között. És talán érdekesebb, mint a már csontig rágott analitikus–kontinentális vita. Úgy gondolom, hogy a nyelvről való gondolkodásnak legalább négy különböző szintje van (valószínűleg több is). Egy filozófiai, egy elméleti, egy nyelvészeti és egy empirikus. Sőt, azt is gondolom, hogy ezek tisztázatlan keveredése okozza kettőnk között a nézeteltérést. A filozófiai szint az, ahol a nyelv legáltalánosabb szerepéről, funkciójáról, összefüggéseiről, pl. nyelv és gondolkodás, nyelv és tapasztalat, nyelv és világ viszonyáról elmélkedünk. Az elméleti szint az, ahol az elméleti nyelvészettel karöltve a nyelvvel kapcsolatos legtágabb elméleti megközelítések kibontakoznak. A nyelvészet egy konkrét nyelv felépítését vizsgálja. És az empirikus szint az, ahol egy konkrét nyelv konkrét működése (például a tapasztalattal kapcsolatos meghatározó szerepe) empirikusan vizsgálható. Csak néhány példa, hogy világosabb legyen, mire gondolok. (1) A filozófiai szinthez tartozik például Heidegger azon állítása, hogy a nyelv világot nyit meg, vagy a jelentés használat-elmélete Wittgensteinnél; (2) az elméleti szinthez tartozik például Chomsky elképzelése a szintaktikai struktúráról és a transzformációs szabályok működéséről, vagy Saussure megkülönböztetése nyelv és beszéd között, vagy szintagmatikus és paradigmikus tengely között; (3) a nyelvészeti szinthez tartozik az, ahogy a nyelvészek egyes nyelvek működését feldolgozzák és történeti, valamint összehasonlító dimenzióban elméleti állításokat fogalmaznak meg (Hermann Paultól Émile Benveniste-ig a történeti nyelvészet nagyjai ezt tették); (4) az empirikus szinthez tartoznának végül például a kognitív nyelvészetnek azok a vizsgálódásai, hogy egy adott nyelv bizonyos szavai más konkrét nyelv hasonló szavaihoz képest milyen eltérő felfogást sugallnak a dologgal kapcsolatban (például a nyelvtani nem hogyan befolyásolja az adott szóhoz tár-

suló képzeiteinket). Mind a négy szinten adekvát és informatív megállapításokat tehetünk a nyelv működéséről, de nem ugyanarról beszélünk a négy esetben. Ezt a felosztást azért említem, mert Márton véleményem szerint folyamatosan ugrál a különféle szintek között, és empirikus alapon tekint bizonyíthatónak filozófiai állításokat, vagy a népszerűség alapján gondol tarthatónak vagy tarthatatlannak elméleti álláspontokat.

Könyvemben az első és a második vizsgálati szinthez próbáltam hozzászólni. Az a nézőpont, ahonnan a recenzens olvasta a könyvet, alighanem a klasszikus értelemben vett instrumentalista nyelvfelfogás nézőpontja, kiegészítve az empirikus vizsgálódásokba vetett feltétlen bizalommal. Az első oldalaktól fogva világossá tettem, hogy ezt az amúgy hosszú történetre visszatekintő felfogást problematikusnak tartom és inkább az általában vett nyelvi holizmus felé hajlok, de ennek a korlátain is igyekeztem túllépni. Véleményem szerint az a könyv legnagyobb érdeme, hogy átfogóan tárgyalta a nyelvi sematizmus kérdését, elméleti és filozófiai alapon próbálta megfogalmazni a strukturalizmus nyelvfilozófiai gondolatait, végül bemutatta a konstitúció fogalmával szembeállítható institúció fogalmát. A holizmust tehát kiegészítette egy funkcionális elemzéssel, egy ontológiai elemzéssel és egy társadalomfilozófiai vagy kultúrfilozófiai dimenzióval. Ezekről sajnálatos módon a recenzens semmit nem mondott, vagy ha mondott, akkor az az elméleti és filozófiai szint megkérdőjelezése volt ipari méretű empirikus vizsgálatok alapján. Mintha az empirikus vizsgálatok és az empirikus vizsgálatokból nyert tények feldolgozása nem valamiféle metafizikai és elméleti keretbe illeszkednének. Chomsky például úgy véli, hogy a nyelv külön modult képez az elmében, Derek Bickerton ezzel szemben úgy véli, hogy a nyelv egy másodlagos reprezentációs rendszer, amelynek a hatása a teljes kognitív működésre kiterjed. Márton viszont úgy tesz, mintha a két felfogás ellentéte valamiféle többségi szavazás alapján eldönthető lenne, és egyértelmű lenne, hogy ebben a kérdésben Chomsky-é lenne a helyes felfogás (és ezzel szemben minden eltérő elmélet ún. *error*-elmélet lenne).

