

A JEL RENDSZERE HEGELNÉL

Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében
a filozófia tudományágban

Írta: Makk Norbert okleveles filozófus

Készült a Debreceni Egyetem Multidiszciplináris Bölcsészettudományok doktori iskolája
(Modern Filozófia programja) keretében

Témavezető:
Novákné Dr. Rózsa Erzsébet

A doktori szigorlati bizottság:

elnök: Dr.
tagok: Dr.
Dr.

A doktori szigorlat időpontja: 200... ..

Az értekezés bírálói:

Dr.
Dr.
Dr.

A bírálóbizottság:

elnök: Dr.
tagok: Dr.
Dr.
Dr.
Dr.

A nyilvános vita időpontja: 200... ..

Én, Makk Norbert teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült.

Makk Norbert

Édesapám emlékének.

Tartalomjegyzék

Bevezetés	7
1. A jel fogalma a hegeli Enciklopédiában.....	11
1.1 A jel struktúrája.....	14
1.2 A jel paragrafusa – E 459. §.....	19
1.2.1 459. paragrafus alapszerkezete	19
1.2.2 A jel alakzatának legfőbb meghatározása – Az első mondat analízise.....	23
1.2.2.1 „Die Anschauung erhält die wesentliche Bestimmung, nur als aufgehobene [Anschauung] zu sein.”	23
1.2.2.2 „als unmittelbar zunächst ein Gegebenes <i>und Räumliches</i> ”	26
1.2.2.3 „insofern sie zu einem Zeichen gebraucht wird”	29
1.2.3 Tételezés és negativitás – A 459. § második mondatának analízise	30
1.2.3.1 „Die Intelligenz ist Negativität”	31
1.2.3.2 diese ihre	33
1.2.4. Jel, igazság és idő – A harmadik mondat analízise	34
1.2.4.1 „so ist die wahrhaftere Gestalt der Anschauung ein Dasein in der Zeit”	34
1.2.4.2 „die ein Zeichen ist”	35
1.2.4.3 „ein Verschwinden des Daseins, indem es ist,”	36
1.2.4.4 „und nach seiner weiteren aeusserlichen psychischen Bestimmtheit ein von der Intelligenz aus ihrer (anthropologischen) eigenen Natürlichkeit hervorgehendes Gesetztsein,”	41
1.2.4.5 „der Ton, die erfüllte Äußerung der sich kund gebenden Innerlichkeit”	43
1.2.5. A nyelvi egzisztencia – A negyedik mondat analízise	47
1.2.5.1 „der für die bestimmten Vorstellungen sich weiter artikulierende Ton, die Rede und ihr System, die Sprache”	47
1.2.5.2 „gibt den Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen ein zweites, höheres als ihr unmittelbares Dasein”	49

1.2.5.3 „überhaupt eine Existenz, die im Reiche des Vorstellens gilt”	50
2. A jel a lényeglogikában	55
2.1 Lényeglogika és jel – Látszat, alap, egzisztencia és jelenség	55
2.1.1 Bevezetés a jel logikai alapvetésének elemzéséhez Hegelnél	55
2.1.2 Alap és jelenség – A jelölt és a jelölő egzisztenciája	58
2.1.3 A jelenség alapja – A lényeg önmeghatározása	59
2.2 A lényeg alapja – Az alap fogalmának analízise	61
2.2.1 Az első mondat első analízise	65
2.2.2 A második mondat analízise	67
2.2.3 A harmadik mondat analízise	72
2.2.4 A negyedik mondat analízise	76
2.2.5 Az ötödik mondat analízise	77
2.2.6 A hatodik mondat analízise	80
2.2.7 A hetedik mondat analízise	83
2.2.8 A nyolcadik mondat analízise	84
2.2.9 A kilencedik mondat analízise	85
2.2.10 Az első mondat második analízise	85
3. Szimbólum és jel a hegeli művészetfilozófiában	88
3.1 A művészeti szép fogalma és a jel problematikája	88
3.1.1 A művészet szimbolikája	88
3.1.2 Logika, természet, szellem – eszmei művészet vagy művészeti eszme?	96
3.1.3 A művészeti szép eszméje – A szépség mint az abszolút eszme	102
3.1.4 A tartalom és a kifejezés a művészetben	111
3.1.5 A »kettős dolog«	114
3.1.6 A szép fogalma – az eszmény	116
3.1.6.1 Az eszmény a fogalom és az eszme összefüggésében	117
3.1.6.2 Az eszme érzéki látszása	118
3.2 Szimbólum és jel a művészeti formákban	128
4. A jel fogalma Saussure-nél és Hegelnél	148
4.1. Bevezetés a hegeli és a saussure-i jelfelfogás kapcsolatába: a nyelvezet, a nyelv, a beszéd és a jel meghatározásai és összefüggései	154
4.1.1 Nyelv és beszéd	154

4.1.2 A nyelv és a jel kapcsolata	158
4.1.3 A nyelv mint jel-rendszer státusa	161
4.1.4 A nyelv és a nyelvezet – A nyelvtudomány vizsgálati körének episztemológiai <i>redukciója</i>	167
4.1.5 A nyelv identitása	178
4.2 A nyelvi jel fogalma Saussure-nél és Hegelnél.....	181
4.2.1 A nyelvi jel természete	182
4.2.1.1 „A nyelvi egység kettős dolog”	182
4.2.1.2 „A nyelvi jel önkényes”	183
4.2.1.3 A jelölő időbeli létezése	189
4.2.2 A nyelvi jel egzisztenciája – A jel változhatatlansága és változandósága.....	193
4.2.2.1 A változhatatlanság	195
4.2.2.2 A változandóság	196
4.2.3 Az identitás mint a jel működésének alapja Saussure-nél és Hegelnél	197
4.2.3.1 Az identitás alapja: A változás és a változatlan összefüggése Hegelnél	197
4.2.3.2 A nyelv konkrét entitásai Saussure-nél	202
4.2.3.3 A nyelvi entitás egysége és identitása	203
4.3 A saussure-i nyelvészet rekonstruált helye a hegeli gondolkodásban	208
Összegzés	216
PhD Dissertation Summary	220
Függelék	222
Bibliográfia	227
Tárgymutató	240

Bevezetés

Az itt következő disszertációban egy konkrét fogalom, a jel fogalma kapcsán azt a kérdést elemezzük, hogy Hegel gondolkodásában ez a fogalom és az e fogalomban rejlő rendszer mennyiben igazolja és mutatja fel a hegeli rendszer¹ benső összefüggését. Mint ahogyan látni fogjuk, ez a fogalom – noha a rendszerben konkrét helye van – más területekkel is összefügg, sőt meghatározza azokat:² ezeket az összefüggéseket és viszonyokat nevezzük az értekezésünk címében is szereplő jel rendszerének Hegelnél. Ennek a fogalomnak a rendszeren belüli viselkedése azonban csak példa, nem kirívó eset. Fő tézisünk ugyanis az, hogy az egyes fogalmakban benne munkál az általános alapelv, miszerint a hegeli gondolkodást az az alapvető önmozgás határozza meg, amelyet ő maga is a gondolkodás alapfeltételének és szükségszerű mozzanatának tekint. Nem más ez, mint a közvetítés,³ az egymásba alakulás, a differenciálódás: az identitás alapmozgása. A jel rendszerének elemzése során arra az alapvető összefüggésre bukkanunk, amely az egész hegeli rendszert összetartja: az önazonosság feltételére, az állítás tagadásának az egységére.

A jel fogalmát az első három fejezetben három fontos hegeli szöveghelyen vizsgáljuk meg,⁴ s a negyedik fejezetben kísérletet teszünk arra, hogy a hegeli rendszert ne csak intern viszonyulásaiban, hanem valóban extern módon, egy másik rendszerhez való viszonyában vizsgáljuk meg, épp a tárgyalt fogalom kapcsán. Célunk az, hogy a hegeli

¹ Hegeli rendszer alatt értekezésünkben az *Enciklopédia* (Hegel, 1951, 1979, 1981) rendszerét értjük, amelynek egykötetes, csak a paragrafusok törzsszövegét tartalmazó változata még a heidelbergi időszakhoz köthető (1817), de alapjában véve a berlini korszak (1818-1831) során született művek (és itt nem csak az 1827-es és 1830-as *Enciklopédiára* gondolunk) és előadások alapjaként szolgált, ezért is hivatkozunk rá a későbbiekben „berlini rendszer” néven. – Mivel nincsen szándékunkban egy a hegeli rendszer kialakulástörténetét tárgyló elemzés elvégzése, utalnék egy a dialektika és a logosz összefüggésének szempontjából elvégzett rendszertörténeti analízisre, vö. Riedel, 1998.

² Ahogyan azt Lindorfer is megállapítja: „Hegel [élet]művében sokrétűen beszél a nyelvről... [azonban] meg kell különböztetni a sokrétű tematizálást attól a passzustól, amelyben Hegel megadja a nyelv helyét a gondolkodás rendszerében.” Lindorfer, 2002, p. 8. Értekezésünkben mi éppen azt próbáljuk meg felmutatni, hogy a nyelv paragrafusában (a konkrét rendszertani helyen) található összefüggések mennyire szorosan összefüggnek a rendszer más részeivel: legfőképpen a hegeli logikát és az esztétikai elgondolásokat értve ezalatt.

³ „Mert a közvetítés: kezdés és továbbhaladottság egy másodikhoz, úgy, hogy ez a második csak annyiban van, hogy egy vele szembenálló mástól érkezünk el hozzá.” Hegel, 1951, 42. o. A közvetítés fogalmához és eszmetörténeti háttéréhez vö.: Becker, 1969. pp. 44-65.

⁴ Vö. ehhez Wohlfart megközelítését, aki a nyelvet Hegelnél szintén három megközelítésben tárgyalja: 1. a nyelv rendszerbeli helyén (459. §.), 2. a nyelv logikai helyén (a lényeglogikában), 3. valamint a nyelv fenomenológiája szemszögéből, *A szellem fenomenológiáját* alapul véve. Wohlfart, 1984, pp. 208-231.

rendszert vizsgáló benső elemzés, amelynek célját röviden fentebb érintettük, ne csak a hegeli rendszeren belül érvényes megállapításokhoz és konklúziókhoz vezessen, hanem megkíséreljünk kitörni vele ebből a benső, mindig önmagára utaló körből, s úgymond hozzámérjük valami külsőhöz, valami rajta kívülihez. Ennek a „rajta kívülinek” pedig valami gyökeresen különbözőnek, első látásra teljesen inkompatibilisnek kell lennie ahhoz, hogy fel tudja mutatni, hogy a hegeli gondolatok önmagába zárulásának, a hegeli eszme önmagába hajlásának eszméje nem releváns. – Be kell vallanunk, hogy ez a gondolatmenet nem a saját ötletünk, hanem pusztán azt a hegeli intenciót követjük ezzel, amely a rendszert mint olyat minden más szintézisének tartja: Hegel kora és az ismert történelem összes elméletét és gyakorlatát igyekezett mind jobban (szükségszerűen) integrálni rendszerébe.

A közelmúltban többen és többféleképpen értelmezték azt a gondolati kapcsolatot, amely Hegel és Saussure között fellelhető. Elsőként Derrida jegyzi meg, hogy Saussure elméletében a szimbólum és a jel ugyanazon különbségtevése jelenik meg, mint Hegelnél.⁵ Burns⁶ és Niegot⁷ is azt vizsgálja, hogy milyen eszmetörténeti egymásra következés található Hegel és a későbbi Saussure nyelvi vizsgálódásai között. Mi is éppen azért választottuk Saussure-t, mert több olyan megállapítása, sőt alapgondolata is van, amelyek egyenesen visszavezethetők Hegelre.⁸ Csakhogy minket – persze a hasonlóságok felmutatása mellett – leginkább az vezérel, hogy a konkrét problematika és összefüggésrendszer kidolgozása során egy általánosabb kérdéshez szóljunk hozzá, mégpedig a hegeli metafizika⁹ és a tudományos álláspont ill. hozzáállás kapcsolatához.

⁵ Vö.: Derrida, 1982, pp. 83. skk. Strickland egyenesen addig megy, hogy szerinte Derrida Hegelt az „első szemiológusnak” tartja. Vö.: Strickland, 1983, p. 21. – Noha ez szinte teljes ellentmondása annak a megszokott véleménynek, miszerint a német filozófia (az idealista transzcendentálfilozófiát értve ezalatt) nem tette explicit tárgyalás témájává a nyelvet, csak a külső oldala felől közelítették meg, s ezért sem alakulhatott ki német nyelvfilozófia akkortájt. Vö.: Schmidt, 1968. – Látni fogjuk, hogy Hegelnél a nyelvre való reflexió igenis jelen van, s nem pusztán külsőlegesen (ez lehetne a rendszeren belüli tematizált megjelenés: a 459. §. az *Enciklopédiában*), hanem a fogalom belső természetét tekintve (mint *logosz*) Hegel felfogásában alapvetően nyelvi. S ez a nyelviség a képiségen való túljutást szolgálja, azaz azt, hogy a nyelvben a fogalmi gondolkodás ölthessen testet: megvalósítva ezáltal az eszme eredendő önreflexióját a szellemben. Vö. ehhez Schindler, 1994., pp. 1-31.

⁶ Vö.: Burns, 2000.

⁷ Vö.: Niegot, 2004.

⁸ Noha az közvetlenül nem bizonyítható, hogy Saussure is Hegel közvetítésével jutott ezekhez a gondolatokhoz. Eszmetörténeti szempontból mind Hegelre mind Saussure-re Humboldt elmélete volt hatással, vö.: Kelemen, 2006, Jäger, 2003, Niegot, 2004.

⁹ Hegel tudományos rendszerének mint metafizikának a kialakulástörténetéhez ld.: Kimmerle, 1970. kül. a metafizika és a logika összefüggéséről: pp. 122-134.

Természetesen a kanti gondolatvilág jut erről először eszünkbe, hiszen a törekvés, hogy a metafizikát mint tudományt alapozzuk meg, legátütőbb módon nála jelentkezett. Mégsem Kant elemzésébe fogtunk ezen általános kérdés kapcsán, hanem a metafizika utolsó nagy rendszerének tartott hegeli gondolatkör és egy, a modern tudományos gondolkodás hajdani úttörőjeként számon tartott nyelvelméleti rendszer összehasonlításába; mégpedig azért, mert nem ott szerettük volna vizsgálni ezt a problémát, ahol az még koncentráltan, egy helyütt volt jelen (azaz Kantnál), s aztán ágazott több irányba, hanem kettő már radikálisan más alapállású gondolkodás hasonlóságainak és beazonosítható momentumainak elemzésekor. Célunk az, hogy a két vonulat (a metafizikai és a modern tudományos felfogás) összeegyeztethetlenségének és a gondolati minőség különbözőségének felmutatása mellett, az azonos strukturális elemek és a holizmus mindkét irányzatban jelenlévő, jelen értekezésben karakterizálandó felmutatásával kapcsolódjunk a nemzetközi és interdiszciplináris ún. jelenkori Hegel-renaisszánsz¹⁰ gondolatköréhez, amely tulajdonképpen éppen az ilyesfajta gondolatcsírák kibontása és következetes végiggondolása révén jöhetett létre.¹¹ Mint ismeretes a saussure-i elmélet a XIX. századi strukturalizmus átértelmezését és felelevenítését hozta magával,¹² amelyre a poszt-

¹⁰ A filozófia újkori történetében számos Hegel-renaisszánszsal találkozunk. A Hegel-újászületések mindegyike valamely jelenkori gondolatrendszernek a hegelivel való összevetéséből indult ki. Gondoljunk most például az analitikus és a hegeli filozófia egymáshatása révén létrejött jelenkori gondolati aktivitásra. Kainz öt fő momentumot ragad ki, amely Hegel-renaisszánszhoz vezetett/vezet, amelyek között az analitikus filozófia Hegel-reflexiója a harmadik helyen áll. Vö. ehhez: Kainz, 1996, különösen: 7. Fejezet, valamint jelen értekezés 557. megjegyzését.

¹¹ Szeretnénk azonban elhatárolódni az olyasfajta konklúzióktól, amelyek oda vezetnek, hogy az analitika illetve a jelenkori elméletek felől végiggondolt hegeli gondolatrendszer már csak árnyképe marad önmagának, kilúgozott, a jelenkor anyagi világára korlátozott torzovává válik, mint például Rortynál: „... a hegeli abszolút idealizmus, ha *megtisztítjuk immateriális asszociációtól*, megnyitja az utat a pragmatizmus előtt, míg a kanti transzcendentális idealizmus eltorlaszolta azt.”, Rorty, 2003, p. 40 (kiemelés tőlem – M. N.). Ezen „megtisztítás” (amely véleményünk szerint sokkal inkább elhomályosítás, a lényegtől való megfosztás és materializálás) ellenében mi éppen azt szeretnénk felvillantani, hogy a jelenkori ill. a Hegel utáni törekvéseket is végig lehet gondolni Hegel felől, s ez nem pusztán fordítva lehetséges.

¹² Hangsúlyoznunk kell, hogy az saussure-i elemzés gerincét Saussure *Bevezetés az általános nyelvészetbe* c. művének (Saussure, 1967) analízise alkotja, de néhány megállapítás kapcsán vizsgáljuk az 1996-ban megtalált jegyzetek és egyéb dokumentumok (Saussure, 1997 valamint 2003a és 2006) anyagát is. Ennek fő oka az, hogy tudatosan arra a szövegre kívántunk reflektálni, amely igen nagy mértékben befolyásolta a XX. század nyelvtudományát. Noha az 1996-ban Engler által megtalált szövegek (vö. Bouquet, 2005) érdekes perspektívába helyezik a *Bevezetés* okfejtéseit, szellemtörténeti hatásuk csak most veszi kezdetét, s nem értékeli át magát azt a nyolcvan évet, amelynek során a szemiotika, s általában a nyelvészet alakulását a saussure-i *Bevezetés* alapvetően befolyásolta. – Továbbá szintűgy szeretnénk hangsúlyozni, hogy a saussure-i elemzés példaként szolgál, s nem törekedtünk a saussure-i elgondolások eszmetörténeti végigkövetésére és kibontására. A primér szövegen kívül a saussure-i elmélettel foglalkozó irodalmat nem tárgyaltuk kimerítően: a fókuszban a hegeli felfogás és Saussure koncepciójának közvetlen (általunk indukált) kölcsönhatása állt.

strukturális reagált és reagál napjainkban is. Emiatt Hegel és Saussure összevetése a metafizikai alapokon álló idealizmus és a strukturális, valamint ezen keresztül az erre (igaz, negációval) reagáló poszt-strukturális egyfajta kölcsönhatásaként is érthető. Ez utóbbi irányt (Derridán keresztül) csak érintőlegesen tárgyaljuk, de mindez újabb táptalajt, egy újabb nézőpontot biztosíthat a jelenkori Hegel-renaisszánsz folyamatának.

Mindemellett az általános vizsgálat és nagy ívű cél mellett az volt a törekvésünk, hogy a jel hegeli fogalmát minél részletesebben elemezzük, annak egyes vonatkozásait, előzményeit (logikai alapjait) és a hegeli rendszer már helyein (például a művészet filozófiájában) pedig központi szerepét felmutassuk. Az elemző munkának azonban nem pusztán a „kielemzés” a célja, hanem az, hogy a hegeli módszer aktualitását és használhatóságát kimutassa. Ezzel ugyan még nem a hegeli rendszer, vagy általánosabban a filozófia hasznosságát mutatjuk ki (a „haszon” alatt azt értve, hogy alkalmazása révén valami olyanra lesz képes, amelyre addig nem), hanem azt, hogy elsajátítása és alkalmazása a felhasználónak, a hegeli rendszerben gondolkodó egyénnek is ad valamit: mihez tartást, kezdőpontot, amelyhez mindent viszonyítani lehet. A filozófia haszna (s ez korunkban igencsak nagy vehemenciával feltett kérdés) ilyen értelemben az orientáció: a viszonyítási pont¹³ elnyerésével egyéni szinten is lehetőség van arra, hogy a világ dolgait ne pusztán extenzíve, *metafizikától megfosztott látszat*ként lássuk, hanem azokra rácsodálkozva, intenzív *valóság*ként kezdjük értelmezni őket.

¹³ Véleményünk szerint a viszonyítási pont, az abszolút álláspont elnyerése a hegeli filozófia legnagyobb hozadéka. Noha többnyire a hegeli filozófiáról az a kép él, hogy a tudás legteljesebb (extenzív értelemben vett) kifejtéseként érti és hirdeti magát, a hegeli gondolkodás legjelentősebb teljesítménye valójában az intenzivitásban van. Ahogyan Kainz fogalmaz: „újra csak hangsúlyoznom kell, hogy Hegel soha nem állítja magáról, hogy «minden dolgot tudna»; pusztán azt hirdeti, hogy felfedezte azt az «abszolút álláspontot», amely kiegyensúlyozott, többé már nem egyoldalú perspektívába helyezi az örök filozófiai problémákat.”, Kainz, 1996, p. 138.

1. A jel fogalma a hegeli *Enciklopédiában*

Az itt következő fejezetben Hegelnek *a jel fogalmáról* alkotott nézeteit vizsgáljuk az *Enciklopédia* rendszerében. A szövegelemző módszer révén egyrészt az analízis autenticitását kívánjuk biztosítani,¹⁴ másrészt a hegeli szövegek tömörségét és sokirányú utalásrendszerét szándékozzuk elemeire bontani.¹⁵ A hegeli szövegek interpretációja az analízisen keresztül vezet, ennek megfelelően a következő elemzés során redukálni igyekeztünk a szöveg extern kapcsolódásaira való reflexiókat (mind a hegeli rendszeren belül, mind Hegel saját fejlődéstörténetének aspektusában, mind általános esztétikai értelemben), mindezt annak a célnak alárendelve, hogy a szöveg intern struktúrája, bonyolult szövésmentája a lehető legvilágosabb tagoltságában jelenjék meg.

Hegel *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*¹⁶ (1830) c. műve tartalmaz néhány olyan paragrafust, amelyeket, ha Hegel maga nem is, de a Hegel irodalom többnyire ‘Hegel szemiotikai elmélete’ ill. ‘Hegel nyelvi felfogása’¹⁷ címkével illet. Nem szeretnénk efféle hangzatos elnevezéseket találni az ebben a műben található megfontolásokra.¹⁸ Főleg azért nem, mert konkrétan nem beszélhetünk ‘szemiotikai’ vagy ‘szemiotológiai elméletről’ sem Hegel e műve, sem más írásai vagy lejegyzett előadásai kapcsán. Egyrészt a jel tudomány mint önálló diszciplína még Saussure jóval később

¹⁴ Az elemzett szövegrészek többnyire ennek megfelelően Hegel írott szövegei, s nem a lejegyzett előadásszövegek; valamint az *Enciklopédián* belül is igyekeztünk a paragrafusok törzsszövegeire fókuszálni.

¹⁵ A szövegelemzés módszerét (a 459. § kapcsán) egy önálló tanulmányban már kifejtettük. Vö. a szerzőtől: Makk, 2001 és 2003.

¹⁶ Hegel, 1951, 1979, 1981.

¹⁷ M. J. Petry is az *Enciklopédia* 459. paragrafusához rendeli a nyelv filozófiai tárgyalását a hegeli műveken belül: „Mivel Hegel igen értő, sőt különös érdeklődéssel figyelte a *komparatív filológia* különböző empirikus törekvéseit, a nyelv (459. §) filozófiai tárgyalását igen nagy részletességgel és sokoldalúan közelítette meg, s ha némi rálátással rendelkezünk az utóbbi kétszáz évben e területen gyökeret vert álláspontokra, rögvest igézőnek hat ránk a mód, ahogyan korának főbb problémáit megközelítette.” (Petry, 1978, p. cxv, cxvi)

¹⁸ Ahogyan arra Niegot is rámutat (Niegot, 2004): a hegeli nyelvfelfogás, illetve Hegel nyelvfilozófia-felfogása kapcsán rengeteg véleménynyel, de ezek között is két végtelennel találkozunk: az egyik Bodammeré, aki szerint Hegelnél a nyelv egy különös fajta elmélete illetve értelmezése vezetett ahhoz, hogy Hegel nem dolgozott ki nyelvfilozófiát; a másik pedig Simon, aki szerint Hegel filozófiájának középpontjában a nyelv áll, dacára annak, hogy Hegel figyelmen kívül hagyta kora nyelvtudományát (Vö. ehhez a 17. megjegyzésben Petry ez utóbbival ellenkező véleményét). Vö.: Bodammer, 1969, Simon, 1966. Lindorfer szerint a „legtöbb Hegel nyelvfelfogásáról szóló kommentár eddig sem Bodammert, sem Simont nem követte, hiszen míg egyrészt a hegeli nyelvfilozófia magátólértetődő létezéséből indult ki, másrészt árnyéklétet tulajdonított neki a „tulajdonképpen” filozófiai témák mellett.”, Lindorfer, 2002, p. 8.

megjelent művében is mint eljövendő tudomány jelenik meg.¹⁹ Másrészt, ha a megnevezés ezen anakronizmusát figyelmen kívül hagyjuk is, azt már nem tehetjük meg, hogy magára Hegelre ne figyeljünk. Az *Enciklopédiával* kapcsolatban egyik legfőbb intenciója ugyanis az, hogy

ha mint *enciklopédiát* tárgyaljuk a tudományt, nem fejtjük ki részletesen elkülönböződését, hanem a különös tudományok kezdeteire és alapfogalmaira szorítkozunk.²⁰

Lindorfer²¹ – reflektálva Simon és Bodammer véleményére²² – úgy véli, hogy a gondolkodás és a nyelv összefüggése a vezérelv, amelyet Hegel a nyelv felfogásában követett. A mi elgondolásunk ez utóbbihoz áll közel: azaz a nyelvet a hegeli rendszeren belül nem lehet egy konkrét helyen, vagy egy konkrét témaként elemezni és értelmezni. A nyelv lényege Hegelnél (a szellem, sőt: az eszme többi konkrét megnyilvánulási formájához hasonlóan) a folyamatjellegben van, abban a közvetítő struktúrában, amely a szemléletet összeköti a gondolkodással. A nyelvben – Hegel szerint – ugyanaz a közvetítés zajlik le, amely úgymond „nagy léptékben” az eszme, a természet és a szellem legmagasabb rendű egymásba alakuló közvetítését²³ jellemzi. Ezért a kitűzött feladatot, Hegelnek a jel fogalmáról alkotott nézeteinek elemzését, inkább egyfajta több tethelyet is felölelő nyomozásnak tekinthetjük, amelyben Hegel egyes megállapításai pusztán ‘tárgyi bizonyítékok’, de soha nem érnek föl egy megfellebbezhetetlen bírói ítélettel, s egymás mellett felsorakoztatva sem alkotják magát a – szükségképpen utólagosan megkonstruált – ‘hegeli szemiotikai elméletet.’ A nyomozás egésze azonban elvezet az előbb említett mélyebb indítékhoz, amely a hegeli nyelvelmélet fundamentumát (is) alkotja: a metafizikai monizmus²⁴ abszolút elméletéhez.

¹⁹ Vö.: „Leibniz, Kant és Hegel számára a nyelvtudomány még nem volt a filozófia külön részterülete.”, Simon, 2002, p. 34.

²⁰ Hegel, 1951, 16. § 45. o.

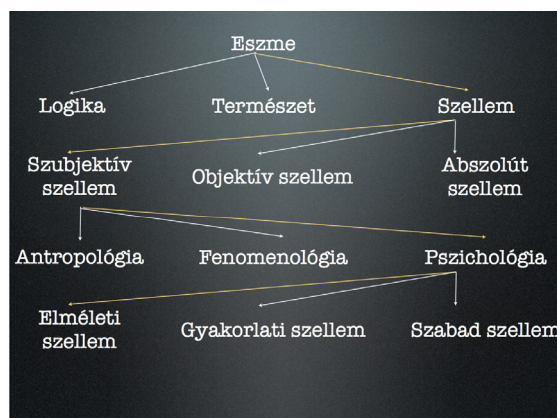
²¹ Vö.: Lindorfer, 2002.

²² Vö. ehhez: 18. megjegyzés.

²³ Ezt a közvetítést nevezhetnénk a metafizikai monász világfolyamatának is. Vö. ehhez lentebb (41. o.) az általunk metafizikai monásznak nevezett fogalom definíciójaként is felfogható 142. megjegyzésben idézett szövegrészt.

²⁴ A „metafizikai monizmus” kifejezés önellentmondásnak tűnhet, hiszen javarészt a metafizikát duálisként (van fizikai és/vagy létező, valamint van valami rajta túli, „meta-”) szokás értelmezni, míg a monizmus jelenthet egyfajta empirista monizmust is, vagy akár materializmust, szenzualizmust

E nyomozás első színhelyéül a már említett *Enciklopédiát* választottuk. A jel szisztematikus tárgyalását, azaz a jelről szóló tudomány kezdeteinek és alapfogalmainak meghatározását a *Pszichológia* alcím alatt találhatjuk. Ez a rész az enciklopédikus beosztás utolsó, a logikát és a természetfilozófiát követő részéhez, a szellem filozófiájához tartozik. A *Pszichológia* fejezet a szellem filozófiájának első részében, a szubjektív szellemről szóló szakaszban található, az *Antropológia* és a *Fenomenológia* után annak harmadik részét alkotja.



1. ábra Az elméleti szellem helye a rendszerben

A beosztás, miszerint a jel fenoménje, s így a szemiotika területe is a pszichológia berkein belülre tehető, abba a tradícióba illeszkedik bele, amely a jeleket, a szimbólumokat és a beszédet a lélek állapotához, behatásaihoz társítja. E tradíció egyik legnevesebb képviselője maga Arisztotelész volt. Erről a *Herméneutika* első sorai is tanúskodnak: „amik a beszédben elhangzanak, lelki tartalmak jelei.”²⁵ De az általános nyelvészetről

stb. Itt nem szeretnénk elveszni az -izmusok értelmezésében, de szeretnénk röviden megadni azt a keretet, amelyen belül értelmet nyer, mit is értünk hegeli metafizikai monizmus alatt. Hegelnek azt az alapelvét értjük alatta, miszerint a természetin, sőt a létezésen, de még a létén is túl kell menni ahhoz, hogy elkezdhessük a filozófiát (= a hegeli logika tudományának kezdete), de ez nem jelenti valami teljességgel másnak a tételezését, hanem maga ez a „túlnani”, ez a „meta-” alakul át a létbe, a létezésbe és a természetbe a maga kibomlása során. Az abszolút monász, a metafizikai monász tehát éppen az önmagára reflektáló abszolút pontot jelenti, amely ezen reflexió révén fejti ki magát, saját másolatait hozza létre úgy, hogy mindeközben önmaga marad. Ennek előfeltétele, hogy az abszolút monász identitását a differencia határozza meg: azaz az egység, amely többnek az egysége: a metafizikai monász tehát olyan abszolút entitás, amelynek identitása a differencián keresztül önmagára reflektál: időn és téren kívül, a létezésen és a létén túl már eleve minden változás lezajlott benne. Az ember felől közelítve: e reflexió részesének lenni nem más, mint birtokolni az abszolút álláspontot, az abszolút monász önközvetítésének a létben, a létezésben, a térben és időben megnyilvánuló mozzanatát: a filozófiát.

25

Arisztotelész, 1979, 73. o. – Hegel platonikus vs. arisztotelianus értelmezéséhez ld.: 531. megjegyzés.

tartott előadásában maga Saussure is többször állást foglal, vajon hol is lenne a helye egy olyan tudománynak, „*amely a jelek életét tanulmányozza a társadalmi életen belül*”; ez a társaslélektan, és következésképpen az általános lélektan része lenne.”²⁶

A hegeli *Pszichológia* a szellemnek mint olyannak „a képességeit vagy általános tevékenységmódjait vizsgálja.”²⁷ A szellem itt „a tudat *léttel bíró* mozzanatát mint *lélekszerűt* tételezi, s megfordítva, hogy a lélekszerűt valami objektívvá teszi.”²⁸ A pszichológián belül Hegel három fő részt különböztet meg: az elméleti szellemet, a gyakorlati szellemet és a szabad szellemet. Az elméleti szellem (theoretischer Geist) szinonim fogalmaként Hegel az elme (Intelligenz) megnevezést használja.

A jel fogalma kapcsán a szövegelemzés során a pszichológia fejezet elméleti szellem (ld. 1. ábra) részének egy paragrafusát, a 459. paragrafust fogjuk vizsgálni. Kizárólagosan a paragrafus szövegét vizsgáljuk, nem vonjuk be a megjegyzéseket és a szóbeli előadásokból összeállított függelékeket. Ennek jelen esetben az a tárgyi oka van, hogy első lépésben a cél magának a jel fenoménjének a vizsgálata, s nem az egyéb, e további szövegrészekben szereplő, a jelrendszerekre vagy a nyelvi rendszerekre utaló hegeli meggondolások elemzése. A paragrafus analízise előtt a hegeli jel fogalom előzetes válaszásával röviden kitérünk a paragrafus helyének ismertetésére, megválaszolva azt is, miért éppen a 459. paragrafus lesz a vizsgálódás tárgya.

1.1 A jel struktúrája

Azzal az alapvető, a hegeli rendszer struktúrájával összefüggő megjegyzéssel kell kezdenünk, miszerint a rendszertani alakzatok, az egymást követő leírások, fogalmak nem egymástól független entitásoknak tekinthetők. Ez Hegel intenciói szerint a rendszer egészét²⁹ tekintve érvényes alapelvnek számít, de ennek az elme fogalmának vizsgálata és elemzése kapcsán különös jelentősége van. Hegel ugyanis több helyütt megjegyzi, hogy az *értelmi* pszichológia „azáltal öli meg a szellemet, hogy önálló erők sokaságára szakítja

²⁶ Saussure, 1967, 33. o. – A jegyzetekből (legfőképpen: Saussure, 2003a) ez a pszichologizmus nem olvasható ki.

²⁷ Hegel, 1981, 440. § M. 226. o.

²⁸ Hegel, 1981, 227. o.

²⁹ Az igazság sohasem a konkrét, egyes alakzatban rejlik, hanem „az igaz, az egész.”, Hegel, 1973, 18. o.

szét, amelyet nem hozott létre és nem tart össze a fogalom.”³⁰ A hegeli értelemben vett (azaz a hegeli intenciók szerint nem értelmi) pszichológia³¹ ezzel ellentétben az elme és az akarat egységeként tekint tárgyára, a konkrét egyes emberi szellemre.

A bázis, amelyre Hegel az elme strukturálódásának leírásakor (azaz a szétagoláskor) épít, nem más mint az *egység*. Ez a szellemi egység nem pusztán elvont, benső egység, hanem – mivel a pszichológia tulajdonképpen az egész szubjektív szellem foglalta – az egyedi szellem természeti összetevőinek (amelyeket az antropológia vizsgál) és tudati alakzatainak (amelyeket a fenomenológia tárgyal) is egysége. Ezt az egység-szemléletmódot nevezi Hegel *ésszerűnek*, szemben az *értelmi* megismeréssel³², amely a szellem vizsgálata során mindig tagolt, egymással szervesen nem összefüggő részek, erők összegző leírásához jut.³³ — Ám ez nem azt jelenti, hogy Hegel mindent egy aggregátumba igyekszik összezsúfolni, létrehozva ezzel a szellemi erők egyfajta összességét. Ezt az egységet éppen a tagoltsága, értelmi felosztása tartja fenn: olyan egész, amelyben a részek nem összeadandó tagok csupán, hanem „a szellem meghatározásai és lépcsőfokai ... lényegileg csak a magasabb fejlődési fokok mozzanatai, állapotai, meghatározásai.”³⁴ A hegeli jel fogalmat is meghatározza ez a szemléletmód: olyan komplex entitásnak bizonyul, amely nem pusztán az emberi elmetevékenység egyik részfeladatát látja el, hanem az elme struktúráiból áll össze: tagolt struktúraegész.

Emiatt, noha egy konkrét szöveghelyet elemzünk, nem tekinthetjük azt lezártnak és a többitől függetlennek. A szövegben előkerülő egyéb fogalmi struktúrák ugyanis más

³⁰ Hegel, 1981, 379. § F. 15. o.

³¹ A szellemfilozófia e részének megnevezésén Hegel sokat tanakodott, s a pszichológia szót csak azért használta, mert nem talált megfelelőbbet: a pszichológia kifejezés már Hegel korában is elterjedt kifejezésnek számított, mégpedig a kísérleti ill. a racionális pszichológiához kötődően. – Noha Hegel nem magyarázza meg világosan, miért ragaszkodott mégis e megnevezéshez, a koncepció alapján azt kell mondani, hogy itt a szóösszetétel etimológiai értelméről van szó: a pszichológia tudománya Hegelnél ugyanis nem pusztán egy a lélekről szóló tant jelent, hanem a logosznak (azaz az ésszerűnek) az emberi pszükhében (lélekben) való megjelenését írja le.

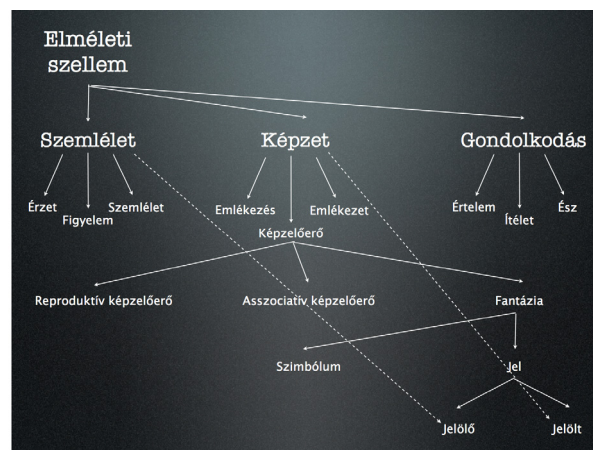
³² Vö.: az *Enciklopédia* bevezető, 79.-82. paragrafusaival, ahol Hegel kifejti, hogy alapvetőnek tartja a megkülönböztetést az értelmi és az ésszerű megközelítés között. Ennek értelmében minden (logikai) alakzaton belül három réteget különíthetünk el: az analitikus azaz értelmi, a dialektikus azaz negatívan ésszerű, valamint a spekulatív, a pozitívan ésszerű sítot. — A spekulatív tehát az ésszerűség kiteljesedése, s nem valamiféle homályos spekuláció értelmében veendő.

³³ Hume felfogása szerint a megismerés tárgyának egységét (identitását) semmi más nem biztosítja, mint a különböző benyomások asszociatív egysége a megismerő elmében. Kant ezzel szemben az én egységének megtapasztalását látja a tárgy (avagy az appercepció szintetikus) egységében. Hegel általunk itt egység-felfogásnak nevezett nézete az öntudat egységére épít: én és nem-én tételezésével a tudat önmaga tárgyává lesz: ön-tudattá válik, amely ezzel a nem-én, azaz a tárgy alapjává lesz. Ennek további bonyolult összefüggésrendszerét itt és most nem tárgyalhatjuk.

³⁴ Hegel, 1981, 16. o.

rendszerbeli összefüggések eredményei, sűrítményei. Az analízis célja az, hogy a jel fogalmát alkotó összetevők alapjára kérdezzon, megtalálja azokat a hegeli kulcsfogalmakat, amelyek vizsgálata elengedhetetlen a hegeli jel fogalom működésének megragadásához. Csak ezáltal válhat lehetővé, hogy ne pusztán azokat a hegeli elgondolásokat vizsgáljuk meg, amelyek a jel elméletére vonatkoznak, hanem azokat is, amelyek a jel és jelrendszer, elsősorban a beszéd- és nyelvrendszer gyakorlati megvalósulását fejtik ki.

Röviden most vázoljuk a jel helyét az elme hegeli struktúrájában.³⁵ Az itt következőkben nem célunk a külön tanulmányt igénylő feladat: azaz, hogy rekonstruáljuk az elme szerkezetét Hegelnél. Egyedül az elemzésünk számára *elengedhetetlen* alapvonalakat vázoljuk. Az egyes fontosabb összefüggésekre a későbbiekben még kitérünk. Az elme (Intelligenz) hármas benső szerkezete szolgál alapul ahhoz, hogy a jel hegeli struktúráját megvizsgáljuk.



