

Pécsi Tudományegyetem  
Bölcsészettudományi Kar  
Filozófia Doktori Iskola

# Doktori Értekezés

## Szándékok és konvenciók a nyelvi jelentésben

Pete Krisztián

Konzulens:

Boros János

*(Pécsi Tudományegyetem, Pécs)*

Philipp Fluri

*(Democratic Control of Armed Forces Institute, Genf, Svájc)*

# Előszó

Ebben a dolgozatban arra keresem a választ, hogy miként alkotható meg a nyelvi jelentés olyan elmélete, ami képes számot adni a jelentés legfőbb aspektusairól, és ezért elkerüli az egyoldalúság hibáját. Egyoldalú elméleteknek tekintem azokat az elméleteket, melyek a jelentését kérdését kizárólag a nyelv reprezentáló funkciója vagy pont fordítva kizárólag a nyelv kommunikatív funkciója felől közelítik meg, illetve a jelentés összes aspektusát az előbbire vagy az utóbbira vezetik vissza. Úgy vélem, hogy bármelyik oldalt is választanánk, vállalkozásunk kudarcra lenne ítélve. Ennélfogva a nyelvet nem szabad kizárólag a kommunikáció, illetve a nyelvhasználat felől megközelíteni - bár meggyőződésem, hogy a nyelv alapvetően kommunikációs célokat szolgál. Mindenképpen számításba kell vennünk azt, hogy egy nyelv jelekből áll, benne a különböző jelek rendszert alkotnak, és ennek a rendszernek a létehez nincs feltétlenül szükségünk a jelek használóira.

A nyelvet elsősorban jelrendszerként kezelő elgondolások leginkább Morris (1938/2005) nézeteire támaszkodnak, aki a szemiózisnak illetve minden jelrendszernek – beleértve természetesen a nyelvet is – három dimenzióját különíti el. A három dimenzió: szintaktika, szemantika, pragmatika. A nyelvet absztrakt entitásként kezelő elméletek a szemantikára helyezik a hangsúlyt, míg a nyelvet a kommunikáció felől vizsgáló elméletek a pragmatikára. A múlt század közepén, az oxfordi nyelvfilozófia színrelépésekor megfigyelhető éles szembenállás ma már a múlté, ám az, hogy melyik megközelítés milyen mértékben vegyen részt egy egységes elméletben továbbra sem eldöntött. A magam részéről – sikertelennek gondolva – elutasítom azokat a próbálkozásokat, melyek a szemantikai vállalkozások igazsággal kapcsolatos voltára hegyezik ki a jelentés kérdését, ám nem tartom megkerülhetőnek

azokat a megközelítéseket, melyek a nyelv szabályszerűségét állítják a középpontba, és így helyezkednek szembe a szándékokra alapozó kommunikatív felfogásokkal.

A szabályszerűségekre alapozó és az kommunikációra alapozó elméletek első látásra kizárják egymást azonban véleményem szerint szembenállásuk feloldható. Egyrészt a nyelvhasználat fontosságát kihangsúlyozó nyelvelméletek, mint amilyen pl. Austin elmélete, maguk is fontos szerepet szánnak a konvencióknak (melyek tulajdonképpen szabályszerűek), másrészt a pusztán konvenciókra és szabályokra alapozó elméletek sem képesek boldogulni a kontextuális információk segítségével.

Ez a dolgozat tehát a szándékok és a konvenciók egy elméleten belüli alkalmazhatóságát vizsgálva egy olyan elmélet megalkotását tűzi ki céljául, melyben a nyelvi jelentés egyrészt a kommunikációs szándékokkal, másrészt a nyelvi konvenciókkal válik magyarázhatóvá. Mindezt úgy igyekszem megvalósítani, hogy közben nem hivatkozom sem az igazságfeltételekre, sem a reprezentációra.

Az alapstratégia a szándékok és a konvenciók működési területének korlátozásában áll. A nyelvi jelentést a kommunikációtól, illetve a kommunikatív jelentéstől speciális módon függő, ámde konvencionális jelentésként határozom meg, vagyis minden olyan jelentést ide sorolok, melyet valamilyen konvenció alapján társítunk egy nyelv valamely kifejezésével. A szóban forgó jelentések természetesen csak akkor kaphatnak szerepet, ha kommunikatív vagy valamilyen más szándékkal használjuk őket; a nyelvi jelentések esetében ezek többnyire kommunikatív szándékok. Az így lehatárolt nyelvi jelentés szigorúan mechanikusan feldolgozott, és bár működése közel áll ahhoz, ahogyan a mérsékelt formális szemantikai elméletek foglalkoznak a nyelvvel, attól lényegileg különbözik, ugyanis nem csak formális eljárásokat tartalmaz. A kommunikatív jelentés azonban nem ilyen természetű, csak egész gondolatokat lehet közvetíteni, és ezen gondolatok mindig a szándékokra fognak támaszkodni. Ennek alapján amellet fogok érvelni, hogy a mondatok nem a nyelvi jelentés egységei,

hanem a kommunikatív jelentésé, és a nyelvi jelentés mondatszint alatti egységekre vonatkozik.

Az első fejezetben körülhatárolom a vizsgálni kívánt nyelvi jelentést, előzetesen körvonalazva a lehetséges megközelítéseket, és kizárva az igazságfeltétel szemantikákat tárgyalásomból. Ezután a második fejezetben megvizsgálom a dolgozat kiindulópontjául választott grice-i jelentéseméletet, illetve a Grice-szal szemben felhozott főbb kritikákra is megkísérlek válaszolni. A harmadik fejezetben az intencionális alapú szemantikák lehetőségét vizsgálom, főként Stephen Schiffer elméletére és Emma Borg elemzésére támaszkodva, még ugyanebben a fejezetben az implikatúrákat vizsgálva azonosítom a nyelvi jelentés fogalmát az 'amit mondunk' fogalmával. Ez megkívánja a konvencionális implikatúra fogalmának elutasítását, mely egyébként is a grice-i elmélet egyik leginkább vitatott eleme. A negyedik fejezetben megvizsgálom a konvenció fogalmát – a leginkább elfogadott Lewis féle felfogást tárgyalva –, ugyanitt érvelek az ellen is, hogy a konvenciók közvetlenül kiválthatóak lennének a kollektív szándékokkal, vagy, hogy eliminálhatóak lennének valamiféle naturalista módon. Az ötödik fejezet foglalkozik a nyelvi konvenciókkal, és a nyelvi konvenciók schifferi illetve lewisi felfogásának tarthatatlanságával. Ebben a fejezetben fogok javasolni egy részben módosított lewis-i elméletet. Végül a hatodik fejezetben összefogom a tárgyalás során elejtett szálakat, és megvizsgálom azt is, hogy képes-e a javaslat megbirkózni a nem igazságfeltételre alapozó elméletek egyik legnagyobb kihívásának tartott kompozicionalitási elvvel.

# Tartalom

Előszó.....	<i>i.</i>
1. Bevezetés.....	<b>1.</b>
<i>Mi a jelentés? * A 'jelentés' jelentése * Közbevetés: Jelentés-szkepticizmus * A jelentésemélet két útja: Homéroszi küzdelem * És mi a helyzet az igazságfeltételekkel? * Szándékok és konvenciók</i>	
2. Grice programja.....	<b>21.</b>
<i>Természetes és nem természetes jelentés * Grice elmélete * Újra a természetes és nem természetes jelentésről * Reduktív elmélet-e a grice-i elmélet? * Az elmélet vizsgálata az elégségesség szempontjából * Az elmélet vizsgálata a szükségesség szempontjából</i>	
3. 'Amit mondunk'.....	<b>55.</b>
<i>Amit mondunk és amit implikálunk * A konvencionális implikatúra mítosza * A nyelvi jelentés és az 'amit mondunk' * IBS * Két fajta IBS - A típusú IBS - B típusú IBS</i>	
4. Konvenciók.....	<b>86.</b>
<i>Társadalmi konvenciók * Hume a konvenciókról - Lewis konvencióelmélete - Ellenvetések Lewis elméletével szemben * Kollektív intencionalitás és a konvenciók - Összegző elméletek - Nem összegző elméletek - Individuális szándékok * A konvenciók naturalizálása * Egy többé-kevésbé lewis-i elmélet</i>	
5. Nyelvi konvenciók.....	<b>130.</b>
<i>Schiffer konvencionalista elmélete * Lewis a nyelvi konvenciókról * Javaslat a nyelvi konvencionalitásra</i>	
6. Szándékok, konvenciók és nyelvi jelentés.....	<b>152.</b>
<i>Kommunikatív és nyelvi jelentés * A struktúra problémája</i>	
Bibliográfia.....	<b>167.</b>

# 1. Bevezetés

## Mi a jelentés?

A jelentés természetének kutatása mindig is a nyelvfilozófusok kiemelt feladata volt. E kutatás elsődleges kérdése pedig: *Mi a jelentés?* E dolgozatban magam is erre a kérdésre kívánok valamilyen választ adni. Természetesen nem hagyhatom figyelmen kívül sem azt, hogy sokan sokfélét mondtak már erről a kérdéstről, sem azt, hogy nemcsak a módszerekben és megközelítési módokban, hanem magát a tárgyat illetően is eltérnek a kérdésre adott válaszok. E bevezetés első feladata tehát a kérdés tárgyának tisztázása illetve a válaszlehetőségek számba vétele.

Kérdésünk feltevésével önmagában nem jutunk messzire, mivel azok a jelenségek, melyeket a különböző tudományos vagy épp áltudományos diskurzusokban a jelentés névvel illetnek, igen szerteágazóak. Mielőtt azonban megkísérelném e jelenségeket feltérképezni, egy kis terminológiai kitérőt kell tennem. 'Jelentésen' nem csupán azt kell érteni ebben a diskurzusban, amit magyarul jelentésnek nevezünk, hanem ezen felül még két igen fontos magyar kifejezést is a jelentés alá kell sorolnunk részben vagy egészben: először is az 'értelem' kifejezést, mely például a „Mi az értelme ennek?” kérdésben jelenik meg, másodsor pedig az 'érteni' ill. 'mondani akarni' – ami tulajdonképpen nem más, mint a jelentés kifejezésére irányuló szándék – kifejezést, melyek az „Azt értem ez alatt” ill. „Azt akarom mondani ezzel” megnyilatkozásokban jelennek meg. A jelentésnek ezen kiterjesztése azért fontos, mert nélküle a jelentés kérdését olyan szűk területre korlátoznánk, amelyben az általam javasolt válasz eleve nem adható. A kiterjesztés pedig azért megengedhető – sőt véleményem szerint

elengedhetetlen –, mert a nyelvfilozófiai irodalomban ez teljesen elfogadott, tulajdonképpen közhelyszerű.<sup>1</sup>

Térjünk vissza kérdésünkhöz: 'Mi a jelentés?' Mint mondtam a válasz megadásához először azt kellene tudnunk, hogy mire vonatkozik a kérdés, mit nevezünk jelentésnek. A kérdés formája azt sugallja, hogy a jelentés valami, vagyis egy entitás, ebből azonban nem szabad messzemenő következtetéseket levonnunk, ugyanis ezt a kérdést átfogalmazhatjuk úgy is, hogy lényegében ugyanazt kérdezze, ám egy olyan formában, mely már nem sugallja azt, hogy a jelentés entitás lenne. Ekkor valahogy így kellene feltennünk a kérdésünket: „Milyen feltételeket kell kielégítenie x-nek, hogy jelentsen valamit?“, ahol az x az a valami, aminek jelentést tulajdonítunk. Az x mibenlétét szándékosan hagyom homályban, ugyanis az attól (is) függ, hogy milyen álláspontot foglalunk el a jelentés kérdésében. Nem határoztuk azonban még meg a kérdésünk tárgyát, vagyis, hogy mit kell jelentésen értenünk.

### A 'jelentés' jelentése

Bár a fenti alcím valószínűleg mindenkinek Putnam híres tanulmányát juttatja eszébe, én nem az általa meghatározott úton kívánom kibontani, mit is értek, mit is érthetünk jelentése. Már csak azért sem, mert számomra nem az extenzió-intenzió (jelentés-referencia) kettősség az érdekes, hanem inkább az, hogy hányféle módon beszélhetünk jelentésről, és ezen módok közül melyiket kell alapvetőbbnek tartanunk a többinél. Éppen ezért sem Iker-Földről, sem természeti fajtákról, sem sztereotípiákról nem kívánok beszélni. Mondandóm szempontjából azonban érdekes az, amit a szemantika

---

<sup>1</sup> Az angol nyelven író nyelvfilozófusok számára ez még csak nem is tűnik kiterjesztésnek, hiszen voltaképpen ugyanazt a kifejezést használják a 'What is meaning?', 'What is the meaning of this?', és az 'I mean by that...' mondatokban. A nyelvi sajátosságok miatt a magyar nyelvben nem ennyire egyértelmű ezeknek a jelenségeknek az összetartozása, de a bevezető végére remélhetőleg világos lesz, hogy igenis összetartoznak.

elmaradottságának okáról mond ki, hogy „a jelentés tudomány-előtti fogalma rossz bőrből van” (Putnam 1975/1997, 216). Putnam számára ez azt jelentette, hogy egy sokkal pontosabb, tudományosabb jelentés-fogalmat kell kidolgozni, számomra viszont inkább azt jelenti, hogy a mindennapi jelentés-fogalmunk jóval szélesebb tartományt képes felölelni, mint a fogalom pontosítására tett kísérletek bármelyikének jelentés-fogalma.

A jelentésre irányuló kérdésünk tehát több jelentés-fogalmat is megcélozhat, melyek közül a legtöbben vélhetően arra kíváncsiak e kérdés feltevésekor, hogy „*mit is jelent egy szó egy adott nyelvben.*” A 'hó' szóról például gondolhatjuk azt, hogy egy bizonyos megkülönböztetett jelentéssel rendelkezik a magyar nyelvben, mely jelentés egyrészt kisebb vagy nagyobb mértékben különbözik a magyar nyelv többi szavának jelentésétől (a 'dér' szó jelentésétől kevésbé, de mondjuk az 'uborka' szó jelentésétől elég nagy mértékben), másrészt viszont meglehetősen nagy hasonlóságot mutat más nyelvek egyes szavainak, mondjuk az angol 'snow' vagy a francia 'neige' vagy éppenséggel a német 'Schnee' szavak jelentésével. Ezt a jelentést szokás szó-jelentésnek is nevezni.

Am kérdésünk feltételekor kíváncsiak lehetünk arra is, hogy „*mit akart mondani a beszélő egy bizonyos alkalommal valamely szó (szavak) kimondásával.*” Ez az előzőtől különbözik, tudniillik a szó jelentésének egyfajta időleges módosításnak fogható fel. Ez a módosítás, bár kicsinek látszik, lényeges különbséget okoz a vizsgált jelentés-fogalmakban. Míg ugyanis a 'hó' előbbi értelemben vett jelentése azonos marad minden egyes kimondásakor, addig az utóbbi esetben változhat is. Persze a 'hó' szó nem a legalkalmasabb e második jelentés-fogalom illusztrálására<sup>2</sup>, sokkal jobban illusztrálják ezt a jelentés-fogalmat a határozott leírások. „Az elnök” kifejezés mindenkor használható a beszélő pillanatnyi szándékai szerint, hogy jelentse

---

<sup>2</sup> Ettől függetlenül könnyen előállítható olyan helyzet, ahol a 'hó' nem a havat jelenti, hanem mondjuk egy színmintát, vagy esetleg azt, hogy 'ugyan, hagyj már', bár ez utóbbi már inkább az alább szereplő implikatív jelentés körébe tartozik.



mondjuk az Egyesült Államok elnökét, vagy épp a helyi labdarúgóklub elnökét.

Azonban nem csak ezt a két jelentést érthetjük a 'jelentésen', ott van a Grice által kitalált fogalom „*amit* egy adott kontextusban valamely mondat megnyilatkozásával *mondunk*”, vagy ahogy mások mondják „a mondat-példány által kifejezett *propozíció*.” Ez a jelentés-fogalom esetében a beszélő pillanatnyi szándékai nem módosítják a szavak jelentését, ugyanakkor a megnyilatkozások jelentése kontextusról kontextusra változhat. Ebben az értelemben mondhatjuk azt, hogy az 'Éhes vagyok' különböző dolgokat jelenthet attól függően, hogy ki és mikor teszi meg a megnyilatkozást, ám ezek a jelentések semmiképpen sem a beszélő szándékain múlik. Az '*amit mondunk*' tehát magában foglalja az indexikusokat (*itt, most, stb.*) is, melyek szójelentése – úgy tűnik – nem meghatározott, de nem is teljes mértékben a beszélőtől függő.<sup>3</sup>

E jelentés-fogalmak különbsége rokonságot mutat egy bevett filozófiai megkülönböztetéssel *típus* és *példány* között. Amikor azt mondjuk, hogy egy szó rendelkezik egy bizonyos jelentéssel egy adott nyelvben, akkor tulajdonképpen a 'szó-típusok' jelentéséről beszélünk, amikor pedig azt mondjuk, hogy egy szó egy adott alkalommal jelent valamit, akkor a 'szó-példány' jelentéséről beszélünk. Ha nem lennénk képesek a kontextusokhoz igazítani a mondanivalónkat, azaz mindig csak a szótári jelentéssel tudnánk használni a szavainkat, akkor a 'szó-példányok' és a 'szó-típusok' jelentése ugyanaz lenne, hiszen minden alkalommal csak azt a jelentést tudnánk hozzájuk kapcsolni, ami a szótárban (szó-típus) szerepel. A mindennapi szituációkban forgolódo emberek szerencséjére, és a nyelvfilozófusok szerencsétlenségére ez nem így van.

A fentieken kívül beszélhetünk még „egy kifejezés *konvencionális pragmatikai tartalmáról*”, vagy „*illokúciós erejéről*.” Emiatt a jelentés miatt

---

<sup>3</sup> A helyzet nem ennyire egyszerű, ugyanis bizonyos indexikus kifejezések esetében mint amilyen pl. az egyes szám harmadik személyű névmás (*ő*), amelynek használatakor nem feltétlenül csak a beszélő szándékaitól független kontextus a mérvadó.

fog az „Ígérem, hogy elmegyek” egy bizonyos fajta elkötelezettséget megjeleníteni, és ez a jelentés felel – egyes filozófusok szerint – az 'és' és a 'de' kifejezések jelentés-különbségéért. Ez a fajta jelentés nagymértékben hasonlít a szójelentéshez, vagy az 'amit mondunk' jelentéséhez, a jelentés itt is független a beszélő szándékaitól, azonban illokúciós erőt vagy konvencionális pragmatikai tartalmat nem tudunk mondatoknak tulajdonítani, csak megnyilatkozásoknak, vagyis ezen jelentésekről csak a beszédhasználatban van értelme beszélni.

Illethetjük a jelentés megnevezéssel „azt az információt is, amelyet egy adott megnyilatkozással közlünk.” Ez a jelentés egyrészt minden egyes megnyilatkozás esetében más és más (vagy legalább is más lehet), ennél fogva egyértelműen egy megnyilatkozás-példány jelentéséről kell beszélnünk ebben az esetben. Természetesen az a tény, hogy a 'közölt információ' példány-specifikus, nem jelenti azt, hogy minden megnyilatkozás-példány más és más információt közöl. Két példány közölheti pontosan ugyanazt az információt, de ugyanazon típus alá tartozó példányok közölhetnek más-más információt is. Ha azt mondom, hogy „a hó fehér,” akkor ezen érthetem azt, hogy a hó fehér, de érthetem azt is, hogy „ugyan, hagyj már.” A közölt információ függ a kontextustól, a beszélő szándékaitól, és nem utolsósorban a hallgató interpretatív képességeitől. Ezt a jelentést nevezhetjük implikatív jelentésnek is, mivel ezen jelentés-fogalom alá tartoznak azok az esetek, amikor a mást mondunk és más értünk egy megnyilatkozáson, azaz a megnyilatkozásunk nem ugyanazt implikálja, mint 'amit mondunk'. Az implikációkat irányíthatják konvenciók – ha semmi egyebet, vagy semmi mást nem akarunk közölni, mint ami a megnyilatkozásunkban szereplő mondat szótári jelentése, vagy épp a megnyilatkozás illokúciós ereje –, de ennek nem kell így lennie. Tulajdonképp semmi sem szab határt a közölni kívánt tartalomnak, csak épp a megfelelő körülményeket kell kialakítani hozzá.

Ezeken a viszonylag sűrűn használt jelentéseken kívül meg kell még említenünk azt amikor „egy kifejezés nem-szószerinti jelentése” érdekel

bennünket. Ugyan ezeket a jelentéseket is mindennaposan használjuk (leginkább az iróniát), de alkalmazásukat stilisztikai szabályok is irányíthatják, mint pl. a szóképek esetében (metafora és társai).

A fenti felsorolás ugyan nem feltétlenül teljes, de legalábbis törekedtem a jelentés fajtáinak kimerítő felsorolására. Az egyes jelentés-fogalmak nem egymást kizáró osztályok, nem úgy különülnek el egymástól tehát, mint a páros és a páratlan számok, hanem sokkal inkább a fókusz alapján – hiszen a közölt információ lehet pusztán csak a szójelentés is. A fókusz a feltenni szándékozott kérdések határozzák meg, és ezek alapján fog kitüntetetté válni egyik vagy másik jelentés-fogalom. A kitüntetett jelentés-fogalom pedig alapvetővé válik a diszkusszióban, alapvetősége pedig abban áll, hogy az összes többi jelentés a legjobban a kitüntetett jelentés-fogalom segítségével magyarázható.

### **Jelentés-szkepticizmus**

A jelentést illető kérdésünket nem feltétlenül kell megválaszolni, választhatunk alternatív stratégiát is: kijelenthetjük, hogy nyelvi kifejezéseink valójában nem rendelkeznek jelentéssel; ez a jelentés-szkepticizmus álláspontja. Jelentés szkeptikusként is vallhatunk azonban különböző nézeteket, mely nézetek közül egyesek radikálisabbak másoknál.

A legradikálisabb ilyen nézet azt állíthatná, hogy a szemantikai jelenség egyáltalán nem is létezik, egyetlen szó sem valami helyett áll, és egyetlen mondat sem igaz, vagy hamis. Egy ilyen álláspontot azonban meglehetősen nehéz lenne védelmezni, hiszen nyilvánvaló, hogy ha valaki megérti a 'hó' szót, akkor számára ez többé-kevésbé egyértelműen kijelöl egy anyagot (ha tetszik, természeti fajtát), és nyilvánvaló az is, hogy aki megérti „a hó fehér” mondatot, tudja, hogy ez a mondat igaz, ha a hó fehér, és hamis minden más esetben. Elméleti értelemben azt is mondhatjuk, hogy egy ilyen radikális állítás érthetetlen, hiszen ha egyáltalán nincs jelentés,

akkor maga ez az állítás sem rendelkezhet jelentéssel. Mindazonáltal vannak kevésbé radikális szkeptikus álláspontok, amik nem öncáfolók ilyen triviális módon.

Horwich (2006) ezen kívül még négy enyhébb szkeptikus álláspontot különböztet meg, melyek különböznek mind radikalitásuk mértékében, mind motivációikban. Tagadhatjuk például, hogy hozzáférhető lenne számunkra bármiféle tény, amelynek segítségével meghatározhatnánk egy idegen nyelv kifejezésének jelentését vagy referenciáját. Ez tulajdonképpen nem más mint a fordítás lehetőségét illető általános szkeptikus álláspont, mely Quine (1960) *meghatározatlansági tézisé*n alapul. A tézis, nagy vonalakban, azt mondja ki, hogy a nyelvi viselkedés – mely Quine szerint a fordítási kézikönyvek helyességének megállapításához szükséges tények egyedüli forrása – mindig konzisztens lesz több fordítási javaslattal is, éppen ezért aligha vagyunk képesek megmondani, hogy egy idegen szavai mit jelentenek. Ha ez a fordítási nehézség fennáll az idegenek nyelvi megnyilatkozásai esetében, akkor fennáll a saját nyelvhasználói közösségünkben is, hiszen soha nem lehetünk biztosak abban, hogy teljes mértékben azonos nyelvet beszélünk valakivel, aki a mi nyelvünkön szólal meg, és nem különböző dialektusait egyazon nyelvnek, melyek ugyan hasonlítanak, ám mégsem azonosak. Ennek a szkepticizmusnak a lényege az, hogy semmi nem képes alapot adni más emberek megnyilatkozásainak értelmezéséhez (szavaik jelentésének megállapításához). Bár kétségtelenül erős intuíciókra alapoz ez a szkepticizmus, még ha nem is abban a példában, melyben nem tudjuk eldönteni pusztán behaviorista adatokra támaszkodva, hogy a beszélő azt érti a „Gavagai!” megnyilatkozáson, hogy „Itt egy nyúl.” vagy éppen azt, hogy „Itt egy egybefüggő nyúl-rész.”, számos kritikával illették már. A kritikák egyik vonala azt az érvelést állítja szembe az ilyen szkepticizmussal, hogy a meghatározatlanság nem amiatt áll fenn, mert nincsenek olyan tények, melyekre alapozva ki lehetne küszöbölni ezt a meghatározatlanságot, hanem mert egyszerűen nem áll rendelkezésünkre elég adat a jelentés egyértelmű rögzítéséhez – ez történik, amikor az adatok

aluldeterminálják az elméletet. Egy másik válaszstratégia azzal vádolja Quine-t, hogy túl szűkre szabja a jelentést meghatározó nem-szemantikai elemek körét, abba nem csak a jóváhagyás és elutasítás diszpozíciói tartoznak bele, hanem pl. az ilyen diszpozíciók közötti oksági viszonyok is. Ezt az érvelési vonalat követve mondja Horwich (1998) azt, hogy az „Ift egy nyúl.” és az „Ift egy egybefüggő nyúl-rész.” esetében azért tulajdoníthatjuk egyformán jogosan a beszélőnek, mert a kettő között egy oksági kapcsolat van: azért vagyunk hajlandók a másodikat jóváhagyni (vagy épp elutasítani), mert hajlandóak vagyunk az elsőt jóváhagyni (vagy elutasítani); az egyik a másiknak a következménye, ám fordítva nem ez a helyzet.

Egy ettől különböző, és viszonylag enyhe jelentés-szkepticizmus elfogadná, hogy vannak referenciát illetve igazságértéket meghatározó tények, ám nem fogadna el semmilyen finomabb szemcsés jelentés-fogalmat, mint például amilyen a fregei 'jelentés' fogalma. Az ilyen szkeptikus szerint a ko-referenciális kifejezések (pl. Hesperus és Phosphorus) jelentése megegyezne, hiszen referenciájuk megegyezik. Az ilyen szkepticizmus egyik forrása lehet például annak az érvek a milli/russelli alapokon való elutasítása<sup>4</sup>, hogy a finom-szemcsés jelentésre szükségünk van azon intuíciónk igazolására, hogy az „azt hinni, hogy a Hesperus azonos a Phosphorusszal” nem ugyanaz, mint az „azt hinni, hogy a Hesperus azonos a Hesperusszal.” Bár a jelentés-szkepticizmus ölthet egyéb formákat is<sup>5</sup>, egyetlen jelentés-szkeptikus megközelítés sem képes megnyugtató választ adni a jelentést illető kérdésre. Válaszaik bizonyos elméleti szempontokból ugyan kielégítőek lehetnek, ám nem tudják megmagyarázni a jelentéssel kapcsolatos

---

<sup>4</sup> Az érv természetesen Frege (1892/2000) érve, és Horwich (2006) szerint többek között Salmon (1986), Donnellan (1989) és Lycan (1990) utasítja el ezt az érvet.

<sup>5</sup> Horwich (2006, 45) ide sorolja egyrészt Davidson azon nézetét is, mely szerint a kompozicionalitás megköveteli a finom-szemcsés jelentés feladását, és helyére a pusztán igazság-feltételek ill. az azokat meghatározó durva-szemcsés jelentések beemelését; másrészt pedig azt az alapvetően Wittgenstein által motivált kripkei elgondolást (Kripke 1980/2007), hogy ugyan helyesen és hasznosan tulajdonítunk jelentéseket mások megnyilatkozásainak, de ezeket a tulajdonításokat nem szabad akként vennünk, mint amik a beszélővel kapcsolatos tényekről számolnak be, hanem sokkal inkább rólunk magunkról mondanak valamit (ti. hogyan vesszük a másik megnyilatkozását).

intuícióinkat, leginkább azt, hogy úgy érezzük, megnyilatkozásaink igenis rendelkeznek jelentéssel.

### A jelentéselmélet két útja: Homéroszi küzdelem

Ha tehát bízhatunk a jelentést illető antiszkeptikus intuícióinknak, akkor már csak eredeti kérdésünket kell tudnunk megválaszolni, ti. hogy „Mi a jelentés?” vagy pontosabban „Milyen feltételeket kell kielégítenie x-nek, hogy jelentsen valamit?” A válaszadásnak alapvetően két iránya létezik, annak megfelelően, hogy a megnyilatkozás mely aspektusára fókuszálunk, hogy a nyelv alapvető funkciójának mit tekintünk. Ha arra fókuszálunk, amit kimondunk a megnyilatkozással, akkor a nyelv leíró funkcióját helyezzük előtérbe, ha viszont arra fókuszálunk, amit mondani akarunk a megnyilatkozással, akkor a nyelv kommunikatív funkcióját emeljük ki. Strawson (1969/2004, 132) e két megközelítést két egymással harcban álló csoportnak tulajdonítja: az egyik oldalon állnak a *kommunikációs szándék* teoretikusai, a másikon a *formális szemantika* teoretikusai.<sup>6</sup> Az előbbiek szerint lehetetlen a jelentés fogalmáról megfelelő beszámolót adni anélkül, hogy hivatkoznánk valamilyen, a beszélő által bírt, hallgatóságra irányuló komplex szándéokra, az utóbbiak szerint a nyelv szemantikai és szintaktikai szabályrendszere egyáltalán nem a kommunikáció szabályrendszere – a szabályok kihasználhatók e célból, de ez nem lényegi jellemzőjük. Némiképp megelőlegezve a később mondandókat, azt mondhatnánk, hogy míg a kommunikációs szándék teoretikusai a *beszélő-jelentésre* koncentrálnak, addig a formális szemantika teoretikusai a *mondat-jelentésre*. Ez utóbbi tulajdonképp nem takar mást, mint egy megnyilatkozás-típus szigorú és szó szerinti jelentését. Így mondhatjuk a „Péter nagyszerűen pingpongozik” mondat mondat-jelentéséről, hogy

---

<sup>6</sup> A múlt század közepén ezeket a csoportokat az ideális nyelv filozófusaiként ill. a mindennapi nyelv filozófusaiként emlegették.

(1.1.) A „Péter nagyszerűen pingpongozik” azt jelenti, hogy Péter nagyszerűen pingpongozik.

Ez a hagyományos fregei alapokon nyugvó jelentéselméletek, vagyis a fent említett formális szemantikák szerint az igazság fogalmának segítségével ragadható meg. Az igazság fogalma azért lesz kiemelkedő jelentőségű ezen jelentéselméletekben, mert az igazságot tartják annak a fogalomnak, ami kapcsolatot képes teremteni valóság és nyelv között. A jelentés-viszonyt a referencia mintájára gondolják el, azaz egy szimbólum jelentése nem más, mint a konvencionálisan hozzárendelt világbeli tárgy. Egy kijelentő mondat jelentését pedig az összetevők, és az összetételük módja határozza meg. Ezt Frege után a verifikációs feltételekkel azonosították, majd miután Tarski korszakalkotó munkájában (Tarski 1944/1990) kifejtette a T-sémát illetve az igazság szemantikai felfogását, a mondatok igazságfeltételeivel. Az (1.1.) mondat T-sémája<sup>7</sup> tehát:

(1.2.) A „Péter nagyszerűen pingpongozik” igaz akkor és csak akkor, ha Péter nagyszerűen pingpongozik.

A beszélő-jelentés ezzel szemben, nagy vonalakban, a közölt ill. közölni kívánt információ kérdése, attól függ, hogy e mondat egy bizonyos példányának kimondásával milyen információt szándékozik közölni. Ha példamondatunk egy olyan szituációban hangzik el, amelyben a beszélőnek azt a kérdést szegezik, hogy Péter jó filozófus-e, akkor a közölni kívánt információ valószínűsíthetően nem azonos a mondat-jelentéssel. Ebben a hipotetikus

---

<sup>7</sup> A T-séma tulajdonképpen a Tarski-féle szemantikai igazság-definíció alapeleme, Tarski szerint minden mondatnak így adható meg az igazságértéke. Ez persze nem működött volna jól jelentéselméletként, ehhez az kellett, hogy Davidson, és az őt követők megfordítsák a T-séma felhasználását. Az ő kezükben már nem az igazság megállapítására szolgál - a jelentést alapul véve, hanem a jelentés megállapítására - az igazságot alapul véve.

esetben a „Péter nagyszerűen pingpongozik” kiejtett példányának jelentése nem az, amit (1.1.) rögzít, hanem:

(1.3.) A „Péter nagyszerűen pingpongozik” azt jelenti, hogy Péter nem valami jó filozófus.

A megnyilatkozás-típusok és a megnyilatkozás-példányok jelentésében esetenként megmutatkozó eltérés (mondat-jelentés vs. beszélő-jelentés) körül kibontakozó vita azonban nem abban állt, hogy ezt vagy azt a jelentést kell az egyedüli jelentésfogalomként elismerni, hanem sokkal inkább a körül, hogy melyik jelentés az alapvetőbb. Az ugyanis tagadhatatlannak tűnik, hogy a beszélő-jelentés és a mondat-jelentés egyaránt létező és a mindennapi nyelvi gyakorlatban könnyen megfigyelhető jelenség. Strawson két táborának véleménye leginkább abban tért el, hogy melyik jelentést – a beszélő-jelentést vagy épp a mondat-jelentést kell a nyelvi jelentés alapjaként kezelni; az alapként választott jelentésből levezethető lesz a másik. Vagyis a vita abban áll, hogy a beszélő-jelentésből vezessük-e le a mondat-jelentést vagy épp fordítva. A fregei alapokon álló jelentéselmélet szerint a mondat-jelentéssel a szemantika foglalkozik, a beszélő-jelentéssel pedig a pragmatika. Ebben a képben a pragmatika fő kérdése a következőképpen fogalmazható meg: alapul véve, hogy egy bizonyos mondat-típus rendelkezik egy egyedi mondat-jelentéssel, mi határozza meg e típus egy kiejtett példányának (megnyilatkozás) a beszélő-jelentését. Tehát az igazságról szóló előbbi megjegyzést a beépítve: a fregei jelentéselmélet először meghatározza a mondat-jelentést az igazság segítségével, majd a beszélő-jelentést a mondat-jelentésre alapozva. A másik tábor – akik nem az igazságot, hanem a kommunikációt megvalósító nyelvhasználatot állítják előtérbe – szerint az egész pont fordítva van, a beszélő-jelentést kell valahogyan meghatározni, és ebből majd meghatározható lesz a mondat-jelentés is. A két tábor közötti küzdelmet nevezi Strawson homéroszinak.



Egy ilyen, a filozófiában ennyire központi témát illető küzdelemnek homéroszi léptékűnek kell lennie; és egy homéroszi küzdelem istenekért és hősökért kiált. Annyit legalábbis tehetek, hogy megnevezek néhány élő kapitányt és jóindulatú szellemet: az egyik oldalon, mondjuk, Grice, Austin, és a kései Wittgenstein; a másikon Chomsky, Frege, és a korai Wittgenstein. (Strawson 1969/2004, 132)<sup>8</sup>

A homéroszi csata egyik táborában állnak tehát azok, akik szerint a mondat-jelentés számít igazán, és ezt pedig a pragmatikai tényezőktől függetlenül, pusztán az igazságfeltételek vizsgálatával kell feltárni; az átellenes táborban állók szerint viszont nemcsak hogy a jelentés nem rendelhető hozzá a mondatokhoz a pragmatikai tényezők figyelmen kívül hagyásával, hanem még egy kifejezés referenciájáról vagy igazságáról sem beszélhetünk akkor, ha eltekintünk a kifejezés használatától. Ennek a meggyőződésének ad hangot Strawson is, amikor a formális szemantika teoretikusait kritizálva levonja végkövetkeztetését.

A jelentést az igazsághoz kötjük, az igazságot pedig – túlságosan is leegyszerűsítő módon – a mondatokhoz; és a mondatok a nyelvhez tartoznak. Ám elméletalkotókként semmit sem tudhatunk addig az emberi *nyelvről*, amíg nem értjük meg az emberi *beszédet*. (Strawson 1969/2004, 145 – kiemelés az eredetiben)

A felvázolt két csoport illetve a nekik tulajdonítható két vélemény azonban manapság már nem válik el ennyire egymástól. Bár most is megfigyelhető egyes elméletalkotóknál a mondat-jelentés ill. a beszélő-jelentés prioritása, a korai – főleg a múlt század 50-es 60-as éveiben megfigyelhető – szemben állás szelídülni látszik. Manapság az (ideális nyelv formális tulajdonságaival foglalkozó) szemantikát és a (nyelv használatával foglalkozó) pragmatikát nem egymást kizáró, egymástól függetlenül is elboldoguló vizsgálódásnak tekintik, hanem sokkal inkább egymást kiegészítőknak.

---

<sup>8</sup> Az előbbi csoportba szokás sorolni magát Strawson-t, és Searle-t is, míg az utóbbi csoportnak jeles képviselője volt Carnap, aki szerint a szemantikát a pragmatikai jellemzők teljes absztrakciójával kell a szemantikai kérdéseket vizsgálni (Carnap, 1942).

A formális szemantikával foglalkozóknak fel kellett adniuk azon meggyőződésüket, hogy a nyelvi jelentés tanulmányozható a pragmatikától teljesen elvonatkoztatva, mégpedig elsősorban azért, mert a mesterséges nyelvekről a természetesekre átlépve a kontextus megkerülhetetlenné vált. A Carnap féle szemantikai absztrakció tarthatatlanná vált, amikor azt látták, hogy bizonyos kifejezések esetében, melyek egyébiránt a természetes nyelvek leggyakrabban használt kifejezései közé tartoznak, a kontextus nélkül meghatározhatatlannak bizonyul a referencia. Ezeknek a kifejezéseknek (leginkább az indexikusoknak) a jelentése nem annyira reprezentációs, mint inkább a használatától függő, és az ilyen kifejezéseket tartalmazó mondatok jelentése sem adható meg az igazságfeltételek segítségével, ugyanis kontextuális információk nélkül a mondatoknak nincsenek eldönthető igazságértékeik.

Azt gondolhatnák, hogy ez a kommunikatív szándék teoretikusainak győzelmét hozta el, de nem így van. E csoport tagjainak is fel kellett adniuk azt a Wittgensteintől eredeztethető meggyőződésüket, hogy a jelentés azonos a használattal.<sup>9</sup> Ehelyett egy komplexebb jelentésfogalmat vezettek be, mely egyrészt abból áll, amit az adott kifejezés jelent, másrészt pedig abból, amit a kifejezés használatával közlünk vele, egy meghatározott kontextuális felállásban. Ahogyan Grice fogalmaz: a beszélő-jelentés nem szabályok vagy konvenciók kérdése, hanem a szándékoké. Ellenben a mondat-jelentés sem lehet teljes mértékben a szabályok és a konvenciók kérdése, mint arra az előbbi bekezdésben rámutattam. Vagyis fel kell adnunk azt a korábban Strawsonra hivatkozva bevezetett dichotómiát, hogy vannak filozófusok (a formális szemantikát támogatók), akik szerint a kommunikatív szándékoktól, azaz a kontextustól függetlenül, pusztán a konvenciókra hivatkozva, meghatározható egy mondatjelentés, majd erre ráépülhet a mondat-jelentéstől független pragmatikai finomítás – végső soron a beszélő-

---

<sup>9</sup> „Az esetek nagy részében – ha nem is *minden* esetben –, amikor a 'jelentés' szót használjuk, a szót így magyarázhatjuk: egy szó jelentése – használata a nyelvben.” (Wittgenstein 1953/1998, 42. – kiemelés az eredetiben)

jelentés –, és vannak olyan filozófusok, akik szerint a szabályoktól és konvencióktól függetlenül meghatározható egy beszélő-jelentés, majd ebből levezethető egyfajta absztrakcióként a mondat-jelentés. Ha a nyelvi jelentést vizsgáljuk, akkor mind a kommunikatív szándékokat, mind a nyelvi szabályokat és konvenciókat be kell építenünk az elméletbe.

### **És mi a helyzet az igazságfeltételekkel?**

A fejezet korábbi részében úgy írtam a formális szemantika képviselőiről, mint akik a referencia mintájára gondolkodnak a jelentésről, abban elsősorban szó-tárgy kapcsolatot látva. Majd ezt kiterjesztettem az igazságfeltételekre, mondván, hogy egy mondat jelentése az igazságfeltételeivel azonos. Később azonban a formális szemantikával kapcsolatban csak a szabályokról és a konvenciókról írtam, elfeledve az igazsággal való szoros kapcsolatot. Ennek természetesen megvan az oka. Miközben csábító és igen könnyen konstruálható egy elmélet, mely a formális szemantika referenciális beállítottságából könnyedén átlép az igazságfeltételekre (ehhez nincs szükség másra, csak a kompozicionalitás elvére és a T-sémára), én úgy gondolom, hogy egy ilyen lépés nem eléggé megalapozott, és megvédeni is igen nehéz. Számos filozófus – főként persze a kommunikatív szándék filozófusai – hozott fel érveket ellene, és ezen érveknek csak a felsorolása is rengeteg helyet igényelne, a magam részéről helyt adok nekik, döntésemet itt mindössze két fenntartással indokolva. Az első a T-sémára vonatkozik, a második pedig az igazságfeltételek kontextus-érzékenységére.

Az igazságfeltételekre alapozott jelentéselméletek paradigmaticus példája Davidson elmélete. Davidson ugyan az én felfogásomtól (és persze sok más filozófusétól) eltérő megközelítést alkalmaz a jelentés magyarázatában<sup>10</sup>, azonban nem (közvetlenül) a megközelítés

---

<sup>10</sup> Grice és magam is inkább a nyelvi jelentés egyfajta elemzését kívánom adni, ezzel szemben Davidson nem általában a nyelvi jelentésről beszél, hanem egy bizonyos

különbözősége miatt kívánom kritizálni az igazságfeltétel-elméletet. Elméletét egy bizonyos nyelvre adja meg, mégpedig úgy, hogy az elmélet kompatibilis legyen a kompozicionalitási elvvel<sup>11</sup> és a Tarski féle T-sémával (ekvivalencia-séma). Davidson először a jelentéselmélettel szemben támasztott általános feltételeket rögzíti, majd úgy találja, hogy a kompozicionalitásra adott frege-i magyarázat nem kielégítő:

Kérdezzük például meg azt, hogy mi a jelentése a 'Theaitétosz repül' mondatnak. A frege-i válasz valahogy így hangzana: ha a 'Theaitétosz' jelentését vesszük argumentumnak, akkor a 'repül' jelentése a 'Theaitétosz repül' jelentését eredményezi. A válasz üressége nyilvánvaló. Azt akartuk megtudni, hogy mi a 'Theaitétosz repül' jelentése, nem kerülünk ehhez közelebb, ha azt mondják nekünk: az a 'Theaitétosz repül' jelentése. Ezt már mindenféle elmélet előtt tudtuk. Ebben a tettelt elméletben a mondatok struktúrájáról és a szavak jelentéséről való beszéd teljesen hiábavaló, ugyanis nem játszik szerepet a mondat jelentéséről szóló leírás előállításában. (Davidson 1967/1984, 20)

Davidson szerint egy ilyen elmélet „sokkal inkább felcímkézi a problémát, mintsem megoldja” (1984a, 17) Ő egy olyan modellt keres, mely úgy képes megvalósítani egy kompozicionalitásnak megfelelő szisztematikus jelentéselméletet, hogy nem hivatkozik 'nem teljes' szemantikai értékekre, mint amilyenek a predikátumokhoz rendelt függvények a frege-i elméletben, és ezt a modellt a Tarski féle szemantikus igazságfogalomban<sup>12</sup>, illetve a

---

természetes nyelv jelentés-elméletéről. Arról kíván egy elméletet adni, hogy mit jelentenek egy bizonyos nyelv mondatai. Ez az elmélet Davidson szerint egy empirikus a tényekkel ütköztethető útmutatás kell legyen, mely megmondja nekünk, hogy mit jelentenek a kérdéses nyelv szavai és mondatai.

<sup>11</sup> A kompozicionalitási elv Frege-től származik, és arra a jelenségre látszik egyszerű, de hatékony választ adni, hogy mindannyian képesek vagyunk megérteni és előállítani olyan mondatokat, melyeket esetleg még soha senki nem használt. Davidson szerint egy L természetes nyelv jelentéselméletének meg kell mutatnia, hogy L nyelv mondatainak jelentését miképp határozzák meg a mondatot alkotó egyszerű kifejezések tulajdonságai illetve az, ahogyan a kifejezések a mondatban egymást követik. (Davidson 1967/1984 )

<sup>12</sup> A Tarski féle szemantikus igazságdefiníció a szabványos struktúrájú nyelvek mondatainak igazságát vizsgálja a T-séma – ekvivalencia séma, T-konvenció, (V) formájú ekvivalencia – segítségével. A vizsgált nyelv minden egyes mondatára meg kell határozni egy ilyen sémát,

hozzá tartozó T-sémában találja meg. Persze nem egy az egyben, hiszen Davidson nem az igazság természetét vizsgálja a szemantikát segítségül hívásával, mint Tarski, hanem pont fordítva a szemantikai tulajdonságokat vizsgálja az igazságot segítségül hívva. Úgy véli, hogy ezen különbségek ellenére könnyen megállapítható a Tarski féle igazságdefiníció és a jelentés kapcsolata, hisz a nyilvánvaló:

Mégpedig a következő: A definíció úgy működik, hogy megadja minden mondat igazságának szükséges és elégséges feltételeit, és az igazságfeltételek megadása egy módja a mondat jelentésének megadásának. Ha ismerjük az igazság szemantikus fogalmát egy nyelvre vonatkoztatva, akkor tudjuk, hogy mikor igaz egy - tetszőleges - mondat, ez pedig nem más, mint - a kifejezésnek egy elfogadható értelmében - a kérdéses nyelv megértése. (Davidson 1967/1984, 24)

Ezzel tulajdonképpen elő is áll a kompozicionalitási elvnek megfelelő igazságfeltétel elmélet, amelyet itt most két okból kívánok elvetni, anélkül, hogy akár az elmélet, akár a kritikák részleteibe bele kívánnék bonyolódni. Mint fentebb mondtam a kifogásaim egyike az igazságfeltételekkel kapcsolatos, a másik a T-sémával. Kezdjük az utóbbival.

Tarski az *Az igazság szemantikus felfogása és a szemantika megalapozása* című tanulmányában amellett érvel, hogy az általa adott igazságdefiníció „csak egyértelműen szabványos struktúrájú nyelvekben nyer szabatos jelentést, és csak ezekben oldható meg szigorú módon” (Tarski 1944/1990, 320). Ami végső soron azt jelenti, hogy a természetes nyelvek esetében nem adható kimerítő és szabatos szemantikus igazságdefiníció,

---

a definíciónk pedig e T-sémák konjunkciója lesz. A T-séma tehát egy következő formula: *S igaz akkor és csak akkor, ha p* – ahol is *p* a vizsgált nyelv egy mondata helyett áll, az *S* pedig a mondat neve helyett. A vizsgált nyelvet tárgynyelvnek vesszük, a T-sémát pedig e tárgynyelv metanyelvén fogalmazzuk meg. A metanyelv tartalmazza a tárgynyelvet (hisz különben a T-séma nem bírna magyarázati erővel a tárgynyelvre vonatkozóan), de annál szemantikailag gazdagabb. (Tarski 1944/1990)

ugyanis ezek a nyelvek szemantikailag zárt nyelvek<sup>13</sup>, azok pedig inkonzisztensek. Az érvelés lényege abban áll, hogy a természetes nyelvek esetében nem különíthető el egymástól élesen a tárgynyelv (amelynek mondataira megalkotjuk a definíciót) és a metanyelv (amelyben megalkotjuk a definíciót), és ami még fontosabb, a metanyelv nem lesz lényegesen gazdagabb szemantikailag a tárgynyelvnél, így a szemantikai fogalmak – mint amilyen az igazság is – nem alkalmazhatóak adekvátan esetükben. Ennek eredménye a hazug paradoxon megfogalmazásának lehetősége. Ennek A jelentésre nézve további következménye, hogy amennyiben a nyelvünk inkonzisztens, és nem adható meg benne egy adekvát Tarski féle igazságdefiníció, az ezen alapuló jelentéselméletünk is megöröklí ezen problémákat. Davidson elismeri, hogy a logikusok, nyelvészek és nyelvfilozófusok nagy része szerint, beleértve magát Tarskit is, egy természetes nyelv formális szemantikai elméletének igen silányak a kilátásai (Davidson 1967/1984, 27-28), majd idézve Tarski ide vágó megjegyzéseit<sup>14</sup>, megpróbálja eloszlatni a formális módszerek természetes nyelvekre való alkalmazhatóságával kapcsolatos pesszimizmust. A mi szempontunkból most az a fontos, hogy semmilyen közvetlen érveléssel nem szolgál Davidson a Tarski féle igazságdefiníció természetes nyelvekre való alkalmazhatóságára, részben a természetes nyelvek reform előtti és utáni állapotainak folyamatosságra hivatkozik, részben pedig a generatív grammatika pozitív

---

<sup>13</sup> Tarski azokat a nyelveket nevezi szemantikailag zártaknak, melyek nem csak a mondatokat, hanem azok neveit, továbbá szemantikai terminusokat is tartalmaznak, így aztán ezekben a nyelvekben megfogalmazhatók a terminusoknak és mondatoknak az adekvát használatát rögzítő mondatok.

<sup>14</sup> „... a köznyelvre alkalmazott igazságfogalom (csakúgy, mint más szemantikai fogalmak is) – a logika szokásos törvényeinek alkalmazásával – elkerülhetetlenül zavarokhoz és ellentmondásokhoz vezet. Bárki, aki e nehézségek ellenére a köznyelv szemantikáját szabatos módszerekkel óhajtana újítani, kénytelen lenne előbb e nyelv „reformjának” hálátlan feladatát elvégezni: szabatosítania kellene struktúráját, ki kellene küszöbölnie terminusainak többértelműségét, és végül a nyelvet egyre átfogóbb nyelvek egy sorozatává kellene átváltania, amelyben mindegyik úgy viszonylik a rá következőhöz, mint egy formalizált nyelv a metanyelvéhez. Ámde kétes, hogy az ily módon „racionalizált” köznyelv még megőrizné „természetességét”, s nem inkább a formalizált nyelvek jellegzetes ismérveit venné-e föl.” (Tarski 1933/1990, 231)

kilátásaiba vetett hittel támasztja alá az igazságdefiníció kiterjesztésének legitimitását (Davidson 1967/1984, 28-29). Ez pedig nagyon kevés, főleg mostanság, amikor a generatív grammatika kilátásait sem ítélik meg olyan pozitívan a nyelvészek és nyelvfilozófusok. Én úgy vélem, helyesebb elfogadnunk Tarski álláspontját, és annak davidsoni értékelését:

Tarski második következtetése az, hogy a természetes nyelveket a felismerhetetlenségig meg kellene reformálnunk, mielőtt formális szemantikai módszereket alkalmazhatnánk rájuk. Ha így van, akkor ez végzetes a tervemre nézve, mivel azt gondolom, egy jelentéselmélet feladata nem az, hogy megváltoztasson, tökéletesítsen, vagy megreformáljon egy nyelvet, hanem hogy leírja és megértse azt. (Davidson 1967/1984, 29)

Mindez azt jelenti, hogy a T-séma és szemantikus igazságdefiníció nem alkalmazható adekvát módon a természetes nyelvekre, és ezért az igazságfeltételeken alapuló jelentéselmélet sem. Ha mégis így lenne, az sem segítene ki minket a bajból, hiszen – nyilván nem függetlenül ettől a problémától – az igazságfeltételek megállapítása is problematikus.

