

Kelemen János
az MTA levelező tagja

NYELV ÉS TÖRTÉNELEM: DANTE, VICO, HEGEL

Elhangzott 2005. május 19-én

1. Előadásom célja, hogy a nyelvfilozófia és a történelemfilozófia viszonyát elemezzem történeti szempontból. Közelebbről meghatározva: a nyelv természetéről és a történelem mibenlétéről alkotott eszmék kölcsönhatását szeretném vizsgálni ahhoz hasonlóan, ahogyan néhány korábbi munkámban, például *Nyelv és történetiség a klasszikus német filozófiában c.* könyvemben vagy Dante poétikájáról és nyelvelméletéről szóló köteteimben tettem. A címben jelzett három név a történelem, a kultúrtörténet, a filozófiatörténet és az irodalomtörténet három különböző korszakát jelképezi. Összekapcsolásuk nem magától értetődő. Hadd fűzzek ehhez egy bevezető kommentárt.

Ma már eléggé nagy az egyetértés abban, hogy a múltat – vagy kevésbé élesen fogalmazva, a múltból alkotott képünket – a történész nem *rekonstruálja*, hanem *konstruálja*. Ennek során számos jól bevált műveletet alkalmaz: periodizál, szelektál, kinagyít, képkivágásokat készít, összekapcsol és szétválaszt. Amikor relációkat állapít meg vagy állít fel személyek, tények, struktúrák, események, eszmék és gondolatok között, akkor tulajdonképpen ösvényeket vág, bejárási útvonalakat javasol a múlt sűrűjében. Egy-egy ilyen kapcsolatot, bejárandó útvonalat miért ne nevezhetnénk olykor fejlődési vonalnak? Persze olyan fejlődési vonalnak, melyet a történész utólag rajzol a térképre.

Éppen egy nem régen felmerült Dante-interpretáció kínál erre jó példát. A *De vulgari eloquentiában*, a költő befejezetlen retorikai művében felbukkan a *forma locutionis* fogalma. A fogalom a nyelvre, arra a bizonyos „szólásformára” vonatkozik, melyet isten az első ember lelkével megteremtett. Maria Corti, a nem régen elhunyt kiváló irodalomtudós javaslata nyomán Umberto Eco felvetette, hogy a dantei „forma locutionis”-on egy elvont formális elvet, a nyelvek generatív ösmintáját kell értenünk. Dante ezek szerint azt a magyarázatot adta a nyelv eredetéről, hogy isten csupán egy általános nyelvi képességgel ajándékozta meg Ádámot, nem pedig egy kész és megformált természetes nyelvvel, mely a középkoriak tanítása szerint a héber lett volna. Ahhoz, hogy elfogadjuk Eco merész javaslatát (amihez az adott szöveghely önmagában véve nem sok fogódzót nyújt), kapcsolatot kell létesítenünk Dante és más szerzők között. Fel kell például tennünk, hogy a költő ismerte és magáévá tette a „spekulatív” és „univerzális grammatika” eszméit, melyeket a 13. században a radikális arisztotelianusok és a modista logikusok és grammatikusok dolgoztak ki. Ez annyit tesz, hogy Dantét beállítjuk egy hagyományba, ráállítjuk egy ösvényre, mely művét nemcsak a múlt, hanem a jövő nyelvészeti és nyelvfilozófiai elképzeléseivel is összeköti. S valóban, Eco éppen ezt teszi: egyenes vonallal köti össze a modisták spekulatív grammatikáját, Dante nyelvészeti elképzeléseit, a Port-Royal „általános és ésszerű grammatikáját”, végül pedig, a sor végén, a Chomsky-féle generatív grammatikát. Nem kétséges, ez egyfajta – utólag meghúzott – „fejlődési vonal”, mely – attól függetlenül, hogy nem tudunk semmi biztosat a Dante és a modisták közötti tényleges kapcsolatról – alapul szolgálhat egy történet elbeszéléséhez, mely adott esetben a „nyelvi forma” fogalmának kialakulásáról szólna.

Én a címben szereplő három név összekapcsolásával egy másik történet lehetőségét vetem fel. Ez arról szólna, hogy minden dolgok történetiségének eszméje hogyan jelent meg a nyelvről szóló spekulációkban, s megfordítva: a nyelv természetére vonatkozó elgondolások hogyan mozdították elő a történetiség eszméjének fejlődését. Azt állítom, hogy Dante, Vico és Hegel e történet főszereplői közé tartoznak. Állításomat nem igazolja, de dolgomat megkönnyíti, hogy a történetet visszafelé olvasva azt látjuk: a későbbi szereplők csodálattal

2

adóztak az elsőnek. Dantét a modern világ számára Vico fedezte fel, aki – hadd emeljem ki – többek közt azt csodálta benne, hogy ő volt „az olaszok első historikusa”. Abban a könyvben pedig, melyet majdnem kétszáz éven át mindenki úgy tartott számon, mint Hegel esztétikai előadásait, nemcsak zseniális elemzéseket olvashatunk az *Isteni színjátékról*, hanem olyan passzusokat, melyek Erich Auerbach szerint a Dantéről valaha is írt legszebb sorok közé tartoznak. Lehetséges, hogy e passzusok, melyek többsége nem található meg a hegeli előadások ismert lejegyzéseiben, Hothótól, az *Esztétikai előadások* kiadójától származnak. Mindezzel együtt ahhoz nem férhet kétség, hogy Hegel Dante költészetét valóban úgy fogta föl, mint egy nagy világtörténeti korszak lényegi struktúrájának legkiforrottabb művészi kifejezését.

2.1. Amikor Hegel így ítélkezett, akkor esztétikai ítéletet alkotott, melyet az allegória sajátos dantei formájának elemzéséből szűrt le. Dante történelemszemléletének vizsgálata során én nem a történelem művészi ábrázolásának esztétikai problémáját vetem fel, hanem azt a kérdést, hogy a költő milyen fogalmat alkotott a történelemről, s hogy ez hogyan tükröződik nyelvfilozófiájában. Máshol megpróbáltam bizonyítani, hogy minden további nélkül tulajdonítható neki egy érdekes és eredeti nyelvfilozófia, ahogyan volt metafizikája, morálfilozófiája és politikai filozófiája is. Nehezebb lenne valódi történelemfilozófiát tulajdonítani neki. Ez azonban nem jelenti, hogy ne lett volna az ágostoni és a joachimista mércével mérve is koherens elképzelése az *emberiség egyetemes történetéről*.

Dante egyaránt támaszkodott a történeti gondolkodás általa elérhető két nagy hagyományára, a bibliai és a klasszikus görög-római koncepcióra. Az utóbbinak a fontosságát igazolja többek közt, hogy Líviuszt többször is hitelt érdemlő tekintélyként említi: a *Pokolban* úgy szól róla, mint „aki nem téved” (XXVIII. 11.), *Az egyeduralomban* pedig úgy, mint „kiváló római történetíróról” (II. iii.). Nem kevésbé jelzés értékű, hogy a történelem általános menetének középpontjába a római történelmet állította. Nyilvánvalóan ezzel függ össze, hogy az *Isteni színjáték* egész koncepciójának kialakításában mekkora szerepe volt az *Aeneis*nek mint irodalmi mintának és mint történeti forrásnak. Kétségtelen azonban, hogy történelemszemléletét a biblikus hagyomány hatja át, s gondolkodásának formálásában a klasszikus történetíróktól kapott örökség viszonylag alárendelt szerepet játszik. Ezen a ponton érdemes arra emlékeztetni, hogy a szokásos jellemzések szerint miben áll a két hagyomány különbsége. Míg a görög-római antikvitas történetírói „absztraktak” a szónak abban az értelmében, hogy ismétlődő és formálisan tipizálható eseményeket szednek leltárba, addig a bibliai és a keresztény történetírás az egyediség és a személyes involváltság iránti nagyfokú érzékről tanúskodik, amennyiben egyszeri és minden egyes emberre kiható események egyetlen összefüggő sorát állítja elének. A történelem ezek szerint a kezdetektől a

3

végkifejletig tartó, egységes teleologikus folyamat, melyet nagy fordulópontok, mindenk fölött a megváltás eseménye, szakaszokra bontanak.