Azt a kritikát ugyanakkor elfogadom, hogy helyenként inkább az általam bemutatott és elemzett gondolatmenetek révén fejtettem ki az álláspontomat és nem hangsúlyoztam kellőképpen, hogy ezt én is így gondolom. Valóban, ez a kortárs ún. kontinentális filozófia egyik furcsasága, hogy valaki vagy hangsúlyozottan a saját nevében beszél és akkor új szótárat, új fogalmiságot, új stílust vezet be (pl. Heidegger, Derrida, Deleuze); vagy pedig a hagyomány újraértelmezésén keresztül mondja el azt, amit mondani akar (pl. Ricœur). Én ez utóbbit választottam, azt remélve, hogy az egymáshoz illesztett elemzésekből kibontakozik egy olyan szövedék, ami nagyjából világosan az én álláspontomat mutatja. Minden általam elemzett szerző életművéből csak azokat az elemeket hangsúlyoztam, amelyek az adott kontextusban fontosak voltak a könyv gondolatmenete szempontjából, és minden mást elhagytam (ezt a hozzáértők alighanem világosan látják). És szinte minden egyes általam elemzett szerző gondolatait

azért mutattam be és elemeztem, mert nem maguk a szerzők tűntek fontosnak, hanem az, hogy az adott gondolatmenettel egy olyan diskurzust kezdenek meg, amely messze túlmutat saját filozófiai művükön és ami a nyelv egy-egy sajátos dimenzióját nyitja meg a filozófiai vizsgálódás számára.

Sokkal könnyebben tudok arra a három írásra reagálni, amelyeket témájukban és gondolkodási stílusukban is közelebb érzek magamhoz, és amelyek a könyv tényleges témájára reagálnak.

Czétány György legfontosabb kérdése az, hogy a nyelv könyvemben kifejtett három aspektusa vajon egymáshoz képest egyfajta dialektikus egymásra következőként fogható-e fel, vagy inkább architektonikusan gondolandó-e el. Már a megfogalmazás sejteni engedi, hogy itt két nagy gondolati attitűd, a hegeli dialektika és a kanti architektonika modellje feszül egymásnak. Ha az ábrázolásom dialektikus, akkor egyfajta fejlődéselv, sőt célelvőség érvényesül a gondolatmenetben. Ez a következőképpen nézne ki: a gondolkodás a transzcendentális fordulat után felismeri, hogy a valóság sematizálásában nem csupán az egyéni tudatban kódolt általános fogalmak (kanti kategóriák), hanem a nyelv által meghatározott általános fogalmak is részt vesznek. Ez lenne a nyelvi sematizmus fejlődési fázisa. A nyelvi sematizmus azonban még tudat és tárgy viszonylatában gondolja el a tapasztalatot. Ezen lép túl a strukturalizmus, ami már egy radikálisan tudatfüggetlen (helyesebben egyéni tudattól független) elképzelése a nyelvnek. A nyelv ekkor már nem a sematizáció eszköze, hanem önálló törvényekkel rendelkező dimenzió a fizikai dolgok létrégiója és a tudati műveletek transzcendentális és pszichológiai régiója között. Ám mivel a szimbolikus rend önnön belső törvényeinek engedelmessé válik, vagyis radikálisan immanens, ezért nehezen lesz megmagyarázható a jelölők rögzülése, vagyis az az egyszerű tény, hogy ugyanazzal a jellel ugyanazt a fogalmat vagy tárgyiságot jelöljük. A szimbolikus rendből hiányzik az institúció működése. Ekkor következik dialektikus értelemben szükségszerűen az institúció tárgyalása, stb. Kétségtelenül lehetne egy ilyen dialektikus folyamatot feltételezni, és talán még érvek is szólnának mellette. Ugyanakkor nem gondolom azt, hogy a három dimenzió teleologikusan kapcsolódik egymáshoz, abban a gyengébb értelemben azonban dialektikusnak tartom a viszonyukat, hogy mindegyiknek van valamiféle vakfoltja, amit egy másik dimenzió tud megmagyarázni vagy kitölteni. Vagyis nem három esetlegesen különböző aspektust próbáltam ábrázolni, hanem a nyelvről való gondolkodás három összetartozó, egymást erősítő és egymást kiegészítő dimenzióját.