Recanati (2006) a szemantikai aluldetermináció jelenségének tárgyalásakor arra következtetésre jut, hogy az igazságfeltétel-szemantikák nem képesek meghatározni az igazságfeltételes tartalmat, azt a tartalmat, ami alapján megállapítható egy mondat igazságértéke. Ahhoz, hogy egy mondat konkrét tartalmát megállapíthassuk, szükségünk van egyfajta pragmatikai interpretációra. Márpedig a természetes nyelvek általánosan használt kifejezései közé tartoznak a tiszta indexikusok és a demonstratívumok is. Davidson maga is tudatában van annak, hogy bizonyos mondatok esetében, mint pl. 'Én fáradt vagyok', nehézséget okoz az igazságfeltételek megállapítása. Egy olyan T-séma, mint „'Én fáradt vagyok' igaz akkor és csak akkor, ha én fáradt vagyok” nem sok mindenre jó, hiszen igazságértéke függ attól, hogy a mondatot ki mondja ki. Davidson javasol egy megoldást az ilyen mondatokra: az igazság fogalmának relativizálását a megnyilatkozó és a megnyilatkozás idejének vonatkozásában. (Davidson 1967/1984, 34)

Vehetjük az igazságot úgy is, mint ami nem a mondatok tulajdonsága, hanem a megnyilatkozásoké, vagy beszédaktusoké, vagy mondatok, időpontok és személyek rendezett hármasaié; de a legegyszerűbb az igazságot olyan relációnak tekinteni, ami egy mondat egy személy és egy időpont között áll fenn. Ilyen kezelés mellett a közönséges logika a szokásos módon alkalmazható, de csak mondatok egy halmazára, melyek ugyanazon beszélőhöz és időponthoz képest relatívek; a különböző időpontokban, különböző beszélők által kimondott mondatok között fennálló további logikai relációk új axiómákként fogalmazhatók meg. De ezzel nem foglalkozom. A jelentéselmélet egy szisztematikus de egyáltalán nem rejtélyes változáson kell átessen; minden demonstratív elemet tartalmazó kifejezésnek egy olyan fog megfelelni az elméletben, mely az ilyen kifejezéseket tartalmazó mondatok igazságfeltételeit változó beszélőhöz és időponthoz viszonyítja. Így az elmélet a következőhöz hasonló mondatokat fog eredményezni:

(1.4.) 'Én fáradt vagyok' igaz  $p$  által kimondva  $t$  időpontban akkor és csak akkor, ha  $p$  fáradt  $t$  időpontban.

Davidson ezzel megoldottnak tekinti a kérdést, mondván, hogy így egy igazságfeltétel elméleten belül is kezelhetővé válnak a kontextuális kiegészítést kívánó mondatok. Ez azonban távolról sincs így. Egyrészt az időn és a személyen kívül számtalan egyéb kontextuális értelmezést megkívánó kifejezés létezik a természetes nyelvekben, és ezek nem mindig sorolhatók csoportokba. Másrészt pedig ez a megoldás legfeljebb a Kaplan (1977/1989) által *tiszta indexikusoknak* (én, most, itt, stb.) nevezett kifejezések esetében működnek, a demonstratívumok (ő, ez, az, stb.) esetében semmiképpen sem. Az utóbbiak esetében a referencia nem a megnyilatkozás tevő személyétől, illetve nem a megnyilatkozás bármely tulajdonságától függ, hanem a beszélő által szándékozott referenciától, hogy szándékai szerint mire referál például az 'ez' kifejezés. Ez intencionális megalapozást kíván, másként fogalmazva az igazságfeltételre alapozó elméletnek mindenképpen támaszkodnia kell valamilyen szándékokra hivatkozó értelmezésre.



## **Szándékok és konvenciók**

Az előző szakaszban elmondottak miatt úgy vélem a célul kitűzött jelentéselmélet megalkotásában nem az igazságfeltétel szemantika útját kell járnunk, hanem vagy a formális szemantika teoretikusainak útját, vagy a kommunikatív szándék teoretikusainak útját. A továbbiakban azt kívánom megvizsgálni, hogy alapozhatjuk-e a jelentést akár a konvenciókra, akár a szándékokra.

A következő fejezet azt vizsgálja, hogy lehetséges-e, és ha igen milyen formában, egy szándékokra alapozott jelentéselmélet.

## 2. Grice programja

Grice úgy gondolta, hogy a nyelvi kifejezések nem azért rendelkeznek jelentéssel, mert egy proposíciót „fejeznek ki,” hanem mert eredetibb módon és szó szerint kifejezik azon személy bizonyos konkrét ideáit és szándékait, aki használja őket.

A korábban bevezetett beszélő-jelentés és mondat-jelentés megkülönböztetés Grice-tól származik. Az előbbi kifejezést arra használta, amit egy beszélő át akar adni egy hallgatónak egy adott mondat adott alkalommal való kiejtésekor. Mivel a beszélők nem minden esetben azt értik [*mean*] mondataikon, amit azok a nyelvben jelentenek, Grice megkülönbözteti a beszélő-jelentést a mondatok saját standard jelentésétől, a mondat-jelentéstől. A beszélő-jelentésre vonatkozó elemzése a beszélő szándékaira, hiteire, és más pszichológiai állapotaira hivatkozik, a mondat-jelentésre vonatkozó pedig a beszélő-jelentésre.

### **Természetes és nem természetes jelentés**

Grice elméletének kifejtését azzal kezdi, hogy megkülönbözteti a jelentés két értelmét, melyeket *természetes jelentésnek* és *nem természetes jelentésnek* nevez. Grice példája a természetes jelentésre:

(2.1.) Azok a foltok himlőt jelentenek (jelentettek).

És a nem természetes jelentésre:

(2.2.) Az a három csengetés (a buszon) azt jelenti, hogy 'a busz megtelt'.

A két jelentésfajta közötti különbséget Grice 5 jellegzetességgel támasztja alá. Ezek a jellegzetességek valójában olyan következtetések, melyeket a fenti mondatokból vagy le lehet vonni, vagy nem lehet levonni. Először is, furcsa lenne azt mondani, hogy „azok a foltok himlőt jelentenek, de neki nincs himlője”, ám teljesen helyénvaló azt mondani, hogy „az a három csengetés (a buszon) azt jelenti, hogy 'a busz megtelt', de a busz nem telt meg – a kalauz tévedett.” Másodsor, nem vonhatunk le semmilyen következtetést (2.1.)-ből arra vonatkozóan, hogy mit akarnak jelenteni, vagy milyen jelentést akarnak kifejezésre juttatni azok a foltok; azonban (2.2.) alapján tehetünk valamiféle állítást arra vonatkozóan, hogy mit akart jelenteni, milyen jelentést akart kifejezni a három csengetés. Harmadszor, arról sem tudunk értelmesen beszélni, hogy – ha nem is a foltok maguk – valaki a himlőt szerette volna kifejezni a foltokkal, ellenben arról igenis beszélhetünk értelmesen, hogy valaki – mondjuk a kalauz – azt akarta kifejezni a három csengetéssel, hogy a busz megtelt. Negyedszer, miközben (2.2.) átírható ebbe a formába értelmesen „Annak a három csengetésnek (a buszon) az a jelentése, hogy 'a busz megtelt', addig (2.1.) nem írható át értelmesen ugyanilyen formába „Azoknak a foltoknak az a jelentése, hogy 'himő',” de még abba sem, hogy „Azoknak a foltoknak az a jelentése, hogy 'neki himője van'.” Végül pedig, (2.1.) helyettesíthető oly módon, hogy „Az a tény, hogy neki azok a foltjai vannak, azt jelenti, hogy himlője van,” azonban (2.2.) nem helyettesíthető azzal, hogy „Az a tény, hogy a buszon három csengetés hallatszott, azt jelenti, hogy a busz megtelt.” Ez utóbbi igazságfeltételei megegyezhetnek (2.2.)-ével, de jelentésük nem ugyanaz. A természetes és nem természetes jelentés különbsége azonban nem csak a nyelvi jelentésre terjed ki, hanem egyéb tevékenységekre is. Mindenesetre Grice nem vesződik azzal, hogy éles határt húzzon a természetes és nem

természetes jelentés közé, valójában ezt a kérdést egyáltalán nem tárgyalja, hanem egyszerűen áttér a – számára fontosabb – nem természetes jelentés tárgyalására.<sup>15</sup> Az egész természetes / nem természetes jelentés vitát a következő megjegyzéssel zárja:

Most a következő kérdést vetődik fel: „Mit lehet még mondani a különbségről az olyan esetek között, amikor a szót természetes értelemben használják, és amikor nem természetes értelemben használják?” E kérdés felvetése természetesen nem tiltja meg, hogy a „nem természetes” jelentés magyarázatát a „jelent” természetes értelmének terminusaiban igyekezzünk megadni.

Azt hiszem, hogy a természetes és nem természetes jelentés megkülönböztetésének kérdése lényegében ugyanaz, mint amit az emberek akkor tesznek fel, amikor a „természetes” és a „konvencionális” jelek megkülönböztetése iránt érdeklődnek. Úgy vélem azonban, hogy az én fogalmazásom jobb. Azon dolgok között ugyanis, amelyek nem természetesen jelentenek valamit, vannak olyanok is, amelyek nem jelek (pl. a szavak nem azok), vagy nem konvencionálisak semmiféle hétköznapi értelemben (pl. bizonyos gesztusok); ugyanakkor néhány dolog, amely természetesen jelent valamit, nem jele annak, amit jelent (vö. a jelenlegi költségvetésről szóló példa). (Grice 1957/1997, 189-190)

A második bekezdésben Grice tulajdonképpen a nyelvről való gondolkodás egy olyan ősi tradíciójához köti elméletét, mely legalább Platón *Kratüloszáig* vezethető vissza, ahol is az a kérdés, hogy a nyelv természettől fogva olyan amilyen, vagy inkább az emberi megegyezésnek köszönheti kialakulását és lényegi tulajdonságait? Azonban jelen tárgyalás szempontjából jóval fontosabbak az első bekezdésben mondottak, nevezetesen, hogy mire is gondolhatott Grice, amikor a nem természetes jelentés természetessé váló magyarázatáról beszél.

<sup>15</sup> Valójában többet mond erről, ugyanis a 'mean' bizonyos előfordulásait [*A means to do so-and-so (by x.)* – A így-és-így szándékozik tenni x útján.] is a jelentés kérdéskörébe sorolja, még hozzá a természetes jelentés alá, míg a 'mean' bizonyos más előfordulásait [*A means something by x.* – A ért valamit x-en, vagy A valamilyen jelentést ki a kar fejezni x útján.] a nem természetes jelentés alá sorolja. Persze bővebben erről sem beszél. (Grice 1957/1989, 215)

A nem természetes jelentésnek természetes jelentéssel való magyarázatán Grice értheti azt, hogy a beszélő-jelentés magyarázható valamilyen nem intencionális módon. Ekkor azt kellene mondania, hogy a mondat-jelentést a beszélő-jelentés segítségével adhatjuk meg, a beszélő-jelentést propozicionális attitűd fogalmakkal, ám a propozicionális attitűd fogalmakat valamilyen teljesen nem intencionális módon határozhatjuk meg. Ez utóbbi lépés hivatkozna a kommunikációban részt vevő organizmusok és a világ olyan viszonyára, mely maga semmiféle intencionalitást nem feltételez. Ilyen magyarázat lehetne a Grice által megvizsgált, és kritizált kauzális elmélet. Mivel maga Grice sem támogatja ezt a megoldást (Grice 1957/1997, 191), úgy hiszem jobb, ha más megoldás után néznünk.

Gondolhatott azonban arra is, hogy bár minden nyelv a beszédben gyökerezik, de a beszéd – legalábbis fogalmilag – lehetséges nyelv nélkül. Ez a megfogalmazás a beszédnek egy olyan hétköznapi értelmét használja, melyben bizonyos viselkedésről azt mondjuk, hogy 'beszédes'. Ha megvizsgáljuk, hogy Grice miért helyezi logikailag a beszédet a mondat-jelentés elé, akkor világos, hogyan kell vennünk egy ilyen redukció lehetőségét. A nyelv egyik fő funkciója az, hogy a kommunikáció eszközeként szolgál, azonban a kommunikáció maga nem kívánja meg a nyelvet eszközként, számtalan egyéb módon tudunk kommunikálni. Ha ez így van, akkor a kommunikációt megvalósító viselkedés, vagy a kommunikatív esemény ill. tárgy alkalmas kell legyen arra, hogy a kommunikációban alkalmazták, még akkor is, ha semmiféle konvencionális jelentéssel sem rendelkezik. Ha konvencionális jelentéssel nem is, de valamilyen jellegzetességgel kell rendelkezniük, ami lehetővé teszi a kommunikatív használatukat. Ezt pedig nevezhetjük 'jelentésnek', ám semmiképpen sem nem természetes jelentésnek. A gondolatmenet tehát a következőképpen néz ki: amennyiben a nyelv fogalmilag visszavezethető valahogyan a nyelv nélküli beszédre, és a nyelv nélküli beszéd olyan viselkedést, eseményt vagy tárgyat kíván meg, ami természetesen jelent, akkor a nyelv visszavezethető a

természetes jelentésre. Dale úgy véli, hogy Grice pontosan erre gondolt és bár két ponton egyet kell értsen egy ilyen értelmezéssel (szerinte is rendben van az, hogy a grice-i elméletben a nyelvet valami olyanra akarjuk visszavezetni, ami nem nyelvi, mint ahogyan az is, hogy van valami ezekben a nyelv nélküli viselkedésekben, tárgyakban, ami miatt felhasználhatók kommunikatív célokra), ám abban már téved az értelmezés, hogy a nyelvnélküli beszédben felhasznált viselkedés ill. tárgy természetes jelentéssel rendelkező elemeket kell kihasználjon. Ennek bizonyítására egy olyan szituációt vázol fel, melyben a kommunikációs szituáció egyik résztvevője egy olyan viselkedést használ fel valamilyen nem természetes jelentés kifejezésére, mely maga nem jelent semmit természetesen sem<sup>16</sup> (Dale 1996). Ha pedig lehetséges egy ilyen szituáció, akkor az azt bizonyítja, hogy nem szükséges a nyelv nélküli kommunikációban felhasznált viselkedésnek ill. tárgynak jelentenie valamit természetesen. Ha pedig nem szükséges feltétele a természetes jelentéssel rendelkező elemek kihasználása a nyelvnélküli beszédnek, akkor a fent felvázolt redukció sem tartható.

Egy ilyen szituáció lehetősége bizonyítja, hogy lehetséges eljutni a nem természetes jelentéshez a természetes jelentésre hivatkozás nélkül is, azt azonban nem bizonyítja, hogy nem lehetséges ugyanezt a természetes jelentésre támaszkodva elérni. Ha alaposabban elolvassuk a fenti idézetet, Grice sem állítja, hogy a nem természetes jelentés teljesen redukálható a természetesre, csak azt, hogy lehetséges. Ilyen értelemben vázolja fel a *Meaning Revisited* című tanulmányában azt a mítoszt, amelyben levezethető a nem természetes jelentés a természetesből. A kiindulópont, vagyis a természetes jelentéssel rendelkező dolgok köre azonban jóval szélesebb, mint amit a *Jelentés* példamondatai sugallnak. Ott vannak a már említett dolgok: fekete felhők, foltok, költségvetési jelentések; de ott vannak bizonyos

---

<sup>16</sup> Dale a természetes jelentést az oksági kapcsolattal ill. a térben-időben való összekapcsoltsággal látszik azonosítani, amit magyarázhat az, hogy csakugyan ez tűnik a természetes jelentés alapesetének (A füst tüzet jelent.). Azonban a képet árnyalja, hogy a természetes jelentés köre ennél jóval bővebb, mint azt Grice példamondatai is bizonyítják. A természetes jelentés inkább az indikáció fogalmával lenne azonosítható, ahogyan arra mások is rámutattak (Horwich 1998).

viselkedésformák is: morgások, sikolyok, stb., melyek azt jelentik – normális esetben –, hogy valaki (vagy valami) valamilyen állapotban van. Az ilyen viselkedéseknek az a legfontosabb tulajdonságuk, hogy nem szándékosak. Mindebből pedig itt az a legfontosabb tanulság, hogy a nyelvi viselkedés nem különbözik radikálisan a viselkedés egyéb fajtáitól, amelyek pedig egyéb nem szándékos viselkedések meglétét használják fel kommunikációs céljuk elérésére. Természetesen többen fogalmaztak meg kritikát a természetes és nem természetes jelentés eme megkülönböztetésével és még inkább az ehhez kapcsolódó redukcióval kapcsolatban, ám ezekkel később foglalkozom.

### **Grice elmélete**

A javaslat az, hogy a megnyilatkozások tartalmát a hitek és vágyak tartalmára vezessük vissza, és így magyarázzuk a jelentést. Ez a megközelítés tehát a beszélő-jelentést határozná meg először valamilyenfajta intencionális eszközökkel, majd erre alapozná a mondat-jelentést. Ezt a magyarázati módszert nevezhetjük intencionális alapú szemantikának (Intention-Based Semantics - IBS).

De hogyan is néz ki ez a grice-i rendszerben? Mint arról már az előző szakaszban volt szó, Grice megkülönbözteti a „jelentés” két értelmét, és bár a különbséget intuitívnak tartja, felhoz néhány szempontot a megkülönböztetés mellett. Ezután azonban a különbség pontosabb kifejtése nélkül a nem természetes jelentés tárgyalásába fog bele, és két lépcsőn keresztül halad előre. Először, a nem természetes beszélő-jelentést a megnyilatkozó szándékaira alapozva magyarázza, majd második lépésben a nem természetes mondatjelentést magyarázza nem természetes beszélő-jelentéssel, így végül is az elmélet a megnyilatkozó szándékaival magyarázza a nem természetes mondat-jelentést. Az első lépés vizsgált mondata tehát:

(2.3.) A beszélő valamilyen nem természetes jelentést fejez ki  $x$  mondattal (egy bizonyos alkalommal).

Ha vesszük az (1.1.) mondatban hivatkozott példamondatunkat: „Péter nagyszerűen pingpongozik”, akkor a (2.3.)-ba behelyettesítve azt a következő mondatot kapjuk:

(2.4.) A azt a nem természetes jelentést fejezi ki „Péter nagyszerűen pingpongozik” megnyilatkozásával, hogy Péter nagyszerűen pingpongozik.

Mik lehetnek e mondat igazságának szükséges és elégséges feltételei? Ha a grice-i kommunikációs szemszögből tekintjük, akkor itt mindenképpen valamiféle intencionális feltételt kell keresnünk. Az elsőként vizsgált elégségesnek tűnő feltétel a következőt eredményezné:

(a) A azt szándékozza, hogy a mondat kimondásával, azt a hitet váltsa ki hallgatóságában, hogy Péter nagyszerűen pingpongozik.

Azonban rövid vizsgálódás után kiderül, hogy a hit kiváltására vonatkozó szándék önmagában nem elégséges feltétele a nem természetes jelentésnek.

Otthagytam a zsebkendőt egy gyilkossági jelenet közelében azzal a szándékkal, hogy a detektívben azt a hiedelmet indukáljam, hogy  $B$  volt a gyilkos; azonban aligha mondhatnánk, hogy a zsebkendő (vagy az otthagya általam) egyáltalán jelent valamit nem természetesen, vagy, hogy én az otthagásával nem természetesen fejezem ki azt (a jelentést), hogy  $B$  volt a gyilkos. (Grice 1957/1997, 192)

A nem természetes jelentést illetően itt az a probléma, hogy a detektív ugyan azt hinné, hogy  $B$  a gyilkos, azonban ha ez egyáltalán a 'jelentés' egy esete,



akkor sem a nem természetes jelentése, hanem a természetesé. Ugyanis hiányzik a szituációból valami, ami kommunikatívvá tenné a megnyilatkozást. Szándékoznom kellene, hogy a detektív felismerje cselekedetem mögötti szándékomat (hogy azt a hitet szándékozom benne kelteni, hogy B a gyilkos). Azaz egy további feltételt kell felállítanunk:

- (b) A-nak szándékoznia kell azt is, hogy a hallgatósága felismerje a megnyilatkozása mögött meghúzódó szándékát.

Azonban (a) és (b) együttesen sem elégséges feltételei a Grice által vizsgált nem természetes jelentésnek, bár úgy tűnik mindkettő szükséges. Vagyis (2.4.) igazságát egy további feltétellel lehet csak biztosítani, aminek beazonosításához két eset különbözőségét vizsgálja. Az első esetben mutatok X úrnak egy fényképet, amelyen Y úr túlzott bizalmasságban látható X úr feleségével; a második esetben rajzolok egy képet, amelyen Y úr hasonlóképpen látható X úr feleségének társaságában és megmutatom X úrnak. Grice szerint az első esetben a fénykép nem jelent semmit sem nem természetesen, ám a második esetben igenis jelent valamit a kép nem természetesen. Miért? Mert az első esetben ugyan azt a hitet akarom kelteni X úrnak, hogy a felesége megcsalja, és azt is szándékozom, hogy felismerje ezen szándékomat, azonban ez utóbbi felismerése nem játszik szerepet abban, hogy erre a hitre jut. Ha csak otthagynám az asztalán, akkor is ugyanerre hitre jutna, pusztán a fénykép miatt. A második esetben azonban a rajzolás miatt hitének részben az is oka, hogy felismeri azon szándékomat, hogy azt a hitet akarom kelteni benne, hogy a felesége megcsalja. Ha csak otthagynám az asztalán, akkor nem arra a hitre jutna, hogy a felesége megcsalja, hanem arra, hogy valaki azt akarja elhíttetni vele, hogy a felesége megcsalja (akár igaz ez, akár nem). Így jutunk a harmadik feltételhez, melyről Grice már azt tartja, hogy az előző kettővel együtt elégséges feltételhalmazt eredményez:

- (c) A ((b)-ben szereplő) szándékának hallgatósága általi felismerése legalábbis részben szerepet kell játsszon annak magyarázatában, hogy a hallgatóság miért jut arra a hitre, hogy Péter nagyszerűen pingpongozik.

Grice azt mondja erről a feltételrendszerről, hogy kiterjeszhető a 'nem informatív' esetekre, is, ahol a megnyilatkozásban használt mondat nem egy kijelentő mondat. Saját szavaival megfogalmazva:

Az „A nem természetesen fejezett ki egy jelentést x útján” (megközelítőleg) ekvivalens azzal, hogy „A az x megnyilatkozással valamilyen hatást szándékolt kiváltani egy hallgatóságban ezen szándék felismerése révén”; és hozzátehetjük, hogy arra a kérdésre, hogy mit (milyen jelentést) akart A kifejezni, a szándékolt hatás specifikálása adja meg a választ. (Grice 1957/1997, 194)

Ha így már adtunk egy beszámolót a beszélő-jelentésről, akkor a következő lépés a mondat-jelentés meghatározása a beszélő-jelentésre alapozva. A mondat-jelentés egyik fontos jellegzetessége a beszélő-jelentéssel szemben, hogy nincs a megnyilatkozás megtételéhez kötve, azaz nincs idői függősége. A megnyilatkozásoktól eltérően mindig ugyanazzal a jelentéssel rendelkeznek.

- (2.5.) Az a mondat, hogy „Péter nagyszerűen pingpongozik” azt a nem természetes jelentést fejezi ki (időtlenül), hogy Péter nagyszerűen pingpongozik.

Grice nem adja explicit magyarázatát a mondat-jelentésnek a beszélő-jelentés terminusaiban, de arra ad javaslatot, hogy miként lehetne ezt megtenni. Két utat lát lehetségesnek: az egyik az, hogy az emberek általában bizonyos módon használják a mondatokat; a másik, „ami sokkal jobbnak tűnik számomra, hogy konvencionális bizonyos módon használják a mondatokat” (Grice 1976/1989, 298). Később pontosítja ezt a véleményét,

azt hangsúlyozva, hogy nem hiszi, hogy a jelentés lényegileg a konvencióhoz lenne kötve, ez csak az egyik módja a mondat-jelentésnek rögzítésének.

Grice az *Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning* című tanulmányában megkísérli megadni az egyik ilyen nem konvencionális rögzítési módot. Először is egy egyén esetében kísérli meg az időtlen jelentés elemzését, és azután ezt terjeszti ki a beszélők csoportjára, végső soron a nyelvhasználók közösségére nézve. A következő példát használja: tegyük fel, hogy egy bizonyos integetés ('I') egy bizonyos M egyén számára (az ő idiolektusában) azt jelenti, hogy „tudom az utat”; ekkor az időtlen jelentést az alkalmoszerű jelentéssel az „M számára I azt jelenti, hogy 'tudom az utat'” mondat kapcsolja össze. Javaslatja az, hogy ennek a mondatnak az explikálása valami olyasmi lehetne, hogy „M eljárásrendjében (gyakorlatában, habitusában) benne van I megnyilatkozása annak érdekében, hogy *kifejezze azt a jelentést*, hogy M tudja az utat” (Grice 1968/1989, 124-5). Az időtlen mondat-jelentést tehát először is az egyén számára határozzuk meg, mint egy bizonyos fajta cselekvés végrehajtásának gyakorlatát, vagy szokását akkor, amikor egy meghatározott választ akarunk kiváltani hallgatóságunkban. Ezzel azonban két probléma is van: 1. könnyen el tudunk képzelni olyan eszközöket is, amelyekkel ugyanaz a hatás érhető el – nem kell szokásra vagy gyakorlatra hivatkozni; 2. ugyanazzal a cselekvéssel más választ is kiválthatunk. Ez azt jelenti, hogy a szokás vagy gyakorlat sem nem szükséges, sem nem elégséges feltétele az időtlen jelentés számára.

A második próbálkozás továbbra is az egyénből indul ki, azt feltételezve, hogy annak repertoárjában megtalálható egy bizonyos művelet bizonyos hangok kiejtésére, amikor azt szándékozza, hogy a hallgatósága valamilyen hitet higgyen. A közösségre időtlen jelentésével kapcsolatban pedig azt mondja Grice, hogy az egyén művelete megfelel a csoport általános és elfogadott gyakorlatának. Itt Grice elemzése szerint az, hogy valakinek a repertoárjában megtalálható egy művelet, nagyjából (a formalizálások mellőzésével) megfelel annak, hogy az illető egyén kész (hajlandó) valahogyan cselekedni, vagy beszélni. Ez a megfogalmazás kivédi

a szokással vagy gyakorlattal szembeni ellenvetéseket – annak köszönhetően, hogy nem egy konkrét cselekvésre, pusztán egy bizonyos fajta cselekvésre való hajlandóságra hivatkoznak. De ezzel a megfogalmazással is akad probléma.

Nagyon is igaz lehet, hogy a szerfelett kimért és pedáns Matilda nénikém számára az „Pista egy vakarcs” kifejezés azt jelenti, hogy „Pista egy normálisnál kisebb termetű személy,” és mégis hamis lesz az, hogy bármiféle hajlandósága van e kifejezés bármely szituációban való kimondására. (Grice 1968/1989, 127)

Grice azonban nem tárgyalja részletesebben a kérdést, és nem is megy tovább az időtlen jelentés meghatározásában, ezért Grice csak a fő vonalakat jelzi, és nem viszi végig az elemzést. S bár maga nem támogatja kifejezetten a konvencionális rögzítési módot, a legtöbb Grice követő ezt tartja az üdvözítő útnak. Erre azonban majd csak későbbi fejezetekben térek ki.

### **Újra a természetes és nem természetes jelentésről**

Grice nem állítja, hogy a nem természetes jelentés természetesre való redukciója teljes, pusztán csak azt, hogy lehetséges a természetes jelekből kiindulva a nem természetes jelekig elérkezni. Erről szolt a mítosz is melyet korábban említettem. De ténylegesen milyen lépéseken keresztül juthatunk el a természetes jeleknek minősített nem szándékos viselkedésekből a nem természetes jelentéssel rendelkező nyelvi viselkedéshez?

A kiinduló eset az, hogy valamilyen lény nem szándékosan olyan viselkedést produkál, ami azt jelenti, vagy azzal a következménnyel, bizonyítékkal jár, hogy fájdalma van. (Grice 1976/1989, 292) Ezután pedig az alábbi szinteken kell keresztülhaladnunk:

1. szint: A korábban nem szándékos viselkedést szándékosan produkálja (imitálás, becsapás). Grice azt mondja, hogy normális esetben a lények azért hajtanak végre szándékos viselkedést, mert ugyanezen viselkedés nem szándékosan végrehajtva annak bizonyítéka lenne, hogy a lény egy bizonyos állapotban van.
2. szint: Ezen a szinten X nem csak imitálja a kérdéses viselkedést pl. fájdalom-viselkedést, hanem Y fel is ismeri, hogy X imitálja a fájdalom-viselkedést. Azaz X lény nem egyszerűen szándékosan hajt végre egy eredetileg nem szándékos viselkedést, hanem a kommunikációban részt vevő másik fél fel is ismeri szándékosként ezt a viselkedést.
3. szint: Y felismeri, hogy X fel akarja vele ismertetni azt, hogy a cselekvése szándékos. Ez az a némiképp „perverz imitált eset” lenne, ahogy a szándékosan viselkedő lény imitálja a nem szándékos viselkedést, de egyben nyíltan jelzi is, hogy imitálja ezt, vagyis, hogy cselekvése szándékos.
4. szint: Ha Y feltenné magának a kérdést, X miért csinálja ezt, akkor első gondolata az lenne, hogy X valamifajta játékban vesz részt, melyben Y-nak is részt kellene vennie (azaz X hozzájárulást vár). Ha ez a helyzet, akkor Y-nak fel kell tudnia ismerni, hogy milyen hozzájárulást várnak tőle.
5. szint: Y lény felismeri, X arra vonatkozó elsődleges szándékát, hogy Y felismerje fájdalom-viselkedésének (mely egyébként nem szándékos volna) szándékos voltát, és azon további szándékát is, hogy Y ezt az elsődleges szándékot elégséges indoknak találja arra, hogy (Y) azt higgye X-nek fájdalma van. Ezen felül Y fel kell ismerje, hogy X azért szándékozza ezeket, mert rendelkezik egy további szándékkal is, hogy ti. Y ne csak elégséges indokkal rendelkezzen annak hívására, hogy X-nek fájdalma van, hanem ténylegesen is higgye ezt. (Grice 1976/1989, 294.)
6. szint: Mindez azonban azzal szembesít bennünket, hogy Y-nak meg kell oldania, ki kell kerülnie vagy figyelmen kívül kell hagynia egy olyan

problémát, amit X viselkedésével kapcsolatos: miért produkál X egy imitált és nem valódi fájdalom-viselkedést, ha egyszer az a célja, hogy Y azt higgye X-nek fájdalma van. „Nem kell messze menni egy lehetséges válaszért: mondjuk mert férfiatlan, vagy más módon méltatlan lenne X számára, hogy *természetesen* produkálja a fájdalom természetes kifejeződését, vagy épp X nem természetes fájdalom-viselkedéséről nem feltételezzük, hogy mutatja *mindazon* jellegzetességeket, amiket a természetes viselkedés.” (Grice 1976/1989, 295) Ez utóbbin Grice például a természetes és az imitált kifejeződés eltérő intenzitását érthette.

7. szint: Végül elérünk arra a szintre ahol már nem szükséges a kommunikációs eszközöknek azon dolgok természetes jeleinek lenniük, amelyek kommunikálására használják. A lényeges mozzanat az, hogy a viselkedésnek vagy viselkedés részletnek olyan kapcsolatban kell állnia valamilyen meghatározott információval, amelyet a fogadó is megfigyelhet és amire számíthat; a feladó csak ekkor használhatja a viselkedést vagy annak egy részletét kommunikációs célokra. Itt már mesterséges kommunikációs rendszereket is használhatnak a felek, melyek rendelkeznek a rekurzivitással.

Grice ezzel a mítosszal bizonyítja a levezetés lehetőségét, ám nem mindenki osztja az optimizmusát. Steven Davis (Davis 1998) a természetes és nem természetes jelentés megkülönböztetését illeti kritikával, melyet ugyan maga Grice intuitív megkülönböztetésnek tart, mégis külön magalapot állít az egyes jelentés-fajták mögé. Persze nehéz lenne ezeket külön érveknek tekinteni, ugyanis a *Jelentés* című tanulmány (Grice 1975/1997, 188-189) 5 egymásnak megfeleltetett pontban csak jellemzést ad két különböző mondat csoportról, majd a jellemzések inkompatibilitásából levonja a következtetést, hogy a jelentésnek két fajtájáról beszélhetünk, természetes és nem természetes jelentésről, melyek közül számára – a jelentéselmélet számára – a második fontos. Nos, ezt a megkülönböztetést támadja Davis,

azt állítván, hogy a jelentésnek itt nem két fajtájáról, hanem ugyanannak a jelentésnek kétféle használatáról van szó.<sup>17</sup> Ami azon túl, hogy zavarólag hatna az elméletre, komolyabb következményekkel is járna: ha természetüket illetően azonosak lennének, akkor nem lenne lehetséges az egyik redukciója a másikra.

Davis abból indul ki, hogy Grice szerint 'x azt jelenti, hogy p' mondatban szereplő jelentést érthetjük természetesen és nem természetesen, ám Davis az eredeti 5 érv vizsgálatával azt kívánja bizonyítani, hogy a példamondatok következményei nem is különböznek annyira, mint azt Grice állítja. Elsőként azt állítja, hogy az a grice-i megállapítás, miszerint nem mondhatjuk azt, hogy „Azok a foltok himlőt jelentenek, de neki nincs himlője.” Ennek az az oka, hogy ebben az esetben az 'x azt jelenti, hogy p' magában foglalja azt, hogy p. Azonban ugyanez áll arra is, hogy „az a három csengetés (a buszon) azt jelenti, hogy 'a busz megtelt', de a busz nem telt meg,” amennyiben a három csengetés tényleg azt jelenti, hogy a busz megtelt, úgy az magában foglalja azt, is, hogy a busz megtelt, és ekkor az előbbihez hasonló esetet kapunk. Sőt fordítva is igaz: semmi akadálya nincs annak, hogy azt mondjuk, „Az ilyen és ilyen foltok himlőt jelentenek, de neki nincs himlője.” Ez lényegileg nem különbözik (2.1.)-től, és ugyanúgy viselkedik, mint (2.2.). A Grice által megtalálni vélt különbség nem (2.1.) és (2.2.) között áll fenn, hanem inkább a kérdéses mondatok referenciáitól.

(2.6.) Az a három csengetés (a buszon) azt jelenti, hogy a busz megtelt.

(2.7.) Azok a foltok azt jelentik, hogy neki himlője van.

Ez utóbbi mondat (2.7.) a (2.1.) ekvivalensének tekinthető, amennyiben bizonyos egyedi folt-példányokra referál, mint ahogyan (2.6.) is egy bizonyos csengetés-példányra referál. Ha felfedeznénk, hogy mégsem telt meg a

<sup>17</sup> Jegyezzük meg, hogy Grice nem teljesen explicit ebben a kérdésben sem, nem mondja például, hogy a 'jelent' két jelentéssel rendelkezik, de Davis álláspontjának alátámasztására azt hozza fel, hogy például a *Jelentésben* a 'jelentés' két értelméről beszél Grice, a *Retrospective Epilogue*-ban pedig két megkülönböztethető jelentés-fogalomról (Grice 1987/1989, 349).

busz, akkor valami olyasmit mondanánk, hogy „Az a három csengetés (a buszon) általában, normális esetben azt jelenti, hogy a busz megtelt – de a busz nem telt meg.” És ugyanígy, ha felfedeznénk, hogy az illetőnek még sincsen himlője, azt mondanánk, hogy „Azok a foltok általában, normális esetben azt jelentik, hogy neki himlője van” – de még sincs himlője. Ez utóbbiak valójában nem folt- és csengetés-példányokra referálnak, hanem típusokra.

(2.8.) Három csengetés (a buszon) azt jelenti, hogy a busz megtelt.

(2.9.) Az ilyen foltok azt jelentik, hogy a betegnek himlője van.

Davis szerint tehát a magában foglalási viszony nem az egyik jelentés sajátja a másikkal szemben, hanem inkább a példány-referencia sajátja a típus-referenciával szemben. A 'mit akarnak jelenteni' és az ágenciáról szóló érvek is ugyanerre a kaptafára működnek, vagyis nem azért nem mondhatjuk, hogy „Azok a foltok azt akarják jelenteni, hogy neki himlője van” mert a foltok magukban foglalják a himlővel rendelkezést, hanem azért, mert bizonyos egyedi foltokról van szó, melyek oksági (vagy épp konstitúciós) viszonyban állnak a himlővel. Semmi probléma nincs azzal, ha azt mondjuk, hogy „Az ilyen foltok azt akarják jelenteni, hogy a betegnek himlője van,” amikor mondjuk valaki magának festi fel a kérdéses foltokat. És természetesen ugyanez igaz ebben az esetben annak lehetőségére is, hogy „Valaki azt (a jelentést) akarta kifejezni azokkal a foltokkal, hogy a betegnek himlője van.” Itt is a típus és a példány különbség bújik meg a különböző következtetések mögött.

A negyedik érvként felhozott idézőjelek közé tétel sem helytálló Davis szerint. Nem igaz az, hogy az 'x azt jelenti, hogy 'p'' séma minden nem természetes jelentésre igaz, ti. az „Annak a három csengetésnek (a buszon) az a jelentése, hogy 'a busz megtelt'” ekvivalens azzal, hogy „Annak a három csengetésnek (a buszon) az a jelentése, hogy a busz megtelt.” Tegyük fel, hogy János azt mondja nekem, „én kopasz vagyok” azt értve rajta, amit



ez az ő saját idiolektusában jelent. Minden további nélkül mondhatjuk azt, hogy ebben az esetben János számára igaz az, hogy „Az 'én kopasz vagyok' azt jelenti, hogy ő kopasz,” de biztosan nem lesz igaz János idiolektusában, hogy „Az 'én kopasz vagyok' azt jelenti, hogy 'ő kopasz'.” Nagyjából hasonlóan jár el Davis a faktivitásra vonatkozó ötödik érveléssel is, mint ahogyan az elsővel (illetve a másodikkal és harmadikkal). Szerinte az érvek vizsgálatából kiderül, hogy nincs fajtabeli, vagy értelembeli különbség a 'jelentés'-t illetően a példamondatokban. Ha pedig nincs különbség, akkor a redukció is kudarcot vall, és végső soron a 'jelentés' nem vezethető vissza ágensek szándékaira. Sőt a (2.7.) pont egy olyan esetet mutat be, ahol a jelentés nem alapul semmiféle ágensnek a szándékain. Davis végső konklúziója az, hogy a grice-i elmélet nem tekinthető a 'jelentés' intencionálisra való redukciójának (Davis 1998, 417).

### **Reduktív elmélet-e a grice-i elmélet?**

Az előző szakaszt megelőzően körvonalazott elgondolás egyértelműen reduktívnek látszik, és maga Grice is számtalan helyen úgy beszél a mondatjelentés és beszélő-jentés viszonyáról, hogy az a redukciót implikálja. Vannak azonban olyan hangok is, melyek szerint a grice-i program nem egy reduktív elemzés. Ezt a nézetet képviseli Avramides is a *Meaning and Mind* című könyvében (Avramides 1989). Azt mondja, hogy kétségtelenül létezik az a fajta elemzési mód – a megértés felől nézve –, amely szerint egy bizonyos fogalom megértése bizonyos más fogalmak megértésén keresztül érhető el; ez a fentebb reduktívnek nevezett elemzési mód, és létezik egy másik is, mely szerint egy bizonyos fogalom megértése úgy érhető el, hogy felfedjük a fogalom helyét a fogalmak egy egymástól kölcsönösen függő rendszerében; ezt nevezi Avramides *reciprok elemzésnek*.

Létezik egy másik módja is annak, ahogyan egy elemzés tisztázhatja fogalmainkat (és ebben Moore-t fogom követni ill. továbbgondolni): fel kell tárni azt, hogy ezek a fogalmak pontosan hogyan viszonyulnak másokhoz a fogalmi rendszerünkön belül. Az elemző bikondicionális két oldalán szereplő fogalmakra úgy kell gondolnunk, mint amik párt alkotnak. ... A szóban forgó fogalmak egyik halmaza sem alapvetőbb vagy egyszerűbb a másiknál. (Avramides 1989, 21)

A mindenkinek elsőként eszébe jutó ellenvetésre is gondol Avramides, hogy ti. ha nem redukáljuk az egyik fogalom-halmazt a másikra, akkor előbb-utóbb körkörös elemzésbe futunk bele, ami általában nem jó. Szerinte nincs okunk az aggodalomra, ugyanis a körkörösség csak akkor jelent problémát, ha valamiféle logikai elsőbbséget vagy alapvetőbbiséget céloz a jelentésre vonatkozó elemzésünk, a reciprok elemzés esetében, pedig erről szó sincsen<sup>18</sup>.

A körkörösség problémája csak a reduktív elemzést mértelyezi meg. Nem járhatunk sikerrel egy fogalom egyszerűbb vagy alapvetőbb összetevőkre való felbontásában, ha ezen összetevők magyarázatához szükségünk van az eredeti fogalomra. Ha a hitek *valóban* mondatokra irányuló attitűdök, akkor fel kell hagynunk azzal, hogy a fogalmak egy új szintjét hozzuk létre, ez azonban nem kell hogy az elemzés elhagyására kárhóztasson minket. Sokkal inkább azt jelenti, hogy el kell fogadnunk az elemzés egy másik módját, ti. a reciprok elemzést. Az elemzés azt mutatja meg részletekbe menően, hogyan illeszkednek egymáshoz pszichológiai és szemantikai fogalmaink. Ekkor az elemzés olyan, mint 'egy zárt görbe a térben'<sup>19</sup>. (Avramides 1989, 25)

Bár Avramides maga is elismeri, hogy Grice írásaiból nem teljesen világos, hogy a reduktív vagy a reciprok elemzést tartotta megfelelőnek, mégis a reciprok elemzést tartja Grice intenciói szerint valónak. Álláspontját arra

<sup>18</sup> Természetesen ahogyan a koherencia-elméletek esetében, itt is felmerülhet az az ellenvetés, hogy a túlságosan kicsi kör – bármekkora is legyen az – igenis problémákat okozhat. Épp ezért Avramides is óv attól, hogy túlságosan kis körökbe bocsátkozzunk.

<sup>19</sup> A kifejezés 'a closed curve in space' eredetileg – amennyire tudom – Quine-tól származik, és valami olyasmit takar, ami nem kör. A matematikusok általában a 'csomó'-val világítják meg a kifejezés jelentését, ami kibontható a térben, vagyis nem ér körbe (nem alakítható át körré), mégha annak is látszik bizonyos dimenziókból.

alapozza, hogy pl. Grice sehol sem használja a 'redukció' kifejezést a *Jelentésben*, ami ugyan igaz, de a kifejtés mégis a szükséges és elégséges feltételek megállapításának sémáját követi, nem beszélve arról, hogy többször is használja a '(megközelítőleg) ekvivalens azzal' formulát.<sup>20</sup> És a reciprok értelmezést erősíti az is, hogy Grice egy kései munkájában úgy fogalmaz: „Egy toleránsabb (megengedőbb) középkor után elérkeztem oda, hogy erős ellenérzéssel viseltetem mindannyiukkal szemben [ti. az izmusokkal szemben, melyek közé a Redukcionizmust is sorolja - PK]...” (Grice 1986, 67) S bár ez a vallomás tényleg arról tanúskodik, hogy Grice a redukcionizmus ellen van, arról is tanúskodik, hogy egy korábbi szakaszban – mondjuk 30 évvel korábban – ez korántsem volt így. A *Retrospective Epilogue*-ban pedig a következőkkel válaszol a szemantikai fogalmakra vonatkozó 'redukcionizmusáért' őt megfeddő J. Jack-nek:

De akkor milyen elemzést adjunk? Azt hiszem, nem érthetünk egyet azzal a próbálkozásával [ti. J. Jack-ével], hogy egy *gyenge* reduktív elemzést megadásának célját tűzi ki, egy olyan reduktív elemzését, melyet nem korlátoznak a reduktív elemzésekhez jellemzően hozzákapcsolt feltételek, például a körkörösség elkerülése; egy olyan célét, mely iránt tudomásom szerint számos ellenfelem elkötelezte magát. ((Ezzel kapcsolatban talán fel kell hívjam a figyelmet arra, hogy bár korábbi jelentéselméleti erőfeszítéseim egy reduktív elemzés megadására tett kísérletek voltak, (azt hiszem) sosem tettem magamévá a redukcionizmust, amely nézetem szerint azt az elgondolást foglalja magában, hogy a szemantikai fogalmak nem kielégítőek vagy talán nem is érthetőek, hacsak nem tudjuk értelmezni őket valamilyen előre meghatározott, privilegizált, kiváltságos fogalmi tömb segítségével; a „redukcionizmusnak” ebben az értelmében az ad hoc módon szükségesnek érzett reduktív elemzés nem kell, hogy redukcionista alapokon nyugodjon. A reduktív elemzést segítségül hívhatjuk azért is, hogy megszabaduljunk a zavarosságtól, és nem csak azért, hogy az előre kijelölt tisztázó fogalmakhoz jussunk.)) (Grice 1987/1989, 351)

<sup>20</sup> További támogatást adhat Avramides értelmezésének az, ahogyan Grice az *In Defense of a Dogma* című tanulmányban fogalmaz: „Maglehetősen ésszerűtlen lenne *általánosságban* ragaszkodnunk ahhoz, hogy a fenti értelemben vett kielégítő magyarázat csak akkor áll rendelkezésünkre, ha tudjuk egy kifejezés értelmességének szükséges feltételeit. Az is kérdéses, hogy adható-e *egyáltalán* ilyen magyarázat. (Az ilyen magyarázat adásának reménye a reduktív elemzés reménye általában.) (Grice, Strawson 1956/1989, 203)

Az idézett passzus segít megvilágítani Grice redukcionizmusát, ha nem is teszi lehetővé a teljes tisztánlátást. Ami nyilvánvaló belőle, hogy Grice nem fogadna el olyan elemzési módot, mely körkörös, márpedig az Avramides javasolta elemzés pontosan ilyen. Erről tanúskodik egyébként az is, ahogyan Grice Stevenson elméletét kritizálja a körkörössége miatt (Grice 1957/1997, 190) Mindezek után úgy vélem, hogy a reduktív elemzés lehetőségét semmiképpen nem szabad feladnunk, hiszen Grice sem tenné ezt. Nézzük meg tehát az elmélet szükséges és elégséges feltételeit.

### **Az elmélet vizsgálata az elégségesség szempontjából**

Grice tehát a nem természetes jelentést a beszélő bizonyos szándékainak meglétéhez, illetve a hallgatóság bizonyos fokú hozzájárulásához köti. Korábban már tárgyaltam az ezekre vonatkozó feltételeket, most azonban szeretném újra felidézni ezeket, mégpedig egy grice-iánus (Schiffer 1972, 12-13) tolmácsolásában:

(2.10)  $B$  valamilyen jelentést fejez ki  $x$  megnyilatkozás útján (vagy  $x$  megnyilatkozásban) akkor és csak akkor, ha  $x$  megtételekor szándékában áll:

- (1.) hogy  $x$  rendelkezik egy bizonyos  $f$ jellegzetességgel;
- (2.) hogy egy bizonyos  $H$  hallgatóság felismeri (gondolja) azt, hogy  $x$  rendelkezik  $f$ -fel;
- (3.) hogy  $H$  arra következtet – részben abból a tényből, hogy  $x$  rendelkezik  $f$ -fel –, hogy  $B$  a következő (4.) szándékkal tette meg  $x$  megnyilatkozást:
- (4.) hogy  $x$   $B$  általi megtétele egy  $v$  választ vált ki  $A$ -ban;
- (5.) hogy  $B$  (4.) szándékának  $H$  általi felismerése legalább részben indokul fog szolgálni  $H$ -nak  $v$  válaszára.

Azonban még ez a részletezettebb definíció sem elégséges a kitűzött cél eléréséhez. Más szóval lehetséges olyan ellenpéldákat létrehozni, melyek ugyan kielégítik ezeket a feltételeket, ám intuíciónk mégsem engedik jelentés eseteinek minősíteni őket. Az egyik ilyen problémára elsőként Strawson (1964/1997) mutatott rá. (A jobb érthetőség miatt nem az eredeti – elvont – példát idézem, hanem a Schiffer által módosítottat.

*B azt akarja, hogy H azt higgye házról, melynek megvásárlásán H gondolkodik, hogy a ház tele van patkányokkal. Elhatározza, hogy ezt a hitet úgy idézi elő H-ban, hogy a házba visz, majd szabadon enged jó néhány kövér csatornapatkányt. B a következő tervet eszeli ki. Tudja, hogy H figyeli őt, és tudja, hogy H azt hiszi, B nincs annak tudatában, hogy ő, azaz H, figyeli őt, azaz B-t. B-nek szándékában áll, hogy H, a tényből, hogy B engedi szabadon a patkányokat, (tévesen) arra következtessen, hogy B ezt azzal a szándékkal tette, hogy H megérkezve a házhoz, és látva a patkányokat, azokat „természetes bizonyítékként” véve arra következtessen, a ház tele van patkányokkal. B-nek továbbá szándékában áll az is, hogy H felismerje – a patkányok odakerülésének nem természetes voltából adódóan –, hogy a patkányok ottléte nem tekinthető eredeti vagy természetes bizonyítéknak arra, hogy a ház tele van patkányokkal. De B tudja, hogy H azt fogja hinni, hogy B nem akarná elhíttetni vele, hogy a ház tele van patkányokkal, ha csak nem lenne B-nek magának jó oka ezt gondolni, és így B szándékai szerint arra számít, hogy H annak alapján következtet arra, hogy a ház tele van patkánnyal, hogy ő, azaz B, azzal a szándékkal engedte szabadon a patkányokat a házban, hogy H azt higgye, a ház tele van patkánnyal. Így B kielégíti a szükségesnek és elégségesnek vélt feltételeit annak, hogy a patkányok általa való elengedése azt jelentse nem természetesen, a ház tele van patkányokkal. (Schiffer 1972, 17-18)*

Strawson szerint, és ezzel azt hiszem mi is egyet érthetünk, ez nem a kommunikációnak az az esete, amelyet Grice megvilágítani kívánt az elméletével. Vagyis hiába hiszi azt H, hogy a ház tele van patkánnyal, azon az alapon, hogy B nem tenné azt, amit tesz, ha nem szándékozná, hogy H a bizonyítékok B általi elrendezésének eredményeként higgye azt, hogy a ház tele van patkánnyal, ez mégsem lehet a jelentés kifejezésének eredeti esete.