2. ábra – Az elme struktúrája

Az elmén belüli képzet (Vorstellung) foka szintén hármas tagolódású: emlékezésre (Erinnerung), képzelőerőre (Einbildungskraft³⁶) és emlékezetre (Gedächtnis) bomlik. A képzelőerő egyik alkotóeleme a fantázia, amelynek terméke a jel. Ezt nevezi Hegel jelet teremtő képzetnek (Phantasie). A jel a képzelőerő legfelsőbb alakja: tulajdonképpen a képzelőerő lényegét jelenti:

³⁵ V.ö. ehhez Fetscher, 1970. Fetscher kommentálta az *Enciklopédia* 387-482. paragrafusait

³⁶ Kant és Hegel viszonyát éppen a képzelőerő (Einbildungskraft) kapcsán vizsgálja Düsing, s arra a megállapításra jut, hogy a hegeli fogalom és koncepció sokkal egyenesebben következik Kantból, mint azt a tradicionális Hegel irodalom feltételezi (pl. Kroner, 1961 ellenében): vö. Düsing, 1986.

az elme ... tevékenysége mint ész a mostani pontból arra irányul, hogy a benne konkrét önszemléletté tökéletesültet mint *léttel bírót* határozza meg, azaz hogy önmagát *létté, dologgá* tegye. Mint e megnyilatkozásban tevékeny, *megnyilatkozik, szemléletet* hoz létre. Ez a jelet teremtő fantázia. A teremtő képzelet az a középpont, amelyben az általános és a lét, a szellem sajátja és a rajta kívül talált, a benső és a külső tökéletesen egybeforrt. ... a teremtő fantáziában az elme ... egyediség, azaz konkrét szubjektivitás.³⁷

A teremtő fantázia egészében véve a képzet szemléletre való vonatkozása. Ez a *vonatkozás* valójában *vonatkoztatás*, hiszen az elme az, amely ezt véghez viszi. Az elme a teremtő fantáziában aktivitást mutat: mégpedig *passzív* tartalmát aktivizálja.³⁸ A tartalom, amelyről szó van: az elme tartalma. Ezt a tartalmat az érzékek közvetítik az elme számára. A feldolgozott tartalomegészlet Hegel szemléletnek nevezi. A *feldolgozást*, avagy az ‘elemekre oszlást’ az elme figyelmi tevékenysége végzi. A szemlélet legjellemzőbb meghatározása az, hogy az érzet tartalmát (az érzékek által közvetített tartalmat) még mint külsőt tartja meg, szemléli azt, de nem mint sajátját: „az elme ... közvetlenül ebben a külső léttel bíró anyagban van bensővé téve magában, és a magában való bensővé-tételében az önmagánkívülvaló létbe merül: szemlélet.”³⁹ Ezzel szemben a képzet szintjén, amelynek a fantázia lesz a fordulópontja, ez az elmerülés, ez a passzivitás egyre inkább aktivitásba fordul: a képzet tartalma már nem idegen az elmétől, hanem annak sajátja, hiszen itt „az elme ... az *érzelem tartalmát* a belsejébe helyezi — a *saját terébe* és *idejébe*.”⁴⁰

Ennek az elme által végbevitt áthelyezésnek az első eszköze az emlékezés⁴¹ (Erinnerung). Az „éjsötét akna”, amelyben az átvett tartalmak egzisztálnak: az elme

³⁷ Hegel, 1981, 458. § 262. o.

³⁸ Annak hangoztatása, hogy a befogadás a passzív oldal és a képzelet az aktív, természetesen egyszerűsítés – Hegel esetében is. A befogadás ugyanis szintén az elme *aktivitása*, s ezt Hegel is hangsúlyozza a *figyelem* fogalma kapcsán: „a figyelem ... tevékeny *bensővétevés*, az *elsajátítás* mozzanata.” Hegel, 1981, 244. o. De ahogyan McDowell is hangsúlyozza, (ezen a szinten – s ezt mi tesszük hozzá) „nem az embertől magától függ, hogy mit észlel”, McDowell, 1998, p. 34. A passzivitást ebben az értelemben értjük.

³⁹ Hegel, 1981, 248. o.

⁴⁰ Hegel, 1981, 253. o.

⁴¹ Az elme mint szubjektum alkalmazza egyik képességét – ebben az értelemben eszköz az emlékezés. Továbbá az emlékezés terminológiailag különbözik az emlékezettől (Gedächtniß) – ld. később.

negativitása.⁴² E tartalmak mint képek és képzetek őrződnek meg – tudattalanul. A tudatosság akkor lép elő az elmében, amikor valóban tevékennyé válik, s elkezd dolgozni ezekkel a megőrzött képzetekkel. Először is reprodukálja őket, majd egymásra vonatkoztatja. E két tevékenységet Hegel reprodukív ill. asszociáló képzelőerőnek nevezi. Az asszociáló képzelőerőből a teremtő fantáziába való átmenetet Hegel a 456. és 457. paragrafusban írja le. A 457. paragrafus tulajdonképpen a szimbólum és jel különbségét határozza meg, s konkrétan a jelre a 458. paragrafusban tér rá.

Ez utóbbi paragrafusban a jel elvont meghatározásával, úgymond definíciójával⁴³ van dolgunk. Eszerint a

jel valamilyen közvetlen szemlélet, amely egészen más tartalmat képvisel mint amilyen a sajátja. ... olyan kép amely az elmének egy *önálló* képzetét mint lelket, mint *jelentését* fogadta magába. Ez a szemlélet a *jel*.⁴⁴

Hegel a jelet a piramishoz hasonlítja, amelynek szintúgy az a lényege, hogy egy belehelyezett tartalmat őrizzen meg, mely teljességgel eltér saját lényegétől, saját tartalmától. A piramisban nem a piramis a lényeg, hanem az, akit belehelyeztek: igaz, eredeti kontextusában a piramisra vetett pillantás nem magát a piramist idézi fel a szemlélőjében, hanem az általa jelképezett lényeg (a fáraó isteni mivolta, halhatatlansága) látható. Ha a kapcsolat jel és jelölt között megszűnik⁴⁵ (azaz a kapcsolatot elfelejtik): a

⁴² Negativitás alatt azt értjük, hogy az elme tételez valamit, jelen esetben a képzet első fokát, az emlékekezést. Ennek kifejtését ld. később.

⁴³ Definíció alatt Hegelnél az adott fogalom rendszertani helye révén megadott jelentését kell értenünk és nem az arisztotelianus definíció fogalmat. A definíció – hegeli értelemben – nem adhatja meg a fogalom, a tudás végső alakját: "Mindenekelőtt figyelembe kell venni, hogy Hegel saját, a Logika tudományának harmadik könyvében kifejtett tanítása szerint a definíció sohasem mutathatja a tudás végső formáját. Hiszen minden definícióban mint elem van jelen a definiálandó: elem, mely a képzet szféráján belül marad, s nem emelkedik fel a fogalomhoz." Wieland, 1978, p. 205. A fogalmak jelentésének problematikája, s "definiálhatatlanságuk" szorosan összefügg tehát a rendszer hegeli megoldásával: "A kérdés, hogy mit is ért Hegel egy-egy kifejezés alatt, aligha válaszolható meg definíció formájában. Mivel a filozófiai nyelvezet problematikáját akképp közelítette meg, hogy a jelentés a gondolatban és a tapasztalatban elfoglalt helye [position] szerint határozódik meg. ... ugyanaz a név sokízben előfordul ... egy kategória jelentése annak [rendszerbéli] helyéből, s nem egy bizonyos név által jelölt definícióból ered." Clark, 1971, p. 26.

⁴⁴ Hegel, 1981, 264. o.

⁴⁵ Megszűnik, hiszen e kapcsolat kívül van a két komponensen, a jelölőn és a jelöltön: valahol meg kell őrződnie, felidézhetőnek kell lennie: ez az emlékezet. Hegel szerint a szimbólum ettől eltérően magában hordozza jelentését, nem kell megtanulnunk és nem kell rá emlékeznünk, mégis értjük a jelentését: pl. amikor az oroszán képével az erőt jelöljük meg (ebben az esetben persze ismernünk

jelentés nem funkcionál többé. Ebben az esetben a jel nem tölti be funkcióját: nem marad láthatatlan⁴⁶ – ekkor a piramisban annak piramis-voltát szemléljük, s nem közvetlenül a fáraó halhatatlanságát. A jelnek a hegeli filozófiában betöltött átfogóbb jelentéséről továbbiakkal az ezt követő 459. paragrafus szolgál. Itt e paragrafus szövegét tanulmányozzuk behatóan. Az analízis során reményeink szerint nyilvánvalóvá válik, mit is kell *a jel lényeglogikai jellege* alatt értenünk.⁴⁷

1.2 A jel paragrafusa – E 459. §

A következőkben az *Enciklopédia* egy paragrafusát elemzzük igen részletesen.⁴⁸ Elsőként áttekintjük a paragrafus alapszerkezetét (A.), majd részletesen elemezzük az egyes mondatokat (B., C., D. és E.). Az analízis során a paragrafus szövegét német nyelven idézzük, azért is, hogy analízisünk pontosabban kövesse a paragrafus eredeti nyelvi meghatározottságait és fordulatait.

1.2.1 459. paragrafus alapszerkezete

A következőkben elemzett paragrafus az *Enciklopédia* 1830-as, harmadik kiadásából származik. E paragrafust a Hegel-irodalomban a nyelv paragrafusának szokás tartani.⁴⁹ Véleményünk szerint jobban ráillene a jel paragrafusa elnevezés, hiszen itt

kell magának az oroszlának a tulajdonságait, hogy azokat elvonatkoztatva, absztrakt módon is elképzelhessük.).

⁴⁶ A jel legfőbb jellemzője a láthatatlanság. Simon az „eltekintés” terminusával él: szerinte a jel, azaz „a szemlélet és képzet egysége a szemlélettől való eltekintésben (Absehen) áll, amely egyúttal ettől az eltekintéstől való eltekintés is.” Simon, 1966, p. 164. Az el-tekintés azt is jelenti, hogy a tekintet egy tárgyról valami másra fut át: s a jel esetében pontosan ez történik: észrevétlenül, tudattalanul *mást* pillantunk meg, mint amit látunk. Simon egyébként a jelet a következőképpen jellemzi: Szemlélet és képzet „ezen egység[e] abban áll, hogy a szemlélet tehát közvetlenül visszalép a képzet mögé, avagy a képzetet maga elé odaállítja (die Vorstellung vor sich hinstellt), anélkül, hogy magát vagy ezt az elő-állítást (Stellen-vor) is elő-állítaná-bemutatná-(elképzelné) (vorstellen). Az ilyesfajta szemléletet nevezi Hegel »jel«-nek.” Simon, uo.

⁴⁷ A jel problematikájának logikai jellegét Hegelnél Derrida is hangsúlyozza: „A szemiológia lényegi helye a Logika középpontjában, s nem annak margóján vagy függelékében van.” Derrida, 1993. p. 47. – A lényeglogikai vonatkozások elemzését ld. a jelen értekezés 2. fejezetében.

⁴⁸ Az elemzés rövidített változata megjelent *Az aktuális Hegel* c. tanulmánykötetben; vö. Makk, 2003.

⁴⁹ A paragrafust nagyrészt minden, a hegeli nyelvelméletet és jelfelfogást taglaló tanulmány vagy nagyobb munka központi helyen tárgyalja. Ld. ehhez: 17. megjegyzés. Vö.: Derrida, 1993, ahol Derrida megjegyzi: „Ebben a passzusban Hegelt pusztán „a nyelvnek mint az elme termékének megfelelő meghatározása” érdekli. ... S aztán Hegel nem végzi el a nyelv tanulmányozását magát. Definiálta az általános szemiológia rendjét és helyét a pszichológiában. S aztán definiálta a

szorosabb értelemben a jel struktúrájáról van szó – a nyelv rendszere tudniillik már az elme egy további fokozata, az emlékezet révén állandósulhat. A továbbiakban nem is tanulmányozzuk behatóbban a paragrafus általában vett nyelvi vonatkozásait: törekvéseinket a jel fogalmának megvilágítására összpontosítjuk.

Mint már a fentiekben említettük, a 459. paragrafus a szellem filozófiájának (377-577. §), azon belül is a Pszichológiának (440-482. §) a része. A Pszichológiát Hegel három szakaszra osztja: elméleti, gyakorlati és szabad szellemre. Az elemzendő 459. paragrafus az elméleti szellem része, s ott a képzet szintjéhez tartozik. Főszövege, melyet a következőkben elemezni fogunk, így hangzik:

Die Anschauung, als unmittelbar zunächst ein Gegebenes und Räumliches, erhält, insofern sie zu einem Zeichen gebraucht wird, die wesentliche Bestimmung, nur als aufgehobene zu sein. Die Intelligenz ist diese ihre Negativität; so ist die wahrhaftere Gestalt der Anschauung, die ein Zeichen ist, ein Dasein in der *Zeit*, - ein Verschwinden des Daseins, indem es ist, und nach seiner weiteren äußerlichen, psychischen Bestimmtheit ein von der Intelligenz aus ihrer (anthropologischen) eigenen Natürlichkeit hervorgehendes *Gesetzsein*, - der *Ton*, die erfüllte Äußerung der sich kundgebenden Innerlichkeit. Der für die bestimmten Vorstellungen sich weiter artikulierende Ton, die *Rede*, und ihr System, die *Sprache*, gibt den Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen ein zweites, höheres als ihr unmittelbares Dasein, überhaupt eine Existenz, die im *Reiche des Vorstellens* gilt.⁵⁰

szemiológia helyét a pszichológián belül. ... Nem tölti ki az általa határvonalakkal és topográfiával kijelölt területet.“ Derrida, 1993, p. 49. Ez összefügg az *Enciklopédia* intenciójával, hiszen a tudományok tudománya éppen erre hivatott: a mezsgye kijelölésére és az adott topográfia (téma, alapfogalom, kapcsolódási pontok) meghatározására, hogy aztán a speciális tudomány a maga elemzését végbevihesse a filozófia számára előírt reflektált előfeltevései, axiómái alapján.

50

Hegel, 1949, p. 389. A továbbiakban a paragrafus szövegét német nyelven idézzük. A szövegrész az értekezés végén kiemelve is megtalálható, az elemzés jobb követhetősége érdekében. A magyar változat, Szemere Samu fordításában a következő: „A szemlélet – amely közvetlenül egy adott és térbeli valami –, amennyiben jelül használják, azt a lényeges meghatározást kapja, hogy csak mint megszüntetett van. Az elme ez az ő negativitása; így a szemléletnek mint jelnek igazabb alakja létezés az időben – a létezés eltűnése, miközben van –, s további külső, pszichikai meghatározottsága szerint az elme által létrejött, de az ő (antropológiai) saját természetéből eredő *tételezettség*, a *hang*, a megnyilvánuló bensőségnak teljesen megfelelő külsősége. A meghatározott képzetek számára tovább tagolódó hang, a *beszéd* és rendszere: a *nyelv*, az érzeteknek,

Tudatában kell lennünk, hogy a teljes interpretációhoz részletesen meg kellene vizsgálni e paragrafus helyét az *Enciklopédia* rendszerében. Az itt következő analízis lényegét tekintve immanens elemzés, mely az előforduló fogalmak kapcsolódási pontjait hivatott megvilágítani, s azt a célt tűzi maga elé, hogy a hegeli szöveg mikro- ill. finomstruktúráját tárja föl. Emellett legfőbb feladatunk az, hogy megtaláljuk azokat a kapcsolódási pontokat, melyek feltárása révén a jel struktúrájának lényeglogikai összefüggése illetve alapvetése világossá válik.

A szöveg négy mondatra tagolódik:

[1] Die Anschauung als unmittelbar zunächst ein Gegebenes und Räumliches, erhält, insofern sie zu einem Zeichen gebraucht wird, die wesentliche Bestimmung, nur als aufgehobene zu sein.

[2] Die Intelligenz ist diese ihre Negativität;

[3] so ist die wahrhaftere Gestalt der Anschauung, die ein Zeichen ist, ein Dasein in der *Zeit*, ein Verschwinden des Daseins indem es ist, und nach seiner weiteren äußerlichen psychischen Bestimmtheit ein von der Intelligenz aus ihrer (anthropologischen) eigenen Natürlichkeit hervorgehendes *Gesetztsein*, — der *Ton*, die erfüllte Äußerung der sich kund gebenden Innerlichkeit.

[4] Der für die bestimmten Vorstellungen sich weiter artikulierende Ton, die *Rede* und ihr System, die *Sprache*, gibt den Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen ein zweites, höheres als ihr unmittelbares, Dasein, überhaupt eine Existenz, die im Reiche des Vorstellens gilt.

Az elemzés tagoló, szétválasztó irányultságának érvényt szerezve hasznos lesz, ha tovább bontjuk a paragrafus szálait, s mondatainkat nyelvtani struktúrájuk alapján szemléltető módon tovább tagoljuk. A mondatok után a szögletes zárójeles megjegyzések magyarázatul szolgálnak, a kapcsos zárójelek között szereplő sorszámok tagoló jellegűek.

szemléleteknek, képzeteknek második, magasabb létezését ad a közvetlen létezésüknél, általában olyan egzisztenciát, amely a *képzetalkotás birodalmában* érvényes.” Hegel, 1981, 265. o.

Egy efféle formális felosztás, mely a szöveg tartalmi megértésének első lépcsőfoka a következőképpen néz ki:

[1*] Die Anschauung [als unmittelbar zunächst ein Gegebenes und Räumliches,] erhält [[, insofern sie zu einem Zeichen gebraucht wird,]] die wesentliche Bestimmung, nur als aufgehobene zu sein.

[] unmittelbar (közvetlen) = ein gegebenes und räumliches (adott és térbeli)

[[]] abban a tekintetben, hogy jelként használják

[2*] Die Intelligenz ist [diese] [[ihre]] Negativität;

[] a lét, csak mint megszüntetett legyen

[[]] a szemlélet (negativitása)

[3*] so ist die wahrhaftere Gestalt der Anschauung, die ein Zeichen ist, ein Dasein in der *Zeit*,

{i} - ein Verschwinden des Daseins indem es ist,

{ii} - und nach [seiner] weiteren äußerlichen psychischen Bestimmtheit ein von der Intelligenz aus [[ihrer]] (anthropologischen) eigenen Natürlichkeit hervorgehendes *Gesetztsein*,

{iii} - der *Ton*, die erfüllte Äußerung der sich kund gebenden Innerlichkeit.

[] des Zeichens

[[]] der Intelligenz

[4*] Der für die bestimmten Vorstellungen sich weiter artikulierende Ton, die *Rede* und ihr System, die *Sprache*,

-
- {i} gibt den Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen ein zweites, höheres {Dasein} als ihr unmittelbares, Dasein,
- {ii} gibt ihnen} überhaupt eine Existenz, die im Reiche des Vorstellens gilt.

A következőkben e séma szolgáltatja az alapot, melyre a paragrafus elemzését ráépítjük.

1.2.2 A jel alakzatának legfőbb meghatározása – Az első mondat analízise

1.2.2.1 „Die Anschauung erhält die wesentliche Bestimmung, nur als aufgehobene [Anschauung] zu sein.”

A paragrafus első mondata az Anschauung fogalmát tematizálja. Ha pusztán a mondat alanyát és állítmányát figyeljük, rögtön nyilvánvaló, hogy a mondat a szemlélet (Anschauung) fogalmát egy új meghatározással (Bestimmung) bővíti.

Hogy a mondat mondanivalóját tartalmilag is megértsük, vissza kell utalnunk a szemlélet fentiekben már vázolt magyarázatára. Az *Enciklopédia* rendszerén belül most a 459. paragrafusban, az elme (Intelligenz) kifejtésének egy fokán vagyunk: pontosabban annak második fokán: a képzet struktúrájában. Az első fokot a szemlélet kifejtése alkotta, melyet most röviden még egyszer összefoglalunk: a szemlélet szélesebb értelemben véve a szellem egy alakzata. Funkciója az, hogy a szellem számára a neki külsőnek tűnő világot egy meghatározott módon közvetítse. Folyamatként tekintve a szemlélet egy kívülről belülré irányuló mozgássorként írható le, amelyben a (relatív) külső világ érzéki módon (az érzékek segítségével) kerül felfogásra.

Ehhez a szemlélet-fogalomhoz társul egy újabb meghatározás a 459. paragrafusban. A szemlélet lényegi meghatározást kap. Az, hogy valami meghatározást kap, Hegel rendszerén belül többnyire úgy értendő, hogy egy fogalom (jelen esetben a szemlélet fogalma) ezt a meghatározást szükségszerű módon kapja meg.⁵¹ E nézőpontot támasztja alá a mondat nyelvi felépítése is: Hegel ugyanis nyelvtanilag a szemléletet teszi meg a mondat alanyává, amely mint ilyen így külső behatás nélkül kap meg valamit. Ezért is értelmezhető ennek az új meghatározásnak az elnyerése tulajdonképpen

⁵¹ Vö.: Hegel, 1951, 12. §.

meghatározódásként. Másrészt a lényegi („wesentlich”) szó is arra utal, hogy itt esszenciális, s nem kívülről rákényszerített meghatározásról van szó. Itt, a konkrét analízis menetét valamennyire megtörve rá kell mutatnunk arra, hogy a „lényegi” szó alkalmazása itt nem lehet véletlen. Hegel a „lényegi” kifejezést többnyire két általánosabb jelentésben használja: vagy az esszenciális szinonimájaként, vagy *A logika tudományának* terminológiai értelmében. Ez utóbbi azt jelentené, hogy a szemlélet a logikában szereplő lényeg meghatározását kapná: analízisünk további menete során napvilágra fog kerülni, hogy itt valóban erről van szó: mégpedig abban az értelemben, hogy a jelként felhasznált szemlélet a lényeg látszat-struktúrájának alapján, azzal analóg módon viszonyul az általa jelölthöz: azaz a lényegeshez. Az itt szereplő „wesentlich” szóból azonban ez még nem következik egyenesen: a meghatározás kifejtésének analízise⁵² révén az összefüggés jobban látható lesz majd.

De térjünk vissza a mondathoz. A szemlélet önkifejtését, önmeghatározását a „nur als aufgehobene zu sein” meghatározásának elnyerése jelenti. Mit is jelenthet ez valójában?

Hogy tisztán láthassunk, röviden fel kell vázolnunk az Aufheben jelentését Hegelnél. Az Aufheben szó a német nyelvben három, egymással ellentétes, legalábbis ellenkező irányú jelentéssel rendelkezik. Az Aufheben először is megszüntetnit jelent (a latin negare értelmében), másodszor megőriznit (conservare), harmadik jelentése pedig, hogy felemelni (elevare). Ráadásul az igéből képzett névszó (Aufhebung) nem jelöli egyértelműen a szó aktív vagy passzív tartalmát: ezért a névszó jelentését hozzávéve a kérdéses szó egyszerre jelent megszüntetést és megszűnést (negatio), megőrzést és megőrződést (conservatio), felemelést és felemelkedést (elevatio). Hegel e szó kétszintű, hármas jelentését a legmesszebbmenőig igyekezett kihasználni – Hegel szerint e szó egyike azoknak, amelyek épp azt mutatják és igazolják, hogy a nyelvben megőrzött, reflektálatlan tudás milyen mély és értő lehet. Tehát a hegeli szövegek esetében a (kétszintű) hármas jelentést soha nem szabad elfelejtenünk, vagy kizárólagosan csak az egyikre korlátoznunk értelmezésünket: a három jelentés mindenkor jelen van – a jelentés hangsúlya azonban eltolódhat a három pólus egyike felé. Elemzett szöveghelyünkön az Aufheben elsődlegesen megszüntetnit jelent, azonban a megőrizni jelentésiránya is jelen van. Ennek magyarázata csak akkor lesz világos, ha a tagmondat értelmére illetve a mondatösszefüggésre is rámutatunk.

⁵² Ld. később a „nur als aufgehobene zu sein” tagmondat elemzése során.

A szemlélet elnyer egy meghatározást, amelyet csak a megszüntetve-megőrzött lét módusában birtokol. Hegel e gondolati megoldása olyan fogalmi struktúrán alapszik, amely a logika tudományára való visszautalás nélkül érthetetlen maradna. Röviden szeretnénk itt vázolni ezt az összefüggést: ám a későbbiekben még visszatérünk rá, s konkrétan is az említett műhöz fogunk fordulni, szemügyre véve az ott jelentkező konkrét alakzatokat. Az előzetes körvonalazáshoz induljunk ki a tagmondat közvetlen értelméből: a tagmondat („csak mint megszüntetett szemléletként lenni”⁵³) már első ránézésre is a szemlélet ellentmondásosnak tűnő meghatározását adja. Valami úgy van, hogy megszünt, azaz nincs. Ennek így semmi értelme nem lenne. A tagmondatot bele kell helyoznunk a szövegösszefüggésbe. A szemlélet itt elfoglalt jelentése elsődlegesen arra a szemléletre utal, amelyet Hegel – mint említettük – már az előzőekben tárgyalt. A szemlélet léte ebben az értelemben valami nyugvó, magában szilárd lét. Ez változik most meg: megszüntetett-lét lesz belőle, negáltként határozódik meg. A *Logikában* a lényeg a lét megszüntetésének, megszüntetve-megőrzött felemelésének felel meg. A lényeg meghatározása: „a lét igazsága” a mindenkor a mélyben rejlőt fedi, olyasvalamit, amely nem a maga közvetlenségében, nem a rátekintésben pillantható meg. Másképp fogalmazva: a lényeg a lét továbbfejlődött, továbbdifferenciálódott, önmagába reflektált alakja és tartalma. A lét megszűnéseként értett lényeg (mivel ez nem pusztán megszűnés, hanem megőrződés is) megtart valamennyit a lét jellegéből. Ahogyan azt Hegel a lényeglogika elején a látszat dialektikája során levezeti: a lényeg léte éppenhogy abban áll, hogy ‘magát-megszüntető-lét’-ként van (*sich selbst aufhebendes Sein zu sein*). E megfontolásokat szem előtt tartva egyre világosabbá válik, miféle logikai mozgás is áll a mondat háttérében: olyan lét, melynek létjellege az, hogy éppén negáltságában van meg a léte – s ez hegeli értelemben nem más mint a lényeg (Wesen).

Azonban nem elégedhetünk meg ennek a szellemi és logikai szféra között húzódó összefüggésnek a pusztán felvillantásával. A paragrafus további részletekkel fog szolgálni erről az összefüggésről – de a teljes kifejtést csak elemzésünk második részében (2. fejezet), a konkrét lényeglogikai mozzanatok elemzésével adhatjuk meg.

53

A szemlélet megszűnését abban az értelemben kell értenünk, hogy a befogadónak, a jelhasználónak nem a szemlélet (azaz az, amit érzékelünk belőle) a fontos, sőt az érzékelés folyamán nem rá figyelünk, azaz a számunkra megszűnik. A fontos az, amire mutat, azaz a benső képzet, amelyet jelöl. A rámutatásban tehát a szemlélet, a jelölő már nem tematikus, hanem a képzetet, a jelöltet teszi tematikussá. A szemlélet megszüntetett léte tehát abban az értelemben lehet mégis több annál, mint amikor pusztán, jelölés nélkül létezett, hogy olyasvalamit hoz elő (a saját megszűnése „árán”), ami addig nem volt ott (nem létezett), pusztán az emlékezetben őrződött meg, és a jelölővé vált szemlélet hozta azt elő a képzet mélyéről.

Az eddigieket röviden összefoglalva: a szemléletet e paragrafusban másképpen kell megragadnunk, mint ahogyan azt megelőzően tettük – hiszen „további meghatározást” nyert. Ez a meghatározás a szemlélet létének megváltozott karakterét írja le: azt, amely tulajdonképpen megszüntetett-lét. Hogy a szemlélet léte miért „csak” megszüntetett-lét, szintén az említett lényeglogikai összefüggésre utal. Ez a Hegel által a mondat hangsúlyos helyén használt „csak” ugyanis a lényeglogikában található *látszatra* utal, amelynek léte kizárólagosan és teljességgel megszüntetett létében áll. A lét e módja mint látszat a szemlélet elsődleges, eredetileg meglévő létével mint közvetlenül adottal *szembehelyezkedik*.

1.2.2.2 „als unmittelbar zunächst ein Gegebenes und Räumliches”

A szemlélet létét – azét, amelyet jelül, azaz jelölőként⁵⁴ használnak – a főmondatban (1.2.2.1) úgy jellemezte Hegel, hogy az annak megszűnésében áll. Ebben a tagmondatban azonban visszaidézi a szemlélet előző jelentésének közvetlen (unmittelbar) szintjét. Ez alatt a közvetlen szint alatt tulajdonképpen a szemlélet előző, nem megszüntetett létét kell érteni, amely szemben áll a „csak mint megszüntetettként” való léttel.⁵⁵ A szemlélet „közvetlensége” az a legközelebbi „hiányosság”, amelyet a jel

⁵⁴ A jel megnevezést kétféle értelemben használjuk: (1) egyrészt a hegeli értelemben, miszerint a jelölő viszony egyik oldala a jel, amely tulajdonképpen megszüntetett szemlélet. (2) Általánosabb értelemben a jelszerű alakzat megnevezéssel az egész jel-struktúrára utalunk, amely így az előbb említett szűkebb szemlélet-jel-et is (a jelölttel és kettejük egymásravezetkezésével együtt) magában foglalja. – A fogalmi átláthatóság kedvéért igyekszünk megmaradni a Saussure által is javasolt módnál, miszerint a jel egészét nevezzük jelnek, s a komponenseit jelölőnek ill. jelöltnek.

⁵⁵ Itt közvetlenül is megfigyelhetjük, hogy Hegel hogyan ad új jelentést az egyes fogalmaknak: a *szemlélet* ugyanis e paragrafusban gyökeresen mást jelent mint néhány oldallal előbb: alapvetően megváltozott; e változás *létében* állt be. A jelentés eltolódása tulajdonképpen azt a kettős folyamatot jelenti, amelynek során egyrészt (mint jelen esetben) ugyanaz a név (fogalom) más jelentést kap, illetve másrészt azt, hogy ugyanaz a jelentés más alakban (más név alatt) jelenik meg. Ez utóbbi aspektus azért is problematikus, mert egy efféle rendszerben „ugyanaz” csak az lehet, aminek abszolút értéke van, s ami ekként tulajdonképpen rendszerszintű kell hogy legyen. A tartalom, amely mindenütt ugyanaz, tulajdonképpen alakzatokban kifejezhetetlen: megfoghatatlan, s így mindig elillan a fenomenologikus keresés elől. A jelentés eltolódása alatt tehát – még egyszer – azt a folyamatot kell értenünk, amelynek révén ez a tartalom alakzatok körkörös struktúráin keresztül *mint az egyes alakzatokból más alakzatokba való átmenet konstituálódik*. Ez szorosan összefügg a hegeli igazságkoncepció alapszerkezetével: „az igaz az egész” struktúrája adhat csak keretet e körkörös és folytonosan alakuló rendszernek; ezért van az, hogy egy-egy alakzat sohasem lehet a végső pont, mindig lesz olyan hiányosság, amely felé az adott alakzatnak még tökéletesednie kell. Az egyedüli kilépési pont, a filozófia tulajdonképpen reflexiók végtelen és ismétlődő sorának bizonyul, amelyben az abszolút szellem örökkön tevékenykedik. – Ennek ismételt közbevetése azért volt szükséges, hogy ismétcsak rávilágítsunk: a jel alakzata maga sem tartható végtelen formációnak, amely – jelen esetben – az elme magasabb fogalmának teljes kibomlását biztosíthatná. De ugyanez megfigyelhető a jel fogalmának konstituensei szintjén is: a jel fogalma is éppen hogy az elégtelenségekből, és az azok meghaladására irányuló törekvésekből áll elő.

reflexiós foka meghaladni látszik. A közvetlenség reflexió általi meghaladása a hegeli gondolatmenet egyik legáltalánosabb jellemzőjeként írható le, amire Rohs is utal: „A dialektikus struktúrák felgyülemelésének problémája elsődlegesen a mozgásban meglévő közvetlenség funkcióját érinti. A mozgássor folyamán Hegel egyre újabb és újabb közvetlenségeket állít elő: bonyolultan összetett struktúrák egyszerre csak «egyszerű közvetlenségbe tolódnak össze».”⁵⁶

Elemzett mondatrészünk a szemlélet első alakzatára utal. Ez az első alakzat még „közvetlen” – azaz még nem fejlődött ki fogalmáig, még nem valósította meg a benne rejlő lehetőségeket. A szemlélet e közvetlen alakzata – a mondatrész tanúsága szerint – adott és térbeli valami. A „zunächst” itt azt jelenti, hogy a szemlélet ezen közvetlen jelentése valamiképpen – mert nem abszolút, hanem relatív értelemben – első, kezdeti. Ezzel az elsőséggel Hegel a szemlélet 446.-450. paragrafusban kifejtett tematizálására utal. E kijelentéssel nyilvánvaló, hogy itt, a 459. paragrafusban már túl vagyunk ezen a közvetlenségen: a szemlélet egy további, komplexebb, többé már nem közvetlen alakja áll előttünk.

A mondatrészben szereplő „als” azt jelenti, hogy a szemlélet ezen közvetlen jelentése (mint első) a szemlélet egy módja. E mód egyúttal a szemlélet létének egy meghatározott módját is jelenti. A szemlélet létének ez az új, továbbfejlődött módja (a „mint megszüntetettként való lét”) a szemlélet közvetlen létének ellenpólusát képezi. A mondatban szereplő két „als” a szemlélet létének két módját jelenti.

„Adott és térbeli” a szemlélet eredeti létmódját minősíti. „Adott” alatt valami olyasmit értünk, amely egyszerűen ott van, keresés nélkül eleve megvan: anélkül, hogy a létrehozó (előállító) tevékenység, amely egy szubjektumot feltételez, explicite jelen lenne, vagy tematikussá válna. Az adott szemlélet valami már ott lévő, talált. Hogy e szemléletet ki „adja” és ki „találja meg” – a mondatrészből nem derül ki. Ha azonban egy pillanatra kitekintünk most elemzett mondatunkból, és a második mondathoz illetve az előző paragrafusokhoz fordulunk: a szemléletet megtaláló szubjektumnak az elme (Intelligenz) bizonyul. A szemlélet „adott” volta azonban mélyebb kérdés. Mert hát ki vagy mi az, amelynek révén a szemlélet adott? Egy ilyesfajta kérdés szükségszerűen erőszakot követ el a szövegen: a szöveg ugyanis – grammatikai struktúráját tekintve – alapvetően és feltételezhetően szándékosan passzív megfogalmazású: a félmondat nem szolgáltat számunkra aktív, cselekvő alanyt. – Ha azonban a nagyobb léptékű struktúrára, az elme

⁵⁶ Rohs, 1991, p. 60.

rendszerére gondolunk, a kérdés megfejtetővé válik: az elmét a szemlélet, képzet és gondolkodás felsőbb fogalmának vehetjük.⁵⁷ De mit is értsünk ezalatt? Felsőbb fogalom alatt azt értjük, hogy a felső fogalom meghatározza az alá tartozókat. Más szóval: a felső fogalom tételezi részeit. Ám a tagmondat éppen arra világít rá, hogy a tételező (az aktív oldal: az alany) és a tételezett (a passzív oldal, az állítmány) egy és ugyanaz. A szemlélet adottságát az ismeri föl, aki azt előállította: mégpedig a minden mozzanatot tételező elme. A *felsőbb fogalom* kifejezést a hegeli logikai értelemben vett alap fogalmának jelentésében kell használnunk. Az elme „adja” a szemléletet, és az elme is lel rá. — Ennek megvilágítása és a tételezés logikai mozgásával való összefüggése csak a későbbiekben válik világossá, legfőképpen a logika magyarázata során. — A szemlélet „adott” volta azt jelenti: a szemléletet megtalálják, szembekerülnek vele.

Azt, hogy ez a szembekerülés hogyan történik meg, a tagmondat másik melléknévből képzett főneve, a „térbeli”, a „Räumliches” fejezi ki. Hegelnél a térbeliség többnyire a külsőség (Äußerlichkeit) jellemzéséhez használatos. A tér a természet tartományához tartozik.⁵⁸ A természet külsőségének második alapvető meghatározása: az idő.⁵⁹ Hogy vajon Hegel a szemlélet adott, talált voltának meghatározásánál a külsőség második meghatározását, azaz az időbelit miért nem említi, első nekifutásra mindenképp homályosnak tűnhet. Kiváltképpen akkor, ha visszaemlékezünk a szemlélet 446-450. §-ban már kifejtett struktúrájára: ott ugyanis a szemlélet mind a térbeliség, mind az időbeliség meghatározását kapja.⁶⁰ További megfontolásokra volna szükségünk ahhoz, hogy eldöntsük: vajon itt Hegel ezzel arra akar-e utalni, hogy ebben a tagmondatban a szemlélet külsőségének térbeli volta, míg a főmondatban annak (ha explicite kimondatlanul is, de) időbeli aspektusa kerül előtérbe?⁶¹ Ha ez így van, akkor a térbeli a szemlélet

⁵⁷ Vö. Clark, 1971.

⁵⁸ Vö.: Hegel, 1979, 254. skk. §.

⁵⁹ Vö.: Hegel, 1979, 257. skk. §.

⁶⁰ Vö.: Hegel, 1981, 448. §. függeléke. Az időbeli oldalhoz Hegel a *szaglás* és az *ízlelés* érzékének formáját társítja. Ezzel szemben a *tapintást* és a *látást* Hegel térbeli érzékként képzei el. A *hallás* végül e két véglet között helyezkedik el: a *hallás* alkotja az érzékek középpontját, mindkét jellegből részesedik, hiszen egyszerre *térbeli* és *időbeli*. „Az érzeteket tehát a szemlélet térbelileg és időbelileg tételezi.” Hegel, 1981, 448. § F., 247. o. „E meghatározás szerint az öt érzék úgy rendeződik, hogy az egyik oldalon a *szaglás* és az *ízlelés*, a másikon a *látás* és a *tapintás*, s középen pedig a *hallás* helyezkedik el.”, uo. 246. o.

⁶¹ A struktúra ezen látszólagos dezintegritása (összefoglalva az, hogy Hegel a szemléleten belül az idő horizontját használja, azonban később, a 459. paragrafusban az időiséget olyan horizontként ábrázolja, amely szembeállítható a szemlélettel) megszüntethető azzal, hogy a szemléletet egészében térbeliként fogjuk fel. A képzet ugyanis a szemléletre mint egészre vonatkozik, amelyben a mozzanatok (az érzés és a figyelem) már egyfajta egységben vannak. Ez adja meg a szemlélet fő

közvetlenségének *létkarakteréhez* tartozik, míg az időbeli⁶² a *lényegkarakteréhez*, ahhoz, hogy csak mint megszüntetett van.

Ezt a feltevést támasztja alá az is, ahogyan Hegel a természetfilozófia elején az időről beszél: az idő „az a lét, amely amennyiben van: nincs, és amennyiben nincs: van.”⁶³ E jellemzés a „csak mint megszüntetettként való lét” meghatározását juttatja eszünkbe. S ha most kitekintve az első mondat elemzéséből a harmadik mondatot vesszük szemügyre: láthatjuk, hogy a szemlélet időbeli jelenlétét (a szemlélet létének második módját) Hegel szintúgy egy feltétellel jellemzi: „létezés az időben, a létezés eltűnése, amennyiben van.” Ezzel az előrefutó megjegyzéssel csak ismét jelezni szerettem volna a szöveg felülete mögött rejtőző mélyebb, logikai összefüggést.

1.2.2.3 „insofern sie zu einem Zeichen gebraucht wird”

Ez a tagmondat egy feltételt fogalmaz meg („amennyiben...”). Ez a feltétel a főmondatra vonatkozik: azaz ha e tagmondat feltétele teljesül, akkor érvényes a főmondat állítása. Tartalmilag ez azt jelenti, hogy a szemlélet csak akkor kapja meg a meghatározást (hogy csak mint megszüntetett van), ha azt „jelül használják.”

Itt találkozunk e paragrafusban először a „jel” megnevezéssel. Az előzőekből⁶⁴ már tudjuk, hogy jel alatt egy olyan entitást kell értenünk, amely nem önmagát mutatja föl, pontosabban: a jel önmagán való túlmutatást jelent. A jel tulajdonképpen egy szemlélet, amely egy képzetre mutat.⁶⁵ Ez a mutató összekapcsolás: ezt nevezhetjük a jelentésnek. Azzal, hogy az elme a képzetet és a szemléletet egymásra vonatkoztatja, létrejön a jelentés. A jelentés tetszés szerinti: nincsen közös pont jel és jelölt között – nincsen közöttük hasonlóság ill. benső összekötő kötelék, csak az elme hozza létre ezt a kapcsolatot és számára van jelentése.⁶⁶ Másképpen fogalmazva: a jel szemlélet, amely semmi más,

karakterisztikáját: a térbeliséget (mivel lényegét a látás térbeli érzéke alkotja). Hegel, 1981, 246. o. skk. Ez azt is jelenti, hogy a szemlélet lényegét nem a középpontja, azaz a *hallás*, hanem a *látás* alkotja (ahogyan azt az *An-schauen* kifejezés is mutatja).

⁶² Az idő és a „most” kimondásának összefüggéséhez ld.: Becker, 1969, pp. 137. cf.

⁶³ Vö.: Hegel, 1979, 258. §.

⁶⁴ Hegel, 1981, 458. §

⁶⁵ Amint említettük fentebb az elme utalhat egy szemléletet bármely képzethez, azaz az elme uralja a viszonyt, amely a szemlélet és a képzet között fennáll, vagyis az elméleti szellem egyes részeit.

⁶⁶ A kabbala nyelvelmélete szerint az egyes betűk illetve szavak közvetlenül ontológiai léttel is bírnak és ez a teremtető szó energiája és a létet kapott dolog közötti kapcsolat csak Isten elméjében van meg. Vö. Eco, 1998, 39. o. skk.

pusztán egy önálló képzet (fel)mutatása. A szemlélet maga e felmutatásban láthatatlan marad. Ezzel a jel eltűnésre van ítélve. A jel lényege szerint: láthatatlan. Mutat, azonban nem saját magára, hanem mindig valami másra, s ebben a mutatásban eltűnik. A jel létezése a rámutatás – eltűnése pedig a rámutatotthoz való megérkezés. A jel akkor tölti be funkcióját, s léte abban van, hogy maga nem válik láthatóvá, azaz tematikussá. Más szóval: a jel léte csak „megszüntetett-létében” áll.