Ilyen értelemben talán találóbb az architektonika kanti fogalma: a nyelvfilozófia általam adott ábrázolása inkább architektonikusnak nevezhető, vagyis három külön konstitúciós réteg vagy szint megállapítását hajtom végre. Ezzel kapcsolatban megjegyzi Czétány, hogy „az egész vállalkozást két, egymással ellentétben álló, eldöntetlen törekvés, a fenomenológiához való ragaszkodás és a fenomenológián való túllépés vágya” hatja át. Ez valóban így van: kiinduló-

pontom bevallottan fenomenológiai, de úgy vélem, hogy a fenomenológiai vizsgálódások elmélyítése elvezet a transzcendentális fenomenológia határaihoz és olyan dimenziókba vezet át, amelyek már nem tartoznak a tudatfilozófia körébe (a szimbolikus rend működése, a nyelv institúciós dimenziója). Hogy ezt még fenomenológiának (esetleg aszubjektív fenomenológiának nevezzük) vagy valami másnak, annak talán nincs nagy jelentősége. Ennek ellenére megpróbálom tisztázni, milyen értelemben beszélek mégis *fenomenológiai* vizsgálódásról. Annyiban nem fenomenológiai a megközelítésem, hogy a tapasztalat általam végrehajtott funkcionális vizsgálata aszubjektív dimenziókba vezet (kulturális institúció, szimbolikus rendszerek stb.), annyiban viszont fenomenológiai, hogy a valóságot még mindig egy tapasztaló, vagy inkább egy tapasztalati folyamat felől próbálom megérteni. Ez a folyamat részben egyéni, részben szociális és kulturális, részben nyelvi, részben gondolati, részben testi és részben tudati, stb. Vagyis sok aspektusa van. A tapasztalati folyamat egészének a mechanizmusa vagy funkcionálása érdekel. Talán a transzcendentális funkcionalizmus elnevezést lehetne alkalmazni rá. Hiszen vizsgálódásaim nem annyira a tudat ontológiai felételeire, mint inkább a mindenkori tapasztalati rendszer (alkalmasint tudattól független) funkcionálására vonatkozik. Ebben a funkcionális rendszerben véltem fontosnak a nyelvi sematizmus, a szimbolikus rend, valamint az institúció működésének bemutatását.

Kelemen János tanár úr megjegyzéseit külön is köszönöm. Nagyon hálás vagyok azért, hogy vállalta könyvem értékelését, hiszen a történeti és a modern nyelvfilozófia egészéről aligha van ma Magyarországon bárkinek nála átfogóbb képe. Legfontosabb megjegyzése végső soron nem is a nyelvfilozófiát érinti, hanem a könyvem által sugallt implicit metafizikai álláspont fizikalizmussal való összevetését. Kelemen tanár úr abból indul ki, hogy a kortárs analitikus metafizika egyik legfontosabb fejezete a „fizikalizmus” körül zajló vita. Ezzel a megjegyzéssel arra utal, hogy könyvemben talán túlságosan sietősen határoztam meg a valóság három különálló és egymásra visszavezethetetlen szférájaként az ontológiai, a transzcendentális és a nyelvi-szimbolikus dimenziót, és ezzel mintegy szembementem a klasszikus fizikalizmus álláspontjával. Kelemen tanár úr úgy véli, hogy ezzel a kérdéskörrel mindenképpen érdemes szembenézni, mielőtt elfogadjuk a strukturalizmus filozófiájának következményeit, amit talán a radikális konstruktivizmus álláspontjaként lehetne megnevezni. Ez a fajta konstruktivizmus azt sugallja, hogy az általunk megtapasztalt és megismert valóság felfogásában egyrészt a tudati teljesítmények, másrészt a társadalmi-kulturális világfelfogás mintázatai a meghatározóak. Az előbbi a klasszikus transzcendentális tudatfilozófia és a fenomenológia, az utóbbi a strukturalizmus és posztrukturalizmus álláspontja.