2.2. Az egyediség iránti érzék és az események menetében való személyes involváltság ad tápot annak a gondolatnak, hogy a történelem egyetlen személy sorsában is összefoglalható. Dante ezt teljes egészében kiaknázza. Az *Isteni színjáték* alapstruktúrájának meghatározó mozzanata, hogy Dante, mint a túlvilági utazás hőse, az emberiséget képviseli, akárcsak később Faust és Adám. A költemény ebből a nézőpontból történeti vízióként olvasandó: a példaszerű hős bejárja az egész emberiség útját a bűnök birodalmától a megtisztuláson át az üdvözülésig. Eközben radikális változáson megy át, régi énjének halálával új személlyé válik, s birtokába jut a végső tudásnak. Kevesen látták meg ebben a későbbi nevelődési regények vagy *A szellem fenomenológiájában* ránk maradt hegeli filozófiai narratíva előképét, mely utóbbi a tudat fenomenológiai alakzatainak bemutatásával vezet minket végig az emberiség történetén. Két nagy magyar dantistát lehet ebben az összefüggésben megnevezni: Péterfy Jenőt és Fülep Lajost. Az előbbi rámutatott arra, hogy az *Isteni színjáték* énekeinek egymásutánja fő vonalaiban fejlődést mutat, s hogy hőse – aki „végső elemzésben az ember” – azzal együtt fejlődik. Az utóbbi felfedezte, hogy a lélek utazása a dantei túlvilágon a szellem Hegel által rekonstruált mozgásához hasonló: felemelkedés az abszolút szellemig. Ennél fogva – ahogyan Fülep mondja – az *Isteni színjáték* nem más, mint „a lírai szellem »Phänomenologie«-je”.

Dante történelem-felfogásának három összetevőjét emelem ki: a dolgok jelen állapotát történetük teszi érthetővé; a jelen politikai igényeit a történelem igazolja vagy cáfolja; a világi történelem az üdvtörténet része. Mindhárom elv világosan megmutatkozik abban, ahogyan Dante a császári hatalom jogigényét alátámasztó érveivel felhasználja a római történelmet. Először is: a középkori császárság Rómának nemcsak utóda, hanem egyenes és közvetlen folytatása. Másodszor: a császár földi hatalma független a pápaságtól, hiszen a római nép már annak idején joggal szerezte meg a világ fölötti uralmat. Harmadszor: Róma az égi Jeruzsálem előképe és szekuláris előkészítője, mert – „ideje kelvén, hogy az Ég derítse békéjét a világra” (*Paradicsom*, VI. 55-60.) – a *pax romana* volt Krisztus eljövételének és a krisztusi tanítás befogadásának méltó korszaka. A világtörténelemnek ezt a képét tárja elénk *Az egyeduralom* II. könyve és a *Paradicsom* VI. éneke, mely utóbbiban a költő Justinianus császár szájába adja mondanivalóját. De a *De vulgari eloquentia*, a nép nyelvén való ékesszólásról szóló értekezés szintén világtörténeti perspektívában tárgyalja a maga témáját: itt a világtörténelem úgy jelenik meg, mint a nyelv története.

2.3. Amikor Dante belefog az olasz nyelvű költészet programjának elméleti megalapozásába, akkor – látszólag teljesen hűen a középkor szelleméhez – „Ádámnál és Évánál kezd”.

Visszamegy tehát azokig a végső alapelvekig, melyekből az adott retorikai és poétikai megfontolások levezethetők. Így jut el Adám nyelvének, vagyis a nyelv eredetének, majd a grammatikai nyelv és a köznyelv különbségének, a nyelvek genealógiájának és, többek között, az egyes nyelvek és a különféle emberi tevékenységek kapcsolatának a problémájához. Ugyanakkor azzal, hogy „Ádámnál és Évánál kezd”, nem egyszerűen a csupán formális történeti levezetések és felsorolások középkori ízlésének tesz eleget. Felismeri ugyanis, hogy a változás a nyelv természetéhez tartozik, meghatározott ritmust és irányokat követ, s összefügg az emberi élet különféle tér- és időbeli feltételeivel, így az erkölcsökkel és a szokásokkal. A nyelvek átalakulásának, differenciálódásának és egymásból való leszármazásának teoretikusaként távoli előfutára lesz az összehasonlító-történeti nyelvészetnek, a romanisztikának, általában a dialektusok, különösen pedig az olasz dialektusok kutatásának, sokkal fontosabb azonban, hogy mindennek köszönhetően és

4

mindezen túl felfedezi az emberi jelenségek egyik szférájában a történetiség formális sémákra nem redukálható dimenzióját. Hozzá kell tenni, hogy a nyelvi változás szükségszerűségét nem

terjeszti ki a latinra, mint grammatikai nyelvre, melyet mesterségesnek és másodlagosnak tekint. A történeti változékonyságot kifejezetten a köznyelvre korlátozza és ez utóbbinak a természetes voltával hozza összefüggésbe. Szöges ellentétben azzal, amit a maga korában a vallás, a filozófia, a tudomány, vagyis a magas kultúra nyelvéről gondolni illett, s ellentétben azzal, ahogyan *Vendégség* című művében maga is vélekedett, leszögezi, hogy a köznyelvű beszéd éppen természetességénél, elsődlegességénél és egyetemes elterjedtségénél fogva „nemesebb” a latinnál. Nem kell mondani, milyen nagy horderejű megállapítás ez. Magában foglalja azt az általánosítást, hogy a köznyelv, lévén minden egyes ember spontánul elsajátított anyanyelve, történetileg is elsődleges. Más szóval, megelőzve a hébert, a latint vagy bármelyik szent nyelvet, mely egyik vagy másik hagyomány szerint az eredendő nyelv, már az emberiség legősibb nyelvének is a történetileg folyton változó és differenciálódó természetes nyelvnek kellett lennie, ahogyan az értekezés nyíltan ki is mondja: „az emberi nem elsőül ezt használta”.

2.4. Ebből további, messzemenő következtetések adódnak. A költő, aki úgy látszik, értekezésében tartja még magát ahhoz a tézishoz, hogy Ádám istentől kapta a nyelvet, s ez a bábéli nyelvzavarig a héber volt, a *Paradicsom* XXVI. énekében azt sugallja, hogy Ádám maga alkotta meg nyelvét, s ez a nyelv a bábéli nyelvzavar előtt kihalt. („Tudni vágysz [...], hogy milyen nyelvet alkottam s beszéltem?” Vö: *l'idioma ch'usai e ch'io fei – Paradicsom*, XXVI. 114. – „Nyelvem, mióta ajkaim beszéltek, / kihalt, előbb mint végrehajthatatlan / művük’ Nimród népei megkísérték.” *Paradicsom*, XXVI. 124-127.)