Mégpedig azért, mert becsapás íze van a dolognak. Épp ezért Strawson (1964/1997, 203) szerint az eredeti Grice féle feltételeket ki kell egészíteni egy további feltétellel:

(6.) hogy *H* felismerje *B* (3.) szándékát.

Azonban még ez sem elegendő, ugyanis még mindig lehet olyan ellenpéldát létrehozni, ami kielégíti az (1.)-(6.) feltételeket és mégsem minősíthető intuícióink szerint a nem természetes jelentés esetének. Schiffer idevágó ellenpéldájában *B*, akinek borzalmas énekhangja van, úgy akarja elérni (4.), hogy *H* hagyja el a szobát, hogy a „Reszket a Hold a tó vizén”-t éneklje. Az is szándékában (1.)-(3.) áll *B*-nek, hogy *H* felismerje, *B* azért (4.) éneklje a „Reszket a Hold a tó vizén”-t, hogy *H* elhagyja a szobát, és *B*-nek az is szándékában (6.) áll, hogy *H* felismerje *B* (3.) szándékát. És *B*-nek az is szándékában áll, hogy bár szándékai szerint *H* azt fogja gondolni, hogy *B* azért énekel, hogy *H* elhagyja a szobát, *H* valójában azért hagyja el a szobát, mert *B* azt akarja, hogy elhagyja a szobát. Ezen a szituáción csak egy további feltétel bevezetésével segíthetnénk:

(7.) hogy *H* felismerje *B* (5.) szándékát.

A probléma az, hogy még ez utóbbi feltétel sem segítené ki a grice-i elméletet, mert további ellenpéldák is megalkothatóak, bár inentől kezdve a példák meglehetősen komplikáltak és kevésbé érthetőek lennének. Mint arra Strawson is rámutatott már, hacsak nem biztosítható valamilyen feltétellel a beszélő és hallgató közötti nyitottság, a probléma újra és újra fel fog bukkanni. Az egyik megoldás erre az, hogy várunk a következő ellenpéldára és megkísérlünk egy további 'visszafelé-néző' szándékot a listához adni, azonban ez a megoldás semmiképp sem lehet végleges, csak ideiglenesen, a következő ellenpélda felbukkanásáig, hoz megnyugvást.

A másik megoldás az lehetne, hogy valahogyan sikerül beépíteni a feltételrendszerbe a „felfogás biztosítását”. Schiffer pontosan egy ilyen javaslatot tesz. A „kölcönös-tudás feltétel” beépítése egyszer s mindenkorra megoldaná a fentihez hasonló problémákat. A megoldás lényege az, hogy B, a beszélő, és H, a hallgatóság, tudja, hogy  $p$  akkor és csak akkor, ha B tudja, hogy  $p$ , és H tudja, hogy  $p$ , és B tudja, hogy H tudja, hogy  $p$ , és H tudja, hogy B tudja, hogy  $p$ , és B tudja, hogy H tudja, hogy B tudja, hogy  $p$ , és H tudja, hogy B tudja, hogy H tudja, hogy  $p$ , és így tovább.<sup>21</sup> Ez az 'és így tovább' egyszerre a legfontosabb része a feltételnek, és egyben a legellentmondásosabb is. Fontos, mivel nélküle a kölcönös-tudás feltétel sem lenne jobb helyzetben, mint az előbb említett, újabb és újabb feltételeket a listához ragasztó stratégia. Az 'és így tovább' szavaknak a feltétel végére biggyesztése végső soron a végtelen iterálást jelzi. Másrésztől azonban ellenmondásos is, hiszen nyilvánvalóan egy regresszust foglal magában, és ebből a szempontból nem jobb, mint az előző stratégia. Igaz, hogy itt a regresszus a feltételen belülre kerül, nem pedig az újabb és újabb feltételek hozzáadásában áll, de végül is, mégiscsak egy regresszus. Schiffer azonban azt mondja, hogy a regresszus ártalmatlan; „tökéletesen ártalmatlan” (1972, 32)

Az ártalmatlanság megvilágítására Schiffer egy újabb példát hoz fel. a példában két ember, legyenek A és B, egymással szemben ülnek egy asztal két végén, és közöttük egy gyertya van. Feltételezve, hogy teljesen normális érzékelési képességekkel, értelmi képességekkel, stb. rendelkeznek, és hogy mindkettőjük szeme nyitva van, mondhatjuk azt, hogy A és B tudja, hogy egy

<sup>21</sup> Formalizálva és végső verzióban így néz ki a kölcönös tudás meghatározása Schiffernél: „S és A kölcönösen tudja, hogy  $p$ , akkor és csak akkor, ha létezik olyan  $F$  és  $G$  tulajdonság, hogy

- (1) S rendelkezik  $F$ -fel;
- (2) A rendelkezik  $G$ -vel;
- (3) mind az  $F$ -fel, mind a  $G$ -vel rendelkezés elégséges annak tudásához, hogy  $p$ , hogy S rendelkezik  $F$ -fel, hogy A rendelkezik  $G$ -vel; ti:  $(x) (Fx \vee Gx \rightarrow Kxp \ \& \ KxSF \ \& \ KxAG)$ ;
- (4) bármilyen  $q$  proposíció esetében: ha mind az  $F$ -fel rendelkezés, mind a  $G$ -vel rendelkezés elégséges  $q$  tudásához, akkor mind az  $F$ -fel rendelkezés, mind a  $G$ -vel rendelkezés elégséges annak tudásához, hogy mind az  $F$ -fel rendelkezés, mind a  $G$ -vel rendelkezés elégsége  $q$  tudásához; ti:  $(q) ((x) (Fx \vee Gx \rightarrow Kxp) \rightarrow (y) (Fy \vee Gy \rightarrow Ky(z) (Fz \rightarrow Kzq) \ \& \ Ky(w) (Gw \rightarrow Kwq)))$ .” (Schiffer 1972: 34-35).

gyertya van előttük. Sőt azt is joggal mondhatjuk, hogy mindkettőjük tudja ezt, úgy ahogyan akár azt is, hogy a másik tudja, hogy ő tudja, hogy a másik tudja, hogy egy gyertya van előtte, és így tovább. Schiffer állítása szerint ez a regresszus ártalmatlan, mert csak olyan tudásokat foglal magában, melyeket minden kétséget kizáróan tulajdoníthatunk egy hasonló szituációban benne lévő embernek. A szituációt teljesen általánosnak véve – hiszen Schiffer állítása szerint nem magában a szituációban van az a jellegzetesség, ami ártalmatlanná teszi a regresszust – nyugodtam analógiát vonhatunk a kommunikáció genuin eseteivel. Schiffer szerint amúgy is ez a struktúra húzódik meg a Strawson féle ellenpéldák mögött. Ha tehát beépítjük a kölcsönös tudás feltételt az eredeti listánkba, akkor a következő módosított grice-i definíciót kapjuk (Schiffer 1972, 39):

- (2.11) *B* valamilyen jelentést fejez ki *x* megnyilatkozás útján (vagy *x* megnyilatkozásban) akkor és csak akkor, ha *B* azzal a szándékkal teszi meg *x* megnyilatkozást, hogy ezzel létrehozzon egy olyan *E* tényállást, hogy (*B* szándékai szerint) *E* fennállása elégséges *B* és egy bizonyos *H* hallgatóság számára ahhoz, hogy kölcsönösen tudják\* (vagy higgyék\*), hogy *E* fennáll, és *E* döntő (nagyon jó, vagy jó) bizonyítéka annak, hogy *B*-nek *x* kimondásakor szándékában áll
- (1) egy bizonyos *v* választ kiváltani *H*-ban;
  - (2) az, hogy *B* (1) szándékának *H* általi felismerése legalább részben indokul szolgáljon *H* számára *v* válasz adására;
  - (3) *E* realizálása.

Bár a felszínen ez az eredeti definíció jelentős megváltoztatásának tűnhet, ám nem az. Tulajdonképpen annyiban különbözik csak (2.11.) a (2.10.)-beli megfogalmazástól, hogy belekerült a kölcsönös tudásról szóló feltétel. A (2.10.)-ben szerelő *f* jellegzetesség itt az *E* tényállásba olvad bele, amelyről azt mondja Schiffer, hogy általában magában foglalja azt a tényt, hogy ilyen és ilyen tulajdonságokkal rendelkező *B* személy egy bizonyos *f*



jellegzetességgel rendelkező x típus egy példányát mondja ki egy ilyen és ilyen tulajdonságokkal rendelkező H személy jelenlétében, bizonyos körülmények között. (Schiffer 1972, 39)

Természetesen, mint az sejthető, rengetegen támadták Schiffert a kölcsönös tudás feltétel miatt, beleértve őt magát is. Az egyik leggyakrabban hangoztatott kifogás az, amit általában is igen sűrűn emlegetnek a grice-i és hasonszórú elméletekkel kapcsolatban, nevezetesen, hogy túlságosan is sok pszichológiai folyamatot feltételez; nem hihető, hogy – akár expliciten, akár impliciten – rendelkezzenek mindezekkel a tudásokkal.

Ezenfelül nem lehet figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy az ilyen egyre bonyolultabb magasabb szintű szándékokat magukban foglaló példákban mind „különböző fajtájú becsapások és eltitkolások találhatók” (Blackburn 1984, 114) Grice ezeket a szándékokat 'alattomos' szándékoknak nevezi. Alattomos szándék az, amely értelmében a hallgató egy bizonyos hit hívését helyénvalónak találja azon az alapon, hogy felismerni véli a beszélő megnyilatkozásának egyes jellegzetességeit, miközben a beszélő valódi szándékai egész mások. Grice is komolyan fogalalkozik az ilyen szándékok esetével, és arra törekszik, hogy definíciójában kizárja az ilyen szándékok lehetőségét, ám nem azon az alapon, hogy a kölcsönös tudás meglehetősen kétes értékű fegyveréhez nyúlna, hanem inkább úgy, hogy egy – a definícióhoz képest – külsődleges feltételt épít be, mégpedig azt, hogy nincs olyan következtetési elem a kommunikációs szituációban, mely a megtévesztésre épülne (Grice 1969, 159). Mivel ez a megoldás igencsak ad hoc, és semmiképpen sem illeszkedik az eredeti definícióhoz – mely kizárólag olyan jellegzetességekre hivatkozik, melyek a kommunikációs szituációban részt vevők számára hozzáférhetők, és nem olyanokra, amelyek legfeljebb a kommunikációs szituációra az isteni nézőpontból tekintők számára hozzáférhetők –, nem hiszem, hogy valódi megoldásként számításba kellene vennünk.

Van azonban egy harmadik kielégítőnek tűnő módszer is a kommunikáció nyitottságának biztosítására, mégpedig az önreferenciális

szándékok definícióba építése. Ezt a javaslatot teszi Blackburn is, mondván, hogy a nyitottság lineáris – egyébként szinte mindenki által kerülendőnek tartott – kezelésén kívül, nem csak a kölcsönös tudással vagy egy *ad hoc* feltétellel érhetünk célt, hanem egy olyan szándék felvételével, melynek hatókörébe önmaga is beletartozik. Blackburn szerint be kell építenünk a *minden szándék felismerésére vonatkozó szándékot* a szándékok rendszerébe. Ugyan Blackburn tisztában van vele, hogy a filozófusok ezt a lépést az önreferenciális paradoxon miatt nem lépték meg, de szerinte elkerülhetőek a hazug paradoxonhoz hasonló esetek.

Hogy megértsük ezt, képzeljük el a következő szerelmi történetet. Azt akarom, hogy mindent tudj rólam. És a mindenbe beletartozik az a tény is (és legfőképpen ez tartozik bele), hogy én ezt akarom. Ha ezt nem tudnád rólam, akkor gyanakodhatnál arra, hogy valamit eltitkolok előled, és én ezt semmiképp nem akarnám. Semmiféle paradoxon, vagy regresszus nincsen itt. (Blackburn 1984, 117)

Bár Blackburn nem részletezi azt, hogy miért nincs itt paradoxon – csak megállapítja, hogy a szituáció ellentmondásmentesen elképzelhető –, viszonylag könnyen rájöhethetünk. Az önreferenciális kijelentésekkel alapjában véve nincsen semmi gond, a gond akkor keletkezik, amikor 'negatív értelemben' referálnak saját magukra. Nincsen igazmondási paradoxon, de van hazug paradoxon. Ha azt mondom, hogy „Ez a mondat igaz,” akkor az égvilágon semmi problémánk nem lehet vele: ha igaz, akkor igaz, ha hamis, akkor meg hamis. Azonban ha azt mondom, hogy „Ez a mondat hamis” máris a jól ismert hazug paradoxonhoz jutunk.<sup>22</sup> És mivel eleve azért van szükségünk az önreferenciális szándékokra hogy a kommunikáció nyitottságát biztosítsuk, azaz a megtévesztés és eltitkolás eseteit kizárjuk, az önreferencialitás nem jelent gondot, mint ahogyan azt a fenti szerelmi példa

---

<sup>22</sup> Természetesen ezen a helyen nincs lehetőségem az önreferenciális paradoxonok természetéről értekezni, így mindössze arra az aszimmetriára mutatnék rá, ami a 'pozitív' és 'negatív' önreferenciális állítások között áll fenn, és ami problémássá teszi az egyiket, de a másikat nem.

is bizonyítja. Nem mellesleg a kölcsönös tudás feltétele is egyfajta önreferencialitást foglal magában.

A következő tárgyalandó ellenpélda szintén a megtévesztésre épül, de azért tárgyalom külön, mert az ellenpélda kiötlője egy megoldást is kínál rá, amely azonban különbözik a fent körvonalazottaktól.

Tegyük fel, hogy amerikai katona vagyok a Második Világháborúban, és az olasz csapatok fogságába kerültem. Tegyük el azt is, hogy szabadulásom érdekében el szeretném hitetni ezekkel a csapatokkal, hogy egy német tiszt vagyok. Azt kellene tennem, hogy elmondom nekik németül vagy olaszul, hogy egy német tiszt vagyok, de tegyük fel, hogy sem németül, sem olaszul nem beszélek annyit, hogy ezt megtegyem. Tehát – hogy úgy mondjam – egy előadást rendezek nekik kicsinyke német tudásom darabjainak felelevenítésével, és bízom abban, hogy nem tudnak eléggé ahhoz németül, hogy átlássanak a tervemen. Tegyük fel, hogy mindössze egyetlen sort tudok németül, amire egy még egy középiskolai németórán tanult versből emlékszem. Tehát én, az elfogott amerikai, a következő mondatot intézem olasz fogvatartóihoz: „Kennst du das Land, wo die Zitronen blühen?” (Searle 1965/1971, 45-46)

Ekkor Searle-nek, az amerikai katonának, szándékában áll azt a hitet keltenie az olaszokban, hogy ő egy német tiszt, és szándékában áll, hogy e szándékának felismerése miatt higgyék ezt. Tehát a grice-i elmélet szerint:

(2.12.) Az amerikai katona azt a nem természetes jelentést fejezi ki a „Kennst du das Land, wo die Zitronen blühen?” megnyilatkozással, hogy ő egy német tiszt.

De Searle szerint, aki már nem amerikai katona, ez teljesen implauzibilis. Nyilvánvalóan hamis, hogy a kimondott mondat azt jelenti, hogy „Német tiszt vagyok,” vagy akár azt, hogy „Ich bin ein deutscher Offizier,” ugyanis a benne szereplő szavaknak köszönhetően azt jelenti, hogy „Ismered-e a citromok honát?” (Vas István). Miközben bonyolultságában messze elmarad

az előbbi ellenpéldától, abban azonban rokon velük, hogy ez is a megtévesztést használja fel.

Bár nyilván nem teljesen ugyanilyen szerkezetű ellenpélda, mégis tulajdonképp egy kalap alá vehetjük az előbbi példával azt a Zifftól származó esetet, mely nélküli ugyan a megtévesztést, de mégsem tekinthető teljesen nyílt kommunikációs szituációnak (Ziff 1967, 2).

A seregbe való besorozásakor Györgyöt egy teszt kitöltésére kötelezik, melynek célja az épelméjűség megállapítása. György ingerlékenységéről híres egyetemi tanár, a tesztet pedig jobbra idiotáknak tervezték. Az egyik feltett kérdés az, hogy „Mit mondana, ha felszólítanák személyazonosságának igazolására?”. György pedig a következők kimondásával felel a kérdést feltevő tisztnek (2.13.):

(2.13.) Ugh ugh blugh blugh ugh blugh blugh.

György meg szándékozta sérteni a tisztet, sőt, szándékában állt, hogy a tiszt azért legyen megsértődve, mert felismeri György azon szándékát, hogy meg akarja sérteni a (2.13.) megnyilatkozással. Grice alapján azt kellene mondanunk, hogy György valamilyen nem természetes jelentést akar kifejezni (2.13.) kimondása útján. Ziff szerint viszont – és ezzel azt hiszem egyet kell értenünk – György egyáltalán semmilyen jelentést nem fejez ki (2.13.)-mal.

De térjünk vissza Searle-höz, aki szerint ez a két ellenpélda azt mutatja, hogy a girce-i elmélet két hiányosságtól szenved. Egyrészt nem képes megkülönböztetni egymástól azt a kétféle hatást – a perlokúciósat és az illokúciósat – amelyet a beszélők szándékozhatnak kiváltani hallgatóságukban; és ehhez kapcsolódóan, nem képes megmutatni, hogy ezek a különbözőfajta hatások hogyan viszonyulnak a jelentés fogalmához. Másrészt pedig nem képes olyan mértékben magyarázni, amilyen mértékben a jelentés a szabályok vagy konvenciók kérdése. Hogy ezeket a hiányosságokat orvosolhassuk, először az *illokúciós* és *perlokúciós hatások* különbségét kell megmagyaráznunk.

Grice egy korábban idézett passzusban azt írja, hogy „arra a kérdésre, hogy mit (milyen jelentést) akart *A* kifejezni, a szándékolt hatás specifikálása adja meg a választ” (Grice 1957/1997, 194). Milyenek is ezek a hatások? Egyrésztől szándékoltaknak kell lenniük, a hallgatóságban kiváltottaknak kell lenniük, és a releváns szándék hallgatóság általi felismerése kell eredményezze. Searle javaslata az, hogy még ennél is jobba szűkítsük le a beszélő-jelentés szempontjából releváns hatásokat: az előbbi feltételeken túl még illokúciósaknak is kell lenniük, és nem perlokúciósaknak. Az *illokúciós hatás* olyan hatás, mely része egy illokúciós szándék tartalmának; az illokúciós szándék pedig olyan szándék, mely pusztán annak alapján kielégíthető, hogy a hallgatóság felismeri a szándék meglétét. A figyelmeztetés esetét véve: ha a hallgató felismeri a beszélő „Figyelmeztetek téged” megnyilatkozásában a beszélő azon szándékát, hogy figyelmeztesse a hallgatót, akkor figyelmeztetve is lesz ezáltal. Az ezzel szemben álló *perlokúciós hatás* valami olyasmi lenne, ami egy perlokúciós szándék tartalmának lenne a része; a perlokúciós szándék pedig olyan szándék, amely nem elégíthető ki pusztán annak alapján, hogy a hallgatóság felismeri a szándék meglétét. A hit hívésének esetét figyelembe véve: még ha a hallgató fel is ismeri a beszélő arra irányuló szándékát, hogy egy bizonyos hit hívését idézze elő benne a megnyilatkozás által, könnyen megeshet, hogy nem fogja hinni a kérdéses hitet. Searle tehát amellet foglal állást, hogy módosítani kell az eredeti grice-i definíciót, mely az alábbi három feltételt tartalmazza.

(2.14.) Egy *B* beszélő *p* nem természetes jelentést fejez ki *x* megnyilatkozásával akkor és csak akkor, ha:

- (a) *B*-nek szándékában áll, hogy *x* kimondásával a *p* hitet váltsa ki hallgatóságában;
- (b) *B*-nek szándékában áll az is, hogy hallgatósága felismerje a megnyilatkozása mögött meghúzódó szándékát;

- (c) a ((b)-ben szereplő) szándék hallgatóság általi felismerése legalábbis részben szerepet játszik annak magyarázatában, hogy a hallgatóság  $p$  hitet hiszi.

A három feltételek érintetlenek maradhatnak, azonban ki kell egészíteni őket az előzőek értelmében további két feltétellel:

- (d) a beszélő szándékai illokúciósak;  
 (e) a beszélő tiszteletben szándékozik tartani az megfelelő kifejezések adott nyelvben való használatát irányító konvenciókat:

Egy illokúciós aktus végrehajtásakor a beszélő egy bizonyos hatást akar kiváltani úgy, hogy a hallgató felismerje arra irányuló szándékát, hogy ezt a hitet akarja kiváltani benne, és ezen felül, ha a szavakat szó szerint használja, szándékában áll a szándék felismertetését annak a ténynek köszönhetően elérni, hogy az általa kimondott kifejezések használatára vonatkozó szabályok a kifejezéseket hozzátársítják az előálló hatásokhoz. (Searle 1965/1971, 46.)

A Searle által javasolt kiegészítésekkel módosított elmélet könnyen elbánik a sorozásos példával, ugyanis Györgynek a tiszt megsértésére irányuló szándéka nem illokúciós, hanem perlokúciós szándék, és így hiába ismeri fel a tiszt György eme szándékát, az nem garancia arra, hogy meg is sértődik. Így a módosított elemzés kompatibilis azzal, hogy (2.13.) kimondása nem jelent semmit sem természetesen. Az amerikai katonaságban szolgáló Searle esetében sem illokúciós szándék játssza a főszerepet, és nyilvánvalóan nincs olyan szándéka itt az amerikai katonának, hogy az olaszok annak köszönhetően ismerjék fel a „Német tiszt vagyok” hit kiváltására vonatkozó szándékát, mert a németben e hit kiváltását magában foglaló hatás konvencionálisan a „Kennst du das Land, wo die Zitronen blühen?” kifejezéshez van társítva. Ugyanis az amerikai katona is tisztában van azzal, hogy ezek a szavak a németben egy egészen más hit kiváltásának hatásához vannak társítva. Ugyanez a módosítás megoldást jelent a

korábban említett Strawson-féle és Schiffer-féle ellenpéldákra is, hiszen ott sem illokúciós szándékokról, és illokúciós hatásokról van szó, hanem perlokúciósokról.

Nem ilyen szép azonban a dolgok állása, ugyanis Searle kiegészítésének második fele egy szükséges feltételt fogalmaz meg. Ahhoz, hogy a módosított elmélet megbírózhasson az ellenpéldákkal, az kell, hogy szerepeljen a feltételek között a kifejezések használatát konvencionálisan irányító szabályokra való hivatkozás, nem elég pusztán csak a szándékok illokúciós voltát előírni. Ha ugyanis egy bejelentésnek vesszük azt, hogy „Német tiszt vagyok,” akkor nagyon is könnyen teljesülhet, hogy az olaszok felismerik a bejelentés tételére vonatkozó szándékot, és az bejelentésnek is veszik. Ami miatt még ekkor is jól áll a módosítás, az az, hogy a „Kennst du das Land, wo die Zitronen blühen?” mondat a németben nincs konvencionálisan a kérdéses bejelentés megtételének illokúciós aktusához társítva. Ha ellenben előírunk egy ilyen konvencióra vagy szabályra való hivatkozást, akkor körkörösé tesszük az elemzést, ami Grice - a korábbi szakaszok tanúsága szerint - el kívánt kerülni. Kiindulópontja az, hogy a beszélő-jelentést magyarázhatjuk a beszélő szándékaira való hivatkozással, a mondat-jelentést pedig a beszélő-jelentéssel és a konvenciókkal. Ám Searle második kiegészítése pont ezt a mondat-jelentést látszik előfeltételezni, amennyiben a mondat-jelentésen a beszélő-jelentés mondat-típusokhoz való társítását értjük. Ameddig nem vizsgáljuk meg tüzetesebben a konvencionális jelentést, el kell tekintenünk egy ilyen megoldástól.

Emellett az illokúciós szándékokra való hivatkozás is, szemben a perlokúcióssal, a kommunikáció nyitottságát látszik biztosítani, vagyis rokon a korábbi megoldási javaslatokkal. Ám György besorozásának esetétől eltekintve mindegyik itt felsorolt ellenpélda a megtévesztésre alapoz, és ennek kizárása nem biztos, hogy üdvözítő, ugyanis a megtévesztés nem egyszerűen járulékos eleme a grice-i elemzésnek, hanem annak a szívében

található, és ez világosan látszik abból, ahogyan Grice a nem természetes jelentés természetesből való létrejövését rekonstruálja.<sup>23</sup>

### **Az elmélet vizsgálata a szükségesség szempontjából**

Az itt tárgyalt ellenvetések és ellenpéldák azt hivatottak megmutatni, hogy léteznek a jelentésnek olyan esetei is, melyeknél nem kell, hogy a Grice által megállapított feltételek egyike vagy másikja fennálljon. Két fő fajtájukat fogom megkülönböztetni. Egyrészt vannak azok az ellenpéldák, melyek arra mutatnak rá, hogy vannak a beszélő-jelentésnek olyan esetei, amelyeknél a beszélő nem szándékozik kiváltani semmilyen hatást a hallgatóságban. Másrészt vannak azok az ellenpéldák, amelyeknél ugyan a beszélő szándékozik kiváltani valamilyen hatást a hallgatóságban, de az már nem áll szándékában, hogy a hallgatóságban amiatt váltódjon ki a kérdéses hatás, mert a hallgatóság felismeri a kiváltására irányuló beszélői szándékot.

Az első típusú ellenpéldák leginkább azokat az eseteket ölelik fel, melyekben nincs jelen semmilyen hallgatóság, és mégis jelentéssel rendelkezőnek kell tekintenünk a bennfoglalt aktusokat. Ilyen eset az, amikor valaki (a) egy bejegyzést tesz a naplójába; (b) egy táblát készít „Magánterület. Tilos az átjárás!” felirattal; (c) egy szerepet tanul be; (d) monológot mond; (e) jegyzeteket készít egy probléma jobb megértése érdekében.

Grice azt javasolja az ilyen típusú ellenpéldákra módosításként, hogy a beszélőnek azzal a szándékkal kell megtenni megnyilatkozását, hogy valami olyasmit állítson elő, ami bizonyos választ váltana ki a megfelelő körülmények között egy bizonyos tulajdonságokkal rendelkező hallgatóból. Vagyis a beszélőnek egy lehetséges vagy tényellentétes hallgatósághoz kell intéznie a megnyilatkozását, mégpedig egy olyan lehetséges hallgatósághoz, aki megfelelő tulajdonsággal bír. A megfelelő tulajdonság Grice szerint igen

---

<sup>23</sup> Ezt már bemutattam korábban az 'Újra a természetes és nem természetes jelentésről' című szakaszban.



sokféle lehet, de leginkább olyanokat kell érteni rajta, mint egy járókelő, aki látja a táblát, egy kíváncsiskodó, aki beleolvas a naplóba, aki azonos a beszélővel, stb. (Grice 1969, 175). Az így kiegészített elemzés lefedi a beszélő-jelentés azon eseteit, ahol a beszélő azt gondolja, hogy a jövőben lehetséges egy bizonyos személy, aki találkozik a beszélő megnyilatkozásával, vagy ahol a beszélő egy elképzelt hallgatóságnak címezi a megnyilatkozását, azaz tettet, vagy esetleg ahol a beszélőnek szándékában áll valamilyen választ kiváltani egy „eléggé meghatározatlan fajtájú hallgatóságban, ha egy ilyen hallgatóság jelen lenne” (Grice 1969, 174). A megoldás tehát azt implikálja, hogy a jelentésnek nincsen olyan esete, ahol a beszélő nem rendelkezik hallgatóságra irányuló szándékkal. De valóban így van ez?

Tegyük fel, hogy egy sivatagos szigeten nőttem fel, és valahogyan összeállítottam egy nyelvet, csak úgy magamtól; soha nem alakítottam ki egy „másik beszélő” vagy egy „hallgatóság” fogalmát. Ekkor semmit sem szándékozhatok egy hallgatóságot illetően, még tényellentétesen sem. Ám ez egy igen ellentmondásos eset, hiszen sok filozófus tagadja, hogy létezne bármiféle, ha mégoly halvány lehetősége is annak, hogy összeállítsam a saját nyelvemet anélkül, hogy kialakítanám a beszélők-és-hallgatóságok fogalmát. (Lycan 2000, 105)

A második típusú ellenpéldák – ahogy korábban is írtam – olyan szituációkat foglalnak magukban, melyekben ugyan jelen van egy közönség, és a beszélő ki is szándékozik váltani valamilyen hatást a hallgatóságban, de az nem áll szándékában, hogy a hatás amiatt váltódjon ki a hallgatóságban, hogy az felismeri a beszélőnek a hatás kiváltására irányuló szándékát. Ide tartozik (a) a vizsgázó esete – A diák helyes választ ad a vizsgáztató tanárnak; (b) a vallomás esete – A gyermek letagadhatatlan bizonyítékokkal szembesítve bevallja, hogy ő törte be az ablakot; (c) a turista útbaigazításának esete – Az eladó megmondja, a vevőnek, hol találja a fehérneműket; (d) az emlékeztetés esete – K: „Mi is annak a lánynak a neve?” V: „Rozál”; (e) az érv konklúziójának esete – Az előadó azt akarja,

hogy diákjai higgyék a konklúziót, de ne azért mert ő mondja, hanem mert következik az érvből; (f) az átismétlés esete – Mind a beszélő, mind a hallgató tudja mit kell tennie, csak éppen átismétlik az elkövetkező tennivalókat. A következőkben főleg Schiffer megoldási javaslatait tárgyalom, és Grice-ét csak röviden foglalom össze.

Grice (1969, 165-173) lényegében két javítást eszközölt ezekre az ellenpéldákra válaszolva. Először is az „aktivált” hit fogalmának segítségül hívását javasolja: bár a hallgatóság egy része már hiszi azt, ami a beszélő elméjében van, hiteik azonban nem feltétlenül tudatosak és pszichológiailag aktívak, de az is lehet, hogy egyáltalán nem tudatosak. Ha módosítjuk az első feltételünket oly módon, hogy a beszélő már nem egy új hitet kara kiváltani a hallgatóságban, pusztán csak egy már meglévő hitet aktiválni, akkor az több esetre is megoldást jelent, leginkább az (a) esetre. A másik módosítás kicseréli az első feltételt egy gyengébbel, melyben a beszélő azt a hitet szándékozik kiváltani a hallgatóságban, hogy ő maga, azaz a beszélő, azt hiszi, hogy  $p$ . Ez a megoldás leginkább az (e) esetet fedi le.

Schiffer (1972) javaslatai részben hasonlóságot mutatnak Grice javaslataival. Az (a)-(b) esetekben a beszélőről mondhatjuk azt, hogy kifejez valamilyen jelentést a megnyilatkozásával, még ha csak „egy kiterjesztett vagy gyengített értelemben is, mely a definíció által megragadott elsődleges értelemről levezetett, vagy attól függő” (Schiffer 1972, 71). A diák úgy teszi meg a megnyilatkozását, mintha 'mondana' valamit a tanárnak, a gyermek vallomása vehető olyan megnyilatkozásnak, mintha 'mondana' valamit az anyjának. A (c) esetben ugyan igaz, hogy az eladó teljesen közömbös tűnhet abban a tekintetben, hogy sikerül-e kiváltani bármiféle hitet a vásárlóban, mégis valószínűnek tűnik, hogy akár csak egy pillanatra, de rendelkezik a hit kiváltására irányuló szándékkal, és azzal a szándékkal, is, hogy a vevő azért higgye azt, hogy  $p$ . az emeleten van a fehérenemű osztály, mert ő, az eladó, ezt mondja neki. A (d)-(f) esetekben pedig a már Grice-nál is említett aktivált hit lehet a megoldás. A (d) esetben a kérdező tudja, hogy mi a lány neve, csak épp kiment a fejéből, és most azt

szeretné, ha a válaszoló aktiválná ezt a hitet. Az (f) eset egészen nyilvánvalóan nem másról szól mint a hitek felelevenítéséről. Schiffer szerint az aktivált hit bevezetése az (e) problémát is megoldja, ugyanis mondhatjuk azt, hogy az előadó azt akarja megértetni a diákokkal, hogy bizonyos propozíciók bizonyos más, de már a diákok fejében meglévő propozíciók következményei.

Bár elsőre úgy látszik, hogy Grice vagy követői minden egyes ellenpéldára adtak valamilyen választ, látnunk kell azt is, hogy ennek meglehetősen nagy ára van. Az eredeti definíció viszonylagos egyszerűségének köszönhető népszerűségét, miközben az ellenpéldák során végighaladva, és mindegyikre adekvát választ adva Grice is csak egy olyan elmélettel tudott előállni, mely szinte elképzelhetetlen bonyolultságúvá vált. Avramides (1998, 78) azt mondja ezekről a javításokról, hogy „mind Grice, mind Schiffer olyan módon alakították át az elemzést, hogy az csak érthetlenné teszi a végső eredményeket.” Ám azt is mondja, hogy „a figyelmes olvasás azonban feltárja, hogy az elemzés robosztus, és idomul az ellenpéldákhoz.”

Egy időre félreteszem a beszélő-jelentés kérdését, hogy megvizsgáljam a konvenciókat, melyeket korai éveiben Grice is üdvöztető megoldásnak talált, és követői is előszeretettel hivatkoztak rá.

### 3. 'Amit mondunk'

#### Amit mondunk és amit implikálunk

Már a bevezetésben megemlítettem a jelentés különböző fajtái között azt a jelenséget, amikor mást mondunk és mást értünk egy bizonyos megnyilatkozáson. Grice volt az első aki erre a megkülönböztetésre felfigyelt és részletesen tanulmányozni kezdte. Számtalan olyan szituációt találunk, ahol különbözik az, amit mondunk, és a valódi jelentése a mondottaknak. Ez tulajdonképpen akkor fordul elő paradigmaticusan, amikor a mondat-jelentés különbözik a beszélő-jelentéstől. Ám itt nem szívesen használom a mondat-jelentés és beszélő-jelentés kifejezéseket, ugyanis a komoly és őszinte diskurzusokban a mondat-jelentés és a beszélő-jelentés általában egybeesik, most azonban kizárólag azokkal az esetekkel akarok foglalkozni, amelyekben a kettő különbözik, és ezért helyénvalóbbnak látom két másik – egyébként Grice-nak köszönhető – kifejezés használatát: az 'amit mondunk' és az implikatúra kifejezéseket. Bár a kettő különbözik egymástól, egyik sem lehet meg a másik nélkül. Bár létezhet a mondásnak egy olyan értelme, melyhez nem kapcsolódik semmiféle jelentés, ez a fogalom egy teljesen üres és hasznavehetetlen fogalom lenne, és implikálásról sincs értelme beszélnünk, ha nem mondunk semmit, hiszen ekkor nyilván implikálni sem implikálhatunk semmit sem. Először megkísérlem megvilágítani, hogy Grice miképp különíti el egymástól az 'amit mondunk' fogalmát és az implikatúra fogalmát, illetve hogyan osztja tovább az implikatúra fogalmát, majd a fejezet második szakaszában a konvencionális implikatúrával kapcsolatos ellenvetésekre térek ki, a harmadik szakaszban egy alternatív felosztást javaslok arra alapozva, hogy a grice-i intenciókat (és nem utolsósorban a szemantikai és

pragmatikai jelentés közötti különbségtevést) hívebben tükrözi az 'amit mondunk' és a társalgási implikatúrák közötti különbségtevés, mint az eredeti Grice által javasolt, a negyedik és ötödik szakaszban pedig az intencionális alapú szemantika lehetőségét tárgyalom.

Kiindulópontunkként vegyünk egy olyan szituációt, amikor az egyik fél mond valamit, de valami mást is mond, azaz implikál valamit:

(3.1.) A: Mész ma este a buliba?

B: Holnap vizsgám lesz.

Normális esetben B azt a jelentést fejezte ki a megnyilatkozásával, hogy nem megy a buliba, még ha az, amit mondott nem is jelenti ezt. Vagyis B nem *mondta* azt, hogy nem megy a buliba, hanem sokkal inkább *implikálta* ezt. B implikatúrája tehát az, hogy nem megy a buliba.<sup>24</sup>

Mielőtt továbblépünk, tisztáznunk kell, hogy Grice a mondáson nem pusztán csak a megnyilatkozás megtételét értette; nem egy fizikai aktust. Amit B mond, az annak megállapítása, hogy tanulnia kell, valami olyasmi, amit más szavakkal, ill. másik fizikai aktussal is megvalósíthatott volna.

Úgy, ahogy én használom a *mond (say)* igét, ezen azt értem, amit valaki az általa kimondott szavak (a mondat) konvencionális jelentéséhez szorosan kapcsolódva mondott. Tegyük fel, hogy valaki kimondta a következő mondatot: *He is in the grip of a vice.* (A mondat angolul kétértelmű, egyikjelentése talán úgy fordítható magyarra, hogy: *Egy rossz szokás rabja*, a másik jelentése pedig: *Elkapta egy csapda.* – a ford.) Az angol nyelv ismeretében, miközben azonban nem ismerjük a megnyilatkozás körülményeit, tudnánk valamit arról, hogy mit is mondott a beszélő, feltételezve, hogy a standard angol nyelvet beszélte, s szó szerint értette, amit mondott. Tudnánk, hogy valamilyen x egyedi hímnemű személyről vagy állatról szólt, s hogy a megnyilatkozás idejében (bármikor legyen

<sup>24</sup> Ezt a jelenséget Searle (1975/1997) a közvetett beszédaktusok jelenségének nevezi. B végrehajtott egy beszédaktust, és ezzel végrehajtott egy másik beszédaktust is. Az implikációval kapcsolatos beszédaktuselméleti megfontolások azonban nem képezik részét ennek a munkának.

is ez) vagy az állt fenn, hogy (1) x nem tudott megszabadulni egy bizonyos rossz személyiségvonástól, vagy (2) x személyének egy részét fogva tartotta valamilyen szerszám vagy eszköz (ez persze hozzávetőleges leírás). Annak teljes azonosításához azonban, hogy mit is mondott a beszélő, ismernünk kellene (a) x kilétét, (b): hogy mikor hangzott el a megnyilatkozás, és (c) a megnyilatkozás alkalmával a *the grip of a vice* kifejezés pontos jelentését [ami az (1) és (2) közötti választást igényli]. (Grice 1975/1997, 215)<sup>25</sup>

A fenti passzus azt a látszatot kelti, hogy Grice egészen világosan meghatározza, hogy mit is ért a 'mondás' kifejezésen, de ez távolról sem igaz. Amit itt mond, az mindössze azt tartalmazza, hogy az 'amit mondunk' szoros kapcsolatban van a konvencionális jelentéssel, és hogy a megnyilatkozás megértésekor tudunk valamit arról, hogy mit 'mondott' a megnyilatkozást tevő, de nem tudjuk beazonosítani teljes mértékben azt, 'amit mondott'. Mindez egyrészt összhangban van azzal, hogy Grice a 'mond' kifejezést meglehetősen technikai értelemben használja, és azzal is, hogy „intuitíven ismerjük a *mond* jelentését” (Grice 1975/1997, 215)

Mindenesetre meglehetősen széleskörű egyetértés uralkodik a filozófusok körében a tekintetben, hogy a Grice által használt 'amit mondunk' egybeesik a megnyilatkozás igazságfeltételek által meghatározott tartalmával, vagy a propozícióval melyet a mondat adott alkalommal való kimondása kifejez.

Grice az 'amit mondunk' kifejezést technikai terminusként használja a kifejezés igazságfeltételes tartalmára, ami valójában kevesebb is lehet, mint a teljes konvencionális tartalom. (Levinson 1983, 97 n.)

Bár Grice nem annyira explicit, mint lehetne, az értelmezésből (és a szétszórta megjegyzésekből) világos, hogy az *amit mondunk* a B által megtett kijelentés vagy kifejezett propozíció helyettesítésére szolgál. ... Amikor a kimondott mondat

<sup>25</sup> A passzust némileg módosítottam, ugyanis Grice nem a kimondott szavak (a mondat) hagyományos jelentéséről beszél, mint az eredetiben, hanem a konvencionális jelentéséről, ami kiemelt fontosságú az itt található tárgyalás szempontjából, ugyanis részben ez támasztja alá a mondanivalómat.

az állítás beszédaktusához konvencionálisan társított típusú (ti. amikor kijelentő módban van) az amit mondunk nyíltan igazságfeltételes. (Neale 1992, 520-521)

Ezen értelmezések szerint az 'amit mondunk' nem pusztán attól van elkülönítve, amit implikálunk, hanem a nem igazságfeltételes konvencionális jelentéstől is. Bár bőven vannak támogatói ennek az értelmezésnek<sup>26</sup>, van vele egy viszonylag nagy probléma, és egy kisebb is. A nagyobbik probléma az, hogy Grice nem hivatkozhat az igazságfeltételekre, hiszen azok csak leszármaztatott elemekként lehetnek benne értelmezésében, ugyanis a mondat-jelentést a beszélő-jelentésre alapozza. Nem lehetnek az elemzés kiindulópontjai, mivel csak a megnyilatkozások mögött lévő szándékok következtében kapcsolódhatnak a megnyilatkozásokhoz magukhoz. Vagyis egy ilyen értelmezés inkonzisztens lenne az előző fejezetben kifejtett grice-i elmélettel. A kisebbik probléma pedig az, hogy az elsőként vett passzusban Grice mintha inkább azon a nézeten lenne, hogy az 'amit mondunk' nem más, mint a szószerinti jelentés megtisztítva a kétértelműségektől. Ebben az értelmezésbe az, amit mondunk nem meríti ki a megnyilatkozás igazságfeltételes tartalmát.

Egyelőre elejtem ennek az érvelésnek a fonalát, hogy rátérjek az implikációkra, de a következő szakaszban újra felveszem, hogy segítségével új határt jelöljek ki a szemantikai és pragmatikai jelentés között, és ezzel definiáljam a nyelvi jelentés általam vizsgálni kívánt fogalmát.

Akár igazságfeltételes tartalomként tekintünk az 'amit mondunk'-ra, akár egyértelműsített konvencionális jelentésként, a kiinduló példánkban B nyilvánvalóan nem azt mondja, amit implikál. A példában szereplő implikáció egy társalgási implikatúrát takar. Ez az implikatúra nem része az 'amit mondunk'-nak (sem az igazságfeltételes, sem a konvencionális értelemben véve) és tartalma attól a kontextustól függ, amelyben megfogalmazódik. A (3.1.) példában az elhangzott kérdés az a kontextuális összetevő, mely meghatározza az implikatúrát (azon felül, hogy az illető mit is mond), hiszen

---

<sup>26</sup> Például Horwich (1998), de maga Grice is több helyen nyilatkozik úgy, mintha ezt az értelmezést állt volna a szándékában képviselni.

ha azt kérdezte volna A, hogy „Mit csinálsz holnap?“, akkor B egészen mást is implikálhat ugyanennek a mondatnak a kimondásával. Grice azonban elismeri, hogy vannak olyan implikatúrák, melyek konvencionálisak, azaz nem hasonlíthatnak (3.1.)-re, hiszen esetükben az, amit implikál a megnyilatkozást tevő, részben benne van már abban, amit mond.

(3.2.) Ő angol; tehát bátor.

Grice azt mondja, hogy aki (3.2.)-t használja az egyben implikálja azt is, hogy bátor mivolta annak következménye, hogy angol. Ezt csak implikálja, és nem mondja. A (3.1.) példában B mondata használható úgy, hogy ne implikálja azt, amit B implikál (3.1.)-ben, de (3.2.) nem használható úgy, hogy ne implikálja azt, hogy bátor mivolta annak következménye, hogy ő angol. A 'tehát' jelentése hozza létre ezt az implikatúrát. De nézzük csak az alábbi esetet.

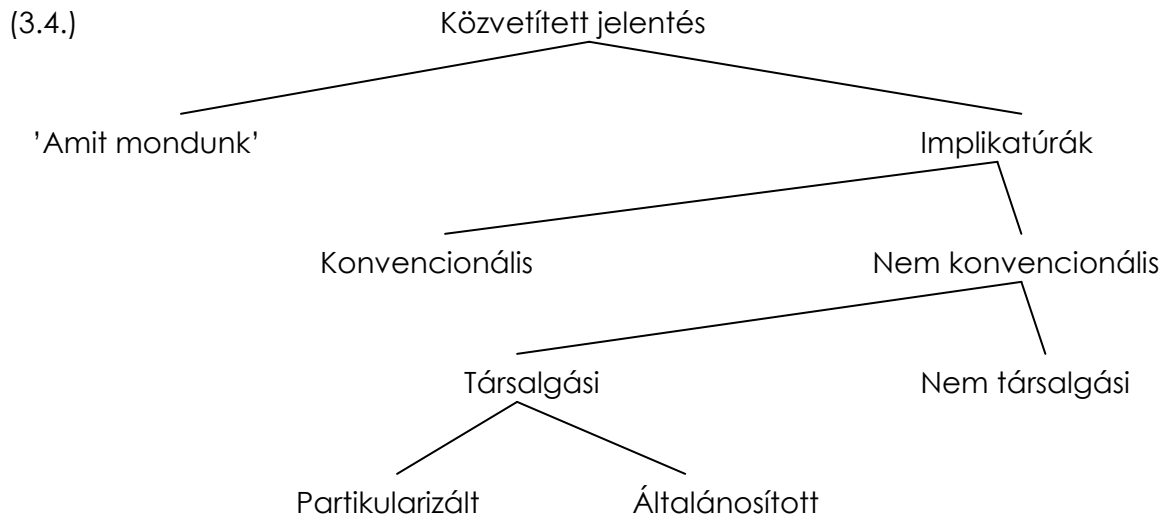
- (3.3.) (a) Néhány filozófus jól pingpongozik.  
 (b) Nem minden filozófus pingpongozik jól.

Megszokott, ha tetszik konvencionális, lehet számunkra, hogy az aki a „Néhány filozófus jól pingpongozik” megnyilatkozást teszi, az társalgásilag implikálja azt, hogy nem minden filozófus pingpongozik jól. Semmi hazugság nem lenne benne, ha egyébként azt gondolnák, hogy minden filozófus jól pingpongozik. A kérdéses implikatúra nem konvencionális Grice szerint, ugyanis a (3.3.a) nem tartalmazza a (3.3.b)-t. Az ilyen konvencionálisan használt társalgási implikatúrákat nevezi Grice *általános* implikatúráknak. Szemben a (3.1.) esettel, amikor is *partikularizált* implikatúráról beszélhetünk.

Tehát azt, ami nyelvileg van kódolva egy megnyilatkozásban, úgy nevezi Grice, hogy 'amit mondunk'; ezzel áll szemben az, amit nem mondunk, csak implikálunk; az implikatúrákat feloszthatjuk konvencionálisakra és nem konvencionálisakra, majd a nem konvencionális



implikatúrákat társalgásiakra és nem társalgásiakra, és végül a társalgásiakat általánosra és partikularizáltra. Ez az eredeti Grice féle felosztás, melyet a (3.4.) ábrázol.



Már szó volt a konvencionális implikatúrák és a társalgási implikatúrák alapvető jellegzetességeiről, de arról még nem, hogy hogyan is épül fel a társalgás logikája. A fentiek alapján tehát állítható, hogy a társalgási implikatúrát – mely egyébként a grice-i tárgyalás középpontjában áll – a diskurzus valamilyen általános jellegzetessége indítja be, és nem bizonyos szavak konvencionális jelentése. Ezek a jellegzetességek a következők: 1. a diskurzusokat az *együttműködési alapelv* irányítja, melynek részletes tartalmát a *társalgási maximák*, és azok specifikus maximái tartalmazzák; 2. amikor a társalgásban részt vevők egyikéről úgy tűnik, nem követi az együttműködési alapelvet, akkor a partnere feltételezi, hogy a látszat ellenére az illető mégiscsak követi azt, csak épp egy mélyebb szinten kell azt keresni.

Tehát a társalgás legfőbb normája az *Együttműködési Alapelv*:

(3.5.) Legyen adalékod a társalgáshoz olyan, amelyet azon a helyen, ahol megjelenik, annak a beszélgetésnek elfogadott célja vagy iránya elvár, melyben éppen részt veszel.

(3.5.) Talán üresnek hangzik, de a szükségszerű következmények egy olyan halmazát összegzi, mely minden csak nem üres. Grice ezeket a következményeket nevezi „társalgási maximák”-nak. Ezek (Grice 1975/1997, 217):

- (M1) Hozzájárulásod legyen a kívánt mértékben informatív (a társalgás pillanatnyi céljai szempontjából). [A Mennyiség 1. maximája]
- (M2) Hozzájárulásod ne legyen informatívabb, mint amennyire szükséges. [A Mennyiség 2. maximája]
- (M3) Ne mondj olyasmit, amiről úgy hiszed, hogy hamis. [A Minőség 1. maximája]
- (M4) Ne mondj olyasmit, amire nézve nincs megfelelő evidenciád. [A Minőség 2. maximája]
- (M5) Légy releváns. [A Viszony (relevancia) maximája]
- (M6) Kerüld a kifejezés homályosságát. [A Modor 1. maximája]
- (M7) Kerüld a kétértelműséget. [A Modor 2. maximája]
- (M8) Légy tömör (kerüld a szükségtelen bőbeszédűséget). [A Modor 3. maximája]
- (M9) Légy rendezett. [A Modor 4. maximája]

A maximák célja az információ küldésének és fogadásának előmozdítása, méghozzá úgy, hogy a maximák magyarázatot adnak arra, hogyan lehetséges az, hogy a beszélő egy bizonyos dolgot mond és mégis helyesen fogható fel úgy, mint aki egy másik dolgot ért rajta. Grice az együttműködési alapelv, és a maximák segítségével már jellemezni tudja a társalgási implikátúra fogalmát. Az itt következő passzust akár egyfajta sablonnak is tekinthetjük a társalgási implikátúrák megfejtéséhez.

Valaki, aki azáltal (aközben, akkor), hogy azt mondja (vagy úgy tesz, mintha azt mondaná), hogy  $p$ , azt implikálta, hogy  $q$ , akkor társalgásilag implikálta azt,

hogy q, HA (1) feltehetően követte a társalgási maximákat vagy legalábbis az együttműködési alapelvet; (2) feltehetően tudatában van annak vagy úgy gondolja, hogy q-ra szükség van ahhoz, hogy p mondását (vagy úgy tevését, mintha azt mondaná) összhangba hozzuk ezzel a feltételezéssel; és (3) a beszélő úgy gondolja (s elvárja a hallgatótól, hogy úgy gondolja, hogy a beszélő úgy gondolja), hogy a hallgató kompetenciájába beletartozik az, hogy intuitíven megragadja vagy kiépítse maga számára azt, hogy a (2)-ben említett feltevésre szükség van. (Grice 1975/1997, 220)

Amikor például kimondom azt, hogy „Ott az ajtó,” és azt implikálom, hogy az illető távozzon, akkor a szándékaim szerint hallgatóságomnak a fenti módon kellene okoskodnia. Nagy vonalakban: „Az ajtó? Az ajtónak semmi köze sincs semmihez sem, ami jelen pillanatban az elmémet foglalkoztatja. Tehát a Relevancia maximája alapján az ajtónak a tekintetben kell relevánsnak lennie, ami az ő elméjében van. És tudja (tudja, hogy ...) hogy ezt ki kell találnom. Vagyis szándékosan azt mutatta nekem, hogy azt akarja, hogy tudjam, merre van az ajtó. Vajon miért lehet ez? A teringettét, azt akarja hogy én *kimenjek azon az ajtón.*” Természetesen ez az egész okoskodás tudattalanul és nagyon gyorsan megy végbe.