A kérdés természetesen az, hogy van-e valamiféle végső valóság, ami megismerhető abban az értelemben, ahogy a megismerő apparátusunktól függetlenül létezik. Ez az európai metafizikai hagyomány egyik ősrégi kérdése. Könyvem

azt sugallja, hogy (1) a valóság megismerhetetlen a nyelv és a nyelv által meghatározott gondolkodás nélkül; és hogy (2) a nyelv működése – ezt különösképpen a strukturalizmus tette láthatóvá – az ontológiai értelemben vett fizikai valóság törvényeire visszavezethetetlen törvényeknek engedelmeskedik. Ezek természetesen olyan kérdések, amelyekkel már sokat foglalkozott a 20. századi filozófia, mielőtt a fizikalizmus lett az uralkodó filozófiai és metafizikai álláspont. A fizikalizmus ellenfelei mind abból indultak ki, hogy a valóságnak számos olyan szintje/régiója/dimenziója van, ami működésében „zárt” rendszert alkot, vagyis önálló és önmagukban vizsgálható törvényeknek engedelmeskedik és létében talán nem, de funkcióiban mindenképpen visszavezethetetlen a fizikai természet létrégiójára. Elég talán a rétegotológiát, a fenomenológiai tudatfelfogást vagy az emergentizmust említeni. Az eleven létezés, vagy a személy szabadsága, vagy a tudat, illetve a tudati élmények fenomenális minősége mind olyan dimenziót jelöl, amit nagyon nehéz lenne a fizikai világ törvényeire visszavezetni. Annak ellenére, hogy ezeknek az álláspontoknak a képviselői természetesen mind hittek a természet létezésében és a fizikai világ fizikai leírásában, vagyis nem voltak spiritualisták. Egyfelől tehát át kell gondolnunk, hogy miként lehet érvelni egy leegyszerűsítő, reduktív fizikalizmus ellen, másfelől pedig azt, hogy mi is a fizikalizmus „metafizikai” értelme.

Kezdjük ez utóbbival. Noha a naturalizmus, a materializmus, a fizikalizmus és az oksági magyarázat nem ugyanazt jelentik, többnyire mégis összecsúsznak egyetlen jelentéskomplexumba és valamiféle metafizikai naturalizmushoz vezetnek, aminek értelmében minden jelenség a világon okságilag meghatározott, leírható fizikai törvényekkel és végső természetét tekintve materiális jellegű. Semmiképpen sem szeretném a spiritualizmust védeni, mindössze azt javaslom, hogy gondoljuk végig: a nyelv szabályszerűségei és működésének törvényei – teljesen függetlenül egy beszélő tudatától – vajon levezethetőek-e a fizikai jelenségek törvényszerűségeiből? A válasz véleményem szerint egyértelmű nem. Ám ez nem azt jelenti, hogy a nyelvet használó lények fizikai értelemben ne lennének valóságos lények, hanem inkább azt, hogy a komplexitás bizonyos fokain olyan új összefüggések jönnek létre, amelyek a fizikai létezésre épülnek, de már nem a közvetlen fizikai lét szabályszerűségeinek engedelmeskednek (vagy nem csak annak). A tudat, a nyelv, a fenomenális minőségek nem redukálhatóak fizikai folyamatokra, miközben természetesen testtel rendelkező (vagyis a fizikai törvényeknek alávetett) lényekben működnek és jelennek meg. A nyelv ugyanakkor működésében tagadhatatlanul visszahat a fizikai világ megtapasztalására és elgondolására. Már csak azért is, mert a fizikai világot is a nyelv által előkészített fogalmakkal írjuk le és jellemezzük.

Kelemen tanár úr másik fontos megjegyzése a metanyelv problémáját érinti (ezzel kapcsolatban Márton Miklósnak is volt egy hasonló kérdése, ezért most a kettőre egyszerre válaszolok). Úgy véli, hogy a „nincs metanyelv” Lacantól származó állítása, mely alatt az értendő, hogy „nem tudunk a nyelvről a nyelvet