A szemléletet – s ezzel vissza is térünk a szöveghez – lehet jelül használni. Ez a lehetőség nem jelent szükségszerűséget. A jel szellemi értelemben magasabb értékű mint a puszta szemlélet – de ez lehetőség, azaz nem minden szemlélet jel, megfordítva azonban: minden jel szemlélet. A szemlélet jelként való felhasználásának cselekvő alanya a passzív mondatstruktúra révén meghatározatlan: csak az előző paragrafusokra való vissza-, ill. a következő mondatra való előreutalás révén kapunk támpontokat az alany kilétét illetően. — A jelként felhasznált szemlélet valami más, mint az önálló szemlélet. Az egész első mondat ebben az értelemben azt jelenti, hogy *ha* a feltétel teljesül, hogy a szemléletet jelül felhasználjuk, *akkor* a szemlélet csak mint *megszűnt* van.

Fentebb már röviden kitértünk az *Aufgehobensein* jelentéseire; eddig a szemlélet *megszűnését* körvonalaztuk behatóbban. E szemlélet megmaradását, fenntartását, megőrzését és megőrződését csak megemlítettük. A jelentés e második szintje most válik világossá: a szemlélet a jel *formájában* őrződik meg. A jel struktúrája azonban egyúttal közvetlenül rámutat arra, hogy ez a megőrző-megőrződés pusztán a jel egyik oldala. A jel másik oldala egy képzet, a jel *tartalma*. A jel e vonatkozása egyszerre a szemlélet megszűnése és megőrződése. – Az *Aufheben* harmadik jelentésszintje is körvonalazható ezek alapján: amennyiben a szemlélet e módon egy összetettebb és differenciáltabb struktúra integráns részévé válik, egyúttal fel is értékelődik: ezáltal értelmet nyer az *Aufheben* felemelés-felemelkedés értelme is.

1.2.3 Tételezés és negativitás – A 459. § második mondatának analízise

A 459. § második mondatában Hegel az elméről (Intelligenz) beszél. Az elme – röviden összefoglalva az előzőekben már leírt struktúrát – a pszichológia rendszerének egy alakzata (440-482. §). Az a jellemző rá, hogy céljául a megismerést tűzi ki. A megismerés, a megismerő viszony az első mozgásforma, amelyben az egész szubjektív szellem természeti oldala (azaz az antropológia: ld. 388-412. §) a tudat oldalával (azaz a fenomenológiában megjelenő alakzatokkal 413-439. §) közvetítésre kerül. Az elme ezen

oldalak közvetítésének csak az első mozzanata: csak elméleti (elméleti szellem: 445-468. §). A gyakorlati szellem (469-480. §) és a szabad szellem (481-482. §) végzi be ennek a közvetítésnek a folyamatát. Ez az elme extern rendszertani kontextusa. Intern felosztását tekintve az elme a szemléletre (446-450. §), a képzetre (451-464. §) és a gondolkodásra (465-468. §) tagolódik.

1.2.3.1 „Die Intelligenz ist Negativität”

Ha a rendszer ezen összetett struktúráját szem előtt tartjuk, akkor az elme a szemlélethez, képzethez és gondolkodáshoz viszonyítva valami átfogónak, felsőbb fogalmuknak tűnik. Az értelmezendő mondat így hangzik: „Az elme ... negativitás.” Vajon mi fejeződik ki ebben? Mit jelent itt a „negativitás”? Vajon létezik valamiféle összefüggés, amely a rendszertani felépítés és a negativitás meghatározottsága között húzódik?

Mindenképpen, ha a negativitás fogalmát helyesen értjük. A negativitás – a hegeli gondolkodásban legalábbis – mindig a tételezés logikai folyamatával van összefüggésben. A tételezés egy olyan általános érvényű aktivitás, amely felette áll az általa tételezetteknek. Pontosabban a tételezés mint negativitás: negatív, azaz tagadó viszonyban áll az általa tételezettekkel. A tételezett mindig a pozitív, megmaradó, körülhatárolt; a tételező mindig a negatív, a határokkal nem rendelkező, azaz a körülhatároló. A tételezés pedig maga a folyamat, amelynek során a pozitív és a negatív elválik egymástól, s egymással szembehelyezkedik. – A tételezés jelentésének magyarázatakor annak hétköznapi jelentéséből kell elindulnunk. A német *Setzen* ige elsődleges jelentése az, hogy tenni, rakni (de a magyar ‘tételezni’ szóból is kihallható a tevés, az odatétel). A *Setzen* a mozgással függ össze: olyan mozgással, amelynek két pólusa van. A *Setzen* ebben az értelemben pozicionálás, az odahelyezés. Ami pozicionál (a pozicionáló) az a negatív, s amit pozicionálnak (a pozicionált): az a pozitív. De mit is jelent most ez az általános meghatározás jelen esetben? Mit jelent itt a negativitás mint olyan?

Az elme mint negativitás: tételező, odahelyező, cselekvő alany. De mit és hova helyez? A *Setzen* eredménye a *da* (hely, itt, ott). A *Setzen* a pusztából ott-létet, jelen-létet azaz létezést (*Dasein*) hoz létre. A pozíció, az „ott” tulajdonképpen a térbeli megjelenés szinonimája. Ekkor már világos, hogy a jel térbeliségéről van szó. A jel negatív valami, valami által tételezett, ott-lévő és egyúttal elrejtőző létezés. Ami ezt tételezi: az a negativitás. Félreértés ne essék: nem a negatív, hanem a negativitás. A negatív ugyanúgy tételezett mint a pozitív. A jel struktúrájára vonatkoztatva: a negatív és a pozitív a

negativitásból ugrik elő, ugrik a *helyére*. Ennek a helyre-ugrásnak az eredménye az ott-lét, a helyen-lét, a „Dasein” – „Sein an einem gewissen Orte”⁶⁷, a létezés: lét egy bizonyos helyen. Jelen esetünkben a negativitás az elme – ő a tételező, az elhelyező, a rendező alany. A jel struktúrájához negativitásként viszonyuló elme a következőképpen értendő: az elme tételezi a jel mindkét oldalát: a jelölő jelet (a megszüntetett szemléletet), a negatívát (a nem látszó létezőt), és a látszót, a pozitívát, a jelöltet (az önálló képzetet). Ez tulajdonképpen az ellenpólus, a pozitivitás felé irányuló folyamat kezdő-pillanata. A pozitivitás majd a nyelv rendszere lesz, amely a jel negatív-pozitív oldalából (azaz a jelölőből és a jelöltből) előáll: az emlékezet (*Gedächtniß*) mint a képzet utolsó foka, nem más, mint a pozitivitás, a tételezés eredményének leválása a folyamatról:⁶⁸ az elme tételező tevékenysége nélkül létező nyelv, amelyet aztán éppen ezért el kell sajátítani. A jelölők és a jelöltek összekapcsolódása idegen, kialakult dologgá válik. — Logikai értelemben e pont annak az átfogó logikai mozgássornak az alkalmazásaként fogható föl, amely a tételezés (*Setzen*) és tételezett-lét (*Gesetzsein*) összefüggésében található.⁶⁹

A tételezés folyamatát ennek nyomán négyes struktúraként is fel lehet fogni: mindig van egy alkotó, teremtő alany (1 - negativitás), mely (magából) pólusokat fejleszt (2 - negatív, 3 - pozitív). A pólusok leválása a negyedik mozzanatot: a pólusok közötti ellentét már kívül van a tételező eredeti egységén és a tételezettek kettősén: pozitivitássá (4) válik – s ennek leküzdése újabb reflexiós fokot igényel, amelyben e bonyolult struktúra ismét „összeesik” egyfajta közvetlenségbe (mozzanatai összetartozónak bizonyulnak).

Jelen esetünkben ez az emlékezet foka lesz, amely éppen az itt pozitivitássá váló összekapcsolást, a jelentést sajátítja el: a jelentést ismerő emlékezetként értendő. Az emlékezet (*Gedächtniß*) a képzet összetettebb struktúrájának egységét teremti meg: általa

⁶⁷ Vö.: Hegel, 1957a, 85. o. Hegel e helyen hangsúlyozza a „da” nem-térbeli értelmét. Viszont elemzésünkben már a szellem struktúrájában vagyunk, nem a logikában, ezért már túl vagyunk a természet térbeliségén, így a térképzet fogalma is használható itt.

⁶⁸ Hellernél azt olvashatjuk, hogy „Az *Erinnerung*-nak kevés köze van a *Gedächtnis*-hez [noha] természetesen teljességgel nem nélkülözheti.” (ld. Heller 1996, 237. o.) Rendszertani szempontból Hegelnél az emlékezet (*Gedächtnis*) a képzet körén belül az emlékezéssel (*Erinnerung*) elindult folyamat végpontja, pontosabban az Er-innerung (bensővé-tevés) folyamatáról való leválást, megrögzülést, a pozitivitást jelenti („amire [az emlékezet] emlékezik, az tisztán külsődleges”, uo.). Az emlékezet ebben az értelemben az emlékezés szöges ellentéte, pusztán mechanikus felidézés, miközben az emlékezés során a múlt jelenlétét ragadjuk meg. Noha – Heller is írja – a Kenntnis (ismeret) és az Erkenntnis (megismerés) különbözősége az emlékezet és az emlékezés ezen különbségéből ered, a szellem benső szerkezete (s ezt mi tesszük hozzá) mindkét módot magában hordja: az emlékezés az eredendőbb, a kifejtetlenebb fok, míg az emlékezés a képzet egy magasabb (s ezért itt pozitivitást „termelő”) alakja.

⁶⁹ V.ö. Marcuse, 1932, p. 83.

történik meg az emlékezés (*Erinnerung*) és a képzelőerő (*Einbildungskraft*) közvetítése. S aztán (tovább tágítva a kört) a gondolkodás lesz az az alakzat, amely a szemlélet eredeti közvetlenségét a képzet elmén belüli valóságával összeegyezteti – és megbékíti.

A gondolkodás szemlélethez való visszahajlása – s ezzel visszatérünk elemzett paragrafusunkhoz – azért szükséges, mert a képzet eltávolodik tőle: a közvetlen szemlélethez képest valami idegenné válik: pontosabban annak létmódját megváltoztatja: valami lényegit helyez léte mögé.

Összefoglalva: az elme negativitása a tételezés folyamatának szinonimája: az elme valami tételező, tevékeny. Az elme mint tételező tételez (helyre-rak) valamit (azaz Daseint, ott-létet, létezést hoz létre). Hogy e tételezés mit tételez, ebben a mondatban nem derül ki. Tudjuk azonban, hogy az elme saját tartalmát tételezi. Ez a tartalom pedig (ezen a szinten): szemlélet és képzet.

1.2.3.2 *diese ihre*

A mondat a jelként használt szemlélet negativitását az elme negativitásként határozza meg. A jelalkotás és jelfelhasználás eddig hiányzó alanya, amely a jelet mint negatívát a maga negativitása révén konstituálja, tulajdonképpen a tevékeny, jelet teremtő és használó elme. Vegyünk egy példát! A szó hangalakja pl. a „lámpa” hangsor, a jelként használt szemlélet. Ennek jelöltje egy képzet: mégpedig a világító test elmén belüli képzeje. A képzet és a jelként használt szemlélet közötti viszonyt az elme teremti meg: a világító test képzetéhez a „lámpa” hangsort rendeli.

A két utalás, a „diese” és az „ihre” az első mondatra vonatkozik. Fel kell idéznünk az első mondatról elmondottakat, hogy azokat beépítsük a második mondat értelmének megvilágításába. Az első mondatban megtudtuk, hogy a jelként használt szemlélet csak mint megszüntetett van, azaz a „lámpa” hangsort nem közvetlenül szemléljük, hanem a jelentést keressük benne (azaz: a világító test képzetét), ezáltal a képzetnek van úgymond „erősebb” azaz „magasabb” létezése. Kimondjuk azt a hangsort, hogy „lámpa”. A hallgató érzékei által felfogja ezt a hangsort. Ez számára a hallás érzékén keresztül befogadott szemlélet. A hallgatóban már megvan a világítótest képe, amelyet elméje összekapcsol a „lámpa” hangsorral, és ezen összekapcsolás következtében megszűnik a hangor közvetlen léte. A második mondat e megszűnéshez hozzáfűzi, hogy az alany, amely ezt a megszűnést létrehozza, azaz az, ami megszüntet, nem más mint az elme. A szemlélet negativitása (az elme) a szemlélet jelhasználatban fennálló megszünt-létére utal. – Azaz a második mondat

az első mondatban körvonalazott jel-természetet differenciálja tovább, s a szemléletet a jelhasználó elmére vonatkoztatja. Ez a hozzárendelés konstitutív viszonyra utal, miáltal az elme a szemlélet negativitásának nevezhető. Hogy Hegel a negativitásra utal, ismét a paragrafus lényeglogikai jellegét erősíti: a tételező és tételezett vonatkozása lényeglogikai vonatkozás, amely itt konkrét tevékenységekre applikálódik. E módon a szemlélet – benső struktúrája révén – látszatnak (negatívnak, avagy: jelölőnek) bizonyul.

1.2.4. *Jel, igazság és idő – A harmadik mondat analízise*

A harmadik mondatot öt lépésben fogjuk elemezni. Egyrészt külön lépésben elemezzük a főmondatot, külön a hozzá fűzött magyarázó tagmondatot, s külön a további három, a főmondat tartalmát kifejtő tagmondatot.

1.2.4.1 *„so ist die wahrhaftere Gestalt der Anschauung ein Dasein in der Zeit”*

A harmadik mondat főmondatát vizsgálva most ideiglenesen zárójelbe tesszük a „die ein Zeichen ist” magyarázó beillesztést. Hegel egy létezésről, helyen-létről, Daseinról beszél, amelyet a szemlélet egy bizonyos alakzatának tulajdonít. Rögtön tisztáznunk kell: mit jelent az „igazabb” alakzat? Mit jelent a „helyen-lét” (Dasein)? És vajon mit jelent az időre való vonatkozás?

Anélkül, hogy részleteiben kifejténénk a hegeli igazságkoncepció értelmezését, néhány pontot meg kell világítani a „wahrhaftere” (komparatív!) jelző jelentését illetően. Hegelnél akkor *igazabb* egy alakzat, ha az az igazságnak, az alakzatban rejlő mélyebb célnak jobban megfelel mint az előző, közvetlenebb és kevésbé kifejtett alakzatok. Ez a megfelelés Hegelnél nem a puszta korrespondencia értelmében veendő, hanem összetett mozgássorként, az alakzat öntevékenységeként. Így egy fogalmi alakzat igazsága nem a puszta megfelelésben áll, hanem több megfelelés van, amelyek rendszertani összvetettségükben a fogalom illetve az alakzat igazságát kifejezik ill. alkotják. Az előbbi mondatban implicite benne rejlik, hogy a szemléletnek több alakzata van, amelyek a szemlélet igazságának, benső *telos*uknak különböző módon felelnek meg. Amit itt Hegel kijelent, az az, hogy a szemlélet ezen alakzata a szemlélet igazságának megfelelőbb (komparatív fok!) forma.

A szemlélet ezen formáját Hegel helyen-létként (létezés, Dasein) jellemzi. A „Dasein” általában a konkrétat és meghatározottat jelenti, amely valamilyen értelemben

önálló, mástól különböző. Hegel e fogalmat ezen általános jelentésben való használatán kívül tematizálta is, mégpedig a lét-logikában, a lét egyik meghatározásaként, kifejlődési folyamatának mozzanataként. A lét e módja (a létezés) eszerint „etimológiai értelemben: lét egy bizonyos *helyen*.” Éppen ezért említjük meg itt e szó egy másik lehetséges fordítását: helyen-létnek, amely nem pusztán létezést jelent (ez utóbbi Szemere Samu fordítása). A jelként használt szemléletnek olyan léte van, mely a helyen-lét módusában áll. A szemlélet mint valami konkrét, mint helyen-lét egzisztál: s e helyen-lét valami igazabb.

De miért igazabb a szemlélet ezen helyen-léte? Logikailag tekintve már a közvetlen szemlélet is valami helyen-lévő (létező). Miért különbözik a szemlélet ezen helyen-lét létmódja a szemlélet másik helyen-lét létmódjától? Értve ezalatt: a hangsor létezését és a jelül használt hangsor létezését. A válasz a Hegel által kurzívan szedett szóban rejlik: „*idő*.”⁷⁰

„Helyen-lét az időben” a szemlélet konkrét jelenlétét jelenti, amely különbözik más formáktól. A mondat mondanivalója az, hogy a szemléletnek időbeli helyen-léte van, amely a szemlélet igazabb alakzatának tekinthető, mert – s ezt ki kell fejtenünk – az idő az elme negativitását mint a szemlélet formáját a tértől különböző módon teszi explicitté.

1.2.4.2 „die ein Zeichen ist”

A szemlélet azon alakzata, amely a szemlélet igazabb formája: jelenlét az időben. A kihagyott tagmondat: „amely jel”, újra az első mondattal való összefüggést mutatja föl. A jel – mint ott láttuk – egy olyan szemlélet, amely csak mint megszüntetett van. A jelnek olyan léte van, amely megszűnésében áll. A fenti tagmondat a jel e jellemzőjét a szemlélet igazabb alakjához rendeli hozzá. Azaz: a jel a szemlélet igazabb alakja: a szemlélet számára igazabb megszüntetettnek lenni. Mit ért Hegel ez alatt a hozzárendelés alatt?

A szemlélet megváltozott („meghatározást kapott”): megszüntette magát („megszüntettként lenni”), ám ebben a megszűnésben a szemlélet („jelként használva”) valami igazabbnak bizonyul, mert időben egzisztál. Ha a szemlélet megkapja a

⁷⁰

„A jel igazi helye az a felmutatott hely, ahol az elme – amely mint szemlélő az idő és a tér formáját hozza létre, de úgy tűnik, hogy az érzéki tartalmat felveszi és ebből az anyagból képzeteket alkot magának – önálló képzeleinek meghatározott létezést ad magából, a kitöltött teret és időt, a szemléletet *mint az övét használja*, annak közvetlen és tulajdonképpeni tartalmát megsemmisíti, s más tartalmat ad neki jelentésül és lélekül.” – írja Hegel az előző, 458. § (Hegel, 1981, 264-265. o.) megjegyzésében.

meghatározást („csak megszüntettként lenni”), egy olyan alakzattá válik, amelynek helyen-léte az időben van. A tér és idő e szembeállítását közelebbről is meg kell vizsgálnunk, mert ez az alapja Hegel azon tézisének, hogy itt valami igazabb alakzattal van dolgunk.

Nehézség nélkül belátható, hogy Hegelnél mind a tér, mind az idő természeti meghatározottság. Akkor hát mit is jelenthet itt a természet két meghatározásának szembeállítása?

A szellem lényege a negativitás, a tevékenység. A jel lényege, hogy létét megszüntében bírja, csak mint tevékenységet, csak mint jelhasználatot. Ez megfelel a szellem lényegének: hogy tevékenység legyen. S egyúttal a jel akkor tölti be a funkcióját, ha ő maga nem válik tematikussá, hanem – éppenhogy láthatatlanul – egy más tartalomra utal. Ez megfelel a szellem lényegének, hogy negativitásként legyen – azaz csak mint negatív vonatkozás a létre és hogy lét és lényeg, tárgy és tárgyi vonatkozás egységében legyen meg a saját léte. Végül ez is alapot nyújt ahhoz, hogy miért igazabb alakzat a jelként felhasznált szemlélet (pl. a hangsor): ez az alakzat ugyanis inkább megfelel a szellem lényegének.

Azonban a helyen-lét ezen értelmének mélyebb jelentősége is van. A helyen-lét „da”-ja egyúttal jelent térpontot és időpontot. A következő tagmondat tagolásánál rá kell térnünk a tér és az idő szembeállításának mélyebb magyarázatára.

1.2.4.3 „ein Verschwinden des Daseins, indem es ist,”

A szemlélet igazabb alakzatát jelnek nevezzük, amelynek helyen-léte (létezése) időben van. Ami e helyen-létet (létezést) helyre-rakja, elhelyezi (setzt) az az elme. E mondatrészben Hegel az időben való helyen-lét (lékezés) ezen összefüggését magyarázza. A mondatrészt⁷¹ a főmondat⁷² magyarázó mellékágaként is érthetjük: grammatikailag tekintve a tagmondat jelről szóló állítása azonos szinten van a főmondatéval. Hegel annak a helyen-létnek az eltűnéséről beszél, mely eltűnést a jelhez rendelt hozzá. Mit jelenthet ez? Mit jelent, hogy valamit valamihez hozzárendelünk, s rögtön vissza is vesszük tőle?

A helyen-lét eltűnése alatt Hegel ugyanazt érti, amit az időben való helyen-lét kijelentésével mondani akart. A jel helyen-léte ugyanis megszüntető-felemelő-megőrzés:

⁷¹ „ein Verschwinden des Daseins, indem es ist,”

⁷² „so ist die wahrhaftere Gestalt der Anschauung, die ein Zeichen ist, ein Dasein in der Zeit.“

lét a megsemmisülés ill. megszüntetve-megőrződve-való-felemelkedés módusában. Itt világosabb: a helyen-lét eltűnik. Hogy ezt hogyan is kell elgondolnunk, a második tagmondat írja le. A helyen lét eltűnik „mivel van”: „indem es ist”. Mindhárom szót elemeznünk kell, hogy a fő kijelentést megérthessük.

Az „indem” először is: egyidejűséget jelöl. Ez a jelentés azonban nem elegendő. A mondatrészben leírt meghatározás nem pusztán a főmondat mellett áll. Fontosabb az, hogy az „indem”-et a „ha” értelmében is kell értenünk. Azaz a mondatrész feltételt fogalmaz meg, amely meghatározza a főmondat érvényét. Ehhez jön hozzá harmadik értelemben az, hogy az „indem” újra csak a tevékenység-karakterre utal, mint a tett egy módjára, például mint abban a német mondatban, hogy „ich verwende Muscheln als Zahlungsmittel, indem ich bestimmte Tauschakte mit ihnen durchführe”.

Az „es” valószínűleg a jelre (das Zeichen) utal. Alternatívaként „es” alatt érthetnénk még a jel helyen-létét (das Dasein) is, amely azonban tartalmilag nem jelent igen nagy különbséget, hiszen itt jel és helyen-léte e mondatban szorosan összekapcsolódik.

Az hogy a jel „van” (ist) a jel léteire utal, amelyet eltűnésként, azaz feloldódásként kell értenünk. Ez az, amit az előzőekben a jel lényeg-jellegével identifikáltunk.⁷³ A jel csak akkor van, ha megjelenik és (szükségszerűen és egyidejűleg) el is tűnik.

A fő kijelentés az időbeli jel karakterisztikájára utal. A jel (mint időbeli) csak annyiban van, amennyiben eltűnik. Helyen-léte csak helyen-létének eltűnésével együtt tételezhető.

Az eddigi kijelentésekkel együtt mindez azt jelenti, *hogy a szemlélet mint térbeli átváltozik időbeli jellé és ezen átváltozás közben megszűnik*.⁷⁴ Formaként azonban megőrződik, a jel formájában (azaz a szemléletet jelöl használják, mint annak formáját, pl. a hangsort). A jelnek olyan helyen-léte van, amely időbeli helyen-lét. *Azaz van, ha eltűnik*, vagy pontosabban: a jel helyen-léte csak e helyen-lét egyidejű eltűnésével együtt értendő. Ezzel a szemlélet egyúttal fel is értékelődik – azaz felemelkedik egy magasabb fogalmi alakzat összetevői közé.

⁷³ Arra gondolunk tehát, hogy a jel két komponense (a jelölő és a jelölt) úgy viszonyul egymáshoz, mint a lényeglogikában a lét és lényeg. Ennek kifejtését lásd később a 2. fejezetben.

⁷⁴ Ennek egy érdekes olvasata lenne, ha például az olvasás folyamatát magyaráznánk ezzel a struktúrával. Mondhatnánk, hogy a betűk egymásutánjából álló szöveg térbeli jelei az olvasás során átalakulnak időben létező jelekké. Az olvasás figyelme fűzi fel őket az idő mentén, a maguk egymásutánjában: az olvasás folyamatában az egymás mellett létező jelek sokasága (a szöveg mint egész) eltűnik, s helyére lép az időben létező folyamat, a szöveg jelentése, amely az időben egzisztáló jelek egymásutánja.

De térjünk rá a helyen-lét téridejének vizsgálatára a jel kapcsán. A helyen-lét alapvetően időbeli és térbeli helyen-létet is jelent.⁷⁵ A jel-viszony esetében a térbeli helyen-létből az időbeli-helyen-létbe való átváltozás során e kettő mégis meg van különböztetve. Mi lehet ennek a funkciója?

Ennek megválaszolása igen bonyolult összefüggésekre derít fényt. A térben létező szemlélet (a közvetlen szemlélet⁷⁶) időkaraktere mellékes, nem lényegi. A szemlélet eredendő módusza a térbeliség. Ezt a térbeliséget transzformáljuk át jellé – a szemlélet szemlélet marad, azonban magáértvalósága megváltozik és másért-valósággá lesz: jelöltért-való létévé. Ez utóbbi móduszában időbeliként egzisztál. A szemlélet eredendően térbeli dimenziója (a Gesicht) kitágul, időbeli kiterjedést is kap. Mit is jelent ez? Vajon azt, hogy a (lényeg tanán belül értett⁷⁷) lét-szférához eredendően a térbeliség (azaz a Gesicht számára való látszás), míg a lényeg szférájához az időbeliség társul?

Ez látszólag (!) teljességgel ellentmond mindennek, amit eddig megállapítottunk: az időbeliség mint természeti jelenség a természet szintjén együtt tételeződik a térrel. Tér és idő együtt alkotja a helyet. A helyen-lét a természetben az időben kijelölt tér és a térben kijelölt idő.⁷⁸ – Hogyan lehetséges akkor leválasztani az időt a térről és a teret az időről?

Ez csak annyiban lehet sikeres, amennyiben kívül vagyunk a természetben. A logika és a szellem tere és ideje alapvetően különbözik a természet terétől, idejétől. A jel, ha logikai mozgásvonulatok szellemi installációjaként értjük: a különválasztott és újra

⁷⁵ A *Dasein* terminus fordításakor Drimál István a 'közvetlen érzéki jelenlét' kifejezést használja. Ezzel a megoldással nem értek egyet, hiszen a *Dasein* alapvetően logikai entitás, s az érzékiség princípiuma ebből következően hiányzik belőle: a logikában nincsen helye az érzéki megismerésnek – az 'érzéki jelenlét' kifejezést talán szerencsésebb lenne a szellemi szférában található *Dasein* fordításakor alkalmazni. Az általam ajánlott 'helyen-lét' terminus is alogikus abban az értelemben, hogy a 'hely' (a tér-idő pontja) kívül van a logikai létezésen, s a természetfilozófia alapját képező tér- és idő-fogalomra utal. Azonban a 'helyenlét' kifejezés még nem hordoz szellemi tendenciát, még nem utal a megismerő érzéki princípiumra, hanem éppen az érzéki létezés mögötti 'mozgást' jelképezi: olyan mozgást, amely a logikán belüli fogalmi mozgás, s amely a hegeli involutív kifejtés lényegi sajátossága. A mozgást jelentő igék és igei névszók aránya igen magas a hegeli logikában: ez azonban nem azt jelenti, hogy a logika ill. a logika elvei és alkotórészei lennének mozgásban, hanem a mozgás pusztán abban van, ahogyan azokat a kifejtő ill. az olvasó (a fenomenológus) kidolgozza ill. átfutja, végigjárja: azaz magában a gondolkodásban. – Abban azonban egyetértek Drimál Istvánnal, hogy a Szemere Samu által használt neutrális 'létezés' terminus nem a kellő mértékben adja vissza a hegeli *Dasein* értelmét. Mindemellett a *Dasein* használatakor mind a *létezés*, mind a *helyen-lét* terminust alkalmazni fogom.

⁷⁶ Mivel a szemlélet elsődleges módusza a látás érzéke, amely térbeli.

⁷⁷ Ld. a második fejezetben.

⁷⁸ Ld. ehhez lentebb (a 87. megjegyzés esetében idézett szöveget). Azaz minden létezőnek van helye (da-ja) az időben és a térben. Az ezekről alkotott szemléletünk is (külső) tér- és időbeli szemlélet. A képzetbe való „áthelyezés”kor a szemlélet függetlenedik a külső helytől és időtől: „az elme ... az érzelem tartalmát a belsejébe helyezi – a saját terébe és a saját idejébe” Hegel, 1981, 253. o.

egyesülő tér és idő játéka a *hallás módusában*.⁷⁹ Azaz: a lét és lényeg úgy viszonylik egymáshoz mint a szemlélet térbeli és időbeli helyen-léte. Lét alatt itt a lényeglogikában megjelenő létet kell értenünk, amelynek elnevezése az egzisztencia (*Existenz*), a megjelenés (*Erscheinung*) első foka. Az egzisztencia pedig a *látszat* (*Schein*) kiteljesedése.

A szemlélet létként vett térbeli helyen-léte tulajdonképpen a megjelenő látszat (*erscheinender Schein*). Ez a látszat azonban valaminek a látszása. A szemlélet időben-helyen-lévő módusza a látszatkarakter megjelenése: a látszat olyan lét, amely nem önmagának bizonyul. A jelölő (a szemlélet időben való helyen-léte) pusztán eszköz arra, hogy más (a jelölt) a helyére kerüljön. Ez a más a megjelölt képzet, amely azáltal létezik (kerül a helyére), hogy a jelölő átadja neki a helyét (létezését).

A jelölés viszonyát mint a szemlélet térbeli helyen-létéből (a látásból) az időbeli helyen-létbe (a hallásba) való átmenetet definiáltuk.⁸⁰ A hallás (*Gehör*) tulajdonképpen a szemlélet középpontja, amelyben tér és idő együtt van: a hallásba való átmenet nem szünteti meg teljességgel a térbelit, hanem azt beemeli, felemeli, megszüntetve tartja meg. A térnek az időbe és az időnek a térbe való átmenete a természetfilozófia definíciója szerint: a mozgás.⁸¹

A jel működése tehát mozgás: a közvetlenül felhasznált – látszatként egzisztáló (*Schein*, *Existenz*) – szemlélet elsődleges térbeliségéből az elme benső időiségébe. A természeti létezés érzékek révén képként bensővé tett térideje a jelzés folyamatában felhasználásra kerül: a térbelileg helyen-lévő (létező), benső képként őrzött szemlélet időben is helyre-kerül (létezni kezd), az elme tételezi (*setzt*) a jel és jelölt közti kapcsolatot, annak révén, hogy a jelet oda-, ill. hozzárendeli a jelölthöz. Ezáltal meghatározódik a

⁷⁹ A hallásnak a nyelvi jel kapcsán Hegelnél kitüntetett szerepe van. A hallás ugyanis a szemlélet központi érzéke, amelyben a tér és az idő egyensúlyban van: ebben az értelemben a nyelvi jel egyesíti a szemléletet és a képzetet (valami harmadikkal, a gondolkodásból eredő emlékezettel), hiszen a szemlélet principiális térbeliségét (látás!) egyesíti a képzet benső időiségével, létrehozva ezáltal a térben és időben egzisztáló nyelvi jelet – a hallás módusában. Ld. ehhez még a következő mondatok analízisét (D4, D5).

⁸⁰ Elsősorban a jel (és tágabb értelemben a nyelv) hegeli rendszeren belüli strukturáját elemezzük. De példaként felhozhatnánk a következőt: tételezzünk fel egy a nyelv ismerete előtti állapotot (pl. egy külföldi még nem tud magyarul): ilyenkor a 'lámpa' hangsor még nem jelöl és nem jelent semmit (az idegen anyanyelvű számára): pusztán csak tér- és időbeli közvetlen érzékelés, azaz: szemlélet. Amint a nyelv ismertté válik (a nyelvtanuló megtanul magyarul), azaz a jelölő jelöltje nyilvánvalóvá válik, az idegen anyanyelvű ember bele tud helyezkedni a magyar nyelvű beszélgetésbe, a nyelvi közlés sorába, amely egy időbeli folyamat. Strukturálisan ez a rendszerben úgy fest, hogy a térbeli látásból a halláson keresztül jutunk el az időbeli gondolkodásig. – Nyilvánvaló, hogy az értelmetlen hangsor is a hallás érzékén keresztül jut el az elméig, azonban még a közvetlen szemlélethez tartozik, amelynek elsődleges formája a térbeliség (a látás elsőbbsége miatt).

⁸¹ Hegel, 1979, 261. § F.

jelként felhasznált jel új helye (Da): ez a hely (Da) pedig már az időben van („Dasein in der Zeit“). A jel működése tehát pontosabban a teljes értelemben (időben és térben) vett helyen-létbe (Dasein) való átmenet, a rámutatás/utalás mozgásában *időben létező* jelzés megjelenő egzisztenciája.⁸²

A szemlélet a képzetre mutat, s e mutatóban a térbeliből időbelivé is válik: *mozog*.⁸³ A jel emiatt a mozgás miatt, azaz a jel szemlélőjével való együtt-mozgás, a szemlélőnek a jelölthöz való észrevétlen odakísérése miatt láthatatlan. A mozgás ugyanis az egyik helyen-létről való eltűnés (a jelölő feladja magát) és a másik helyen-létben való megjelenés (a jelölt megjelenik a megszűnt jelölőben).⁸⁴ Az eltűnés meghatározásával bíró időben való helyen-lét kijelöli a jelölés most-pontját.

Szemlélet és képzet jelölő viszonya lényegét tekintve körmozgás: az elme tevékenysége a jelölő tevékenységben eleven tett, s a jel rendszere, a nyelv ezért változik az *időben*, a *korok egymásrakövetkezésében*. A szemléletből egyre újabb tartalmakat merítő jelölő viszony, amely a szemlélet és képzet közötti utat újraalkotja, időről-időre megújítja: *a nyelv létezése, egzisztenciája*⁸⁵ az *időben*. A fantázia (a jelet teremtő képzelet) e birodalma egyszerre tartós valami, elsajátítandó, s egyszerre változó is, amely korok nyelveit egymástól különbözővé teszi.

Hogy e viszonyt tisztábban lássuk, idézzük föl a természetfilozófiából a tér és idő összefüggését a mozgásban:

A körmozgás az idő dimenzióinak térbeli, vagyis fennálló egysége. A pont egy helyre megy, amely a jövője, s elhagy egy helyet, amely a múltja; de az, ami mögötte van, egyúttal az, ahova még csak eljut majd: s az előttől, amelyhez eljut, volt már. Célja az a pont, amely a múltja; az idő igazsága az, hogy nem a jövő, hanem a múlt a cél.⁸⁶

⁸² Vö. ehhez a 2. fejezetben a megjelenő egzisztencia levezetését; jelen értekezés: 41. o.

⁸³ A külső szemléletet az elme bensővé teszi (ez a képzet). Ez a bensővé tevés pedig az emlékezés (Erinnerung). A jel jelentéssel való feltöltődésének folyamata ehhez hasonló, azonban nem az emlékezés, hanem az emlékezet (Gedächtnis) fókán.

⁸⁴ Ez az eltűnés és megjelenés a jel *jelentése*.

⁸⁵ A létezés és az egzisztencia közötti különbséget később világítjuk meg.

⁸⁶ Hegel, 1979, 61-62. o. V.ö. a természet metafizikájához: Falkenburg, 1987. Valamint v.ö. a történetfilozófiában fellépő idő kapcsán: Kayser, 1930.

Ennek további fejtegetése azonban magának a nyelvnek a hegeli felfogásban betöltött szerepéhez vezetne tovább, de itt most a jel *fogalmi* struktúrájának feltárása a célunk, ezért ezeket az összefüggéseket az értekezés negyedik fejezetében, a saussure-i jelfelfogás kapcsán fogjuk felhasználni.

1.2.4.4 „und nach seiner weiteren aeusserlichen psychischen Bestimmtheit ein von der Intelligenz aus ihrer (anthropologischen) eigenen Natürlichkeit hervorgehendes Gesetzsein,”

A mondat fő kijelentését szemügyre véve kijelenthetjük, hogy a jel „tétélezett-lét” (*Gesetzsein*). Mit takarhat e fogalom? Ez a fogalom is a hegeli logikából származik, és a tétélezés (*setzen*) mozgásának eredménye. A tétélezés a lényeg szférájához tartozik és a lét közvetlenségének megszüntetésével függ össze. Mondatunkban a tétélezett-lét lényegi és lényeglogikai meghatározást jelöl, amelyet a jelhez rendelünk hozzá. A jel valami tétélezett és két részből áll (két tétélezettből). E két részt (Hegel alapján) egy szemlélettel és egy képzzettel azonosítottuk. Ezen összekapcsolás tétélezőjét, melyre rögvest kitérünk, Hegel meg is nevezi e mondatban.

A tétélezett-lét a tétélezéssel függ össze. A tétélezés négyes struktúráját már említettük (negativitás, pozitív/negatív, és pozitivitás). A tétélező reflexió a látszat közvetlen (a reflexió első fokának) struktúrájában található. A tétélezett-lét révén

a reflexió tehát *készen talál* egy közvetlent, amelyen túlmegy s amelyből ő a visszatérés. De ez a visszatérés csak előre-tétélezése a készen találtnak. Ez a készen talált csak abban *lesz*, hogy *elhagyják*, közvetlensége a megszüntetett közvetlenség (*aufgehobene Unmittelbarkeit*). – A megszüntetett közvetlenség megfordítva a magába való visszatérés, a lényegnek magánál való *megérkezése*, az egyszerű magával azonos lét.⁸⁷

Itt találjuk a közvetlenségre reflektáló, illetve a közvetlenséget az elhagyás révén helyre-rakó mozgás alapmintáját.

⁸⁷ Hegel, 1957b, 14. o.

A jel mint a képzet egy alakzata a szemlélet közvetlenségéhez képest lényegi: megvalósítja a lényeg mozgássorait magán belül. Ezért a közvetlenség elhagyott, megszüntetve felemelt alakja itt a látszat struktúrája révén konstruálódik meg. A látszat struktúrája pedig felöleli a reflexió egész mozgássorát a lényeglogikán belül: a reflexió pusztán idegen kifejezés a „közvetlenségétől elidegenedett”⁸⁸ *látszatra*.

A *látszat* (Schein) kifejlődése a reflexió foka a lényeglogikában. Ezért a konkrét logikai vizsgálat során tekintettel kell lennünk a látszat egész mozgássorára: mind a látszat, mind a lényegiségek (Wesentlichkeit) és legfőképpen az alap (Grund) struktúráira. Ehhez szervesen kapcsolódik az egzisztencia analízise, mint a megjelenés első fázisa. Ennek a logikai-szellemi összefüggésnek a viszonya pedig párhuzamos a tér és idő közötti viszonnal, azaz a mozgás természetfilozófiai mozzanatával. Ennek behatóbb vizsgálata azonban csak vizsgálatunk következő főrészében (2. fejezet) lehetséges. Egyelőre elegendő megállapítanunk annyit, hogy a tételezett-lét alapvetően lényeglogikai meghatározás és eredendően összefügg a helyen-lét létlogikai meghatározásával: a „helyen-létnek (*Dasein*) a tételezett-lét (*Gesetzsein*) felel meg a lényeg szférájában.”⁸⁹ Ez azt jelenti, hogy a „*Dasein in der Zeit*”, a helyen-lét az időben, tulajdonképpen: tételezett-lét (elhelyezett-lét), *Gesetzsein*, amely nem pusztán a maga közvetlenségében létezik (helyen-van), hanem oda-helyeztetett. S ez az elsődleges térbeliségből kiragadott és az időbeli helyen-létbe áthelyezett forma a tételezett-lét lényeglogikai meghatározása.

Ha az egész mondatrészt szemléljük: a szemlélet, amely jel (jelölő), „külső további pszichikai meghatározottsága alapján egy az elme által és annak (antropológiai) saját természetességéből előbukkanó tételezett-lét.” Két további információhoz jutottunk: (a) „további külső pszichikai meghatározottsága alapján”, és (b) „az elme által és annak (antropológiai) saját természetességéből előbukkanó.” (a) a jelre vonatkozik, (b) a tételezett-létre, mindegyikük kopulával összekötve.

Ez azt jelenti, hogy a jel további meghatározásokkal bír. A meghatározások, amelyekről itt szó van, külső, pszichikai meghatározások. Ezzel Hegel nem állít többet annál, hogy a jel (melyet időbeliként értünk) „külső és pszichikai” jellemzőkkel is bír. A meghatározottságokat, amelyekről itt szó van, a későbbiekben fogjuk kifejteni, pusztán a *pszichikai* jelentését szeretnénk tisztázni. Ez a megnevezés a szellemfilozófián belülre mutat. Azonban nem a pszichológiára (ahogyan ezt először gondolnánk), hanem a lélek

⁸⁸ Uo. 12. o.

⁸⁹ Uo. 18. o.

tanára, azaz az antropológiára utal. A pszükhé analízise Hegelnél ugyanis nem a pszichológiában, hanem az antropológiaként elnevezett szellemfilozófiai alakzatban található. Ezért a „külső” a pszichológián kívüli antropológiára utal, ahol a szellem testi és lelki meghatározottságai találhatók.