Tegyük fel, hogy az első fejezetben használt példámhoz hasonlóan, valaki megkérdezi tőlem, hogy Péter jó filozófus-e, én pedig azt válaszolom, hogy:

(3.6.) Péter meglehetősen pontosan foglalja össze a szövegeket, és gyönyörű kézírása van.

vagy kevésbé finoman:

(3.7.) Péter nagyon jó pingpongban.

Amikor (3.6.)-ot vagy (3.7.)-et kimondom, azt implikálom a Mennyiség és a Minőség maximája alapján, hogy nem vagyok abban a helyzetben, hogy

többet mondjak Péter képességeiről. De mivel (feltehetőleg) azért tették fel nekem a kérdést, mert én vagyok az, aki ideális vagy legalábbis jó helyzetben van Péter képességeinek megítélését illetően, ez szándékosan kéri fel a hallgatót azon következtetés levonására, hogy semmi jó nem mondható róla. A sémát tehát szinte bármilyen esetre alkalmazhatjuk, még a metafora esetét is meg tudja magyarázni, hiszen a metaforikus megnyilatkozások tipikusan (M3) kigúnyolásai:

Az ilyen esetek, mint például az a mondat, hogy *Te vagy a hab a kávémon* jellegzetes kategóriahibákat tartalmaznak, úgy hogy annak ellentéte, amit a beszélő mondott, a szó szoros értelmében nyilvánvaló igazság lenne (az, hogy te nem vagy hab), úgy hogy nem lehet szó arról, hogy a beszélő EZT próbálta volna előterjeszteni. A legvalószínűbb feltevés az, hogy a beszélő a hallgatóhoz valami olyan tulajdonságot vagy tulajdonságnyalábot rendel, melynek szempontjából a hallgató (többé vagy kevésbé áttetsző módon) hasonlít az említett anyaghoz. (Grice 1975/1997, 222-223)

Mindeddig a társalgási implikatívák alapeseteivel foglalkoztam, melyek valójában az partikularizált társalgási implikatívák esetei. Grice azonban beszél az általános társalgási implikatívákról is, melyek esetében leginkább lexikális jelenségekről beszél, és felsorol számos mondatot, mely az általános társalgási implikátúra eseteinek tart (Grice 1975/1997, 226). Vegyük a következő két mondatot:

(3.8.) X egy nővel találkozik ma este.

(3.9.) X tegnap bement egy házba, s egy teknőst talált a bejárati ajtó mögött.

Grice azt mondja, hogy (3.8.) kimondása azt az implikatívát vonja maga után, hogy X egy olyan nővel találkozik, aki nem az anyja, nem a felesége, és „nem is valamilyen plátói barátnője. Ugyanígy a (3.9.) címzettje nagyon meglepődne, ha a mondat kimondása után közölnék vele, hogy a ház,

amelybe X bement, a saját háza volt. Az ilyen implikatúrákat Grice szerint nem az egy X kifejezés többértelműségével kellene magyaráznunk, hanem sokkal inkább a következőképpen: „ha valaki az egy X kifejezést használva azt implikálja, hogy X nem tulajdona vagy nincs más szoros kapcsolatban valamely azonosítható személlyel, ez az implikatúra azért van jelen, mert a beszélő elmulasztotta, hogy valami olyan módon legyen specifikus, ami elvárható lenne tőle, s ennek következtében úgy gondoljuk, hogy nem tud specifikusabb lenni” (Grice 1975/1997, 226).

Azonban a társalgási implikatúrák esetében mindenképpen gátat kell szabni a találgatásoknak is, hiszen a fentebb javasolt megoldások közel sem az egyedüliek, vagyis számos egyéb módon rekonstruálható a megnyilatkozás mögötti implikatúra. Az ilyen esetekre (leginkább a lexikai kétértelműségeket tartalmazó általános társalgási implikatúrák esetére) tekintettel vezette be Grice a Módosított Occam Borotváját (1978/1989, 47):

(3.10.) Feleslegesen ne szaporítsd az értelmeket.

Más szavakkal csak akkor szabad több mint egy jelentést tulajdonítani egy konstrukciónak vagy egy a mondat-környezetbe illeszkedő plusz szójelentést posztulálni, ha az a feltételezés, hogy egy ilyen értelem végez valamilyen munkát, megmagyarázza azt, hogy a szó bizonyos alkalmazási területeinek megértése miatt olyan könnyű, illetve biztos.

Végül pedig fel kell sorolnunk azokat a tulajdonságokat, amik Grice szerint jellemzik a társalgási implikatúrát:

1. A társalgási implikatúrák *kiszámíthatók*, azaz felfejthetők a következőkre támaszkodva: (1) a használt szavak hagyományos jelentésére, az esetleg hivatkozott referenciák mibenlétével együtt; (2) az együttműködési alapelvre s a neki megfelelő maximákra; (3) a megnyilatkozás nyelvi vagy egyéb kontextusára; (4) a háttérismeretek más elemeire; és (5) arra a tényre (vagy feltételezett tényre), hogy az

előző fejléc alá tartozó összes releváns elem mindkét résztvevő számára hozzáférhető, s hogy mindkét résztvevő tudja, vagy feltételezi, hogy ez a helyzet. (Grice 1975/1997, 220)

2. A társalgási implikatúrának a benne szereplő szavak szinonímiával való helyettesítés révén *elválaszthatatlan* kell legyen a megnyilatkozástól; vagyis az ugyanolyan nyelvi kódolású tartalmak ugyanolyan társalgási implikatúrákat generálnak, ha ugyanabban a kontextusban állítják elő őket.
3. A társalgási implikatúrák *törölhető*k kell legyenek, vagyis bizonyos kontextusok segítségével semmissé tehető az ellentmondás veszélye nélkül.
4. A társalgási implikatúrák *nem konvencionálisak*.
5. A társalgási implikatúrát nem az hordozza, amit mondunk, hanem a mondás maga.
6. A társalgási implikatúra *meghatározatlan* lehet.

Ezek a jellegzetességek mind jellemzőek a társalgási implikatúrákra, ám nem jellemzőek, de legalábbis nem maradéktalanul, a konvencionális implikatúrákra. Ezért gondolja számos szerző, főként azok, akik a konvencionális jelentést azonosítják az 'amit mondunk' fogalmával. Ugyan ők – nyilván nem függetlenül az 'amit mondunk' fogalmára adott elemzésüktől – amellelt érvelnek, hogy Grice-nak nem szabadna az implikatúrák közé sorolnia a konvencionális implikatúra fogalmát.

Gyorsan le kell szögezmem, hogy a Grice-szal foglalkozó szerzők egy rakás egyéb „implikatúrát” vezettek be ebbe a felosztásba – például az implikatúrák illetve explikatúrák, vagy a meghívott inferenciák –, vagy már korábban felfedezett jelenségeket soroltak be ebbe a rubrikába – ilyen például a Strawson által hangsúlyozott preszuppozíció; ám ezekkel nem kívánok itt foglalkozni terjedelmi okokból. Egy részük csak a társalgási implikatúra már körülhatárolt fogalmának a komplexitását növeli, más részük azt kiszélesíti, de egyik sem változtat rajta érdemileg. Vagyis a rájuk irányuló

kérdések súlya messze elmarad a konvencionális implikatúrára irányuló kérdés súlyától.

### A konvencionális implikatúra mítosza

Természetesen nem minden szerző utasítja el a konvencionális implikatúra fogalmát, és szép számmal vannak, akik pusztán csak a taxonómia megváltoztatását követelik Grice-tól, de mindannyiuknál főszerepet kap az a meglátás, hogy a konvencionális implikatúra sokkal inkább hasonlít arra 'amit mondunk', mint amit implikálunk.

A konvencionális implikatúra jelensége épp azért középponti itt mert konvencionális, és éppen ezt állapítottuk meg az 'amit mondunk' egyik jellegzetességeként. Az imént felsorolt jellegzetességek, melyek az implikatúrákat hivatottak eltávolítani attól, 'amit mondunk' nem érvényesek a konvencionális implikatúrára, hiszen a konvencionális implikatúra *nem kiszámítható, nem elválaszthatatlan, nem törölhető, de igenis konvencionális, nem a mondás maga hordozza, és egyben persze maghatározott* is. Vegyük a következő konvencionális implikatúrát tartalmazó mondatot, és az azt nem tartalmazó pártját:

(3.11.) Péter szegény, de becsületes.

(3.12.) Péter szegény és becsületes.

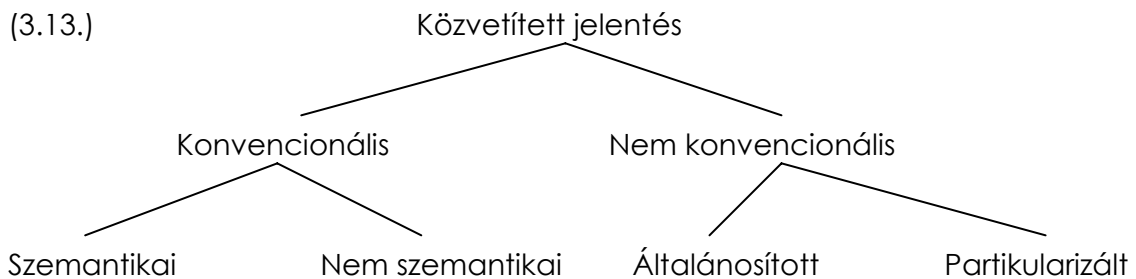
A (3.11.) mondatban a konvencionális implikatúrát a 'de' kifejezés hordozza. Bár Grice és mások azt hangoztatják, hogy a 'de' ugyanazzal a jelentéssel rendelkezik az 'amit mondunk' szintjén mint az 'és' – vagyis (3.11.) és (3.12.) mondatok kimondásával ugyanazt *mondjuk*, ám (3.11.) tartalmaz egy implikációt is, méghozzá olyant, ami nem változik kontextusról kontextusra, hanem mindig ugyanaz marad – ti. hogy a szegénység és a becsületesség valamiképpen szemben áll egymással.

A fentiek értelmében ez a 'feszültség' a szegénység és a becsületesség között 1. nem kiszámítható abban az értelemben, hogy nincsen szükség a hallgatóság részéről semmiféle okoskodásra vagy inferenciára a közvetített jelentés kiszámítására, a 'feszültség' konvencionálisan kapcsolódik a 'de' kifejezéshez. A 'feszültség'-nek azonban 2. elválaszthatónak kell lennie a megnyilatkozástól. Ha ugyanis a 'de' kifejezést kicseréljük egy szinonímájával, vagyis egy ugyanolyan nyelvi kódolású kifejezéssel – a legnyilvánvalóbb jelöl erre az 'és', ami az 'amit mondunk' szintjén ugyanazt jelenti – akkor ugyanabban a szituációban már nem fogja implikálni ugyanazt. Vagyis ugyanabban a szituációban megtéve a (3.11.) és (3.12.) mondatokat kifejező megnyilatkozásokat, nem ugyanazt a közvetített jelentést fogjuk kapni. A 3. jellegzetessége a konvencionális implikatúrának, hogy nem törölhető, vagyis az implikáció explicit módon való eltüntetése ellentmondást, vagy legalábbis a közeli esetet eredményez: „Péter szegény de becsületes, ám nincs semmiféle feszültség a szegénység és a becsületesség között”. Ez a mondat furcsa, hiszen ha nincs feszültség a kettő között, akkor minek mondta (3.11.)-et, miért nem (3.12.)-t. Az teljesen nyilvánvaló, hogy 4. konvencionális az implikatúra – ez volt a definíció. Az is, hogy 5. nem maga a mondás tartalmazza, hanem az, amit mondunk – ha másból nem is, a 4. és 2. jellegzetességből ez nyilvánvaló. És végül a konvencionális implikatúra 6. meghatározott: ez egyrészt a fentiekből, leginkább 1-3-ból következik, másrészt pedig abból, hogy a 'feszültség' a 'de' lexikai jelentésében van kódolva.

Azonban Sadock (1978/1991) ezen jellegzetességek tesztként való alkalmazásával szemben foglal állást. Kritikája leginkább két fő vonal mentén foglalható össze. Egyrészt nem látja eléggé hangsúlyosnak Grice-nál a megnyilatkozás konvencionális importjának kérdését, másrészt úgy véli, hogy a társalgási implikatúrákra kigondolt tesztek nem igazán látják el jól a rájuk kirótt feladatot. A konvencionális implikatúrákat konvencionális voltuk miatt sokkal inkább a szemantikai tartalmakkal párhuzamos módon kellene kezelni, hiszen sokkal jobban különböznek a társalgási implikatúráktól, mint attól,



'amit mondunk'. Ahogyan Grice is mondta, a konvencionális implikatúrák részei a nyelvileg kódolt tartalomnak, míg a társalgási implikatúrák nem. Sadock véleménye szerint tehát Grice akkor járt volna el megfelelő módon, ha ezt figyelembe veszi, és a fő választóvonalat – ahol a közvetített jelentés kettéválk – nem az 'amit mondunk' és az implikációk között húzza meg, hanem sokkal inkább a konvencionális és nem konvencionális között.



Azonban még ez sem elég Sadocknak, és sorra véve a társalgási implikatúrák számára Grice által meghatározott tesztek, mindegyikről kimutatja, hogy nem elégségesek. A kiszámíthatóság, törölhetőség, és elválaszthatatlanság jellegzetességeire azt mondja, hogy érdemes velük foglalkozni tesztként, de már a másik hárommal nem. Először is azt mondani, hogy a társalgási implikatúra nem konvencionális valójában nem igazi teszt, hiszen ha az lenne, akkor nem társalgási implikatúra lenne, hanem konvencionális. Vagyis ez körkörös, hiszen a definícióban már rögzítve van nem konvencionális volta. A társalgási implikatúrák azon jellegzetessége, hogy esetükben az implikatúrát nem az hordozza, 'amit mondunk', hanem maga a mondás aktusa, valójában csak a nem konvencionális jellegből lezármaztatott jellegzetesség. Az utolsó jellegzetességgel kapcsolatban pedig azt mondja, hogy amennyiben a modális mondatokat is megnyilatkozásaink tatalmává tehetjük, az meghatározatlanság triviálissá válik. Szerinte a törölhetőség a legjobb teszt, amelyet Grice felhozott az implikatúrákra, azonban még ez sem tökéletes. Grice ugyanis expliciten állítja, hogy az általános társalgási implikatúrák törölhetőek. Ezek azok az implikatúrák, melyek annyira kicsin kontextusba ágyazottsággal bírnak, hogy

bizonyos értelemben akár konvencionálisnak is tekinthetnénk őket. Az olyan formájú mondatok, mint a „Majdnem p,” csak társalgásilag implikálják a *nem p*-t, és nem konvencionálisan. Az ilyen implikatúrák kiszámíthatóak, elválaszthatatlanok, de sajnos nagyjából törölhetetlenek, és ezt rögtön érezzük, mikor ilyen esetekkel találkozunk:

(3.14) Gertrúd nem csak majdnem úszta át a Csatornát, de valójában át is úszta.

A mondat igencsak furcsának hat, ami Sadock (1978/1991, 373) szerint annak a jele, hogy valami nem *stimmel* a törölhetőségi teszttel. Ennél nagyobb problémának látja azonban azt, hogy a törölhetőségi teszt alapján nem tudunk különbséget tenni az univokálitás és a kétértelműség között.

(3.15.) Mindenki egy nyelvet beszél.

Érveket lehet felhozni arra, hogy (3.15.) univokális, és az egyik látszólagos jelentése egy társalgási implikatúra<sup>27</sup>. Ez azt jelentené, hogy a jelentés, amivel a mondat a formája révén rendelkezik, vagyis az a jelentés 'amit mondunk' lehetne az, hogy „Mindenkire igaz, hogy van egy nyelv, amit beszél”. Ehhez képest a társalgási implikatúra az lenne, hogy „Mindenki ugyanazt a nyelvet beszéli.” Azonban így a törölhetőség nem egyszerűen egy implikatúra törlését valósítja meg, hanem egyben a másik jelentés megerősítését is. Azaz mindenféle ellentmondás nélkül mondhatjuk azt, hogy „Mindenki egy nyelvet beszél, de nem ugyanazt” és ezzel a többértelműséget is kiküszöböljük egyben. Sadock érvelésének lényege az, hogy vannak olyan mondatok – a grammatikailag többértelmű mondatok, melyeknél a törölhetőségi teszt nem ér semmit sem.

---

<sup>27</sup> Bár igaz, hogy Reichenbach többértelműként kezeli a mondatot. A lényeg itt az, hogy teljesen plauzibilis a mondatot univokálisnak kezelni, mely rendelkezik egy szószerinti jelentéssel, és egy implikálttal.

A törölhetőség egy másik, Grice által nem említett, teszttel áll kapcsolatban. Mivel a társalgási implikatívák nem részei a megnyilatkozás konvencionális importjának, explicitté tehetők anélkül, hogy a redundancia bűnébe esnénk. A társalgási implikatíváknak tehát megerősíthetőeknek kell lenniük, miközben a konvencionálisak nem lehetnek azok. A tiszta esetekben ez a teszt egyezik intuíciónkkal. Így a „Furcsa, hogy a kutyák sajtot esznek, és megteszik” utolsó mellékmondata fölösleges, mert csak azt állapítja meg újra, amit az előző már konvencionálisan implikált. De nem bukkan fel redundancia, amikor egy tisztán társalgási implikatívát teszünk explicitté, mint pl. a „Maggie evett valamennyi sajtot, de nem az összeset.” (Sadock 1978/1991, 374)

Sadock tehát egy további teszt bevezetését javasolja, miközben elvetné a (3)-(6) Grice által javasolt teszteket. Vannak azonban olyan szerzők akik ennél továbbmennek, és egyenesen azt állítják, hogy a konvencionális implikátúra egyáltalán nem is implikátúra. Bach (2006) egyenesen félreértésnek nevezi azt, hogy a konvencionális „implikatívákat” implikatíváknak tekintik. Álláspontját a következőképpen összegzi:

Amennyire én látom, a konvencionális implikátúra kategóriája szükségtelenül bonyolítja azt a különbségtételt, amit Grice a között tett, amit mondunk, és amit implikálunk. S ami még rosszabb, egy rubrikába sorol két teljesen különböző fajta jelenséget, amelyek mindegyik a valóságban valami egészen másnak az esete. (Bach 2006)

A két implikációtól különböző jelenség, amiről Bach beszél megvilágítható a 'de' illetve az 'őszintén szólva' kifejezések példájával. Grice-ot nyilván az az – egyébként Frege-re visszavezethető – intuíció vezérli a 'de' és az 'és' jelentésének azonossá tételére, hogy az igazságfeltételekben semmiféle változást nem eredményez az egyiknek a másikra való kicserélése. Vagyis nem *mondunk* kevesebbet (3.12.)-vel, mint (3.11.)-gyel, ami elég kontraintuitívnek tűnik. „Hasonlóképpen, azt mondani, hogy a konvencionális implikátúra széles körben elfogadott, kevesebb, mint azt mondani, hogy a

konvencionális implikatúra még mindig széles körben elfogadott.”<sup>28</sup> (Bach 2006) A másik jelenség a „nem centrális” beszédaktusok esete; az olyan kifejezések használata, mint az 'apropó', 'például', vagy éppen az 'őszintén szólva', mikor a magát a megnyilatkozást kommentáljuk. Ám az ilyen megnyilatkozás-módosítókkal végrehajtott a másodrendű beszédaktusok nem pusztán implikatúrák. Ha azt mondom, hogy „Őszintén szólva nem tudom, mi szüksége volt Grice-nak a konvencionális implikatúrákra,” akkor nem pusztán csak implikálom, hogy őszinte vagyok, hanem expliciten ki is mondom.

Azon kívül, hogy a konvencionális implikatúra ellenállni látszik minden eddigi próbálkozásnak, mely a társalgási implikatúrákkal igyekezett rokonítani, további tesztek is találhatóak a különbségükre. E további tesztek egyike a megerősítés sadock-i javaslata, mely a társalgási implikatúra felől közelít, a másik pedig az imént bemutatott intuitív teszt, melynek alapján Bach azt állítja, hogy a konvencionális implikatúrák valójában annak részei, 'amit mondunk'. Bach egy további tesztet is javasol, ha esetleg nem győzne meg bennünket az, hogy kevesebbet mondunk (3.12.)-vel, mint (3.11.)-gyel.

A javasolt teszt az *KI teszt*, vagyis egy teszt, ami azt dönti el, hogy valamely kifejezés ahhoz járul hozzá, 'ami mondva van' vagy ahhoz, ami implikálva. A teszt a következőképpen szól:

(3.16.) *KI teszt*: Egy mondat-elem akkor és csak akkor járul hozzá ahhoz, amit egy megnyilatkozásban 'mondunk', ha létezik a megnyilatkozásnak (ugyanazon a nyelven) egy olyan pontos és teljes közvetett idézése, amely tartalmazza az elemet, vagy egy neki megfelelő elemet abban a tárgyi mellékmondatban, mely azt specifikálja 'amit mondunk'.

A teszt teljes összhangban van Grice 'amit mondunk'-ra vonatkozó megkötéseivel, és csak azokra a közvetett idézésekre vonatkozik, melyek

---

<sup>28</sup> Bach az eredeti angolban a 'still' kifejezést használja ebben a mondatban.

tiszteletben tartják az idézett megnyilatkozás struktúráját. A 'vagy egy neki megfelelő' kitétel azért kerül be a definícióba, mert egyes elemeket meg kell változtatni ahhoz, hogy közvetett idézésben ugyanazt mondják; ilyenek az igeidők, vagy az indexikusok.

(3.11.) Péter szegény, de becsületes.

(3.17.) Mari azt mondta, hogy Péter szegény, de becsületes.

(3.18.) Mari azt mondta, hogy Péter szegény, és becsületes.

A (3.11.) mondat közvetett idézése mind a kettő őt követő mondat, de amíg a Grice által javasolt felfogást követve – a 'de' és az 'és' jelentését azonosítva – a (3.18.)-hoz jutunk, addig az én – és Bach – javaslatát követve a (3.17.)-hez. Mármost az a kérdés, hogy melyik közvetett idézés pontos, és teljes a definícióban megkívántak szerint. Ez pedig nem lehet más, mint a (3.17.). Ha a közvetett idézést egyfajta fordításnak tekintenénk, és azt mondanánk, hogy az a pontosabb idézése a mondatnak, mely a visszaalakítás után a lehető legközelebb áll az eredetihez, akkor nyilvánvalóvá válna, hogy a (3.18.) nem a (3.11.) közvetett idézése, hanem inkább a (3.12.)-é. Ebből pedig az következik, hogy a fenti intuitív megközelítés egy teszttel is igazolható. A konvencionális implikatúra kategóriájának fenntartása több problémát okoz, mint amennyit megold, ezért egyetértek Bach-hal abban, hogy a konvencionális implikatúra valójában nem is implikatúra, hanem sokkal inkább annak része, 'amit mondunk'.

### **A nyelvi jelentés és az 'amit mondunk'**

A nyelvi jelentés kérdése számos vonatkozásban felmerülhet, de ebben a dolgozatban én nyelvi jelentésen elsősorban azt a szó szerinti jelentést szeretném érteni, amit hagyományosan a szemantika területére sorolnak, bár

kétségeim vannak a tekintetben, hogy valóban kizárólag a szemantika foglalkozik-e a nyelvi jelentéssel. Úgy vélem, hogy az 'amit mondunk' kifejezés jobban fedi azt a jelenséget, amelyről beszélni kívánok, és amelyet a nyelvi jelentésként nevezek meg, mint akár a szó szerinti jelentés, akár a szemantikai jelentés, vagy épp a mondat-jelentés.

A hagyományos megközelítésben az nyelvi jelentés azonos a mondat-jelentéssel, vagy szemantikai jelentéssel, amitől különbözik az 'amit mondunk', és még inkább az, amit implikálunk. Ebben a megközelítésben a mondat-jelentés, vagy nyelvi jelentés egyszerre konvencionális és kontextusfüggetlen. Azonban számos érv hozható fel amellelt, hogy egy ilyen jelentés-fogalom nem sok mindenre jó, hiszen nem képes lefedni a teljes propozíciókat sem a szemantikai aluldetermináltság jelensége miatt.<sup>29</sup> Ezzel szemben az 'amit mondunk' kontextusfüggő és propozicionális is, és ezen jellegzetességeiben osztozik az implikatúra is. Ezt az értelmezést szokás *minimalista* értelmezésnek is nevezni, ugyanis ezen értelmezés olyan minimálisan határozza meg az 'amit mondunk' jelentését, amilyen minimálisan csak lehet. Az elgondolás szerint az 'amit mondunk' csak abban az esetben tér el a mondat jelentésétől (azáltal, hogy kontextuális elemeket épít magába) ha maga mondat grammatikailag vagy szemantikailag kijelöl egy üres, kontextuális kitöltésre váró rubrikát. Azaz a minimalizmus csak azokat a kontextuális tényezőket sorolja az 'amit mondunk' alá, amelyek feltétlenül szükségesek ahhoz, hogy a mondat teljes propozíciót fejezzen ki. Minden egyéb kontextuális meghatározási folyamat csak mint választható opció lép be a képbe, és egyértelműen az implikáció alá tartozik; nem része annak, 'amit mondunk'. Az elgondolás illusztrálására vegyünk két példát:

(3.19.) Már reggeliztem.

(3.20.) Nem fogsz meghalni.

---

<sup>29</sup> Erről igen részletesen olvashatunk (Recanati 2004)-ben.

Az első példa a minimalista megközelítés szerint annyit mond, hogy a beszélő reggelizett a megnyilatkozás megtételének időpontja előtt – ez a propozíció pedig igaz lenne akkor is, ha a beszélő életében csak egyszer reggelizett volna, valamikor 25 évvel a megnyilatkozás megtételének időpontja előtt. Az a konextuális folyamat, aminek eredményeként azt gondoljuk, hogy a beszélő arra gondolt, a mai nap evett már reggelit, teljes mértékben kívül áll azon 'amit mondunk'. Ugyanez igaz (3.20.)-ra is. Kent Bach arra a szituációra gondolt a példa bevezetésekor, amiben egy kisgyerek sírva megy az anyjához, és mutatja az ujját, melyen egy karcolásból vér szivárog, és az anyja (3.20.) megnyilatkozással válaszol erre az aktusra. A minimalista értelmezés szerint a megnyilatkozás által kifejezett propozíció az, hogy nem fog meghalni az illető, ez pedig nyilvánvalóan hamis – legalábbis a biológia jelen állása szerint. A minimalista értelmezéssel az a baj, hogy a beszélő nyilvánvalóan nem ezt a jelentést akarja kifejezni a megnyilatkozásaival, és erre a minimalista megközelítés semmilyen módon nem reagál, tudniillik azokat a pragmatikai folyamatokat sorolja az amit mond alá, amelyek propozicionális szempontból elengedhetetlenek, és azokat nem, amelyek ugyan csak választhatók, de fontosak lehetnek ahhoz, hogy a hallgató megértse azt, amit a beszélő mondani akar.

Recanati (2001) ezzel szemben egy másik megközelítést javasol, a maximalista megközelítést, mely nem a kötelező és a választható dimenzió mentén húzza meg a határvonalat, hanem az elsődleges és másodlagos pragmatikai folyamatok között. Az *elsődleges pragmatikai folyamatok* segítenek beazonosítani azt 'amit mondunk', a *másodlagos pragmatikai folyamatok* pedig azt segítik beazonosítani, amit a beszélő implikál. Míg az első típusú folyamatok mechanikusak ellenben többnyire konextuálisak, és nem feltételezik, hogy 'amit mondunk' már eleve meghatározott lenne – sőt ezek a folyamatok állítják elő azt, amit mondunk. A második típusú folyamatok inferenciális folyamatok, és bemenetként arra támaszkodnak 'amit mondunk', hogy kimenetként más propozíciókat állítsanak elő, melyeket a módosított grice-i elemzési keretünkben implikatúráknak

nevezünk. Ezek az implikatúrák tulajdonképpen a társalgási implikatúráknak felelnek meg, miközben az úgynevezett 'konvencionális implikatúrák' az elsődleges pragmatikai folyamatok körébe tartoznak, azaz annak részei, 'amit mondunk'. Ebben – az általam is támogatott – megközelítésben tehát megmarad az 'amit mondunk' és az implikatúrák közötti különbségtevés, ám a különbségtevés alapját nem a minimalista értelmezés képezi, hanem sokkal inkább az, amelyben annak megértése 'amit mondunk' teljesen mechanikusan történik, és nem igényli a beszélő szándékainak felismerését, annak megértése azonban, amit implikálunk elsősorban a beszélő kommunikatív intencióinak felismerését és az 'amit mondunk' beazonosítását kívánja meg. Az előbbit nevezem nyelvi jelentésnek, az utóbbit pedig – jobb híján – kommunikatív jelentésnek.

### IBS

Az 'amit mondunk' és az implikatúrák különbségének imént felvázolt képe még nem érintette azt a vállalkozást, ami mellett Schiffer (1972, de különösen 1982) – a kölcsönös tudás feltételével módosított grice-i elemzésből kiindulva – elkötelezte magát. Ez a vállalkozás az intencionális alapú szemantika kidolgozása volt, vagyis egy olyan elemzés, mely először a szemantikai fogalmakat redukálja az intencionálisakra, majd ezeket az intencionálisakat valamilyen fizikaiakra. Az *intencionális alapú szemantikát* (a továbbiakban IBS az 'intention-based semantics' rövidítéseként) tulajdonképpen egy kétlépcsős programként kell felfognunk Schiffer szerint, ahol is az első lépcső a jelentés definiálása a természetes nyelv szemantikai tulajdonságainak redukciójával a beszélők és hallgatók mentális állapotainak intencionális tulajdonságaira; a második lépcső pedig a mentális állapotok intencionális tulajdonságainak fizikai tulajdonságokra való redukciója. Csak ezzel a kettős redukcióval vagyunk képesek biztosítani Schiffer szerint azt, hogy a publikus nyelvről, normativitásról, intencionalitásról, mentálisról való beszédmódunk



értelmességének megőrzése mellett fenntarthatjuk azon meggyőződésünket, hogy a minket körülvevő valóság (és benne mi magunk) fizikai törvényszerűségekkel leírható.<sup>30</sup> Schiffer nem egyszerűen azt mondja, hogy a Grice féle program képes az első lépcső áthidalására, hanem azt, hogy a grice-i program az egyetlen, ami erre képes. Az IBS tehát a természetes nyelvi mondat-jelentéseket visszavezeti a beszélő-jelentésekre, melyeket intencionális terminusokban ad meg, majd utolsó lépésben ezeket az intencionális tulajdonságokat egy naturalista lépéssel fizikaiakra vezeti vissza. Schiffer maga így foglalja össze mindezt:

Az IBS lényege az, hogy a jelentéselméletben alapvetőnek veszi a kommunikációt, vagy a beszélő-jelentés bizonyos fogalmát, és (1) anélkül, hogy bármiféle szemantikai fogalomra hivatkozna, olyan cselekvésként definiálja azt, melyet egy hit vagy cselekvés másokban való kiváltásának szándékával teszünk, majd ezután (2) a publikus nyelv minden más szemantikai fogalmát – mondat és szójelentés, referencia, stb. – a beszélő-jelentés redukált fogalmával magyaráz. (Schiffer 1987, 11)

Látható, hogy a vállalkozás nem keveset tűz ki maga elé. Először is ott van a nyelvi jelentés teljes elmélete, mely a beszélő és a hallgató intencionális állapotain kívül nem támaszkodik semmilyen szemantikai fogalomra, sem referenciára, sem igazságra, stb. Másodszor pedig ott van annak feladata, hogy megadjuk az elme helyes elméletét, mely lényegileg nem hivatkozik semmiféle szemantikai fogalomra. Ez utóbbi feladat az elmefilozófia területére vinne minket, ezért ezt a vonalat nem is viszem tovább, és erre legalább három indokom van. Az első egy technikai indok, ti. az elmélet ezen irányba való folytatása eltérítene a vállalt céloktól, és vagy egy másik témát állítana középpontba, vagy túlságosan is kiszélesítené a már amúgy is több területet célbavevő tárgyalást.

A második indokom az elmefilozófiai vonatkozások figyelmen kívül hagyására, hogy bár Schiffer (1982) azt állítja, hogy az első lépcsőfokon túl

---

<sup>30</sup> Ez az alap, amit „megtámadhatatlannak” mond Schiffer (1982, 119).

van, és leginkább arra kell koncentrálnia, ami a következő lépcsőfokon van, vagyis az elmefilozófiai feladatra, nem teszi ezt. Meglehetősen gyenge és túlságosan is általános az erről szóló elemzése. Nem egy konkrét elmélet kidolgozását tűzi ki célul maga elé az *Intention-based Semantics* (1982) című tanulmányában, hanem leginkább azt, hogy milyen feltételeknek kell megfeleljen egy ilyen elmélet. És ezt is meglehetősen homályosan teszi. Lényegében arra koncentrálni, hogy bizonyítsa a grice-i elmélet – melyet ő egyébként az IBS egyik esetének tart – releváns módon járul hozzá a megfelelő elme-elmélethez. Érvelése nem világos, de ami kihámozható belőle az az, hogy ha a grice-i redukció működik, akkor lehetséges ilyen elme-elmélet megalkotása, de más módját nem látja a feladat megvalósításának. Azt, hogy konkrétan hogyan is következne a grice-i redukcióból a helyes elme-elmélet, nem részletezi. Az erre vonatkozó érvei meglehetősen inkonzisztívok – mint maga is elismeri.<sup>31</sup> Például kimutatja, hogy amennyiben veszünk két ekvivalens jelentéselméletet, amelyek közül az egyik csak a hitek és vágyak terminusaival operál, míg a másik a jelentés valamilyen nem-pszichológiai aspektusára is hivatkozik, és elfogadjuk, hogy a szándék-alapú szemantika fogalmai "gyengén definiálják" a publikus nyelv fogalmait, akkor kiderül, hogy a két elmélet vagy mégsem ekvivalens, vagy az utóbbi az előbbire redukálható. Ami egyszerűbben fogalmazva annyit tesz: ha a grice-i jelentéselmélet működik, akkor működik a redukció szemantikairól a pszichológaira.

A harmadik indokom az elmefilozófia elhagyására az, hogy az IBS későbbi Schiffer által való elutasítása kettős. Egyrésztől úgy gondolja, hogy nem adható meg a megfelelő relációs propozicionális attitűd elmélet elme-elmélet, másrésztől viszont a jelentéselméleti feladatot is kétségesnek minősíti, mondván, hogy magának a szemantikainak a pszichológaira redukálása sem lehet sikeres. Mert még ha a beszélő-jelentést redukálni is tudjuk a beszélők és hallgatók intencionális állapotaira, akkor is ott marad az a

---

<sup>31</sup> Erről meglehetősen szarkasztikusan ír Bennett (1982, 259.)

feladat, hogy miképpen redukálhatnánk a publikus nyelv szemantikai fogalmait ezekre a szándékokra.

Így tehát az IBS teoretikus redukcionista vállalkozása két szakaszt foglal magában. Az első szakaszban megkísérli azonosítani a beszélő-jelentést – hogy egy személy ilyen-és-ilyen jelentést fejez ki, vagy így-és-így csinálva ilyen-és-ilyen jelentést fejezi ki – az intencionális viselkedés egy olyan fajtájával, mely önmaga nem előfeltételez semmilyen szóban forgó szemantikai fogalmat. ... A második szakaszban a teoretikus megkísérli a nyelvi elemek jelentését a beszélő-jelentés segítségével meghatározni, és ezáltal végigvinni a szemantikainak a pszichológiaiakra való redukcióját. Itt a konvenció segédfogalmával segíti ki magát, mely már definiálásra került a szemantikai fogalmaktól mentesen, mint a viselkedés önfenntartó szabályszerűsége. (Schiffer 1987, 12)

A probléma az Schiffer szerint, hogy ilyen elméletet még nem alkotott meg senki – ő maga sem –, és kétségei vannak afelől, hogy egyáltalán meg lehet-e őket alkotni. Bár a konvenciók segítségül hívása ideiglenes megoldást kínál a sikertelenségre, azonban sajnálatos módon, csak a nem összetett megnyilatkozások esetében, vagyis a természetes nyelvekre nem adható meg IBS. A konvenciók jelentéselméletbe építésével az 5. fejezetben fogok foglalkozni.

### **Kétfajta IBS**

Schiffer nemcsak hogy kiábrándult az intencionális alapú szemantikából, de egyenesen megtagadta annak használhatóságát. De valóban minden remény elveszett az IBS számára? Úgy vélem a helyzet korántsem ennyire gyászos. Ha azonban nem vesszük annyira szigorúan az IBS-t mint Schiffer, akkor még kihozhatónak tűnik valami belőle. Vonuljunk vissza a Schiffer által meghúzott szigorú keretek közül, és legyen az IBS-szel kapcsolatos kiindulópontunk az, hogy a szavak és mondatok azért rendelkeznek jelentéssel, mert valahogyan használva vannak az intencionális ágensek

által. Ha egy olyan világot képzelünk el, melyben nincsenek intencionális ágensek, csak a felszíni tulajdonságaikban szavakra vagy mondatokra emlékeztető tárgyak, akkor azt mondanánk, hogy ezek a tárgyak nem rendelkeznek jelentéssel. Sőt az is világos, hogy ami ezeket a fizikai tárgyakat szavakká vagy mondatokká tenné az intencionális ágensek világba érkezésével, nem lenne más mint a használatukat irányító konvenciók rendszere. Ebből a nézőpontból szemlélve igaznak tűnik azt mondani, hogy a bizonyos fizikai tárgyakat valamilyen gyakorlat szerint a gondolataik kommunikációjára használó intencionális ágensek nélkül nem beszélhetünk nyelvi jelentésről. Ha így nézzük, akkor a nyelvi jelentésnek a szándékokkal és konvenciókkal való kapcsolata vitán felül állónak tűnik. Azt az elméletet, mely ezt a minimális állítást képviseli, vagyis felismeri, hogy a beszélők szándékainak előfeltételezett helye van a jelentéselméletben, Borg (2005) *A típusú intencionális alapú szemantikáknak* nevezi. Azt az erősebb állításra épülő elméletet pedig, mely szerint az intencionális ágensek nem pusztán előfeltételei a nyelvi jelentésnek, hanem alapvető szerepet játszanak a kommunikációs szituációkban használt kifejezések szemantikai tartalmának meghatározásában, *B típusú intencionális alapú szemantikáknak* nevezi. Ezen elméletek értelmében a jelentés megragadása a beszélő pillanatnyi elmeállapotaira való hivatkozással történik.

#### *A típusú intencionális alapú szemantika*

Tagadhatatlan, hogy az IBS Grice köpönyegéből bújt ki. Ő volt az, aki először felvetette, hogy a publikus nyelv minden szemantikai fogalma visszavezethető pszichológiai fogalmakra.<sup>32</sup> Ez a redukcionista ígéret vette rá Schiffert is, hogy – azóta már többszörösen megingott – bizalmát az IBS-be vesse. A grice-i elméletet már az előző fejezetben bemutatattam, és ennek a fejezetnek egy korábbi szakaszában más kifejtettem ellenvetéseimet azzal

---

<sup>32</sup> Mint azt az előző fejezetben láthattuk Avramides (1989) például elutasítja ezt az állítást, ugyanis az ő felfogásában a grice-i vállalkozás nem redukcionista természetű, de azt hiszem elegendő bizonyítékot szolgáltatottam ott arra, hogy a továbbiakban feltételezzük a vállalkozás redukciós jellegét.

szemben, hogy a Grice értelmében vett 'amit mondunk' fogalmát tisztán szemantikai fogalomnak tekintjük. Az IBS csak erre a fogalomra koncentrál, legyen az akár szemantikai, akár pragmatikai, viszont kihagyja a tárgyalásból az implikatúrákat. Az alapeset ethát az, amikor mondatokat az konvencionális tartalmukkal használjuk, mely esetet tulajdonképpen azonosíthatjuk az 'időtlen jelentés' grice-i fogalmával. Ahogyan az előző szakaszban is látható volt, itt lépnek be a képbe általában a konvenciók. A beszélő-jelentés akkor fogja azt közvetíteni, amit a mondat alapvetően szemantikai tartalmának tekintünk, ha létezik a beszélők közösségében egy konvenció arra, hogy egy bizonyos típusú kifejezést úgy használjanak, ahogyan az a beszélő-jelentés adott esetében specifikálva van. A konvencionális beszélői szándékok konstitutívak a jelentésre nézve: az kell ahhoz, hogy egy kifejezésnek ahhoz, hogy adott jelentéssel rendelkezzen egy adott közösségben, hogy a kifejezést egy beszélő bizonyos jelentés közvetítésére használja, és a használatot magáévá tegye a közösség, így aztán konvencióvá válik a kifejezés ilyen módon való használata. Az A típusú IBS esetében az a fontos, hogy a beszélő és a hallgató szándékaira való hivatkozás a nyelvi jelentés szempontjából ugyan konstitutív, de nem kívánja meg azt, hogy az aktuális kommunikációs szituációban felismerjem a beszélgetőpartnerem mentális állapotait. Azaz nem szükséges a hallgatónak hozzáférnie a beszélő szándékaihoz, hogy megértse mondandóját.

#### *B típusú intencionális alapú szemantika*

A B típusú IBS esetében az aktuális beszélői szándékokra meglehetősen nagy szerep hárul ugyanis segítségükkel kell meghatározni a hallgatónak az adott megnyilatkozás igazságfeltételes tartalmát. Borg a relevanciaelméletben (Sperber, Wilson 1986.) találja meg a B típusú IBS megtestesítőjét, mert bár a relevanciaelmélet szerint a kommunikációs szituációban a címzett nem a beszélő szándékaira támaszkodik (közvetlenül), hanem a relevanciával kapcsolatos hipotéziseire, ám végső soron a relevanciára vonatkozó okoskodások teszik nyilvánvalóvá a beszélő szándékait.

Anélkül, hogy részletekbe menően tárgyalnám a relevanciaelméletet, röviden megemlíteném néhány jellegzetességét. Az egyik fő jellegzetessége az elméletnek, hogy a kódolás és dekódolás jelenségei helyett a kommunikációs sikerességére helyezik a hangsúlyt, amivel végső soron – követve az eredeti grice-i intenciókat – a beszélő-jelentést helyezik előtérbe, és ennek kalkulációs megközelítését teszik alapvetővé. A kommunikációs alapvetően szándéktulajdonítást foglal magában és az ebben főszerepet játszó szándék, amelyet a hallgatóság felismer, az *informatív szándék*, illetve az informatív szándékról informáló *kommunikatív szándék*. A kommunikatív szándék szembeszökő hatása, hogy a közönség figyelmét követeli, tulajdonképp ennek köszönhetően ismerjük fel az informatív szándékot. Sperber és Wilson szerint a kommunikáció mindig a résztvevők számára adott pillanatban hozzáférhető tények metszetére irányul; ezek azok a tények, melyeket a résztvevők mentálisan reprezentálni, igaznak vagy valószínűleg igaznak elfogadni képesek. Az így definiált, reflektáltan kölcsönös kognitív környezet lazább meghatározást jelent, mint a közös tudás különféle meghatározásai<sup>33</sup>, ugyanakkor a *relevanciaelvvel* kombinálva feloldja a kölcsönösség közös tudásra építő, végtelen regresszióhoz vezető magyarázatainak nehézkességét. A szándékos emberi kommunikáció *oszténzív viselkedés*.

Az oszténzív viselkedés szolgáltatja a résztvevő gondolatainak bizonyítékát. Azért képes ellátni ezt a feladatot, mert a relevancia garanciáját foglalja magában. És azért foglal magában egy ilyen garanciát, mert az emberek automatikusan arra irányítják a figyelmüket, ami a legrelevánsabban tűnik számukra. ... [F]ő tézis[ünk] az, hogy egy oszténzív aktus a relevancia garanciáját hordozza, és hogy ez a tény – amit a relevancia elvének fogunk hívni – teszi manifeszté az oszténzió mögötti szándékot. (Sperber, Wilson 1986, 50)

Ennek függvényében a relevancia elvének megfogalmazása (1986, 158):

---

<sup>33</sup> Például a előző fejezetben említett schiffer féle meghatározás.

(3.21.) Az osztenzív kommunikáció minden aktusa a saját optimális relevanciájáról szóló előfeltevéseket kommunikál.

A relevancia elv központi terminusa, a relevancia a következőképpen világítható meg: egy interpretáció akkor releváns, ha az ágens figyelmét megkívánó esemény feldolgozásának kognitív költsége nem haladja meg a feldolgozás kognitív hasznát. Az optimális relevancia pedig azt mondja, hogy az első interpretáció, mely átlépi a relevanciaküszöböt, a megfelelő interpretáció; azaz a címzett által először elért releváns interpretáció az, amit a beszélő kommunikálni szándékozott.

Úgy tűnik tehát, hogy a jelentés beazonosításának kulcsa egy olyan inferenciális mechanizmus működése, mely a szóban forgó egyedi kommunikatív aktushoz kapcsolódó beszélői szándék megtalálását célozza.<sup>34</sup> Annyi mindenesetre minimálisan megállapítható, hogy a beszélő szándékainak felismerése szükséges ahhoz, hogy egy cselekvés kommunikációnak minősülhessen.

Lehetséges lenne egy olyan kritikát megfogalmazni a relevanciaelmélet IBS alá való besorolásával szemben, hogy az elmélet szerint a szemantika a nem-propozicionális, igazságértékkel nem rendelkező elemekkel foglalkozik, amelyekhez a beszélő szándékaira való mindenféle hivatkozás nélkül eljuthatunk. Sperber és Wilson szerint a mondatok szemantikai reprezentációi olyan mentális tárgyak, melyek sosem jutnak a tudatosság felszínére (1986, 193). Vagyis a szemantikai dekódolás tudattalanul történik, és valami nem teljeset eredményez, amelynek teljessé tételéhez persze már kontextuális folyamatokra van szükségünk – beleértve a beszélő szándékainak beazonosítását is –, de ez a szemantikán már kívül esik.

---

<sup>34</sup> Jelen tárgyalás szempontjából az sem jelent kibúvót, hogy Sperber és Wilson kognitív nyelvészként közelít a kérdéshez, és nem annyira a publikus nyelvről beszél, mint inkább egy Chomsky féle I-nyelvről. Az pedig egy másik kérdés, hogy egyáltalán vállalható-e egy ilyen nyelv koncepciója, de itt erről nem értekezhetek, mint ahogyan arról sem, hogy a relevanciaelmélet mintha természetes rokonságot mutatna a gondolat nyelvének hipotézisével.

Egy ilyen kifogás valójában az előző szakaszban kifejtett minimalista értelmezésre támaszkodik, ám valójában nem ér semmit sem, ha a szemantika lepuritánabb fogalmát felváltjuk a nyelvi jelentés azon fogalmával, mely a teljes propozíciók vagy igazságfeltételes tartalmak közvetítésével kapcsolatos. Ebből a szempontból mind a Grice féle, mind a Sperber és Wilson féle elmélet IBS-nek minősíthető.

Természetszerűleg merül fel a kérdés, hogy mi szükség volt a két IBS fajta elkülönítésére egyáltalán. A válasz is ugyanilyen természetes érkezik a kérdésre: ugyanis míg az egyiket vállalható elméletnek, vagy inkább elméleti keretnek tartom, addig a másikat nem. A B típusú IBS-nek számos hátránya van az A típusúval szemben. Először is, ameddig az A típusú IBS a mondatípusoknak tulajdonítja a nyelvi jelentést, addig a B típusú az egyes kontextuálisan igencsak kötött megnyilatkozásoknak.<sup>35</sup> Amíg az A típusú IBS szerint a nyelvi jelentés beazonosításához szükséges kognitív folyamatok kimerülnek a tisztán mechanisztikus, vagy formális folyamatokban, addig a B típusú IBS meglehetősen mozgalmassá teszi a nyelvi jelentés megértését, amennyiben igen sok tényezőt figyelembe vevő és rendkívül sok kognitív hipotézissel dolgozó folyamatként írja le azt.

Ennélfogva a B típusú IBS teoretikusa szerint – egy ma népszerű terminológiát használva – az olyan mondatok szemantikai tartalmának megragadásához, mint pl. „Az alma piros”, a hallgatónak többre van szüksége egyszerű dekódolási folyamatnál, szüksége van az elmeolvasás képességére is. (Borg 2005)

Míg tehát a B típusú IBS alapján igencsak nehéz lenne a korábbi szakaszokban vázolt különbségtétel megállapítása konvencionális nyelvi jelentés és (társalgási) implikátúra között, hisz mindegyik tudatos kognitív folyamatokat kíván meg, addig az A típusú IBS egyértelműen szét tudja e két

---

<sup>35</sup> Miközben vannak fenntartásaim Borg eme különbségtételével, de legalábbis a megfogalmazásával szemben, elfogadhatónak tartom, hogy az A típusú IBS nem magát a kommunikatív aktust, a megnyilatkozást tartja a szemantikai tartalom hordozójának, hanem a valami olyant, ami sokkal inkább hozzáférhető, valami olyant amit az implikátúrák kiszámításának folyamat már bemenetként feltételez.



jelenséget választani, hiszen az egyik megkíván inferenciális poszt-szemantikai folyamatokat, addig a másik (a nyelvi jelentés) nem igényel ilyesmit.

Borg (2005) egy további értékelési különbséget is tesz az A típusú és a B típusú IBS között, de véleményem szerint ez a megkülönböztetés nem feltétlenül helytálló. A relevanciaelmélettel azonosított B típusú IBS szerint a nyelvi jelentés nem egyedi dolog, lényegileg nem különbözik egy osztenzív aktus egy nyelvi megnyilatkozástól. Ezzel szemben Borg szerint az A típusú IBS lényegileg különböző típusú cselekvésnek tartja a nyelvi cselekvést és például az osztenzív cselekvést. Két problémám van ezzel a megfogalmazással: az egyik Grice-ból indul ki, a másik a saját álláspontomból kifolyólag tartja elfogadhatatlannak ezt a különbségtételt. Az első kifogásom az, hogy bár Borg A típusúnak minősíti Grice elméletét, azt nem veszi figyelembe, hogy Grice eredeti megfogalmazásában a 'megnyilatkozás' olyan technikai fogalom, mely nem csak a verbális kommunikáció eseteire vonatkozik, hanem mindenféle egyéb, jelentést közvetíteni képes aktusra.