Érdeemes itt visszatérnünk ahhoz a problémához, hogy mit érthet Dante *forma locutionis*on. Mint említettem, Maria Corti és Umberto Eco amellett érvel, hogy – a releváns szöveghelyek szerint – egy formális elvet kell ezen értenünk: Ádám nem a hébert kapta istentől ajándékba, vagyis nem egy kész nyelvet a maga teljes szókincsével és grammatikájával, hanem a nyelvek generatív ősmintáját, melyet aztán az egyes nyelvek megalkotói és beszélői realizálnak. Ez az értelmezési lehetőség érdekes perspektívákat nyit, hiszen ennek alapján helyezhetjük el Dantét a Port-Royalig és Chomskyig ívelő fejlődési vonalon. Ráadásul sokkal inkább összhangban van a *Paradicsom*-beli Ádám-epizód jelentésével és általában Danténak a nyelv történetiségéről alkotott radikális felfogásával, mint az istentől készen kapott ősn nyelv hipotézise. Ám Dante eredetisége a *forma locutionis* értelmezéseitől függetlenül is szembevetendő. Elég belegondolnunk abba, hogy a nyelv természetéről szóló 18. századi viták még mindig akörül forogtak, hogy a nyelv isteni eredetű-e avagy létrejöhetett-e természetes úton is. Herder pedig az által írta be nevét a nyelvfilozófia történetébe, hogy 1772-es híres pályaművében, az *Abhandlung über den Ursprung der Sprachéban* a nyelv isteni és természeti eredetének hipotézisével szemben felvetette, és erős érvekkel védelmezte a nyelv tisztán emberi eredetének gondolatát.

Dante két lényeges kapcsolódási pontot teremt a nyelv és a történelem között. Először is, mint láttuk, kimutatja, hogy a változás szükségszerűsége folytán a történelem közvetlenül jelen van a nyelvben. Nevezzük ezt a nyelv immanens történetiségének. Másodszor a nyelvi változásokat az egyetemes történelem nagy változásaival köti össze, s feltételezi, hogy a nyelvek és beszédmódok különbségei megfelelnek a különböző emberi tevékenységek, társulási formák és hatalmi viszonyok sajátosságainak. Nevezzük ezt a nyelv történeti és társadalmi meghatározottságának. Dante elemzései innen szociolingvisztikai és politikai nyelvészeti irányban haladnak tovább, sőt a nyelvvel kapcsolatos morális problémákat is felvetik.

történetének és nyelvi történetének döntő fordulópontját. A mítosz általa előadott változatának magvát egy rendkívül figyelemre méltó szociolingvisztikai feltevés alkotja. Kijelenti ugyanis, hogy „ahányféle munkát végeztek e nagy mű elkészítéséhez, annyiféle nyelvre oszlott akkor az emberiség” (I. vii.). Az egyes nyelvek tehát a bábéli nyelvzavart követően a munkamegosztás ágainak megfelelően jöttek létre, illetve: a munkamegosztás leképezéseként létrejött egyfajta *nyelvi munkamegosztás*. Úgy tűnik, ennek az elképzelésnek nincsenek előzményei. Ezért néhányan – köztük Balogh József, az értekezés német fordítója – joggal keresték az elképzelés gyökerét a költő élettapasztalataiban, vagyis a korabeli Firenze élénk és tagolt gazdasági tevékenységében, mely hozzájárulhatott a szaknyelvek céhek szerinti differenciálódásához. Akárhogy is van, Dante úttörő módon vezette be a munka szempontját a nyelv magyarázatába. Ezen a téren csak Hegel kelhet versenyre vele, aki majd *A szellem fenomenológiájában* és *A logika tudományában* a nyelv és a munka logikai szerkezetének azonos voltát igyekszik kimutatni.

Pontosan a nyelvek sokféleségének és a nyelv belső tagolódásának ez a szociolingvisztikai magyarázata teszi lehetővé, hogy a retorika régi témáját, vagyis a „nyelv hatalmának” a problémáját új módon és szélesebb keretben közelítse meg. Már a bábéli történet általánosabb mondanivalóját is abban látja, hogy a hatalom (nevezetesen isten és az emberek közötti hatalmi harc kimenetele) forog kockán, amikor arról van szó, hogy egy vagy sok nyelve legyen-e az emberiségnek. A nyelvi munkamegosztásról hasonlóképpen úgy véli, hogy az a maga belső szerkezetében hatalmi kérdés, hiszen szükségképpen magában foglalja a parancsadás és engedelmség, a tervezés és végrehajtás viszonyait. Ám későbbi nagy tisztelőjéhez, Vicóhoz hasonlóan általános formában is megfogalmazza a nyelv és a társadalmi-politikai uralmi viszonyok összefüggéséről szóló elméletét. A népnyelvről szóló értekezés fő célkitűzéseként fejt ki a *volgare illustre*, a „kiváló népnyelv” programját, mely nem más, mint az olaszok egységes nyelveként felfogott költői nyelv programja. Már pedig azok a kritériumok, amelyekkel ezt a részint felkutatandó, részint megalkotandó nyelvet jellemzi kifejezetten politikai, szociolingvisztikai és nyelvpolitikai jelentést hordoznak. A kritériumok közül („kiváló”, „sarkalatos”, „udvari” és „hivatalos”; vagyis „illustre”, „cardinale”, „aulicum”, „curiale”) itt csak az elsőt emelem ki. A *volgare illustre* „kiválósága”, „illusztris volta” abban határozható meg, hogy „mind mesteri voltánál, mind a hatalomnál fogva a magasban áll” (I. xvii). Nem lehet tehát kétséges, hogy Dante nyelvfilozófiájának szerves részét alkotja a nyelv hatalmi szerepével kapcsolatos politikai kérdésfeltevés. Mindennek sokszoros visszhangja van az *Isteni színjáték* énekeiben, így az Odüsszeusz utolsó útját elbeszélő híres epizódban (*Pokol XVI.*), mely tulajdonképpen a rossz célból használt retorikáról, a nyelv hatalmával való visszaélésről szól.

A bábéli mítosznak az a jelentése sem kerüli el Dante figyelmét, hogy a nyelvi sokféleség *rossz*: csapás, melyet Isten a torony építőinek *hataloméhsége* miatt *büntetésül* mért az emberiségre. A történetet úgy folytatja, hogy azoknak a nyelve lett a legbarbárabb, akik korábban a legkiválóbb munkát végezték, vagyis a nagyratörő vállalkozásban morálisan is a legnagyobb felelősséget viselték. Ezt a történetet, mely szinte az úr-szolga viszony hegeli dialektikáját előlegezi, csak úgy lehet értelmezni, hogy a büntetés részeként az uralmi viszonyok is megfordultak. Vagyis: a morális rossz, a nyelv barbársága és a hatalmi hierarchiában betöltött alantas hely szorosán összefügg egymással. Az *Isteni színjáték* számos helye (az öngyilkosok, Nimród, Odüsszeusz és mások példája) tanúsítja, hogy Dante úgy vélte: a nyelvvel vétkezni és bűnhődni is lehet, tehát nyelvi megnyilatkozásaink morálisan minősíthető *cselekedetek*. A nyelvi büntetés az *Isteni színjáték* általános morális rendjének megfelelően a *contrapasso* (szemet szemért) elvét képviseli, ily módon jogosan beszélhetünk

*nyelvi contrapassó*ról. A *nyelvi contrapasso* értelmében létezik tehát a *bűn nyelve*, illetve általánosabban fogalmazva: léteznek morálisan különböző nyelvek.