A (b) által jelölt mondatrészben Hegel a jel tételezett-létét határozza meg közelebből. A tételezett-lét az „elmétől” ered, az elme tételezi azt. Az elme alkotja meg a jel speciális karakterét – azáltal, hogy a konkrét jelhasználatban egy szemléletet egy képzzettel összekapcsol. Mit is jelent ez, ha felidézzük a tételezett-lét fentebb megtalált meghatározását? Egyértelműen azt, hogy az elme, most reflexióként értve előre-találja (vorfinden), megtalálja a szemléletet, azaz ő tételezi azt. Az időben helyen-lévő, tételezett-létű szemlélet képzzetbe való hozzárendelése azonban „természetességből” fakad. E természetesség az elme természetessége. Ez azt jelenti, hogy az elme a jel konstruálásakor nem választhat alternatívák között, hiszen természetessége alapján cselekszik. A jelhasználat szabadsága, amely eredendően még az első mondatban bennefoglaltatik („amennyiben jelül használják...”) itt mint szükségszerű mozzanat tételeződik: ha a feltétel teljesül, azaz, ha a szemléletet jelül használják, akkor további választási lehetőség nincsen, létezik ugyanis egy természeti, azaz szükségszerű meghatározás, amely a jelet létrehozza. Zárójeltek között Hegel magyarázatul hozzáfűzi: ez a természetesség antropológiai. A tételezett-lét keretfeltételei az antropológiából, a szubjektív szellem első fokából erednek. Ezt a nézőpontot fejti ki a következő tagmondat.

1.2.4.5 „*der Ton, die erfüllte Äußerung der sich kund gebenden Innerlichkeit*”

E tagmondat révén érkeztünk el a (nyelvi) jel alapstruktúrájához. Hegel itt e tagmondatdal, a jel szemléleti oldalát, a jelölőt a *hangban* határozza meg.⁹⁰

Ha az előző szintekre gondolunk, megállapíthatjuk, hogy a jel lényege szerint kettős struktúra. A szemlélet, amelyet jelül használ az elme, most olyan szemléletnek bizonyul, amely *hang*. A hangot Hegel az antropológiában vezette be, s ez az a pont, amelyre az előző tagmondatok irányulnak. Azaz a pszichikai (lelki), külsődleges meghatározás, s a természetességből előbukkanó tételezett-lét mint jelölő: tulajdonképpen

⁹⁰ Hegel a jelet itt a nyelv horizontján elemzi, leginkább azért mert a hang jelenti a legszemlelőbb megnyilvánulást, s így a gondolat számára leginkább megfelelő érzék. Természetesen a hegeli jelkoncepció nem zárja ki a hangon kívül a többi érzék jelként való felhasználását sem, de a hangnak a nyelvi jel kapcsán primátusa van.

hang. Az elme számára az antropológiai meghatározás külső: antropológia és pszichológia (a jelen paragrafus helye) egymásnak külső mozzanatok a szubjektív szellemen belül.

Az antropológiában a 411. §-ban a hang *szellemi* hangként jelenik meg, itt a 459. §-ban a *hang természeti*. A hang tulajdonképpen ugyanaz, csak a megközelítés szemszöge más. A pszichológiából tekintve a hang már valami természeti, az antropológiából pedig még valami szellemi. A jel tételezett-léte tulajdonképpen antropológia és pszichológia kapcsolata: ez az összefüggés az alapja annak, hogy a nyelvi jelölőnek miért kell szükségszerűen hangnak lennie.

Elemzett tagmondatunk azonban nemcsak hogy megnevezi a hangot, mint a felhasznált szemlélet módját, hanem kiegészíti azzal a meghatározással, hogy „a bensőség kifejeződése a kitöltött külsőségben.” A szemlélet fokán a hang felfogása a hallásban történik meg. A továbbiakban a felhasznált szemlélet alatt a hang és meghallása kettős struktúráját értjük.

Az említett további meghatározás, amely a meghallás és a hang kettősét hivatott leírni, tulajdonképpen a jel legmélyebb struktúráját tárja föl. Nem pusztán arról van szó, hogy a jel, mint megszüntetett szemlélet az elsődlegesen térbeli helyen-létből az időbeli tételezett-létbe emelkedik (a hallás térbeli és időbeli szemléleti forma is), hanem arról, hogy a hangban a benső (az elme) „sich kundgibt” – azaz magának ismertséget, ismeretet, megismerést, tudást – *megértést* ad. Hogy ezt a mélystruktúrát megértsük és megvilágítsuk, szükségünk van a „kund” német szó behatóbb elemzésére.

A „kund” a mai német nyelvben már csak homályosan jelenti eredeti értelmét, azt, hogy *ismert*. Manapság már csak szókapcsolatban fordul elő (illetve szóösszetételben: erkundigen stb.), ezért ez a jelentés magában már nem szerepel. A kund az ófelnémet „chund” szó leszármazottja, amely még alapvetően *ismertet* jelentett. Azonban mindez visszavezethető a germán „kunða-” töre, amelynek jelentése *tudott*. A germán szó pedig az indogermán „gnto-” töből származik, amelynek participium alakjai a „gon-” ill. „gno-”. Az indogermán tö jelentése a mai németben a „können, kennen, kühn” hármasságában jellemezhető. Ez utóbbi (alapvetően a merész jelentésben) rokon a germán „koni-” tövel, amelynek jelentése „*aki érteni tud, értelmes*.” A (germán) „kan-” és „kun-” tövel való rokonság révén pedig a mai „Kunst” (művészet) szóval való rokonság megállapítása sem hagyható figyelmen kívül.⁹¹

⁹¹ Vö.: Wahrig 1997, p. 780, p. 782

A jel struktúrája mint szellemi alakzat ezáltal szorosan kapcsolódik a *megértés*hez. Az elme azáltal lesz képes a megértésre, ha a külsőségben megadja magának ezt a lehetőséget, az érteni-tudást. *A jel struktúrája alapvetően kétirányú mozgást tesz lehetővé: egyrészt a megnyilatkozást, a megszólalást, másrészt a megértést, az elmondottak befogadását. A jelhasználat kétpólusú rendszere a kommunikáció alapegysége.* Az elme, s ezáltal a szellem érteni-tudása, gnóziisa ezzel a hang ill. a hallás móduszához rendelődik. A megértés elsődleges szemléleti módusza a hallás. Ez nem zárja ki magából a térbeli s időbeli megértés további móduszait: a hallás (*Gehör*) ugyanis a szemlélet azon módja, amelyben a térbeli és időbeli szemléleti formák „középen” össze-tartoznak, egybecsengenek (*zusammen-gehören*).

A szemlélet elsődleges módja annak közvetlen módján: a látás. Az elme a képzet szintjén azonban tovább-eszmeiesíti, időbelivé teszi e térbeli szemléletet: a hallás móduszába transzformálja. A megértés (a képzet és a szemlélet összekapcsolásának, a jelnek⁹² a) megértése tulajdonképpen hallás. Az elmén belül a megértés magasabb módusza az emlékezet, s ezen keresztül a gondolkodás (értelem, ítélet, ész). Jelen analízisünk éppen arra mutat rá, hogy a hallás központi szereppel bír: a nyelv az elme megértő tevékenységének letéteményese. Ezzel együtt azt is állítjuk, hogy Hegelnél a gondolkodás a nyelvből ered. — A szemlélet képzethez viszonyított valósága külső: a dolgok téridejébe veszett. A képzet a bensővé-tevésen keresztül (*Erinnerung*) emlékszik a dolgokra: a szemléleten keresztül: azaz a szemléleteire emlékszik (*sich erinnert*). Ezáltal magába integrálja a dolgok terét és idejét – saját inerciarendszerébe rendeli.⁹³ A képzetalkotás során a szemlélet létbe (*Sein*) merültsége átmegy a lényegiségbe (*Wesen*), az önmagát tárgyul tevő reflexióba, amelyben az elme a maga szemléleteihez hajlik vissza (*Re-flexion*). E visszahajlás elsődleges módusza az időbeliség: a szemléletek helyen-létének időben-való-helyen-létbe (azaz: tételezett-létbe) való transzformálása. Az időbeli és térbeli szemlélet a hang, a hallás. Az emlékezet (*Gedächtnis*) a hallás pozitivitása, az elme tételezésének (időbeli helyen-létté-tevése) eredménye. A jel-rendszer értelmi rendszer – a hang tűnő elevenségét, látszatstruktúráját megszünteti: felidézhető rendszerbe

⁹² Ld. a 2. ábrán a szaggatott vonallal felmutatott kapcsolatot a szemlélet-jelölő és a képzet-jelölt közötti viszony vizualizálásához.

⁹³ Az *Enciklopédia* ezt a belső összefüggésrendszerét írja Wohlfart a következőkkel: „Ha a *hang egyáltalában* a ‚fizikaivá vált időiség’, akkor az *emberi hangot* [Ton der menschlichen Stimme] szubjektív szellemi időiségnek, mégpedig az *emberi, de nem artikulált hangot* antropológiaivá vált időnek, valamint az *artikulált emberi hangot* pedig, a *szót* pszichológiaivá vált időnek foghatjuk föl.”, Wohlfart, 1984, p. 210.

fogja. Ennek az elevenségétől megfosztott, szubsztantivizált rendszernek az újra elevenné tétele: a gondolkodás, a szubsztancia mint szubjektum elve.

A jel mint hang a szubjektív szellem megértő aktusaként konstituálódik. Az elme a megismerés folyamata. A megismerésben a külső téridő (eredendően tér) benső téridővé válik (eredendően: idő), amely időmódusokban egzisztál: emlékezni lehet rá. A gondolkodás pedig, mint a megismerés felsőfoka, a megértés tulajdonképpeni aktusa ezúton a hallás módusának felemelkedése a beszéd szintjére: a nyelv a gondolkodás alapfeltétele. Annak révén pedig, hogy a szemlélet a lét, a képzet a lényeg, a gondolkodás pedig a fogalom struktúrájára alapszik, kijelenthetjük, hogy *a szubjektív szellemben az elme a logikai eszme applikációja*, vetülete.

A gyakorlati szellem és a szabad szellem pedig a szubjektív szellemben belül a megvalósuló, realitásával együtt tételezett szubjektív szellemet, azaz az igazságot, az eszmét és annak realitását jelentik. Az elme megértő tevékenysége a jelben, a hallásban, az időben történik: s ez a *fogalom*, majd pedig az *igazság* megnyílásának helye, kiindulópontja. Az igazság mint a rendszer koherenciája, a szubjektív szellem megvalósulásában, végigvezet minket a logika struktúráin. Az elmének ugyanazokat a fokozatokat kell bejárnia mint az eszmének a logikában. Az ezáltal szubjektív valósághoz jutó szellem azonban nem a végső, abszolút szellem. Az objektív megvalósulás, a társadalomban történő idegenné válás, intézményesülés s az abból való szabadulás, a művészet, vallás és filozófia hármassága a megvalósulás szükséges fokozatai.

Rá kell mutatni azonban, hogy az abszolút szellem is magában hordja azt a logikai struktúrát, amelyen az elme is alapszik, nevezetesen a lét, a lényeg és a fogalom struktúráját: a művészet, a vallás és a filozófia ugyanis az abszolútumot a logikai meghatározások szerint, a lét, lényeg és fogalom összefüggésében nyilatkoztatják meg. Ennek az összefüggésnek a révén a művészet a léttel és a szemlélettel, s alapvetően a térbeliséggel, a vallás a lényeggel és a képzzel, s alapvetően az időbelivel, a filozófia pedig a fogalommal és a gondolkodással, s alapvetően az örökkel, a szubjektumként elgondolt szubsztanciával függ össze.

Visszatérve hegeli szövegünkhöz: a megértést és végeredményben a gondolkodást adó nyelvi, időbeli egzisztencia a hallás. A vizsgált tagmondat új információval szolgál a hangjelet illetően: bensőségről van szó, amely kifejezi magát – s e kifejezésben önmegértő. E kifejezést illetve önmegértést a jellel köti össze a tagmondat, mégpedig a kitöltött külsőség kifejezéssel. Ez az a struktúra, amelyet fentebb úgy jellemeztünk mint a szemlélet

és a képzet, illetve a jelölő és a jelölt egysége, amely a jel. A jelben egyesül a szemlélet és a képzet, vagyis ezáltal közli az elme a benne lévő képzetet.

A „külsőség” voltaképpen magát a hangot jelenti, miáltal a „benső” megszólalhat. Ezt a bensőt a jelhasználat eddig rejtőző szubjektumával hozhatjuk kapcsolatba: a benső az elme bensője, egy magát kifejező szubjektumé.⁹⁴ A benső készíti el a jelölőt, mégpedig a hang természeti formájában. A benső (az elme) ezáltal „kitöltött külsőhöz” jut, mert a hangnyelvi közlésben a benső tartalmak (szemlélet és képzet) a megértés egységében interszubjektívvá válnak: azaz az egyik szubjektum szemléletesen közli benső képzetait a másikkal. Láthatóvá válik egy másik összefüggés is, mégpedig: a „kitöltött” és a már tárgyalt „igazabb” között: a hang a szemlélet igazabb alakzata, amelyben a szemlélet megszűnik (közvetlen lenni). A „kitöltött” kifejezés a hang igaz-voltát mint az eddigi folyamatok célját fejezi ki, mivel a hang a kinyilvánítás és megértés (sich kundgeben) megfelelőbb formája.

1.2.5. *A nyelvi egzisztencia – A negyedik mondat analízise*

1.2.5.1 *„der für die bestimmten Vorstellungen sich weiter artikulierende Ton, die Rede und ihr System, die Sprache”*

A tagmondat három mellérendelt alany felsorolása: a hangé, a beszédé és a nyelv. E három alany egyúttal fejlődési fokokat is mutat. Ez abból következik, hogy a továbbartikulálódott hang tulajdonképpen egyenlő a beszéddel, míg ennek rendszere a nyelv. Ha szemügyre vesszük a tagmondat első felét, megértjük, Hegel hogyan képzelte el a hang ezen „továbbartikulálódását”. A hang a tagmondat tanúsága szerint különféle, meghatározott képzetek szerint, azokhoz artikulálódik, s hangsorként értve válik jelölővé. De mit is jelent ez pontosabban?

A jel alapvető karakterisztikájára kell emlékeznünk: a jel egy (közvetlen, a jelet teremtő képzet számára külső) szemlélet (reflektált, közvetített, benső) képzetrel való (tetszőleges) összekötése. A hangokat különféle képzetekhez rendeljük, s ezáltal differenciálódnak hangjaink. E hozzárendelésben találhatjuk meg a „továbbartikulálódás” folyamatát. Az artikuláció a hang differenciálódása, amely a hangoknak képzetekhez

⁹⁴ Azzal, hogy a szubjektum magát a jelben közli, arra utal, hogy benső tartalmaira reflektál, azaz önreflexiót végez.

történő hozzárendelése révén történik meg. Ez a hozzárendelés teremti meg az egyes jel specifikumát.

A mondat második alanya a beszéd. A hangok és a beszéd között a mondatban nincsen más kapocs, pusztán a felsorolás. Azonban emögött fejlődési folyamatot sejthetünk, hiszen az artikuláció olyan folyamat, amely egyre inkább kiterjed és differenciálódik. A harmadik alany a nyelv mint a beszéd rendszere. Annak pontosabb meghatározása, hogy Hegel mit is ért ezalatt, a paragrafus főszövegéből nem derül ki. A függelékből nyilvánvaló azonban, hogy itt rendezett rendszerről, értelmi meghatározások rendezett szövevényéről van szó.

A nyelv ennyiben a beszéd egy rögzített, rendszerbe foglalt rendje. A jel eleven valami, eleven hozzárendelés, eleven mozgás jelöltől jelöltig. A beszéd, az artikulált hang már az eredeti jelviszony felhasználása, másodszori (sokadszori) használata. A nyelv pedig akkor válik tematikussá, ha a beszédet rendszerként vesszük. Egy ilyesfajta rendszer szükségképp értelmi rendszer, elevensége belekövült mozzanataiba. Vajon Hegel ezáltal valamiképpen a pozitivitást, a megrögzülést látja a nyelvben? S felvetődik az a kérdés is, hogy ez a lezáruló mozgássor, amely létrehozza a nyelv rendszeres egészét, mennyiben képes arra, hogy leírja a nyelv nyilvánvalóan változó valóságát: azt, hogy a nyelv időben egzisztáló, teljességgel képlékeny és változó összekapcsolások halmaza.

A két kérdés eredendően megfelelkezik a legfontosabbról: arról, hogy éppen a megrögzült összekapcsolások rendszere (az emlékezet, *Gedächtniß*) mechanikus valósága vezet át a *gondolkodás* (*Denken*) szférájába. A nyelv rendszertanilag a képzet szintjén szubsztantivizálódik⁹⁵ – ez a valóság lényeglogikai fokozata. Azonban a gondolkodásban a nyelv újra elevenné válik, ha úgy tetszik: az értelemtől az észig vezető körív (a gondolkodás benső, körkörös, a szemléletet tárgyául tevő szerkezete) éppen hogy a nyelv megrögzült valóságának feloldása és a szemlélet közvetlenségéhez való visszatérés. A gondolkodásban a jel-jelölt viszony feloldódik, szubjektivizálódik. A szemlélet-képzet-gondolkodás alkotja az elme strukturálódását, s csakis ebben az egymásra ható hármasságban képzelhetjük el, írhatjuk le a nyelv lényegét.

⁹⁵ Csak utalnánk az említett és későbbiekben kifejtett (2. fejezet) lényeglogikai összefüggésre, vagyis arra, hogy a szemlélet a léttel, a képzet a lényeggel, a gondolkodás pedig a fogalommal áll rendszertani megfelelésben.

A nyelv megújuló közeg, a gondolkodás megújuló közege: az elme a képzetalkotásban egyre újabb jelviszonyokat alkot,⁹⁶ bizonyos jelviszonyokat elfelejt. Az elme egészén belül a képzet fokozata a leginkább időnek „kitett”, az időbe vetett egzisztencia foka. A képzet valósága (az emlékezet) pusztán egy foka a képzetnek, amely párhuzamosan egzisztál a képzet más szintjeivel, így az emlékezéssel és a képzetalkotással. A gondolkodás pedig – teljességgel a tér és idő viszonyaira reflektálva – a megértő viszonyulás teljességét hozza el, amint az értelemtől az ítéleten át az észhez jut. Az emlékezés és gondolkodás analízise azonban kívül esik tulajdonképpeni vizsgálódásunk területén.

1.2.5.2 „gibt den Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen ein zweites, höheres als ihr unmittelbares Dasein”

Amit eddig csak a szerkezeti elemek egymáshoz való viszonyából megállapítottunk, ti. hogy a szemléletnek két létezési-, azaz helyen-lét-módja van, ebben a mondatban explicit kifejezésre kerül: a hang, a beszéd, és a nyelv a szemléletek számára másik („második – zweites”), sőt „magasabb helyen-létet – höheres [Dasein]” teremt. Az érzetek (Empfindungen) tulajdonképpen a szemlélet elsődleges, közvetlen létmódjára utalnak (az érzet a szemlélet egyik foka). Az, hogy Hegel a felsoroláson belül a képzetekről úgy beszél, hogy azok tulajdonképpen a szemléletek szinonimájaként értendők, bizonyos értelemben félrevezető. Azt gondolhatnánk ugyanis, hogy a képzetek a szemléletek közvetlen létmódjának szintjén, azokkal közös tartományban helyezkednek el. Azonban az egész paragrafus tulajdonképpen arról szól, hogy szemléletek és képzetek egymásra vonatkoztathatók, azaz szembeállítottak. Mit is jelenthet akkor ez a felsorolás? S ráadásul a felsoroltak mindegyikére vonatkozik az állítmány: azaz a képzetek is magasabb helyen-létet, létezést kapnak a hang, a nyelv és a beszéd révén.

Mindez akkor válik érthetővé, ha a jel-struktúrájának egészét értjük a felsorolás alatt: azaz a szemlélethez viszonyítva a szemlélet-képzet összekapcsolás magasabb szintű (ez eddig is ismert volt), de éppúgy a puszta képzeti szintnél is magasabb szintet jelent a jel-viszonyba helyezett képzetek birodalma. A nyelv – éppen ez a birodalom – a képzetek számára is magasabb helyen-létet készít elő: ez a helyen-lét, az előzőekből már tudjuk,

⁹⁶ Stekeler-Weithofer szerint a képzetalkotás a hangos beszédhez hasonló, míg a csendes olvasás a nyelvben való gondolkodást jelenti. Ld. Stekeler-Weithofer, 1992, p. 29.

tulajdonképpen tételezett-lét. Az elme tételező reflexiós mozgása a szemléletek és képzetek közösségét a jel viszonyában teremti meg, amely – így tételezett-létként (Gesetzsein) – felette áll a szemléletek és képzetek egymástól elkülönült helyen-létének (Dasein). A képzet a helyen-lét egy magasabb meghatározását kapja (tételezett-lét), amennyiben megjelöl, s a szemlélet is éppúgy a lényegi szférába emelkedik, „amennyiben jelül használják.” Azért a lényegi szférába, mert mint már levezettük, a helyen-lét (Dasein) létlogikai meghatározás, s ennek megfelelője a lényeglogikában a tételezett-lét (Gesetzsein). Ezzel egyúttal a térbeli elsődlegességet leváltja az időbeli: a nyelv egzisztenciája pszichológiai szinten az emlékezet (Gedächtnis), amelyben a jel-viszony bensővé-tevése (Erinnerung) történik meg – mindez az idő módusában.

1.2.5.3 „überhaupt eine Existenz, die im Reiche des Vorstellens gilt”

E tagmondat (az utolsó) a legkonkrétabban fejezi ki a paragrafus lényeglogikai összefüggését. Talán újnak hat az a meghatározás, hogy a hang (és továbbartikulálódásai) a szemléleteknek és képzeteknek egzisztenciát nyújt. Mit jelenthet ez a meghatározás?

Az egzisztencia *A logika tudományában* a lényeg második szakaszának (*Erscheinung*) első fokát jelenti. Vizsgálódásunk szempontjából elengedhetetlen, hogy újra hangsúlyozzuk: a jel-viszony konkretizálódása hanggá, s ebből nyelvvé: a lényeg reflexiós fokainak felel meg. Néhányszor már körvonalaztuk ezt az összefüggést: a jelként használt szemlélet a látszat struktúráját mutatja föl: látszik, de e látszás megmaradva-megszűnik, s a látszásban aztán valami más mutatkozik meg. A jelként használt szemléleten keresztül a *lényeg* látszik. Ez megfelel a lényeg önreflexiójának: annak az elkülönöződésnek, amely tulajdonképpen a negáció negációja: a lényegtelen (a látszat, a jel) és a lényeges (a jelölt) egy struktúra alkotóelemei: éppúgy, ahogyan a látszat is a lényegen *belül* van.⁹⁷ Korántsem arról van szó, hogy a jel alkotóelemei (jel és jelölt) végső soron külsők lennének egymásnak. Lényegük abban áll, hogy az elme valóságát teremtik meg. Átmennek azokon a reflexiós fokokon, amelyek a nyelv *valóságának* (*Wirklichkeit*) megteremtődéséhez szükségesek. A puszta jel csak látszat (*Schein*), reflexiója (*Reflexion*) az, hogy valamit jelöl, ez a valami azonban neki is alapul szolgál (*Grund*): szemlélet és képzet alapja közös, mégpedig a tételező elme. A jel-viszony leválik a konkrét jel-teremtésről, megjelenik

⁹⁷ Két értelemben is: rendszertanilag a lényeglogikán belül található a látszat foka, valamint a látszatban a lényeg látszik.

(*Erscheinung*) és egzisztenciát nyer. A látszás (*Schein*) tökéletessé vált formája ez a megjelenés (*Erscheinung*), amelyben a közös alap látszik. Az egyre inkább pozitivitássá váló jel-viszony (mint hang, beszéd és végül: nyelv) egyre valóságosabb (*Wirklichkeit*), s végül szubsztantivizálódik (*Substanz*) az emlékezetben.

Ez a lényeglogika alapvető struktúrája, amely, látjuk: a nyelv és birodalma kialakulásának mintája. A képzet szintje a lényeg szintje, a szubsztanciáé, amelynek szubjektum révén való közvetítése csak fogalmi szinten (fogalomlogika) a gondolkodásban (gondolkodás az elmén belül) történik meg. Ezt az egész alapvető struktúrát fogjuk tüzetesebben szemügyre venni a 2. fejezetben, *A logika tudományának* elemzése kapcsán.

A vázolt struktúra azonban nem úgy épül fel, mint egy épület, amelyre ha feltesszük a tetőt, akkor készen van. Éppen ellenkezőleg: a nyelv fenoménje alakuló fenomén,⁹⁸ s azt fogalmi szinten is így kell megragadni. Ennek a követelménynek pedig a hegeli koncepció eleget tesz: az elme olyan egység, amely nem lineáris struktúrával bír (azaz nem pusztán arról van szó, hogy a szemlélettől eljutunk a gondolkodásig), noha a filozófia kifejtésének szükségszerű linearitása (azaz, hogy a szemlélet, képzet és gondolkodás „fokozatai” egymás után következnek a leírásban) ezt sugallja. Az elme körstruktúrájú: azaz a szemlélet, képzet és gondolkodás egymáshoz kapcsolódik, s a gondolkodás újra és újra visszanyúl a szemlélethez: a fogalom tartalmát belőle meríti. A szemlélet azonban a gondolkodásra irányuló szemléletet is jelenti: a szemlélet a gondolkodás fogalmi alakzatait is képes szemlélni konkrét érzékiség nélkül – ez nevezhetnénk Hegelnél az intellektuális szemlélet helyének. Valamint (s ez talán a legfontosabb viszony mind közül): végső értelemben a gondolkodás határozza meg a szemléletet, hiszen a gondolkodás (noha a rendszerben itt „később” jelenik meg, mint a szemlélet) már eleve előbbi: a lét a fogalom – azaz nincsen más lét, csak az a lét, amely magánvalón már eleve a fogalom. Nincsen kettősség abban az értelemben, hogy lennének a szemléletek avagy a létező dolgok, és lenne a mi felfogásunk róluk avagy lenne a gondolkodás *ettől elválasztva*. A fogalom ugyanis előbbi mint a lét, a lét csak a fogalom egy extremitása, határesete (magánvaló formája) – a gondolkodás ugyanígy előbbi mint a

⁹⁸ Érdekes párhuzam, hogy maga a hegeli nyelvhasználat (s nem csak a nyelvelmélet) is magán hordja ewzt a dinamizmust. Ahogyan McCumber fogalmaz: „A hegeli rendszer végső nyelvezete nem nyelvi lehetőségek szilárd halmaza, hanem lényegileg dinamikus: használatban alakuló nyelv [„it is a language «in use»]”, McCumber, 1979, p. 191. Valamint vö. Surber, 1975, p. 230: „Hogy Hegel elgondolása szerint rendszer egyáltalában lehetséges legyen, a nyelvnek képesnek kell lennie arra, hogy a gondolat dialektikáját kifejezze.” Vö. még jelen tanulmányban: 131. megjegyzés.

szemlélet, s a szemlélet csak a gondolkodás egy extremitása, határesetje (magánvaló formája).⁹⁹

A képzet szintje – noha alapvetően megrögzítő, szubsztantivizáló tendenciákkal bír ugyan, s az elmén belül a magáértvaló-lét szintjét képviseli – mégis szintén újra és újra megújul a szemlélet és gondolkodás eleven egymásravezetéseiből. Ez a folyamat (a megújulás) azonban alapvetően időben történik: azaz a képzet számára *időre* van szükség ahhoz, hogy követni tudja a változást. Mivel a képzet objektíváló fok (jelet teremt, amely bizonyos ideig fennáll jelölő és jelölt között), ezért a nyelv alakzatai is ekképpen viselkednek: bizonyos ideig fennállnak, majd – ha az eleven szemlélet ill. képzet kiüresedett belőlük – megszűnnek, helyüket más jel-viszonyok váltják föl.

A nyelv elmén belüli egzisztenciája nem azt jelenti, hogy a nyelv pusztán az egyes, egyedi ember elméjén belül funkcionálna (noha minden bizonnyal akadnak olyan jel-viszonyok, amelyek jelentése csakis a magam számára ismert). Az elme ugyanis alapvetően *szellemi* alakzat, s a szellem mozgása mind az interszubjektivitás, mind a nagyobb szellemi egységek terét is átfogja: röviden úgy jellemezhetjük ezt a viszonyt, hogy a szellem alapvető és átfogó horizontja biztosítja a hegeli koncepcióban a kölcsönös megértés lehetőségét – ezt persze árnyalják a külső meghatározottságok, s ide kell értenünk mind a földrajzi, mind az egyes kommunikációs aktusra vonatkozó körülményeket. Ennek beható elemzése azonban messze túlvezetne a jelenlegi célon, a jelviszony hegeli struktúrájának feltárásán. Annyiban azonban már itt körvonalazni kellett ezt a nagyobb összefüggést, hogy világos legyen, mit is jelent a „képzelés birodalma”, amelyben a jelviszony egzisztenciához jut.

Ez a birodalom – az előbbieken vázolt – szubsztantivizáló, objektíváló, magáértvaló képzet-tartománynak feleltethető meg, amely az elmén belül elsősorban az idő horizontján hozza létre alakzatait, amelyeknek aztán érvényessége („gilt”) lesz. Ez az érvényesség is az *idő* jelenlétére utal, arra, hogy a képzet alakzatai (a jelek) az időben egzisztálnak, ki vannak téve a változásnak. A változás a szemléletek és képzetek változásából, egyáltalában a természeti meghatározottságokból ered – abból a tényből, hogy a szellem elidegenedett alakja, a természet alapl módusai (tér, idő és a mozgás, valamint az anyag) határozzák meg a szemléleti formák strukturálódását (alapvetően tér és

⁹⁹ Emellett megjegyezhetjük, hogy az elme az eszme szubjektív, individuális szinten megjelenő alakzata, s ezért a szubjektív szellem alakzatai, így gondolkodása is az egy gondolkodás, a metafizikai monász (az eszme) tevékenysége.

idő szerint).¹⁰⁰ Az elme nem elvonatkoztatás és üres magában való tevékenykedés, hanem szervesen kapcsolódik a szellem mind természeti (szemléletek érzékisége, a hang antropológiai meghatározottsága), mind felsőbb, szellemi (társadalmi, politikai, történelmi és művészeti, vallási és filozófiai) viszonyaihoz.

A nyelv révén a megértés alapstruktúrája jelenik meg: összekötve ezáltal a pusztán természeti és a pusztán szellemi oldalt.¹⁰¹ A gondolkodás *alakzatisága* a nyelv kategoriális, értelmi tagolásából ered, azt magában foglalja (megszüntette-felemeli). Az ésszerű tevékenység, a szellemi legfelsőbb tevékenysége így a gondolkodásban ötvöződik az értelmi, kategoriális elmetevékenységgel.¹⁰²

Ennek jelentősége igen számottevő a hegeli elméleten belül, hiszen a hétköznapi tudat és a tudományos tudat együttes jelenlétének alapját teremti meg. A szubjektív és az objektív szellem – alapvetően megrögzítő és objektiváló tendenciája – a hétköznapi tudat alapmódusza, amelyre az abszolúthoz viszonyuló szellem a tudományos (filozófiai) tudatban reflektál. Ez a reflexió pedig a nyelvben történik meg – s nyelv alatt most a megértés általános tendenciáját értjük. A művészet szemléletes, a vallás képzeti és a filozófia fogalmi nyelve egyáltalában csak azáltal merít a hétköznapi tudatból, s azért támaszkodhat rá, mert a nyelv alapvetően *közös*. A nyelvnek ez a hegeli struktúrát tekintve általános bázisszerepe a jel-viszony lényegi mivoltára is rávilágít. A jelölés mint a képzetek rögzítése olyan alapvető emberi tevékenység, amelynek révén egyáltalában az időben létrejövő emberi egzisztencia válik lehetővé: az össz-emberi tevékenység az időben történik, s csakis azáltal, hogy képesek vagyunk az időben maradandót, *jelet* hagyni. Ez a történelmi változásnak és emlékezetnek kitett egzisztencia maradandó, de nem örök. Az öröklét az egyes emberi egzisztencia elméjének eszmévé alakulásában lenne megragadható (azaz, amikor elszakad a tér és az idő kötöttségeitől, szellemi léte visszatér az eszme

¹⁰⁰ Nem szabad itt elfelejtenünk, hogy ez csak az individuális szubjektum, azaz az egyedi elme (az egyes ember) számára tűnik a természeti meghatározottság révén külsőnek és valami rajta kívülinek. Az egész ugyanis a metafizikai monáson, az eszmén belül zajlik le, azt is mondhatnánk: a monász tételezi az egyes alakokat, s magát a benne történő változást és viszonyt.

¹⁰¹ Ld. ehhez a szemlélet beemelődését a képzetbe, amely a szubjektum szintjén, az elme mikorkozmoszán belül megvalósítja a természet „felvételét” a szellemben. Vö. ehhez: Hegel, 1981, 446. §. és skk.

¹⁰² A „vajon lehetséges-e alakzatok nélkül gondolkodni?” kérdéssel tulajdonképpen az értelem és az ész viszonyára kérdeznénk rá Hegelnél. A rendszer szerkezetileg elválaszthatatlan elemeiről van szó: értelem nincsen ész nélkül, s az ész sincsen értelem nélkül. Ennyiben a gondolkodással mindig együttjár az „alakzatiság,” a tagoltság, egészében: a nyelviség; s ennyiben a nyelviség már eleve magában hordja a gondolkodást. Vö.: Hegel, 1981, 462. §. Függelék.

logikai alakzataihoz). A nyelvi egzisztencia *egésze együtt* azonban az abszolúthoz törekszik: s az idő birodalmán belül megmaradó, fennálló.

A jel olyan alapvető struktúra a hegeli filozófián belül, amelynek jelentősége nem korlátozódik pusztán az egyes jelölő aktus, vagy a kommunikáció szférájára. Az elemzés szemszögéből leginkább az fontos, hogy a jelnek, s az időben egzisztáló birodalmának, a nyelvnek alapvető szerepe van a hétköznapi tudat létmódusában. A megértés alaptörténete, amely a jel-viszony eleven aktusában jelen van, elidegenedik ettől az eleven tartalomtól: pillanatnyisága így válhat az időben „kitartóvá”, megmaradóvá. A hétköznapi jelhasználat éppen hogy az eredeti megértési aktus elfelejtése, a jel pusztá, reflexió nélküli használata.

Ezzel a végére értünk a 459. paragrafus elemzésének. Világossá vált, hogy a jel struktúrája logikai alapokon nyugszik, s ennek pontosabb meghatározására kell törekednünk. Ezt értekezésünk következő részében (2. fejezet) tesszük meg, amelyben egy konkrét, a hegeli logikában szereplő szövegrészt veszünk szemügyre. Ennek nyilvánvalóvá kell tennie a jel alapvető struktúrájának logikai jellegét.

2. A jel a lényeglogikában¹⁰³

2.1 Lényeglogika és jel – Látszat, alap, egzisztencia és jelenség

2.1.1 Bevezetés a jel logikai alapvetésének elemzéséhez Hegelnél

A jel alapvetően szellemi termék. A szellem – ha úgy tetszik: az ember – hozza létre a jelet, hogy az abban rejlő *érzéki látszás* princípiuma révén vele utaljon valami nem jelenlévőre, időben és térben távollévőre. Ez a közvetítés minden közvetítés alapszerkezete. Az értekezés első részében a hegeli jel-fogalom alapstruktúráját tárgyaltuk. Eredményül többek között az adódott, hogy a jel enciklopédiabéli felfogása más hegeli gondolati struktúrákon, *logikai alakzatokon* alapszik,¹⁰⁴ noha maga a jel nem logikai entitás: a hegeli logikán belül ugyanis nem lehet beszélni az *érzéki látszás* princípiumáról.¹⁰⁵

A hegeli gondolkörön belül a *jel* a lényeggel, pontosabban a lényeghez való eljutással függ össze. Ez a mindennapokban megnyilvánuló a kommunikáció¹⁰⁶ szintjén azt jelenti, hogy *valamit* el szeretnék neked mondani, s ez a valami több, *lényegibb* annál, mint az a hangsor, amelyet kimondok. A jel-sorozattal valami másra utalok, arra, ami *lényeges* a

¹⁰³ E fejezet alapösszefüggéseit a zágrábi Hegel kongresszuson is előadtam, 2000-ben. Ld. Makk, 2002.

¹⁰⁴ Amint azt Burns is megjegyzi: „Evidensnek látszik, hogy amit Hegel *A szellem filozófiájában* a nyelvi jel természetéről mond, az nem más, mint a *Logikában* kidolgozott metafizikai alapelvek egyenes alkalmazása.” Burns, 2000, p. 6. Elemzésünkben ezt az evidenciát fejtjük ki és bontjuk elemeire.

¹⁰⁵ Noha a nyelv és a hegeli logika összefüggése nyilvánvaló („A tulajdonképpeni ‘logikai’ meghatározások, melyek az elgondolt egymásra vonatkozásait alkotják, úgymint: azonosság, különbözőség, reláció és viszony stb., ... mindvégig csak oly módon működnek, ahogyan a nyelvbe ágyazódnak. A grammatikában tehát logikai struktúrák reflektálódnak. ... A logika eszméjében teljesül be ... a nyelv, amennyiben a gondolkodás minden gondolati meghatározást, amelyekkel találkozunk, s melyek a nyelv természetes logikájában működnek, átfut, s a fogalom gondolkodásához kapcsol hozzá.” Gadamer, 1971, p. 64.) itt arról van szó, hogy a hegeli logikában a nyelv, s ezzel a jel maga nem tematikus, viszont a nyelv egyes elemei (mint az azonosság, különbözőség stb.) értelmező fogalmakként működnek: „Az értelmező fogalmak mint olyanok a megértésben egyáltalán nem válnak tematikussá. Ellenkezőleg: az a rendeltetésük, hogy eltűnjenek a mögött, amit értelmezve megszólaltatnak. Az értelmezés paradox módon akkor helyes, ha képes arra, hogy ilyen módon eltűnjék. S ugyanakkor mégis érvényes, hogy mint eltűnésre hivatottak, meg kell mutatkoznia. A megértés lehetősége feltételezi az ilyen közvetítő értelmezés lehetőségét” (Gadamer, 1984, 279. o.), hiszen „a szövegnek az értelmezés révén kell megszólalnia”, Gadamer, 1984, 272. o. A logikai fogalmak értelmezik a logikai eszme kifejlődését, de maguk nem lesznek tematikusak mint jelek: eltűnésükben mutatják fel a jelentést.

¹⁰⁶ A kommunikáció szó (a latin *communicare*-ból ill. *communio*-ából eredeztetve) maga is a szétosztásra, az ugyanazon „közös” tartalomból való részesedésre utal. Ennyiben megfeleltethető a közvetítés (*Vermittlung*) legbensőbb hegeli jelentésének, miszerint a különbség leküzdése (= közvetítés) nem pusztán két független objektum érintkezése, hanem az eredeti egységhez való visszajutás mozgását jelenti. Ennek persze előfeltétele az eredeti és a közvetített egység tételezése, a „minden egy” ontológiai és episztemológiai álláspontja. A hegeli kommunikáció-elmélet tehát a közvetítés elmélete, a rendszer, amelyben az eszme közvetíti magát.

kommunikációs aktusban. A jel struktúrájának ezen a mindennapokban megnyilvánuló, *prózai* jelentésén túl a jel fogalma Hegelnél egy mélyebb, *poétikus* jelentőséggel is bír, s általában véve a *közvetítés* (*Vermittlung*) problematikájával függ össze.¹⁰⁷

A kommunikációs aktus is közvetítés, annak azonban pusztán egy határeset: szituáció, amely rengeteg feltétel teljesülése esetén alakul ki. *A közvetítés mint olyan* azonban előfeltételmentes: nem szükséges semmilyen előfeltétel ahhoz, hogy közvetítés legyen. A hegeli gondolkodás egyik nagy felismerése, hogy már eleve, mindig benne vagyunk a közvetítésben: s nemcsak mi magunk, hanem minden, alapvetően a tárgyiság is már-eleve a közvetítésben van. Mert mit is jelent a közvetítés? Nem mást, mint azt, hogy *valami van, s ez a valami különbözik más valamiktől*. Már ez a különbség is közvetítés: pontosabban maga a *különbség* a közvetítés. Az, hogy valami különbözik valamitől, előfeltételezi az egységet. Csak úgy lehetséges a különbség, ha a „valami” határai látszanak. A határok látszása pedig már a határon túlit is láttatja. Csak úgy van valami, ha az a valami egyúttal nem nem-valami.¹⁰⁸ Ez az ontológiai oldal.

Ennek episztemológiai struktúrája azt jelenti, hogy a valamiről való tudás semmiképpen nem lehet *közvetlen*. A tudás, a megismerés ugyanis csak és kizárólag a közvetítésen keresztül mehet végbe. Kantnál a közvetítés csak a jelenségvilágon belül játszódik le: jelenség és ismeret között. A magánvaló-dolog kimarad a folyamatból: szakadék tátong a magánvaló és a jelenség között. Ezért a közvetítés kanti értelemben nem más, mint lineáris mozgás szemlélettől gondolkodásig (a sémán keresztül). A jel (séma) – Hegel szemszögéből nézve – itt nem jut el a lényeghez, mindvégig pusztán a jelenséget jelöli. Hegelnél a közvetítés révén lehetőség nyílik arra, hogy a magánvaló kibontakozzék. Ez nyilvánvalóan azt eredményezi, hogy Hegelnél a magánvaló-dolog nem kanti értelemben értendő, azaz nem érinthetetlen határfogalom, hanem maga a *közvetlen*. Ez talán még több fejtörést okoz mint a kanti magánvaló-dolog koncepciója. Itt ugyanis *ezt a közvetlent kell közvetíteni*. A közvetlen ismeret csak úgy lehetséges, ha közvetítik. De akkor az közvetítetté válik: azaz ezzel nem érünk célt. Hegel az általa alkalmazott jel-struktúrával kívánja ezt a gordiuszi csomót megoldani, pontosabban átvágni.