A második kifogásom pedig, hogy véleményem szerint a nyelvi és mondjuk egy egyedi osztenzív viselkedés között az a lényeges különbség, hogy az egyik konvencionálisan, mechanikusan végrehajtott, a másik viszont nem az. Ám ha nem egy szimpla osztenzív viselkedést állítanánk szembe egy nyelvi cselekvéssel, hanem mondjuk egy megfelelően bonyolult, és internalizált szabályokat követő cselekvést, mondjuk egy sakklépést, akkor a különbség, ha nem is múlna el, de mindenképpen kisebb lenne. Ahogy a komoly, azaz társalgási implikatúrát nem tartalmazó megnyilatkozást azonnal, mechanikusan, és a nyelvi konvenciók alapján értjük meg, úgy a sakklépést is azonnal, mechanikusan, és a sakk szabályai (konvenciói) alapján értjük meg. A közöttük lévő különbség nem mennyiségi, csak minőségi. A sakkban működő konvenciók rendszere nem olyan összetett és kiterjedt, mint amilyen a nyelvi konvenció-rendszer. Ez persze azt is jelenti, hogy a Borgétól eltérő véleménnyel vagyok az igazságfeltételes, formális szemantikák használhatóságáról. Borg azt állítja, hogy az A típusú IBS lényegi különbséget tesz a nyelvi aktusok, és más aktusok között, ami az első

különbségtétellel kombinálva – ti. hogy a szemantikai tartalom hordozói a mondatok, és nem a megnyilatkozások – azt eredményezi, hogy a formális szemantika (pl. a Davidson által ösztönzött igazságfeltételeken alapuló megközelítés) és az A típusú IBS teljesen kompatibilis egymással.

Ahogy az A típusú IBS megközelítés, a formális teoretikusok is azt tartják, hogy a (formálisan leírt) mondatok, és nem a megnyilatkozások a szemantikai tartalom elsődleges hordozói. Továbbá fenntartják azt, hogy a jelentéshez vezető út (akár kizárólag, akár javarészt) formális dekódoló folyamatokon keresztül vezet, és hogy a szemantikai tartalom megragadása egy (valószínűleg egy diszkrét nyelvi képességgel megtámogatott) komputációs folyamat, nem pedig egy gazdag inferenciális, abduktív folyamat. Ebből következőleg a formális teoretikus azt fogja tartani, hogy a nyelvi jelentés az osztenzív vagy gesztikuláris jelentéstől nagyon különböző valami. Tehát ... az A típusú IBS és a hagyományos formális megközelítés teljes egyetértésben van. Sőt, úgy tűnik, hogy egy formális teoretikus könnyedén be tudja építeni a beszélő szándékainak az A típusú IBS által elismert előfeltételes szerepét. (Borg 2005)

Borg tehát úgy látja, hogy az IBS és a tisztán szintaktikai alapokon mozgó formális szemantika jó kiegészítője lehet egymásnak. Mint mondtam, én nem osztom ezt az optimizmust, bár abban igazat adok neki, hogy a nyelvi jelentéssel kapcsolatosan, csak az A típusú IBS tűnik a járható útnak. Mégpedig azért, mert a társalgási implikatúrák esetében megengedi a gazdag inferenciális folyamatokat, sőt kikényszeríti őket, azonban a nyelvi jelentés kérdésében kizárja őket, és a kommunikáció jelenségére hivatkozik.

## 4. Társadalmi konvenciók

A konvenciók minden társadalmi (és társas) viselkedés elengedhetetlen feltételét jelentik, természetük azonban a mai napig vitatott. A mai értelemben vett társadalmi konvenciók filozófiai tárgyalása nem új fejlemény, már Hume is sok helyet szentelt neki munkásságában, ám később a konvenciók érdemtelenül elfeledetté váltak, egészen addig, amíg David Lewis 1969-ben meg nem írta azóta is nagy hatású *Convention* című könyvét. Az elmélet egy olyan konvenció-fogalmat dolgoz ki, mely jól illeszkedik mindennapi felfogásunkhoz, ezért úgy gondolom, megérdemli a védelmet a vele szemben felhozott kritikákkal szemben.

Mi tehát az a mindennapi konvenció-fogalom, amelyet a Lewis-féle (alapjaiban hume-iánus) elmélet megragad, és amely emiatt mindenképpen fenntartandó a kritikák ellenében is? Úgy vélem, egy ilyen mindennapi konvenció-fogalomhoz a legkönnyebben akkor juthatunk el ha meghatározzuk a konvenciókkal szemben támasztott alapvető követelményeket. A konvenciók a társas viselkedést irányító szabályszerűségek, amelyek

- hasznára vannak az együttélésnek, vagyis ilyen vagy olyan előnyünk származik követésükből;
- képesek állandósulni egy közösségben és önmagukat fenntartani;
- nem szükségszerűek, azaz teljesen más szabályszerűség is állandósulhatott volna a közösségben;
- valamiképp összekapcsolódnak a „helyességgel”, alapot adnak a konvenciótól eltérő viselkedés helytelenítésére;
- „kölcsonösség” kapcsolódik hozzájuk, azaz egy teljes mértékben individuális tevékenység nem lehet konvencionális cselekvés.

Azt gondolom, hogy a lewisi (és hume-i) elgondolás – illetve annak intencionális értelmezése – magán viseli ezeket a jellegzetességeket, ám az elméletet ért kritikák miatt fel kell hagynunk az eredeti Lewis-féle definícióval, és meg kell kísérelnünk immunissá tenni ezt a felfogást a kritikai észrevételekkel szemben. Először bemutatom Hume és Lewis elgondolását, kitérve a Lewist ért kritikákra. Utána pedig megvizsgálom, hogy lehetséges-e a konvenciók Lewis-féle felfogását egy működő kollektív intencionalitás-elmélettel (már amennyiben van ilyen) kiegészíteni, esetleg felváltani. Miután úgy vélem, erre nincs lehetőségünk, végül megvizsgálom azt a lehetséges elgondolást a konvenciók természetét illetően, amelyik képesnek mondja magát a mindennapi konvenciófogalmunk által támasztott követelmények kielégítésére, és mindezt úgy teszi, hogy nem hivatkozik semmiféle intencionális összetevőre. A naturalizált felfogás tagadja a konvenciók intencionális elemzésének lehetőségét, és bár egyes jellegzetességekről tetszetősen ad számot, behaviorisztikus szótára véleményem szerint ellentétben áll intuícióinkkal. Nem gondolom azonban, hogy ez a konvenciók fogalmának elvetését kell eredményezze; azt, hogy a jelentéselméletben nem támaszkodhatunk rá. Úgy gondolom, hogy a Lewis-féle elmélet lecsupasztott, informális verziója egy vállalható elgondolás, mely azonban egyúttal elkerüli a Lewis eredeti elméletével szemben felhozott ellenvetéseket.

### **Társadalmi konvenciók**

A társadalmi együttélés legfontosabb feltételei közé tartozik a kiszámítható viselkedés, a rendezett csoport-viszonyok és a sikeres kommunikáció. A rendezett viszonyok fontosak a kiszámítható viselkedés számára, ugyanis a társadalmi viszonyok olyan fontos információkat hordoznak, melyek alapján az ágensek elvárásokat fogalmazhatnak meg a többiek viselkedésével kapcsolatban. A kiszámítható viselkedés pedig elengedhetetlen a

kommunikáció sikerességéhez. Még az egyszerű kommunikációs jelzések sikerességéhez is szükség van a kiszámítható viselkedésre, s ez hatványozottan igaz az emberi társadalmakra jellemző nyelven keresztüli komplex kommunikáció esetében.

Az emberi társadalmak fontos jellegzetességei, a szabályszerűségek tetten érhetők például abban, hogy pénzt adunk az ételért, vagy abban, ahogyan öltözködünk, ahogy autót vezetünk, egyszóval kollektív életünk minden egyes mozzanatában. A szabályszerűségeket, melyekhez az említett esetekben alkalmazkodunk, nevezhetjük konvencióknak. Ez összecseng David Lewis (1969) megközelítésével is, aki szerint a társadalmi konvenciók nem mások, mint ágensek egy bizonyos csoportjában széleskörűen megfigyelt szabályszerűségek.

Miféle dolgok a társadalmi konvenciók? Ha a konvenciókat szabályszerűségként fogjuk fel, akkor adódik egy természetes válasz erre a kérdésre, mégpedig az, hogy explicit megegyezések, olyanok, mint az ígéretes, vagy éppen a szerződések. Egy nagy múltú társadalomfilozófiai hagyomány képviselői – főként a 17. és 18. században (köztük Hobbes, Locke és Rousseau) – amellet érveltek, hogy a polgári kormányzat legitimitását egyfajta társadalmi szerződésben kell keresni, melyben a résztvevő ágensek azért egyeznek meg egymással, vagy éppen azzal a személlyel, akire szuverenitásuk egy részét átruházzák, hogy kilépjenek a természeti állapotból. Az ezen alapuló elgondolás szerint egy viselkedésbeli szabályszerűséget az a tény tesz konvencióvá, hogy az emberek valamikor a múltban megegyeztek egymással, hogy bizonyos körülmények között bizonyos módon cselekszenek. Jelenleg azért hajtanak végre konvencionális cselekvéseket, mert a múltban erre ígéretet tettek egymásnak.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Ez a megoldás a társadalmi konvenciók esetében is problematikus, ti. lehetetlen pontosan megjelölni, mikor is következett be a kérdéses explicit megegyezés. Ez viszonylag egyszerű empirikus nehézség, bár nem alábecsülendő – számos olyan filozófusnak okozott már nagy gondot, akik a társadalmi szerződéselméletet propagálták. A nyelvi konvenciók esetében azonban egy logikai nehézség is fellép, ugyanis a nyelvi konvenciókban való megegyezés maga is nyelvi konvenciókat kíván meg, ezáltal elkerülhetetlenül körkörössé téve az elméletet.

A konvenciók megalapozását felfedezhetjük egy gyengébb elméletben is, visszavezethetjük azokat explicit beleegyezés helyett hallgatólagos beleegyezésre. Az elgondolás eredeteként Locke társadalomfilozófiáját szokták megemlíteni: Locke különbséget tesz kifejezett és hallgatólagos beleegyezés között. Kifejezett beleegyezés például az egyént valamely társadalom tagjává tevő eskü, ami örökre szóló kötelezettséget hoz létre az egyén és a társadalom között. A hallgatólagos beleegyezés ezzel szemben nem örökre szól, hanem felbontható, és így csak ideiglenesen szabályozza a jogokat és kötelességeket. Addig korlátozza az ágens viselkedését, amíg bizonyos körülmények fennállnak. Locke maga a következőképpen fogalmaz:

Aki egy kormányzat területének bármely részén birtokol vagy használ valamit, az azzal *hallgatólagosan beleegyezését* is megadja, és míg ez a használat tart, addig köteles ugyanolyan mértékben engedelmeskedni ama kormány törvényeinek, mint ennek bármely más alattvalója" (Locke 1690/1986, 123).

A politikai alávetettség ilyen fajta megalapozását számos kritika érte a századok során, de számunkra inkább az a kérdés, hogy egy ilyen hallgatólagos beleegyezésre alapozott konvencióelmélet életképes-e. A hallgatólagos beleegyezés esetében tehát nincsen tényleges eskü, sokkal inkább arról van szó, hogy az ágensek úgy viselkednek, *mintha* esküt tettek volna egymásnak. Azonban még egy ilyen *mintha* jellegű hallgatólagos beleegyezést illetően is számos kérdésre kell választ adnia az elméletnek. Milyen típusú megegyezés a hallgatólagos beleegyezés? Honnan tudható, hogy valaki hallgatólagosan beleegyezett valamibe? Először is, ezekre a kérdésekre igen nehéz lenne kielégítő választ adni – maga Locke sem tette ezt –, másodsor pedig a hallgatólagos beleegyezést még az elmélet hívei is csak a kinyilvánított beleegyezés kiegészítőjének tekintik. Több eredménnyel kecsegtet, ha most egy olyan szerző konvencióval kapcsolatos nézeteit vizsgáljuk meg, aki a konvenciót nem a társadalmi szerződés *kiegészítésére*, hanem annak *kiváltására* szolgáló eszköznek tartotta.

### Hume a konvenciókról

Bár Hume mondanivalója a konvencióról meglehetősen rövid és tömör, mégis igen nagy jelentőségű – többek között Lewis konvencióelméletének gyökerei is Hume elméletében lelhetők fel. Hume a konvenciót „a közérdek bizonyos érzetét” érti, amit „minden egyes ember érez saját kebelében és megfigyel társaiban, és ami másokkal egyetértésben a közérdeket előmozdító általános cselekvési tervhez vagy rendszerhez vezet” (Hume 1751/2003, 127).

A definíció szerint tehát akkor létezik konvenció egy adott közösségen belül, ha a közösség tagjai azért hajtják végre a saját feladatukat egy cselekvésrendszerben, mert felismerik, hogy ez saját érdekük is, feltéve persze, hogy a többiek is felismerik, hogy ez az ő érdekük is. A konvenciók kialakulásának legfontosabb feltétele az önérdeknek és mások érdekeinek a felismerése. Enélkül valójában semmiféle közös tevékenységet nem végezhetünk. Például szerződéskötést sem tudunk végrehajtani akkor, ha nincs érdekünkben a szerződés megkötése, ha nem ismerjük fel ezt az érdekünket, ha a másik(ak)nak nincs érdekében a szerződés megkötése, ha nem ismerjük fel, hogy másoknak ez az érdeke. Egyszóval az explicit megegyezés is feltételezi már valamiféle szabályszerűségek meglétét, illetve az azokhoz való alkalmazkodást, ezért sem szolgálhat a viselkedési szabályszerűségek alátámasztására. Persze Hume elméletében az önérdek és mások érdekeinek felismerése azért fontos, mert a konvenciók szerint való cselekvés hasznos nemcsak saját magunk számára, hanem a közösség többi tagja számára is. Az értekezés ebben a kérdésben legfontosabb passzusa is ezt a gondolatot tükrözi:

Ez a megállapodás nem olyan természetű dolog, mint az *ígéret*, mert [...] maguk az ígéretek is az emberi megállapodásokon alapulnak. Inkább arról van szó, hogy általában véve tudatosítjuk közös érdekeinket, amit aztán a társadalom minden tagja értésére ad a többieknek, és ami arra készíti őket, hogy bizonyos szabályokhoz igazítsák viselkedésüket. Észreveszem, hogy saját érdekeimet szolgálja, ha nem háborgatok valakit javainak birtoklásában, *feltéve*, hogy az

illető ugyanígy jár el velem szemben. És ő is tudja, hogy ugyanilyen érdeke fűződik viselkedésének szabályozásához. Ha mindketten kifejezésre juttatjuk, hogy felismertük ezt a közös érdekünket, és valóban kölcsönösen tudomásul vesszük ezt, akkor megfelelő elhatározásokat és viselkedést alakítunk ki. Amit nyugodtan nevezhetünk megállapodásnak vagy megegyezésnek, jóllehet nem ígértünk egymásnak semmit, hiszen az én cselekedetem mindig az övére vonatkozik, az övé pedig az enyémre, s mindkét fél azzal a feltétellel tesz valamit, hogy a másik is ugyanazt teszi. (Hume 1739-40/1976, 666, kiemelés az eredetiben)<sup>36</sup>

Természetesen nyitva áll egy másik értelmezési lehetőség<sup>37</sup> is. E szerint a fenti passzusból az a következtetés is leszűrhető, hogy Hume gondolhatott akár a konvenciók deklaratív megalapozására is, vagyis nem annyira a kölcsönös érdekek, és ezek felismerése alapozza meg a konvenciókat, hanem sokkal inkább ezen érdekek kinyilvánítása. Ekkor azonban a hume-i elgondolás nem igazán lenne képes kiváltani az explicit megegyezést, hisz az ilyen deklarációk olyanok, mint a Locke által bevezetett hallgatólagos beleegyezések, amik ugyan nem ígéretesek (vagy esküvések), de mégis olyanok, mintha azok lennének, vagy legalábbis akként vannak kezelve. A magam részéről a hagyományos Hume-olvasat mellett vagyok, mely intencionális módon értelmezi Hume konvencióról alkotott felfogását: egy közösségen belül a cselekvés koordinálásának legalapvetőbb feltétele, hogy megértsük egymás szándékait és helyesen értelmezzük azokat.

A hume-i konvencióelméletet tehát a következő tételekben összegezzük: (1) Egy konvenció létrejöttéhez fontos, hogy az minden résztvevő előnyére váljon; itt az intencionális olvasat értelmében azzal a kiegészítéssel élhetünk, hogy a résztvevőknek legalábbis hinniük kell abban, hogy előnyük származik a konvenció meglétéből és annak követéséből –

---

<sup>36</sup> A fenti szöveghelyen a „megállapodás” kifejezés a Hume által eredetileg használt *convention* helyett áll, vagyis a passzust nem egyszerűen a megállapodásokról való számadásként kell olvasni, hanem a konvenciókról való számadásként.

<sup>37</sup> Lewis, bár nem a hume-i elgondolás értelmezéseként, tesz egy megjegyzést (1969, 34), miszerint a koordinációs problémák megoldásához az ágensek részéről elégséges jelenlegi szándékaik deklarációjának cseréje. A megjegyzés azonban csak a koordinációs problémák tárgyalásával foglalkozó gondolatmenet egy lépéseként kezelendő, és semmi esetre sem Lewis álláspontjának szerves részeként. Részletesebben lásd az 1.2. pontban.



alapesetben ez történik, ugyanis igen ritkán fordul(hat) elő az, hogy a közösség túlnyomó része téved e kérdésben. (2) A konvenciók létrejöttének semmiféle explicit beszédaktus – sem ígéret, sem beleegyezés, sem szerződés – nem feltétele; erről fentebb volt szó. (3) Ahhoz, hogy egy konvenció a cselekvéseket összehangoló eszközként működhessen, nem elégséges sem az, hogy felismerjük saját magunk és a többiek szándékát, sem az, hogy a kölcsönös érdeket felismerjük a konvenció mögött, ezen kívül hinnünk kell abban is, hogy a többiek is követik a konvenciót. (4) Végül pedig az előbbi tételek együttesen indokot is adnak számunkra a konvenció követésére: ha előnyöm származik belőle és a többiek is így tesznek, akkor érdemes nekem is így tennem. Az említett tételek standard illusztrációjaként a konvenciót tárgyaló mindkét műben szereplő „evezős” példát szokás felhozni (Hume 1751/2003, 127-128; 1739-40/1976, 666-667): Két evezős hajt egy csónakot, és ahhoz, hogy egyáltalán mozduljanak valamerre, össze kell hangolniuk a cselekvésüket. Mindkettejüknek érdeke ez, mert különben nem jutnak sehova, nem tettek egymásnak semmilyen ígéretet, és joggal várják el egymástól, hogy egy irányba fognak evezni (hogy a másik is követi a konvenciót), végül pedig mindez indokként szolgál a konvenció szerinti cselekvésükre. A konvenciók Hume-féle sajátosságainak egyik legmarkánsabb, és egyben legkimerítőbb tárgyalásaként David Lewis elméletét említhetjük.

### **Lewis konvencióelmélete**

Lewis elméletének itt csak azt a részét tárgyalom, amely a konvenciókkal általában véve foglalkozik, és nem térek ki az általános elmélet egy speciális kifejtésére, ami a nyelvi konvenciókra kíván magyarázatot adni azáltal, hogy az általános elmélet fogalmi apparátusát és struktúráját felhasználva azokat az igazmondás és bizalom szabályszerűségeiként mutatja be. A nyelvi konvenciókra vonatkozó elmélet, illetve az arra adott kritikák bemutatása és elemzése messze meghaladná e dolgozat terjedelmi lehetőségeit, ezért itt az

általában vett konvenciók elméletének és az ezzel kapcsolatos kritikák tárgyalására szorítkozom.

Bár Lewis konvencióelmélete játékelméleti megalapozásúnak tekinthető, alapelgondolása Hume-tól eredeztethető, amit ő maga is elismer:

Végül is a játékelmélet egy állványzat. A konvencióról szóló elemzésemet kifejthetném nélküle is. Eredményül egy olyan elméletet kapnánk, mely Hume-nak az igazságosság és a magántulajdon eredetéről szóló tárgyalásában kifejtett elméletére hajaz. A konvenció nem más, mint 'általában vett közös érdek, amit a társadalom minden tagja értésére ad a többieknek, és ami arra készíti őket, hogy bizonyos szabályokhoz igazítsák viselkedésüket'. (Lewis 1969, 3-4)<sup>38</sup>

Ennek megfelelően a Lewis-féle konvencióelmélet játékelméleti alapfeltevésekből kiinduló, ámde szellemiségét tekintve hume-iánus elmélet. Hume-iánus a konvenciók Hume esetében már tárgyalt jellegzetességeit illetően, azonban játékelméleti a koordinációs probléma kiindulópontként vételében, illetve az ágensek tulajdonságainak feltételezésében. Más szóval, a konvencióról szóló elemzés kiindulópontja egy olyan szituáció, melyben egynél több ágensnek kell összehangolnia a viselkedését, akik – miközben ezt teszik – rendelkeznek egy jól leírható preferencialistával; a saját hasznuk maximalizálására törekszenek; racionálisak, amennyiben csak racionális lépéseket tesznek; és a többi ágensnek is racionalitást tulajdonítanak.

A koordinációs probléma tehát olyan helyzetekben áll elő, amikor az ágensek érdeke valamilyen módon közös, még ha nem is azonos teljes mértékben. Előfordulhat ugyanis, hogy a szituáció lehetséges kimenetei közül az egyik ágens az egyiket, a másik ágens a másikat preferálja, de persze abban azonos az érdekük, hogy reményeik szerint a másik ágens is úgy cselekszik, ahogyan ők. Mindegyik ágensre igaz, hogy csak akkor érheti el a saját célját, ha a másik is eléri az övét. Épp ezért szükségképpen koordinálniuk kell a cselekvésüket, mégpedig nem is akárhogyan, hanem a másik ágens cselekvésének függvényében. A koordinációs probléma

---

<sup>38</sup> Lewis itt a fentebb Hume *Értekezés*-éből idézett passzus egy részét citálja.

szemléltetésére Lewis tizenegy példát hoz fel (Lewis 1969, 5-8). Lássunk néhányat ezek közül!

P1. Találkozni szeretnénk. Csak akkor tudjuk ezt megtenni, ha ugyanarra a helyre megyünk. Igazán egyikünknek sem számít, hogy hol van az a hely, a lényeg az, hogy a másik is oda menjen. Mivel számomra az a legjobb hely, ahova te mégy, megpróbálom kitalálni, hogy te hova mégy. Te ugyanígy teszel, vagyis ha nekem sikerül kitalálni a te úticélot, neked is sikerülni fog kitalálni az enyémet, és mindketten elérjük a célunkat.

P2. Telefonon beszélünk, és a vonal megszakad. Mindketten szeretnénk még mondani valamit a másiknak, azonban ha mindketten rögtön tárcsázni kezdünk, ezt nem tudjuk megtenni, mert a telefonok foglaltat fognak jelezni. Mindegy, hogy melyikünk hívja a másikat, a lényeg az, hogy ezt csak az egyikünk tegye meg.

P3. Táborozók vagyunk, akik fát akarnak gyűjteni az erdőben. Egyikünknek sem számít, hogy melyik irányba megy, mindaddig, amíg a másik más irányba megy, nehogy ugyanarról a területről gyűjtsünk gallyakat, ezáltal egymás elöl szedve fel azokat. Mindkettőnknek a másik útirányára vonatkozó elvárás alapján kell megválasztania a saját útirányát.

P4. Tegyük fel, hogy némi gyakorlással bármely nyelvet meg tudunk tanulni. Egyikünknek sem számít, melyik nyelvet tanuljuk meg, mindaddig, amíg a többiek is azt a nyelvet tanulják meg, és könnyedén tudunk kommunikálni velük. Mindnyájunknak aszerint kell megválasztania a saját nyelvét, ahogyan a többiek választanak.

A fenti és a hozzájuk hasonló koordinációs problémákban szereplő ágensek feltételes preferenciákkal rendelkeznek. Feltételesnek nevezzük azt a cselekvésre vonatkozó preferenciát, melynél az ágens számításba veszi a többiek cselekvéseit is. Ha a másik ágens az A cselekvést hajtja vége, akkor a P2 és P3 esetében az első ágensnek feltételes preferenciaként a B, a P1 és P4 esetében pedig szintén az A cselekvést érdemes választania, A két különböző helyzetet a következőképpen adhatjuk vissza kimeneti mátrixokban:

		A	
		H1	H2
B	H1	1:1	0:0
	H2	0:0	1:1

A és B találkozik H1 vagy H2 helyen (P1)

		A	
		É	D
B	É	0:0	1:1
	D	1:1	0:0

A és B fát gyűjt északra vagy délre (P3)

Az ilyen koordinációs problémák megoldásának kulcsa a koordinációs egyensúly, az a kimeneti állapot, amelyben mindkét ágens jól jár, vagy legalább annyira jól jár, mint bármelyik másik cselekvés választásával, a másik ágens adott cselekvés-választása mellett.<sup>39</sup> A fent látható mátrixokban az 1:1 kimenet egyértelműen jobb a 0:0 kimenetnél, mert itt mindkét ágens jól jár, míg a 0:0 kimenetnél mindkettő rosszul jár.<sup>40</sup> Vagyis az 1:1 kimenetek a koordinációs egyensúlyi állapotok, melyeket mindkét ágens megcéloz a cselekvésével. Azonban a legtöbb esetben – mint a fenti esetekben is – nemcsak egy koordinációs egyensúly létezik, hanem több is, melyek között nem egyértelmű a választás. Lewis legfőbb kérdése tehát ezután az, hogy miképpen biztosítható, hogy az ágensek ugyanazt a koordinációs egyensúlyt célozzák meg cselekvéseikkel.

Jó eséllyel találhatunk választ erre a kérdésre, ha a kölcsönös várakozásokra hivatkozunk, vagyis azt kívánjuk meg a cselekvőktől, hogy kölcsönösen megegyező elvárásokat alakítsanak ki egymás viselkedésére vonatkozóan. Azért megyek H1 helyre, mert azt várom, hogy te is odamész,

<sup>39</sup> A koordinációs egyensúlynak ez a megfogalmazása kísértetiesen hasonlít a játékelméletheletről ismert Nash-egyensúlyhoz, ami a játékosok által követett stratégiák olyan együttese, melynek esetében egyik játékosnak sincsen megbánnivalója. Vagyis a játékos a többi játékos változatlan stratégiája mellett semmilyen más stratégiával sem járt volna jobban, legfeljebb akkor, ha a többiek más stratégiával játszanak. A koordinációs egyensúly azonban túlmutat a Nash-egyensúlyon, ugyanis a konvenció esetében mindenki előnyben részesíti azt, hogy a többiek is igazodnak a kérdéses szabályszerűséghez.

<sup>40</sup> Némiképp különböző mátrixot eredményez a P2 szituációban az, ha a telefonhívásért fizetni kell. Ekkor az egyensúlyi állapotok nem a tiszta koordinációra emlékeztető, azonos kimenettel kecsegtető megoldások lesznek, azonban a 2:1 és az 1:2 kimenetek még itt is jobbak a 0:0 kimenetnél.

		A	
		H	V
B	H	0:0	1:2
	V	2:1	0:0

és azért mész te is H1 helyre, mert azt várod, hogy én is oda megyek. Ez eddig világos az elmondottakból és a mátrixból. De vajon mennyire bonyolítja meg a helyzetet az, ha nemcsak azt veszem számításba, hogy te oda mégy, hanem azt is, hogy te azt gondolod, hogy én odamegyek, esetleg azt is, hogy azért gondolod azt, hogy oda megyek, mert én azt gondolom, hogy te oda mégy, és így tovább? Vagyis a kölcsönös elvárások rendszerében az elvárások egymásba ágyazódnak, vagy legalábbis ágyazódhatnak, és ennek egyre magasabb fokú elvárások lehetnek az eredményei. Nos, Lewis válasza az, hogy a magasabb fokú elvárásoknak nem kell szerepet játszaniuk az első fokú elvárások kialakításában, ha azok önmagukban is igazolhatók. Azonban akkor sincs túl nagy gond, ha a magasabb fokú elvárásokat is számításba kell venni, ugyanis feltételezve, hogy az ágensek racionálisak és tisztában vannak saját preferenciáikkal, kialakítható az egymással megegyező első és magasabb fokú kölcsönös elvárások rendszere. (Ez hangsúlyozottan csak akkor igaz, ha a játékelmélet alapfeltevésével összhangban racionális ágenseket tételezünk.)

Még mindig előfordulhat azonban, hogy az ágensek számára az összes koordinációs egyensúlyi állapot teljesen ugyanolyan kimenetet eredményez. Ez a helyzet a fenti példák esetében is. Ekkor alapvetően két választásunk lehet: vagy expliciten megegyezünk az egyik egyensúlyi állapotban, vagy alkalmazkodunk egy konvencióhoz. Az explicit megegyezés esete egyértelmű, mert ilyenkor az ágensek megállapodnak a követendő cselekvésben, majd ezt hajtják végre. Ám ez nyilvánvalóan nem konvenció, hisz az nem lehet explicit megegyezés. Schelling (1960) kutatásai kimutatták, hogy az emberek igenis képesek összehangolni cselekvéseiket, ha tudják, hogy a többiek is erre törekednek, mivel a legtöbb szituáció kínál valamilyen támpontot a cselekvés összehangolására. Lewis ennek alapján amellet érvel, hogy még explicit megegyezés híján is megoldható az egyensúlyi állapotok kiválasztása, mégpedig annak köszönhetően, hogy az egyformán előnyös (vagy előnytelen) egyensúlyi állapotok közül az egyik szembeszökőbb, mint a többi:

Olyan koordinációs egyensúllyal próbálkoznak, amely valamiképp szembeszökő: olyat, amely egyedülálló jellege révén észrevehetően kiemelkedik a többi közül. Nem kell egyedülállóan jónak lennie, lehet egyedülállóan rossz is. Elég annyi, hogy oly módon legyen egyedülálló, hogy a résztvevők észleljék, s számítsanak arra, hogy a másik is észleli, és így tovább. (...) A résztvevők mindannyian hajlamosak lehetnek arra, hogy a szembeszökőt válasszák végső megoldásként, amikor már nincsen erősebb indokuk a választásra. (...) A cselekvőkben tehát kialakulhatnak a szükséges megegyező elvárások kommunikáció nélkül még egy új koordinációs problémával szembeülvé is – ami szélsőséges eset. Könnyebb és általánosabb eset, amikor már ismerős koordinációs problémát kell megoldani kommunikáció nélkül. Ilyenkor a cselekvők kölcsönös elvárásainak forrása a precedens: jelenlegi koordinációs problémájuk múltbeli megoldott eseteinek az ismerete. (Lewis 1969, 35-36)

Mind a szembeszökőség, mind a precedens elvezethet minket a konvenciók kialakulásához, ugyanis a szembeszökő megoldások és a precedensek segítségével kialakíthatjuk az egymásba ágyazódó hitek és elvárások rendszerét, mely képes újra meg újra indokot adni a cselekvésre, önfenntartó jellegének következtében. Lewis részletes és formális jegyeket mutató elemzésében a közös tudás is szerepet kap a magasabb fokú elvárások kialakításában:

(4.1.)  $N$  népesség tagjainak  $H$  ismétlődő helyzetben való viselkedésében megnyilvánuló  $Sz$  szabályszerűség akkor és csak akkor konvenció, ha  $N$  tagjaira bármely  $H$  helyzetben igaz, és  $N$ -ben közös tudás része, hogy

1. mindenki igazodik  $Sz$ -hez;
2. mindenki elvárja mindenki mástól, hogy igazodik  $Sz$ -hez;
3. mindenki nagyjából ugyanazokkal a preferenciákkal rendelkezik minden lehetséges cselekvés-koordinációra vonatkozóan;
4. mindenki előnyben részesíti azt, hogy mindenki igazodik  $Sz$ -hez, feltéve, hogy legalább is egy kivételével mindenki igazodik  $Sz$ -hez;
5. mindenki előnyben részesítené azt, hogy mindenki igazodik  $Sz'$ -höz, feltéve, hogy legalább is egy kivételével mindenki igazodik  $Sz'$ -höz.

ahol  $Sz'$  az  $N$  tagjai által  $H$ -ban tanúsított viselkedésnek egy olyan lehetséges szabályszerűsége, hogy  $N$  tagjai közül senki sem képes igazodni  $H$  egyetlen előfordulásában sem egyszerre  $Sz$ -hez és  $Sz'$ -höz is. (Lewis 1969, 76)

Az 5. pontról még nem esett szó: ez a kitétel Lewis szándéka szerint az esetlegességet hivatott biztosítani. Az empirikus tényezőknek tekinthető szembeszököségén vagy a precedensen túl ugyanis semmiféle logikai oka nincs annak, hogy  $Sz$  szabályszerűséghez igazodunk cselekvéseinkben, és nem  $Sz'$  szabályszerűséghez. Ez az alternatív szabályszerűség teljes összhangban van azzal a jelenséggel, hogy sok esetben nem lehet racionális módon választani a koordinációs egyensúlyok között – mint a  $P1$ - $P4$  esetekben.

Bár a fenti definíció véglegesnek tekinthető, Lewis még egy módosítást hajt végre rajta, hogy elemzése számot adhasson az esetleges kivételekről is: minden helyen, ahol univerzális kvantor szerepel a definícióban, egy gyengítést kell bevezetni – így lesz a "mindenki"-ből „majdnem mindenki”.

Ez a meglehetősen részletességgel kidolgozott elmélet tehát nézetem szerint eleget tesz a bevezetőben megfogalmazott követelményeknek, amennyiben (1) előnyünkre válik, hiszen a játékelméleti megközelítés miatt az egyensúlyi állapot a mindenki számára legnagyobb haszonnal járó kimenet (ez tkp. közös haszon, hiszen előfordulhat, hogy valaki jobban járhatna a másik kárára); (2) az állandósulás és önfenntartás lehetőségét a precedens és a szembeszököség biztosítja; (3) az esetlegességet az alternatív szabályszerűség lehetősége kínálja; (4) a kölcsönösség a közös vagy kölcsönös tudáson keresztül érhető tetten; és (5) a várakozásokon és az együttműködési szándékon keresztül beépíthető a „helyesség” is, ami nemigen mutatkozik meg az elméletben, mivel ez nem-normatív elmélet.

### **Ellenvetések Lewis elméletével szemben**

Lewis itt bemutatott konvenció-elemzésével szemben számtalan kritikát fogalmaztak meg, annak majdnem minden elemével kapcsolatban. Helyszűke miatt természetesen lehetetlen lenne mindet felsorolni, néhányat azonban megemlítek.

Lewis majdnem teljes igazodást kíván meg a konvencionális cselekvésben résztvevőktől, de ez sokak szerint még mindig túl erős követelmény – bár kétségkívül gyengébb, mint az univerzális alkalmazkodás –, ugyanis nem engedi meg az olyan konvenciókat, amelyek annak ellenére léteznek, hogy nagyon is kevesen tartják be őket. Gilbert (1989, 316) szerint ilyen konvenció lehet a vacsorákon való részvétel után küldendő köszönő levél, ami annak ellenére marad konvenció, hogy esetleg manapság igen kevesen igazodnak hozzá. Davis (2003, 217) ugyanezt az ellenvetést fogalmazza meg a *googol* szó használatára hivatkozva. Mint mondja, tagadhatatlan, hogy az angol nyelvi konvenciók szerint ennek a jelentése  $10^{100}$ , még akkor is, ha az angolul beszélő közösség tagjai közül szinte senki nem használja sem a *googol* szót, sem a  $10^{100}$  fogalmát. Mind Davis, mind Gilbert szerint az említett gyakorlatok – intuitíve – kétségtelenül konvencióknak minősülnek, annak ellenére, hogy Lewis elméletének egyik feltételét megsértik, és ezért ki kellene zárunk őket a konvenciók köréből.

Gilbert (1989, 352-354) azzal is megvádolja Lewist, hogy átsiklik a konvenciók normatív jellegén, vagy egyszerűen nem veszi figyelembe azt. Gilbert érvelése szerint a konvenciók nem egyszerűen azzal kapcsolatosak, hogy az ágensek ténylegesen hogyan viselkednek, hanem azzal is, hogy hogyan kell viselkedniük. A konvenciók nemcsak *de facto* szabályszerűségek, hanem *de jure* szabályszerűségek is. Ezt mutatja az is, hogy láthatólag teljes joggal teszünk valakinek szemrehányást, amikor nem igazodik a megfelelő konvencióhoz. A konvenciók és a „helyesség” kapcsolatának kérdése igen nehezen kikerülhetőnek látszik. Maga Hume is hasonló álláspontra helyezkedik, amikor egyes (pl. a magántulajdonra vonatkozó) konvenciókról azt állítja, hogy azok képesek morális normákat generálni, sőt, az igazságosságot egyenesen konvencionális eredetűnek tartja. Lewis maga is



megelőlegezi ezt az ellenvetést, és a hume-i elgondoláshoz hasonló választ ad rá. Ha egy konvenció egy bizonyos közösségben egyszer kialakult és fennmarad, akkor az – a kölcsönös várakozások rendszerének és annak köszönhetően, hogy ezek a kölcsönös várakozások indokot is szolgáltatnak minden egyes cselekvőnek a cselekvésre – szert tehet normatív jellegzetességekre (Lewis 1969, 97-100). Mindez azonban csak annyit mutat, hogy a konvenciók, ha egyszer kialakultak, szert tehetnek normatív erőre, azt semmiképpen, hogy lényegileg normatívak lennének. Azaz logikailag lehetségesnek kell lennie olyan viselkedési gyakorlatnak, amely eleget tesz minden Lewis által támasztott feltételnek, mégis mentes mindenféle normativitástól.

Lewis elméletének fontos elemét képezi az, hogy minden egyes konvenció esetében lehetségesnek kell lenniük konvencionális alternatíváknak. Egyes szerzők (Miller 2001) azonban amellett érvelnek, hogy a Lewis által megkívánt alternatív szabályszerűség kiváltható nem-konvencionális alternatívával is. Miller (2001, 96) például azt mondja, hogy számtalan fajta nem-konvencionális alternatívát képező cselekvéskombináció alkotható olyan módon, hogy az ezeket végrehajtó cselekvők rendelkezzenek a lewisi preferenciákkal. Ennek megvilágítására többek között a következő példát hozza fel: Tegyük fel, hogy egy kivételével mindenki olyan ruhában megy el egy partira, amilyenben csak akar, de György szmokingot vesz fel, azt gondolva, hogy a többiek is abban lesznek. Ebben a szituációban mindenki előnyben részesítené azt, hogy György ne viseljen szmokingot, ugyanis György nem szereti a szmokingot, és csak akkor viseli, ha a többiek is, vagyis ha érvényben van a szmokingviselési konvenció. Ám ezeknek a preferenciáknak a megléte még nem minősíti azt a viselkedési szabályszerűséget konvencionálnak, hogy mindenki olyan öltözékben menjen a partira, amilyenben csak akar (függetlenül attól, hogy a többiek mit viselnek). Lewis elmélete tehát lehetővé teszi, hogy egy konvenció nem-konvencionális alternatíváját konvencionálnak minősíthessük (Miller 2001, 97).

Miller ezt részben azzal magyarázza, hogy a konvencióknak nem feltétlenül kell koordinációs problémák megoldásainak lenniük.<sup>41</sup>

Ezzel némileg összevágó ellenvetést emel Burge (1975) is, aki szerint Lewis konvenció-elmélete túl erős, ugyanis megkívánja a résztvevők részéről a konvencionális alternatívák létére vonatkozó közös tudást, aminek nem a közös volta, hanem a tudás-volta okoz problémát. Azonban még a tudás hitté gyengítése sem elegendő az ellenvetés elkerüléséhez, hiszen könnyen konstruálható olyan szituáció, melyben ez utóbbi gyengített feltétel sem teljesül, mégis konvencióról beszélhetünk. Tegyük fel, hogy létezik egy olyan nyelvi közösség, mely az általa használt nyelvet teljes mértékben istentől eredőnek tartja, olyannak, ami egyedüliként alkalmas a világ leírására és a kommunikációra. Esetükben azonban Burge érvelése szerint nemcsak az igaz, hogy nincs hitük – így tudásuk sem – semmilyen alternatív konvenció lehetőségéről (és értelemszerűen nem is tudnak ilyenről), de a fenti 5. pont is tarthatatlanná válik, hiszen még ha el is fogadnák, hogy valamely egyéb közösségek istentagadó módon más nyelvet használnak (természetesen ezt deviáns használatnak tekintve), ők maguk semmi esetre sem részesítenék azt előnyben az éppen használt isteni nyelvvel szemben. Grandy (1977) hasonlóképpen azzal vádolja Lewist, hogy valószínűtlenül sok tudást és preferenciát kíván meg a cselekvőktől egy konvenció kialakításához. Egyrészt egyetértőleg idézi Burge meglátását, másrészt az orwelli *Újbeszél* bevezetésének példáját felhozva (Grandy 1977, 133) amellet foglal állást, hogy valamely konvenció kialakulásához nem kell a többség preferenciája, ha azt hatalmi szó és egyéb preferenciák is támogatják.

Nézetem szerint a felsorolt ellenvetésekkel el tudna számolni egy erősen módosított, de szellemiségében mégis lewisi konvenció-felfogás – egyesekkel könnyebben, másokkal talán nehezebben. Az alternatívákra vonatkozó ellenvetésekkel akár meg is békélhetünk, és mondhatjuk azt, hogy

---

<sup>41</sup> Erre a véleményre jut Davis (2003) is, egyrészt az öltözködési konvenciókra hivatkozva, másrészt a nyelvi konvenciók esetében feltételezendő közvetlen koordinációs probléma hiányára alapozva.

a konvenciók alternatíváit elegendő olyan értelemben megkívánnunk, hogy a konvencionális viselkedés-mintázathoz igazodó ágensek számára elvben lehetséges lenne egy másik mintázathoz igazodó viselkedés, anélkül, hogy erről tudnának. Úgy látszik azonban, hogy még ebben az esetben is meg kell kívánnunk valamifajta szándékosságot a viselkedés-mintázathoz való igazodásban, különben a konvenciók fogalma annyira kiszélesedne, hogy abba intencionalitással egyáltalán nem bíró lények által gyakorolt viselkedés-mintázat is beleférne. Ez pedig – úgy vélem – ellentmond intuícióinknak.

Hasonló okokból úgy vélem, hogy a konvencióknak normatív erővel kell bírniuk, azonban nem feltétlenül értek egyet Gilberttel abban, hogy a konvencióknak szükségszerű kapcsolatban kell állniuk a normativitással. Lehetséges, hogy a konvencionális cselekvés „helyességére” vonatkozó kérdés nem a cselekvés konvencionális jellege miatt vethető fel, hanem inkább azért, mert jól vagy nem jól szolgálja azokat a szándékokat, amelyek kielégítésére a konvenció létrejött.

A közös tudásra vonatkozó ellenvetéseket lényegében helytállónak vélem, ám amennyiben lehetséges a közös tudás „kölcsonös” jellegét egyfajta együttes vagy közös szándékkal kiváltani, a felvázolt konvenció-felfogást nem kell radikálisan megváltoztatni.

### **Intencionalitás a konvenciók mögött**

A kölcsönös elvárások és szándékok rendszerére épülő lewisi elmélet a konvenciók intencionális értelmezését látszik alátámasztani, azt hogy a konvenciók létrejöttéhez és fennmaradásához valóban valamiféle együttműködési szándék szükségeltetik. A felteendő kérdés tehát az, hogy miféle szándék is ez az együttműködési szándék. Kérdésünkre természetes válaszként adódik, hogy egyfajta kollektív szándék, valami olyasmi, ami a közösségre mint ágensre jellemző. Ezt a várakozásunkat látszik alátámasztani

az is, hogy a legtöbb – eredetileg talán minden – társadalmi intézmény, a nyelv, a jog, a moralitás vagy akár a pénz is bizonyos konvenciók segítségével jött létre, márpedig ezeknek az intézményeknek a működését kollektív ágensek intencionalitásához szokták kötni.<sup>42</sup> Maga a kollektív intencionalitás azonban nem egyszerű jelenség. Vannak, akik amellet érvelnek, hogy nem létezhet kollektív intencionalitás, mert szándékok csak individuális ágenseknek tulajdoníthatók, s ezzel persze a kollektív ágensek létezésének a lehetőségét is tagadják. Szerintük kollektív szándékokról pusztán metaforikusan beszélhetünk. Mások azonban elképzelhetetlennek tartják, hogy pusztán individuális szándékokra hivatkozva megmagyarázhatjuk a kollektív (társadalmi) cselekvéseket, mivel az együttes cselekvések együttes szándékokat kívánnak meg. Ám még az ebben egyetértésre jutott elemzők nézetei is nagymértékben különböznek. Az alábbiakban felvázolok néhány ilyen elemzést, majd megvizsgálom, hogy működőképese-e ezek az elgondolások, és kiegészíthetik-e az ellenvetések által megtámadott lewisi elméletet.

### **Összegző elméletek**

Az összegző elgondolások szerint a kollektív attitűdök tulajdonításának léte arra a tényre utal, hogy a közösség, ill. csoport minden tagja vagy majdnem minden tagja rendelkezik a csoportnak tulajdonított attitűddel. Amikor kollektív attitűdöt tulajdonítunk egy csoportnak, akkor nem teszünk mást, mint hogy a csoport minden tagjának individuálisan tulajdonítjuk a kérdéses attitűdöt. Az „összegző” elnevezés Margaret Gilberttől ered (1987), aki mindjárt két fő fajtáját is megkülönbözteti az ezen elgondolásoknak<sup>43</sup>:

---

<sup>42</sup> Számos szerző él ezzel a feltevással, például Searle (2000: 119-22.), aki a társadalmi valóság három konstitutív eleme egyikének tartja a kollektív intencionalitást. Ugyanakkor a válasznak van egyfajta intuitív jellege is, ugyanis azt implikálja, hogy amit társadalmi módon teszünk, az nem alapulhat pusztán önérdeken, hanem sokkal inkább a közérdeket szolgálja.

<sup>43</sup> A komplex összegző elgondoláson belül Gilbert megkülönbözteti a közös tudást beépítő, és az 'oksági' verziót. Az oksági verzió szintén a közös tudásra épít, de nem a tartalom közös voltán keresztül, hanem arra hivatkozva, hogy a kérdéses tudást (közös tartott hitet) maga a csoport állítja elő. Gilbert az elgondolás tarthatatlanságát bemutatva lényegében egy

egyszerű összegző elgondolás és komplex összegző elgondolás. (Gilbert 1989, 19).

Az egyszerű összegző elgondolás szerint egy Cs csoport csak akkor rendelkezik egy sz szándékkal, ha mindegyik, de legalább is legtöbb tagja rendelkezik azzal.<sup>44</sup> Elsőként az instrumentalistákkal (a pusztán individuális szándékokat elfogadókkal) szembeni ellenvetést lehetne felhozni, miszerint a fenti feltételek nem lehetnek elégségesek. Hogy miért, az kiderül a következő gondolat kísérletből. Tegyük fel, hogy egy filozófia tanszék minden oktatója szeretne részt venni egy mobilkommunikációval fogalakozó konferencián, de mindegyikük tart attól, hogy az általa komoly filozófusként ismert kollégái mit szólnának hozzá, tehát eltitkolja ebbéli szándékát. Mivel ugyanez igaz a csoport minden egyes tagjára, egyikük sem fog megjelenni a konferencián, bár nagyon is szeretett volna. Az egyszerű összegző elgondolás alapján azt kellene mondanunk, hogy a kérdéses tanszék rendelkezik egy kollektív szándékkal: tagjai részt szeretnének venni a mobilkommunikációs konferencián. Ezt azonban mégsem tulajdoníthatjuk joggal nekik, hiszen egyikük sem jelenik meg a konferencián. A példából látható, hogy a csoport szándéka – a csoportnak mint egésznek tulajdonított szándék – bizonyos episztemikus tényezőktől is függ, nem elég az, hogy a csoport tagjai individuálisan rendelkeznek a kérdéses szándékkal.

A komplex összegző elgondolás elismeri ezt a fajta episztemikus függést, és a közös tudás beépítésével felel rá. Eszerint egy Cs csoport csak akkor rendelkezik egy sz szándékkal, ha legtöbb tagja rendelkezik azzal, és ez a közös tudás részét képezi Cs-ben. Gilbert (1994, 242-243) szerint a komplex összegző elgondolás túl gyenge, vagyis szintén nem elégséges. Az ezt érzékeltető példák megértéséhez észben kell tartanunk, hogy különböző csoportoknak lehetnek pontosan ugyanazok is a tagjai, és ez mégsem teszi azonossá a csoportokat, vagyis a csoportok nem azonosak az őket alkotó

---

olyan csoportra (gombaszedők) hivatkozik, akik véletlenül individualisztikusan alakítanak ki egy közös hitet ('ha vörös az ég alja, az esőt jelent'). (Gilbert 1989: 287.)

<sup>44</sup> Természetesen az elemzés ugyanígy alkalmazható a „hivés” eseteire is: Egy Cs csoport csak akkor hiszi azt, hogy  $p$ , ha minden, de legalábbis legtöbb tagja azt hiszi, hogy  $p$ .

tagok összességével. Tegyük fel, az előbb említett filozófia tanszékünk annyira kicsi, hogy nem tud kiállítani egy fegyelmi bizottságot és egy fejlesztési innovációs bizottságot oly módon, hogy azoknak különbözőek legyenek a tagjai. Ebben az esetben pontosan ugyanazok lesznek a fegyelmi bizottság tagjai, akik az innovációs bizottság tagjai. Tegyük fel továbbá, hogy az innovációs bizottságban mindenki azon a véleményen van, hogy új honlapot kell készíteni a tanszék számára. Ekkor egyaránt igaz az, hogy az innovációs bizottság minden tagja azt hiszi, a tanszéknek új honlapra van szüksége, és az is, hogy a fegyelmi bizottság minden tagja azt hiszi, a tanszéknek új honlapra van szüksége. Ez egyben azt is jelenti, hogy az innovációs bizottság új honlapot szeretne készíttetni a tanszéknek, ám azt semmiképpen sem jelenti, hogy a fegyelmi bizottság új honlapot szeretne készíttetni a tanszéknek, még akkor sem, ha mindannyian tudják a másiktól, hogy ezen a véleményen van. Egyszerűen azért nem, mert ez nem tartozik a fegyelmi bizottság hatáskörébe.

Az összegző elgondolások azonban – azon túl, hogy túlságosan gyengék – egy másik értelemben túl erősek is, ugyanis szükségszerű módon kívánják meg egy csoport sz szándékához vagy  $p$  hitéhez, hogy a kérdéses csoport minden, de legalábbis legtöbb tagja szándékozza sz szándékot vagy higgye  $p$  hitet. Márpedig könnyen elképzelhetünk olyan szituációkat, amikor egy csoportnak joggal tulajdoníthatunk valamilyen  $p$  hitet vagy sz szándékot akkor is, ha a legtöbb tagja nem hiszi  $p$ -t vagy szándékozza sz-t. Joggal tulajdoníthatjuk fenti filozófia tanszékünknek, hogy nem érdeklődik a mobilkommunikáció iránt, mivel egyetlen tagja sem fejezte ki abbeli szándékát, hogy szívesen elmenne a konferenciára, holott titkon mindegyikük az egyik legizgalmasabb fejleménynek tartja a mobilkommunikációs kutatásokat.