6

A Dante-kritika régóta beszél Dante *plurilinguismo*járól, több- vagy soknyelvűségéről. Ezen többet kell értenünk, mint azt a banális igazságot, hogy az *Isteni színjáték*ban több „nyelvi réteg” figyelhető meg. Dante valójában több *nyelvet* – vagyis több *nyelvi rendszert*, és nem egyszerűen többféle *stílust* vagy *stílusréteget* – használ. Az így értelmezett többnyelvűségnek az elméletét is megalkotta. A *volgare illustre*, mely szeme előtt lebegett, nem a „volgare” egy csiszoltabb változata volt, hanem új nyelv, nyelv a nyelvek mellett. Nemcsak a „nyelvről” alkotott tehát fogalmat, hanem a „nyelvekről” is, pontosabban megértette: a „nyelv” olyan fogalom, mely többes számban értendő, hogy úgy mondjam, pluralia tantum. A hozzánk közelebbi évszázadokban Vico és Hegel lesz hasonló módon a „nyelvek” teoretikusa.

3.1. Dante természetesen tisztában volt azzal a különbséggel, mely már az antik gondolkodók és történetírók szerint is fennáll a mítosz és a történelem között. Szembetűnő, hogy ennek ellenére a mítoszokat és a költői elbeszéléseket történeti igazsággal ruházta fel. Az *Aeneist* például *igaz történetnek*, magát Aeneast pedig valóságos *történeti hősnek* tekinti. Az *Isteni színjáték* túlvilági utazója találkozásai során azt a distanciát sem észleli, mely saját jelenét az útjába kerülő antik hősök és történeteik idejétől elválasztja.

A kommentátorok jó része joggal állapítja meg, hogy ez a szemlélet tipikusan középkori. S valóban, ha csak az időbeli distancia problémájára gondolunk, jól tudjuk: a történelem iránti modern érzék kialakulásának első jele az volt, hogy a humanisták úgy kezdtek az antikvitásról gondolkodni, mint egy elsüllyedt, az ő korukhoz és a megelőző időszakhoz képest *más korról*, melyhez az időbeli távolságon át hidat kell építeni. Vagy amelyet hermeneutikai erőfeszítéssel, az időbeli távolság legyőzésével fel kell eleveníteni. Az idő múlásának fájdalmas tapasztalata, melyről Petrarca oly sokféle formában és oly megindítóan számol be, valójában történetfilozófiai jelentőségű, hiszen velejárója a *történeti idő* felfedezésének.

A humanistáktól azonban nem vezetett egyenes út a modern historizmusához. Vico jóval később még mindig Dantéhoz hasonlóan fogta fel a mítoszok és a történelem viszonyát: a történeti igazságot ugyanúgy nem korlátozta a ténybeli igazságra, mint a középkor nagy költője és gondolkodója. A felvilágosodás korának sok más gondolkodójával ellentétben ő is úgy vélte, hogy a mítoszok *történelemként* fogadhatók el, illetve, ahogyan kifejezte magát, a mítoszok „az ősi népek történetét alkották” (Vico 1725/1979²: 198).

Ugyanakkor, ha azt kérdezzük, hogy minek köszönhetően válhatott éppen Vico, a felvilágosodás korának ez a nem tipikus, antikarteziánus gondolkodója a historicizmus megalapítójává, akkor első helyen talán azt érdemes kiemelni, hogy felismerte az antik mítosz jelentőségét a történeti megismerésben. Röviden szólva felismerte a *mítosz igazságát*. Természetesen egészen más indokok vezették, mint Dantét, s ezek az indokok jól érzékeltetik a történeti gondolkodás megváltozását.

7

Vico a maga korának matematikai és természettudományos irányultságú metafizikájával egy humanista eredetű gondolatot szegezett szembe: a „verum–factum” elvet („verum et factum convertuntur”), melynek értelmében az igazság kritériuma a dolog megcsinálása. Arról a világról van tehát bizonyos tudásunk, melyet magunk hoztunk létre. Ez pedig nem más, mint a történelem, a jog, a nyelv, a mítoszok és a költészet világa, melyet a filológiai vizsgálat tár fel előttünk. A későbbi historicista gondolkodók előfutáraként, akik közvetve vagy közvetlenül azonosították a filozófiát a történelemmel, azt vallotta tehát, hogy a filozófiai

igazságokhoz a filológia segítségével lehet eljutni. A filozófiát végül is *filológiának* tekintette. Félretéve most, hogy milyen mértékben azonosította a tudás e két területét, számunkra az a fontos, hogy a filológiát, vagyis a szerinte bizonyosság erejével bíró történeti, nyelvi és a mitológiai ismereteket tekintette filozófiailag *releváns* ismeretnek, s ez volt az első nagy indoka arra is, hogy a mítoszoknak igazságot tulajdonítson.

Másik indoka a nevéhez fűződő nagy felfedezésből adódott. Felismerte ugyanis, hogy a mítosz nyelv. Mivel a mítoszok a nyelvhez hasonlóan működnek, vagyis egy önmagukon túlmutató valóságra utalnak, alkalmasak arra, hogy történeti igazságokat fejezzenek ki. Ezen a ponton ragadhatjuk meg a lényeges különbséget Dante és Vico mítoszfelfogása körül. Dante, az allegóriáról és a szövegek négy értelméről szóló középkori elmélet alapján, melyet maga is tovább fejlesztett, a „történeti” jelzőt a „szó szerinti jelentés” értelmében használja. A mítoszoknak az által tulajdoníthat ténybeli, azaz történeti igazságot, hogy szó szerinti jelentésükben igaznak veszi őket. (Hogy hogyan gondolkodott a különféle szövegek nem-szószerinti jelentéseiről, az most vizsgálódásunkon kívül esik.)

Vico természetesen nagyon távol áll ettől, s a mítoszok „igazságát” nem kapcsolja össze szó szerinti jelentésükkel. De nem esik a másik végletbe sem: nem követi a korai felvilágosodás mitológiakritikáját, amely szerint a mítoszok csupán hazugságok, mesék, esetleg természeti allegóriák vagy kódolt, titkos üzenetek lennének. Abból az állításából, hogy a mítosz nyelv, az következik, hogy a mítoszok segítségével lehet hamisat és igazat is mondani, például egyik jelentésükben lehetnek hamisak, másokban igazak. A „mítoszok nyelvén” az elmúlt korok emberei akaratlanul is a maguk világáról és tapasztalatairól beszéltek, s nekünk az ő üzenetüket kell megtalálnunk, mely közvetlen tartalma szerint hamis, de az általános „eszmet” illetően lehet igaz. A mítoszok ily módon hiteles történeti forrásként használhatók.