¹⁰⁷ Vö. ehhez az értekezés 3. fejezetét, különösen a 3.2 részt.

¹⁰⁸ Vö. Hegel, 1957b, 21-55. o. — Az azonosság és különbség ellentmondása, s ezek közös alapjának (Grund) felmutatása a reflexiós meghatározások feladata a lényeglogikai meghatározások között. Az ebből létrejövő „dolog” (Ding) tulajdonképpen a létlogikai „valami” (etwas) lényeglogikai applikációja.

A jel ugyanis maga a *közvetlen közvetítő*, amely nem látszik a közvetítésben, s a közvetítés folyamata sem tűnik szembe. Olyan, „mintha” közvetlenül a dologról beszélnénk. Ilyen tökéletes *jelzés* csak a nyelvben lehetséges, csak a nyelvi jelek elégítik ki a jel fogalmának e feltételeit. A többi jelszerű alakzat többé-kevésbé megfelel ugyan jelmivoltának, de a jel sehol máshol nem marad oly mértékben láthatatlan, mint a nyelvben. Persze a nyelvben maga a nyelv is tematikussá válhat. A jelre való reflexió azt eredményezi, hogy a jel megszűnik jelnek lenni. A mi esetünkben, amikor a „jel”-ről beszélünk, már valami tematikusról beszélünk, egy jelről, amely a jelre mutat. —

A jel a közvetítés alapegysége. A közvetítés pedig a hegeli értelemben vett filozófia feladata. Fentebb rámutattunk, hogy a jel struktúrája a lényeghez (*Wesen*) tör: a lényegét kívánja megragadni. *Ilyen értelemben a jelölő puszta lét, a jelölt pedig maga a lényeg.*

A lét és a lényeg viszonyát Hegel *A logika tudománya*¹⁰⁹ c. művében tematizálta. A lét arra szolgál, hogy keresztülmenjünk rajta, hogy eljussunk a lényeghez. A logika harmadik szintje a fogalom birodalma, amelyben jelölő és jelölt, lét és lényeg egységbe kerül. Jelölő és jelölt egysége a gondolkodásban történik meg: a nyelv funkcionalitása a gondolkodásban bomlik ki. — Hogy ezek a rendszertani összefüggések (filozófia, közvetítés, nyelv, lét, lényeg, jel, jelölő, jelölt, gondolkodás és fogalom között) nyilvánvalóvá váljanak, bele kell mennünk annak konkrét elemzésébe, hogy a jel struktúrája milyen módon fedezhető fel a hegeli rendszer egyes elemeiben, s ezek egymásrahatásában. Ennek első lépése volt a jel fogalmának vizsgálata a maga rendszertani helyén: az *Enciklopédiában*. Most mélyebbre megyünk: ennek *logikai* alapját keresve.

Az értekezés e fejezetét ennek megfelelően *A logika tudománya* tanulmányozásának szenteljük. Az első fejezethez hasonlóan itt is egy bizonyos szövegrészt fogunk tüzetesebben megvizsgálni, mégpedig a lényeg tanának egy bekezdését. Az elemzés módszere azonos az előzőekben követettel: a szöveg mondatait vesszük sorra. Annyiban azonban változtatnunk kell stratégiánkon, hogy a leírtakat a ‘jel’ feltárt struktúrájára kell vonatkoztatnunk: a szöveg ugyanis logikai struktúrákat fejt ki, amelyek nem maguk alkotják *magát* a jelet – *a jel nem logikai alakzat*.

Az értekezés e fejezete éppen ezért nem magáról a jelről szól, hanem annak *alapjáról*. A hegeli logikai mozzanatok elemzése elengedhetetlen a természeti és a szellemi alakzatok strukturáltságának megértéséhez. Hangsúlyozni szeretnénk, hogy az itt

¹⁰⁹ Hegel, 1957a, 1957b.

következő elemzés elvont, hegeli logikai terminusokkal foglalkozik, s első pillantásra úgy tűnhet, nincs igazán köze a jel-problematikához. Azonban Hegel gondolkodásában a logikai szint olyan meghatározó a természet- és szellemfilozófiai meggondolások kapcsán, hogy elemzésének bevonása elengedhetetlen bármiféle szellemfilozófiai alakzat, esetünkben a jel fogalmának tárgyalásakor.

2.1.2 Alap és jelenség – A jelölt és a jelölő egzisztenciája

A logika tudománya három fő részre oszlik: a lét, a lényeg és a fogalom tanára. Elemzett szövegünk *A logika tudományának* második részében, a lényeg tanában található. Sajnos itt nem áll módunkban *A logika tudományának* nagyobb összefüggéseit elemezni, pusztán a jel-problematika szempontjából tárgyaljuk.

A hegeli logikai definíciókat nem tekinthetjük szigorúan gondolkodási struktúrák tárgyalásának, hanem inkább az eszmének (Idee) a diszkurzív, emberi gondolkodás formájában kifejtett formájának. A diszkurzivitás emberi szükséglet, s alapvetően a végeességből és az időbeliségből ered. Az abszolútum nem véges és nem időbeli, s így nincs is szüksége a diszkurzivitásra: az abszolútum kifejlődése csak számunkra folyamatjellegű, az örökkévalóság szemszögéből az már mindenkor megtörtént. Ezzel csak azt szeretnénk hangsúlyozni, hogy a következőkben tárgyalt logikai struktúra Hegel elméletében nem magának az emberi gondolkodásnak a struktúrája, hanem annak *magában való* fogalma, gondolatilag megfogalmazva. Ez a jel fogalma tekintetében azt jelenti, hogy az az általunk elemzett logikai struktúra szellemi szférában történő installációjaként értendő.

A jelről a fentebb elvégzett elemzés során nyilvánvalóvá vált, hogy alapvetően kettős struktúra: jelölőből és jelöltből áll. A jelölő egy bizonyos szemlélet, amely már nem önmagát jelenti számunkra, hanem valami másra utal: a jelöltre. A kettő kapcsolata az elmében van meg: a jel jelentése az emlékezetben tárolódik. Aztán olyan bonyolultabb összefüggésekre is fény derült, mint arra, hogy a jelölő a maga megszűnt-létében (*Aufgehobensein*) tulajdonképpen a látszat (*Schein*) struktúráját hordja magán, míg az egész jel-struktúra az elmén belül az egzisztencia (*Existenz*) illetve a jelenség (*Erscheinung*) logikai fokát képviseli. Innen jutottunk arra a következtetésre, hogy a szellem szféráján belül itt *logikai* mozzanatok magasabb intenzitású megvalósulásáról, applikációjáról van szó. E logikai mozzanatok nem elemezhetők részletesen a szellem filozófiájának a vizsgálatakor.

2.1.3 A jelenség alapja – A lényeg önmeghatározása

Ezzel a címsorral pedig már rögtön benne vagyunk a lényeglogika összefüggés-rendszerében. Helyhiány miatt tovább nem részletezhetjük a logika, s speciálisabban a lényeglogika eszmetörténeti összefüggéseit, ez egy filozófiatörténeti értekezés feladata lenne.¹¹⁰

Először is tisztázni, illetve ismételtten hangsúlyozni kell, hogy a lényeglogikában *nincsen szó a jelről magáról*. Sokkal inkább szó van azonban a *közvetítésről* és a *közvetlenségről*, mind episztemológiai, mind ontológiai értelemben.¹¹¹ Ez utóbbi két szempontot nem szabad elfelejtenünk. Ennek következménye az, hogy ami a szellemfilozófiában a szó entitása, az elmebeli dolog, az a lényeglogika szintjén mint *a konkrét dolog* jelenik meg. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az elmebeli jelenségek Hegel nézete szerint ugyanazon struktúra szerint jönnek létre és rendeződnek el, ahogyan az a logikai jelenségek esetében történik. Mi most konkrétan ennek a logika és a szellem közötti viszonynak a strukturális oldalát vizsgáljuk: azaz azt, hogy miként fedezhető föl a szellemben a logika szerkezetisége, és *vice versa*. —

Tárgyalandó szövegrészüln az alap fogalmát tárgyaló fejezetet választottuk.¹¹² Mégpedig azért, mert az alap fogalma tekinthető a lényeg önmeghatározásának, azaz másként fogalmazva: a lényeg lényegiségének, annak ami a lényegben a lényeg.¹¹³ Ezt az oldalt feleltetjük meg a jelölt oldalának, a jel-viszony *lényegi* (*Wesentliche*)

¹¹⁰ Annyit azonban mindenképpen hozzá kell fűznünk, hogy az egész lényeglogika – mint minden logikai mozzanat és fokozat – megfeleltethető filozófiatörténeti mozzanatoknak (ahogyan ezt maga Hegel is megteszi). A lényeglogika nagyrészt a spinozai filozófiába való behelyezkedést hivatott elvégezni, ahogyan ezt Hegel is leírja: „... az objektív logika második könyvében (azaz a lényeg tanában – M. N.) utaltunk arra, hogy az a filozófia, amely a *szubsztancia* álláspontjára helyezkedik s rajta megmarad: *Spinoza* rendszere.... A szubsztancialitás viszonyát a *lényeg* természete hozta létre;...” Hegel, 1957b, 190. o.

¹¹¹ Vö. ehhez Cunningham, 2001, p. 26: „[Hegel] számára a filozófia olyannyira tevékenység és érzés, mint megismerés.” Cunningham leginkább McTaggart „a filozófia tudás” (azaz: *pusztán* tudás, ontológiai oldal nélkül) tételét vonja kétségbe, és kimutatja hogy Hegel a logika és a metafizika egyesítését viszi végbe. Tétele szerint az *Enciklopédia* három fő része pusztán a nézőpont megváltozását jelenti, s nem azt, hogy a három rész az eszme fejlődésének egymásrakövetkezése volna. (Vö.: Cunningham, uo., 2. fejezet: *Ontológia és episztemológia*) – E felfogás rokonítható az involúciós elmélettel. Vö. jelen értekezés: 424. megjegyzés.

¹¹² A hegeli lényeglogika tanulmányozásához v.ö.: Marcuse, 1932.

¹¹³ Ezzel eltérünk Wohlfart elemzésétől, aki egészében a valóság fogalmán belülre teszi a nyelv helyét a hegeli logikában (vö. Wohlfart, 1984). Azonban esetünkben nem a nyelvről van szó, hanem a nyelvet alkotó jel struktúrájáról, amely később válik nyelvi rendszerré. A nyelvnek mint jelrendszernek a helye valóban későbbi logikai fogalmakkal írható le, s a valóság szférája fontos szerepet játszik (a gondolkodás logikai párdarabjaként).

komponensének. — A jelenség-fejezetben tárgyaltak a lényegen belül a *látszat* ill. a *látszás* (*Schein*) térnyerésének színterét jelentik, s ennek megfelelően ezt az oldalt feleltetjük meg a jelölő oldalának. Ennek a megfeleltetésnek azonban további előfeltételei és figyelembe veendő körülményei vannak, amelyekre röviden ki kell térnünk.

A szellemfilozófia kérdéses alakzatának és a logika tárgyalandó részének *megfeleltetése* abba az alapvető inkompatibilitásba ütközik, hogy bizonyos szempontból a jel-alakzat *kettős*, míg a lényeg struktúrája tulajdonképpen *egységes* természetű. A jel-alakzat kettős természetét a fentiekben kifejtettük. A lényeg egységes természetéről azonban még nem beszéltünk. Első pillantásra meglepőnek tűnhet, hogy a lényeg egységes természetéről beszélünk: a lényeg ugyanis a logika egészének *második* fokozata. A második fok pedig a hegeli alapséma szerint mindig az elsőől való elkülönöződést, az objektivációt, a magáért-valóságot, az önös lehatároltságot jellemzőivel bír. S mégis: a lényeg mint alapvetően egységest, sőt: mint az önmagával való egységet kell meghatároznunk. Ez abban gyökerezik, hogy az egység – Hegel szemlélete szerint – csak a kettősségen ill. a különbözőségen keresztülment, s magához visszatérő egység. Ez a lét szférájában lehetetlen volt. A lét (*Sein*) egésze ebből a szempontból nem egységes. A lényeg (*Wesen*) *végeeredményét tekintve* egységes.

Ez a végeredmény, mint tudjuk, a fogalom (*Begriff*). Ezért fogalmazunk úgy, hogy a lényeg egységes: a lényeg az egységhez, magához, míg a lét éppen hogy magából kifelé, a reflexióhoz törekszik. A lényeg a reflexió (*Reflexion* - vissza-hajlás) *megvalósulása* (*Wirklichkeit*), a magához való visszatérés. Ennek tökéletes megvalósulása (valósága) a fogalom lesz. Tulajdonképpen a fogalom tekinthető a valódi egységnek — ezzel az irányultsággal azonban most nem foglalkozunk behatóbban, ugyanis a fogalom szintjét az elemzésbe nem fogjuk bevonni. Amit vizsgálunk kell, az tulajdonképpen lét és lényeg viszonya: mégpedig *a lényegen belül differenciálva*.

Ebből adódik az egész kérdés bonyolultsága: a lét magából 'kitüremkedve', magán keresztülmenve valami máshoz jut el: ez a *lényeg*. De ez a lényeg tulajdonképpen önmaga, s ennek 'realizálása' a reflexió. A reflexió a lét magához való visszahajlása a *lényegen belül*. S ebből adódik a fentebb említett 'inkompatibilitás' a vizsgált szellemi alakzat és a lényeg struktúrája között: s ezért nem lehetséges a lineáris megfeleltetés logikai és szellemi struktúrák között. Sokkal inkább lehetséges azonban a *cirkuláris adekváció*¹¹⁴, azaz a

¹¹⁴ A cirkuláris adekváció terminus (a metafizikai monizmushoz hasonlóan) önellentmondást tartalmaz. Az 'adekváció' (amely tulajdonképpen az adaequare (egyenlővé tesz) igére vezethető vissza) tulajdonképpen azt jelenti, hogy valamit megfeleltetnek valami másnak, egyenlőségjelet tesznek

körstruktúra megvalósulásának nyomon követése. Ezalatt azt értem, hogy például egyes szellemi struktúrákban logikai mozgássorozatok egész halmaza *együtt* jelentkezik, azaz a szellemi megvalósulás szintje több logikai mozgásra vezethető vissza. S éppen ez a helyzet esetünkben is: a jel szellemi alakzata magán hordja a lényeglogika egészének összetett mozgássorát. Ezért elemzésünkre nehéz feladat hárul: egyszerre kell felvázolhatóvá tennünk a logikai-szellemi összefüggést, és egyszerre kell szem előtt tartanunk ennek az összefüggésnek a lineáris ábrázolhatatlanságát is. Ennek következtében elemzésünk pusztán a tárgyalt problematika egy *kimerevített modellje*, a struktúrák rögzített pillanatképe. Ez nem is lehet másként, de ezt a korlátozottságot tudatosan kell kezelnünk. Amit a fentiekben vázoltunk (miszerint a jelölt oldalnak az alap, a jelölőnek a pedig a jelenség felel meg), pusztán a logika és a szellemi szféra közötti összefüggés egy *analizált, értelmileg lehatárolt esete: határeset, amelynek pusztán „érthetősége” és felvázolhatósága miatt kell az analízis tárgyául szolgálnia*.

2.2 A lényeg alapja – Az alap fogalmának analízise

Most rátérünk a kiválasztott szöveghely vizsgálatára. Az elemzett szövegrész az alap-fejezetben (*Grund*) található. Hegel az alap fogalmát három részre osztva tárgyalja: az abszolút alap (*Absoluter Grund*), a meghatározott alap (*Bestimmter Grund*) és a feltétel (*Bedingung*) mozzanataiban. E három szövegrész előtt található egy további alcím nélküli szövegrész, amelyet véleményünk szerint az alap-fejezetbe való bevezetésnek tarthatunk. A következőkben ennek a bevezetésnek az ötödik bekezdését elemezzük.

Die Reflexion ist die *reine Vermittlung* überhaupt, der Grund ist die *reale Vermittlung* des Wesens mit sich. Jene, die Bewegung des Nichts durch Nichts zu sich selbst zurück, ist das Scheinen seiner in einem *Anderen*; aber weil der Gegensatz in dieser Reflexion noch keine Selbständigkeit hat, so ist weder jenes Erste, das Scheinende,

közéjük: lineáris viszonyt tételezek. A körjellegű megfeleltetés során azonban alapvetően más viszonyítás történik, hiszen pl. a szellemfilozófia és a logika közötti összefüggések nem az eredeti értelemben véve adekvátak. A cirkuláris adekváció során mindazon mozgásformákra és alakzatokra tekintettel kell lenni, amelyek a hegeli rendszerben két alakzat között fellelhetők. Azaz a logika egyes alakzatait, pl. a lényeglogika egyes fogalmait nem lehet a fogalom tanát és a természetfilozófiát megkerülve egymáshoz hasonlítani, hanem igenis be kell járni azokat a gondolati köröket, amelyeket maga az eszme jár be, a rendszerben a tárgyalt fogalom után következő fokozatokban.

ein Positives noch das *Andere*, in dem es scheint, ein Negatives. Beide sind Substrate, eigentlich nur der Einbildungskraft; sie sind noch nicht sich auf sich selbst Beziehende. Die reine Vermittlung ist nur *reine Beziehung*, ohne Bezogene. Die bestimmende Reflexion setzt zwar solche, die identisch mit sich, aber zugleich nur bestimmte *Beziehungen* sind. Der Grund dagegen ist die reale Vermittlung, weil er die Reflexion als aufgehobene Reflexion enthält; er ist *das durch sein Nichtsein in sich zurückkehrende und sich setzende* Wesen. Nach diesem Momente der aufgehobenen Reflexion erhält das Gesetzte die Bestimmung der *Unmittelbarkeit* eines solchen, das außer der Beziehung oder seinem Scheine identisch mit sich ist. Dies Unmittelbare ist das durch das Wesen wiederhergestellte Sein, das Nichtsein der Reflexion, durch das das Wesen sich vermittelt. In sich kehrt das Wesen zurück als negierendes; es gibt sich also in seiner Rückkehr-in-sich die Bestimmtheit, die eben darum das mit sich identische Negative, das aufgehobene Gesetzsein und somit ebenso sehr *seiendes* als die Identität des Wesens mit sich als Grund ist.¹¹⁵

115

Hegel, 1963, p. 64. A paragrafus szövegét a továbbiakban német nyelven idézem, mivel a magyar fordítás használata során a szöveg összetettsége miatt újra és újra vissza kellene térünk a német eredetihez, s ez szükségtelenül tovább bonyolítaná az elemzés kifejtését. A szövegrész az értekezés végén kiemelve is megtalálható, az elemzés jobb követhetősége érdekében. Szemere Samu fordításában a szövegrész így hangzik: „A reflexió a *tiszta közvetítés* általában, az alap a lényegnek magával való *reális közvetítése*. Amaz, a semminek mozgása a semmin keresztül vissza önmagához, *önmagának* látszása egy *másban*; mivel azonban az ellentétnek ebben a reflexióban még nincs önállósága, azért sem amaz első, a látszó, nem pozitív valami, sem pedig a *más*, amelyben látszik, nem negatív valami. Mind a kettő tulajdonképp csak a képzelőerő szubsztrátuma; még nem önmagukra vonatkozó. A tiszta közvetítés csak *tiszta vonatkozás*, vonatkoztatottak nélkül. A meghatározó reflexió olyanokat tételez ugyan, amelyek azonosak magukkal, de egyúttal csak *meghatározott vonatkozások*. Az alap ellenben reális közvetítés, mert a reflexiót mint megszüntetett reflexiót tartalmazza; *nemléte által magába visszatérő* és *magát tételező* lényeg. A megszünt reflexiónak e mozzanata szerint a tételezett a *közvetlenségnek*, olyasvalaminek a meghatározását kapja, amely a vonatkozáson, vagyis a maga látszatán kívül azonos magával. Ez a közvetlen a lényeg által újra helyreállított *lét*, a reflexió nemléte, amely által a lényeg közvetíti magát. Magába a lényeg mint negáló tér vissza; magába való visszatérésében adja tehát magának a meghatározottságot, amely épp ezért a magával azonos negatív, a megszüntetett tételezettség, s így éppannyira *léttel bíró*, mint a lényegnek magával való azonossága mint alap.” Hegel, 1957b, 57. o.

Az *Enciklopédia* 459. paragrafusának elemzéséhez hasonlóan¹¹⁶ ezt a bekezdést is mondatról-mondatra fogom elemezni. A kilenc mondat felosztása a következőképpen vázolható:¹¹⁷

1.
 - i Die Reflexion ist die *reine Vermittlung* überhaupt,
 - ii der Grund ist die *reale Vermittlung* des Wesens mit sich.
2.
 - i [Jene] {} ist <das Scheinen /seiner/> in einem <<Anderen>>;
 - ii aber {}{} ist weder <jenes Erste>, das <Scheinende>, ein Positives noch das <<Andere>>, in dem <es> scheint, ein Negatives.

{die Bewegung des Nichts durch Nichts zu sich selbst zurück,} = 1.i
[Die Reflexion, die *reine Vermittlung*]

{{weil der Gegensatz in dieser Reflexion noch keine Selbständigkeit hat, so}}

// = des Nichts

3.
 - i [Beide] sind Substrate, eigentlich nur der Einbildungskraft;
 - ii [sie] sind noch nicht sich auf sich selbst Beziehende.

2. i [a. das Scheinen seiner, b. das Andere]

4. [Die reine Vermittlung] ist nur [*reine Beziehung*], ohne Bezogene.

[] = 1.i

5. Die bestimmende Reflexion setzt zwar <solche>,
 - i die identisch mit sich,
 - ii aber zugleich nur bestimmte <Beziehungen> sind.

¹¹⁶ Ld. az értekezés 1. fejezetét.

¹¹⁷ Jelmagyarázat: [] = mondaton kívüli magyarázat: azaz egy utalószó egy másik mondatra vonatkozik. <> = mondatrészek közötti magyarázat, utalás jelzése. {} = magyarázó (eredeti, hegeli) tagmondat, felsorolás, amely bővíti az főmondatot. // = az én hozzáfűzése, magyarázatom. Egy-egy azonos osztályú jel megkülönböztetése a jelek többszörözésével történik. (pl: <a>, <>, [a]. [[b]] stb.)

6. Der ‹Grund› [dagegen] ist die reale Vermittlung, weil ‹er› die Reflexion als aufgehobene Reflexion enthält; ‹er› ist *das durch ‹sein› Nichtsein in sich zurückkehrende und sich setzende ‹Wesen›*.

[] = gegen die bestimmte Reflexion (5.), reine Vermittlung (1)

‹› = Grund

‹‹› = Wesen

7. das ‹Gesetzte› erhält { } die Bestimmung der *Unmittelbarkeit* eines ‹solchen›, ‹das› außer der Beziehung oder seinem Scheine identisch mit sich ist.

{Nach diesem Momente der aufgehobenen Reflexion}

8. ‹Dies Unmittelbare› ist das durch das Wesen wiederhergestellte ‹Sein›, das ‹Nichtsein der Reflexion›, durch das das Wesen sich vermittelt.

9. i In sich kehrt das ‹Wesen› zurück als negierendes;

ii ‹es› gibt sich also in seiner Rückkehr-in-sich die Bestimmtheit, die eben darum das mit sich identische Negative, das aufgehobene Gesetzsein und somit ebensosehr *seiendes* als die Identität des Wesens mit sich als Grund ist.

Tartalmilag tekintve látható, hogy a bekezdés alapvetően két részre oszlik, amelyeket egy bevezető mondat előz meg. A bevezető mondat az első mondat, amelynek két tagmondata (1.i és 1.ii) a bekezdés további felosztását vetíti elő. A 2-5. mondatok ennek értelmében az első mondat első tagmondatát, míg a 6-9. mondatok pedig az első mondat második tagmondatában tematizáltakat fejtik ki.

Az első mondat alkotja a struktúra kiindulópontját, de egyben tartalmilag tekintve, annak középpontját is, ezért elemzésünk során azt a taktikát választjuk, hogy az első mondatot két ízben fogjuk elemezni, egyszer legelőször, annak közvetlen jelentésében, másodszer pedig a bekezdés egészének elemzése után: összegezve ezzel az egész bekezdés jelentéstartalmát.

2.2.1 Az első mondat első analízise

1. i Die Reflexion ist die *reine Vermittlung* überhaupt,
- ii der Grund ist die *reale Vermittlung* des Wesens mit sich.¹¹⁸

Az első mondat kettő mellérendelt tagmondatból áll. Az első tagmondat a *reflexiót* (*Reflexion*), a második az *alapot* (*Grund*) tematizálja. Mindkettőt a közvetítés (*Vermittlung*) fogalmával hozza összefüggésbe. Mit jelent ez pontosabban?

A legáltalánosabb tekintetben a mondat (a felsorolás nyelvi eszközével) megkülönbözteti a reflexiót az alaptól. Ennek rendszertani okai a következők: a reflexió mint olyan a lényeglogika magánvaló (első) foka. Ennek a hármas tagolódásnak a csúcán az alap fogalma áll. Ez azt jelenti, hogy a reflexió legmagasabb formai alakzata nem más, mint maga az alap. Ez a reflexió és az alap identitása. A különbségtevés akkor válik érthetővé, ha arra gondolunk, hogy a reflexió általános meghatározása a kifejtés egész menetét egyszerre jelenti: azaz a 'reflektálatlanabb', magánvaló reflexiók fokokat is (látszat és lényegiségek).¹¹⁹ Az alap ellenben a reflexió legkonkrétabb kifejeződése: a „reális”, magán- és magáértvaló mozzanat. – A mondat különbségtevése nem pusztán két kategoriálisan különböző entitás elhatárolását fejezi ki, hanem a különbség feloldódási folyamatának kimerevített modelljeként értendő: abban a pillanatban kimerevítve, amikor az egyes fejlődési-kibomlási mozzanatok egymáson kívül látszanak a megfigyelés és (egyidejűleg) önmaguk számára.

Az első tagmondat megfelelteti a reflexiót a tiszta közvetítésnek. Ez azt jelenti, hogy a reflexió kettős szerkezete (a *valamire irányuló* reflexió) tulajdonképpen egyáltalában (*überhaupt*) véve megfelel a közvetítés egyik fajta szerkezetének. Ez a válfaj a „tiszta” közvetítés. Vajon mit jelent itt a „tiszta” kifejezés? S mikor nem-tiszta a közvetítés? A tiszta szó azonnal kanti konnotációkat kelt. Jelentheti vajon a tiszta közvetítés azt, hogy itt valami tapasztalattól független, elsődleges apriori közvetítésről van szó? Vagy azt, hogy ez a közvetítés valamiképpen még nem vált nem-tisztává? Azaz sarkítva: vajon a tiszta közvetítés eredmény e, vagy kiindulópont? Véleményünk szerint csak a második mondattal való összefüggésben derül fény a „tiszta” jelentésére.

¹¹⁸ Az idézetek magyar megfelelőjét és bibliográfiai adatait ld.: 115. megjegyzés.

¹¹⁹ A továbbiakban a reflexiót e mondaton belül mint ezen fokozatok gyűjtőfogalmát értjük. A tiszta reflexió tehát nem más mint a látszat és a lényegiségek látszása.

Azonban a második tagmondat vizsgálata előtt érdemes még szemügyre venni a többi mondatrészt. Szükséges rögzíteni az alapösszefüggést: a reflexió közvetítés. De mi között közvetít? Mi a két oldal, amely kölcsönhatásba kerül?

A második tagmondat tovább differenciálja az első tagmondat által vázoltakat. Tulajdonképpen a két tagmondat bizonyosfajta ellentétet fejez ki, nyelvileg tekintve azonban csak a közömbösség fokán: a két tagmondat tartalma még nem mond ellent egymásnak, pusztán közömbösen különböznek. Ezért Hegel nem is használ ellentétes tagmondatra utaló kötőszót. A pusztá felsorolásnál azonban több rejlik a mondat mögött.

A reflexió és az alap fogalmának viszonya ugyanis nem határozható meg pusztán az egymásmellettséggel, a felsorolással. A kettő viszonya jóval bonyolultabb: mint említettük az alap – a lényeg tanának struktúráját figyelembe véve – a reflexió fokának utolsó, legkifejlettebb fokozata. Akkor mit jelenthet itt ez a felsorolás? Véleményünk szerint a mondatok tartalmi oldala leszűkíti a reflexió jelentéstartalmát: nem az általánosságban vett reflexióról van itt szó, hanem a reflexión belüli, konkrét reflexiós fokokról, azaz a reflexiós meghatározottságokról. Így tekintve a mondat visszautaló: az alap fejezet előttiekre való rátekintés, az attól való elhatárolódás körvonalazása. A tiszta közvetítés az ebben az értelemben vett reflexió (azaz a reflexiós meghatározások) sajátja. A „tiszta” azt jelenti, hogy a reflexiós meghatározások a második tagmondatban jelöltekkel, a jelen fejezetben kifejtendőkkel, az alappal *szemben* tiszták. Az alap *reális* közvetítés: a tiszta ellentétpárja a reális. A későbbiekből fog ennek a „reális”-nak a jelentése kiderülni, azonban annyit megelőlegezhetünk, hogy ez a tételezésnek (Setzen) és a tételezett-létnek az alapan történő megváltozásával függ össze: a „reális közvetítés”, azaz mondhatjuk, a „reális reflexió” az alapan történik meg. Azért előlegezhetjük ezt itt meg, mert a mondat implicite árulkodik erről: a reális közvetítés ugyanis a lényeg magával való közvetítését jelenti. Hogy ez pontosabban mit jelent, még feltárandó, azonban az nyilvánvaló (s az előző paragrafusokból egyértelmű), hogy az önmagával való közvetítés önmagának a tételezését jelenti. A lényeg az alap reális közvetítésében magát tételezi. Ezzel „alapozza meg” magát: a tételezés ugyanis elvileg mindig másra irányul (ez a közvetítés tiszta formája), itt azonban a tételezés egy speciális formája történik meg: a lényeg magával közvetítődik. Ennek a jelentés-összefüggésnek a tisztázása a későbbiek fényében véghezvihetővé válik.

Vajon e bevezető mondat értelmezhető-e máris a jel-problematika horizontján? Eddigi tézisünk, miszerint az alap a jelölő-jelölt viszony jelölt oldalát hivatott képviselni, vajon alátámasztható-e ennek a mondatnak az analízisével? Teljességgel minden bizonnyal

nem, annyi azonban máris kiderült, hogy ha a tézis helytálló, akkor a „jelölt” benső struktúrája sem egyszerűen a puszta dolgot jelenti, amelyet érzékeinkkel felfogunk, azaz a jelölt nem pusztán a kanti értelemben vett affekció lenyomata, hanem itt is már egy kifejlődött reflexiós folyamat végeredményét látjuk. S valóban: ha a szellemfilozófia elemzett részére, és az elme struktúrájára gondolunk, a jelölt oldala, azaz az elmebeli „képzet” (*Vorstellung*) már reflexiós fokon átesett szemléletet jelent, amely bizonyosfajta realitással rendelkezik az elmén belül, saját „térídeje” van. A képzet, a jelölt, tagmondatunk fényében a reális közvetítésen keresztülment lényeg, amely közvetítés az önmagára való reflexiót, az önmagával való közvetítést jelenti.¹²⁰

2.2.2 A második mondat analízise

2. i [Jene] {} ist <das Scheinen /seiner/> in einem <<Anderen>>;
- ii aber {} {} ist weder <jenes Erste>, das <Scheinende>, ein Positives noch das <<Andere>>, in dem <es> scheint, ein Negatives.

{die Bewegung des Nichts durch Nichts zu sich selbst zurück,} = 1.i

[Die Reflexion, die *reine Vermittlung*]

{{weil der Gegensatz in dieser Reflexion noch keine Selbständigkeit hat, so}}

// = des Nichts

A második mondattal kezdetét veszi a bekezdés azon szakasza, amely az első mondat első tagmondatát tematizálja. Ezt a konkrét szóhasználat szintjén a „Jene” beszúrása jelzi. Ez azt jelenti, hogy most a *tiszta közvetítésről* van szó. Azaz: a tiszta közvetítés önmagának egy másban való látszását jelenti.

¹²⁰

Egy talán távolinak tűnő párhuzamot még megemlítenénk ezzel kapcsolatban: az elme „önállósága”, az, hogy egy saját benső világgal rendelkezik, tulajdonképpen az alap struktúrájának megvalósulása benne. Az alap ugyanis az ön-megalapozás, az önreflexió foka a lényekben: az alap lenne az az entitás, amely a léthez való visszatérében mást nem igényelne a léthez, mint önmagát. Ezt tekinthetjük az önállóság logikai mintájának is. Azonban az alap sem bizonyul a végső alapnak: az alap nem önmaga alapja, hiszen léte a tételezettlét, amelynek kiteljesedése, tökéletesedése az egzisztencia, azaz már az alapon túli. A lényeg magához, azaz a léthez való visszatérése eredendően az alapon kellene, hogy megtörténjen (ez az alap létrejöttének alapigénye), azonban eredményül nem ez adódik, hanem szükség van további fokozatokra is. Ez végsősoron azt jelenti, hogy az önmegalapozás egyáltalában nem érhető el a lényeken belül: csakis a fogalom az, amely az abszolút eszme fokát jelentheti. Visszatérve a párhuzamhoz: a szellemfilozófián belül az öntudat, ill. a pszichológián belül annak magasabb foka: a szellem (itt speciálisan az egyedi szellem jelentésében értve) sem jelenti a végső önállóság fokát, hiszen rászorul a későbbi fokokra (az objektív és az abszolút szellem struktúráira).

Mint tudjuk a tiszta közvetítés nem más mint a reflexió (szintén: 1.i), azaz a reflexió magának a látszása másban. Ezzel úgy tűnik nem tudunk meg újat, hiszen a reflexiót Hegel eddig is mint a magára irányuló látszatot határozta meg.¹²¹ Egyrészt ez igaz abban az értelemben, hogy a reflexióra és a tiszta közvetítésre való utalás itt, ezen a szöveghelyen pusztán ismétlés-jellegű, azaz fel kell idéznünk egy már meghaladott fokozatot. Azonban ez az ismétlés egy másfajta aspektussal is rendelkezik: a reflexiónak ugyanis azt a tulajdonságát emeli ki, hogy itt valami mögöttes alanyról van szó, amelynek a reflexiójáról egyáltalában szó van. Tudjuk, noha itt Hegel konkrétan nem említi, hogy ez az alany (szubjektum) a lényeg (szubsztancia). A tagmondat „seiner”-je tulajdonképpen a lényegre jeleníti meg: önmaga látszása nem jelent mást, mint a lényeg látszását. A lényeg önmozgása mint reflexió az az aspektus, amelyet itt mindenképpen figyelembe kell vennünk. Ez azt jelenti, hogy a reflexió, és annak egyes fokozatai (s ebbe tulajdonképpen az alap is beletartozik, mert hiszen az alap az utolsó reflexiók meghatározás) semmiképpen nem különálló, önálló mozzanatok, hanem a *lényeg látszásai*. A tagmondatot bővíti egy másik is: mégpedig az 1.i tagmondat tulajdonképpeni ‘parafrázisa’, amely a *semmi* (Nichts) kategóriáját hozza be. Ezek szerint a (szűkebb értelemben vett tiszta) reflexió, a tiszta közvetítés a semminek a semmin keresztül való visszajutása, amelynek során önmagához jut vissza. Itt ismét az önmagával, a mögöttes szubjektummal találkozunk.¹²²

Nos, itt a semmi kategóriája zavaró lehet. Tudjuk, hogy a semmi a *létlogika* egyik kategóriája (nem fogalma!). De ne feledkezzünk meg arról, hogy a lét tanában és a lényeg tanában is ugyanarról van szó, csak más formában: a semmi mint kategoriális mozzanat csakis mozgásában jelenhet meg, a kimerevített kategória, az hogy „semmi” csakis a reflexió már megtett köreinek eredménye, azaz a semmitől a semmin keresztül ment semmi. Valójában a semmi, amely a semmin keresztül megy nem más mint a lét elvont tiszta kategóriája, amely tulajdonképpen semmi ugyan, de valójában mégsem. Ez a „mégsem” a létesülés (*Werden*) forrása, a tekintet (*das Betrachtende*), a gondoló (*das Denkende*) mozgása. A kategória valójában nem mozog, csak a gondolat, azaz a fogalom.

A semmi ‘megjelenése’ nem váratlan fordulat – az egész logikai levezetésen végighúzódik az egyes fogalmak, kategóriák megelőlegezése és újra-megjelenése. Ez a hegeli tárgyalási mód integráns eleme, úgymond a dialektika szövegszintű, levezetésbeli

¹²¹ Hegel, 1957a, 12. o.

¹²² Noha nem ez az elemzés fő iránya, mégis megjegyezném, hogy a „szubsztancia a szubjektum” tételének megvalósítása, bemutatása éppenhogy a lényeglogika feladata: azaz az objektív logikától eljutni a szubjektív logikáig, a fogalom tanáig.

megjelenése: az egyes tételek (azaz fogalmak, kategóriák) ugyanis felfoghatók egyes „véleményeknek” is, amelyek sorra meghaladásra kerülnek, ennyiben visszaidézve a platóni-szókratészi, s az arisztotelészi dialógus ill. szöveg-vezetést.¹²³ Ennek értelmében a

123

Ehhez szorosan kapcsolódik, noha nem térhetünk ki rá részletesen, hogy a logika mint a tudományos tudat köre már megtisztult a vélekedés képzeti szintjétől. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a „vélt” alakzatok egyáltalában meg sem jelenhetnek a logikában: igenis megjelennek, mégpedig mint az elemzés alapjai, kiindulópontjai. Nem véletlen, hogy a megjegyzések, de a konkrét kifejtések (a megjegyzéseket megelőző valódi levezetések) is sokhelyütt úgy mond „alapmondatokat” ill. „mondatotokat” tartalmaznak, mintegy a természetes tudat reflektálatlan megállapításait. Arra gondolunk, hogy Hegel a természetes tudat egyes fenoménjeire reflektál logikai elemzésében – azaz tulajdonképpen a közhelyek azon irritáló momentumát oldja föl és emeli magasabb egységbe, hogy a közhelyek pusztán kiüresedett formának, szajkózható frazémának tűnnek, s a köznapi tudat fecsegésének, képzeti nyelvének tartalmatlan tartalmává, alaptalan alapjává válnak. – Hegel nem marasztalja el a köznapi tudatot – ennek nincs is értelme. A köznapi tudat ugyanis nem tud mit kezdeni a filozófia reflexióival, nem érti meg őket. Ezért nem is lehetséges a köznapi tudat be- ill. felemelése a tudományos-logikai szintre. Ha ez a felemelkedés megtörténik, akkor az csakis a köznapi tudat magától való megtisztulása révén következhet be (A „magától való” kifejezést kettős értelemben értjük: egyrészt magának kell ezt a folyamatot végbevinnie, másrészt e folyamatban önmagától kell megtisztulnia, önmagát, hamis identitását kell maga mögött hagynia). A filozófia esetleg irányvonalakat adhat, úgy mond sejtetheti, elképzeltetheti a bejárando útvonalat, de konkrétan nem dolgozhatja azt ki a köznapi tudat részére, az ugyanis érzéketlen, ill. képtelen a fogalmi gondolkodásra. A filozófiához való eljutás más struktúrák révén biztosított: egyrészt a művészet, másrészt a vallás révén. E kettő feladata abban áll, hogy először a szemléleti érdeklődést keltse föl a köznapi tudat-szubjektumban, és bevezesse azt a művészeti reflexióba, a szemlélet birodalmába, amely már maga is ugrásszerű váltást jelent a köznapi tudat tekintetében. A művészeti reflexió azonban még mindig profán – lett légyen szó akár a legszentebb műalkotásról is. A valódi, a benső vallás a képzet benső világa: a vallás mint olyan struktúrája. A profán tartalom beemelése, átszellemítése, bensővé tétele a vallás feladata. A köznapi szubjektum számára a vallás az utolsó olyan elérhető pont, amelyet különösebb erőfeszítés nélkül kaphat meg: ugyanis szó szerint megkapja a vallási képzetet, illetve annak lehetőségét. A kegyelem felismerése, átélése a vallás benső, magasabb régióba tartozik, s messze túl van a köznapi tudat világán. A vallásos élmény a filozófia „minden egy” gondolatának tapasztalati-képzeti formája. A vallásos érzületen, s ezen a konkrét tapasztalaton alapszik a „fogalom nehéz munkájának” *lehetősége*, amely végül a köznapi tudat tudományossá (filozófiaivá) válását jelentheti. Ez azonban már erősen (erősebben mint a többi forma tekintetében) tehetség kérdése: s ennyiben le is zárul az a nyitottság, amely a magasabb szellemi formákat mindenki, minden ember számára elérhetővé teszi. A művészet és vallás esetében ugyanis nagyrészt anélkül lehet élvezni azok gyümölcseit (a műalkotást és a hitet), hogy azért bármit is megtettünk volna: a művészet lényegét nem művészként is át lehet élni, s hinni nem csak felszentelt papként lehet. A filozófiával más a helyzet: ez a közérdeklődésből kieső, de mégis első tudomány szükségszerűen a filozófusokhoz szól: azaz gyümölcset, a filozófiát csakis filozófusként fogadhatjuk be (filozófus alatt nem a filozófiai diplomával rendelkezőket értjük, hanem azt, aki az abszolút állásponton van), érthetjük meg. A filozófia tehát – nem úgy mint a vallás – nem érhető el minden ember számára, fogalmi munka valamint ehhez kapcsolódó tehetség, adottság kérdése is. — A filozófián belüli képek (de ide tartoznak a metaforák, s a felsorolt, elemzett, alapmondatnak tartott közhelyek is) reflektált képek, tükrözött képek, azaz a spekulatív szintre emelt, reflektált gondolatok kifejtését alapozzák és jelenítik meg. — A fenti művészet-vallás-filozófia (látszólagos) linearitás nem azt jelenti természetesen, hogy „végső” értelemben a filozófia a művészet és vallás fölött állna. A profán tudat szempontjából azonban igen, neki végig kell járni ezeket a stációkat. E három mozzanat azonban legvégső értelemben együtt van, maga a hármass-egység, amelyben az egyes mozzanatok nem mint fokozatok viszonyulnak egymáshoz, hanem mint reflexiók összetevők. Hogy azonban a kép „egészben” összeálljon, túl kell menni a profán tudat lineáris értelmiességén, s a cirkuláris ésszerűség egysége csakis a tudományos tudat szent terében nyilvánítja ki magát. — Hegel *A szellem fenomenológiájában* létrát kíván nyújtani a köznapi tudatnak (megjelenő tudás), hogy felemelje azt a tudományos (filozófiai) tudathoz. E kísérlet kudarca világos: a köznapi tudat ezzel az írással mit sem tud kezdeni, sőt az azóta eltelt időben a hegeli filozófiai szövegek egyik legnehezebb

semmi mint kategória jelenik meg, ám ez a semmi ‚mozog’ mégpedig önmagán keresztül önmagához. Tudjuk a létlogikából (s e tudást itt most Hegel is előfeltételezi), hogy az első kategóriák (lét és semmi) mozgása nem azt jelenti, hogy a létbe vagy a semmibe belekerül a mozgás, vagy fordítva: a lét és a semmi kerül bele a mozgásba. Ellenkezőleg: a lét és a semmi csak úgy van, hogy mozog, s e kettő elkülöníthetetlenül átalakul egymásba. Csak az értelem és az analitikus tárgyalásmód kategorizálja az egyik és a másik végletet. Ami van, az a tulajdonképpeni létesülés (*Werden*), amely egyik pillanatban mint keletkezés, a másik pillanatban mint elmúlás jelenik meg.¹²⁴ Megjelenik: s időben jelenik meg – ám megjelenése előtt még magában (magánvalón) van, s magában mozogva-van, helyen-van (*Dasein*), mint létesülés (*Werden*). A létesülés létlogikai fogalom, amelynek lényeglogikai megvalósulása (*Gesetzsein*), kibomlása az alap (*Grund*) fogalma, amely átcsap a megjelenésbe (*Erscheinung*).