Hogy rávilágítsak még egyszer a kollektív szándékokra vonatkozó összegző elgondolásokkal kapcsolatos nehézségekre, felvázolok két

különböző lehetséges történetet filozófia tanszékünk életéből.<sup>45</sup> Tegyük fel, hogy a tanszék minden tagja szándékozik elmenni a mobilkommunikációs konferenciára, ám kifelé olyan jelzéseket ad, hogy nem fog ott megjelenni (egyesek explicit módon kifejezik távolmaradási szándékukat), majd bízva abban, hogy senki más nem fog a konferencián megjelenni, ő maga mégis elmegy. Így esik meg, hogy a tanszék minden tagja elmegy a konferenciára. (Természetesen ugyanerre az eredményre jutunk akkor is, ha a tanszék tagjai egyszerűen csak nem törődnek azzal, hogy a többiek elmennek-e a konferenciára vagy sem; ekkor azonban kevésbé élesen mutatkozik meg az individuális szándékok különállása.) Ebben az esetben azonban csak individuális szándékokról számolhatunk be. Más a helyzet akkor, ha a konferencián való részvétel a tanszék közös elhatározásából fakad, ekkor ugyanis joggal tulajdonítható a tanszéknek – Searle kifejezésével élve – egyfajta *mi-intencionalitás*.

### **Nem-összegző elméletek**

A nem-összegző elgondolások alapfeltevése az, hogy a mind az individuális, mind a kollektív szándékoknak van létjogosultságuk, azonban a kollektív intencionalitás nem redukálható teljes mértékben az individuálisra; az sajátos természetű intencionalitás. Egyesek (pl. Searle és Bratman) szerint a kollektív szándék nem azonos az individuális szándékok összességével, azonban továbbra is szorosan kötődik az individuumokhoz, míg mások (pl. Gilbert) szerint a kollektív szándékok nem a csoportokat alkotó individuumokhoz kötődnek valamilyen speciális módon, hanem a csoporthoz, amely individuális ágensekhez hasonló módon viselkedik.

Mint fentebb már említettem, Searle a kollektív intencionalitás olyan felfogását támogatja, mely szerint a kollektív intencionalitás nem összegző, mindazonáltal individualisztikus. Erre egyrészt az motiválja, hogy a kollektívan végrehajtott cselekvések különböznek az individuális cselekvésektől, mint az a fentebbi példákból kiviláglik, másrészt pedig az, hogy amennyiben nem

---

<sup>45</sup> A példa struktúrája Searle (1990: 403.) menekülő példáját követi.

akarunk egy egyének felett lebegő „mi-intencionalitást” posztulálni, ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy az intencionalitás az egyénekhez tartozik. „Minden rendelkezésre álló intencionalitásomat a fejemben hordom, te pedig a tiedben a te intencionalitásodat” – mondja Searle (2000, 120). Az a probléma áll így elő, hogy miközben Searle tagadja a kollektív szándékok individuálisakra való redukálásának lehetőségét, mégiscsak az individuális ágensek fejébe kell azt helyezni. Ennek eredményeként a kollektív intencionalitásról szóló elemzésnek meg kell felelnie a következő két feltételnek:

(1) Konzisztensnek kell lennie azzal a ténnyel, hogy a társadalom azonos az őt alkotó egyénekkel. Mivel a társadalomban semmi nincs az egyéneken felül, nem létezhet semmiféle csoporttelme vagy csoport-tudatosság. Mindenféle tudatosság az egyéni elmékben, egyéni agyakban található.

(2) Konzisztensnek kell lennie azzal a ténnyel, hogy bármely egyén intencionalitásának struktúrája független kell legyen attól, hogy helyesen ismeri-e fel a dolgok állását vagy sem, hogy radikális tévedésben áll-e az aktuális történéseket illetően vagy sem. (Searle 1990, 406)

Az első feltétel annak tagadása, hogy a csoportok maguk intencionális ágensek, és egy erőteljes lépést tesz az individualizmus felé. Ez felfogható egyfajta „metodológiai individualizmusnak”, azonban Searle hangsúlyozza, hogy mindezt csak preteoretikus értelemben kell érteni, vagyis úgy kell olvasnunk, hogy Searle egyrészt olyan kollektív intencionalitást kíván felvázolni, ami illeszkedik a fizikai és társadalmi valóság ontológiájára vonatkozó elképzeléseinkhez, másrészt azonban el kívánja kerülni az individualizmust övező elméleti vitákat. A második feltétel pedig azt követeli meg a kollektív intencionalitástól (és persze az individuálistól is), hogy az független legyen attól, amilyen a világ, ezáltal a kollektív intencionalitás esetei közé számíthatjuk azokat is, melyekben az ágensek radikális tévedésben vannak. Ez a feltétel a „módszertani szolipszizmust” idézi, amit Searle – legalábbis „preteoretikusan” – az intencionalitás autonómiájának biztosítása érdekében hoz fel.



A két feltétel együttesen azt eredményezi, hogy a kollektív szándékok az egyes egyének elméjében kapnak helyet, azonban mégsem azonosak a jobb híján individuális szándékoknak nevezett, individuális cselekvést célzó szándékokkal. Hogy ez a különbségtétel érzékelhetővé váljon, meg kell különböztetnünk az „én-szándékokat” a „mi-szándékoktól”. Amikor társadalmi cselekvésekről beszélünk, melyekben több individuális ágens vesz részt, „mi-intencionalitásról” kell beszélnünk, amikor azonban egyéni cselekvésekről számolunk be, „én-intencionalitásra” kell hivatkoznunk. Mindkét fajta intencionalitás az egyének elméjében található, azonban egyik sem redukálható a másikra.

Arra a kérdésre pedig, hogy „Miképpen lehetséges egy egyén számára, hogy rendelkezzen egy 'Mi szándékozunk A-t' formájú szándékkal?” Searle igen nehezen támadható választ ad: ez biológiai *primitívum*. Valamennyi csoportosan élő fajnál felfedezhető a kollektív intencionalitás valamilyen formája. Persze az intencionális állapotok kialakulásának feltételeként megjelölt „Háttér” (*Background*)<sup>46</sup> a kollektív intencionalitás esetében is óriási szerepet játszik. Ez a Háttér a kollektív intencionalitás esetében természetesen nem egyszerűen bizonyos információk ismeretét jelenti (hogy milyen is a világ), hanem magát a felkészültséget (ez alatt bizonyos képességeket, jártasságokat, hajlamokat, szokásokat és magától értetődő előfeltevéseket értve), beleértve azt a speciális előfeltevést is, hogy a másik ágens kooperációra képes félnek tekintjük.

A Háttér fontos feladata az is, hogy tévedés esetén mentesítse a szándékolást a kudarctól: a legtöbb esetben nem a szándékunk fullad kudarcba, hanem a Hátterünk, a felkészültségünk nem megfelelő. Előfordulhat például, hogy miközben azt hiszem, a cselekvést motiváló szándékom „mi-szándék”, a valóságban mégsem az, mert rosszul alakítottam ki magamnak a „mi” tartalmát (Searle 1990, 408). Problémát jelent azonban

---

<sup>46</sup> Searle *terminus technicus*-ként használja a „Háttér” kifejezést azon feltételek összességének jelölésére, melyek szükséges feltételei a nyelvnek, vagy pusztán csak a kognitív tevékenységeknek, jelen esetben a szándékozásnak.

a fenti két feltétellel kapcsolatban, hogy a searle-i kollektív intencionalitás önmagában nem képes az együttes cselekvést alkotó egyéni intencionális cselekvések koordinálására, éppen szolipszista jellege miatt. Ezt nem annyira a „mi-intencionalitás” biztosítja, mint inkább a Háttér. Tegyük fel, hogy a tanszékünk minden tagja rendelkezik azzal a „mi-szándékkal”, hogy elmegyünk a mobilkommunikációs konferenciára, ám egyikük sem tudja a többiekről, hogy azok is rendelkeznek ezzel a „mi-szándékkal”. Nem lenne merő véletlen a konferencián való találkozásuk?

Egy másik ehhez kapcsolódó ellenvetés Searle (1997, 23-5.) futballjátékosokra vonatkozó példáján keresztül bírálja az elméletet. Egy csapatban minden játékosának megvan a maga saját individuális cselekvése és az ahhoz tartozó szándéka, mert csak így tudják végigvinni a kollektív intencionalitásuknak megfelelő cselekvést, mondjuk egy háromszögelést. Ez a leírás azonban képtelen megragadni a kollektív intencionalitásban megnyilvánuló normativitást, azt, hogy amikor kollektív szándékot alakítunk ki, akkor elköteleződéseket és várakozásokat alakítunk ki magunk között. Gilbert (1994, 240-242) rámutat, hogy amennyiben az egyik játékos nem hajtja végre a rá eső rész-cselekvést, a többiek teljes joggal tesznek szemrehányást neki, ami pedig az együttes cselekvésben meglévő normativitás bizonyítéka. Searle elméletének szolipszista „mi-szándékai” képtelenek számot adni erről a normativitásról, amit Gilbert a kollektív intencionalitás lényeges elemének tart.

A fenti nehézségek mintha azt mutatnák, hogy a kollektív intencionalitás mögött meghúzódó egyedi intencionális állapotoknak valamilyen sajátos módon kell egymásba szövődniük. Bratman ennek megfelelően az individuális résztvevők szándékaival és ezen szándékok kölcsönös viszonyaival magyarázza a kollektív intencionalitást. Elemzése tulajdonképpen annak racionális rekonstrukciója, hogy mit jelent két ágens számára azt szándékozni, hogy valamit együttesen csináljanak. A kulcs Bratman esetében a közös szándék (*shared intention*). Amikor egy bizonyos együttes cselekvés végrehajtása áll szándékunkban, akkor valójában közös

szándékkal rendelkezünk a kérdéses cselekvés végrehajtására, más szóval osztozunk a cselekvés végrehajtására vonatkozó szándékban. A közös szándék azonban nem azonos az egymástól független, bár egybevágó individuális szándékokkal. Ha én el szándékozom menni a konferenciára és neked is ez a szándékod, de ezt egymástól függetlenül tesszük meg, akkor aligha beszélhetünk együttes cselekvésről, illetve kollektív szándékról.

A közös szándék az intencionalitás átfogóbb és általánosabb bratmani elméletébe<sup>47</sup> illeszkedik, amelyben szintén fontos szerepet játszanak a cselekvési tervek. Hogyan is működnek a közös szándékok? Először is, segítenek összehangolni intencionális cselekvéseinket – ha én is és te is el szándékozunk menni a konferenciára, akkor megállapodhatunk, hogy valamelyikünk szállást foglal, míg a másik az utazást intézi. Másodsor, a közös szándékunk annak biztosításával hangolja össze a cselekvéseinket, hogy egyéni cselekvési terveink ne legyenek azonosak, hanem egymást kiegészítve alkossák közös tervünket: nem fogunk eljutni a konferenciára, ha mindketten csak az utazást vagy csak a szállást szervezzük meg, mert akkor a cselekvés végrehajtásához szükséges tervnek csak egy része valósul meg. Harmadsor, a közös szándék olyan alapnak tekinthető, amire alapozva végbemehet az ágensek közötti alkudozás és megegyezés: a tényleges cselekvésünket végső soron annak alapján fogjuk kialakítani, hogy el akarunk menni a konferenciára.

Bratman elméletének kulcseleme a közös szándék tézise (KSz tézis), amely a következőket posztulálja:

(4.2.) Mi akkor és csakis akkor szándékozunk közösen megtenni A-t, ha

1. (a) Nekem szándékomban áll, hogy mi megtegyük A-t és (b) neked is szándékodban áll ez;
2. Az összekapcsolt 1a és 1b résztervekkel összhangban és azok alapján áll szándékomban, hogy megtegyük A-t; és a te szándékod esetében is ez a helyzet.

---

<sup>47</sup> Az intencionális tervek elméletének kifejtése nem tartozik e tanulmány céljai közé, az érdeklődőknek Bratman (1987) *Intentions, Plans, and Practical Reason* című művét ajánlom.

3. 1 és 2 a közös tudásunk részét képezi. (Bratman 1999, 131.)

A tézis első pontja azt hivatott biztosítani, hogy mindkettőnknek legyen az együttesen végrehajtandó cselekvés megvalósítására irányuló szándékunk. A második pont egyrészt azt írja elő, hogy éppen ezektől a szándékoktól vezérelve hajtsuk végre az együttes cselekvést, másrészt pedig azt, hogy részletes cselekvési terveink ne ütközzenek egymással. (Hiába egyezünk meg ugyanis a végrehajtandó részfeladatokról, ha az egyikünk autóval akar a konferenciára menni, míg a másik vonattal, vagy az egyik szállodában akar aludni, a másik pedig magánháznál. Csak úgy fogjuk tudni végrehajtani az együttes cselekvést, ha egyeztetjük egymással a részterveinket, hogy azok egybekapcsolódjanak és kiegészítsék egymást – ez a szerepe az alkunak). A harmadik pont azt mondja ki, hogy a résztvevőknek tudomással kell bírniuk egymás szándékairól és a második pontban leírt feltételekről.

Miközben Bratman elmélete összhangban van Searle első feltételének egyik felével, nincs összhangban a másik felével. Mindketten el akarják kerülni valamiféle „kollektív elme” tételezését, ezért Searle az individuális elmékbe helyezi a kollektív intencionalitást, Bratman pedig egyéni attitűdökre és közös tartalomra próbálja azt visszavezetni. Mivel azonban világos, hogy közös szándék nem lehet individuális elmében, a Searle-lel szemben emelt kifogások Bratmannal szemben is felhozhatók. Jogos kérdésnek tűnik, hogy miféleképp lehet egy egyén elméjében „nekem szándékomban áll, hogy mi megtegyük A-t” formájú szándék. Ha komolyan vesszük a szándékokra vonatkozó intuíciót, hogy csak olyasmit szándékozhatunk megtenni, ami az ellenőrzésünk alatt áll, amit hatalmunkban áll megtenni, akkor nem tarthatjuk megfelelőnek sem Searle, sem Bratman magyarázatát a kollektív intencionalitás mibenlétét illetően.

Bratman elméletével szemben is fel lehet hozni, hogy az nem képes elszámolni a kollektív intencionalitásban megfigyelhető normativitással. Bár Bratman megengedi, hogy vannak olyan közös tevékenységek, melyek magukban foglalnak valamilyen fajta elköteleződést, hangsúlyozza azt is,

hogy lehetséges olyan közös szándékkal rendelkezni, ami nem foglal magában semmiféle ígéretet vagy elköteleződést (Bratman 1993, 98-99).<sup>48</sup>

Gilbert elméletének a magját a Searle és Bratman esetében annyira hiányolt normativitás adja: Gilbert arra törekszik, hogy a kollektív intencionalitás normatív jellegére magyarázatot adjon. Ám ahhoz, hogy egyáltalán beszélhessünk a kollektív intencionalitásról, meg kell határoznunk a kollektív intencionalitással bíró szubjektumot, a társadalmi csoportot. A társadalmi csoport fogalma Gilbert szerint ellentétben áll Searle első feltételével, ugyanis a társadalmi csoport fogalma nem magyarázható tisztán az azt alkotó individuumok összességéként. Gilbert úgy véli, hogy a társadalmi csoportról alkotott mindennapi fogalmunkhoz is közelebb áll a többes szubjektum, mint az egyének aggregátuma. Kollektív szándék – a fentebbi ellenvetések miatt is – csak többes szubjektumnak tulajdonítható, mely ugyan egyénekből áll, de önmagában több, mint egyének aggregátuma. Többes szubjektum akkor képződik, amikor valamilyen közös cél vagy valamilyen közös probléma megoldása érdekében az egyének egyesülnek. A társadalmi csoportot valamiféle együttes elköteleződés (*joint commitment*) konstituálja, a benne található egyének együttesen köteleződnek el amellett, hogy egységesen, egy testként cselekszenek.

Az együttes elköteleződés az együttes elköteleződésre való hajlandóság kölcsönös kifejezésén keresztül érhető el. Csak akkor tekinthetünk jelenlévőnek egy együttes elköteleződést, ha a hajlandóság összes megfelelő módon való kifejezése megtörtént, a közös tudásra vonatkozó feltételek mellett. Ha jelen van egy együttes elköteleződés, akkor minden résztvevő rendelkezik elköteleződéssel, de ezeket az „individuális” elköteleződéseket egymástól teljes mértékben függőként kell elgondolnunk: egyik sem létezhet a másik nélkül. Egy együttes elköteleződésben részt vevő felek helyesen utalhatnak erre az elköteleződésre a „mi” elköteleződésünkként. (Gilbert 1993, 645-646)

Miközben a csoport tagjai teljes joggal hivatkoznak együttes elköteleződésükre mint a csoportjuk elköteleződésére, ők maguk nem ezzel az elköteleződéssel rendelkeznek individuálisan, hanem a kollektív

---

<sup>48</sup> Itt Bratman Hume evezőseit említi példaként.

cselekvésben vállalt saját szerepükre vonatkozóval. Ha a tanszékünk együttes elköteleződéssel rendelkezik egy konferencia rendezésére, akkor az egyes egyének individuális elköteleződései nem a konferencia rendezésére vonatkoznak, hanem egyeseké a résztvevők meghívására, másoké a terembérlés intézésére, megint másoké a reprezentatív vacsorák lefoglalására stb.. Nyilvánvaló, hogy az együttes elköteleződés, éppen együttes volta miatt, nem redukálható az individuális elköteleződések aggregátumára. Ebből persze az is következik, hogy az együttes elköteleződés csak együttesen, minden résztvevő fél egyetértésével érvényteleníthető. Ha valaki szándékosan vagy szándék nélkül visszavonul individuális elköteleződésétől, az még nem érvényteleníti az együttes elköteleződést.

Az együttes elköteleződés tehát több tekintetben is különbözik más elköteleződésektől. Az a feltétel, hogy egy társadalmi csoport minden tagja „hajlandó” az együttes elköteleződésre, nem zárja ki azt, hogy egyeseket a többség kényszerít bele az együttes elköteleződésbe. Az együttes elköteleződésben való részvétel nem pusztán a csoport számára biztosít indokot a cselekvésre, hanem a résztvevő személy számára is, mégpedig olyan indokot, mely érvényes marad a kérdéses személy hiteinek vagy a külső körülményeknek a megváltozása ellenére is, egészen addig, amíg a személy részese az együttes elköteleződésnek. Az együttes elköteleződés elméletében is helyet kap a közös tudás, ugyanis az elköteleződésben résztvevő felek tudatában vannak az egymással szemben vállalt köteletségeiknek, máskülönben ezek megszegése esetén nem is lehetnének felelőssé tehetőek.

Gilbert elméletének egyes kritikusai (pl. Tuomela 1992) az együttes elköteleződés nem megfelelő tárgyalására hivatkoznak, kimutatva, hogy Searle „mi-szándékához” hasonlóan Gilbert is egyfajta elemezetlen fogalomként kezeli az együttes elköteleződést. Ez leginkább abban az érvelésben mutatkozik meg, hogy amennyiben a társadalmi csoport létrejöttének feltétele az együttes elköteleződés megléte, miközben az

együttes elköteleződés feltétele az, hogy kifejezzük abbéli hajlandóságunkat, hogy együttesen köteleződjünk el, akkor éppen fordított a helyzet, vagyis úgy tűnik, ez utóbbinak az előfeltétele a társadalmi csoport – vagy legalábbis a többes szubjektum – megléte. Ez a körben forgó érvelés azért lehetséges, mert az együttes elköteleződés fogalma nincs kellőképpen elemezve.

Az elmélet ennél fontosabb problémájának tűnik, hogy a normativitás csak abban az esetben érhető tetten egy kollektív szándékban, ha az együttes elköteleződésben résztvevők tudatában vannak a jogaiknak és kötelességeiknek, melyek abból fakadnak, hogy egy csoport tagjai. Ez pedig azt jelenti, hogy csak azokat a csoportokat tekinthetjük kollektív ágenseknek, amelyekben a közös tudás explicit módon, egyfajta egyetértésben vagy beleegyezésben manifesztálódik. Ehhez járul hozzá az is, hogy a résztvevőknek megfelelő módon ki kell fejezniük az együttes elköteleződésre való hajlandóságukat, ami számtalan csoport esetében ténylegesen is tetten érhető jelenség, számtalan csoport esetében viszont ennek még a lehetősége sem adott. A társadalmi konvenciók például olyan „csoportokat” feltételeznek, melyek esetében ezek a feltételek nem (vagy csak nagyon ritkán) teljesülnek.

Tuomela (1992) a kollektív intencionalitás kérdését a csoport-hitek pozicionális elméletén keresztül közelíti meg. Az elmélet alapját a szabályalapú társas pozíciók és feladatok képezik, melyeket a közösségben működő szabályok definiálják. A pozicionális hitek felelnek a pozícióban lévők (márpedig egy közösségben mindenkinek van pozíciója) cselekvéseiért, ugyanis a pozicionális hitek szolgáltatják az alapját az a társas feladatok ellátásának. Tulajdonképpen a pozicionális hitek nem is hitek, hanem elfogadások. Ezen felül még egy nagyon fontos tulajdonsága van a kollektív hitnek Tuomela elméletében, ti. hogy nem kell a csoport egyik tagjának sem kell ténylegesen hinnie a kérdéses hitet, sem azt tudnia, hogy a többiek is hiszik a hitet, ugyanis a kollektív hitek nem kívánják meg a csoport tagjaitól, hogy individuálisan is tudják ezeket a hiteket. De lássuk, hogy mit mond Tuomela a kollektív hitről (Tuomela 1995, 315-316):

(4.3.) Cs csoport hiszi p-t C társadalmi és normatív körülmények között akkor és csak akkor, ha C körülmények között vannak Cs-ben A1...An operatív tagok a megfelelő, általuk betöltött P1...Pn pozíciókkal, oly módon, hogy

1. Mikor A1...An ágensek társadalmi feladataikat P1...Pn pozíciókban látják el, és a Cs-ben meglévő releváns autoritás-rendszer működtetésének köszönhetően, (szándékosan) együttesen elfogadják p-t, mint Cs nézetét, és ennek az autoritás-rendszer működése miatt továbbra is el kell fogadniuk ill. pozicionálisan hinniük kell p-t.
2. kölcsönös hit az operatív tagok között (1.)
3. (1.) miatt Cs nem operatív tagjai hajlanak hallgatólagosan elfogadni p-t, ha érettek és jól informáltak.
4. Cs-ben van egy kölcsönös hit (3.)-ről.

Ahol is az operatív tagok felelnek azért, hogy a csoport-hit azzal a tartalommal rendelkezzen, amivel rendelkezik. Ez a struktúra legszebben a szervezetek esetében figyelhető meg, bár Tuomela szerint a csoportok is a szervezetek mintájára működnek, még ha nincsenek is annyira pontosan definiálva bennük az operatív tagok, illetve a társas szerepek és feladatok. Azt, hogy kik az operatív tagok, illetve mik a társas feladatok és szerepek, a szervezet illetve csoport szabályai és berendezkedése határozza meg, ez az amire a definícióban társadalmi és normatív körülményként hivatkozik. Ezen társadalmi és normatív körülmények lehetnek formálisan és informálisan megállapítottak (az első esetben törvényekről és szabályzatokról beszélhetünk, az utóbbiban informális egyetértésekről a csoporton belül).

Tuomela elmélete szerint tehát a csoport-hithez, azaz a kollektív hithez nem kell ugyan, hogy minden csoporttag higgye a kérdéses hitet, de az igenis kell, hogy az operatív tagok bizonyos intencionális állapotban legyenek. De vajon ez azt is jelenti-e, hogy az operatív tagoknak hinniük kell ezeket a hiteket? Tuomela válasza egyértelmű nem. Az operatív tagoknak



sem kell hinniük a kérdéses hitet, elég, ha elfogadják azt. Ez viszont azt jelenti, hogy Tuomela egyértelmű különbséget tesz egy hit hívése és egy hit elfogadása között, amit azzal támaszt alá, hogy amíg egy hit elfogadás aktivitást foglal magában, egyfajta egyetértést, addig egy hit hívésének semmiféle cselekvés összetevője nincsen, az teljesen tapasztalati. Szerinte ez az észlelési hitek esetében egyértelműen így van, de a propozíciók esetében is:

Tipikusan, egy  $p$  leíró propozíció esetében, a személy hiszi (tapasztalati értelemben), hogy  $p$  igaz (vagy a diszkvotációs elmélet értelmében hiszi, hogy  $p$ ) akkor és csak akkor, elfogadja  $p$ -t igazként. De ez nincs mindig így. Egy személy például elfogadhatja igazként, hogy  $\phi$  (vagy a teste) valószínűségi alapon fluktuáló hadronok és leptonok csoportja, anélkül, hogy valóban igaznak hinné ezt a tapasztalati értelemben, nem beszélve arról, hogy meg lenne győződve erről. Elfogadása (a cselekvés és az eredményeként előálló, a kérdéses nézettel való egyetértés mentális állapota) egy "kognitív" elfogadás lenne abban az értelemben, hogy kész lenne operatíván megnyilvánulni a szóban forgó feltételezésre alapozva, azaz konkrétan cselekedni ennek alapján, és premisszaként használni az érveléseiben, és így tovább. (Tuomela 1995, 309.)

Tuomela elmélete elkerüli a korábbi elméletekkel kapcsolatban már emlegetett hibát, hogy ti. minden egyes csoporttagtól elvárjuk, rendelkezzen a kollektív hittel, hiszen nála csak az operatív tagoknak kell pozicionális hitekkel rendelkezniük. Vagyis az operatív tagoknak el kell fogadniuk a kollektív hitet, de nem kell ténylegesen hinniük még nekik sem. Az egyénileg megfogalmazott individuális hitek lehetnek akár teljesen ellentétesek is a csoporton belül képviselt, elfogadott hitekkel. És ez segít elkerülni azt, hogy a feltételek túl erősek legyenek.

Van azonban két további probléma, ami azt látszik bizonyítani, hogy Tuomela elmélete sem teljesen megfelelő, az első az elmélettel magával kapcsolatos, a második pedig azt teszi kétségessé, hogy Tuomela elméletével kiválthatjuk a konvenciókat a jelentéselméletünkből. Először is az elgondolás körkörösnek látszik. Az operatív tagoknak szándékosan és

együttesen el kell fogadniuk p-t a csoport nézeteként, ahol az együttes elfogadás azt jelenti, hogy mindegyiküknek el kell p-t fogadnia a csoport nézeteként, és ezt tudniuk is kell a többiekről. De miről is beszélünk pontosan, amikor a „csoport nézetéről” beszélünk? Azt hiszem, meglehetősen intuitív azt mondanunk, hogy egy nézettel rendelkezni valamiről nem különbözik attól, hogy van valamilyen hitünk vagy véleményünk a kérdéses dologról. A csoport „nézete” tehát nem más, mint a csoport hite. Ha viszont ez a helyzet, akkor csoport hitet definiáló egyik feltételünk (a (4.3.) (1.) feltétele), hivatkozik a csoport hitre, ami körkörössé teszi a definíciót.

A másik probléma a szintén feltételként szabott társas körülményekkel kapcsolatos. Tuomela azt mondja, hogy ezeket a (definícióban C-vel jelölt) körülményeket a csoportban illetve szervezetben uralkodó szabályok és szabályzatok határozzák meg. Azonban ezek nem mások, mint a konvenciók, vagyis í konvenciókra így is úgy is szükségünk van. Ez pedig rossz hír azok számára, akik a kollektív intencionalitásban vélték felfedezni a konvenciók lényegét.

### **Individuális szándékok**

De vajon alátámaszthatók-e a konvenciók individuális szándékokkal? Egy konvencionális cselekvés esetében szándékom vonatkozik a konvencióhoz való igazodásra, ugyanakkor Lewis definíciójából következik, hogy szándékomnak kell vonatkoznia arra is, hogy mások igazodjanak a konvencióhoz. Ez utóbbi szándékom megléte nem feltétlenül nyilvánvaló, de ha figyelembe vesszük, hogy a definíció szerint el kell várom a többiektől, hogy igazodjanak a konvencióhoz, továbbá tudnom kell, hogy a többiek is a konvencióhoz való igazodást preferálják, és ráadásul mindez indokot is szolgáltat a konvencióhoz igazodó cselekvésre, akkor azt hiszem, belátható, hogy az individuális szándékomnak szerepet kell kapnia a konvencionális cselekvésben. Bár egy ilyen individuális szándék konzisztens a Lewis-féle konvencióelmélettel, mégsem elégíthet ki bennünket, mégpedig a Searle és Bratman elméletével szemben említett intuíciónk miatt, ti. hogy csak olyasmit

szándékozhatunk megtenni (legyen szó akár kollektív, akár individuális szándékról), ami az ellenőrzésünk alatt áll, amit hatalmukban áll megtenni.

Miközben a kollektív intencionalitásra vonatkozó elméleteknek megvannak a maguk problémái, ennél is fontosabb, hogy olyan jellegzetességekkel nem tudnak elszámolni, amelyek fontos részét képezik a konvenciókkal szemben támasztott előzetes feltételeinknek. Searle esetében hiányzik a normativitás és a kölcsönösség, Bratman elméletében is problematikus a normativitás kezelése, továbbá mindkettővel szemben helytállónak tűnnek a közös tudásra vonatkozó ellenvetések, mint ahogy Gilbert elméletével szemben is, ez utóbbi azonban még az elköteleződések kifejezésének, ill. explicitté tételének terhét is nyögi.

### **A konvenciók naturalizálása**

Vállalható-e egy olyan opció, amely azt javasolja, hogy a konvenciók elemzéséből hagyjuk ki a szándékokat? Úgy vélem, igenlő válasz adható erre a kérdésre, hiszen nem egy példát találhatunk ilyen elméletekre. Nevezzük az így megalkotott elméletet a konvenciók *naturalizált* elméletének<sup>49</sup>.

A naturalizált elméletek behaviorisztikus beállítottságúak, legfőbb jellegzetességük, hogy kerülnek a mentális állapotokra való hivatkozásokat, s ezáltal alternatívát nyújtanak a mentális elméletekre (mint amilyenek az intencionális értelmezések). Ezek az elméletek mindenképpen egyszerűbb formájúak, mint Lewis fentebb bemutatott elmélete, ugyanis nem hivatkoznak a konvencióhoz igazodó ágensek mentális életének összehangolására. Ez nemcsak a preferenciák, érdekek és más hasonló tényezők kizárását jelenti, hanem a közös tudás kihagyását is a történetből. Ilyen megközelítésre példa az evolúciós játékelmélet megközelítése és Millikan naturalizált konvenció-felfogása is.

---

<sup>49</sup> A naturalizált elméletekről részletesebben is olvashatunk magyar nyelven (Demeter 2004) illetve (Orthmayr 2004).

Az evolúciós játékelmélet a fenotípus szintjén zajló evolúció azon eseteire vonatkozik, melyekben egy adott fenotípus fitnesze a populáción belüli elterjedtségének függvénye. Az eredeti (Lewis féle) elmélet tulajdonképpen megmarad, csak lefordítódik egy másik szótárba: racionalitás helyett a populáció-dinamika, érdek helyett a fitness fogalmát kell alkalmazni. A koordinációs problémával szembesülve a problémamegoldási kísérletek fognak megoldások bizonyulni, melyek hozzájárulnak a fitnesshez, a többi viselkedés nem jelent megoldást, mert hosszú távon nem emeli a fitnesszt. A lényeg az, hogy eltérő viselkedésekhez eltérő fitnesszek tartoznak, ami befolyásolja a populációdinamikát. Vagyis azok az egyedek fognak inkább elszaporodni, amelyek fitnessz-maximalizáló utódokat nemzenek. Természetesen nem a viselkedésminták genetikai úton való öröklődéséről van itt szó, hanem arról, hogy a megfelelő fitnessz-növelő viselkedésmintát elsajátító szülők tanulás útján továbbadják azt utódaiknak.

Az evolúciós játékelméletben megkülönböztetik a gyakoriságfüggő és gyakoriságfüggetlen játékokat. Az utóbbiakról beszélnek abban az esetben ha a játék haszna semmiképpen sem függ a játékszituáció megismétlődésétől. Mivel a konvenciók helyesen csak idői vonatkozásban kezelhetők, nyilvánvaló hogy a konvenciók evolúciós játékelméleti meghatározásakor a gyakoriságfüggő játékokból kell kiindulnunk, ám azokból is kettőféle van: gyakoriságfüggő individuális játékok – „olyan játékok, amelyekben az elérhető nyereség nem függ attól, hogy a populáció más egyedei mit cselekszenek, de függ az individuum különböző cselekvésválasztásainak gyakoriságától” és gyakoriságfüggő populációjátékok – „olyan játékok, melyekben az elérhető nyereség függ attól, hogy a populáció más tagjai hogyan cselekszenek” (Maynard-Smith 1982, 55). A korábban elmondottak alapján világos, hogy a konvenciók a gyakoriságfüggő populációjátékok megoldásai lesznek.

A konvenciók: ismétlődő koordinációs problémák esetén követendő stratégiák s az ezekből származó fitnessz attól függ, hogy e problémák jelentkezése esetén mit

tesznek a többiek. Egy stratégiát akkor tekinthetünk konvenciónak, ha az a fentieknek megfelelő szituációban jelentkező, *evolúciósan stabil stratégia*, azaz igaz rá, hogy amennyiben a populáció minden tagja alkalmazkodik hozzá, akkor természetes szelekció révén semmilyen más stratégia sem szoríthatja ki a populációból, mivel ezzel szemben semmilyen más stratégia nem eredményezhet magasabb fitneszt. (Demeter 2008, 166 – kiemelés az eredetiben)

Az elgondolás illusztrálására általában Skyrms (1996, 85 skk.) példáját szokták felhozni az elméletet védők, mely a leopárdra figyelmeztető jelzésének konvencionális kialakulását mutatja be cercófmajmokonál.<sup>50</sup> Annak a majompopulációnak, melynek van egy leopárdra figyelmeztető jelzése, az egyedek fitnesze magasabb lesz, mint egy olyan populáció egyedeié, melyben nincs ilyen jelzés – egyedeik nagyobb valószínűséggel élnek túl a ragadozókkal való találkozást. Az, hogy a figyelmeztető jel konkrétan milyen, teljesen közömbös, a lényeg az, hogy a kezdeti sikeres próbálkozások hatására megszilárdul a jelzés, vagyis precedens révén stabilizálódik. Nincsen továbbra sem jelen semmiféle intencionális választás, egyszerűen az egyik próba-szerecse megoldás rögzül. A figyelmeztetés evolúciósan stabil stratégiává válik, azaz létrejön konvencióként.

Ez az elgondolás átvihető a nyelvi konvencionalitás jelenségére is. A tényállító diskurzusok szemantikai egységeit rögzítő konvenciók magyarázhatók az itt felvázolt módon is. Ha egy jel egy bizonyos tényállás fennállásáról tájékoztat, akkor tartalma korrespondencia igazságfeltétekkel megadható: a jeladás akkor igaz, ha megfelel a körülményeknek. A

---

<sup>50</sup> Demeter (2004, 2008) részben amiatt utasítja el a Lewis féle konvenció-felfogást, mert túlságosan is nagy mentális jártasságot tulajdoníthatunk vele a cercófmajmoknak. A Lewis-i leírás nagy vonalakban ez lenne: a populáció közös érdeke, mindenki preferálja, ennek a jelnek a mindenki által való használatát; a jelzés precedens révén stabilizálódik, a precedensek alapot adnak a hitnek, hogy mindenki alkalmazkodik a konvencióhoz, így az a várakozás keltődik, hogy mindenki így fog cselekedni az eljövendő szituációkban. Mivel ez túlzottan robusztus mentális életet tulajdonítana cercófmajmoknak, nem lehet plauzibilis leírása a szituációnak. Azonban Demeter téved abban, hogy ez alássa a Lewis féle konvenció-felfogást, ugyanis az, hogy lehetséges ilyen leírást adni a cercófmajmok leopárdra figyelmeztető jelzéséről, még nem jelenti azt, hogy ezt a leírást is kell adnunk róla.

cerkófmajmok leopárdra figyelmeztető jelzése tehát rekonstruálható úgy, mint ami egy tényállásról számol be, illetve úgy, mint ami egy viselkedést ír elő. A jelzések egyszerre deskriptív és direktív reprezentációk is<sup>51</sup>, és nem kell tisztán deskriptívnak vagy direktívnak vennünk őket, ezek a tiszta reprezentációk csak később desztillálódnak belőlük. A deskriptív tartalmat az igazságfeltételek azonosítják be. Ugyan a szóban forgó reprezentációk proximális problémákra nyújtanak megoldást, de végső soron rajtuk keresztül vezet az út a kommunikáció disztális koordinációs problémájának megoldásáig. Legalábbis a deskriptív diskurzusok esetében, melyeknél felfedezhető az igazságűség konvenciója (Lewis 1975/1983).

Erre egy későbbi fejezetben térek majd ki, azonban meg kell jegyeznem két dolgot. Egyrészt a nem deskriptív diskurzusok esetében az igazságűséggel és a bizalommal semmire sem megyünk, ami azt jelenti, hogy a nyelvi kommunikáció disztális problémamegoldására való lewis-i ugrás (az igazságűség és bizalom konvenciójával), nem feltétlenül helyénvaló, és így nem biztos, hogy a nyelvhasználatot irányító konvenciókat alapozhatjuk jelzések konvenciójára. Másrészt maga Lewis mondja a *Nyelvek és nyelv* című tanulmányában, hogy a jelzés jelenségén keresztül megragadott konvenció-fogalom nem megfelelő, túlságosan is speciális eset, ugyanis a hallgatóságból nem feltétlenül kell cselekvési választ kiváltson egy kommunikatív aktus (Lewis 1975/1983, 170). Ez pedig eleve kérdésessé teszi, hogy az evolúciós játékelméleti megközelítés sikeresen helyt tudna állni a Lewis féle szabályszerűségeen alapuló konvenció-felfogás helyettesítésében.

A naturalizált konvenció-felfogás másik jelöltje Millikan biológiai konvencióelmélete:

Én sokkal egyszerűbben kísérlem megragadni a természetes nyelv konvencionalitását, megmutatva a kezdetleges konvenciókkal való folyamatosságát. Ezt a fajta konvencionalitást *természetes konvencionalitás*nak nevezem, és ennek megfelelően *természetes konvenciókról* fogok beszélni. A

---

<sup>51</sup> Millikan (1995/2005) ezeket a reprezentációkat nevezi 'pushmi-pullyu' reprezentációknak, ugyanis ezek a környezet bizonyos állapotát egy neki megfelelő viselkedésre fordítják le.

természetes konvenciók leírásához nem szükséges sem koordináció, sem szabályszerű igazodás, sem racionális alátámasztás. A természetes konvencionális két meglehetősen egyszerű, egymással összefüggő jellegzetességből tevődik össze. A természetes konvenciók olyan mintázatokból állnak, amelyek először is – egy még meghatározandó értelemben – 'reprodukálódhatnak', másodsor pedig részben a precedensek súlyának köszönhetően proliferálódnak és nem azért, mert például nagyobb fokú intrinzikus képességgel bírnak bizonyos funkciók ellátására. Ennyi, és nem több. (Millikan 1998/2005, 2)

A konvenciók kialakulásának két fontos feltétele tehát bizonyos viselkedés-mintázatok reprodukciója és ezeknek a precedensek megléte következtében való elterjedése. Bizonyos viselkedésmintázatok lemásolódnak, esetleg „ellenpár-reprodukció” révén alakulnak ki, és ezután a precedens súlyának következtében elterjednek egy populáción belül. Ez utóbbi feltétel azért bír jelentőséggel, mert ennek következtében rekeszthetjük ki a véletlen vagy valamilyen – magában a cselekvésben rejlő – intrinzikus hasznosság következtében elterjedő viselkedésmintázatok a konvenciók köréből. Az előbbieket kizárásának igénye nyilvánvaló, az utóbbiaké pedig azzal magyarázható, hogy az intrinzikus hasznosság kizárja a konvencióvá váló viselkedésmintázat esetlegességét. Millikan elmélete több Lewisszal szemben felhozott ellenvetéssel is összeegyeztethető. A Millikan-féle konvenciók egyrészt nem feltétlenül koordinációs problémákra adott megoldások, másrészt nem foglalnak magukban szabályszerű igazodásokat, sem *de facto*, sem *de jure* (Millikan 2005, 11-16).

A naturalizált elméletek „természetes” konvenciói látszólag megfelelnek a bevezetésben felvázolt követelményeknek, amennyiben hasznára vannak a közösségnek, képesek az állandósulásra és a fennmaradásra, esetlegesen és csak bizonyos csoportokon belül képesek működni, azonban a „helyesség” csak nagyon korlátozott értelemben kapcsolható a természetes konvenciók esetében.

Mégsem gondolom, hogy a naturalizált elméletek életképesek lehetnek, és legalább három okból gondolom ezt. Először is, intuitíve nem tartom elfogadhatónak azt az elgondolást, hogy intencionalitással nem bíró

lények képesek legyenek konvenciók kialakítására, miközben nem tagadom, hogy esetükben is beszélhetünk viselkedésbeli szabályszerűségekről. Ha tartható a konvenciók teljes mértékben behaviorisztikus, biológiai vagy evolúciós felfogása, akkor éppen ennyire tarthatónak kell lennie egy rendszerelméletinek nevezhető felfogásnak is, ami a környezeti feltételeket mérő és összehasonlító információfeldolgozó gépek „közösségén” belül is lehetségesnek tartja a konvenciók kialakulását. Ennek megfelelően azt mondhatjuk – bár kissé tömörítve és enigmatikusan fogalmazva –, hogy például a számítógépek által kommunikációra használt protokollok a szabályszerűségeik tekintetében nem egyszerűen hasonlítanak az emberi kommunikációra használt nyelvek konvencióihoz, hanem maguk is nyelvi konvenciók. Ez önmagában nem nagy probléma, ha azt vesszük, hogy ezeket a protokollokat emberi programozók alakították ki, ha azonban – ahogyan azt az elmélet lehetővé teszi – elfogadjuk, hogy a számítógépek mint ágensek maguk „juthatnak egyetértésre” a követendő szabályok használatában, akkor már komolyabb problémával állunk szemben.

Másodszor, a konvenciók önfenntartásának nem a precedensre alapozott reprodukció az egyetlen lehetséges módszere. Egy bizonyos viselkedés-mintázat konvencióvá válhat akkor is, ha korábbi instanciáinak esetleg nem vagyunk tudatában. Ha ugyanis nem tudunk ezekről, akkor nem is lehetséges precedensként számításba vennünk őket. A konvencióvá válás megtörténhet például társadalmi nyomásra, kulturálódás következtében, esetleg ideológiai nyomásra is. Az ilyen módokon megvalósuló önfenntartás természetesen nem zárja ki a precedensre alapozódást, pusztán annak kizárólagosságát tagadja. Mentőövet dobhat a naturalisták számára, ha a precedens fogalmát technikai fogalomként határozzuk meg és azt állítjuk, hogy precedensként vehetünk számításba minden olyan viselkedés-mintázatot, ami legalább egy esetben kialakult. Egy ilyen technikai precedens-fogalom esetében azonban problémát okoz, hogy szinte minden



olyan viselkedéstípus konvenciónak fog minősülni, amire legalább két instanciát találunk egy közösségben.<sup>52</sup>

Harmadszor, a konvencióknak van egyfajta jelenidejűségük is: valamilyen módon mégiscsak tudnunk kell, hogy egy bizonyos viselkedés-mintázat létezik-e még konvencióként a csoporton belül, vagy „kiment már a divatból”. A magyar nyelv használóinak közösségén belül például valamikor konvenció volt bizonyos szavak, megszólítások használatának tilalma (vagy korlátozása), ma azonban már előfordulhat, hogy amennyiben valaki ehhez tartja magát, pontosan szembefordul a jelenleg érvényben levő konvencióval, amely engedélyezi a kérdéses szavak használatát.

A naturalizált elméletek életképességével kapcsolatban kételkedésre adhat okot továbbá az is, hogy a viselkedés-mintázatok konvencionálissá válásának nem feltétlenül kell biológiai vagy valamilyen más behaviorisztikus szótárral leírható előnyökkel járnia: nagyon is elképzelhető olyan konvenció, ami egyedül esztétikai érdekeket szolgál. Ez a naturalizált elmélettel szemben idegenkedésre indokot adó lehetőség azonban nem teljesen független az itt elsőként megjelölt indoktól.

### **Egy többé kevésbé lewis-i elmélet**

Az itt tárgyalandó elgondolást azért nevezhetjük többé-kévesbé lewis-inek, mert megfogalmazása kevésbé részletekbe menő és precíz, mint a korábban bemutatott formális elmélet, mindazonáltal Lewis elméletének motivációiban osztozik, sőt annak informális kifejtésén alapul. Nézetem szerint motivációi miatt hasonló szellemű, mint Lewis formális elmélete – magyarul: képes lefedni ugyanazokat az eseteket –, ám robusztusságának köszönhetően képes elkerülni a formális elmélettel szemben felhozott ellenvetéseket. A

---

<sup>52</sup> Nem beszélve arról, hogy a nyelvi viselkedést irányító konvenciók között vannak (de legalábbis lehetnek) olyanok is, amelyeknek még egyetlen esetét sem regisztrálta az adott nyelvhasználó közösség.

biológiai motivációjú naturalizált elméletek mellett felhozott egyik érv az, hogy könnyen előadható egyes állatfajok társas viselkedéséről is a lewisi formális elmélettel megegyező rekonstrukció, azonban egy ilyen rekonstrukció nemcsak racionalitást tulajdonítana ezeknek az állatoknak, hanem igen színes és kiterjedt mentális életet is (Demeter 2004, 188). A kritika tartalmi részével egyetértek, s éppen ezért azt gondolom, hogy az elgondolás formális kifejtése nem lenne megfelelő, helyette kiindulhatunk az informális kifejtésből:

A konvenciók cselekvésben, illetve cselekvésben és hívésben megnyilvánuló szabályszerűségek, melyek esetlegesek, ám állandósítják magukat, mivel valamilyen fajta közös érdeket szolgálnak. A múltbéli igazodások jövőbeni igazodásokat szülnek, ugyanis indokot adnak a további igazodásokra. Azonban vannak olyan alternatív szabályszerűségek, melyek elláthatnák ugyanezt a szerepet, és ugyanúgy állandósítanak is magukat, ha velük kezdődött volna a folyamat. (Lewis 1975/1983, 164)

Szellemiségében ez a jellemzés teljes mértékben illeszkedik a bevezetésben rögzített jellegzetességekhez, azonban említést sem tesz a sokak által kritizált elemekről: hiányzik belőle a kölcsönös tudás, a játékelméleti preferenciastruktúra, valamint a majdnem univerzális szabályszerűség feltételezése. A felsorolt jellegzetességek – a formális elmélet támogatóinak sajnálatára – nem minden konvenció esetében állnak fenn (például a nyelvi konvenciók esetében hozhatók olyan példák, melyek egyik feltételnek sem tesznek eleget). Ezért Davis egyszerűsített, ám a mindennapi intuíciónknak jobban megfelelő konvenció-definícióját javaslom elfogadásra:

(4.4.) *A konvenció olyan szabályszerűség, mely társadalmilag hasznos, önmagát állandósító és esetleges.* (Davis 2003, 206).

A konvenciók speciális módon állandósítják magukat. Davis (2003, 206-212) hat mechanizmust jelölt meg, melyekkel társadalmi gyakorlatok megerősíthetők és fenntarthatók. Ezek a következők: *precedens* (meglévő

minta alapján reprodukálódó gyakorlat – ez a Millikan által egyedülként javasolt módszer), *asszociáció* (a szavak és a referenciáik között egyfajta mentális reprezentáció teremt kapcsolatot, és minél többször jön létre a kapcsolat, annál erősebb lesz a szó használatára vonatkozó konvenció), *megszokás* (az ismétlődő cselekvések szokásokat alakítanak ki az individuumokban, a szokásból vagy habitusból fakadó cselekvés megerősödik), *kulturálódás* (a tradíció reflektálatlan követése, ami nem sorolható a precedensek körébe), *normatív erő* (a konvenciók a „helyesség” általánosan elfogadott standardjaiként is funkcionálhatnak, vagyis a konvencionális cselekvések szabály- vagy normavezérelt cselekvésként állandósulnak), *társadalmi nyomás* (nemcsak azért fordulunk a konvenciókhoz, hogy azok a viselkedésünket vezéreljék, hanem azért is, hogy mások viselkedését kritizáljuk, „a helyére tegyük”). A felsorolt mechanizmusokat nem egymást kizáró, hanem egymást kiegészítő mechanizmusokként kell felfognunk, melyek több különböző fajta konvenciónak adnak életet, mindazonáltal mindegyik eredményül kapott konvenciót teljes joggal nevezhetjük konvenciónak.

A konvenciók e definíció szerint is esetlegesek, vagyis létezik alternatívájuk, még ha ennek az alternatívának nem is kell konvencionálisnak lennie. Azonban azokat a viselkedésbeli szabályszerűségeket, melyeknek nincs gyakorlatilag, illetve ésszerűen kivitelezhető alternatívájuk, nem nevezhetjük konvencióknak. Miközben esetleges szabályszerűség, és emiatt konvenciónak tekinthető, hogy Magyarországon „jobbra hajts” van, az már nem konvenció, hogy a baloldalon van a kormánykerék, ugyanis ha adva van a jobb oldali vezetés, ésszerűen nem kínálkozik fel a jobb oldali kormánykerék-elhelyezés. Ha ez helytálló, és nézetem szerint az, akkor azok az elméletek is bajba kerülnek, melyek az alternatív szabályszerűségnek csak elvi lehetőséget biztosítanak, de tényleges lehetőséget nem. Ily módon a naturalizált elméletek csak abban az esetben tarthatóak, ha mellette nem hiszünk a fizikai világ determinizmusában.

Miközben a konvencióktól szabályszerűséget várunk el, ennek a szabályszerűségnek nem kell teljes igazodást feltételeznie. A szakkifejezések használatát irányító konvenciók attól még konvenciók maradnak, hogy szinte senki sem, vagy alig valaki használja őket. A szabályszerűségek, mint a nevük is mutatja, szoros kapcsolatban állnak a szabályokkal: egy konvenciónak minősíthető szabályszerűséget leírhatunk szabályként is, ha annak kényszerítő ereje van a közösségen vagy társadalmi csoporton belül, ezáltal a közösség szabálynak veszi azt. Ám természetesen nem minden konvenció tesz szert kényszerítő erőre egy közösségen belül, ezeket nem vesszük szabálynak pusztán konvencióknak.