elhagyva gondolkodni” (132) világos ellentmondásban áll a strukturalista nyelvészet atyjának, Roman Jakobsonnak azzal a gondolatával, hogy a metanyelvi funkció a nyelv egyik alapfunkciója, vagyis a nyelv képes önmaga metanyelvéként funkcionálni. Itt valóban jobban szét kellett volna szálaznom ennek a gondolatnak a különféle aspektusait. Ugyanis úgy vélem: a két állítás minden további nélkül igaz lehet egyszerre, feltéve, hogy a „metanyelv” fogalma nem ugyanazt jelenti az egyikben, mint a másikban. Jakobson tétele azt mondja ki, hogy a nyelv nyelvészeti elemzése maga is egy nyelvi alakban megjelenő és a nyelv által lehetővé tett teljesítmény. A magyar nyelv grammatikájának a leírása a közoktatásban használt tankönyvekben magyar nyelven történik. Egyszerre tudjuk használni a nyelvünket és gondolkodni nyelvünk szabályszerűségein. Ez evidencia. Itt azonban nem ebben az értelemben áll az a kijelentés, hogy „nincs metanyelv”. A metanyelv lehetetlenségének lacani tétele azt mondja ki – és itt most egyáltalán nem Lacan akarom védeni, hanem egy gondolatot kifejteni –, hogy nincs olyan reprezentációs rendszerünk, ami helyettesíthetné a nyelvet és aminek a nézőpontjából „kívülről” lennénk képesek rápillantani a nyelv valódi teljesítményére. Még amikor a nyelvről metanyelvi szinten gondolkodunk, még akkor is be vagyunk zárva az egyetlen reprezentációs rendszerünkbe: a nyelvbe. Az instrumentalista nyelvfelfogás gyakran észrevétlenül és reflektálatlanul arra a – metafizikai értelemben messze nem ártatlan – feltevésre támaszkodik, hogy a nyelvtől függetlenül is tapasztaljuk a valóságot (pl. az érzékszerveinken keresztül, vagy a pragmatikus tevés-vevés során, vagy érzelmeink átélésekor) és ezt össze tudjuk vetni a fogalom által meghatározott tapasztalattal, és így mintegy kívülről figyeljük a nyelvet. *Ennek* a lehetetlenségét mondja ki Lacan és ezzel messzemenően egyet tudok érteni. Lacan nem azt mondja tehát, hogy nem lehet a nyelvről nyelvi eszközökkel gondolkodni (dehogynem lehet), hanem azt, hogy nem lehet a nyelvről nem-nyelvi eszközökkel gondolkodni. A nincs metanyelv állítás csupán ezt jelenti. Ezért kell minél jobban megérteni a nyelv gondolkodásban betöltött szerepét. (Ebben a kontextusban természetesen leginkább Fodor Gondolkodás nyelve hipotézisét lenne érdemes hosszabban elemezni, Fodor ugyanis azt sugallja, hogy az elme olyan alapvető reprezentációs képességre támaszkodik, ami már gondolkodás, de még nem nyelvi formában, és erre a csecsemők valamint az afáziások is képesek. Vagyis Fodor szerint van metanyelv, a gondolkodás nyelve, aminek a tényleges nyelv csupán a kifejezésre vagy árnyalásra szolgáló eszköze. Fodor elképzelése metafizikai értelemben legalább olyan terhelt, mint az az állítás, hogy a nyelv minden gondolati teljesítményünkben részt vesz.)

Olay Csaba egy általános és fő ellenvetést fogalmaz meg és több kisebb észrevételt tesz. Úgy véli, hogy könyvem központi állítása az, hogy a strukturalizmus, illetve a strukturalista filozófia vagy strukturalista gondolkodás „a filozófia központi fordulatát” jelenti, „a strukturalizmus fő problémái alkotják a legfontosabb filozófiai kérdéseket”, „a strukturalista alapgondolat a gondolkodás tör-

ténetének egyik döntő fejleménye”. Valóban nagy jelentőségű fejleménynek tartom a 20. századi gondolkodáson belül a strukturalizmus megjelenését, még akkor is, ha a strukturalizmus mint ténylegesen működő társadalomtudományi elmélet és gyakorlat mára megszűnt meghatározó lenni. A filozófiai gondolkodás fejlődésében valóban Kant transzcendentális fordulatához hasonló jelentőségű áttörésnek gondolom a strukturalista filozófia megszületését, különösen a szimbolikus dimenzió önállóságának felfedezése miatt. Ennek ellenére szeretném hangsúlyozni, hogy a nyelvről való gondolkodás olyan dimenzióit próbáltam bemutatni és egymással összefüggésbe hozni, amelyek nem kifejezetten a strukturalizmusra épülnek. Szándékaim szerint a strukturalizmus gondolata és a szimbolikus dimenzió ábrázolása pusztán az egyik dimenzió a többi közül, és csak a másik kettővel, a transzcendentális ihletésű nyelvi sematizmussal, valamint a szociális dimenziót hangsúlyozó intéció-problémával együtt alkotja azokat a dimenziókat, amelyeket könyvemben hangsúlyozni szerettem volna. Ezt azért emelem ki, mert Olay Csaba szinte minden megjegyzése kapcsolatos ezzel a sejtésével. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a legtöbb megjegyzése valójában nem annyira a könyvemmel, mint inkább a strukturalizmussal vitatkozik.