A tiszta közvetítés (a reflexió) elsődleges struktúra, abban az értelemben, hogy előbbi, mint az alap reális közvetítése. A jel-problematika horizontján ez azt jelenti, hogy a látszat struktúrája, amely tulajdonképpen tiszta közvetítés, már magában hordja (magánvalón) az egész jelölő-jelölt struktúrát: a látszat, amelyben a semmi reflektálódik (tiszta negáció, a negáció negációja) olyan jel, amelynek jelöltje önmaga, vonatkozás ugyan, de önmagán belüli vonatkozás: nincsen mi jelöljön, s nincsen mit. Ennek a fenomenális szinten való megjelenését is elemezhetnénk, de erre most nincsen lehetőség. Csak röviden utalhatunk azokra a jelenségekre, amelyek önmagukat jelentik: jelölők és jelöltek együtt. Az ilyen struktúrák alkotják a látszatot, a negatív látszatot, amely mögött nincsen valami más, azaz nincsen tartalom. A tartalom és a forma ellentéte azonban csak az alaphoz, az alaphoz fejlődik ki, így még efféle elkülönítésről sem beszélhetünk. Azt nem mondhatjuk, hogy az efféle jel tartalmatlan, mert *igenis van tartalma, csak magánvalón*. Azt sem mondhatjuk, hogy nem jelent semmit, mert valamit megjelenít ugyan, de ez a valami önmagának rossz tükrözése, negatív látszata. Valójában a látszat-jel fenomenológiája igen széles fenoménhorizontot tárna föl a mindennapi, s az objektív szellem területén. – Ez a látszat-jel struktúra azonban a negyedik mondat analízise során világosabb képet kap majd.

Ahogy a lét és a semmi pusztán az analízis eredménye ill. előfeltételezett absztrakciója, úgy a *látszat és a reflexió meghatározások sem valódiak*, nem reálisak

olvasmányának bizonyult, amelynek bevezetőjéről fél éveken át vitatkoznak a filozófiai szemináriumokon.

abban az értelemben, hogy önállóak lennének a reflexióban. „Nincsen önállósága az ellentétnek” ebben a reflexióban, azaz nem marad meg az ellentét, mint önálló és felbonthatatlan vonatkozás. Tulajdonképpen zavaróan hathat, hogy Hegel ekképpen beszél a reflexiós meghatározások formáiról is, hiszen ott konkrét, ellentételezett mozzanatokról van szó. Talán csak a látszatról lenne itt szó? S a reflexiós meghatározások már a reális közvetítéshez tartoznának? Úgy hisszük, erre a kérdésre nem adható egyértelmű igen-nem válasz. Csakis a kettő együtt: igen, amennyiben a reflexiós meghatározások (*Reflexionsbestimmungen, Wesenheiten*) már nem tartoznak a pusztá látszat (*Schein*) körébe, s kifejlődik bennük a különbség (*Unterschied*), a különbözőség (*Verschiedenheit*), az ellentét (*Gegensatz*) és az ellentmondás (*Widerspruch*). S nem tartoznak a reális közvetítéshez (*reale Vermittlung*), mert nincsen alapjuk, csak az ellentmondás az, ami a végső alapjuknak bizonyul. S mégis: az ellentmondás a gondolatvezetés szerint átmegy az alapba, azaz az ellentmondás összeomlása (*Zusammengehen*) alkotja az új, magánvalón közvetlen alakzatot, az alapot (*Grund*). Ennyiben a reflexiós meghatározások a reális közvetítéshez tartoznak, s ennyiben az alap szintén reflexiós meghatározás.¹²⁵

Az, hogy sem a látszó, sem az, amiben a látszó látszik, nem pozitív és nem negatív valami, azt jelenti, hogy még nem fejlődött ellentétté sem e látszás-struktúra. A magánvaló jel-viszonyt (ismételten) a következőképpen vázolhatjuk: 1. a látszó egyrészt az, ami látszik, azaz a jelölő maga, ezt látjuk faktikusan. Ez a jel szemlélete/szemlélése. *A látszó = a jelölő*. 2. De ami valójában látszik, az nem a pusztá, magában jelentés-nélküli jel, hanem a jelölőn keresztül magát a jelöltet látom. *A látszó = a jelölt*. – 3. Csak a jelet látom, a jelöltet odaképelem, *a nem-látszó = a jelölt*. 4. De a jelöltöt valójában nem is látom, mert rajta keresztül észrevétlenül eleve magát a jelöltet látom, *a nem-látszó = a jelölő*. Láthatjuk, hogy itt egyik struktúra sem áll meg magában, nem önálló, nem pozitív vagy negatív.

Az állandó mozgás struktúrája ez: a *negatív látszásé*. Nincsen elkülönülve: mi az amit látok, s mi az amit ezen keresztül megpillantok. Tulajdonképpen a jel ezen közvetlen jellege mindvégig megmarad – ám annyiban konkretizálódik, hogy ez a közvetlenség irányult, intencionált közvetlenség lesz. A jel, a közvetlen közvetítő mégiscsak valami konkrétat jelöl a számomra – a félreértések, többértelműségek és érzékszalódások kivételével: egy bizonyos jelöltet. A jelnek van alapja, használata nem alaptalan – a

125

Vö.: Hegel, 1957b, 56. o.: „Az alap ennél fogva maga is a lényeg reflexiós meghatározásainak egyike, de az utolsó, inkább csak az a meghatározás, hogy megszüntetett meghatározás.”

logikán belül azonban a látszás struktúrája semmiféle körülmények között nem állhat fenn: mozzanatai strukturálisan téren és időn kívül együtt-tételezettek. Csak az „*érzéki látszás*” belépésével nyílik meg a valódi jel-struktúra fennállásának lehetősége.¹²⁶ — A jel-használat alapot feltételez – az alaptalan jelölés a fentebb említett négyes struktúra átláthatatlan káoszához, a jelölők és jelöltek egymásközi felcserélődéséhez vezetne.

2.2.3 A harmadik mondat analízise

3. i [Beide] sind Substrate, eigentlich nur der Einbildungskraft;
- ii [sie] sind noch nicht sich auf sich selbst Beziehende.

2. i [a. das Scheinen seiner, b. das Andere]

Önmaga másban látszása (a jel látszás-struktúrája) további meghatározásokat kap. Ismételten utalnánk arra a tényre, hogy az elemzett szöveg retorikai és metodológiai státusza jelentősen különbözik a szöveg más szakaszaitól. Itt ezt a bonyolult problematikát nem elemezhetjük behatóbban, csak annyit jegyeznek meg, hogy az át- és bevezető passzusok (fejezetek) a maguk összefoglaló tendenciájával már nem tekinthetők magának a valóban logikai kifejtésnek: annak derivátumai, bizonyos értelemben képzeti lecsapódásai.¹²⁷

¹²⁶ Az *érzéki látszás* a térben és időben fennálló jelölő alapkövetelménye. Az *érzéki látszás* fogalmára részletesebben az *Esztétika* elemzése kapcsán fogok kitérni. A logikai látszás fogalma eszmei látszás, amelynek nincsen természeti, azaz térben, időben és anyagban megnyilvánuló látványa. Ezért nem lehet közvetlenül megfeleltetni a logikai mozzanatokot a szellemiekkel.

¹²⁷ A gondolkodás (*qua* filozófia) Hegel szellemében külön beszédmóddal rendelkezik, amely különbözik mind a köznapi nyelvtől, mind a vallási képzet nyelvétől is. A fogalom a gondolkodás szintjén áll, nem a képzetén. A tudományos nyelvezet a fogalmi nyelvet jelenti: ez a legmegfelelőbb alak a filozófia kifejtésére. E tekintetben tehát két nyelv különböztethető meg: a tudomány fogalom-nyelve, mely az alany és állítmány egységét (a spekulatív mondat révén, vö. Surber, 1975) ki tudja fejezni, s a képi-nyelv, mely ebben az értelemben a mindennapi nyelv értelmében veendő (végső soron a vallás is a mindennapi nyelvhez, a "képzet" nyelvéhez tartozik, szemben a "fogalom"-nyelvvel). E különbségtétel, mely a köznapi nyelvet leválasztja a filozófiáról, egyúttal e kettő egymáshoz való szoros viszonyát is kifejezi: a fogalom-nyelv mint a kép-nyelv továbbfejlődése, annak egy magasabb értékű alakzata jelenik meg. (Vö.: Simon, 1966, pp. 149. ff.) E szoros viszony akkor válik igazán izgalmassá, ha magában a hegeli filozófiában is keverednek e két beszédmód elemei. Gyakran alkalmaz ugyanis maga Hegel is képeket, metaforákat, melyek nem a fogalmi nyelv részei, s aztán visszavált a már „megszokott” fogalmi kifejezőmódra. — A hegeli beszédmódok váltakozása okozta dinamikáról Rózsa Erzsébet a megbékélés koncepciója kapcsán a következőképpen fogalmaz: „Ez a feszültség ... nem külsődleges, nem kívülről kerül a gondolatmenetbe, hanem immanens, pontosan a megbékélés kétféle szótára, ugyanannak a tartalomnak a kétféle nyelvi kifejezése, és ezáltal bevezetett kétfajta filozófálási technika következménye.”, Rózsa, 1996, 259. o. E két technika egymásba mozgása (mint a szöveg egyfajta sodrása) alapvetően dialektikus: „...a fogalmi nyelvnek az érzélem nyelvére való lefordítása, a fogalmiság és a metafora közötti oszcilláló mozgás maga is dialektika ...”, Rózsa, 1996, 263. o. Az egész szemlélete felé vezető út azonban korántsem egyértelmű, nem előre letisztázott. Mindig is kétségekkel, ellentmondásokkal és homályossággal terhelt. Ahogyan például (de ez minden

Nem arról van szó, hogy itt Hegel a képzet nyelvén fogalmazna, hanem inkább arról, hogy a fogalom mozgását összefoglaló mondatok nyilvánvalóan nem jeleníthetik meg az összmozgást, amelyet a fogalom bejárt.¹²⁸ Értelmezésünk (s a szöveg megértése) ezért ezen kategorizáló tendenciák mögé mutat, a „kategorizált fogalom” visszafejtésének bizonyul.¹²⁹ Így a jelen mondat értelmezésének is azt kell célul tűznie, hogy fellelje azt a mögöttes, bizonyos értelemben *rejtett* tartalmat, amely nem más, mint a – mondat összefoglaló tendenciájából adódó – képletesség mögötti, azt feloldó dialektikus áramlat. E dialektikus (negatívan ésszerű) áramlat a beleképező-erő fogalmával operál. Mit ért Hegel itt beleképező erőn (*Einbildungskraft*)? És mit jelent itt a „Substrat” kifejezés?

A szubsztrátum (kb. talaj) kifejezés jelen esetben véleményünk szerint az „absztraktum”¹³⁰ kifejezésével rokonítható. Elsődleges értelemben arról van szó, hogy a beleképező erő elvonatkoztat és ennek az elvonatkoztatásnak az eredménye a „két dolog” (azaz a látszó és az amiben a látszó látszik). De mitől vonatkoztat el a beleképező-erő? A negáció örökös mozgásától, az állandó visszaalakulástól. A szubsztrátumok ennek eredményeképpen éppen annyira nem igazak, mint amennyire a „lét” és a „semmi” kategóriája sem igaz. A szubsztrátum nem önmagára vonatkozik, azaz valami másikra támaszkodik absztrakt-létében, de ez a valami más tulajdonképpen éppúgy elvont és üres, mint ő maga. De – kérdezzük ismét – mit jelent itt a beleképező-erő?

A beleképező-erő alapvetően emberi struktúra (rendszerint az elme egy struktúrája). Hegel itt mégis a logikában szerepelteti. Mi lehet ennek az oka? Ennek legegyszerűbb magyarázata abban a válaszban rejlik, amely a vélekedés és az igazság

fogalomra igaz) a hegeli logikában található „lét” kifejezés sokértelműségének felfejtése is igen fáradságos, ahogyan erről Fulda ír *Unzulängliche Bemerkungen* c. dolgozatában, a fogalmak jelentésváltozásának elemzése kapcsán, vö. Fulda, 1978a, pp. 43. ff. Az bevezetés és az előző problematikus rendszertani helyéről vö. még Rózsa, 1996, 264. o. skk.

¹²⁸ Természetesen ugyanez a helyzet az előreutaló összefoglalásokkal, felosztásokkal stb. is.

¹²⁹ Ahogyan Schindler megjegyzi: „A filozófiai beszéd mondatokat hoz létre, amelyek állítmányai olyan fogalmi meghatározások vagy spekulatív kategóriák, amelyek a maguk részéről a meghatározottságukat a mondatok egészéből, a rendszerbeli kontextusból nyerik. Ezt egyetlen mondat – legyen az akár «spekulatív mondat» – nem képes elérni.” (Schindler, 1994, p. 304.) Az általunk végzett „visszafejtés” tehát nem más, mint ezeknek a meghatározottságoknak a mondatok egészéből és rendszerbeli kontextusukból való megértése. Vö. még Surber spekulatív mondat értelmezésével: 131. megjegyzés, valamint: Wohlfart, 1981.

¹³⁰ A szubsztráció mint „alapvetés” etimológiailag a szubsztrakcióból ered, amely nem más, mint szubsztrakció. A szub-trakció a kivonást jelenti. Ennek az összefüggésnek a vizsgálata külön tanulmányt érdemelne: az alap-vetés, a hordozó-alap mint a kivonás eredménye ugyanis nem más mint az alap látszat-struktúrája, azaz az, hogy az alap önmagából való ki-vonása hozza létre az alapot. Az alap tehát magában teremti meg a helyet, melynek alapja, illetve, ami neki az alapja. A szubsztrátum-szubtraktum tehát az alaptalan alap (ön)ellentmondásának egyszavas metaforája.

logikában történő közvetítésének kérdésére adható. A vélemények felsorakoztatása (*A szellem fenomenológiája*) után a tudomány álláspontján, a logikában elvileg nincsen hely a vélekedés számára. Azonban minden kategória, analitikus pattern nem más, mint a vélekedés lenyomata, azaz képzet. A két szub-traktum (látszó és az amiben ez látszik), két véglet, amely valójában nincs, csak *képzeliük*. A gondolkodás folyamata az efféle képzetek állandó negációja (spekulatív megszüntetése, „*Aufheben*”-je). Ennyiben a logika is tartalmazza a képzeteket, de nem pusztán dialektikus (negatívan ésszerű) reflexióban, hanem spekulatív, azaz pozitívan ésszerű módon, ami nem jelent mást, mint azt, hogy amellet, hogy hagyja ezen mozzanatok a maguk jogához jutni (mint kategóriákat – ez az értelmi, analitikus szint), majd felmutatja semmisségüket (dialektikus, negatívan ésszerű szint), de végül felmutatja a mögöttük rejlő affirmatívát, a mozgást, azaz „tükörként” kezelve őket, az őket létrehozó mozgáshoz jut el – a spekulatív ésszerű szinten.¹³¹

A beleképező-erő (*Einbildungskraft*) említése pedig azért is szembeötlő, mert (mint az értekezésben már elemeztük) ez éppen az elme azon fokozata, ahol az elme jeleket alkot

131

Surber (Surber, 1975, p. 212.) a *Fenomenológia* előszavának fő motívumaként említi a spekulatív mondatot. Ez teljességgel beleillik a *Fenomenológiának* mint rendszeralkotó, rendszer-teremtő műnek az értelmezésébe, hiszen a rendszer alapkövének, a spekulatív mondatnak a megteremtése, lehetőségének és a tudomány megvalósításához fűződő elengedhetetlen szerepének hangsúlyozása épp a tudományt előkészítő gondolkör feladata. A hegeli értelemben vett igaz tudomány, a filozófia rendszere igényli és meg is teremti magának a közeget melyben létrejöhet. Ez a közeg természetesen a nyelv közege, mely a természetes tudat egy jelenségéből – a tudományos tudathoz való emelkedés során – a tudomány anyagává, a spekulatív igazság közölhetőségének előfeltételévé válik, mégpedig azáltal, hogy megalkotja a természetes tudat nyelvének tudományos, önreflexív formáját: a spekulatív mondatokból álló nyelvezetet, mely nem valamiféle új nyelv, hanem a nyelvben lévő reflexió tudatosítása: a meglévő, mondhatnánk „mély struktúra” feltárása, mely a nyelvet alapjaiban, lényegéből adódón már eleve áthatja. Hegel tehát a nyelvben a reflexió tudattalan és (amennyiben tudományos nyelv) tudatos, sőt: öntudatos kifejeződését látja, mely ekképpen képes arra, hogy a tudomány reflektív köreit (önmagára reflektáltan is) bemutassa. „Tehát, ha a nyelv végső formáját kívánjuk megragadni, Hegel szerint komolyan kell vennünk a tényt, hogy a nyelvtani alany [subject] képes a reflexióra, amit így is érthetünk: „szubjektum” [“subject”]: tudatosság mint az önkifejezés és -kifejlődés folyamata. Valójában az a felvetés a döntő itt, hogy a mód, mely szerint nyelvünket, s a mód ahogyan magunkat, mint tudatossággal rendelkezőket értjük meg, reflektálnak egymásra. Azaz azt mondhatjuk: önmegértésünk, s nyelvünk megértése egyenrangúak.” Surber, 1975. p. 215. – A spekulatív mondat fő jellemzője az, hogy nem formális, értelmi kijelentést teszünk általa, hanem benne éppen a gondolkodás, ill. a logikai további mozzanatai is jelen vannak: a puszta pozíció (mely az állítmány alanyról való állítását jelenti) helyett a negációnak is meg kell jelennie, de nem a puszta tagadás értelmében, hanem a gondolat fejlődésének, s a negatív továbbblendítő erejének értelmében. „Hegel újra és újra visszatér erre a témára [ti. a *Fenomenológia* Előszavában], mégpedig jó oka van rá: képesnek kell lennie arra, hogy – legalábbis általánosságban – felfoghatóvá tegye, hogyan képes a nyelv legalapvetőbb szervezeti egysége arra, hogy magán felmutassa a «negatív» mozzanatát, hogy ezáltal képes legyen kifejezni azt, amit Hegel a gondolat igaz természeteként hangsúlyoz: a fejlődést, ön-kibontakoztatást, a «negatív hatalmát».” Surber, 1975, p. 212. „Tehát azt mondhatjuk, hogy a «spekulatív mondat» fogalma nyelvi következménye a nyelv – gondolkodáshoz való viszonyában – dialektikusan feltárt megértésének.” Surber, 1975, p. 229. – A *Fenomenológia* tudománykoncepciójához v.ö.: Werner, 1981, pp. 94. cf.

(a jelet teremtő fantázia a beleképező-erő egyik fokozata). Vajon mit takar ez az összefüggés? Végso soron az inkoherencia vádját is felhozhatnánk: miért alkalmaz Hegel szellemi struktúrákat a logikai fogalmi megragadásában? Egy ilyen kérdéssel azonban félreértenénk a hegeli filozófiai kifejtés intencióit és menetét. (1) Egyrészt azért, mert a kifejtés a logikaitól halad a természeti és szellemi mozzanatok felé, és nem fordítva – azaz a Teremtés a hegeli filozófia kifejtésében is egyirányú: a vissza-felé való mozgás csak úgy lehetséges, ha újra bejárjuk a kört, azaz reflektált-ismétlésben fedjük fel a Teremtést mint filozófiát.¹³² (2) Ez a felfedés azonban emberi mivoltunkból szükségszerűen következően diszkurzív-értelmi kifejtés lesz: az abszolút tudat abszolút elméletének emberi módon való kifejtése (ezért is nevezzük elméletnek, noha az valójában, *sub specie aeternitatis*, nem emberi szinten már eleve elmélet-gyakorlat egyszerre, azaz a legvégső értelemben vett aktív potencia).

Az önmagára-vonatkozás mondatunkban mint a tiszta közvetítésben (reflexióban) meg nem lévő mozzanat jelenik meg. A látszat és a reflexiós meghatározások (lényegiségek) ugyanis nem önmagukra vonatkoznak (támaszkodnak), hanem mindig valami másra – ezért látszik valami valamiben, ez a látszás alapjellege. Ez a különbözőség (az ellentmondásig kifejlesztve) azonban csak *látszólag* kettősség – alapjában véve egység van. Ez az egység (lenne) az alap. A kettősség tönkremenetele (*Zugrundegehen*) az alaphoz való eljutást jelenti. A látszat (*Schein*) és a reflexiós meghatározások (*Reflexionsbestimmungen*) a jel jelölő oldalának előképei: valójában kettősségek, amelyek azonban (akárcsak a jel) egy valaminek bizonyulnak. Ez az egy valami maga a jel, a közvetlen közvetítés, amelyben a közvetlent közvetítjük.

Ezt a megfeleltetést támasztja alá az, hogy a *jelenséget* Hegel a tökéletessé vált *látszatként* (der „*Schein* vervollständigt sich zur *Erscheinung*“¹³³) írja le. Az alaptalan látszat (a tiszta reflexió) a jel előképe, míg az „alappal rendelkező” látszat a valódi, „reális” jel, a reális közvetítés struktúrája. Ezt az alapösszefüggést fejtjük ki tulajdonképpen az egész lényeglogikai elemzésben: az alap a középpont, amelyre a látszat épül; a jelöltre épülő jelölő struktúrája is ezen ellentmondás testet öltése: látszik valami, ami nem önmaga, de e látszásban mégiscsak egy mélyebb önmaga mutatja föl magát,

132

Azaz a körökből álló filozófia a térbeli és időbeli dimenzió része: „A körmozgás az idő dimenzióinak térbeli, vagyis fennálló egysége. A pont egy helyre megy, amely a jövője, s elhagy egy helyet, amely a múltja; de az, ami mögötte van, egyúttal az, ahova még csak eljut majd: s az előttnél, amelyhez eljut, volt már. Célja az a pont, amely a múltja; az idő igazsága az, hogy nem a jövő, hanem a múlt a cél.” Hegel, 1979, 61-62. o.

133

Hegel, 1957b, 101 o.

amely alááll (szub-sztrátum mint szub-sztancia) a jelnek is, azt meghatározza. Ez azonban már csak a szellem alakzatai között nyerheti el értelmét: a jel a maga konkrét megvalósulásában és fennállásában egyáltalában nem lehet tisztán logikai. — Az „önmagára-vonatkozó” meghatározás nem adatik meg a látszat struktúráinak. A „még” szócskában implicite benne van, hogy e meghatározás már az alap „reális közvetítésére” utal.

A jel-struktúra már homályosan fellelhető ezekben a logikai mozzanatokban is. Azért csak homályosan, mert tulajdonképpen még mindig nem érkeztünk el a jel logikai megfeleléséhez: alap és jelenség összefüggéséhez. A látszat – alap összefüggés tulajdonképpen az alap – jelenség összefüggés előképe.

2.2.4 A negyedik mondat analízise

4. [Die reine Vermittlung] ist
 {i} nur [*reine Beziehung*],
 {ii} ohne Bezogene.

[] = 1.i

Még itt is a tiszta reflexió jellemzésével van dolgunk (emlékezzünk a bekezdés struktúrájára!). A tiszta közvetítés – mint elemeztük – a látszatot (*Schein*) és a lényegiségeket (*Reflexionsbestimmungen*) jelenti. Ezek nem mások, mint tiszta vonatkozások, anélkül, hogy a vonatkozások vonatkoztatottakkal bírnának. Mit is jelent ez?

A vonatkozás alapvetően valaminek a valamire való vonatkozása: kétpólusú struktúra. Maga a „vonás” mozzanata azonban, a „vonal”, amely a két vonatkoztatott között van, nem kettős, hanem egy vonal. A tiszta közvetítés, azaz a reflexió nem a reflektált „dolgok”, a tárgyiség összessége, hanem a közöttük lévő vonatkozás *egysége*. A tiszta közvetítés ezért nem maga a dolog, hanem maga a közvetítés. Képletesen szólva: a közvetítésnek ez a fajtája nem a közvetítettet juttatja szóhoz, hanem magát a közvetítést. Ezért az olyan struktúrák, mint a látszás, a különbség, az identitás, az ellentmondás stb. nem azokat mutatják föl, amik látszanak, különböznek, identikusak, ellentmondanak stb., hanem bennük maga a vonatkozás jelenítődik meg, anélkül, hogy az, amire vonatkoznak

lényegessé válna.¹³⁴ Ezt a struktúrát neveztük korántsem kielégítő terminológiai fogással: látszat-jelnek (a látszat-jel fenomenologikus vizsgálatára *A szellem fenomenológiája* kapcsán a *Koponyatan* elemzésével lehetne kitérni).

Az önmagára-vonatkozás szintén egységes struktúra, mert benne a két pólus egybe esik. Ez az egybe-esés alkotja tulajdonképpen az alapot, s a jel jelölt oldalát. Az önmagára vonatkozó már nem mást jelöl, hanem magára mutat, közvetlenül, reálisan közvetíti magát. Amíg ennek a közvetítésnek a közvetítés-mozzanata látszik (azaz egyáltalában látható), addig nincsen szó valódi jelzésről: mert a jelölőt látjuk, a jelölt „szóhoz sem jut.” Ez a látszat elfedő és nem nyilvánító (láttató) tendenciája.¹³⁵ A lényegiségek ebben a tekintetben nem lehetnek a „jel alkotóelemei”, ugyanis magáértvalóak, s nem adják át magukat a jelöltnek. Ez csakis „tönkremenetelük” (*Zugrundegehen*) után lehetséges, az alapon s a belőle kifejlődő jelenségben (*Erscheinung*) ugyanúgy megvannak a lényegiségek, de ezek „át-látszanak”, hagyják megnyilvánulni az alapjukat, azaz a jelöltet. A jel struktúra rögzítettsége az értelem kategorizáló tendenciája mint a nyelv építőköve (az értelem beleformálja kategóriáit a nyelvbe) tulajdonképpen hamis rögzítettség, s a spekulatív szintű nyelv (a spekulatív mondat) lehet csak a valódi, értelem-feletti (azaz ésszerű) gondolkodás eszköze. Ennek boncolgatása azonban most nem feladatunk.

2.2.5 Az ötödik mondat analízise

5. Die bestimmende Reflexion setzt zwar <solche>,
 - i die identisch mit sich,
 - ii aber zugleich nur bestimmte <Beziehungen> sind.

Induljunk ki a „zwar” szóból. A tiszta közvetítés jellemzéséhez tartozó mondatban e szócska azt jelzi, hogy „ugyan” vannak bizonyos tendenciák a tiszta közvetítésben is (jelen esetben a meghatározó reflexióban), de ezek bizonyos feltételnek nem felelnek meg, s ezért nem érik el a „reális” közvetítés szintjét (azaz alap-talanok).

Ez a mondat formális szerkezete. Tartalmi szerkezete a következő: a meghatározó reflexió a látszat harmadik, legkifejlettebb foka a látszat struktúráján belül. Azonban

¹³⁴ Ez egyszerre azt is jelenti, hogy a vonatkozás maga nem bontható irányokra. A vonatkoztatottak közül tehát az egyik nem „mutatható” a másikra, akkor a struktúrában már kialakulna a lényeges (amire rámutatunk) s a lényegtelen (az, ami pusztán mutat) ellentét(elezés)e. Ez is mutatja, hogy a látszat és a reflexiók meghatározások viszonya az alaphoz még nem a „valódi”, irányult jel-reláció struktúrája. Az irányultság, az egyirányúság lehetőségét az *idő* biztosítja.

¹³⁵ Ebben az értelemben „a látszat csal.”

egyúttal a lényegiségek, azaz a reflexiós *meghatározások* struktúráit is jelenti (ezért innét, az *Alap fejezetből* a látszat és a lényegiségek bizonyos értelemben közös, meghaladott fokoknak tekinthetők). A reflexió meghatározó foka (*Látszat és Lényegiségek*) nem elegendő az alap struktúrájához. Elemzett mondatunkban ennek oka implicite fogalmazódik meg.

A „zwar” szócska tartalmilag azon feltétel teljesületlenségét jelzi a reflexiós meghatározásokban (azaz a meghatározó reflexióban – *bestimmende Reflexion*), hogy a reflexiónak ön-identikus mozzanatokot kell tételeznie, mégpedig azon feltétel teljesülése mellett, hogy ezek a mozzanatok nem pusztán meghatározott vonatkozások.

Ez tulajdonképpen ugyanannak a kifejtése, amivel az előző mondatokban találkoztunk. A látszat ill. a lényegiségek ugyanis nem önmagukra vonatkozók, noha azonosak (identikusak) magukkal. A már ön-identikus¹³⁶ meghatározott vonatkozás ellenpárja az önmagára vonatkozó vonatkozás, amely egyúttal szintén ön-identikus – s ez az alap feltétele. Csak akkor vagyunk az alapnál, ha ez teljesül.

De nézzük egy kicsit részletesebben, ugyanis e mondat a tiszta közvetítés jellemzésének összefoglaló utolsó mondata! A mondat (5) azt állítja, hogy a meghatározó reflexió ... tételez. Azaz két pólus közé helyezi magát. Ezek a pólusok (i) ön-azonosak, azaz fennállnak egymással szemben, mint tételezettek, ez tételezett-létük (azaz lényegi létezésük, hiszen a *Gesetzsein* a *Dasein* lényeglogikai kifejeződése). Elhatároltságukban ön-azonosak, azaz el vannak választva a különbözőségtől, amely közöttük feszül. Amikor ez a különbözőség előtérbe kerül, akkor az identitástól elmozdultunk az ellentmondás felé (ld. *A lényegiségek szerkezeti felosztását és kifejlődését*). Az ellentmondás ön-azonos, de egyben az utolsó „valódi” ellentételezett reflexiós mozzanat is. Az utána következő *alap*, amely az ellentmondások „mögött” már eleve ott van, szintén önazonos, de egyúttal (ii) *nem* meghatározott vonatkozás, hanem önmagára való vonatkozás (3.ii-ből következően, továbbá ld. 4.i, 4.ii).

Eddig Hegel nem az alapról beszélt, de ebben már implicite megmutatkoztak az alap feltételei. A jel struktúrájára vonatkozóan most összefoglaljuk eredményeinket: a jelölő-jelölt viszony olyan struktúra, amelyben irányultság van, két pólus, amelyek közül az egyik „lényeges”, a másik „lényegtelen”. A lényegtelenlét látjuk, ez a jelölő, a jelöltet nem közvetlenül, hanem közvetítetten látjuk, az a lényeges. A közvetítés azonban nem

¹³⁶ Ez az előbb említett tendencia, amely tulajdonképpen már kielégíti az alaphoz-jutás feltételét, de még nem párosul a magára vonatkozással.

egyszerű és tiszta közvetítés, hanem reális, abban az értelemben, hogy a jelölt „valóban” nincsen jelen, azaz a jelölő „valóban”, „reálisan” magát a jelöltet jelenti. Ez a többszörösen összetett viszony a következő hármasságban bontható ki:

1. *A jelölő-jelölt struktúra a látszat és a lényegiségek viszonyának megvalósult, applikált szellemi alakzata – amennyiben a jelölő és a jelölt két ellentételezett (gesetztes) momentum (melyeket valami magasabb, az elme tételez). Tételezett létükben önazonosak, azaz fennállnak külön-külön. Ez a jelölés látszata.*

2. *Azonban valójában, „reálisan” nem létezik jelölő és jelölt egymástól elszakított helyen-léte (tételezett léte), ez pusztán csak a beleképezőerő (Einbildungskraft) műve. A közvetítés valójában (reálisan) mint közvetlen közvetítés zajlik le, azaz a jelölő jelölése nem reflektált folyamat, a jelölőtől a jelöltig „észrevétlenül” jutunk el. Ez a jelölés alapja.*

3. *Az, ami a jelölésben a lényeg, az ebből következően nem marad meg valami mögöttesnek, hanem közvetlenül előtérbe kerül: azaz a jelölő alakjában lép ki az egzisztenciába. Semmi mögöttes nem marad láthatatlan: mert a lényegnek meg kell jelennie (“Das Wesen muß erscheinen” – Hegel, 1957b, 101. o.). A jelölő mint jelenség a lényeg egzisztenciája, amelyben az alap lép ki az egzisztenciába. Ez lesz a jel-viszony végső logikai alapvetése: a jelölés megjelenő egzisztenciája.*

Ez a folyamat játszódik le a jelölés szellemi applikációjában, az elmében is, s ezt a folyamatot figyeljük most meg eredendő, logikai kibomlásában. Az az ellentételezett megállapítás, miszerint a jelölő és jelölt két elválasztott (a jelentés által összekötött) momentum, nem tartható. Ezért az a tétel sem tartható, hogy a jelölt az alapnak (erre, mint alapjára vonatkozna a jelölő), a jelölő pedig a megjelenőnek, a jelenségnek felelne meg. Mivel a jelenségben a lényeg maga, a lényeg „egésze” jelenik meg, ezért a jelölés folyamata is a jelöltet a maga egészében nyilvánítja ki, anélkül, hogy valami rejtett hátramaradna.

A jelölés e tiszta struktúrája a jelölt és jelölő viszonyát belehelyezi egy kifejlődési, kibomlási folyamatba, amely szerint a jelölt (a lényeg) a jelölőben (az egzisztenciában) jelenik meg mint önmaga. A meg nem jelent jelölt ennek értelmében alacsonyabb fokot testesít meg – míg a jelölés folyamata és eredménye, azaz maga a jel magasabb értelmű minden benső, meg nem nyilvánult értelemnél. Ez a tulajdonképpeni logikai értelme annak

a hegeli szellemfilozófiai megállapításnak,¹³⁷ hogy a szó adja meg a gondolatoknak a legigazabb létezésüket.

A jelölés folyamata nem más, mint a szemlélet-képzet-gondolkodás körének kinyilvánító egysége és megvalósulása: a szemlélet és képzet egymásbamozgó folyamata a fogalom (a gondolkodás) egzisztenciájának, a szónak adja meg a megnyilvánulás lehetőségét.

Ezért a kinyilvánított lényeg (azaz a közölt gondolat) magasabb értelmű a gondolat elmén belüli, benső „homályos, forrongó”¹³⁸ önmozgásánál. A gondolat a szó egzisztenciájában lesz valódi – a szavak nélküli gondolkodás az örülethez vezet. A gondolatok (tartalmak) megformáltsága a szavak érzéki/szemléleti/képzeti formájában nyeri el alakját.¹³⁹

2.2.6 A hatodik mondat analízise

6 Der ‹Grund› [dagegen] ist die reale Vermittlung, weil ‹er› die Reflexion als aufgehobene Reflexion enthält; ‹er› ist *das durch«*sein*» Nichtsein in sich zurückkehrende und sich setzende* ‹‹Wesen››.

[] = gegen die bestimmende Reflexion (5.), reine Vermittlung (1)

⟨ ⟩ = Grund

‹‹› = Wesen

A hatodik mondat az „alap”-ot (*Grund*) tematizálja. A „dagegen” szó az ellentételezettségre utal, arra, hogy az alap a meghatározó reflexióval (*bestimmende*

¹³⁷

„... a szavak a gondolattól megelevenített létezéssé [lesznek]. Erre a létezésre gondolatainknak abszolút módon szükségük van. Csak akkor tudunk gondolatainkról – csak akkor vannak határozott, igazi gondolataink, ha a *tárgyiság*, a *bensőnk*től való *különbözőség*, tehát a *külsőség* alakját adjuk nekik, mégpedig *olyan* külsőségét, amely egyúttal a legmagasabb rendű *bensőség* bélyegét viseli magán. Az ilyen benső külső egyedül a *tagolt hang*, a *szó*. Az tehát, hogy az ember szavak nélkül akar gondolkodni – ahogy *Mesmer* egyszer megkísérelte –, olyan esztelenségnek tűnik, amely ezt a férfit, saját kijelentése szerint, majdnem megőrjítette. De nevetséges is a gondolatnak a szóhoz való kötöttségét a gondolat fogyatékoságának és szerencsétlenségnek tartani. Mert jóllehet rendszerint azt hiszik, hogy a *kimondhatatlan* épp a legkiválóbb, ez a hiúságtól táplált vélemény mégis egészen alaptalan, mivel a kimondhatatlan valójában csak valami homályos, forrongó, amely csak akkor világosodik meg, ha szóhoz tud jutni. A szó adja meg a gondolatoknak a legméltóbb és legigazabb létezésüket.” Hegel, 1981, 272. o.

¹³⁸

Ld.: 137. megjegyzés.

¹³⁹

Ez persze nem jelenti azt, hogy csakis a „hangosan kiejtett szó” lehet valódi gondolat. *A gondolat benső kiejtése, a benső beszéd a tulajdonképpeni gondolkodás*, amely nem pusztán szavak nyelvtani rendje és egymásutánja, hanem a gondolatnak a megnyilvánulása. Ez a megnyilvánulás lehet szemléletes, képi és fogalmi is. E három forma mindegyike mint egzisztencia, tehát mint „szó”, mint „dolog” viszonyul a gondolat benső lényegiségéhez, alapjához.

Reflexion) (látszat és lényegiségek) ellentét. Ez az ellentétesség többértű: más szóval a negáció negációja, hiszen egy folyamat magán- és magáértvaló fokozatánál vagyunk, amelyben a magánvaló fok negációjának, a magáértvaló foknak a negációja történik meg.

De a negáció negációjának más értelme is van: a látszatban, illetve a lényeg logikájába történő átmenetkor a lét szférájának negációja konstituálódik. A lényeg a lét negációja (igazsága).¹⁴⁰ A lényeg magán keresztülmenve (a reflexió a lényeg *magán*-való foka) most alapjához jut el, s ez az alap a negáció negációja, azaz benne bizonyos értelemben a lét kerül ismét elő. A lényeglogikai lét (*Sein*) pedig az alaptól előugró egzisztencia (*Existenz*). Ennek a többértűségnek az egyszerre-, avagy együtt-gondolása történik meg a hatodik mondatban. De tekintsük át részletesebben.

Az alap fogalma elsőként a közvetítés egy válfajában, a reális közvetítésben határozódik meg. A reális közvetítést Hegel a „*weil*”-al kezdődő tagmondatban jellemzi. Ezek szerint a reális közvetítésben a reflexió mint megszűnt reflexió foglaltatik benne. Mit is jelent ez? Mit jelent a megszűnt reflexió megtartása?

A közvetítés reális volta tulajdonképpen nem jelent mást, mint hogy *igazi*. Ha egy pillanatra előreugrunk az egzisztencia levezetéséhez,¹⁴¹ láthatjuk, hogy Hegel az igazi, azaz reális közvetítést tulajdonképpen az Istenben, a Lényben (*Wesen*) megtörténő közvetítésnek tekinti. Az alap problémája szorosan kapcsolódik az isteni lény önmagában való egzisztenciájához és önmagában történő teremtéséhez.