Fentebb említést tettem arról, hogy a konvenciókat gyakran tekintjük a „helyesség” általánosan elfogadott standardjainak, azonban az ilyen fajta normativitás – bár kétségtelenül a konvencióhoz kapcsolódik – nem a konvenció sajátja, hanem sokkal inkább azoké a mechanizmusoké, amelyek a konvenció megerősítését és fenntartását végzik, vagy azoké az intencionális állapotoké, amelyekkel az ágensek a konvenciókat szabályoknak minősítik. Ennek értelmében egy konvencionális cselekvés számtalan cél elérésének eszköze lehet, és maga a konvencionális cselekvés e célok és a célok elérésére vonatkozó szándékok függvényében lehet csak „helyes” vagy „helytelen”, nem pedig önmagában. Amikor azonban például azt mondjuk, hogy egy bizonyos mondat nem helyes magyarul, akkor – miközben továbbra is gyakorolhatunk valamiféle csoportnyomást – nem annyira egyéb célok elérésének eszközeként tekintünk a mondatra, hanem inkább valamilyen szabály megvalósulásaként. Ez történik mindannyiszor, amikor kijavítjuk valaki helytelen szóhasználatát, miközben nem nyelvet tanítunk neki, és egyébként teljesen jól értettük az adott megnyilatkozást.<sup>53</sup> A kijavítás azért történik, mert úgy véljük, a megnyilatkozás nincs összhangban a magyar nyelv szabályaival. Olyan ez, mint amikor valakivel sakkozunk, és egy téves lépés után figyelmeztetjük, hogy a futóval csak átlósan lehet lépni. A nyelvhasználat helyessége olyan, mint a játékokban (vagy egyéb

---

<sup>53</sup> Ha nem értettük volna, akkor nem is javíthatnánk ki.

szabályok által konstituált tevékenységekben) a szabályok betartása, csak a forrása épp nem a szabály-adás, hanem a konvenció. A normativitás ekkor sem magának a konvenciónak a sajátossága, hanem abból adódik, hogy a konvenciót szabálynak vesszük.

A javasolt definíció semmiféle közös tudást nem kíván meg, és ezzel elismeri sokak (pl. Burge 1975 és Grandy 1977) kritikáját, ugyanakkor elkerüli, hogy a kölcsönös tudásnak olyan rendkívül technikai jellegű, ráadásul nyitott értelmezése mellett való elköteleződést, mint amilyen Lewisé vagy éppen Schifferé.<sup>54</sup> Az is kérdéses, hogy egyáltalán megvalósítható-e a kölcsönös tudás, akár logikai, akár emberi értelemben. Mindenfajta kölcsönösséget ezen informális felfogás sem tud elkerülni, azonban erre nincs is szüksége, hiszen a konvenciókról alkotott hétköznapi fogalmunk követelményei között is szerepel a kölcsönösség. A szóban forgó kölcsönösség mostani definíciónk szerint a közös érdekre korlátozódik. A közös azonban itt nem azonos a korábbi „kölcsönösséggel”, hiszen előfordulhat, hogy egy konvenciónak úgy van világos társadalmi funkciója, hogy a résztvevőknek világosan kifejezhető közös céljuk (amiről tudomásuk lenne, vagy aminek az elérése szándékukban állna). Például konvencionális gyakorlat számos országban, hogy az üzleti vagy közigazgatási funkciókban lévő férfiak formális alkalmakkor nyakkendőt hordanak. A nyakkendő viselése társadalmilag hasznos, azonban a legtöbben közülük igen nagy bajban lennének, ha meg kellene nevezniük a nyakkendőviselés közös célját. Nem feltétlenül kell tehát pontosan meghatározni minden konvenció esetében a társadalmi hasznosság mibenlétét, bár a legtöbb esetben képesek vagyunk erre. Nyelvi konvencióink mögött példának okáért a kommunikálás szükségletének való megfelelés fedezhető fel közös érdekként.

A konvenciók ezen elemzése mindenestre elkerülni látszik mindazokat az ellenvetéseket, amelyeket Lewis kritikusi emeltek, továbbá azokat az ellenvetéseket is, melyek – érzésem szerint – joggal hozhatók fel a naturalizált elméletekkel szemben, mégis megőrzi a konvencióval kapcsolatos

---

<sup>54</sup> A kölcsönös tudás schiffer-i elgondolását az előző fejezetben már tárgyaltam.

intuícióinkat, mindezt úgy, hogy nem hivatkozik semmiféle kölcsönös tudásra vagy kollektív intencionalitásra, legfeljebb a társadalmi hasznosságra. Formalizálatlanul hagyja a társadalmi hasznosság fogalmát, megengedi azonban, hogy a különböző problémákkal szembesülő individuális ágensek viselkedésének összehangolását különböző érdekek vezérlik. A közös érdekekben a közös azt jelenti, hogy másoknak is érdekében áll a kérdéses dolog. Nincs azonban semmiféle univerzális jellegű megkötés arra vonatkozóan, hogy minden résztvevőnek hite vagy szándéka kell vonatkozzon erre az érdekre vagy célra.

## 5. Nyelvi konvenciók

A nyelvi konvenciókról alkotott felfogások némiképp különböznek az előző fejezetben kifejtett konvenció-felfogásoktól, és ebben majd minden szerző egyetért. Ebben a fejezetben először a Schiffer-féle konvencionális jelentéselméletet tárgyalom, majd David Lewis nyelvi konvencióit mutatom be, kitérve az arra adott kritikákra is, majd pedig egy alternatív felfogást javaslok.

### Schiffer konvencionalista elmélete

Az elsőként tárgyalandó konvencionális jelentéselmélet annak a Schiffernek az elmélete, akinek módosított grice-iánus elméletét már a 2. fejezetben bemutatottam. Ott tulajdonképpen csak a schiffer-i vállalkozás első szakaszát tárgyaltuk, vagyis azt, hogyan lehet a beszélő-jelentést visszavezetni a szándékokra, hogy az elkerülje az eredeti grice-i formulával szemben támasztott ellenvetéseket:

(2.11) *B* valamilyen jelentést fejez ki *x* megnyilatkozás útján (vagy *x* megnyilatkozásban) akkor és csak akkor, ha *B* azzal a szándékkal teszi meg *x* megnyilatkozást, hogy ezzel létrehozson egy olyan *E* tényállást, hogy (*B* szándékai szerint) *E* fennállása elégséges *B* és egy bizonyos *H* hallgatóság számára ahhoz, hogy kölcsönösen tudják\* (vagy higgyék\*), hogy *E* fennáll, és *E* döntő (nagyon jó, vagy jó) bizonyítéka annak, hogy *B*-nek *x* kimondásakor szándékában áll

(1) egy bizonyos *v* választ kiváltani *H*-ban;

- (2) az, hogy B (1) szándékának H általi felismerése legalább részben indokul szolgáljon H számára v válasz adására;
- (3) E realizálása.

Ez a definíció képezi a kiindulópontját Schiffer konvencionális jelentéselméletének, ugyanis ez definiálja a *megnyilatkozó-jelentést*, vagyis azt, amit a személy a megnyilatkozásán ért, azt a jelentést, amelyet megnyilatkozásával kifejez. Ehhez képest egy további elméleti lépést igényel a *megnyilatkozás-jelentés* meghatározása. Megnyilatkozás-jelentésen Schiffer azt érti, ami a megnyilatkozás-típus jelentése. A beszélő-jelentés, mondat-jelentés és szójelentés csak speciális formái ennek a két alapvető jelentésnek. Az elmélet lépcsőfokai a következők: először meg kell tudnunk határozni a megnyilatkozó-jelentést a megnyilatkozó pszichológiai állapotaira hivatkozva, majd erre alapozva meg kell állapítanunk a megnyilatkozás-jelentést; amennyiben sikerül megadnunk a megnyilatkozás-jelentést – mely természetesen a nem-összetett mondat-jelentésekkel azonos első körben –, már csak az elmélet cizellálását kell végrehajtani ahhoz, hogy az összetett megnyilatkozások jelentéséről számot tudjunk adni, ha pedig ezt megtettük, akkor már ott vagyunk a szó-jelentés megadásának kapujában. Schiffer elméletének részleteibe nem feltétlenül érdemes belemennem, hiszen egyes részei nagyon is részletesek, talán túlságosan is, más részletei viszony meglehetősen elnagyoltak. Ilyen például az a rész, ahol arról beszél, hogy az összetettséget, és a rekurzivitást be kell venni egy nyelvi jelentésről szóló konvencionális elméletbe. Amit viszonylag részletes kifejti, az a nem összetett megnyilatkozás-típusok jelentésének megnyilatkozó-jelentésre való visszavezetése, melyhez szükség van a konvenciókra is, így elsősorban ezt fogom tárgyalni.

Az elmélet egyik motivációja az a megfigyelés, hogy a bizonyos megnyilatkozás-típusok olyan jelentéssel rendelkeznek, melyet a beszélő szándékaitól függetlenül magukkal hordoznak. Ez a jelenség nem feltétlenül kötődik a nyelvi megnyilatkozásokhoz, ha valaki a kinyújtott középső újat



mutatja nekem, akkor függetlenül attól, hogy esetleg azt értette rajta „Szép napot kívánok!” valami olyat tett, ami sértő jelentéssel rendelkezik. Ugyanakkor elképzelhetünk egy olyan szituációt is, ahol azt kérdezik tőlem a színházlátogatásom után, hogy milyen volt a darab, és én egy lesújtó pillantással azt a jelentést közvetítem, hogy borzalmas. Ez utóbbi esetben, szemben az előzővel nem mondanánk, hogy a pillantás bír valamiféle olyan jelentéssel, melyet magával hordozna minden egyes megtételekor.

Schiffer abból indul ki, hogy a megnyilatkozás-jelentés konvencionális, szemben a megnyilatkozó-jelentéssel, mely nem konvencionális, hanem sokkal inkább intencionális. Mi lehet tehát a különbség az olyan megnyilatkozás-típusok, melyek rendelkeznek jelentéssel (például a középső új kinyújtása), és az olyan megnyilatkozás-típusok között, melyek nem rendelkeznek ilyennel (például a pillantás)? A válasz egyértelműnek tűnik: az, hogy az egyik esetében létezik a használatát irányító konvenció, míg a másik esetében nem. Amikor a nyelvi jelentéshez érünk, akkor pont ugyanezzel a problémával találjuk szembe magunkat. Közhelyszerű, hogy a nyelvi kifejezések – szavak és mondatok – konvencionálisan rendelkeznek azzal a jelentéssel, amellyel rendelkeznek.

Mint már mondtam, Schiffer a nem összetett, egész megnyilatkozás-típusokról alkotta meg az elméletét. Ezek azok a megnyilatkozás-típusok, melyet leginkább az egyszavas mondatokkal tudunk visszaadni. Választásának oka egyértelmű, egyrészt ezekre a legkönnyebb megadni a nyelvi jelentést, hiszen nem kívánják meg a kompozicionalitás elméletbe építését, másrészt pedig ezek állnak a legközelebb a mindennapi értelemben vett cselekvésekhez.

Schiffer konvenció-felfogása tulajdonképpen a Lewis-Hume féle vonalat követi, ti. a konvenciót igénylő cselekvések alapvetően a koordináció-problémából fakadnak, és ezért nem sokban tér el a következő definíció az előző fejezetben bemutatott Lewis féle definíciótól (Schiffer 1972, 154).

(5.1.) Egy Cs csoportban uralkodó X típusú cselekvés (vagy tevékenység) végrehajtására irányuló konvencióról beszélhetünk akkor és csak akkor, ha kölcsönös tudás Cs tagjai között, hogy

- (1) Létezik Cs-ben X megtételének precedense, vagy egy megegyezés ill. kikötés arra, hogy X-et tegyék akkor, ha ...;
- (2) (részben) az (1) alapján Cs-ben majdnem mindenki arra számít, hogy mindenki más X-et fogja tenni akkor, ha ...;
- (3) (2) miatt Cs-ben majdnem mindenki X-et teszi, akkor, ha ...

A Schiffer által javasolt konvenció-felfogás nem különbözik sokban a Lewis féle felfogástól, és nemcsak a kölcsönösségben, hanem abban is, hogy koordináció-problémára adott válaszként kell a konvenciókat felfognunk. Ezen konvenció-felfogással felvértezve már nem nehéz előállítani a megnyilatkozás-jelentés definíciójának schiffer-i jelöltjét.

(5.2.) Egy  $x$  megnyilatkozás-típus azt jelenti, hogy „ $p$ ” egy Cs csoport tagjai között, amennyiben létezik Cs-ben egy konvenció arra, hogy  $p$  jelentést  $x$  megnyilatkozás megtételével fejezzék ki.

A definícióval kapcsolatban azt mondja Schiffer, hogy ez egy elégséges, de nem szükséges feltétel. Nem kellene a fenti értelemben vett konvenciók ahhoz, hogy egy megnyilatkozás-típus jelentsen valamit. Így jut el a végső – valamivel gyengébb – definíciójáig (Schiffer 1972, 130):

(5.3.)  $x$  (nem összetett megnyilatkozás-típus) azt jelenti, hogy „ $p$ ” Cs-ben akkor és csak akkor, ha kölcsönös tudás Cs tagjai között, hogy

- (1) ha Cs majdnem minden tagja azzal az  $M$ -szándékkal tesz valamilyen megnyilatkozást, hogy Cs valamely más tagjában a  $p$  aktivált hitet váltsa ki, akkor megnyilatkozása lehet  $x$ ;
- (2) ha Cs bármely tagja  $x$  megnyilatkozást azzal az  $M$ -szándékkal teszi, hogy Cs valamely más tagjában a  $p$  aktivált hitet váltsa

ki, akkor szándékai szerint az  $E$  tényállás (amelyet  $x$  megnyilatkozással akar létrehozni) tartalmazni fogja azt a tényt, hogy  $x$ -re nézve létezik  $Cs$ -ben egy precedens arra, hogy  $x$  megnyilatkozással  $p$  jelentést fejezzék ki (vagy egy megállapodás (esetleg kikötés)  $Cs$ -ben arról, hogy  $x$  megnyilatkozás megtételével  $p$  jelentés kifejezhető).

Ez a meglehetősen bonyolult hangzó definíció valójában nem állít többet, mint hogy egy  $x$  megnyilatkozás-típus azért jelenti azt, hogy „ $p$ ”, mert a  $p$  jelentés kifejezésének „konvencionális eszköze.” Ez pedig meglehetősen közhelyszerűnek tűnik. Persze az igazán fontos kérdés nem a nem összetett egész megnyilatkozások konvencionalitásának meghatározása, hanem az általában vett nyelvi jelentés konvencionalitásának meghatározása, erről pedig csak annyit mond Schiffer, hogy konvenciók egy  $Z$  halmazának elfogadása csak akkor konstituál nyelvet, ha a kérdéses  $Z$  konvenció-halmaz rendelkezik az *összetettség* és a *rekurzivitás* jellegzetességével.

$Z$  csak akkor rendelkezik az *összetettség* jellegzetességével, ha a  $Z$  által generált egész megnyilatkozás-típusok összetettek; vagyis az elemek véges halmazára vonatkozó konvenciók véges halmazát illető tudásuk alapján  $Cs$  tagjai képesek ezen elemek új kombinációinak előállítására által kommunikálni egymással;  $Z$  csak akkor rendelkezik a *rekurzivitás* jellegzetességével, ha  $Z$  végtelen számú egész megnyilatkozás-típust generál; vagyis az elemek véges halmazára vonatkozó konvenciók véges halmazát illető tudásuk alapján  $Cs$  tagjai elvben képesek végtelen számú egész megnyilatkozás-típust létrehozni és megérteni. (Schiffer 1972, 160)

### Lewis a nyelvi konvenciókról

A nyelvi konvenciók ilyen meghatározása nem tűnik túlságosan sokat ígérőnek, épp ezért talán helyesebb megnéznünk egy másik nyelvi-

konvenció elméletet. Bár Lewis is a konvenciókra alapozza elméletét, nála ez a megalapozás nem a grice-i eljárásokra épül, hanem sokkal inkább egy arra a kérdésre adott válaszként rekonstruálható, hogy „Miért és hogyan van az, hogy ugyanazt a nyelvet beszéljük (pl. magyart) egy közösségen belül (a magyarul beszélők közösségén belül)?”

A válasz egyszerre tűnik természetesnek és sokat ígérőnek. „Közhely”, mondja Lewis, „hogyan a nyelv konvenció által irányított” (1969, 1), és ha valaki a nyelveket „olyan függvényekként fogja fel, melyek hangok és jelzések sorozataiból lehetséges világok halmazaira képeznek le” (1969, 177), akkor megadhatja „a pszichológiai és társadalmi tényeknek azon leírását, aminél fogva” (1970, 190) egy közösség egy bizonyos nyelvet használ, mégpedig úgy, hogy meghatározza azokat a konvenciókat, melyek e közösséget a tényeknek ezen halmazához köti. Röviden és tömören ez Lewis megoldása a nyelv konvencionális magyarázatára. Először is fontos megjegyezni, hogy ez a válasz nagymértékben különbözik az előző – Schiffer féle – választól, ugyanis nem a nyelvi elemek egyenkénti konvencionális meghatározottságát állítja, hanem a nyelvnek mint egésznek a konvencionális meghatározottságát. A nyelv mint olyan nem más mint egy rettentő bonyolult függvény, a konvenciók pedig nem arra adnak választ Lewis-nál, hogy a „kutya” miért rendelkezik a kutya jelentéssel, még csak nem is arra, hogy „A kutya ugat” miért pont azzal a proposícióval áll kapcsolatban, hogy a kutya ugat. Hanem sokkal inkább arra, hogy miért van az, hogy mi magyarok mindannyian magyarul beszélünk. Végül soron tehát a konvenció azt biztosítja, hogy mindannyiunknak, akik fogalmilag autonómnak vagyunk tekinthetők – azaz pusztán önkényes választásunk az, hogy milyen szavakat rendelünk hozzá ideáinkhoz (Locke) – érdekünkben álljon ugyanúgy beszélni.

A megoldás tehát Lewis szerint egy konvenció, mely összeköti az általa függvényként definiált nyelveket és a nyelvet, amelyet „racionális, konvenció-vezérelt, társas emberi tevékenység”-ként definiál. Ez a konvenció pedig a következő:

Javaslatom az, hogy a konvenció, aminek folytán  $K$   $\mathfrak{L}$ -t használja az  $\mathfrak{L}$ -ben való igazsághűség és *bizalom* konvenciója.  $\mathfrak{L}$ -ben igazsághűnek lenni azonos egy bizonyos módon való cselekvéssel: megpróbáljuk nem kimondani egyetlen olyan mondatát sem  $\mathfrak{L}$ -nek, mely nem igaz  $\mathfrak{L}$ -ben. Ennélfogva el kell kerülnünk  $\mathfrak{L}$  mondatainak kimondását, hacsak nem hisszük, hogy azok igazak  $\mathfrak{L}$ -ben.  $\mathfrak{L}$ -ben bizalommal lenni azonos egy bizonyos hitkialakítási móddal:  $\mathfrak{L}$ -ben való szavahihetőséget tulajdonítunk a többieknek, és ezáltal hajlamosak vagyunk  $\mathfrak{L}$  valamely mondatának mások általi kimondására azzal válaszolni, hogy elhiszük, a kimondott mondat igaz  $\mathfrak{L}$ -ben. (1975/1983, 167)

A javaslat egyik legszembetűnőbb vonatkozása, hogy az  $\mathfrak{L}$ -ben bizalommal levés és  $\mathfrak{L}$ -ben igazsághűnek levés terminusaival javasolja áthidalni a nyelvek és nyelv közötti szakadékot, ennek pedig az az oka, hogy Lewis egyáltalán nem távolodik el a Tarski által meghatározott tradíciótól, és úgy gondolja, az igazság szemantikai fogalom. Mint ilyen nem lehetséges a nyelvtől független használata, és mivel az a feltevésünk, hogy a közösség egy nyelvet (függvényt) használ, a konvenciónak alapot adó igazságfogalmat indexálni kell. Ha ezt elfogadjuk – és miért ne tennénk –, akkor egy olyan definícióvá alakítható át ez a javaslat, mely más közvetlenül magába építi az eredeti konvenció-felfogást is. A definícióban feltételezzük, hogy egy bizonyos  $K$  közösség egy bizonyos  $\mathfrak{L}$  nyelvet használ<sup>55</sup> (1975/1983, 167-168):

(5.4.)  $K$  közösségen belül uralkodik az  $\mathfrak{L}$  igazsághűség és az  $\mathfrak{L}$  bizalom egy konvenciója, ha az alábbi feltételek teljesülnek.

(1)  $K$ -ban uralkodik legalább az  $\mathfrak{L}$  igazsághűség és az  $\mathfrak{L}$  bizalom egy szabályszerűsége.

<sup>55</sup> Az eredeti, az előző idézetben meghagyott kifejezéseket itt módosítottam a jobb érthetőség érdekében: *truthfulness in  $\mathfrak{L}$*  -  $\mathfrak{L}$  igazsághűség; *trust in  $\mathfrak{L}$*  -  $\mathfrak{L}$  bizalom

- (2)  $N$  tagjai hiszik, hogy az  $\&$  igazsághűség és az  $\&$  bizalom eme szabályszerűsége uralkodik körükben. Mindegyikük ezt hiszi, minthogy azt tapasztalta, a többiek  $\&$  igazsághűek és  $\&$  bizalommal lévők voltak a múltban.
- (3) Az alkalmazkodásra irányuló várakozás általában mindenki számára jó indokot ad az alkalmazkodásra.
- (4) Létezik  $K$ -ban egy általános preferencia az  $\&$  igazsághűség és az  $\&$  bizalom szabályszerűségéhez való teljes körű alkalmazkodásra. Feltéve, hogy a legtöbben alkalmazkodnak,  $K$  tagjai mind alkalmazkodni akarnak.
- (5) Az  $\&$  igazsághűség és az  $\&$  bizalom szabályszerűségének vannak alternatívái.
- (6) Végül, mindezek a tények a közös tudás részét képezik  $K$ -ban.

Azt gondolom, hogy a definíció bizonyos értelemben magáért beszél, mindössze néhány magyarázatot fűznék hozzá, mielőtt megnézem milyen problémák merülnek fel vele kapcsolatban. Az 1. feltételnél ez az uralkodó szabályszerűség abban nyilvánul meg, hogy a beszélő egy bizonyos általa igaznak tartott mondat kimondásával bizonyos gondolatot közöl, és a hallgató válasza erre az, hogy ezt a gondolatot megerősíti magában. A 2. feltétel elég tiszta, a 3. azonban eltérne némi tisztázást. A 3. feltétel szerint, ha valaki beszélői pozícióban van, akkor azt várja a hallgatótól, hogy legyen  $\&$  bizalommal lévő, ez indok számára arra, hogy  $\&$  igazsághű legyen, azaz olyan mondatokat mondjon ki, melyeket igaznak tart, hiszen számíthat arra, hogy a hallgató  $\&$  bizalommal lévő lesz, vagyis hisz neki. Ha valaki hallgatói pozícióban van, akkor arra fog számítani, hogy a beszélő  $\&$  igazsághű, és így indoka lesz arra következtetni, hogy a beszélő mondata igaz  $\&$ -ben a beszélő hitei szerint. A különbség Lewis szerint annyi, hogy míg a beszélő esetében ezek a megfontolások gyakorlati indokot szolgáltatnak egy bizonyos módon való cselekvésre, addig a hallgató számára episztemikus indokot szolgáltatnak számára a hit hívésére. Természetesen ezek az indokok

azonban szélesebb körben is hozzáférhetőek, egyrészt a múltbeli tapasztalatok alapján vonatkozhatnak a jövőre, másrészt pedig a tagok egy bizonyos köréről kiterjeszhetőek a tagok tetszőlegesen nagy körére. A 4. feltételhez igen fontos kiegészítést fűz Lewis, mégpedig a következőt:

[A tagok] megkívánják egymástól az  $\mathbb{E}$  igazsághűséget és az  $\mathbb{E}$  bizalmat, mint ahogyan saját maguktól is. Ezt az általános preferenciát a *kommunikációba vetett közös érdek* tartja életben. Alkalomadtán mindenki át akar adni helyes hiteket, végre akar hajtani másokkal megfelelő cselekvéseket, mégpedig hangok és jelek segítségével. Mindenki meg akarja őrizni azt a képességét, hogy mindezeket szándéka szerint végre tudja hajtani. Mindenki képes akar lenni arra, hogy megismerje a világnak azon részeit, melyeket ő maga nem tud megfigyelni, saját megfigyelése helyett azon társainak a hangjait és jeleit megfigyelve akik jártak ott. (1975/1983, 168)

Az 5. feltétel – mint ahogyan az eredeti konvenció-definícióban is – az esetlegességet hivatott biztosítani egy alternatíva lehetőségével. Ha  $\mathbb{E}'$  egy olyan nyelv, mely nem vág egybe  $\mathbb{E}$ -vel, vagyis nem lehetséges egyszerre igazsághűnek és bizalommal levőnek lenni  $\mathbb{E}$ -ben is és  $\mathbb{E}'$ -ben is, de mégis elég gazdag és könnyen kezelhető ahhoz, hogy kielégítse  $K$  közösség kommunikációra irányuló igényét, akkor az  $\mathbb{E}'$  igazsághűség és az  $\mathbb{E}'$  bizalom szabályszerűsége tulajdonképpen az  $\mathbb{E}$  igazsághűség és az  $\mathbb{E}$  bizalom uralkodó szabályszerűségének egy alternatívája. A 6. feltétel pedig továbbra is kölcsönös tudás feltételét rója ki a közösség tagjaira a konvenció vonatkozásában.

Nem térek most ki azokra az ellenvetésekre, melyek a korábbi, általános konvenció-definícióval kapcsolatosak, mivel a nyelvi konvenciók ezen elmélete osztozik az általános konvenció-definíció minden jellegzetességével, a korábban említett defektusok természetesen ennek a definíciónak az esetében is fennállnak. Ellenben a definíció számos új hibalehetőséget is tartalmaz. Ezen lehetőségek, illetve az őket megcélzó ellenvetéseken keresztül akarom bemutatni, hogy – mint azt az előző

fejezetben bemutatam – megmenthetőnek tartom a Lewis féle konvenció definíciónak egy lazább, szinte teljesen informális változatát, optimizmusom nem terjed ki a nyelvi konvenciók elméletére. Alapvetően három pontra fognak fókuszálni a bemutatott kritikák: 1. a nyelvhasználó ágensek fogalmi autonómiájából fakadó problémára; 2. a nyelvi konvenció tartalmára, vagyis az igazsághűsége és bizalomra; 3. a konvenció által ellátott feladatra, vagyis az aktuális nyelv relációra.

1. Jackman (1999) szerint már rögtön a definíció első feltételével probléma van. Kifogásának alapját a jól ismert példa adja. Putnam felveti, hogy a normális beszélők megkülönböztetési képességei meglehetősen aluldetermináltak lehetnek, sőt az is előfordulhat, hogy teljesen félreazonosítják a dolgot, amiről beszélnek. Ennek az aluldeterminálásnak a tipikus példája az, ahogyan Putnam – saját bevallása szerint – használja a „szil” és a „bükk” kifejezéseket (1975/1997, 226). Miközben nem tudja megkülönböztetni egymástól a szilfákat és a bükkfákat, mi mégis úgy vesszük, hogy a „szil” és „bükk” kifejezések extenziója a szilek és bükkök halmaza.<sup>56</sup> Putnam a nyelvi munkamegosztás bevezetését javasolja megoldásként az aluldeterminálás jelentette problémára, de itt most inkább a példa azon jellege fontos, hogy a beszélők nem feltétlenül tudják mindig miről beszélnek. Ha ezt átvisszük a fenti definícióra, akkor azt kapjuk, hogy a fogalmi autonómiából következően nem állapítható meg, a tagok  $\&$  igazsághűség és bizalom konvenciójához igazodnak, vagy esetleg az  $\&^*$  igazsághűség és bizalom konvenciójához. A dolgok, amiket Putnam fel tud sorolni a szilfákról lehetnek mind igazak az angolban, de lehetnek igazak abban a nyelvben is, mely teljesen olyan, mint az angol, csak épp a „bükk” kifejezés a szilre, a „szil” kifejezés pedig a bükkre referál benne. Ennek eredményeként azt kellene mondanunk róla, hogy mind az angolban, mind a másik nyelvben igazodik az igazsághűség és bizalom konvenciójához.<sup>57</sup> A megoldás többértű lehet.

---

<sup>56</sup> A félreazonosítás másik jól ismert példája Burge arthritis és tharthritis példája.

<sup>57</sup> A példa hasonlít egy Lewis által tárgyalt ellenvetéshez, ahol is a közösséget olyanok alkotják, akik többet hazudnak mint igazat mondanak  $\&$ -ben. Egy ilyen közösség tagja hiheti



Egyrészt mondhatjuk azt, felhasználva az eredeti lewis-i megfogalmazást, hogy csak próbálkozni kell az £ igazsághűséggel, azaz meg kell tennünk mindent annak érdekében, hogy nem mondjunk olyant, amiről azt hisszük, hogy nem igaz £-ben. Magyarán szólva olyan mondatokat kell mondanunk, amikről azt hisszük, hogy igazak £-ben, és nem olyanokat, amelyek ténylegesen is azok. Ezzel a megoldással azonban több probléma is van, egyrészt ez igaz lehet a sziles és bükkös példában, de vannak olyan példák, mint például Burge arthritis és tharthritis példája, ahol nem arról van szó, hogy a beszélő nem tudja melyik-melyik, az arthritis-es példában a beszélő igenis meg van győződve arról, hogy tudja használni a megfelelő kifejezéseket. Az sem segít rajtunk, hogy a szakértőkhöz fordulunk, mert ők is tévedhetnek<sup>58</sup>.

Az egyetlen megoldás az lehetne Jackman (1999) szerint, ha a Lewis féle konvencióelméletet egy nem-reduktív elméletnek gondolnánk. Ekkor az elmélet lehetővé tenné a beszélő nyelvhasználatból eredő képességeire hivatkozást annak megmagyarázásában, hogy hogyan viszonyul a nyelvhez, amit használ. Ha az, hogy megpróbálok £ igazsághű lenni csak akként fogható fel, hogy megpróbálok a „szil” kifejezést nagy, nem tölgy- és nem fenyőfákra használni, akkor nyilvánvalóan nem jelölnek ki a feltételek semmilyen nyelvet (amit használok). Ám ha magyar beszélőként, megfogalmazok egy arra irányuló szándékot, hogy a „szil” kifejezést csak szilekre alkalmazzam, és megkísérlek eleget tenni ennek a szándéknak, akkor valóban ki fogok választani egy egyedi nyelvet. Itt azonban egy teljesen nem reduktív megközelítésről van szó, mely számos helyen ellentmondani látszik Lewis intencióinak, de ami még fontosabb, nem képes ellátni azt a feladatot, amiért egyáltalán létrejött a konvencióelmélet, ti. hogy a sok lehetséges nyelv közül kiválassza azt az egyet, amit a beszélő ténylegesen beszél.

2. A konvenció tartalmára vonatkozóan két ellenvetést hoznék fel. Először is, „az igazsághűség egyszerűen nem konvenció kérdése” (Davis 2003,

---

azt, hogy egy £-t használó közösség tagja, de valójában ezt tévesen hiszi, és az £-t használó közösség csak képzeletében létezik (Lewis 1975/1983 182).

<sup>58</sup> Nem kell az ikerföldi vízre gondolni itt, elegendő mondjuk a flogiszonra, vagy számtalan egyéb esetre, melyben kiderült, a szakértők tévedtek.

289). Ez sokkal inkább morális kérdés Davis szerint, miközben tagadhatatlan előnyökkel jár az igazat mondás cselekvése (mint ahogyan a hazugságé is). Az igazsághűség és a bizalom nem olyasmi, ami konvenciótól, de még kevésbé olyasmi, ami nyelvtől függ. De még ha el is fogadjuk azt, hogy ez így van, akkor is fenntarthatjuk, és fenn is kell tartanunk véleményem szerint, hogy az igazsághűség és bizalom L-ben konvenciója nem szükséges ahhoz, hogy valamit egy természetes nyelvnek tekinthessünk. Az angol nyelvnek semmi köze nincsen ahhoz, hogy valaki milyen ember, mint ahogyan azt a hazugok közösségének lewis-i példájának parafrázisa mutatja: semmi elképzelhetetlen nincs abban, hogy valaki hazugságra, esetleg kizárólag hazugságra használja az angol nyelvet.

Lewis szerint „Egy ember, aki walesiül hazudik a walesi nyelvet használja, de megsérti annak konvencióját” (1969, 51). Megsért egyet a walesi nyelvhez társított konvenciók közül, hogy pontosabban fogalmazzunk. De van számos egyéb konvenció, amelyekhez igazodik – úgy használja a szavakat, kifejezéseket, mondatokat és szerkezeteket, hogy azok azt jelentik, amit jelentenek walesiül. Ezek azok a konvenciók, amik meghatározzák, hogyan kell helyesen használni a walesit. Az ember, ki walesiül hazudik talán nem megfelelően viselkedik, de nem kell hogy nem megfelelően beszélje a walesit. Tehát a konvenció, amit megsért lényegi a walesi nyelv létezését vagy természetét illetően. Azok a lényegiek, melyek közösek az igazsághű és a nem igazsághű megnyilatkozásokban. Igazsághűnek lenni nem ilyen. (Davis 2003, 190)

Kölbel (1998) szerint egy Lewis féle konvenció – vagyis az igazsághűség és bizalom egy nyelvben –, mely a lehetséges nyelvek közül az aktuálshoz való viszonyulást rögzíti, sokkal jobban is elláthatná a feladatát, ha a természetes nyelvi viselkedéshez jobban illene, mondjuk képes lenne megbirkózni azokkal a nyelvi cselekvésekkel, melyeket Davis kritizál. Annak illusztrálására, hogy mi lenne az igazsághűség és bizalom konvenciójánál jobb jelölt, egy kis nyelvet vezet be, melynek a *Szerelembeszéd (lovetalk)* nevet adja. A szerelembeszéd egy olyan függvény – vagyis kielégíti Lewis feltételeit –, mely minden mondatához egy kontextustól függő igazságfeltételt rendel. A két

mondat: a „ti amo”, mely igaz akkor és csak akkor, ha a megnyilatkozást tevő szereti a megnyilatkozás címzettjét; és a „ti odio”, mely igaz akkor és csak akkor, ha a megnyilatkozást tevő utálja a megnyilatkozás címzettjét. Lewis definíciója szerint egy közösség akkor használja a szerelembeszédet, ha a közösségen belül érvényben van az *igazsághűség és bizalom a szerelembeszédben* konvenciója. Vagyis meg kell próbálnunk soha nem mondani olyant, amit nem igaz a szerelembeszédben, és hajlamosnak kell lennünk a szerelembeszéd bármely elhangzott mondatára úgy válaszolni, hogy azt hisszük, a kérdéses mondat igaz a szerelembeszédben. Kölbél szerint azonban az igazsághűség és bizalom konvenciója egy L nyelvben nem kielégítően meghatározott, ugyanis legalább két dolgot érthetünk rajta: 1. *megbízhatóság és bizakodás (reliability and reliance) L-ben* – megbízható módon csak L-ben igaz L-mondatokat mondunk ki, és ráhagyatkozunk a hallott L-mondatok L-ben-való-igazságára; 2. *őszinteség és bizalom (sincerity and trust) L-ben* – csak akkor mondjunk ki valamit, ha L-ben-igaznak hisszük, úgy válaszoljunk a megnyilatkozásokra, hogy azt higgyük, a kimondójuk L-ben-igaznak hiszi őket.

Mármost vegyünk a következőt, vegyünk azt a szituációt, amikor Rómeó azt mondja Júliának, hogy „ti amo.” Két eset lehetséges: Vagy valóban szereti Júliát, vagy csak a puszta vágy mondatja ezt vele. Mit jelent egy ilyen szituációban őszintének, megbízhatónak, ráhagyatkozónak, és bizalommal lévőnek lenni:

(5.5.) Az igaz szerelem esete:

- őszinte: Rómeó azt hiszi, a megnyilatkozása igaz az olasz nyelvben
- megbízható: Megnyilatkozása igaz az olasz nyelvben.
- bízó: Júlia azt hiszi, hogy Rómeó megnyilatkozása igaz az olasz nyelvben
- bizalommal levő: Júlia azt hiszi, hogy Rómeó azt hiszi, hogy a saját megnyilatkozása igaz az olasz nyelvben.

Igazodnak a megbízhatóság és ráhagyatkozás konvenciójához, csakúgy mint az őszinteség és bizalommal levés konvenciójához. Ez utóbbi konvencióhoz való igazodás azonban nem magyarázza meg az itt megvalósuló információáramlást, ti. annak az információnak az átvitelét, hogy Rómeó szereti Júliát. Hogy ez megvalósuljon, ahhoz nem csak az kell, hogy Rómeó azt higgye, szereti Júliát, hanem így is kell lennie (igaznak kell lennie).

(5.6.) A puszta vágy esete:

- |                  |   |
|------------------|---|
| őszinte:         | Rómeó azt hiszi, a megnyilatkozása igaz az olasz nyelvben                                   |
| nem megbízható:  | Megnyilatkozása nem igaz az olasz nyelvben.   |
| nem bízó:        | Júlia nem hiszi azt, hogy Rómeó megnyilatkozása igaz az olasz nyelvben                      |
| bizalommal levő: | Júlia azt hiszi, hogy Rómeó azt hiszi, hogy a saját megnyilatkozása igaz az olasz nyelvben. |

Az (5.6.) esetben Rómeó összetéveszti a szerelmet a puszta vágygal. Valóban azt hiszi, hogy szereti Júliát, de ez a hite hamis. Vagyis ekkor alkalmazkodnak az őszinteség és bizalom konvenciójához, de nem alkalmazkodnak a megbízhatóság és megbízás konvenciójához. Mivel ez meglehetősen sűrűn fordul elő, jobb jelölt az igazmondás és bizalom konvenciójának értelmezésére az őszinteség és bizalom konvenciója, mint a megbízhatóság és megbízás. Ugyanakkor Kölbl arra is figyelmeztet, hogy túl sok olyan beszédaktus fedezhető fel a mindennapi nyelvben, mely nem ezekre a szabályszerűségekre épül – mondjuk azért, mert be akarjuk csapni a másikat. Véleménye szerint az ilyen eseteket egy további konvenció fedné le, mondjuk 3. a *ravaszkodás* és *gyanakvás L-ben* konvenciója – ravaszkodás: csak akkor tegyünk meg egy megnyilatkozást, ha azt a hitet szeretnénk keltetni, hogy hiszünk valamiben; gyanakvás: válaszoljunk a megnyilatkozásra

úgy, hogy azt hisszük a megnyilatkozó azt a hitet szeretné kelteni, hogy hisz valamiben. Sőt egy ilyen konvenciót iterálni is lehet rekurzíven nagyjából úgy, ahogyan a kölcsönös tudást megvilágító schiffer-i példában láthattuk. Ennek következtében Kölbel egy módosított, diszjunktív definíciót javasol (1998, 311):

Egy  $P$  közösség akkor használ egy  $L$  nyelvet, ha a közösségben érvényben van az ( $s_1$   $L$ -ben vagy  $s_2$   $L$ -ben vagy  $s_3$   $L$ -ben .... vagy  $s_n$   $L$ -ben)-hez igazodás konvenciója  $L$  mondatainak kimondásában illetve a ( $h_1$   $L$ -ben vagy  $h_2$   $L$ -ben vagy  $h_3$   $L$ -ben ... vagy  $h_n$   $L$ -ben)-hez igazodás konvenciója az  $L$  mondatainak kimondására való válaszadásban.

Ahol is az  $s_1, s_2, s_3, s_n$  ill.  $h_1, h_2, h_3, h_n$  a fenti értelemben értendő egyrészt a beszélők másrészt a hallgatók konvencionális magatartására. Kölbel tehát nem tagadja az igazsághűség és bizalom konvenciójának működését, amennyiben azt az őszinteség és bizalom konvenciójaként értelmezzük, ám a azért jobb egy ilyen diszjunktív definíció, mert számos olyan jelenséggel is el tud számolni, amivel az eredeti nem. Azonban ez a definíció sem kerülheti el a kölcsönös (vagy közös) tudással kapcsolatos ellenvetéseket. Mindenesetre arra rávilágít, hogy az igazsághűség és bizalom konvenciója csak nagyon korlátozottan értelmezhető a természetes nyelvek használói körében.

3. Az aktuális nyelv reláció problémája sokkal súlyosabban érinti Lewis elméletét, mint az előző két fajta ellenvetés. Az aktuális nyelv reláció az eredeti lewis-i intenciókból meríti erejét, abból ti. hogy a nyelvek – olyan függvények melyek a mondatokról a propozíciókra képeznek le – absztrakt entitások, olyan eszközök, melyek akkor is pontosan ugyanúgy funkcionálnának, ha nem használná őket senki, és az egy esetleges dolog, hogy az összes lehetséges nyelv közül egy közösség éppen azt használja, amelyiket használja – ez az aktuális nyelv, amely az összes potenciális közül egyedülként tartozik a közösséghez. Egy így felállított színpadon természetesen adódik a kérdés: Pontosan mi az a reláció, melyben a közösségnek állnia kell a nyelvvel ahhoz, hogy az a nyelv a közösség

(aktuális) nyelve legyen? Erre a relációra adja meg saját jelöltjeként Lewis az igazsághűség és bizalom L-ben konvencióját, ahol az L a közösség aktuális nyelve. Az első komoly problémafelvetést az aktuális nyelv problémával kapcsolatban épp maga Lewis veti fel, a következő ellenvetést tárgyalva a *Languages and Language* című tanulmányában (1975/1983, 187):

*Ellenvetés:* Legyen  $\mathbb{K}$  K-nak a nyelve; vagyis az a nyelv, amit a K által használt legkevésbé kirekesztő nyelvnek kell tekintenünk. (Feltéve, hogy K nyelvileg homogén.) Legyen  $\mathbb{K}^+$  egy olyan nyelv, amit  $\mathbb{K}$ -ból kapunk némi szemét hozzáadásával; olyan extra mondatok hozzáadásával, amelyek túl hosszúak és túl bonyolultak ahhoz, hogy bárki is kimondja őket, és ezért soha nem lettek kimondva K-ban, amely mondatokhoz esetlegesen megválasztott  $\mathbb{K}^+$ -beli jelentést társítunk. Ekkor úgy tűnik, hogy  $\mathbb{K}^+$  egy K által használt nyelv, ami abszurd.

Egy mondat, ami soha nem került kimondásra, *a fortiori* soha nem került kimondásra nem igazsághűen. Így az  $\mathbb{K}$  igazsághűség-szokás-szerint plusz a igazsághűség-hallgatás-által a szemét mondatokra vonatkozóan együtt kiad egyfajta  $\mathbb{K}^+$  igazsághűséget; s az erre vonatkozó elvárás alkotja az  $\mathbb{K}^+$  bizalommal levést. Következésképp megkapjuk az  $\mathbb{K}^+$  igazsághűség és  $\mathbb{K}^+$  bizalom egy fennálló szabályszerűségét. Ez a szabályszerűség olyan konvenciónak minősíthető K-ban, melyet a kommunikációs érdek tart életben.

Lewis úgy válaszolja meg ezt az ellenvetést, hogy nem az igazsághűségre, hanem inkább a bizalommal levésre helyezi a hangsúlyt. Az készséggel elismeri, hogy az igazsághűség-hallgatás-által igazsághűség, és az erre vonatkozó elvárás az igazsághűségre vonatkozó elvárás, azt azonban tagadja, hogy az igazsághűség-hallgatás-által-ra vonatkozó elvárás bizalom lenne. Ezzel tulajdonképpen ki is húzza a méregfogát ugyanis ha ez igaz, akkor az  $\mathbb{K}^+$ -ban nincs benne a bizalom konvenciója, legalábbis a szemétre vonatkozóan, következésképpen nem áll fenn az igazsághűség és bizalom  $\mathbb{K}^+$ -ban, és ezért  $\mathbb{K}^+$  nem a közösség által használt nyelv. Nem szabadna azonban nagyon örülni ennek a frappáns válasznak, ugyanis az

igazsághűség-hallgatás-által problémája csak a jéghegy csúcsa, ugyanis a probléma a nyelvi produktivitással függ össze.

Az *Actual-Language Relations* című tanulmányában Schiffer (1993) az aktuális nyelv relációt lényegében azzal a problémával azonosítja, hogy a szükségszerűen korlátozott nyelvhasználat nem tudja meghatározni azt, hogy melyik végtelen nyelvet használjuk aktuálisan. Bármiféle lewis-i megoldást is válasszunk konvencióink csak véges számú mondatra vonatkozhatnak, azaz legfeljebb csak egy töredékét tudjuk a végtelen nyelvnek aktuálisként megjelölni, ami azt hordozza magában, hogy még mindig végtelen különböző, mindössze töredékében egymást átfedő nyelvről beszélhetünk. Az aktuális nyelv probléma fő kérdése tehát:

(5.7.) Egy nyelv használatban lévő töredéke miként képes egyedülálló módon hozzákapcsolni minket a nyelvünk nem használt részéhez?

A kérdés megválaszolásának nehézsége abban rejlik, hogy ki kell terjesztenünk a használt mondatok jelentését és szerkezetét ugyanennek a nyelvnek a nem használt részére. A problémát Lewis az igazsághűség-hallgatás-által problémára adott válasza itt nem működik, ugyanis egy *ad hoc* problémával állunk most szemben, hanem egy valódi általános, az elmélet alapjait érintő problémával. Ezzel Lewis tisztában is volt, ezért a *jelentés-használat-nélkül* problémájára másféle megoldást keresett. Teljesen természetes lenne azt feltételeznünk, hogy amennyiben sikeresen felfedjük az nyelv működésért felelős szabályokat, akkor ezekből kikövetkeztethetjük az nyelv mint egész összes mondatának tulajdonságait. Végző soron ehhez nem kell mást tennünk, mint leírni a használatban lévő nyelvtöredék előállításáért felelős szemantikát is szintaktikát. Lewis valami hasonló megoldásra gondol, miután felhagy az aktuális nyelv probléma ortodox, azaz az igazsághűség és bizalom konvenciójának terminusaiban történő, megoldásának kísérletével.

Először a használat valamiképpen meghatározza a jelentését a nyelv ténylegesen használt töredékének. Ezen töredéken belül léteznek olyan szintaktikai és szemantikai szabályok, melyek a megfelelő mondatokat a megfelelő jelentésekkel állítják elő. Ezek a szabályok más, hosszabb mondatokat is előállítanak, a használt töredéken kívül eső jelentésekkel. A használat meghatároz valamennyi jelentést, a jelentések meghatározzák a szabályokat, és a szabályok meghatározzák a többi jelentést. Ennélfogva a használat meghatározza a jelentést, részben közvetlenül, részben közvetve, az egész nyelv számára. (Lewis 1992, 109.)

De honnan tudjuk, hogy egy nyelvtan, ami a töredék mondatait generálja, a nyelvnek mint egésznek a nyelvtana, és az eddig használatban volt töredéken kívül is csak ennek a nyelvnek a mondatait fogja generálni? Nos, ezt a feladatot Schiffer szerint (1993, 241 skk.) nem képes ellátni az IBS alapját képező grice-i felfogás, egyrészt nem működik túl jól, és ha meg is lehet adni egy közösségi ill. individuális gyakorlatokra hivatkozó eljárást, annak számos mentális állapotra kellene hivatkoznia, komoly inferenciákat kívánna meg a hallgatótól a beszélő kommunikatív szándékainak felderítésére. Éppen ezért Schiffer szerint ez túl erős feltételeket állít a nyelvhasználat elé. Jobb megoldásnak tűnik a Lewis féle külső grammatikánál – annál a grammatikánál, melyet használatból szűrünk le, és kvázi külsőleg alkalmazzuk a nyelvre – ha egy belső nyelvtant használunk. Ez megtörténhet például egy Chomsky féle internális – azaz a nyelvfeldolgozásban belsőleg működő grammatikával. Azonban Schiffer szerint nincsen szükség arra, hogy a nyelv kompozicionális szemantikával rendelkezzen ahhoz, hogy megmagyarázhassuk a végtelen sok mondat potenciális megértésének jelenségét. Schiffer Harvey-ra hivatkozik<sup>59</sup>, aki képes az elhangzó angol megnyilatkozásokról a helyes hitekhez jutni, ám ezt nem egy belsőleg reprezentált nyelvtan segítségével teszi, hanem egy fordítási kézikönyvvel, mely angolról fordít mentalézre, arra a nyelvre, melyen Harvey gondolkodik – egyébként ez Harvey agyának nyelve, mely szinaptikus kapcsolatokból és

---

<sup>59</sup> Harvey nem más, mint a kompozicionális szemantikára hozott ellenpélda (Schiffer 1987)



idegi aktivitásból áll. Így aztán már csak az a kérdés, hogy vajon az internálisan reprezentált grammatikát vagy a neurális nyelvre fordító kézikönyvet válasszuk ki az aktuális nyelv reláció megállapítására. Schiffer az utóbbi mellett dönt, de mi nem kell vele tartunk ebben a kérdésben. Az sem szükséges azonban, hogy a természetes nyelvek kompozicionális szemantikáját fogadjuk el. (Erre az utóbbi kérdésre azonban visszatérek még a következő fejezetben.)

Amit a fenti ellenpéldákból és érvekből világosan lesűrhetünk, hogy a lewis-i elgondolás, mely a lehetséges nyelvek közül a konvenciók segítségével választaná ki az aktuálisat, nem járható út. A nyelvi konvenciók egy olyan elgondolását kell tehát felvázolni, mely egyrészt nem feltétlenül koordinációs problémaként definiálja a konvenciókat, másrészt nem olyan konvenciókra épít, melyek a lewis-i módon működnek.

### **Javaslat a nyelvi konvencionalitásra**

Úgy vélem, hogy lényegében teljesen helyes a lassan már szállóigévé lett lewis-i mondattal kezdenünk (Lewis 1975/1983, 166):

(5.8) Közhelynek számít – melynek tagadásáról csak egy filozófus álmodik –, hogy léteznek nyelvi konvenciók, bár nem könnyű pontosan megmondani, hogy mik ezek a konvenciók.

Úgy vélem, hogy jobb azokkal a filozófusokkal tartanunk, akiknek nincsenek rémálmaik, és ezért elfogadásra javaslom azt, hogy a nyelv konvencionalitását ne kérdőjelezzük meg. Amit megkérdőjelezni kívánok az az, hogy ezek a konvenciók propozíciókra, függvényekre vonatkoznának, vagy hogy koordinációs problémák megoldásai lennének.

Miközben vallom, hogy lényegileg rendben van az, ahogyan Hume alapján Lewis a társadalmi konvenciókról beszél, ezt a többé-kevésbé lewis-i

elmélet elfogadása is bizonyítja, azt gondolom, hogy a nyelvi konvenciók nem ilyen természetűek, vagy legalábbis már nem ilyen természetűek. Elfogadom, hogy lehetséges lenne a nyelvet irányító konvenciók jó részének, bár valószínűleg nem mindegyikének visszavezetése egy olyan szituációra, melyben kommunikációs problémának lehet a megoldása az adott konvenció, úgy vélem erről csak nagyon kivételes esetekben lehet szó. Ezen nagyon kevés esetek közé olyan szituációk kerülhetnek, melyekben kevés résztvevő található, és amelyek között érdekkapcsolatok állhatnak fent. Ez utóbbi azt jelenti, hogy a racionalitásnak mindenképpen működésbe kell lépnie egy koordinációs probléma megoldása során, és a többiek számára láthatóvá is kell válnia racionalitásomnak, azaz fel kell ismerjék, hogy a közös érdek kedvéért teszek valamit.