Ez lényegében egy történeti hermeneutika, melynek keretében Vico megalapozta a mítoszok történeti értelmezésének a módszertanát. Elméletét Benedetto Croce nyomán „társadalmi hermeneutikának” is nevezhetjük, hiszen a mítoszok mélyebb és általánosabb tartalma, ahogyan rámutatott, mindig egy „társadalmi igazság” (Vico 1725/1979²: 198). Például az a történet, hogy Ninus megölte Zoroasztert, a „*héroszok nyelvén*” azt jelenti, hogy „a kaldeusok arisztokratikus uralmát felforgatta a plebejusok népi szabadsága” (Vico 1725/1979²: 153). Vagy Solón mondása, „nosce te ipsum”, ugyancsak a plebejusok politikai törekvéseit fejezi ki, hiszen ezzel arra biztatta őket, hogy önmagukról gondolkodva ismerjék fel: egyenlők a nemesekkel, s ugyanazokat a polgári jogokat kell élvezniük, mint ők. (Vico 1725/1979²: 274).

Az eddigieket összefoglalva: a „mítosz nyelve” a plebejusok eszköze a patríciusokkal vívott harcukban, s egyáltalán, a társadalmi konfliktusok kifejeződése a primitív korokban.

3.2. Az a tétel, hogy a mítosz nyelv, természetesen a nyelvnek a természetes nyelvekénél szélesebb fogalmát feltételezi. Vico, mint előre bocsátottam, Dantéhoz hasonlóan felfedezi a „plurilinguizmust”, vagyis azt, hogy az élet különböző területeihez különböző nyelvek tartoznak. „Nyelveken” ebben az esetben a nyelvek olyan nagy típusait kell értenünk, mint a „vallás nyelve”, a „költészet nyelve”, a „politika nyelve” stb., melyek egy természetes nyelven belül is jól megkülönböztethetők szókincsük és más sajátosságaik alapján. De Vico

8

nyelvnek tekinti a nem-verbális szemiotikai rendszereket is, vagyis – az ő szavával élve – „a dolgok és a képek nyelvét”, mely az emberiség hajnalán minden jelentésnek és értelemnek a forrása volt.

A nyelvek vicói tipológiáján belül itt az a hármas felosztás érdemel leginkább figyelmet, mely közvetlenül összefügg az egyetemes történelem hármas korszakbeosztásával. Emlékeztet, hogy Vico az általa megkülönböztetett történelmi korszakokhoz, tehát a vadság isteni korához, a barbárság hősi korához és a civilizáció emberi korához hozzárendeli a hieroglifikus isteni nyelvet, a szimbolikus heroikus nyelvet, végül pedig az episztoláris nyelvet, illetve a tagolt beszédet. Ez nem más, mint annak az általános tételnek a konkrét alkalmazása, hogy a nyelvet és a történelmet ugyanaz a szellem hatja át, következésképpen ugyanazon elvek és módszerek segítségével kell kutatni őket. Akárcsak a *De vulgari eloquentia* Dantéjáról, úgy Vicóról is elmondhatjuk tehát, hogy számára az egyetemes történelem egyben a nyelv története.

Az általa felállított képlet a föntieknél persze bonyolultabb. Egyrészt úgy írja le az egyes korok „nyelveit”, hogy egy fejlődési sor állomásaiként egymásra következnek, másrészt azonban azt is állítja, hogy e nyelvek a történelem hajnalán egyszerre jöttek létre, miként az írás is egyszerre jött létre a hangnyelvvvel (ha ugyan nem előzte meg annak keletkezését). Így az egyetemes történelem szakaszait nem valamelyik nyelv kizárólagos uralmával jellemzi, hanem azzal, hogy az adott korban milyen hierarchia alakul ki a nyelvek között, s ennek függvényében kik használják őket.

A nyelvek közötti hierarchiát – ahogyan már a „mítoszok „nyelvéről” szólva is láthattuk – szoros összefüggésben tárgyalja a hatalmi viszonyokkal: számos filológiai bizonyítékot talál amellet, hogy a különböző típusú nyelvek fölött egy-egy társadalmi csoport rendelkezik. Az egyiptomiak emberi korszakának episztoláris nyelvét például úgy jellemzi, mint egy Egyiptomban uralkodó nép plebejusainak a művét, amely – mint leszögezi – „közös és szabad megegyezés” eredményeként született (Vico 1725/1979²: 288).

A szabad megegyezésre, vagyis az episztoláris nyelv egyezményes voltára történő utalása magyarázatra szorul, hiszen egyébként elvetette a konvencionalitás tételét, s a nyelv természetes vagy egyezményes voltáról szóló vitában a szavak és a dolgok kapcsolatának kratüloszi felfogása mellett kötelezte el magát. Ezt az ellentmondást nem tudta teljesen feloldani. Mindenesetre figyelembe kell vennünk, hogy a természetesség és az egyezményesség ellentétét szintén történelmi kérdésként kezeli, ami lehetővé teszi, hogy az egyes nyelvek időbeli és hierarchikus viszonyáról alkotott elképzelését úgy értelmezzük, mint a természetesség eredeti kratüloszi állapotától az egyezményesség felé való történelmi haladást. Az egyezményesség a nyelv szintjén annak a társadalmi állapotnak felel meg, melyben a népek magukévá tették a minden embert egyaránt megillető jogok és a szabadság eszméjét. Itt tehát ismét a nyelv és a hatalom, a nyelv és társadalmi harcok összefüggésébe ütközünk. A nemesek – érvel Vico – egy „titkos” vagy „szent” nyelvhez ragaszkodnak, hogy ezen őrizhessék törvényeiket, míg a népnek az az érdeke, hogy egy mindenki számára hozzáférhető, nyilvános és egyezményes nyelven hozzák meg a törvényeket, eltörölve így a törvények ismeretének és ellenőrzésének nemesi kiváltságát. A történelem harmadik korszakában ez be is következik. Vico ezt a nagyon modern gondolatot így foglalja össze: „Minden nemzetnél, ha a nép nyelvén hozzák a törvényeket, ezeknek az ismerete kicsúszik a nemesek kezéből, holott előbb minden nemzetnél a nemesek a törvényeknek valamilyen titkos nyelvét őrizték, mintha szent dolgokról volna szó, s mindenütt ezek a nemesek papok voltak” (Vico 1725/1979²: 135).

A föntebbiek tanúsága szerint Vico megértette, mennyire döntő egy társadalomban, hogy kinek van joga meghatározni a kommunikáció szabályrendszerét. Talán nemcsak a *bon mot* kísértésének engedek, ha tételét úgy foglalom össze, hogy azé a hatalom, akié a nyelv.

Mindezek alapján joggal sorolhatjuk Vicót azokhoz a nagy teoretikusaihoz, akik megértették a nyelv társadalmi természetét, s az egyes nyelvek és szemiotikai rendszerek sajátosságait a társadalmi és politikai hatalomért folytatott harc történeti szükségleteivel magyarázták. Ha ebben Dante volt az elődje, akkor Hegelt, Marxot vagy éppen Marrrt tekinthetjük utódjának, nem beszélve számos olyan modern diszciplína művelőiről, mint a szociolingvisztika, a politikai szemantika és a társadalmi szemiotika.

3.3. A történetünk három hősét összekötő szálak egyike az a fajta enciklopédizmus, melyet – koruk eltérő feltételeitől függő formában – mindhármuk munkássága megtestesít. Az *Isteni színjáték*, de a befejezetlenül maradt *Vendégség* is, jól tükrözi a megismerhető dolgok végleges és lezárt, teljes és áttekinthető rendszerezésének azt az „enciklopédikus” igényét, melyet a középkor *summáiból*, *speculumaiból*, *compendiumaiból* és *thesaurusaiból* ismerünk. Ilyen *thesaurust* („Trésor”) írt Brunetto Latini, Dante mestere, aki az égi és a földi dolgok kezdetére és természetére, a bűnre és az erényre, az okokra és bizonyítékokra vonatkozó ismeretek összességét, „tárházát”, vagyis a tudás teljességét nevezte filozófiának. Vele összhangban írja a *Vendégségben* Dante, hogy „nem nevezhetők filozófusnak az olyan emberek, akik kedvtelésből csak a bölcsesség bizonyos részével barátkoznak” (Dante 1962: 248.), míg ezzel szemben „az igazi filozófus a bölcsesség minden részét szereti” (Dante 1962: 249.).