Például egyáltalán nem állítottam sehohol azt, hogy a nyelvfilozófia lenne a *prima philosophia*, ahogy azt a 20. században még sokan gondolták. Mindössze azt szerettem volna bemutatni, hogy számos olyan aspektusa van a nyelvnek, amiről a 20. századi – akár analitikus, akár kontinentális filozófia – alig, vagy csak keveset, vagy pusztán más témák árnyékában beszélt. Ha azt gondolnám, hogy a strukturalista fordulat volt a legdöntőbb a nyelvről való gondolkodásban, akkor ezzel kezdtem volna a gondolatmenet felépítését, és más témákat csak ennek árnyékában tárgyaltam volna. De nem így gondolom. Úgy vélem, hogy a tapasztalat fenomenológiai elemzését kell a végletekig vinni, és ennek része a tudat sematizmusának és intencionalitásának, a nyelv sematizmusának, a szimbolikus rend belső mozgásának és az intéció kérdésének a vizsgálata. Ez utóbbiak természetesen már kivezetnek a transzcendentális tudatfilozófia keretei közül. A strukturalizmus jelentősége abban is megragadható, hogy a transzcendentális filozófia első olyan alternatívája, amely nem azonos a naturalizmussal, viszont valóságos és objektív folyamatokkal foglalkozik és azokra próbál támaszkodni. Könnyű belátni éppen ezért, hogy a strukturalizmus ott tudott mély nyomokat hagyni, ahol társadalmi és kulturális jelenségekről van szó. A strukturalista és a posztstrukturalista filozófiának nincsen metafizikája, viszont nagyon erőteljes és megvilágító társadalom- és kultúrafilozófiája van.

Olay felveti, hogy jobban el kellene különíteni egymástól azt, ami nyelvszerű (ami a szimbolikus rendre épül) és azt, ami nem nyelvszerű. Ez teljesen jogos igény. Úgy vélem, számos olyan működés van, amely nem feltétlenül nyelvszerű: a tevés-vevés parxisa, az érzelmek, a mozgás stb. Ám minden esetben, amikor meg akarjuk érteni, hogy mit érzünk, hogyan cselekszünk, milyen habitusaink vannak, hogyan hajtunk végre egy jól ismert cselekvéssort, stb., akkor

a megértésünk a „nyelvszerű” közegében mozog. A könyvben kétségtelenül a gondolkodás és a nyelv viszonya érdekelt, ezért elmulasztottam a nyelvyszerű és a nem nyelvyszerű elkülönítését, ugyanis úgy vélem, a gondolkodás nagyon erősen nyelvyszerű (kivéve a képi gondolkodást, az álmodozást stb.), szemben például a hétköznapi tevékenységekkel, ahol nem kell feltétlenül értenem, hogyan csinálom, ezért nincs is szükség a nyelvre. A kalapácsot anélkül is meg tudom fogni, hogy erre nyelvileg artikulált módon felszólítanám magam. A kérdés inkább az, hogy gondolkodni tudok-e olyan módon, hogy gondolkodásom a nyelvi artikulációtól függetlenül történik, és nem pusztá sejtelemként lebeg előttem valamiféle belátás, hanem ténylegesen gondolkodom. Azt hiszem, erre csak azt tudnánk válaszolni, hogy nem.

Hasonló kiindulópont alapján kérdez rá Olay arra, hogy a pragmatikus, tevékenykedő viszony a tárgyakhoz vajon nem előzi-e meg a jelszerűséget. Egy tárgy pragmatikus használhatóságának és jelszerűségének a különbsége valóban nem esik egybe a tárgyhoz való szubjektív és a tárgyhoz való objektív viszonyulás kettősségével. E különbség analógiáját talán inkább a marxi használati érték és csereérték különbségében találhatjuk meg. A kalapáccsal való tevé-vevésemet semmilyen szimbolikus dimenzió nem közvetíti (ez lenne a használati érték megfelelője), a kalapácsról való tudásomat azonban nagyon nagy részben a nyelvileg és kulturálisan meghatározott szimbolikus dimenzió irányítja (ez lenne a csereérték megfelelője). Hogy e két valóban különböző dimenzió között mi a pontos különbség és mi az egymáshoz képesti arányuk, erre nem tudom a választ, de érdekes és fontos kérdésnek tartom a nem nyelvyszerű dimenzióinak megvilágítását. (Csak zárójelben jegyzem meg, érzékeltetendő, hogy a nyelv mennyi bonyolult kérdést vet fel, hogy az Olay Csaba által javasolt nyelvyszerű és nem nyelvyszerű működések különbsége egyáltalán nem esik egybe a Márton Miklós által számon kért konceptualista és nem-konceptualista megközelítések különbségével. Az egyik a pragmatikus szféra nyelvtől való függetlenségét vizsgálja, a másik az érzékelés fogalmaktól való függését vagy függetlenségét elemzi.)