Az abszolút lény ekképpen valóban az alaptalanból (*Grundlose*) jön elő; az alap önmagát felemelve-megtartva szünteti meg magát, ezzel eltűnik annak a viszonynak a látszata, amely Istenhez társul: az, hogy egy másban lenne megalapozva. Ez a közvetítés ezzel az igaz közvetítés. ... A közvetítő mozgás *magában a lényben* van. ... A közvetítő mozgás igazi viszonya abban áll, hogy mindkettő ő maga: egyrészt a közvetítés mint olyan, de egyúttal szubjektív, külső, azaz a magának külső közvetítés is, amely *önmagán rajta újra megszűnik*.¹⁴²

¹⁴⁰ „*A lét igazsága a lényeg.*”, Hegel, 1963, 3. o.

¹⁴¹ Hegel 1957b, 92. o.

¹⁴² Hegel 1963, 92. o. Szemere Samu fordításán változtattam – M. N. – Ahogyan azt a 23. megjegyzésben is jeleztük, e szöveghelyet tartjuk a metafizikai monász definíciójának.

A hegeli filozófia egyik legkonkrétabb és egyben legrejtettebb mondatához érkezünk ezen mondat elemzése kapcsán. Ezt a mondatot nem lehet pusztán episztemológiailag érteni. A mondat valódi megértése igazi metafizikai mélység átlátását igényli, vagy úgy is fogalmazhatnánk: csak az abszolút álláspontról belátható.¹⁴³ Az itt következőkben az „alap” metafizikai meghatározását mint értekezésünk alapját is tekintjük: minden elkülönöződő, minden partikuláris az abszolútból, s az abszolút alapjából nyeri el jogosultságát. Ennek értelmében Hegel elemzett mondata a következők szerint fejthető ki:

Az Abszolútum alapja önmagában van – rajta kívül nem lehet, akkor nem lenne abszolút. Ez az alap reális alap, sőt: reális közvetítés. Ez azt jelenti, hogy a végtelenben az alap nem mint hüposztazált létező „van”, hanem önmaga közvetítő mozgásaként. Ez az abszolút negativitás: az a negativitás, amely önmagát negálja. Ez a közvetítés ugyanis a reflexiót, azt, hogy alap és alapozott egymásra vonatkozik, mint megszüntetett reflexiót őrzi meg. Ez nem más mint az alaptalan milyenségének nominalizációja: a nevezhetetlen megnevezése: a közvetíthetetlenség közvetítése.¹⁴⁴ Az alap a lényeg – mégpedig úgy, azért, mert az alapon a lényeg a saját nem-létén, lényegteleniségén keresztülment, s ezáltal magát megpillantó, magát tételező lényeg, amely azonban e tételezésben nem lép ki magából, hanem abszolút mivoltát mint tökéletességet, mint teljes tökéletes, reális közvetítést szemléli. Nem arról van szó, hogy pólusok lennének az Abszolútban – az Abszolútum nem polarizált. A közvetítés mint ön-közvetítés magán belül közvetít: olyasvalamin belül, amelyen nincs kívül. Ennek a fogalmi leírása – s ez Hegel nagy felismerése – maga a fogalom diszkurzivitása. Az egymásra következő fogalmak gondolkodásunk mozgásával párhuzamosan futnak: a szöveg ezért eleven.

A kinyilatkoztatás, az abszolút lényeg kinyilatkozása maga az egység, amely emberi szinten csakis mint közvetített egység jelenhet meg. A magát tételező lényeg az alap: a tételezés mindig mint másra-irányulás, mint pólusteremtés megy végbe – itt azonban a lényeg magát tételezi, azaz mint negatív jár el, miközben pozitívvá válik. Ezért se nem negatív, se nem pozitív. Nulla, abban az értelemben, hogy eleven mozgás: körpálya, amelynek meghatározhatatlan előjele van. A lényeg azonban nem a semmi, nem elvont absztrakció, hanem a reális önközvetítés: abszolút negativitás.

¹⁴³

Vö. ehhez a jelen értekezés bevezetését ill.: 13. megjegyzés.

¹⁴⁴

Ebben az értelemben Hegel a kanti álláspontot a magánvaló kifejezhetetlenségéről ill. pusztán negatív noumenonként való lehetségéről itt, a lényeg e koncepciójával haladja meg.

A jel fogalma, fenomenális alakja és tartalma a szellem egy alakzata. A szellemben a jel alapja az elme, a benső egység. Ez azt jelenti, hogy a logikai alaphoz képest a szubjektív szellem egyik alakzata elhatárolt alakzatok közötti közvetítést visz végbe: az emberi jel-használat nem abszolút, benne nem az abszolút lényeg tételezi magát. De a mozgás és a struktúra ugyanaz: azaz a szellemi létezésben ugyanúgy jelen van alap és jelenség kettőse, de a reális közvetítés itt nem az öntételező reflexiót fogja jelenteni, hanem a szubjektum, a szubjektív szellem jel-teremtő, és az objektív szellem jel-használó valóságát. Az öntételezés csakis az abszolút szellemben megy végbe, a jel teremtése és használata a művészet, vallás és filozófia hármasságában lesz önreflexív. Ez azt jelenti, hogy a művészet egyes alakzatai egyszerre jel-teremtők és jel-használók, s ugyanaz vonatkozik (az érzékiség más fokán) a vallásra (vallási képzet, imagináció) és a filozófiára is (a fogalom önteremtő spekulatív nyelve).

2.2.7 A hetedik mondat analízise

- 7 das ‹Gesetzte› erhält {} die Bestimmung der *Unmittelbarkeit* eines ‹solchen›, ‹das› außer der Beziehung oder seinem Scheine identisch mit sich ist.
{Nach diesem Momente der aufgehobenen Reflexion}

Az alap mint a lényeg önközvetítése, mint öntételezése áll fönn. Ezt az öntételezést fejti ki itt Hegel. Tudjuk, hogy a *Gesetzsein* a *Dasein* lényeglogikai megvalósulása.¹⁴⁵ A lényeg tételezett-léte kerül itt tematizálásra.

Aszerint, hogy a lényeg magát mint alapot tételezi, a tételezett (azaz a lényeg/az alap) a közvetlenség meghatározását kapja. Mégpedig olyan közvetlenségének, amely a vonatkozáson kívül, saját látszásán kívül azonos magával. Ez vajon hogyan értelmezhető?

Az alap az alaptalanból, a lényeg a lényegtelenből lép elő. A közvetlen alap mint a lényeg öntételezése kívül van a tételező viszonyon, éppen azért, mert a tételező viszony linearitását, azaz egyoldalúságát és irányultságát maga ellen fordítja: s e fordulás íve a kör. A maga látszatán kívül álló identitás az a közvetlen alapmeghatározás, amely a tételezettet tételezi. A körben megszűnnek a reflexió mozzanatai: előlép az öntételezés. Az alap mint öntételezett a közvetítésen keresztülment közvetlen. Ennek szellemfilozófiai

¹⁴⁵ „Dem Dasein entspricht in der *Sphäre des Wesens* das *Gesetzsein*.”, Hegel, 1963, p. 20. („A lényeg szférájában a létezésnek a tételezett-lét felel meg.”)

megvalósulása pedig nem más, mint a közvetlen közvetítő jel jelöltje: az a közvetlen, amely valójában magában hordja a megszűnt reflexiót. A megszűnt reflexió a megértés pontja: az a határ, amelyen túl már nem a jelölés áll fenn, hanem maga a jelölt, más szóval: az a pont, ahol megérkezünk a jelölthöz. A jelölt a jel reflexiójának, látszatának, látszásának megszűnése: a jelölő eltűnik, s a jelölt fennáll. Az alap mint öntételező lényeg nem más, mint a jelölt struktúrája, azé a jelölté, amely jel nélkül, azaz a reflexió, a látszat, a jelenség nélkül nem áll fenn, hanem azt magában megszünteti, láthatatlanná teszi. A valódi alap, azaz a jelölt nélküli jelek ennek következtében *látható* jelek, s ezért nem töltik be funkciójukat. A jel alapvetően láthatatlan, hiszen maga helyett a jelöltet engedi látszani: ezért jelenség, s ezért létmódusza: az egzisztencia. A valódi jelölő létmódusza alappal bír, megszűnik az alapon, s mint jelenség egzisztál, amelyben önmagára vonatkozik, s önmagát tételezi reflexiójában.

2.2.8 A nyolcadik mondat analízise

8 ‹Dies Unmittelbare› ist das durch das Wesen wiederhergestellte ‹Sein›, das ‹Nichtsein der Reflexion›, durch das das Wesen sich vermittelt.

Ez a helyreállított közvetlenség (a közvetített közvetlenség) a közvetített lét: a reflexió nem-léte. Ezért írja Hegel, hogy ezen közvetlenségben közvetíti magát a lényeg. Ezzel megelőlegzi a lényegben megjelenő egzisztencia fokát, azt a fokozatot, amelyben újra visszatér a lét, a reflexió fokai után. Az alap nem más, mint a reflexió összetörése, összezúzódása, amely mögött, pontosabban éppen ebben az összezúzó mozgásban az állandó, a szubsztanciális mutatkozik meg. A szubsztancia mint mozgás, mint magát tételező, azaz mint alávetett, azaz mint szubjektum jelenik meg: ekképpen lép ki az egzisztenciába.

A jel-probléma felől nézve, ez a logikai mozgás annak felel meg, hogy a jelölt, azaz a jelölés alapja a reflexión keresztülment, de letisztult és egységessé vált. A lényeg, azaz az, amely a jelben magát kifejezi (a képzet, amelyet a jel szemlélete jelöl) a lét (a szemlélet) visszatérése egy magasabb fokon: minden képzet a szemlélet reflexiója, de alapként fennálló reflexió, amely éppenhogy az utolsó, a megszüntetett reflexiók meghatározás. Ha nem lenne egy önmagába forduló alap, amelyen a jelölés lánc függ, azaz, ha nem lenne egy végső képzet, amelyet a jelölés viszonya már nem kérdőjelez meg (nem reflektál rá), akkor nem lenne jelölő viszony sem, csak egyfajta végtelen irányulás, egyfajta negatív dialektika, amelyben nem lenne lehetséges semminek sem a megnevezése.

2.2.9 A kilencedik mondat analízise

- 9 i In sich kehrt das ‹Wesen› zurück als negierendes;
 ii ‹es› gibt sich also in seiner Rückkehr-in-sich die Bestimmtheit, die
 eben darum das mit sich identische Negative, das aufgehobene Gesetzsein und somit
 ebensosehr *seiendes* als die Identität des Wesens mit sich als Grund ist.

A lényeg visszatér magába, mint tagadó, negáló lényeg, amely a lényegiségek látszatát negálja. E visszatérésben mutatkozik meg a meghatározottsága: a magával identikus negatív, a tételezés maga ellen fordítása. Ennek fényében a lényeg differencián átment identitása az *alap*. Avagy másként fogalmazva: a lét, amely mint lényeg elkülönбözöddött magától, nem más mint látszat, annak látszása, hogy a lényeg magát magával közvetíti a lét mélyén. Ez az önközvetítés, amely az alap, vissza kell, hogy vezessen a léthez, hiszen az alapon a lényeg arra reflektál, hogy nem más, mint lét. A reflexión keresztülment lét azonban már az egzisztencia.

A jel alapja a jelölt. A szemlélet (mint jelölő) alapját a képzetben (a jelöltben) találja meg. A szemlélet-létben megmutatkozó képzet-lényeg valami más, mint a közvetlen lét (a jel), valami egészen más, amelynek látszólag nincsen kapcsolata a jelölőjével. A jelölő ugyanis az egzisztenciába, a jelenségbe kilépett lényeg, a benső mélység, az alap külsővé válása. A szellemen belül valami harmadik kell, amely a jel és jelölt közötti összefüggést, azaz a jelentést látja/emlékezik rá: ez az emlékezet, s végső értelemben az elme. A lényegben azonban öntételezésről van szó, ahol maga az alap mutatkozik meg a jelenségben, s ez a megmutatkozás nem más, mint az egzisztencia. Itt nincsen szükség harmadikra, sőt másodikra sem: a magában elkülönбözöddő, de magához visszatérő nem más mint az identitás, amely a differencián keresztülment: a lét, amely most a lényegen belül önmagához tér vissza.

2.2.10 Az első mondat második analízise

1. i Die Reflexion ist die *reine Vermittlung* überhaupt,
 ii der Grund ist die *reale Vermittlung* des Wesens mit sich.

Ennek alapján az első mondatot újraolvasva azt találjuk, hogy a tiszta közvetítés helyett itt a reális közvetítésről van szó: ez a reális közvetítés pedig a közvetlen közvetítésnek bizonyul.

Az utolsó három mondat a jel-problematika horizontján azt az alapot (*Grund*) állítja elénk, amely a jel-viszonynak is a logikai alapja. A szellem szférájában az elme a hordozóalap, amelyben a jelölés megtörténik. Mivel az alap a lényeg azon differencián átment identitása, amely aztán kilép az egzisztenciába, ezért az elmén belül ennek a foknak az a képzet felel meg, amely a jelölő jelöltjét alkotja. A jelölt ugyanis az a differencián átment identitás, amely az elme benső tartalma ugyan, de a szemléletből határozódik meg. *A képzet (az, amit egy jellel megjelölök) az alap, amelyre a jelölés épül.* De ez az alap éppúgy nem végső, szilárd alap, hanem már valami közvetített, valami önközvetített: ezért a jelölt magában megálló, olyasvalami, amire többé már nem kérdezzük rá. A jelölés lánc itt megszakad, s elérkezünk a valódi megjelölthöz, amely magán belül is magát jelöli meg.

A magát tételező jelölt megismétli magán belül is a jel-jelölt struktúrát, de ez csak mint benső látszat áll fenn – valójában a magát tételező jelölt a valódi alap, amelyben a jelölt magát láttatja. Ez a jelölés folyamatának végpontja, az a képzet, amely teljességgel az elme sajátja, s amelyben a reflexió feloldódik. A jelölők másra, a jelöltre reflektálnak, miközben a jelölt magába fogadja ezt a reflexiót, s magán belül tételezi magát. Ezért identitás, ön-azonosság, amely mint körülhatárolt alap jelenik meg: mint körülhatárolt, meghatározott képzet: a jelölő tárgya.

Ezzel az analízissel az volt a célunk, hogy felmutassuk, hogy a hegeli szellemfilozófia alakzatai milyen mélyen strukturáltak, s az egyes identitások mögött (azaz pl. a képzet fogalma mögött) már eleve sokszoros közvetítés, sokszoros reflexió van. Ez egyúttal válasz a jel-problematikának arra a fő kérdésére is, hogy mi a megkülönböztetés jelölő és jelölt között, abban az értelemben, hogy miként lehetünk biztosak abban, hogy a jelölő lánc (a jelölés folyamata) mikor, melyik pillanatban érkezik el a jelölthöz. Eredményeink fényében azt mondhatjuk, hogy a hegeli képzet-fogalom, amely a szellemfilozófiában a jel viszony tárgyát (a jelöltet) jelenti, a logikai megalapozása révén olyan struktúrának bizonyul, amely logikailag „alap”-nak minősül, olyan alapnak, amely magába-reflektált, öntételező identitás, amely a differenciát magán belül tételezi, s mint alap fönnáll; ennek értelmében a jelölés folyamata akkor jut el a jelöltig, ha a megjelölést visszafejtő reflexió önmagának lesz a tárgya. Ennek jelensége az, ha többé már nem kérdezzük, nem kutatunk a jelentés után, hanem az a birtokunkban van: közvetlenül a miénk az, amit közvetítettünk (ez a jel megértése). *A jel a közvetlen közvetítő,* mert általa a közvetítés reflexiója az önközvetítés reflexiójává válik a jelöltön belül. – Ez az első mondat mélyebb jelentése.

Összegzésképpen elmondhatjuk, hogy az alap vizsgálata során bebizonyítottuk: *a jelölés alapja a képzet*. Ez az alap azonban nem szilárd fundamentum, hanem már közvetített, és magában közvetítődő önreflexió, öntételezés. Ezek alapján világossá kell válnia: miként lép ki a lényeg a megjelenésbe, azaz miként viszonyul egymáshoz jelölt és jelölő az egzisztenciában?

3. Szimbólum és jel a hegeli művészetfilozófiában

3.1 A művészeti szép fogalma és a jel problematikája¹⁴⁶

Az itt következő elemzésben azt az összefüggést szeretnénk megvilágítani, amely a hegeli művészet- és nyelvfelfogás között lelhető föl. Az összefüggés a következő két fő elemre bontható:

- A művészet alapvetően nem a *gondolati*, hanem az *érzéki* szférában operál: a művészet egésze, hegeli értelemben véve szimbolikus jellegű:¹⁴⁷ „A művészetben a képzetet nem jel révén ábrázolják, hanem érzéki módon.” (Hegel, 1998, p. 210).
- A művészet különböző fokait rendszertanilag Hegel aszerint különbözteti meg, hogy az egyes műalkotások mennyire szimbolikusak, illetve mennyire térnek el a szimbólumtól, s milyen mértékben rendelkeznek a jel struktúrájával (ez utóbbira a költészet a legjobb példa).¹⁴⁸

3.1.1 A művészet szimbolikája

A fenti elemek analíziséhez tisztáznunk kell mind a „szimbolikus jelleg,” mind a „művészet” jelentését a hegeli gondolkodásban.

Elsőként a *szimbólumról*: a hegeli gondolkodásban a szimbólum (Symbol) a jel (Zeichen) ellentétéként határozódik meg: azáltal, hogy mint jelölőt valamilyen

¹⁴⁶ A disszertáció ezen alfejezete (3.1) az OTKA *Minden filozófia 'nyelvkritika'* projektje keretében néhány eltéréstől eltekintve publikálásra került: Makk, 2004.

¹⁴⁷ Ez nem azt jelenti, hogy a művészet Hegelnél kizárólag a szimbolikus formát használná a kifejezésre. Erre utalnak a szimbolikus forma bevezetésében a következők: : „a művészet klasszikus jellegét az adja, hogy természete szerint nem szimbolikus.” (Hegel, 1980, vol 1, 317) továbbá: „[...] semmiképpen sem kívánjuk a szimbolikust [...] kiterjeszteni a [...] művészet minden területére.” (Hegel, 1980, vol 1, 320. o.) E kiemelések nem írják fölül az általános elvet, miszerint a művészet struktúráját a szimbolikus összefüggés (az érzéki látszás elve) alkotja.

¹⁴⁸ Noha itt közelebbről nem vizsgáljuk, de érdemes megjegyezni, hogy a művészetre vonatkozóan érdekes párhuzam fedezhető fel Hegel ezen általunk kiemelt gondolata és Jakobson metafora-metonímia elmélete között. Jakobson amellet érvel, hogy az egyes művészeti formákat és alakzatokat metaforikus vagy metonimikus módon fogjuk fel (metaforikus alatt olyan jelölő-jelölt utalást értve ezalatt, ahol a jelölő érzéki tulajdonsága vezet el a jelölthöz = a hegeli szimbólum; metonimikus alatt a kikövetkeztethető utalást). Noha a két elmélet természetesen nem feleltethető meg egymásnak, a megközelítés párhuzamos. Sőt: a művészet tulajdonképpen a hegeli is mindvégig szemléleti marad, azaz a jel-szerű utalás érzékiség-nélküliségét sohasem éri el. Vö.: Jakobson, 1980.

(szükségszerű, meghatározott: érzéki, ill. természeti) *nem önkényes (azaz nem független) kötelék* kapcsolja a jelölthöz. A jel ezzel szemben nem saját tulajdonságain keresztül kötődik a jelölthöz, épp ezért elveszti tulajdonságait, saját létezését és önállóságát: minden egyedisége alárendelődik a jelöltnek.¹⁴⁹ A művészet alkotásai inkább szimbolikusak, hiszen bennük az érzéki oldal soha nem válhat semmissé: ezáltal ugyanis nem felelnének meg az „eszme érzéki látszása”¹⁵⁰ meghatározásának. A szimbólummal ellentétben a jel struktúrájában a két összetevő úgy viszonyul egymáshoz, hogy egy harmadik komponens kapcsolja őket össze: e harmadik az erre az összekapcsolódásra való emlékezetet [Gedächtnis] jelenti. A művészeti alkotások Hegel felfogásában nem szorulnak rá erre a harmadik komponensre; érzékiségük azt jelenti, hogy mindig találunk utat az alkotás létező valóságától (a jelölőtől) a mondanivalóhoz (a jelölthöz), mégpedig azáltal, hogy az érzéki, a természeti szálat követjük, amely az eszme érzéki látszásában, a jelölő szemléletekor a birtokunkban van. A műalkotást emlékezet nélkül tudjuk értékelni: nem kell különféle

¹⁴⁹ Vö.: Hegel 1830/1981: 257, 455 § skk. A jel és a szimbólum különbségének problémája felveti a két alakzat közötti hierarchia kérdését. Pusztán rendszertani megfontolásból azt kellene erre válaszolnunk, hogy (már csak az *Enciklopédia* beosztása szerint is) a jel „értékesebb” alakzat a szimbólumnál. Ezzel azonban elvénénk a fő hegeli intenciót is: ugyanis nemcsak a rendszer hierarchiája, hanem a rendszer egésze, azaz koherenciája is központi szerepű. Legfőképpen az egyik fő elvet vennénk semmibe: ez pedig *a tárgyalás jelenlegi pontjának kiemelése a rendszer többi részéhez képest* (a pusztá hierarchikus rendszertani szemlélettel tulajdonképpen elfogadnánk a „művészet vége” tézisé). Ez a szimbólum-jel páros tárgyalásakor a következőképpen valósul meg a hegeli előadásban: Hegel a szimbólum tárgyalásakor a jel fogalma előtt a „csak” (nur) szócskát használja. Nem azért, hogy ezzel a rendszer más helyén lévő alakzatot (azaz a jelet) degradálja, hanem azért, hogy hangsúlyozza a tárgyalás menetében az éppen tárgyalt alakzat (a szimbólum) pillanatnyi (nem időbeli, hanem tárgyalásbeli) elsőbbségét. *A mindenkor tárgyalt alakzatnak abszolút prioritása van, s a tárgyalás e módszere a hegeli logikai elgondolások legfőbb elvén alapszik: a jelenségben (azaz a szöveg egyes előfordulásában, a konkrét szöveghelyben) minden lényeg megjelenik, amelynek meg kell jelennie.* Az egész rendszer struktúrája, azaz a hierarchia alárendelt szerepet játszik a mindenkor vizsgálódás mindenkor tárgyával szemben: a konkrét jelenségben nem pusztán egy a dologtól elválasztott jelenséget látunk, hanem azt a megjelenést, amelyben *a lényegnek hiánytalanul meg kell jelennie.* Az egyes alakzatok csak a rendszer más-más pontjáról tűnnek hiányosnak, ill. nem kifejtettnek/kifejtettnek. – Jelen esetünkben erre az általános elvre az utal, hogy Hegel a szimbólum tárgyalásakor a jel fogalmáról nem mindig mint felsőbb alakzatról beszél, noha a rendszert tekintve a jel felsőbbrendű, az érzékiségtől elszakadt, szellemibb alakzatnak tekinthető. Hegel a Hegel, 1998, p. 210. szöveghelyen azt mondja, hogy a nyelvben „csak” a jel formájában történik meg az ábrázolás, míg a művészetben érzéki módon. „A művészet célja, hogy a gondolatot ábrázolja” (Hegel, 1998, p. 210): „A nyelvben ez csak a jel révén történik meg, egy tetszőleges külsőség révén. A művészetben a képzetet nem jel révén ábrázolják, hanem érzéki módon.” (Hegel, 1998, p. 210). Az érzéki mód (a hegeli filozófia alapintenciával ellentétes módon) felértékelődik, mivel Hegel a jelhez kapcsolja a „csak” szót. Az érzékiség ebben az értelemben a szellemi, nem-érzéki jel-fogalom fölé helyeződik. A hierarchia pillanatnyi átrendeződése azért következhet be, mert a jelenleg tárgyalt forma a művészet, neki van prioritása a most külső és távoli rendszer-alakzatok előtt. A „csak” helyett Hegel gyakran használja még a „puszta” (bloß) szót is: szintén az érzéki tartalommal nem rendelkező jelről mondja (a jel „magasabb” rendszertani helyzete ellenére): „Az ábrázolásnak önmagán kell kifejeznie a tartalmat, s ezért nem szabad pusztá jelnek lennie.” Hegel, 1998, p. 211.

¹⁵⁰ E meghatározás kifejtését ld. később.

kapcsolódásokra emlékeznünk, nincsen szükségünk külső szempontra a műalkotás befogadásához – legalábbis a hegeli koncepció szerint.¹⁵¹

Összefoglalva: a szimbólum azt jelenti, hogy a létező valami másra utal, s ezt valamely benső meghatározottsága (tulajdonsága) alapján teszi – adott tartalomhoz nem választhatunk önkényesen szimbólumot. A hegeli koncepció helyet ad annak a finomításnak is, hogy ne pusztán szimbólumról, hanem komparatív szimbolikus jellegről beszéljünk. Ez utóbbin azt a lehetőséget értjük, hogy az egyik műalkotás szimbolikusabb lehet, mint a másik. A szimbolikus jelleg a szimbólum alapelvének jelenlétét jelöli, ennek mértéke azonban változik. A mértéket a szimbólum fogalmának strukturális alapelve határozza meg, amely nem más, mint az érzékiség princípiuma. Egy műalkotás ennek értelmében annál szimbolikusabb, minél inkább arra az érzéki, természeti, szükségszerű kapcsolatra támaszkodik, amely a jelölőből a jelöltre mutat. Minél implicittebb, transzparensőbb e viszony, annál kevésbé szimbolikus a műalkotás, s annál nagyobb mértékben *jelszerű*. E finomítás lehetővé teszi a hegeli rendszerben azt, hogy a művészet egészét tekintve az egyes műalkotások realizált alakjai révén olyan átmenetek jöjjenek létre, amelyek *meghatározott mértékben* szimbolikusak.

Amikor a művészet és a szimbólum összefüggéséről általános módon beszélünk, s azt hangsúlyozzuk, hogy a hegeli koncepció szerint *minden műalkotás alapvetően szimbolikus jellegű*, akkor nem azt mondjuk, hogy a hegeli értelemben vett szimbolikus formát terjesztjük ki a művészet minden területére, hanem arra gondolunk, hogy a művészet struktúrája olyan, hogy szükségképpen felhasználja az érzéki princípiumot (a követ, a festéket, a képet, a hangot stb.); azonban minél bensőbbé, anyagból visszavonultabbá válik (mint például a zene, a költészet), annál kevésbé és egyre implicittebb módon alkalmazza a szimbolikuság alapelvét, s az érzékitől egyre inkább a gondolati princípium felé megy el. Ez utóbbi pedig nem más, mint *a tiszta jel struktúrája*, amelyben nincsen érzéki kapocs, amely a jelölőt és a jelöltet összekapcsolná, hanem létezik egy harmadik, gondolati összetevő – a jelölő kiválasztása és ennek emlékezete –, amely független a jelölttől – s ezért választható. A művészet a tiszta jel struktúrájának alkalmazásáig nem juthat el, mert mindvégig az érzékiségen belül operál: minden

¹⁵¹ Ez utóbbi félmondatot azért tartottuk szükségesnek, mert ha másutt nem is, de a kortárs művészeti jelenségeket vizsgálva mindenképpen felmerülhet a kérdés: valóban minden hozzáadott információ nélkül, magából a műalkotásból közvetlenül eljutunk-e a mondanivalóhoz, a műalkotás jelöltjéhez? Ez persze felveti annak kérdését is, hogy a mai alkotások a hegeli definíció szerint egyáltalában művészeti alkotásoknak tekinthetők-e? Mondanunk sem kell, hogy e tanulmányban ennek megválaszolását nem tűztük ki célul.

műalkotásnak rendelkeznie kell olyan benső érzéki tulajdonsággal, amely a jelöltre (a műalkotás mondanivalójára) mutat. Csakis a gondolkodás képes a jel struktúrájának megvalósítására. A művészet leginkább jelszerű alkotásai, amelyek a hangban és a nyelvben születnek meg (a zene, a költészet), sem igazán gondolatiak ebben a metafizikai értelemben, hanem képzeti szintűek.

Alaptézisünk az, hogy az az alapelv, amely köré Hegel kiépítette esztétikai rendszerét, nem más, mint a szimbolikusság mértéke: azaz az egyes művészeti formák és korszakok a szimbólum és a jel közötti arányeltolódás rendje szerint sorakoznak fel. Amint elérkezünk a tiszta jelhez, többé már nem beszélhetünk művészetről, hanem csak tiszta gondolatiságról, az isteni gondolati kifejezéséről az abszolút szellem legmagasabb formájában, a filozófiában.¹⁵²

Most röviden térjünk rá a *művészet* hegeli meghatározására: a művészetfilozófiai előadások (Hegel, 1998) bevezetése nem pusztán és szekularizáltan a művészetről mint emberi tevékenységnek a megközelítéséről szól, hanem megállapítja, hogy a művészetről csakis mint *metafizikába ágyazott tevékenységről* lehet beszélni. Ez a feltétele annak, hogy hegeli értelemben tudományos lehessen a művészetről tett kijelentések halmaza, azaz a művészetfilozófia. Ennek megfelelően a művészetfilozófia bevezetése olyan metafizikai alapfogalmakkal foglalkozik, mint *lét* (Sein) és *lényeg* (Wesen), *látszat* (Schein) és *jelenség* (Erscheinung).¹⁵³

A művészet fogalma ezeknek a fogalmaknak az erőterében konstituálódik. Mivel Hegel szerint a filozófia (s ezzel a valóság) minden eleme és egésze is metafizikai, azaz mindent áthat az önmagán túli létezés, minden önmagán túlra mutat (azáltal, hogy határa van, már túl is lépett önmagán), ezért problematikusnak tűnhet bárminek is a megkülönböztetése. Könnyen eshetnénk abba a hibába, hogy a „minden”-re ráhúzzuk az „egy”-et, azaz minden megkülönböztetés helyett *mindent egynek* tartsunk. De a „minden: egy” (Alles ist eins) tétele¹⁵⁴ éppen hogy tartalmazza a megkülönböztetést is: a létige,

¹⁵² A hegeli koncepcióban a *művészet* az abszolút szellem második formája, a *vallás* követi, amely azonban szintúgy képzeti jellegű, mint a művészet. A gondolat tiszta formája a hegeli gondolkodásban csakis az abszolút szellem harmadik formájában, a *filozófiában* valósul meg.

¹⁵³ Hegel e metafizikai alapfogalmait *A logika tudománya* c. művében (Hegel 1957a, 1957b) fejtette ki. A hegeli jelelmélet szoros összefüggést mutat a logikával, pontosabban hegeli értelemben véve *logikai* alapokkal rendelkezik. Ld. ehhez értekezésünk 2. fejezetét.

¹⁵⁴ A valószínűsíthetően Hérakleitosztól eredeztethető „ $\square \vee \kappa \alpha \iota \pi \alpha \nu$ ” töredék (először a Hölderlin által értelmezett) Spinozán keresztül alapjaiban hatott a tübingeni körre (Hegel, Schelling, Hölderlin), s lényegileg meghatározta mindhármasuk gondolkodását. A „minden = egy” kijelentést Hegel esetében

amely egymásra vonatkoztatja a mindent és az egyet, tulajdonképpen el is választja a két tagot egymástól. S épp ez a hegeli lényegtan¹⁵⁵ fő mondanivalója: a mindenhez mindentől megkülönböztetett egy is hozzátartozik, azaz a megjelenéstől megfosztott lényeg nem is lényeg, hanem pusztá megtevesztés, pusztá absztrakció (a megjelenéstől elvonatkoztatott nem-létezés).

Hegelnél a művészet és a szimbólum összefüggésének szempontjából alapvető jelentőségű a fentebb röviden elemzett fogalmi viszony: a *lényeg* és a *megjelenés* megmásíthatatlan összetartozása. A *lényeg* nem valami hüposztázált értelemben mindig elérhetetlen, megismerhetetlen, hanem *maga a megjelenő*. A megjelenésbe, a jelenségbe (maradéktalanul) átáramló¹⁵⁶ lényeg a biztosítéka az igazság megismerhetőségének, s annak, hogy Hegel az abszolút szellemről beszélhessen. Az abszolút szellem (a művészetet tartalmazó rendszertani hely) a reflexió olyan fokára jutott el, ahol a megjelenés, a jelenség (*Erscheinung*) a lényeget (*Wesen*) közvetíti. A művészet Hegelnél ebben az értelemben beletartozik a lényeg közvetítésének folyamatába: a jelenségben láttatja a lényeget. A következőkben a jelenség és a látszat összefüggésében a művészet ezen szerepét, s legfőbb eszközét, az általában vett szimbolikus struktúrát taglaljuk.

A *látszat* (Schein) fogalmát két fő jelentésben használják: mint megtevesztést (Täuschung) és mint valódi látszatot, látszást (Schein). Hegel nem tagadja, hogy a művészet látszatot hoz létre, de azt már nem ismeri el, hogy megtevesztene. A *látszat*, *látszás* ugyanis nem valami elvetendő. Ez azon a metafizikai alapon nyugszik, miszerint minden lényeg, minden valóban létező és igazi *dolog* meg kell hogy jelenjen, e nélkül pusztá létezés nélküli elképzelés, absztrakció volna.

Arról, hogy mi a látszat, és mi a viszonya a lényeghez, azt mondhatjuk, hogy minden lényegnek, minden igazságnak meg kell

(sem) pusztán a lét általános állításaként kell vennünk, hanem sokkal inkább a hegeli filozófia alapjául szolgáló eszme-fogalom képiesebb (Hegellel szólva: a képzet szintjén álló) kifejezőmódjának. Az eszme filozófiai kifejtése nem más, mint a hegeli rendszer, amely a „minden = egy” gondolatát logikai mozzanatok szükségszerű sorává bontja ki. Vö. ehhez: Harris, 1990, p. 241.

¹⁵⁵ A *logika tudományának* második fő része, amely a lényeg fogalmát (*Wesen*) fejti ki.

¹⁵⁶ Külön tanulmányt igényelne a hegeli szövegben található mozgást és állapotváltozást jelentő igék feltárása. A másodlagos, a hegeli szöveget elemző írásokban is (s a jelen tanulmány sem kivétel) többször találkozunk fogalmak viselkedését leíró, mozgásra utaló igékkel. Ez azzal a rendszertani elvvel függ össze, miszerint a fogalmak mind formájuk, mind tartalmuk tekintetében *változó* entitások, s a fogalom egyes alakzatai, jelentései közötti összefüggés leírására legmegfelelőbb eszköz a mozgást és állapotváltozást kifejező igék használata.

jelennie, hogy ne üres absztrakció legyen. [...] Az isteninek [...] olyan létezéssel kell bírnia, ami – különbözvén attól, ami magánvalón van – látszat.¹⁵⁷

A *lényeg* akkor lényeg, ha megjelenik. (Gondoljunk csak a lényeglogika egyik jelmondatára: „A lényegnek meg kell jelennie.” Hegel, 1957b, 89. o.) Megjelenés nélkül pusztá magánvaló, azaz lehetőség, *lét*. Isten a teremtés előtt csak lehetőség, nem maga a lényeg, mert Hegel szerint a lényeg magában tartalmazza a megjelenést is. Ezért a teremtés előtti Isten csak lét (Sein), de még nem lényeg (Wesen). Mindezt nem időben, hanem strukturálisan kell értenünk.¹⁵⁸

A teremtés előtti Isten nem Isten, hanem csak az isteni lényeg lehetősége, léte. Hegel szótárában a lényeg magasabb rendű a létnél: a lényeg a megjelent lét. De *hol* jelenik meg a lét? Miféle térbeliséget előfeltételez itt Hegel? A lényeg mint megjelenő lét valamely térben kell hogy megjelenjék. A lét magában csak a tér lehetősége, de nem térbeli, a megjelenés, az előlépés aktusa pedig időbeli. A lényeg ekképpen tér- és időbeli lét. A fogalom a lét és a lényeg együttes előfordulása, időtlen, tér nélküli, amely már eleve megjelent a térben és az időben. A lényeg látszása az a mozzanat, amely a lényegét lényeggé teszi és megkülönbözteti a léttől. A lét nem látszik: láthatatlan. A lényeg az, ami látszik, nem elrejtőző, mögöttes lényeg, hanem a felszínre törő, megjelenő. A jelenség a lényeg látszásának módja: a jelenség lényegi, nem pedig elfedő tendencia.

A látszat azonban nem lényegtelen, hanem a lényegnek magának lényeges mozzanata.¹⁵⁹

A látszás mint olyan minden dologhoz hozzátartozik. Látszódnak a tárgyak, az általunk észlelt egész világ „látszás”. A művészeti alkotások ebben a tekintetben nem különböznek a világ más tárgyaitól. Ami megkülönbözteti őket, az egyedül *a látszás módja, mikéntje*:

¹⁵⁷ Hegel, 1998, p. 2.

¹⁵⁸ Ennek alapvető összefüggését a Szentháromság-tannal itt nem fejthetjük ki részletesen: csak utalnánk arra, hogy ebben az értelemben a lét – lényeg – fogalom, ill. általánosabban az eszme-természet-szellem hármassága az Atya – Fiú – Szentlélek hármasságát jelöli.

¹⁵⁹ Hegel, 1998, p. 2.

A művészet [megkülönböztető – M. N.] jegye nem egyáltalában a látszásban van, hanem csak a látszat módjában.¹⁶⁰

A látszatnak ez a módja a világ tárgyaihoz, valamint benső világunk elevenességéhez képest valóban csak pusztá megtévesztésnek, csalásnak tűnhet. S ezt Hegel hangsúlyozza is. Azonban kijelenti, hogy a világ létezése és benső világunk is a művészet látszatánál nagyobb megtévesztésnek, kevésbé igaz látszatnak minősíthető:

Magasabb értelemben e külsőt erőteljesebb megtévesztésnek mondhatjuk, mint a művészet látszatát,¹⁶¹

mégpedig azért, mert a művészetnek megvan az előnye, hogy a gondolathoz hasonlóan az igazságot keresi: a művészet valami felsőbbnek a látszata, látszása. E felsőbb nem más, mint a gondolat. (Hegel itt azt mondja, hogy a művészet önmaga által valami felsőbbre, a gondolatra utal.) Ezzel ellentétben a közvetlen érzékiség, azaz a mód, ahogyan a világot a maga mindennapiságában megtapasztaljuk: nem utal a gondolatra, hanem éppen hogy eltemeti, kivonja magát az alól, hogy mint létezőt nyilvánítsa ki magát, s formája által elrejtí a bensőt, a magasabbat.

Ezzel Hegel azt állítja, hogy a művészet *jelszerű* alkotásokat hoz létre, míg a közvetlen érzéki világ tárgyai nem jelek, azaz nem mutatnak fel valami magasabbat. Hegel számára a külső, a forma, a jelölő mindig az „alacsonyabb”, míg a benső, a tartalom, a jelölt mindig a „magasabb” jelzővel írható le.¹⁶² A művészetet mint szellemi tevékenységet a következőkben Hegel „szabad művészetként” aposztrofálja, amely arra utal, hogy a művészeti tevékenységet éppen a természetet uraló szükségszerűség ellenében kell elgondolnunk.

¹⁶⁰ Hegel, 1998, p. 2.

¹⁶¹ Hegel, 1998, pp. 2-3.

¹⁶² Persze kérdéses ez az érvelés abban a tekintetben, hogy vajon nem értelmezhető-e az egész természet a hegeli rendszeren belül a logikai megjelenésének, azaz a szellem mint természetben megjelenő eszme, vajon nem jelszerű alkotás-e? Úgy tűnhet, Hegel itt nem egészen következetes: a „hindeutet” kifejezés ugyanis jelenthetné, hogy a természet is a logikai eszmére utal, ugyanúgy, ahogyan a művészet a gondolkodásra. Valószínűsíthető, hogy Hegel itt inkább az emberi, a szubjektív nézőpontot veszi figyelembe, és nem az abszolútát, az istenit. Ez utóbbi szemszögből (*sub speciei aeternitatis*) a természet ugyanúgy külső kifejezésnek tűnik, amely valami magasabbra utal. Az emberi tevékenység azonban hiányzik ebből az utalásból.

Amit tárgyalhatunk, az csakis a szabad művészet.¹⁶³

Hegel a szabad művészetet azt érti, hogy nem szolgálhat más célokat. Ez egybeesik Kant szép-meghatározásával, miszerint a szép nem más, mint az érdek nélkül tetsző. Hegel itt továbbmegy, és metafizikailag határozza meg, mit ért művészet:

A művészet [...] az isteni, a szellem legmagasabb igényei kimondásának és tudatosításának egy módja. A művészet a fogalom és a természet összekötő tagja.¹⁶⁴

Ezek után a jelproblematika szempontjából nagyon fontos állításra bukkanunk. E megállapítás szerint a művészeti alkotások *nem* véletlenszerűek, *hanem ahhoz a tartalomhoz kapcsolódnak, amelyet ábrázolnak*. Ez pedig az *Enciklopédia* meghatározása szerint¹⁶⁵ a szimbolikus struktúra tulajdonsága. A műalkotás tehát alap-meghatározottsága szerint *szimbolikus*:

A [művészet] formái nem jelenthetnek véletlenszerű sokféleséget, mert tartalmuk meghatározza formájukat. A magasztos tartalomnak megfelelő formára van szüksége.¹⁶⁶

E megállapítást vezérelyként kell tekintenünk. Hegel az ezután következő előadásokban részletesen is beszél a szimbólum szerepéről, s a művészet egyik formáját is így nevezi. Az iménti megállapítás azonban ennél általánosabb módon társítja a szimbólumot a művészethez: a művészet *lényegi struktúráját* tekintve nevezhető szimbolikusnak, s azok az állítások, amelyek épp ellenkező tartalmúak (az idézett szövegrészek, miszerint: „a művészet klasszikus jellegét az adja, hogy természete szerint nem szimbolikus”,¹⁶⁷ továbbá: „[...] semmiképpen sem kívánjuk a szimbolikust [...] kiterjeszteni a [...] művészet

¹⁶³ Hegel, 1998, p. 4.