Vico hasonló szellemben szögezi le, hogy „az egész a bölcsesség virága” („la totalità è il fiore della sapienza”), s ugyanígy fogja Hegel is hangsúlyozni, hogy „az igaz az egész”, vagy hogy „az igazi alak, amelyben az igazság létezik, csakis ennek tudományos rendszere lehet”. Dante enciklopédizmusa persze még a homológia speciálisan középkori elvén alapszik, más szóval azon a hiten, hogy az egymástól legtávolabb eső dolgokat is ugyanazok a numerikus és hierarchikus összefüggések hatják át, vagy titkos, benső hasonlóságok rokonítják. Vico enciklopédikus törekvései ezzel szemben abból a hitből táplálkoznak, hogy a tudományok ugyanazokból az alapelvekből származnak, mint maga a történelem, s így minden ismeretünk összefügg történetileg. Egy ilyen elveken nyugvó rendszert kínál számunkra *Az új tudomány*. Vico természetesen tudatában van annak, hogy rendszere alapjául csak a történelem mélyebb összefüggései szolgálhatnak, s nem az empirikus történelem. Ennek megfelelően feltételezi, hogy létezik egy „örök, eszmei történelem”, melyen – ahogyan a kifejezés is sugallja – a fogalmi-logikai vázára lecsupaszított történelmet kell értenünk.

Az empirikus történelem az egyes népek életében játszódik le, melyek születésüktől fogva ugyanazokat az életszakaszokat járják végig, s egyaránt átmennek a vadság, a barbárság és a civilizáció korán. Ezt a körforgásszerű mozgást hivatott kifejezni a gyakran idézett *corsi e ricorsi* kifejezés, bár Vico igazság szerint inkább csak *corsó*ról és *ricorsó*ról beszél egyes számban: vagyis a történelem egyszeri lefutásáról az antikvitásban, majd a barbárság visszatéréséről a középkorban. A korszakok visszatérésében felismerhető egy általános, ideális és időtlen séma, s éppen ez lenne az előbb említett „örök, eszmei történelem”. E fogalom jelentését közelebbről a következő szöveghely alapján vizsgálhatjuk meg: „a társadalmi-politikai jelenségek e visszatérése [...] fényt vet azokra az összehasonlításokra, amelyeket ebben az egész műben olyan gazdag anyagon végeztünk a régi és a modern népek első és utolsó korszakai között. Teljes magyarázatot nyer a történelem, nem ugyan részleteiben, hogy az időben milyen törvényeket hoztak és milyen tetteket vittek véghez a rómaiak és a görögök, hanem [...] mint amaz örök törvények eszmei történelme, amelyek szerint lejátszódnak az összes népek tettei [...], s ez a történelem érvényes volna akkor is, ha

(s ez kétségkívül hamis) öröktől fogva egymás után végtelen sok világ születnék” (Vico 1725/1979²: 606).

Azt javaslom, hogy az idézetet a „lehetséges világok” koncepcióinak a fényében értelmezzük. Vico – már csak Giordano Bruno és Leibniz olvasójaként is – ráléphetett arra az 10

útra, amelyet követve mások eljutottak a „lehetséges világok” modern fogalmának megalkotásához, s ha így van, akkor éppen az a figyelemre méltó, hogy nem metafizikailogikai, hanem történelemfilozófiai spekulációi segítették ebben. Talán a Campo de’ Fiorin égő máglya emléke indította arra, hogy leszögezze: hamis, hogy egymás után végtelen sok világ születik. Más szóval, ideológiai okokból le kellett írnia, hogy *aktuálisan* csak egy világ van, mégpedig ez a mi időben véges világunk. Ha azonban a történelem törvényeit úgy akarta felfogni, hogy azoknak saját törvényhozásától függetlenül minden nép alá van vetve, akkor a lehetséges világok valamilyen többé-kevésbé világos képzetét kellett segítségül hívnia: olyan világokét, melyek – éppen nem aktuális voltuknál fogva – nem helyezhetők el a véges időben. Az örök eszmei történelem, mely attól függetlenül érvényes, hogy aktuálisan hány világ létezik, a *lehetséges világok történelme*, pontosabban az a séma, amely szerint *minden lehetséges történelemnek* végbe kell mennie. Más szóval (zárójelbe téve most azt a kérdést, hogy az idézett passzusból mennyire halljuk ki a végtelen sok lehetséges világra vonatkozó Giordano Bruno- vagy Leibniz-féle tanítások visszhangját) az „örök eszmei történelem” egy „logikai”, „elvi”, „a priori” igazságot foglal magában.

3.4. Vico az „örök eszmei történelemhez” hasonlóan egy univerzális nyelv, egy „minden nemzeteknél közös szellemi nyelv” (Vico 1725/1979²: 190) létezését is feltételezi. Feltevése összevethető azzal, ahogyan Dante gondolkodott a kitűnő népnyelvről. Ezt Dante – emlékezetes módon – a vadász által üldözött párduchoz hasonlította, „amely szagát mindenütt otthagyja, de sehol sem mutatkozik”, hiszen minden latin városé, de egyiké sem (Dante 1962: 371, I, xvii). Mint Dante párduca, úgy Vico univerzális nyelve is ideálisan, és nem valóságosan létezik, vagyis – kanti nyelven szólva – ugyanazt a transzcendentális nézőpontot fejezi ki, mint az „örök eszmei történelem” fogalma.

Vico meghatározása az univerzális nyelvről így hangzik: „Feltétlenül lennie kell az emberi dolgok természetében egy minden nemzeteknél közös szellemi nyelvnek, mely egyértelműen jelzi az ember társas életében megvalósítható dolgok lényegét és ezt annyiféle különböző módosulásban magyarázza, ahányféle különböző arculatot a dolgok mutathatnak. [...] Ennek az általános nyelvnek keresése ennek a Tudománynak sajátos feladata. Ha a nyelvtudósok ráadnák magukat, e nyelv világánál szerkeszthetnének olyan szellemi szótárt, mely közös volna minden tagolt, holt és élő nyelv számára” (Vico 1725/1979²: 190-191). Mindebből kiderül, hogy az univerzális nyelv a priori; összefügg az emberi természettel; kifejezi a dolgok lényegét, s hogy Vico művének egyik fő célja e nyelv kutatása. Újabb jele ez annak a szoros párhuzamnak, melyet Vico a történelem és a nyelv, illetve a történelem és a nyelv megismerése között von.

Ennél azonban sokkal kiterjedtebb a két terület közötti párhuzam, hiszen Vico konkrét filológiai kutatásait abban a szellemben folytatta, hogy a népek életében „a dolgok története” és a nyelvek története kölcsönösen megvilágítja egymást. Vico tanítását tehát úgy foglalhatjuk össze, hogy a történelem és a nyelv egyrészt *empirikusan*, az aktuális világban, másrészt *ideálisan*, a lehetséges történelmek és az univerzális nyelv transzcendentális síkján is összefonódik egymással.