Olay Csaba felveti a teleologikus fejlődésre vonatkozó kérdést is, hasonlóan Czétány György megjegyzéséhez. Nos, nem állt szándékomban egy ontológiai – transzcendentális – végül strukturalista fázisokkal kibontakozó teleologikus-hegeliánus sémát adni a filozófia fejlődéséről. Egyáltalán nem vagyok abban biztos, hogy a filozófiában érdemes fejlődésről beszélnünk, vagy hogy egyáltalán a fejlődés mint rendező elv jó rálátást ad-e a filozófiai elméletek egymásra következésére. Viszont azt fontosnak érzem, hogy a filozófiában vannak olyan többnyire váratlan és megjósolhatatlan belátások, amelyek egészen új perspektívákat kínálnak. Ezek gondolati vagy szellemi ugrásoknak tekinthetők, de nem abban az értelemben, hogy mindegyik egy határozott irányba ugrana és egy végső cél felé mutatna. Ezeket az ugrásokat egy posztstrukturalista kifejezéssel diskurzusalapító eseményeknek nevezném. Vagyis nemcsak az történik Descartes, Kant, Husserl, Lévi-Strauss vagy Frege, Wittgenstein és Chomsky

esetében, hogy születik egy új gondolat, hanem megszületik egy új tudományos diskurzus, ami problémák sokaságát teremti és ítéli fontosnak az egyik oldalon és utasítja el elavultként a másik oldalon. Ez egy nem teleologikus fejlődési képe a filozófiai gondolkodásnak.

További fontos megjegyzése a recenzióknak, hogy a strukturalizmus alapján nagyon nehezen kezelhetőek az olyan fogalmak, mint individualitás, kreativitás, szubjektivitás. Ez valóban így van. A könyvben azonban elsősorban a nyelv nem szubjektív működésének dimenzióit igyekeztem vizsgálni, amelyekről úgy vélem, belátható módon minden individualitás, kreativitás és szubjektivitás háttérét és lehetőségfeltételét jelentik. Éppen azért, mert az individualitás, a kreativitás és a szubjektivitás is be van ágyazva egy életvilágba és egy nyelvi-kulturális közegbe. Talán abból fakad a probléma, hogy a tág értelemben vett hermeneutikai vagy szellemtörténeti hagyomány eleve az ember mint individuális, szabad, önmagában zárt létező fogalmából indul: hagyomány és újítás, közösség és egyéniség viszonyát pedig így nem nehéz megmagyarázni. Ám ha nem egy eleve adott, határozott kontúrokkal rendelkező, különálló és belsőleg szabad emberi lény koncepciójából indulunk, hanem egy olyan lény fogalmából, aki először is egy életvilág, egy közösség és egy kultúra része, akkor a hermeneutikai hagyomány révén is hasonlóan nehéz megmagyarázni az individualitás, a kreativitás és a szubjektivitás megjelenését. Nem hiszem, hogy a strukturalista ihletésű gondolkodás nehezebb feladat elé állít minket: azáltal nehezíti meg a dolgot, hogy explicit módon elutasítja az egyéni tudat létéből való kiindulást. Aki implicit módon eleve az ember szabadságából, kreativitásából és individualitásából indul ki, annak nem lesz nehéz dolga ezekkel a jelenségekkel. Másképpen fogalmazva: ha valaki egy olyan kultúrában nevelkedett, amelynek – mint az európai modernitásnak – az individualitás, a szubjektivitás, a szabadság és a teremtő fantázia áll a középpontjában, annak minden olyan gondolat, amely a kultúra aszubjektív dimenzióit hangsúlyozza, idegen és meghökkentő lesz. Holott feltehető a kérdés, hogy a modernitás individualizmus-kultúrája vajon nem egy „aszubjektív” kulturális képződmény-e maga is? Más szóval nem akkor értjük-e jobban egy kultúra egészének működését, ha feltárjuk azokat a nem individuális dimenziókat, amelyek eleve adottak az öntudatra ébredésünk pillanatában, és *ezek* vonatkozásában gondolkodunk el az individualitás lehetőségén? Nem pedig eleve adott ténynek vesszük a szubjektivitásnak azokat a körvonalait, amelyek az individualitáshoz, a kreativitáshoz és a szabadsághoz kellenek?