A nyelvi konvenciók, teljesen hétköznapi módon értve, nem mások, mint a nyelvhasználatot irányító szabályok. Leginkább olyan szabályok, melyeket tudattalanul, mechanikusan követünk, és legfeljebb akkor tudatosítjuk őket, amikor cselekvésünk rekonstruálására szólítanak fel minket. Ilyenkor hivatkozhatunk – és hivatkozunk is – azokra a jellegzetességeire, melyekre az előző fejezet utolsó szakaszában részleteztem. Az ilyen konvenciók *externalizáltak* mondhatók abban az értelemben, hogy nem kívánnak meg racionalizálást a hozzájuk alkalmazkodók részéről. Vagyis a hozzájuk történő alkalmazkodás megtörténhet teljesen automatikusan is. Ugyanakkor nem veszítik el azokat a jellegzetességeiket, melyek konvenciókká teszik őket, ezek a felszín alatt bújnak meg, és csak nagy ritkán, a hozzájuk való igazodás problematikuságának esetében fedik fel magukat a racionális rekonstrukció útján.

De kicsodák a nyelvi konvenciók tárgyai? A nyelvi produktivitással való fenyegetőzés a legkönnyebben úgy hárítható el, hogy nem a megnyilatkozás típusokat, és az általuk kifejezett mondatokat tekintjük a konvenciók tárgyának, hanem például a mondatokat alkotó szavakat. Ám nyilvánvaló módon nem jutnánk messzire, ha pusztán olyan nyelvi

konvenciók felállítását céloznánk, mint az a némiképpen módosított (konvencionalizált) grice-i megoldás, hogy

(5.9.)  $x$  azt jelenti, hogy  $p$  akkor és csak akkor, ha konvencionális az emberek számára, hogy  $x$ -t  $p$  kifejezés jelentésére használják.

Ez a konvenció lényegében azt határozza meg, hogy egy adott közösségen belül konvencionális a közösség tagjainak egy bizonyos jelentés kifejezésére használniuk. A megoldás különbözik nem sokban a Schiffer féle *nem összetett egész megnyilatkozás típusok* kifejezés-jelentésével kapcsolatos állásponttól, és Schiffer korábban bemutatott problémájához hasonlóan, itt is figyelemre méltó problémát jelenthet az *összetettség*, és a *rekurzivitás* hiánya.

Miben különbözik egy ilyen konvenció az (5.3.)-ban bemutatott Schiffer féle elmélettől? Először is, expliciten nem építi magába az  $M$ -szándékot, ti. a jelentés kifejezésének szándékát, hiszen nyelvi konvencióknak nem kell tartalmazniuk utalást a hozzájuk alkalmazkodó szándékaira. Valójában a normális nyelvi cselekvések esetén mind az előállítás, mind a feldolgozás tudattalanul történik, vagyis egyáltalán semmiféle racionális folyamat nem játszik szerepet benne, épp ezért nincs tehát szükség a beszélői szándékokra hivatkozásra. Másodszor, nem tartalmaz explicit utalás a kölcsönös tudásra, ez részben az előbbieket miatt érthető, részben pedig az externalizáltságuk miatt. Ugyanezen okból nem szerepel bennük a precedensre utalás sem.

Épp ezért gondolom, hogy jó kiindulópontuk lehetne egy ilyen formájú konvenció. Nevezzük az ilyen formájú, mondatszint alatti elemek használatát irányító konvenciókat lexikai konvencióknak. Természetesen ezek a konvenciók nem csak a szavak, hanem minden, az úgynevezett „konvencionális implikatúra” által meghatározott elemet érinti: a 'és'-t ugyanúgy, mint a 'de'-t, és hozzájuk hasonlóan az 'alulról szagolja az ibolyát'-hoz hasonló idiómákat. Ha ezeket tekintjük az alap-konvencióknak és kiegészítjük őket egyéb grammatikai és pragmatikai konvenciókkal, akkor a

kapott rendszer alkalmas lehet az összetettség és rekurzivitás biztosítására. Erre azonban csak a következő fejezetben térek ki.

## 6. Szándékok, Konvenciók, és nyelvi jelentés

Ebben a végkövetkeztetéseket tartalmazó fejezetben igyekszem felvenni a korábban elejtett szálakat, és összecsomózni őket úgy, hogy legalább a mérsékelt rángatást kibírják. Bár a fejezet inkább csak nagy vonalakban rögzíti azt, ahogyan nézetem szerint a korábbi fejezetekben mondottak összefüggnek, és nem adja ezen gondolatoknak egy tökéletesen kiforrott szintézisét, azt gondolom érdekes tanulságokkal szolgálhat.

Alapvetően arról lesz szó itt, hogy a konvencióknak és a szándékoknak egyaránt szerepük van a nyelvi jelentés kérdésében, de nem ugyanabban a mértékben, és nem ugyanazon a módon. Az első tisztázandó kérdés az, hogy milyen fajta jelentést kell a nyelvi jelentésnek tartani, és milyen más, a nyelvi jelentést kiegészítő jelentésről beszélhetünk. A nyelvi jelentés meghatározásban a szándékoknak fontos logikai szerepük van, ám procedurálisan nem játszanak semmilyen szerepet. Ez annyit tesz, hogy a nyelvi jelentés egy általános meghatározás szerint függ a kommunikációtól, és így a kommunikatív szándékoktól, de az egyedi nyelvi jelentés, azaz egy konkrét megnyilatkozásban közvetített jelentés már nem függ a beszélő aktuális szándékainak hallgató általi aktuális felismerésétől. A szóban forgó nyelvi jelentést azonban nem ragadhatjuk meg a szintaktikai módszereket alkalmazó formális szemantikák segítségével, ugyanis azok nem képesek megbírózni a beszélői szándékokkal, melyek pedig szükségesek a közvetített jelentés beazonosításához. Az említett szintaktikai módszerrel szemben a konvenciók egy többé-kevésbé, de azért mégsem teljesen lewis-i elméletét javaslom felhasználni, mely ugyan megtartja a társadalmi konvenciókról szóló általános lewis-i elmélet főbb pontjait, ám teljes mértékben elveti a speciális nyelvi konvenciókról alkotott elméletet. A nyelvi konvenciókat többé-

kevésbé a nyelvhasználati szabályokkal azonosíthatjuk, melyek viszonylag könnyen képesek megmagyarázni a nyelvi jelentés szabályszerűségeit. A lényegi változtatás a lewis-i nyelvi konvenciókkal szemben az, hogy a konvenciók nem a propozíciók használatára vonatkoznak, hanem a propozíciók alkotórészeire, ami által az IBS és az azokat kiegészítő konvencionális elméletek kudarcra elkerülhetővé válik. A mottónk tehát ez lehetne: *a kommunikáció nem konvencionális, azt a kommunikatív szándékok irányítják, ami konvencionális, az a kommunikáció módja.*

### **Kommunikatív és nyelvi jelentés**

Az alapvető különbségtétel, amivel ebben a szakaszban dolgozni fogok a kommunikatív és a nyelvi jelentés különbsége. Ahogyan azt már korábban írtam, a nyelvi jelentés kérdésében nem támaszkodhatunk az erős, B típusú IBS-re – mely a nyelvi jelentés beazonosítását a beszélő aktuális szándékainak beazonosítására alapozza –, az azonban nem kell azt jelentse, hogy az ilyen elmélet semmire sem jó. A B típusú IBS igenis kiváló eszköz lehet a kommunikatív jelentés magyarázatára, ez az a jelentés típus, amit többé kevésbé a társalgási implikaturákkal azonosítottam. A Grice által megállapított, illetve Sadock (1978/1991) és Bach (1999b) által kiegészített tesztek sora alkalmazható az ilyen inferenciális kiegészítést kívánó jelentésre. Vagyis ha a szándékoknak helyet akarunk biztosítani a nyelvi jelentés elméletében, akkor azt semmiképpen sem tehetjük meg a közvetlenül a nyelvi jelentés szintjén, csak a kommunikatív jelentés szintjén, ott viszont a nyelvi jelentés nem játszik szerepet. Nagyon is könnyen elképzelhető egy olyan szituáció, melyben kommunikáció történik, ámde semmiféle nyelvi megnyilatkozás nem esik meg. Egy ilyen szituáció plauzibilitását támasztja alá egyrészt az, hogy – mint már többször említettem – Grice terminus technikusként használja a 'megnyilatkozás' kifejezést, másrészt az, hogy Grice levezethetőnek tartja a beszélő- illetve mondat-jelentést egy teljesen

nyelvnélküli szituációból. Tehát a szándékoknak elengedhetetlen szerepük van a kommunikációs aktusok létrejöttében, de a kommunikációra felhasznált nyelvben, és az ahhoz kapcsolódó nyelvi jelentésben már nem. Ahogyan McDowell (1980/1998, 49) találóan fogalmaz:

[A] szemantika, formális vagy másfajta, másodlagos a kommunikáció elméletéhez képest legalább ebben az értelemben: ha a kommunikációelméletnek nem lenne tárgya, akkor a szemantikai elméleteknek nem lenne miről szólniuk.

A 3. fejezetben az ellen érveltem, hogy egy A típusú, azaz a kommunikatív szándékoknak csak előfeltételező, IBS kompatibilis lehet valamilyen formális szemantikával. Itt most szeretnék erre részletesebben is kitérni. Az ott mondottak miatt nem hiszem, hogy a grice-i elmélettel kompatibilis lehet egy minimális értelmezésben felfogott szemantika, és emellett ott érveltem is. A minimálisnál valamivel több kiegészítés szükségeltetik tehát a nyelvi jelentés beazonosításához. De vajon ezt a minimálisnál több kiegészítést még mindig kompatibilissé tehetjük a formális szemantikával? A válasz egyértelmű igen, mindössze annyit kell tennünk, hogy egy *szigorú formális szemantikai* álláspont helyett egy annál gyengébb *mérsékelt formális szemantikai* álláspontot foglalunk el. A mérsékelt formális szemantikai álláspont továbbra is a szintaktikailag beazonosított mondat típusokat tekintené a szemantikai elmélet inputjainak, de a nyelvi jelentés kontextus-érzékenységét is képes lenne beépíteni oly módon, hogy a megnyilatkozás kontextusára relativizált mondat típusokról beszél; ilyen elmélet Kaplan demonstratívumokról szóló elmélete is (1977/1989). Az azonban továbbra is kérdéses, hogy milyen fajta kontextus-érzékenységet engedhet meg magának egy mérsékelt formális szemantikai elmélet. Kaplan technikai válasza az, hogy a megnyilatkozás kontextusát paraméterek rendezett sorozataként vette, ám még az ő válasza is nyitva hagyta a kérdést, hogy pontosan mi ezeknek a paramétereknek a köre és tartalma.

Épp ezért további kérdéseket tehetünk fel azzal kapcsolatban, hogy milyen kontextuális információkat is tud beépíteni egy formális szemantika. Ezeket az információkat intuitív módon két csoportra oszthatjuk: 1. azok a releváns jegyek, melyek teljes mértékben objektívek, a kontextus nem perspektivikus jellegzetességei, mint például az ágens, az időpont, és a hely;<sup>60</sup> 2. azok a releváns jegyek, melyek perspektivikus, vagy intencionális természetűek, mint például a beszélő mentális állapotai. És bár sok mérsékelt formális szemantikus azt gondolja, hogy mindkét típusú jellegzetességet beépítheti, ám ez nem így van: a beszélő szándékainak egyszerűen nincs helyük a formális elméletekben.

A beszélő szándékainak formális szemantikákból való kizárására két okunk is van. Egyrészt ha a megnyilatkozás kontextusának intencionális jegyeit beengedjük, akkor az szembe megy a formális szemantikák lényegi jellegzetességével (a formális axiomatizálással, és a nyelvi jelentés ebből fakadó normativitásával), ami végeredményben azzal riogat, hogy leomlik a formális- és a használat-elméletek közötti fal. A másik – és nyomósabb – okunk az, hogy a formális elméletek deduktív komputációs természetűek, a beszélői szándékokra vonatkozó inferenciák azonban abdukciós természetűek. A beszélői szándékok potenciálisan megismételhetetlen, gazdag és kevésbé megragadható jellegzetességei a kontextusnak, és ezek formális módszerekkel egyszerűen feldolgozhatatlanok.<sup>61</sup>

Azt szükséges felismernünk, hogy a beszélői szándékokra hivatkozó szemantikai szint kivisz minket a formális fennhatóság alól. Az intencionális értelmezés egy nem moduláris, abduktív folyamat, és mint ilyen az alapvetően formális, komputációs jelentéselméleten kívül helyezkedik el. (Borg 2004, 221)

Van azonban még két ellenvetésem a formális szemantikákkal szemben, az egyik általánosságban a formális megközelítéseket célozza, a másik

<sup>60</sup> Kaplan, első körben ezeket jelölte meg kontextuális paraméterekként (1977/1989, 494).

<sup>61</sup> Bármely erre irányuló kísérlet szükségszerűen tökéletlen kell maradjon, hiszen a kérdéses jellegzetesség formalizálása mindig csak közelítő lehet. Ez igaz Kaplan próbálkozására is.



kifejezetten az igazságfeltétel alapú szemantikákat. Az első ellenvetés azt rója a formális szemantikák szemére, hogy teljesen semleges nézőpontból próbálják leírni a nyelvi jelentés struktúráját, és egyáltalán nincsenek tekintettel a nyelvhasználókra. Egy jól kidolgozott formális szemantika esetleg képes magyarázni egy természetes nyelvhez nagyon hasonló, azt többé-kevésbé lefedő nyelvet, azonban ennek a nyelvnek nagyon szigorúnak és merevnek kell lennie ahhoz, hogy a formális struktúrák képesek legyenek megragadni a nyelv működését. A másik ellenvetés speciálisan az igazságfeltétel szemantikákkal kapcsolatos. Korábban amellet érveltem, hogy a nyelvi jelentés legfontosabb tulajdonságát a konvencionalitásában kell látnunk, ez az, ami miatt a konvencionális implikatúra fogalmát fel kell adnunk, és implikatúra helyett az 'amit mondunk' részévé kell tennünk. Az igazságfeltétel szemantikák nem tudják megtenni ezt, hiszen épp az igazságfeltételek bővületében született az a gondolat, hogy a nyelvi jelentés szintjén a 'de' és az 'és' ugyanazt jelenti, hiszen ugyanaz az igazságtáblájuk.

Azt gondolom, hogy ezek az érvek és ellenvetések elegendő indokot szolgáltatnak arra, hogy ne a formális elméletek között keressük azt a módszert, amivel számot tudnánk adni a nyelvi jelentésről.

Olyan magyarázatot kell tehát találnom az 'amit mondunk' jelenségére, mely nem formális eszköztárral dolgozik, képes megmagyarázni a szinte azonnali megértést, és a kommunikációs aktusokat tekinti kiindulópontjául – legalább logikai értelemben.

Mindenekelőtt azonban arról kell beszélnem, hogy az 'amit mondunk'-kal azonosított nyelvi jelentés milyen szinten is helyezkedik el. Abból kiindulva, hogy a kommunikatív aktus megvalósítása csak akkor lehetséges, ha olyan egységekben történik a feldolgozása, melyek lehetővé teszik a viselkedésünk, vagy hitrendszerünk megfigyeléshez való módosítását, az tűnik természetesnek, ha a nyelvi jelentés alapvető egységét a kommunikatív szignifikáns tartalmi egységhez kötjük. Ez a felvázolt grice-i megközelítésben a mondatnak, illetve a mondat által kifejezett propozíciónak feleltethető meg. Még akkor is igaznak tűnik ez, ha meglehetősen erős intuíciónk van arról,

hogy a szavaknak önmaguknak is van jelentésük. Jelen megközelítésben talán legfőbb indokunk az lehetne, hogy a nyelvileg megfogalmazható kommunikatív tartalmak mindig propozíciós formát öltenek. Véleményem szerint annak, 'amit mondunk' mindig propozicionálisnak kell lennie, hiszen ha nem az lenne, akkor nem tudnánk semmiféle kommunikációs szituációban értelmezni, vagyis a nem teljes propozíciót kifejező kommunikációs aktusok nem képesek direkt értelemben befolyásolni a viselkedésünket. Az egy másik kérdés, hogy az ilyen aktusokat is lehet kommunikatíván értelmezni, és ekkor már rögtön egy propozíciót fejeznek ki számunkra, pontosabban egy propozícióként értjük meg őket.

Természetesen nem ez az egyetlen oka annak, hogy Grice, és rajta kívül még sokan mások elköteleződnek a mondat-jelentés elsődlegessége mellett. Több indokot is fel lehet hozni egy ilyen elköteleződésre (Szabó 2008, 402):

1. A szemantikai elméletalkotás inputja legnagyobbbrészt a mondat szinten jelentkezik.
2. A legtöbb erő-indikátor csak mondatokhoz kapcsolható.
3. Erős intuícióink vannak arra vonatkozóan, hogy a kommunikáció egysége a mondat.
4. És arra is, hogy addig nem tulajdonítanánk egy szó teljes megértését valakinek, ameddig nem bizonyosodnánk meg afelől, hogy az illető elég széles skáláját érti azoknak a mondatoknak, melyekben a kérdéses szó előfordul.

Vegyük egy pillanatra komolyan ezeket az okokat, és fogadjuk el a mondat-jelentés elsődlegességét. Amit kapunk nem kifejezetten megnyugtató: bár első közelítésben definiálhatjuk a mondat-jelentés elsődlegességét, azon téniszként, miszerint a mondatok jelentése az alapvető, és a szavak jelentése csak ebből leszarmasztatott. Úgy tűnik ez a meghatározás nem mond ellent

azon törekvésünknek, hogy a nyelvi jelentést az 'amit mondunk' fogalmával azonosítsuk.

Bár az elsődlegességi tézist számos helyen kihirdették már, az, hogy pontosan mit takar, továbbra is homályos. Mivel valaminek valami mással szembeni elsődlegességét kellene állítania, úgy lenne helyes interpretálnunk, mint a saját fordítottjával inkompatibilis állítást. Ennélfogva a mondat-jelentés elsődlegességében hinni nem elég annak elfogadásához, hogy a szavak jelentését a mondatok jelentése határozza meg, ugyanis ez nem zárja ki azt, hogy a mondatok jelentését végső soron nem a szavak jelentése határozza meg. (Szabó 2008, 402)

Az a kitétel, hogy a mondat-jelentés elsődlegességének ki kell zárnia azt, hogy a szavak jelentése határozza meg a mondat jelentését, nem tűnik túl biztatónak a struktúra szempontjából, de erre majd a következő szakaszban térek ki. Itt most azonban csak a fontos, hogy a mondatjelentés elsődlegessége kizárólagos jogot biztosít a propozíció számára a propozicionális alkotórészekkel szemben. Vagyis úgy tűnik, a korábbi fejezetekben körvonalazott nyelvi jelentés egyértelmű propozicionális karakterrel rendelkezik; az őt alkotó szavaknak, és kontextuális összetevőknek nincs jelentése – sem nyelvi, sem kommunikatív.

Úgy vélem, ez az állítás mindennek ellenére téves. Egyik indokom erre az, hogy maga a grice-i elemzés is önálló egységnek ismeri el a mondat szint alatti kifejezéseket. Bár Grice kiinduló munkájában, a *Jelentésben* nem ad semmiféle definíciót a szójelentésre, mint ahogyan ezt később sem részletezi túlzottan, későbbi munkáiban, leginkább az *Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning* című tanulmányában, igenis kitér erre a kérdésre, és amellet foglal állást, hogy megadható a pszichológiai való redukció a szavak esetében is (1968/1989, 124 skk.). A 2. fejezetben a Grice féle időtlen jelentésről adott módosított elmélet tárgyalásakor elejtettem egy fonalat, amelyet itt folytatnom kell. Ott fejeztem be a kérdés tárgyalását, hogy a közösségre vonatkoztatott időtlen jelentésével kapcsolatban Grice a

következőképp fogalmaz: az, hogy valakinek a repertoárjában megtalálható egy művelet, nagyjából (a formalizálások mellőzésével) megfelel annak, hogy az illető egyén kész (hajlandó) valahogyan cselekedni, vagy beszélni. (Grice 1968/1989, 127). Ez a strukturálatlan, nem összetett mondatokra alkalmazva azt jelenti, hogy egy természetes nyelv használója rendelkezik a mondatok használatára vonatkozó sztenderd eljárásokkal, és hogy a mondat csak akkor jelenti azt hogy p a megnyilatkozók egy csoportjában, ha az a csoport rendelkezik azzal az eljárással, hogy a mondatot p jelentés kifejezésének szándékával használja. Egy ilyen megoldás nyilván nem lehet végeleges, hiszen csak a nem-strukturált mondatokról szól, melyek száma végtelen, másrészt a mondatok igenis strukturáltak azaz szavakból épülnek fel. Ez utóbbi megfontolás vezette arra Grice-ot a mondatokkal társított eljárásokat eredő eljárásoknak [*resultant procedures*] nevezze, melyek rekurzív módon emelkednek ki a szavakhoz társított alapeljárások működéséből.

[A]z „eredő eljárások” fogalma: nagy vonalakban, azt mondhatnánk, hogy egy X megnyilatkozás típusra vonatkozó eljárás egy eredő eljárás, amennyiben (a) az X-et alkotó egyedi megnyilatkozás típusokra, és (b) a szintaktikai kategóriák (egyedi szintaktikai formák) valamilyen egyedi rendjét példázó megnyilatkozás típusokra vonatkozó eljárások ismerete által meghatározott (azaz megléte kikövetkeztethető ezekből). (Grice 1968/1989, 129)

Ezeket a definiálatlan szemantikai fogalmaktól mentes eljárásokat, pedig egyszerűen a beszélői szándékokra hivatkozva határozhatjuk meg. Végző soron ez a grice-i elemzés azt jelenti, hogy mind a szavaknak, mind a szintaktikai kategóriák rendjének vannak megfelelő, használatukat szabályozó eljárásai. A probléma nem is ezzel a meglehetősen általános megállapítással kapcsolatban adódik, hanem azzal, ahogyan Grice ezután megpróbálja véghezvinni a „Herkulesi feladatot” legalább „vázlatosan” és „nagyon korlátozottan” (1968/1989, 130-131). Az elemzés túlságosan bonyolult, hiányos és elnagyolt, de legfőbb hibája az, hogy a szavak

jelentését a mondatok jelentésének mintájára kísérli megadni. Az elemzés rendelkezik egy alapvető hibával, amit a következőképp sémával adhatunk vissza:

(6.1.) „e” azt jelenti, hogy „P” akkor és csak akkor, ha a mondat, hogy „Valami e” néha azt jelenti, hogy valami P.

Mivel a mondat, hogy „Valami sárkány” azt jelenti egy bizonyos alkalommal, hogy valami egy mesebeli lény, egy másik alkalommal meg, hogy valami (valaki) egy házsártos feleség, (6.1.) helyesen minősíti kétértelműnek a „sárkány”-t. De (6.1.) csak azért képes erre az eredményre jutni, mert a „valami”-nek már eleve tulajdonítva van valamilyen jelentés – hogy a populárról, és az ahhoz tartozó szintaktikai kategóriarendről már ne is beszéljünk. Megpróbálhatjuk talán a „valami” jelentését megadni ily módon:

(6.2.) „e” azt jelenti „valami” akkor és csak akkor, ha „e egy sárkány” azt jelenti, hogy valami egy sárkány.

De most meg azt látjuk, hogy (6.2.) csak azért működik, mert a „sárkány” jelentését előfeltételeztük. A probléma ezzel a grice-i elemzéssel, hogy addig nem leszünk képesek jelentést tulajdonítani egyetlen „szónak” sem, amíg nem tudjuk már eleve legalább egy szó jelentését.<sup>62</sup>

A szó-jentés gice-i elméletének eme rövid bemutatása azt hiszem két indokkal is szolgál a mondatjelentés elsődlegességének elutasítására. Mint fentebb, az elsődlegességi tézis kizárja az önálló szó-jentéseket, azokat kizárólag a mondat-jentésből levezetettnek tartja, márpedig az elemzés ezen a módon nem tud sikeresen megtörténni – ez az egyik indok –, másrészt mind a végső grice-i elemzés kudarca, mind pedig az arra vonatkozó implikáció, hogy a szavak és szintaktikai szabályok alapeljárasainak eredője a strukturált mondatjentések, inkább azt sugallja, hogy a mondatokkal

---

<sup>62</sup> A példamondatok Davis ide vonatkozó kritikájából valók (2003, 185-186).

szemben, vagy még inkább mellettük, fel kell tételeznünk alacsonyabb szintű jelentéseket is.

A most feltenni kívánt kérdés az, hogy milyen érveket lehetne ezen az érven kívül az elsődlegességi tézissel szemben felhozni. Először is egy ezen érveléssel kapcsolatos ellenvetéssel élnék: nemcsak Grice-nak nem sikerült megmutatnia, hogyan tulajdoníthatók jelentések az individuális szavaknak, azoknak a mondatoknak a jelentése alapján, amelyben előfordulnak. Bár persze ez nem a legerősebb ellenvetés, de mindenképpen megfontolásra érdemes.

Davis (2003, 187-188) egy egyszerű játéknyelvre alapozva önálló ellenvetést is konstruált az elsődlegességi tézissel szemben. A játéknyelvünk csak 3 elemi kifejezésből áll: „a”, „b” és „L”, és ezekből csak két mondatot lehet előállítani: „aLb” és „bLa”. Ha elképzelhető konzisztensen egy ilyen nyelv, márpedig elképzelhető, akkor az elsődlegességi tézis nehéz helyzetbe kerül. A tézis azt implikálja, hogy a mondatok jelentésével kapcsolatos információk elégségesek a nyelv elemi kifejezéseinek meghatározásához. Ebben az esetben azonban ez nem sikerülhet, ugyanis a mondatok számához képest túlságosan is sok az elemi kifejezés. a felállítható egyenletek száma elégtelen a változó kiértékeléséhez. Adjuk két mondatunknak a következő jelentéseket: 1. „aLb” azt jelenti, hogy Péter szereti Marit, és 2. „bLa” azt jelenti, hogy Mari szereti Pétert. A két jelentést megállapító mondat nem lehet elégséges a három kifejezés jelentésének megállapítására. Két teljesen egyenértékű hipotézis állítható fel ezzel kapcsolatban. Az egyik hipotézis szerint „a” azt jelenti, hogy „Péter”, „b” azt jelenti, hogy „Mari” és az „xLy” azt jelenti, hogy „x szereti y-t”; a másik hipotézis szerint „a” azt jelenti, hogy „Péter”, „b” azt jelenti, hogy „Mari” és az „xLy” azt jelenti, hogy „y szereti x-t”, és a két hipotézis teljesen egyenrangú, azaz nem tudunk dönteni a tekintetben, hogy melyikük a helyes. Davis szerint a nyelvet tetszőleges mértékben lehet bővíteni, csak épp a megfelelő szabályokkal kell kiegészíteni úgy, hogy a felállítható egyenletek – tehát mondatok – száma kisebb legyen az elemek számánál – azaz a nyelv szavainak számánál.

Az igazán erős indok a propozicionális jelentés egyedüliségének elutasítására az, hogy a nyelvi jelentést kompozicionálisnak illik tartani<sup>63</sup>, de legalább is strukturálnak, ha nem lenne az, akkor nem lenne lehetséges megmagyarázni a nyelvi produktívítást. Márpedig a fent idézett megfogalmazásban az elsődlegességi tézis magában foglalja fordítottjának elutasítását, ami jelen esetben a kompozicionalitás.

A félreértések elkerülése végett, az elsődlegességi tézis elutasításával nem azt az ettől különböző állítást szeretném cáfolni, hogy a nyelvi jelentés propozicionális természetű. Mindössze azt, hogy kizárólag propozicionális természetű. Amikor konkrét kommunikációs szituációban találjuk magunkat – ami természetesen lehet egy résztvevős is, ekkor valójában nem kommunikációs szituációról, hanem kommunikatív szituációról kell beszélnünk – akkor a viselkedésünket befolyásoló, kognitív szignifikanciával bíró jelentésbeli egység a propozíció lesz, méghozzá az a propozíció, melyet a 3. fejezetben meghatározott elsődleges pragmatikai folyamatok (Recanati 2004) segítségével állítunk elő. Az implikációk egy ezen felül kívánnak meg pragmatikai folyamatokat, méghozzá olyanokat, melyeknek a bemenete a teljes, propozicionális nyelvi jelentés. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a nyelvi jelentés előállítás, vagy feldolgozás csupán mondat szinten történne, mint azt a grice-i, vagy éppen a schiffer-i elmélet feltételezi. Ekkor valóban oda jutnánk, hogy egy viszonylag jól működő reduktív elméletet kapnánk a nem összetett mondatok mondat-jelentéséről, de ez az elmélet nem elégíthetne ki minket, ugyanis nem tudna elszámolni a kompozicionalitás jelenségével. Végső soron tehát elismerem, hogy a mondatjelentésnek fontos szerepe van a kommunikatív aktusokban, de ebből nem túl meggyőző arra következtetni – az elsődlegességi tézis alapján – hogy a szavak csak azért rendelkeznek jelentéssel, mert mondatokban szerepelnek.

A megoldást úgy vélem a konvenciók képbe emelése adhatja meg. Olyan konvenciókról beszélek, melyek nem a mondatjelentést állapítják meg,

---

<sup>63</sup> Természetesen vannak olyanok, akik ezt az elemi viselkedési szabályszerűséget nem tartják be, de a magam részéről azt hiszem szükség van rá.

hanem az egyes nyelvi gondolati tartalomnak megfeleltethető nyelvi elemeket. Ez tulajdonképpen egyet jelent azzal, hogy állításom szerint a szavak is rendelkeznek jelentéssel, még hozzá konvencionális jelentéssel, valahogy úgy, ahogyan arra az előző fejezet végén utalást tettem.

### A struktúra problémája

A struktúra problémája ebben a tárgyalásban nem más, mint a kompozicionalitás által jelentett kihívás, illetve az annak való megfelelés. A megválaszolni kívánt kérdés pedig az, hogy lehetséges-e olyan mind a konvencionálitást, mind a szándék-felismerést elismerő elméletet adni, mely egyben a kompozicionalitás problémájával is megbirkózik.

Először is tisztáznunk kell, hogy a kompozicionalitási elv semmit sem mond a lexikai jelentésről, mindössze azt állapítja meg, hogy az összetett kifejezéseknek jelentése nem egyszerű (non-kompozit), hanem bizonyos módon meghatározott:

(6.3.) Egy összetett kifejezés jelentését szerkezete és az összetevőinek jelentése határozza meg.

Ezt az elvet gyakran összekeverik azzal az elvvel, mely ennél egy jóval erősebb állítást fogalmaz meg:

(6.4.) Az összetett kifejezések szerkezetüknek és összetevőik jelentésének köszönhetően rendelkeznek jelentéssel.

Az összekeverés oka Szabó (2004) szerint az lehet, hogy normális esetben amikor valamiről azt mondjuk, hogy meghatároz valamit, akkor azt, *ami* meghatároz, alapvetőbbnek gondoljuk annál, *amit* meghatároz. Így fordulhat elő, hogy egyes filozófusok szerint a kompozicionalitási elv a szó-



jelentések elsődlegességét állítja a mondat-jelentésekkel szemben. Ennélfogva az a jelentéselmélet, amelyik megfelel (6.4.)-nek, biztosan meg fog felelni (6.3.)-nak is, ám fordítva ez már nem igaz, könnyen elképzelhető olyan jelentéselmélet, ami megfelel (6.3.)-nak, de nem felel meg (6.4.)-nek. Az a konvencióelmélet, amit az előző fejezet végén provizórikusan előrebocsátottam, de nem részleteztem, pontosan ilyen. Mert, ahogyan az előbb is írtam – nem tartom helyesnek azokat az elméleteket, melyek kizárólag a propozíciók szintjén tartják megadhatónak a jelentést, ám azt sem gondolom, hogy a szójelentések mindenképpen elsőbbséget élveznének a mondatjelentéssel szemben. Azt gondolom, hogy a szavak használatára vonatkozó konvenciók – némi később részletezett kiegészítéssel – képesek a mondatok jelentését meghatározni, de a kommunikatív szignifikanciával bíró megnyilatkozásoknak nem kell mindig összetetteknek lenniük, könnyen elképzelhetőek egyszavas megnyilatkozások, sőt olyanok is, melyek szavakat sem tartalmaznak – mint pl. Schiffer „grrr” megnyilatkozása.

A kompozicionálitási elvnek való megfelelés azt kívánja, hogy a szavak és egyéb nem összetett kifejezések jelentését megadó használati konvenciók mellé a konvenciók egy további fajtáját is bevezessük, mégpedig az egyszerű (tovább értelmesen nem bontható) nyelvi elemek összefűzésének módját megszabó konvenciókat. Az ilyen, *grammatikainak* nevezhető konvenciók nem csak teljes propozíciók szerkezetére vonatkoznak, hanem sokkal egyszerűbb szerkezetekre is. Olyan sémákról van szó, melyekbe az egyszerű nyelvi elemek behelyettesítésével összetett jelentéssel bíró szerkezetek hozhatók létre. A sémákból álló konvenciók ugyanolyan tulajdonsággal bírnak, mint a lexikaiak, vagyis externalizáltak, és reflektálatlanul követettetek, ám racionális rekonstrukcióval igazolható a követésük. Végző soron nincs másról szó, mint hogy egy mérsékelt formális szemantika szabályait konvencionalizáljuk. Ennek megvan az az előnye, hogy a formális szemantikáktól elvárható módon biztosítja kompozicionalitást, ugyanakkor nem szigorú formális szabályok alapján épülnek fel, hanem a

konvenciókra jellemző „többé-kevésbé” módon. A grammatikai konvenciók és a lexikai konvenciók között azonban nem húzható egyértelmű határvonal, aminek illusztrálására jó példa lehet az idióma. Az idiómák olyan egyszerű jelentéssel rendelkeznek, mely konvencionálisan kapcsolódik hozzájuk (Az 'alulról szagolja az ibolyát' kifejezés azért rendelkezik a meghalás jelentésével, mert az emberek ezen jelentés kifejezésére használják – bár nem névszók esetében elég suta egy ilyen megfogalmazás), ugyanakkor nem csak lexikai konvenció kapcsolódhat hozzájuk, azaz az 'alulról szagolja az ibolyát' jelentheti azt is, hogy alulról szagolja az ibolyát, de ennek előállításához a lexikai és grammatikai konvenciók egy készletére van szükségünk.

A végére hagytam az általam javasolt konvenciók talán legfurcsábbikát, a pragmatikai konvenciókat. Valószínűleg ezen konvenciók bevezetése emészthető meg a legnehezebben, azonban egyrészt szükségünk van rájuk, másrészt nem különböznek olyan nagyon a már bemutatott két konvenció-fajtától. Szükségünk van rájuk, mivel a nyelvi jelentést az 'amit mondunk' fogalmával azonosítottam, az pedig – ahogyan már részletesen szoltam róla – megkívánja a kontextus-érzékeny elemek értékelését, vagyis olyan pragmatikai folyamatokat, melyek a propozicionális jelentés előállításához szükségesek. Ám nem különböznek nagyon a már fentebb említett két konvenciótól, ugyanis mechanikusan hajtjuk őket végre, ugyanakkor felszólításra racionalizálni tudnánk a hozzájuk igazodó cselekvésünket. Úgy gondolom, hogy nem az egyszerű egész megnyilatkozás-típusok konvencióiról kell beszélnünk tehát, ha meg akarjuk világítani a nyelvi jelentés kérdését – mint ahogyan azt egy Grice követő tenné –, hanem sokkal inkább a *lexikai, grammatikai és pragmatikai konvenciók* egy halmazáról.

Amellett próbáltam érvelni ebben a dolgozatban, hogy bár a propozícióknak kiemelt szerep jut a kommunikatív aktusokban, beleértve a nyelvi kommunikáció eseteit is, ez a kiemelt szerep a kommunikáció szempontjából illeti csak meg őket, azért mert ha nem propozicionálisan

értelmeznénk a történéseket és cselekvéseket, akkor nem lennénk képesek azokhoz igazítani a saját viselkedésünket. Vagyis a kommunikatív szignifikanciájuk miatt kell kiemelten kezelni őket, nem pedig azért, mert – mondjuk – csak a propozíciókhoz társíthatunk igazságfeltételeket. A beszélői szándékok felismerése és felismertetése a kommunikáció birodalmába tartozik. Az idáig való eljutás azonban más természetű, a nyelvi jelentés előállítása és feldolgozása konvenciók mentén történik, és erről egy olyan konvenció-elméletet kell adnunk, mely elkerüli a Lewis féle elmélettel kapcsolatos problémákat, ám amely kompatibilis a kompozicionalitási elvvel. Persze tisztában vagyok azzal, hogy az itt elmondottak csak az utat jelölik ki egy ilyen elmélet számára, és legfeljebb egy-két tétova lépést tesznek rajta, de azt remélem, hogy sikerült legalább némi indokot adnom annak elfogadására, hogy a kommunikatív szándékok és a konvenciók egymást kiegészítve képesek megadni a nyelvi jelentés egy elfogadható felfogását.

# Bibliográfia

- Avramides, A. 1989.** *Meaning and Mind: an examination of a Gricean account of language.* Cambridge, MIT Press.
- Avramides, A. 1998.** Intention and Convention. In Hale, B., Wright, C. (szerk.) 1998. *A Companion to Philosophy of Language.* Oxford, Blackwell. 60-86.
- Bach, K. 1994.** Conversational Implicature. *Mind and Language* 9. 124-162.  
[<http://userwww.sfsu.edu/~kbach/implicature.htm> - 2009. március 16.]
- Bach, K. 1999a.** The Semantics-Pragmatics Distinction: What It Is and Why It Matters. In Turner, K. (szerk.) 1999. *The Semantics-Pragmatics Interface from Different Points of View.* Oxford, Elsevier, 65-84. [<http://userwww.sfsu.edu/~kbach/spd.htm> – 2009. március 16.]
- Bach, K. 1999b.** The Myth of the Conventional Implicature. *Linguistics and Philosophy* 22. 327-366.
- Bach, K. 2001.** You Don't Say? *Synthese* vol. 128, 15-44.  
[<http://userwww.sfsu.edu/~kbach/youdontsay.htm> - 2009. március 16.]
- Bach, K. 2006.** The Top 10 Misconceptions about Implicature. In Birner, B.J., Ward, G. (szerk.) *Drawing the Boundaries of Meaning.* Amsterdam: John Benjamins.  
[<http://userwww.sfsu.edu/~kbach/TopTen.pdf> - 2009. március 16.]
- Bennett, J. 1982.** Psychology and semantics: comments on Schiffer's „Intention-based semantics”. *Notre Dame Journal of Formal Logic* Vol. 23, No. 2. 258-262.
- Blackburn, S. 1984.** *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language.* Oxford, Oxford University Press.
- Borg, E. 2004.** Formal Semantics and Intentional States. *Analysis* 64, 215-23.
- Borg, E. 2005.** Intention-based Semantics. In Lepore, E., Smith, B. (szerk.) 2005. *Oxford Handbook of Philosophy of Language.* Oxford, Oxford University Press, 250-267.  
[http://www.rdg.ac.uk/AcaDepts/ld/Philos/borg/Borg%20BS%20\(2005.1\).doc](http://www.rdg.ac.uk/AcaDepts/ld/Philos/borg/Borg%20BS%20(2005.1).doc) – 2006 március 16.
- Bratman, M. 1987.** *Intentions, Plans, and Practical Reason.* Cambridge, Harvard University Press.
- Bratman, M. 1993.** Shared Intention. *Ethics* 104. 97-113.
- Bratman, M. 1999.** Shared Intention and Mutual Obligation. In Bratman, M. 1999. *Faces of Intention.* Cambridge, Cambridge University Press. 130-141.
- Burge, T. 1975.** On Knowledge and Convention. *The Philosophical Review* 84, No. 2. 249-255.
- Carnap, R. 1942.** *Introduction to Semantics.* Cambridge, Harvard University Press.
- Chomsky, N. 1980.** *Rules and Representation.* New York, Columbia University Press.

- Dale, R. 1996.** *Theories of Meaning*.  
<http://www.russelldale.com/dissertation/TheTheoryofMeaning.pdf> – 2008. október 15.
- Davidson, D. 1967/1984.** Truth and Meaning. In Davidson, D. 1984. *Inquiries into Truth and Interpretation*. New York, Oxford University Press, 17-36.
- Davis, S. 1998.** Grice on Natural and Non-Natural Meaning. *Philosophia* 26/3-4. 405-419.
- Davis, W.A. 2003.** *Meaning, Expression, and Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Demeter, T. 2004.** A nyelvi konvenciók naturalizálása. In: Neumer K., Laki J. (szerk.) *Minden filozófia "nyelvkritika" II. Analitikus filozófia és fenomenológia*, Budapest, Gondolat. 176-195.
- Demeter, T. 2008.** *Mentális fikcionalizmus*. Budapest, Gondolat.
- Donnellan, K. 1989.** Belief and the identity of reference. In French, P.A., Uehling, T.E., Wettstein, H.K. (szerk.) 1989. *Midwest studies in philosophy, vol. 13: Contemporary perspectives in the philosophy of language II*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 275–88.
- Frege, G. 1892/2000.** Jelentés és jelölet. In Frege, G. 2000. *Logikai vizsgálódások*. Budapest, Osiris, 118-147.
- Gilbert, M. 1987.** Modelling Collective Belief. *Synthese* 73. 185-204.
- Gilbert, M. 1989.** *On Social Facts*. Princeton, Princeton University Press.
- Gilbert, M. 1993.** Is an Agreement an Exchange of Promises? *The Journal of Philosophy* 90/12. 627-649.
- Gilbert, M. 1994.** Remarks on collective belief. In Schmidt, F. (szerk.) 1994. *Socializing Epistemology*. Maryland, Rowman & Littlefield. 235-256.
- Grandy, R. 1977.** Review of David Lewis' *Convention*. *A Philosophical Study. Journal of Philosophy* 74, 129-139.
- Grandy, R. 1982.** Semantic intentions and linguistic structure: comments on Schiffer's paper: „Intention-based semantics”. *Notre Dame Journal of Formal Logic* Vol. 23, No. 2. 327-332.
- Grice, H.P., Strawson, P.F. 1956/1989.** In Defense of a Dogma. In Grice, H.P. 1989. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Harvard University Press. 196-212.
- Grice, H.P. 1957/1989.** Meaning. In Grice, H.P. 1989. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Harvard University Press. 213-223.
- Grice, H.P. 1957/1997.** Jelentés. In Pléh Cs., Siklaki I., Terestyéni T. (szerk.) 1997. *Nyelv – Kommunikáció – Cselekvés*. Budapest, Osiris. 188-197.
- Grice, H.P. 1968/1989.** Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning. In Grice, H.P. 1989. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Harvard University Press. 117-137.
- Grice, H.P. 1969.** Utterer's Meaning and Intentions. *The Philosophical Review*, 78/2, 147-177.
- Grice, H.P. 1970/1989.** Presupposition and Conversational Implicature. In Grice, H.P. 1989. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Harvard University Press. 269-282.
- Grice, H.P. 1975/1997.** A társalgás logikája. In Pléh Cs., Siklaki I., Terestyéni T. (szerk.) 1997. *Nyelv – Kommunikáció – Cselekvés*. Budapest, Osiris. 213-227.

- Grice, H.P. 1976/1989.** Meaning Revisited. In Grice, H.P. 1989. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Harvard University Press. 283-303.
- Grice, H.P. 1978/1989.** Further Notes on Logic and Conversation. In Grice, H.P. 1989. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Harvard University Press. 41-57.
- Grice, H.P. 1986.** Reply to Richards. In Grandy, R., Warner, R., Grice, H.P. 1986. *Philosophical grounds of rationality: intentions, categories, ends*. Oxford, Oxford University Press, 45-108.
- Grice, H.P. 1987/1989.** Retrospective Epilogue. In Grice, H.P. 1989. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Harvard University Press. 339-385.
- Horwich, P. 1998.** *Meaning*. Oxford, Oxford University Press.
- Horwich, P. 2006.** The Nature of Meaning. In Devitt, M. – Hanley, R. (szerk.) 2006. *The Blackwell guide to the philosophy of language*. Oxford, Blackwell, 43-57.
- Hume, D. 1751/2003.** *Tanulmány az erkölcs alapelveiről*. Budapest, Osiris.
- Hume, D. 1739-40/1976.** *Értekezés az emberi természetről*. Budapest, Gondolat.
- Jackman, H. 1999.** Convention and Language. *Synthese* 117. 295-312.
- Kaplan, D. 1977/1989.** Demonstratives. In Almog, J., Perry, J., Wettstein, H. (szerk.) 1989. *Themes From Kaplan*. New York, Oxford University Press.
- Kölbel, M. 1998.** Lewis, Language, Lust and Lies. *Inquiry* 41, 301–15.
- Kripke, S. 1980/2007.** *Megnevezés és szükségszerűség*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Levinson, S. 1989.** *Pragmatics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lewis, D. 1969.** *Convention. A Philosophical Study*. Cambridge, Harvard University Press.
- Lewis, D. 1970/1983.** General Semantics. In Lewis, D. 1983. *Philosophical Papers, vol. I*. Oxford, Oxford University Press. 189-232.
- Lewis, D. 1975/1983.** Languages and Language. In Lewis, D. 1983. *Philosophical Papers, vol. I*. Oxford, Oxford University Press. 161-180.
- Lewis, D. 1992.** Meaning without use: Reply to Hawthorne. *Australasian Journal of Philosophy*, 70, 106–10.
- Locke, J. 1690/1986.** *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*. Budapest, Gondolat.
- Lycan, W. 1990.** On respecting puzzles about belief ascriptions. *Pacific Philosophical Quarterly*, 71, 182–8.
- Lycan, W. 2000.** *Philosophy of Language. A contemporary introduction*. London, Routledge.
- Maynard-Smith, J. 1982.** *Evolution and the theory of games*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Miller, A. 2007.** *Philosophy of Language*. London, Routledge.
- Miller, S. 2001.** *Social Action: A Teleological Account*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Millikan, R.G. 1995/2005.** Pushmi-pullyu Representations. In Millikan, R.G. 2005. *Language: A Biological Model*. Oxford, Oxford University Press. 166-186.

- Millikan, R.G. 1998/2005.** Language Conventions Made Simple. In Millikan, R.G. 2005. *Language: A Biological Model*. Oxford, Oxford University Press. 1-23.
- Morris, Ch. 1938/2005.** A jelemélet megalapozása. (részlet) In Horányi Ö., Szépe Gy. (szerk.) 2005. *A jel tudománya. Szemiotika*. Budapest, General Press.
- Neale, S. 1992.** Paul Grice and the philosophy of language. *Linguistics and Philosophy* 15. 509-559.
- Orthmayr I. 2004.** A társadalmi normák döntéseméleti és evolúciós magyarázata. *Szociológiai Szemle* 2004/3. 3-22.
- Putnam, H. 1975/1997.** The Meaning of 'Meaning'. In Putnam, H. 1997. *Mind, Language and Reality*. Cambridge, Cambridge University Press, 215-271.
- Quine, W. V. O. 1960.** *Word and Object*. Cambridge, MIT Press.
- Recanati, F. 2001.** What is Said. *Synthese* 128. 75-91.
- Recanati, F. 2004.** *Literal Meaning*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Recanati, F. 2006.** Pragmatics and Semantics. In Horn, L.R., Ward, G.L. (szerk.) 2006. *The Handbook of Pragmatics*. Oxford, Blackwell, 442-462. – In Blackwell Reference Online. [http://0-www.blackwellreference.com.edlis.ied.edu.hk/subscriber/tocnode?id=g9780631225485\_chunk\_g978063122548522 – 2009. március 16.]
- Sadock, J. 1978/1991.** On Testing for Conversational Implicature. In Davies, P (szerk.) *Pragmatics: A Reader*, Oxford, Oxford University Press, 365-375.
- Salmon, N. 1986.** *Frege's puzzle*. Cambridge, MIT Press.
- Schelling, Th.C. 1960.** *The Strategy of Conflict*. Cambridge, Harvard University Press.
- Schiffer, S. 1972.** *Meaning*. Oxford: Oxford University Press.
- Schiffer, S. 1982.** Intention-based Semantics. *Notre Dame Journal of Formal Logic* Vol. 23, No. 2. 119-156.
- Schiffer, S. 1987.** *Remnants of Meaning*. Cambridge, The MIT Press.
- Schiffer, S. 1993.** Actual-language relations. In Tomberlin, J.E. (szerk.), *Philosophical Perspectives, 7: Language and Logic*. Atascadero, Ridgeview Publishing Company, 231–258.
- Searle, J. 1965/1971.** What is a Speech act? In Searle, J. (szerk.) 1971. *The Philosophy of Language*. Oxford, Oxford University Press. 39-53.
- Searle, J. 1975/1997.** Közvetett beszédaktusok. In Pléh Cs., Siklaci I., Terestyéni T. (szerk.) 1997. *Nyelv – Kommunikáció – Cselekvés*. Budapest, Osiris. 62-81.
- Searle, J. 1990.** Collective Intentions and Actions. In Cohen, P., Morgan, J., Pollack, M.E. (szerk.) 1990. *Intentions in Communication*. Cambridge, Bradford Books, MIT Press. 401-416.
- Searle, J. 1995.** *The Construction of Social Reality*. New York, Free Press.
- Searle, J. 2000.** *Elme, nyelv és társadalom. A való világ filozófiája*. Budapest, Vince Kiadó.
- Skyrms, B. 1996.** *Evolution of the social contract*. Cambridge, Cambridge University Press

- Strawson, P.F. 1964/1997.** Intenció és konvenció a beszédaktusokban. In Pléh Cs., Síklaki I., Terestyéni T. (szerk.) 1997. *Nyelv – Kommunikáció – Cselekvés*. Budapest, Osiris. 198-212.
- Strawson, P. F. 1969/2004.** Meaning and Truth. In Strawson, P. F. 2004. *Logico-Linguistic Papers*. London, Ashgate, 131-145.
- Szabó, G.Z. 2004.** Compositionality. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.  
[<http://plato.stanford.edu/entries/compositionality> - 2009. március 16.]
- Szabó, G.Z. 2008.** Structure and Convention. *Philosophical Studies* 137. 399–408
- Tarski, A. 1933/1990.** Az igazság fogalma a formalizált nyelvekben. In Tarski, A. 1990. *Bizonyítás és igazság*. Budapest, Gondolat, 55-244.
- Tarski, A. 1944/1990.** Az igazság szemantikus felfogása és a szemantika megalapozása. In Tarski, A. 1990. *Bizonyítás és igazság*. Budapest, Gondolat, 307-364.
- Tuomela, R. 1992.** Group Beliefs. *Synthese* 91. 285-318.
- Tuomela, R. 1995.** *The Importance of Us*. Palo Alto, Stanford University Press.
- Wittgenstein, L. 1954/1998.** *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest, Atlantisz.
- Ziff, P. 1967.** On H. P. Grice's Account of Meaning. *Analysis* Vol. 28, No. 1., 1-8.