4.1. Az „örök eszmei történelem” vicói fogalma a történelem ésszerűségének hegeli koncepciójában tér vissza. Hegel, a történeti gondolkodás mestere, tisztázni akarta, hogy hogyan lehetséges egyáltalán a történelem, ami az ő szemében azt a kérdést is magában foglalta, hogy hogyan lehetséges a filozófia története. Felismerte, hogy a kérdés mélyén az igazság és az idő viszonyának a problémája rejlik. Ha ugyanis az igaz minden időn kívül vagy minden időben igaz, akkor – mint rámutatott – még a lehetőségét is nehéz megérteni annak, hogy „a gondolatvilágnak története van?” (Hegel 1958(1977²): I. 24.) Úgy vélte, a titok nyitja a történeti és a logikai egységében rejlik. Ezt az elvet talán *A szellem fenomenológiája* utolsó oldalain alkalmazza a legékekesszólóbb módon, ahol szinte költői szavakkal szól az abszolút tudásról, amely – a „magát szellemnek tudó szellemként” – „a szellemek emlékezetében találja meg útját”. A történelem a szellem egyes alakzatainak a sora, „az időben külsővé váló szellem”, míg a szellem *Er-Innerung*, belsővé tevő emlékezet. A kettő együtt – vagyis „a fogalmilag felfogott történelem” – alkotja „az abszolút szellem emlékezetét és golgotáját, trónjának valóságát, igazságát és bizonyosságát” (Hegel 1961(1973²): 1973. 415.).

Az abszolút tudás és a történeti tudás e teljes egybe olvadása csakis utólag, a megismerés kitüntetett idejében lehetséges, amikor a szellem minden világtörténeti alakja létrejött már, és egy átfogó forgalmi struktúra egyidejű alkotórészévé válik. Innen van Hegel „prezentizmusa”, mely a 20. században oly nagy hatást gyakorolt a történetírás elméleteire. Mint a világtörténet filozófiájáról szóló előadásokban olvashatjuk, „a szellem számára nincs múlt” (Hegel 1966: 20.). A megismerés kitüntetett ideje nem más, mint a minden múltat magában foglaló abszolút jelen: „Ha felfogjuk a világtörténetet, akkor a történelemmel mindenek előtt mint múlttal van dolgunk. De éppúgy teljességgel dolgunk van a jelennel is. Ami igaz, örökké magán- és magáért való, nem tegnap és nem holnap az, hanem teljesen jelenlevő, »most« az abszolút jelen értelmében.” ((Hegel 1961(1973²): 138.)

Mi más lehet az abszolút jelen, mint az időn kívüliség értelmében felfogott öröklét, illetve, ahogyan Dante mondja, „a silány időn túli örökkévalóság”? (*Paradicsom*, XXXI. 37–38.)¹ Ezen a ponton persze nyilvánvalóvá válik, hogy Hegel tanítása paradox, hiszen a történeti megismerés lehetőségét úgy próbálja magyarázni, hogy felszámolja a történeti időt és a múlt fogalmát. Most azonban, ennek boncolgatása helyett, inkább arra szeretnék rámutatni, hogy az *Isteni színjáték* allegorikus szerkezetéről tett mélyenszántó poétikai és történelemfilozófiai elemzései, melyek Auerbach szerint a Dantéről szóló legszebb passzusok közé tartoznak, egy töről fakadnak a történelem és az abszolútum viszonyáról alkotott paradox elképzelésével. Ha hihetünk Hothónak, Hegel többek közt ezeket mondta Dante túlvilágáról: „Itt az emberi ı Vö. „én, aki földről égbe, és silány / időből értem örökkévalóba, / s az igaz néphez - Firenze után, mily kábulattól voltam elfogódva!” (*Paradicsom*, XXXI. 37–40.)

12

érdekek és célok minden egyedi és különös mozzanata eltűnik minden dolog végcéljának abszolút nagysága előtt, egyúttal azonban az, ami egyébként a legmulandóbb és legfutólagosabb az élő világban, objektívan a legbensejében feltárva, értékében és értéktelenségében a legfőbb fogalom, Isten által megítélve tökéletesen epikailag áll előttünk. Mert amilyenek az emberek tevékenységükben és szenvedésükben, szándékaikban és megvalósításukban voltak, úgy állnak itt, örökre, mint ércszobrokká merevedve” (Hegel 1958 (1980²): 313.).

E szuggesztív hasonlat szerint Dante költészetének nagysága abban áll, hogy éppen az örökkévalóság perspektívájából szemlélve sikerül kifejeznie a silány időben létezőt, megragadnia azt a pillanatot, mely a történeti individualitások legjellemzőbb vonásait rögzíti

örökre. Mármost, magára a hegeli elméletre alkalmazva ezt az értelmezést, azt mondhatjuk: az abszolútum felszámolja ugyan az időt, de mindörökké az idő lenyomatát viseli magán.

4.2. Vico egyszerre vallotta, hogy a történelem a gondviselés és az emberek műve. A két állítást úgy próbálta összhangba hozni, hogy a gondviselés akarata közvetve érvényesül: az emberek saját szándékaikat és érdekeiket követve egy általuk nem akart és át nem látható rendet hoznak létre, s így valósítják meg a gondviselés célját. Hegel ennek az összefüggésnek adta az „ész csele” nevet.

E jellegzetesen hegeli fogalom alkalmas arra, hogy leírja az egyéni cselekvésben és a történelmi folyamatokban mutatkozó azonos szerkezeteket, és érthetővé tegye a nem intencionális következmények előidéződését. Hegel nagy gondolata (mely persze Arisztotelészre megy vissza) az, hogy az egyéni és kollektív cselekvések zöme következtetéses szerkezetű. Ennek szembetűnő példája a valamilyen anyagon egy eszköz segítségével végzett munka, melynek során az ágens, a munkavégző, a közbeiktatott elemek egymásra hatása révén éri el célját. Ugyanezt teszi az ész a történelemben, például amikor a szenvedélyeket küldi harcba maga helyett, vagy az önös érdekeiket űző egyének egymást keresztező cselekvése révén valósítja meg a maga átfogó tervét. Az ész csele, a következtetés logikai formáját viselvén magán, kapcsolatot teremt tehát a logika, a cselekvésemélet, a történelemfilozófia, sőt a nyelvfilozófia területei között.

Az előbbieken alapján Hegel filozófiáját inferencialistának nevezem, azt a kifejezést alkalmazva, melyet napjainkban Robert Brandom vezetett be saját filozófiájának jellemzésére. Brandom ezen azt érti, hogy nem fogadható el az önmagukban megálló észlelési ítéletek elsőbbsége, mivel nincs olyan állítás, mely csak következtetések premisszáiban szerepelhet, s ne lenne ugyanakkor valamely következtetésnek a konklúziója is. Ha meggondoljuk, hogy Hegel szerint nincs a megismerésnek és a tudat mozgásának abszolút kezdete, s ehhez hozzáteszük előbbi felismerését, hogy a különféle emberi tevékenységek következtetéses szerkezetűek, akkor jogos őt inferencialistának tekinteni. Úgy tudom, ezzel Brandom is egyetért.