Talán az lenne a válaszom Olay Csaba individualitással, kreativitással és szubjektivitással kapcsolatos megjegyzésére, amit azután kiegészít az öntudat és az egzisztencia levezethetlenségének tézisével (Henrich, Frank), („a nyelvi megragadás nem létrehozza, hanem legfeljebb kontúrozza a saját létezéshez való viszonyt”), hogy a két aspektus (az egyéni és a kulturális-közösségi) között ha nem is feltétlenül alá-fölé rendelési viszonyt, de legalább dialektikus viszonyt kell megállapítanunk. Egyre inkább az a meggyőződése, hogy hibás az individuá-

lis tudatból való kiindulás, miközben a tapasztalat fogalmának fenomenológiája érvényben marad – de ez nem feltétlenül egy individuális tudat tapasztalata, hanem egy olyan tapasztalati folyamat, amely nyelvbe, közösségbe, kultúrába ágyazottsága folytán létrehozza a szubjektivitás és individualitás kulturálisan elismert és támogatott formáit. A recenzens ezen a ponton megelégedik arról a nyilvánvaló tényről, hogy az atipikus viselkedések, tevékenységek és életfelfogások kapcsán nagyon vékony a határ aközött, hogy azt abnormálisnak és veszélyesnek ítéljük, vagy kreatívnek, újítónak, esztétikailag érdekesnek találjuk. Ez a határ egy kultúra legalapvetőbb elválasztásainak egyike. Szerintem a strukturalizmus egyik nagy érdeme az a felismerés, vagy ha úgy tetszik az a termékeny gyanú, hogy a modernitás alapfogalmai, amelyeket olyan magától értetődőnek, és ezáltal időfelettinek és univerzális érvényűnek tartunk (individualitás, szabadság, kreativitás, öntudat, egzisztencia), talán ugyanúgy egy kultúra termékei, mint mondjuk a totemisztikus vallások képzetei. És az igazi individualitást, kreativitást és szubjektivitást, az igazi öntudatot és az igazi egzisztenciát nem akkor érzük tetten, ha ezek adottságából indulunk ki, hanem akkor, ha ezeket kulturálisan felkínált mintázatoknak tartjuk, és ezt megértve próbáljuk meg egy második lépésben a saját individualitásunkat, kreativitásunkat, egzisztenciánkat megtalálni. A posztstrukturalista szerzőktől, talán leginkább Foucault-tól és Deleuze-től tanulhatjuk meg, hogy a modern életvilág legalább olyan mélyen meghatározza az egyének életét a normalizáló szubjektívációs folyamatok révén, mint egy totemisztikus kultúra, csak sokkal kevésbé látható módon. Vagyis nem elég a szabadságra mint örök humanisztikus értékre hivatkozni (mert ilyen nincs), hanem meg kell vizsgálni, hogy az adott kulturális, hatalmi, normalizáló rendszer hogyan tesz minket szubjektumokká, és ezt megértve (nem pedig ezt elfogadva) kell kiküzdenünk a valódi szabadságot, megtalálni a szökésvonalakat, kialakítani egy kreatívabb életet. A strukturalizmus filozófiája tagadja a hagyományos értelemben vett szabadság, individualitás, szubjektivitás fogalmait, de csak azért, hogy egy magasabb szinten adekvátabb módon teremtsen meg a szabad, individuális, kreatív egzisztencia lehetőségét. Ezzel talán már válaszoltam arra a Durkheim elméletét jellemző nehézségre is, hogy „a társadalom hogyan kerül bele az egyénekbe, az egyes tudatokba?”. Hát úgy, hogy nem »kerül bele«, mert eleve benne van. E gondolat forrásánál nem kell feltétlenül a szociológia klasszikusaira hivatkoznunk, gondolhatunk a marxista hagyományra vagy a kései Wittgensteinre. Ezt a dimenzióváltást (az egyéni tudat felől az életvilág, életforma, kultúra általi meghatározottság felé) viszont, úgy vélem, valóban csak a nyelv működésének behatóbb vizsgálata felől tudjuk megérteni és belsővé tenni. A nyelvre van szükségünk ahhoz, hogy kiszabaduljunk a tudat metafizikájából.

Még egyszer köszönöm bírálóimnak a megtisztelő figyelmet, a megvilágító észrevételeket és az alapos kritikát.