Inferencializmusának egyik legfontosabb megnyilatkozása, hogy akárcsak annak idején Dante, néhány döntő ponton ugyanazon elvek alapján magyarázza a nyelv és a munka lényegét. Ezt teszi a *Jénai reálfilozófiájában* és *A szellem fenomenológiájában* is. A nyelv és a munka egyaránt *kifejezés, külsővé válás, eltárgyasulás*, nem utolsósorban pedig a feladatok megoszlásán alapuló *kollektív tevékenység*. Mint külsővé válás, a munka és a nyelv egyben *elidegenedés*.

Hegel szellemében beszélhetünk tehát nyelvi munkamegosztásról és nyelvi elidegenedésről, ahogyan a múlt század hatvanas-hetvenes éveiben Ferruccio Rossi-Landi, Hilary Putnam és az utóbbinak a nyomában Michael Dummett tette. Putnam és Dummett, korunk analitikus filozófiájának e két nagy képviselője megmutatta, hogy a fregei hagyomány talaján felmerült jelentéselméleti problémák megoldásához szükség van a nyelvi munkamegosztás beszámítására. A hegelianus-marxista Rossi-Landi pedig megmutatta, hogy

13

az olyan priméren társadalmi-gazdasági kategóriák, mint munka, termelés, piac, erőszak, elnyomás és elidegenedés, egyben nyelvi természetűek, s erre a hegeli eredetű (de persze egészen a dantei és vicói előzményekig visszavezethető) gondolatra egy átfogó társadalmi szemiotikát épített.

4.3. Hegel számára, mint jeleztem, a nyelv szintén többes számú fogalom. Senki sem alkotott olyan gazdag elméletet a „nyelvekről”, illetve a nyelvek, a tudatformák és a történelem összefüggéseiről, mint ő. Éppen ez segít eloszlatni azokat az ellentmondásokat is, melyek nyelvelméleti megállapításaiban kimutathatók.

A nyelv, a „nyelvek” egyik értelmében, történelemelőtti fogalom, hiszen – mint Hegel rámutat – a kultúrába lépés és az állam megalapítása minden népnél már kész nyelvet feltételez. Más értelemben viszont nagyon is történeti fogalom, hiszen a fenomenológiai tudatalakzatok és a népszellemek sorához hozzárendelhető a különböző nyelvek sora. Az előbbi esetben beszélhetünk például a „hízélgés nyelvéről”, a „meghasonlottság nyelvéről”, az „elidegenedés nyelvéről”, vagy az eposzról és a tragédiáról, „mint nyelvekről” stb. Az utóbbi esetben viszont a népszellemek és az egyes nemzeti nyelvek szelleme között mutatható ki összefüggés. Egy koherens Hegel-olvasatnak feladata lenne megvizsgálnia, hogy e két sor hogyan rendelhető egymáshoz. A fenomenológiai tudatalakzatok „nyelveiről” alkotott fogalma ma talán a diskurzuselméletekben él tovább. A nyelv szelleméről alkotott elképzelésének pedig kettős utóélete van: egyrészt megfeleltethető neki a nyelvi formáról és a nyelv rendszerjellegéről alkotott Saussure-i és Saussure utáni nézetek, másrészt visszavezethető rá a lingvisztikai relativizmus elméletei. A relativizmus nem foglalja magában az egyes nyelvek alacsonyabb vagy magasabb rendű voltára vonatkozó megítélést, de fordítva igaz, hogy aki valamilyen értékkritérium (a gondolatok kifejezésére, a filozófiára, alkalmasság stb.) szempontjából tesz különbséget a nyelvek között, az éppúgy relativista, mint ahogyan etnocentrista. Így Hegel, aki például a kínai tökéletlenségét és a német nyelv kivételes spekulatív erejét többször is hangsúlyozta, ebben az értelemben relativista. De a relativizmus csak relatíve vethető a szemére, hiszen a szellem önmegvalósításáról szóló víziójában a nyelvek, akárcsak a népszellemek, részmozzanatok egy mindent átfogó történeti és logikai összefüggésrendszerben. A tételt, hogy a nyelv a szellem létezése, minden szinten érvényesnek tartotta. Úgy vélte, hogy a népszellemek egy-egy nemzeti nyelvben jutnak szilárd egzisztenciára, de azt is hangsúlyozta, hogy a népek és a nyelvek szelleme az abszolút szellem egy-egy megnyilvánulása, s magának az abszolút szellemnek is a nyelv az otthona: „A népszellemek [...] egy szellembe folynak össze; így egyesülnek a különös, szép népszellemek egy panteonban, amelynek eleme és hajléka a nyelv” (Hegel 1961(1973²): 369.).

4.4. Az „ész csele” annyit jelent, hogy minden cselekvésnek vannak az egyén tudatos ellenőrzésén kívül eső mozzanatai és olyan nem szándékolt eredményei és következményei, melyek az objektív világ részévé válnak, s a cselekvővel szemben is független jelentésre tesznek szert. Az analitikus cselekvésfilozófia segítségével úgy igazolhatjuk és pontosíthatjuk Hegel elemzését, hogy részben már a cselekvések azonossági kritériumai is túl vannak a cselekvő tudatos ellenőrzésének körén. Cselekvéseink leírásfüggők, vagyis egy megfigyelhető eseménysor attól függően számít ilyen vagy olyan cselekedetnek, hogy milyen fogalom alá soroljuk, s ez által milyen jelentést tulajdonítunk neki. (A pisztoly meghúzása lehet jeladás, gyilkosság, kivégzés, büntetés, védekezés stb.). Nyilvánvaló, hogy ahogyan magának a cselekvésnek, úgy következményeinek az azonossága is függ attól, hogy a cselekvést milyen leírás alatt adjuk meg. Már csak ezért sem lehet cselekedeteink minden következménye intencionális.

14

A párhuzam, melyet Hegel állított fel a nyelv, a munka és a cselekvés között, abban a tekintetben is érvényes, hogy a nyelvi cselekvésben az előzőkhöz hasonlóan működik az ész csele: minden megnyilatkozásunknak van tudatos ellenőrzésünkön kívül eső nem szándékos jelentése. Ezt úgy fejezhetjük ki, hogy mindig van egy *signifié*-többlet az adott *signifiant*hoz

képest, a jelölt mintegy túlcserél a jelölőn. Innen van az, amit Foucault oly pontosan leírt: minden szöveg végtelenül kommentálható.

Ha a fenti történet három hősének a szövegeibe sikerült olyan dolgokat beleolvasnom, melyek valóban benne vannak a szövegekben, s ha ezek között volt netán egy vagy két új dolog is, akkor ez az ész cselének köszönhető.

Bibliográfia

Dante 1962. Kardos Tibor (szerk.): *Dante Összes Művei*, Budapest, Magyar Helikon.

Dante, Alighieri: *A nép nyelvén való ékesszólásról*. Fordította Mezey László. In Dante 1962. 347–401.

Dante, Alighieri: *Isteni színjáték*. Fordította Babits Mihály. In Dante 1962. 547–951.

Dante, Alighieri: *Vendégség*. Fordította Szabó Mihály. In Dante 1962. 155–347.

Hegel 1958 (1977²): *Előadások a filozófia történetéről*. Fordította Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Hegel 1958 (1980²): *Estétikai előadások III*. Fordította Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Hegel 1961 (1973²): *A szellem fenomenológiája*. Fordította Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Hegel 1966: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Fordította Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Vico Giambattista 1725 (1979²): *Az új tudomány*. Fordította Dienes Gedeon és Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Kelemen János