¹⁶⁴ Hegel, 1998, p. 4.

¹⁶⁵ „Az elmének ily módon még *feltételtől függő*, csak *viszonylagosan szabad* tevékenységét *szimbolizáló képzeletnek* nevezzük. Ez általános képzeleteinek kifejezésére csakis az érzéki anyagot választja; melynek *önálló* jelentése *megfelel* a képszerűsítendő általános meghatározott tartalmának.” Hegel, 1981, 263. o., 457. §.

¹⁶⁶ Hegel, 1998, p. 5.

¹⁶⁷ Hegel, 1980, vol 1, 317. o.

minden területére”¹⁶⁸) mindig a szimbolikus forma specifikus értelmére vonatkoznak, és nem a művészet általános elvét érintik.

3.1.2 Logika, természet, szellem – eszmei művészet vagy művészeti eszme?

Az eddigiek fényében elsőként rögzíteni kell, milyen alapvetően gyökerezik a művészet a logikában. Az, hogy a szellemfilozófia egyes területeit, nevezetesen most a művészetet tárgyaló hegeli filozófiai reflexiót a hegeli logikára vonatkoztatjuk,¹⁶⁹ *nem* jelent dedukciót abban az értelemben, hogy a művészetet a logikából vezetnénk le, avagy azonosítanánk vele („A művészeti szép nem *logikai eszme*”¹⁷⁰). Azonban ez fordítva sincs így: azaz a művészetből sem lehet levezetni a logikát. Sokkal inkább arról van szó, hogy a hegeli logika meghatározásai – nem kifejtett formában – magukban hordozzák azokat az összefüggéseket, amelyek a szellemben teljes mélységükig, a maguk részletességében, s egy másik szinten, a maguk valós intenzitásában kibomlanak. Ezzel még mindig a „dedukciónál” maradnánk, ha figyelmen kívül hagynánk a hegeli filozófia alapállását, azt, hogy itt olyan *metafizikai monizmus*ról van szó, amelyben noha *minden egy* alapelvben egyesül, ez még nem jelent elvont, deduktív egységet, amely a jelenségektől elválasztva, absztraktumként egzisztálna. Az egység lényege ugyanis az, hogy önmagán belül hasonlik meg, s ezt a meg hasonlást *a jelenségeken keresztül*¹⁷¹ szünteti meg.¹⁷²

A hegeli metafizikai monizmus legfőbb fogalma¹⁷³ az eszme (Idee), amely az előbb említett meg hasonlást és annak megszüntetését a legmagasabb szinten hordja magában. Ez a legmagasabb szint azt jelenti, hogy az abszolútum maga ez az eszme, amely önmagán

¹⁶⁸ Hegel, 1980, vol 1, 320. o.

¹⁶⁹ *Speech and writing according to Hegel* c. tanulmányában Derrida is azt vizsgálja a jel-problematika kapcsán, miképpen tekinthető a hegeli logika központi jelentőségűnek a szemiotológia szemszögéből: „a szemiotológia nem a logika függeléke, helye nem a logikának a peremén, hanem a középpontjában van.” Derrida, 1993, p. 47.

¹⁷⁰ Hegel, 1980, vol 1, 96. o.

¹⁷¹ Ennek a művészet szintjén is főszerep jut: a *lényeg* és *megjelenése* alkotja azt a logikai struktúrát, amellyel Hegel a művészeti alkotás létmódját írja le. Ennek kifejtését ld. később.

¹⁷² Ez szorosan összefügg a szubjektivitás princípiummal az abszolút szellem kapcsán. Ld. ehhez később a jelen tanulmányban a „Végtelen negativitás [...] a szellem szubjektivitása” c. részt.

¹⁷³ Az eszmét Henrich is úgy tekinti, mint azt a fogalmat, mely Hegel szerint az egyedüli, mely e fogalmi háló középpontjában állhat: „... Így tehát egy olyan elvont kifejezés, melynek sok meghatározása van, az egyetlen alap egy filozófiai elmélet, s egy olyan fogalmi struktúra kifejtésére, melynek Hegel az «eszme» nevet adta, s mely véleménye szerint egyedül képes arra, hogy a valóságost annak saját összefüggésében maradéktalanul fölfogja.” Henrich, 1978, pp. 213-214.

belül hasonlik meg, s önmagán belül szünteti meg ezt az ellentmondást. Mégpedig azért önmagán belül, mert ha rajta kívül szüntetné meg, akkor nem lehetne abszolút. Ennek a meghasonlásnak és megszüntetésnek igazából nincsen telosza, avagy miértje. Azért van így, mert az abszolútum esetében másképpen nem lehet. Ez az abszolút *szükségyszerűség*nek tűnő levezetés azonban a hegeli gondolkodásban nem más, mint a *szabadság* megnyilatkozása.

Az eszme önmagán belüli meghasonlása és e meghasonlás megszüntetése szabad aktus, amely szükségyszerűen (időn és téren kívül) történik meg. Rühle arra mutat rá a hegeli filozófia fejlődéstörténeti tárgyalása kapcsán, hogy az abszolútum filozófiájának közlési, közvetítési problémája Hegel egyik központi témája volt, s a „rendszer” megalkotása e közvetítési probléma áthidalásaként értendő. De ezen nem azt a filozófiatörténeti klisé kell érteni, hogy míg Jacobi „realizmusa” belátja az abszolútum közlésének lehetetlenségét, addig Hegel „idealistaként” reflektálva vagy reflektálatlanul, mindenesetre nem teljes mélységében kezeli a közvetítés problémáját; ehelyett mind Jacobi, mind Hegel törekvése az ún. „objektív” nyelv elégtelenségének felmutatására és meghaladására irányul¹⁷⁴. Jacobi és Hegel e közös problémahorizontja azonban nem jelent azonos megoldást a problémára. Jacobi mintegy visszaretten az abszolútum spinozai, szubsztantivizált felfogásától, s noha Hegelhez hasonlóan szintűgy az abszolútum szellemi karakterét¹⁷⁵ hangsúlyozza, élete végéig mégis a közvetíthetlenség rettenete kísérti. Hegel rendszer-koncepciója ennek a kivédésére szolgál: az abszolútum nyelvi kifejezésének megoldásaként magának a nyelvnek a működését változtatja meg.

A rendszer e spekulatív működésében a „rendszer [...] ábrázolásának igazsága nem abban áll, hogy valamiképpen megfeleljen az abszolútumnak, hanem abban, hogy az

¹⁷⁴ Természetesen az egész probléma elválaszthatatlanul összefügg Kant kritikai filozófiájának legalapvetőbb megállapításaival. Kant az ismeretelmélet terén – *A tiszta ész kritikájában* – hangsúlyozza (Kant, 1995, 249-266. o.), hogy a phaenomenon és noumenon felosztás lényege és egyedüli célja abban áll, hogy a negatív értett noumenon révén rendelkezünk egy olyan határfogalommal, amely körülhatárolja, azaz meghatározza a megismerhető jelenségvilágot. Pozitív értelemben nem beszélhetünk noumenonról. A Kant utáni német idealizmus nem veti el ezeket a megállapításokat, hanem kritikai szellemben vizsgálódik, s véleményem szerint továbbra is (akárcsak maga Kant) a kanti ismeretelmélet és az egészében vett kanti metafizika összebékítésén fáradozik. E munka kapcsán jut el a nyelvre való reflexióig, s nagyléptékben a hegeli rendszer-megoldás tulajdonképpen a noumenon fogalmának nyelvi analíziseként is felfogható. A hegeli lényeglogika, amely ebben a tekintetben a noumenon vizsgálataként értendő, alapvetően a noumenont tárgyló tevő közlés és kifejezés problémáját vizsgálja: azaz azt, hogy miképpen lehetséges egyáltalában a nyelvi szinten a konkrét tapasztalaton és az értelmi betagoláson túl bármit is filozófiailag kifejezni. – A továbbiakban azonban terjedelmi okok miatt nem foglalkozhatunk behatóbban a problematika kanti összefüggéseivel, pusztán néhány fontosabb pontra vonatkozó megjegyzésre szorítkozunk.

¹⁷⁵ A hegeli spekulatív megközelítés és a misztika viszonyáról ld.: Schoeller, 1992.

abszolútum egyáltalában csak az ábrázolás nyelvében kezd »élni«, s absztrakt, a véggessel szembehelyezkedő, s annak előfeltételeként létező fogalma ezen ábrázolásban nyeri el konkrét alakját. Ezt az igazságot ezért úgy kell felfogni, hogy az újra és újra egy új nyelvben egy másik alakzatot kell fölvegyen, hogy ezáltal újjászülessék, s egy meghatározott fogalmi forma lerögzítésével ne dermedjen meg”.¹⁷⁶ Az abszolútum ezen önközvetítésében ezért fontos, pontosabban elengedhetetlen a *jelenség*, amelyben a lényeg jelenik meg, mégpedig szükségszerűen. „A lényegnek” ugyanis, írja Hegel *A logika tudományában*, a lényegről szóló tan második, *A jelenség* c. szakaszában, „meg kell jelennie.”¹⁷⁷

Az abszolútumnak mint folyamatnak a lépései időn és téren kívül szemlélve már mindenkor együtt vannak, örök viszonyban állnak egymással. A hegeli felfogásban a filozófia ennek a viszonnak az emberi megismerés formájában történő leírása: azaz téren és időn belül, a végeességben. Éppen ezért ennek a leírásnak fokozatai vannak, amelyek látszólag egymás után következnek, de legfőbb fennállásuk nem ebben a sorban gyökerezik, hanem a téren és időn kívül álló monászban, amelyben ezek a fokozatok szintén jelen vannak, de nem szukcesszíve, hanem egyszerre és együtt. Ez persze a hegeli gondolatmenet leegyszerűsítése, hiszen a spinozai megoldással szemben (ahol a *sub specie aeternitatis*, azaz az örökkévalóság szemszögéből való szemlélődés követelménye járul a gondolkodáshoz, a szubsztancia egyik attribútumához) a személyiség princípiuma révén a gondolkodás mint öntételező reflexió és a negáció negációja tételeződik.¹⁷⁸ Ez nem jelent mást, mint a létesülés (*Werden*) princípiumát: szemben a pusztá abszolútumban való eltűnéssel – amely a leibnizi monások jellemzője¹⁷⁹ – itt az „egyénítés elve”¹⁸⁰ valósul meg, azaz a szubsztanciát mint szubjektumot kell elgondolni. Ez a végső értelemben értett szubjektivitás-princípium adja meg a szellem egzisztenciáját: mind történeti princípiumként (mint a modernitás elve), mind strukturális tekintetben (mint a szabadság princípiuma).

¹⁷⁶ Rühle, 1989, p. 171.

¹⁷⁷ Hegel, 1957b, 89. o.

¹⁷⁸ Vö. ehhez *A logika tudományának* abszolútum fejezetét (a lényeg tanán belül), különösen az ehhez kapcsolódó megjegyzést, ahol Hegel koncepciójának a spinozai ill. a leibnizi felfogástól való eltérését ecseteli. (Hegel 1957b, 139-149. o.), valamint ld. még a 210. megjegyzést.

¹⁷⁹ Hegel Leibniz-értelmezéséhez ld.: Guyer, 1978, pp. 230-260.

¹⁸⁰ Hegel 1957b, 149. o.

Emellett általánosságban a hegeli filozófiai koncepció első látásra rokoníthatónak tűnik a matematikai igazság felfogásával is. A matematika tárgyai nem valós dolgok, hanem magukban fennálló, nem érzéki tárgyak, amelyek koherens viszonyrendszere egész, matematikai rendszert alkot, amelynek nincsen szüksége érzéki támogatásra, empirikus alapra (pusztán a tiszta érzéki szemléletre, amely azonban nem az érzéki dolgok szemléletét jelenti, hanem olyan alapot, amelyre kanti szóhasználatnál a szintetikus apriori ítéletek – azaz a geometria és az aritmetika tételei – ráépülhetnek). Éppen ezért minden matematikai igazság deduktív igazság,¹⁸¹ amely ebből a magában fennálló univerzumból ered és vezetettik le – a matematika önmagában bírja középpontját. A hegeli koncepciónak kétségtelenül léteznek olyan értelmezései, amelyek efféle deduktív viszonyt látnak a hegeli rendszerelméletben. Véleményem szerint azonban másról van szó: a hegeli rendszer nem empiria nélküli, nem nélkülözi a konkrét érzéki tartalmat,¹⁸² a jelenségeket, de nem is pusztán empirikus, azaz pusztán érzékleti-tapasztalati,¹⁸³ induktív jellegű. Akkor járunk legközelebb az igazsághoz, ha azt mondjuk: a hegeli rendszer más szinten szemléli ezt a különbségtevést, intenciója szerint benne a végső identitás önközvetítése zajlik, egyszerre episztemológiai és ontológiai síkon.¹⁸⁴ A szubsztancia mint szubjektum, azaz az eszme ezen önközvetítésének különböző fokozatai vannak. E fokozatok egyike a szellem művészeti tevékenysége.¹⁸⁵

¹⁸¹ A matematikai igazság kifejezés helyett a matematikai helyesség fogalmát lenne megfelelő használni, hogy megkülönböztethessük az igazság hegeli fogalmától, amelynek ontológiai dimenziója is van.

¹⁸² Kant szerint a matematika ítéletei apriori szintetikus ítéletek: noha függetlenek a tapasztalattól, bennük mégis a tiszta szemlélet az ítézés alapja.

¹⁸³ Fontos megkülönböztetni a tapasztalás folyamatának két összetevőjét: az esetlegességet megragadó (emiatt mindig szubjektív érvényű) észlelést, s magát az apriori szükségszerűséget is tartalmazó tapasztalást. Kant a tapasztalat szón mindkét jelentést érti, de hangsúlyozza, hogy tulajdonképpen meg kell különböztetni az észleleti ítéleteket a tapasztalati ítéletektől (*Prolegomena*, 19. §). Az érzékleti-tapasztalati megnevezésen a kanti észleleti területet értem.

¹⁸⁴ Ezt azonban nem úgy kell érteni, mintha ez a közvetítés a hegeli filozófia, s személy szerint Hegel érdeme volna. Előfeltevései és alapállása révén ez a közvetítés megtörténik a filozófiában, de nem mint szubjektív aktus, hanem az abszolút szellem önkifejezése: ez az abszolút szellem nem Hegel szelleme, hanem az általános és apodiktikus korszellem, ahogyan azt maga Hegel is hangsúlyozza. Hinrichshez írt levelében 1819 nyarán: „Ami a másikat illeti, hogy az az elképzelés jelenne meg, hogy az abszolútum csak az én filozófiámban jutna fogalmi alakra (begriffen), arról sokat lehetne beszélni; röviden csak annyit, hogy ha a filozófiáról mint olyanról van szó, akkor nem lehet szó az én filozófiámról, hiszen minden filozófia az abszolútum fogalmi megragadása (Begreifen) – s éppen ezért nem valami idegen dologé, s az abszolútum fogalmi megragadása ezáltal az abszolútum fogalmi ön-megragadása (Sich-Selbst-Begreifen)”. Hegel, 1953, p. 215.

¹⁸⁵ Hegel 1957b, 421. o.

Ha közelebbről kívánjuk meghatározni a művészet helyét a berlini Hegel gondolatrendszerében, akkor az *Enciklopédiát* kell segítségül hívnunk. A művészet pontos helyének meghatározásához elég a tartalomjegyzéket átnézni¹⁸⁶. Azt azonban, hogy miért éppen ott, azon a helyen található, csakis a rendszer benső összefüggésrendszere válaszolhatja meg. Az alább idézett felosztás nem csak a szellemfilozófia helyét határozza meg, hanem bizonyítja, hogy Hegel szerint itt az *eszme* önreflexiók folyamatáról van szó.

A felosztás, amelyet az *Enciklopédia* 18. paragrafusában olvashatunk, s amely általában véve a filozófiai tudomány hegeli elrendezését mutatja, a következő:

Ahogy egy filozófiáról nem lehet előleges általános képzetet adni, mert csak a tudomány *egésze* az eszme kifejtése, úgy *felosztását* is csak az eszméből lehet megérteni; [...] Az eszme azonban a magával teljességgel azonos gondolkodásnak bizonyul, s egyúttal annak a tevékenységnek, amelyben önmagát, hogy magáért-valóságában legyen, szembeállítja magával s ebben a másban csak önmagánál van. Így a tudomány három részre oszlik; ezek:

I. *A logika*, a magán- és magáért-való eszme tudománya.

II. *A természet filozófiája*, mint az a tudomány, amelynek tárgya az eszme a maga másletében.

III. *A szellem filozófiája*, mint a másletéből magába visszatérő eszme tudománya.¹⁸⁷

A művészet filozófiáját a szellem filozófiájának harmadik részében, az abszolút szellemen belül találjuk meg. A felosztás értelmében a művészet a másletéből (a természetből) magába visszatérő eszme¹⁸⁸ tudományának egy alakzata.¹⁸⁹

¹⁸⁶ A hegeli filozófia tanulmányozása a tartalomjegyzék átnézésével és a struktúrákkal való megbarátkozással kezdődik. Ezután azonban arra van szükség, hogy a tartalomjegyzék különválasztott fogalmait (a fejezetcímeket) egymáshoz kössük, sőt, hogy rátaláljuk arra a princípiumra, amely az egyes fejezetcímeket egymásba alakítja. Ez összefügg azzal a kérdéssel, hogy hogyan kerül a mozgás egyáltalában a logikába, s a filozófiai rendszerbe. Vö. ehhez *A hegeli eszme nyelvi alakzatai* c. szakdolgozati munkám *A hegeli szöveg sodrása* c. fejezetét (Makk, 1999), valamint Gadamer: *Die Idee der Hegelschen Logik* c. írását (Gadamer, 1971).

¹⁸⁷ Hegel, 1951, 47-48. o.

¹⁸⁸ Vö. e felosztás értelmezéséhez: Cunningham, 2001, kül.: 2. Fejezet, valamint: jelen értekezés 111. megjegyzését.

¹⁸⁹ Derrida is ezt a felosztást tartja relevánsnak szellemi entitások vizsgálatakor, vö.: Derrida, 1993.

Amellett, hogy hangsúlyozzuk: a művészet eszmei alakzat, tudatosítani kell azt is, hogy *nem pusztán* eszmei mozzanat. Ez a kijelentés azért tűnik ellentmondásosnak, mert az „eszmei” kifejezést alapvetően két értelemben használja Hegel. Az első – és primer – értelem a fentebb röviden körvonalazott önreflektáló monászt¹⁹⁰ jelenti, amely ebben a tekintetben a legfelsőbb, mindent magában foglaló fogalom, amelynek legfőbb igazság értelemben vett jelentése inkább közelebb áll a platóni *ideához*.¹⁹¹

Ez az eszmefogalom nem pusztán (formális) logikai, elméleti avagy ismeretelméleti fogalom, hanem az eszme egész útját jelöli, amely a logikain túl a természeti létezést és a szellemi alakzatokat is magában foglalja, s ontológiai súlya¹⁹² van. Emellett az értelem mellett Hegel az „eszmei” szót a (a „magánvaló” megnevezéssel párhuzamban) még ki nem alakult, pusztán lehetőségükben egzisztáló alakzatokra is használja. Valószínűleg azért, mert a logikai eszméről¹⁹³ van itt szó, amely magánvalóan, azaz nem kifejtett formában tartalmazza a további (természeti és szellemi) mozzanatokat. E második jelentés használatakor Hegel általában olyan szócskákat is használ, amelyek segítenek annak tudatosításában, hogy a szűkebb, a magánvalóság fogalmával rokonítható értelemről van szó. Ilyen szócskák a: „csak”, „pusztán” stb. A továbbiakban az eszme utóbbi jelentésére a logikai eszme kifejezést, míg az előbbi, általános, és magasabb értelmű eszmére az abszolút eszme kifejezést fogjuk használni.

A művészet az első értelemben eszmei mozzanat: azaz nem logikai entitás, ill. nem magánvaló alakzat. Ezzel ellentétben az abszolút eszme reflexiójának egyik legkifejtettebb alakzata, s olyan fogalmi mozgások és összefüggések vannak jelen benne, amelyek a szubjektív, ill. az objektív szellem szintjén nem jöhetnek létre. E szétválasztás mellett azonban az is igaz, hogy a művészet alakzatainak és termékeinek az objektív szellemen –

¹⁹⁰ Monászon nem a leibnizi monászt értem, hanem olyan entitást, amely a legmagasabb értelemben önreflexív. Vö. Hegel ellenvetéseit a leibnizi monással szemben: Hegel 1957b, 139-149. o.; vö. még: 178. megjegyzés.

¹⁹¹ A görög filozófiára vonatkozóan és a logosz-eszme összefüggést érintve mondja Gadamer is, hogy „A Platón *Parmenidésze* mögött megbújó igazság mindenestre az volt, hogy a logosz mindig ideák (Ideen) komplexuma, azok egymásravonatkozása. S ennyiben a hegeli logika legfőbb igazsága (ti. az eszme - M. N.) platóni igazság, ahogyan az már a *Menónból* is kihallható abban a formában, hogy a természet minden egyes része rokon egymással, s így az egyikre való emlékezés útja mindegyikükhöz odavezet.” (Gadamer, 1971) – Vö. még azzal, hogy Szemere Samu is „ideá”-nak fordítja egy helyütt az „Idee” szót, s az eszme tárgyalása szempontjából éppen az egyik legfontosabb helyen, *A logika tudományának Az eszme* c. szakasza első mondatában, ld. Hegel, 1957b, 354. o.

¹⁹² Itt meg kell jegyezni, hogy az ontológiai oldal nem a természeti és a szellemi létezésből következik, mert a logikai alakzatok sem pusztán episztemológiaiak, hanem ontológiailag is értendők.

¹⁹³ Ebben az értelemben az eszme az első általam felsorolt jelentése az abszolút eszme, míg a második jelentése a logikai eszme. E kettő viszonyáról azt mondja Hegel: „Az abszolút eszme *logikai* mozzanatát is az abszolút eszme egyik *módjának* nevezhetjük;” Hegel 1957b, 422. o.

röviden összefoglalva: a társadalmi intézményesülés és az ezzel viszonyba kerülő szubjektivitás szintjén – is fontos szerepük van, ahogyan azt a prózai világ és a művészet egyes alakzatainak összefüggése is mutatja.¹⁹⁴ A szubjektív szellemmel való összefüggés is összetett természetű, s az itt következő elemzés tárgya tulajdonképpen nem más, mint ezen összetett viszony feltárása. A vizsgálódás szempontját már körvonalaztam: *a jel struktúrájának a szimbólum struktúrájától való szubjektív szellembéli különbsége meghatározó szereppel bír a művészet egyes alakzatai és korszakai kapcsán*.

Most rátérek az alpont címében feltett kérdésre: vajon a hegeli esztétikában eszmei művészettel vagy művészeti eszmével találkozunk? Az előző, a hegeli *Enciklopédia* 18. paragrafusát is idéző gondolatmenethez kapcsolódva azt mondhatjuk, hogy alapjában véve mindkettőről szó van. Eszmei művészetről azért, mert a művészet feladata az, hogy az általában vett, a szellem alakzataiban magához visszatérő eszmét a művészeti szép formájában kifejezze. Művészeti eszméről pedig azért, mert ezen ábrázolás, kifejezés során az általános értelemben vett eszme [Idee] széppé, a szép eszméjévé, a művészeti eszmévé: eszménnyé [Ideal] válik¹⁹⁵. Ennyiben az eszme egy specifikus értelméről van itt szó, amely azonban általános marad, hiszen egy nagyobb léptékű folyamatnak, az általános értelemben vett eszmének a közvetlen realizációjáról, a szellem ésszerű tevékenységéről van szó. A művészeti szép eszméjének, pontosabban a szép általában vett hegeli fogalmának rövid elemzésével kívánom bevezetni a főcímben felvetett általános problémát: azaz azt, hogy miképpen kapcsolható a művészet a szimbólum és a jel különbségéhez.

3.1.3 A művészeti szép eszméje – A szépség mint az abszolút eszme

Az *Esztétikai előadások* első része a *Művészeti szép eszméje vagy az eszmény* címet viseli. A következőkben ennek a résznek a bevezetését tekintjük át,¹⁹⁶ majd rátérünk az első fejezetére, *A szép eszméjére*.

A művészeti szép eszméje részt Hegel három fejezetre osztja. Ezek: *A szép fogalma általában*, *A természeti szép* és *Az eszmény megvalósulása*. E három fejezet előtt található egy szövegrész, amely bevezetésként szolgál a szép eszméjének tárgyalásához.

¹⁹⁴ Vö.: Rózsa, i. n.

¹⁹⁵ A műalkotás létezése (Dasein) az abszolút eszme létezésének egy különös módja. Vö.: Hegel 1957b, 421. o.

¹⁹⁶ Tárgyalt szövegünk: Hegel, 1980, vol 1, 93-107. o.

E szövegrész tulajdonképpen az egész hegeli gondolkodás rövid összefoglalásának tekinthető. A szöveg puszta rekonstrukciója helyett néhány fontosabb pontot emelnénk ki a következőkben.

»manapság azt hirdetik, hogy minden igaz felfoghatatlan és csak a jelenség végeessége és az időbeli esetlegesség fogható fel«¹⁹⁷

Hegel gyakorta polemizál azzal a (korabeli, de manapság is) elterjedt felfogással, amely az 'eszme' és 'fogalom' szón valamiféle szubjektív képzetet ért.¹⁹⁸ A polémiát itt azzal indítja, hogy a (mindenkori) jelenkor, azaz a hétköznapi tudat álláspontja szerint csak a jelenség az, ami valóban megismerhető, s a mögötte lévő lényeg nem: „manapság azt hirdetik, hogy minden igaz felfoghatatlan és csak a jelenség végeessége és az időbeli esetlegesség fogható fel”.¹⁹⁹ Ez alapján véve a kanti *Ding an sich* koncepció kritikája, hiszen a megismerést a kanti gondolkodás legfőbb instanciaként veszi, s annak feltétel-egészét vizsgálja, de oly módon, hogy a megismerést a tapasztalat biztos talajára korlátozza, ami pedig nem jelent mást, mint a valóság jelenségszintű értelmezését, ahol a lényeg (vagyis az az X, az a pozitív értelemben értett noumenon, amelynek a jelenségét megismerjük) nem válhat a megismerés tárgyává. E transzcendentálisnak nevezett álláspont végeredménye az, hogy a biztos tudás csak keretek között, egy bizonyos rendszerben válik lehetővé, olyan rendszerben, amelynek önfenntartó koherenciája van, s nem szorul a 'külső' létezés (*Ding an sich*) támogatására. Ennyiben a kanti filozófia biztos tudás argumentuma voltaképpen a matematikai tudás filozófiai párdarabjaként értendő, s egyértelműen beleillik Kant azon törekvésebe, miszerint a filozófiából éppoly egzakt (természettudományos alapállású) tudományt kell létrehozni, mint amilyen a matematika, ill. a természettudományok.²⁰⁰ Az újkantiánus meglátások többsége, de legfőképpen a marburgi iskola ezek alapján az „idealizmus” olyan transzcendentális értelmezését teremti meg, amelyben az eszme (Idee) a valóságtól elvonatkoztatott, az ontológiai súlyától megfosztott értelem-egész, azaz a tudományos rendszer alapjául szolgál. Mindeközben ezt

¹⁹⁷ Ld. Hegel, 1980, vol 1, 93. o.

¹⁹⁸ Ld. ehhez Hegel 1980, vol1, 109-110. o.

¹⁹⁹ Hegel, 1980, vol 1, 93. o.

²⁰⁰ „Ez a módszer tehát [ti. a kísérlet bevezetése a metafizikába], mely a természetkutatóét utánozza, a következőkben áll: a tiszta ész elemeit abban keresni, ami kísérlet által igazolható vagy cáfolható. [...] csakis *a priori* módon feltételezett fogalmakkal és elvekkkel végezhetünk kísérletet [...]”. (Kant, 1995, 35. o.)

az eszmefogalmat Platón ideatanára vonatkoztatják,²⁰¹ s az apodiktikus ítéletek lehetőségtartományát erre a magában szükségszerű, tudományos rendszerre korlátozzák, amely ezáltal megszabadul az észlelési ítéletek véletlenszerűségétől.

»a lényeket fogalmilag megragadó gondolkodás«²⁰²

A hegeli szövegben rejlő Kant-kritika azonban nem áll meg a königsbergi filozófus bölcséleti alapállásának kritikájánál, hanem azt *bizonyos szempontból* a kor, s a mindennapi tudat álláspontjának tünteti fel.²⁰³ Ez a bizonyos szempont a jelenség *végességének és az időbeli esetlegességnek* a szempontja, amely szemléletmód mintegy a köznapi tudat alapállásaként is értelmezhető, akár Kant eszmetörténeti hatása nélkül is. A „lényeket fogalmilag megragadó gondolkodás”²⁰⁴ szembehelyezkedik a köznapi tudat s a kanti filozófia e felfogásával, s azt hirdeti, hogy a szépség formájában megmutatkozó igaz (azaz a lényeg) „minden oldalról nyitva áll”²⁰⁵ ezen gondolkodás számára.

A gondolkodásnak az a módja, amely csakis a jelenséget tartja megismerhetőnek, a fogalomnak egyfajta szubjektív változatával dolgozik: azaz fogalmon „a képzet [...] egyoldalúságát” érti, s nem magát az „abszolút fogalmat.”²⁰⁶ Ezt az abszolút fogalmat nevezi Hegel „abszolút eszmének.”²⁰⁷

Világosan kell látnunk, hogy itt nem „pusztán” eszméről, azaz nem lehetőségében egzisztáló logikai entitásról van szó, hanem – a szépség esetében – arról az abszolút eszméről, amely *szellem*:

²⁰¹ Noha Platón esetében nem erről a pusztán episztemológiai dimenzióról van szó, ahogyan azt legfőképpen a lélekről szóló platóni tanítások is jelzik. Az újkantianus Platón-interpretáció magyarázata pl. az emberi élethez képest preegzisztens $\pi\alpha\mu\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ fogalmát „pusztán” mitikus-mitologikus, alapjában véve az orphikus tanok egyfajta maradványának tartja, nem pedig ontológiai elvnek. Ld. ehhez Cassirer, 1911, pp. 650-660.

²⁰² Ld. Hegel, 1980, vol 1, 93.

²⁰³ Anélkül, hogy közelebbről megvizsgálnám a problémát, meg kell jegyezni, hogy a kanti filozófia és a köznapi tudat álláspontjának összemosása elkerülendő álláspont. A köznapi tudat „képzeti” szintje ugyanis nem rendelkezik a tudományossággal, azaz az apodiktikus ítéletek szükségletével, s nem is törekszik erre. A kanti filozófia lényegét pedig talán éppen abban a törekvésben lehet leginkább megragadni, amely a filozófia szintetikus apriori ítéleteinek lehetőségén keresztül a metafizikának mint biztos tudománynak a lehetőségét vizsgálja.

²⁰⁴ Hegel, 1980, vol 1, 93. o.

²⁰⁵ Hegel, 1980, vol 1, 93. o.

²⁰⁶ Hegel, 1980, vol 1, 94. o.

²⁰⁷ Hegel, 1980, vol 1, 94. o.

az abszolút eszme a maga igazi valóságában [...] *szellem*, szellem pedig nem véges fogvamaradottságában és korlátozottságában, hanem általános, végtelen és *abszolút* szellem, amely önmagából határozza meg, hogy mi igazában igaz.²⁰⁸

A „művészet vége” tézisének Hegel kapcsán gyakorta hangoztatott vádja szorosan kapcsolódik a gondolkodásnak a jelenséget a lényegtől leválasztó módjához.²⁰⁹ Itt érhető tetten az a mozzanat, amelyet még a szakirodalomban is sokszor figyelmen kívül hagynak: a művészetben kifejeződő szellem (amely nem más, mint az eszme önreflexiója) nem a külső szükségszerűség uralma alatt áll, hanem a benső szükségszerűség kifejeződése, amely azonban az abszolút szellem önmagán belüli tételező magatartását, azaz a *szabadságot* jelenti.²¹⁰ A szabadságot, ahol szintén léteznek korlátok, de e korlátok ismertek, mi több tételezettek, s ezáltal a reflexió alanya meghaladja e korlátokat. A szükségszerűség és szabadság ezen mély összefüggése a művészetfilozófia rendszeren belüli, ún. ezoterikus értelmezése számára is megteremti a művészet (jövőbeli) történeti perspektíváját, hiszen ebben az értelemben már nem az abszolút szellemben zárt művészetről kell beszélnünk (éppen ez ellen hadakozik Hegel), hanem a művészet olyan alakzatáról, amely a művészet jelenségeit, a műalkotásokat nem degradálja a fogalmi rendszerhez (a filozófiához) képest, hanem benne is az abszolút eszme *végtelen* önközvetítését pillantja meg, ami az egyedi, mindennapi tudat számára egyfajta kilépési, ill. az abszolúthoz való kapcsolódási pontot jelenthet.²¹¹

²⁰⁸ Hegel, 1980, vol 1, 94. o.

²⁰⁹ Nem tartjuk feladatunknak a „művészet vége” tézisének beható tárgyalását, szem előtt tartva az erről a kérdésről született szakirodalom mennyiségét, valamint azt, hogy e kérdésnek milyen csekély relevanciája és jelentősége van a valódi hegeli művészetkonceptióban. Az itt következőkben pusztán azt az elméleti vonalat vázoljuk, amelynek mentén kitűnik annak bizonyíthatósága, hogy a „művészet vége” tézis Hegelre való alkalmazása nem felel meg Hegel legfőbb elméleti intencióinak. A művészet vége tézisének egyik alkalmazója Paul de Man, amikor a következő megjegyzést teszi: „Vajon nem az irodalomtörténet iróniája és Hegel nyers hitetlenségének bizonyítéka-e az, hogy szerzőnk éppen abban a pillanatban jelentette be a művészet végét, amikor egy újfajta modernitás a szimbólum hatalmának Hegel kissé filiszteri ízlését messze meghaladó fölfedezésére és továbbfokozására készülődött?” (de Man 2000, 83. o.). Ilyen és ehhez hasonló megjegyzésekkel sok helyütt találkozunk, melyek azonban lényegileg elvétik a kérdést azáltal, hogy meg sem vizsgálják Hegel konkrét szöveghelyeit, hanem csak a filozófiai közbeszéd egyes frazémaira támaszkodnak.

²¹⁰ A hegeli gondolati rendszer (Jacobihoz hasonlóan) a szellem fogalmával operál akkor, amikor a spinozai abszolútum-felfogást meg akarja haladni. A rendszerbe a szabadság is beletartozik, s azt mint az abszolútum öntételezését, mint a negáció negációját kell értenünk. Vö. ehhez a 178. megjegyzést és az ott hivatkozott Hegel-szöveget.

²¹¹ A művészet Hegel értelmezésében önmagán belül abszolút, azaz meghaladhatatlan. Csakis egy másik szempont, a filozófiai, vagy akár a művészetfilozófiai szempont tételezi, tematizálja a

Az abszolút szellem koncepciója, amely alapvetően hármas tagolódású, s a művészet, vallás és filozófia hármasában gondolja el az abszolút eszme önközvetítését, tulajdonképpen magasabb szinten ismétli meg, illetve bontja ki a szubjektív szellemben, pontosabban az egyedi intelligenciában (elmében (Intelligenz)) meglévő hármasságot, a szemlélet, képzet és gondolkodás hármasságát.²¹² De éppen hogy a szubjektivitás elve az, amelyet az abszolút szellem esetében együtt kell tételeznünk a szubsztancialitás elvével, s ez az együtt-tételezés nem pusztán viszonyt jelent e kettő között, hanem azt, hogy maga az abszolút szellem, azaz a szubsztanciális: szubjektivitás.²¹³ Ahogyan a szemlélet, a képzet és a gondolkodás sem választható el egymástól, azaz nem tekinthetjük őket különböző megismerési módoknak, hanem ehelyett egyetlen szubjektum által tételezett mozzanatokról: *a megismerés módjairól van szó, ugyanúgy a művészet, vallás és filozófia hármassága sem játszható ki egymás ellen.*

Nem mondhatjuk, hogy a filozófia fogalmi apparátusa megszünteti a művészet érzéki szemléletét, úgymond történetileg kiirtja (ez lenne a művészet vége), mert ennek a hegeli gondolkodásban nincsen meg a strukturális alapja. Az abszolútum, az abszolút szellem koncepciója nemhogy alátámasztja a művészet vége tézisé, hanem éppen az *abszolút* szellem egységének hangsúlyozása és kifejtése révén egyenesen megnyitja a művészet perspektíváit.²¹⁴ A próza és a bensőségesség fogalmainak elemzése kapcsán a perspektívára a „*Próza*” és „*bensőségesség*” – *A modern művészet néhány kérdése Hegelnél* című írásában Rózsa Erzsébet is élesen rámutatott, hangsúlyozva, hogy az abszolút szellemnek a művészetet végeredményben negáló és elutasító értelmezése (amelyben a szemléletet szükségszerűen meghaladja a fogalom szintje) nem kielégítő: „Ennek az elvont és szegényes megállapításnak a talaján azonban egy csapásra

művészet fogalmát, s ezzel a művészet elveszti önmagán belüli abszolút voltát. A művészetben maga a művészet fogalma nem tematizált, hanem a művészet *működik*, s e funkcionális aktivitása önmagán belül meghaladhatatlan. A mindennapi tudat számára ennek következtében a művészet a vallás párdarabja abban, hogy megnyitja az abszolút felé vezető átjárót.

²¹² Ebben az értelemben a művészetnek a szemlélet, a vallásnak a képzet, a filozófiának pedig a gondolkodás, a fogalom felel meg.

²¹³ Vö.: Hegel jelen gondolatmenetének későbbi megállapításaival, ld. később.

²¹⁴ Vö. ehhez: „Remélhetjük ugyan, hogy a művészet egyre tovább emelkedik és tökéletesedik majd,” mondja Hegel az alábbiakban elemzett szövegben, s hozzáteszi: „de formája többé már nem a szellem legmagasabbrendű szükséglete”, Hegel, 1980, vol 1, 105. o. E két tagmondat jól jelzi, hogy nem egyszerűen a művészet megszűnéséről van szó, hanem inkább a mi szempontunk megváltozásáról (ebben a tekintetben mondja Hegel azt is, hogy „a művészet korlátja nem benne, hanem bennünk van” (uo.)).

értelmetlenné válnának azok a Hegel által részletesen bemutatott elemzések, amelyek a romantikus művészet nagy számú és sokféle fenoménjét tárgyalják.”²¹⁵

Valójában az abszolút szellem koncepciója nem zárja ki a romantikus, sőt posztromantikus művészeti formákat. Persze mindemellett megfigyelhető az a tendencia a hegeli gondolkodásban, amely az egyes strukturális elemek számára bizonyos történeti előnyt biztosít: ebben az értelemben a művészet „csúcspontja” a görög korra tehető. Ez azonban semmiképpen nem jelenti azt, hogy a görögség időszaka után nem lehetséges a művészet, avagy egyenesen megszűnne. Korántsem. A művészet (poszt)romantikus szakasza ugyan „lezárulás”-jellegű, de ebben a lezárulásban nem maga a művészet zárul le, hanem a művészet abszolút értéke vész el: azaz többé már nem a művészet alkotja a szellem kifejezésének autentikus alakját. – Azonban ahogyan a szemlélet, képzet és gondolkodás hármassága az egyedi szellem, azaz az elme *lényegét* alkotja, ugyanúgy az abszolút szellem három mozzanatának mindegyike *lényegi* mozzanat, és a három csak *együtt* alkot totalitást. E totalitás pedig azt jelenti, hogy a filozófia nem pusztán megszünteti a művészetet, hanem viszonyul hozzá, mi több: kölcsönviszonyban állnak, ahol a művészet termékei mint szemléleti tárgyak a filozófia szemlélő²¹⁶ gondolkodásának tárgyaivá válnak, s a szépségen keresztül a művészet pedig az abszolút fogalom ábrázolójává lesz.²¹⁷

»Végtelen negativitás [...] a szellem szubjektivitása«²¹⁸

A szépség mint az abszolút fogalom, ill. abszolút eszme koncepciója nem más, mint a szellem filozófiájának tömör megnevezése. A következőkben Hegel a szellem filozófiájának területét a természethez való viszonyában jellemzi. A természetet és a szellemet nem elválasztott entitásként kell elképzelnünk [vorstellen], ahogyan ezt a közönséges tudatunk teszi, hanem a természet

²¹⁵ Rózsa, i. n., megjelenés alatt.

²¹⁶ A szemlélő gondolkodás itt nem az Anschauung gondolkodásra alkalmazott fogalmát jelenti. Az 'áttekintő gondolkodás' értelmében vett „betrachtendes Denken” (Hegel, 1951, 1. §.) nem érzéki szemléletet, hanem filozófiai, fogalmi szintű reflektált rátekintést jelöl.

²¹⁷ vö.: Hegel, 1980, vol 1, 94. o.

²¹⁸ Hegel, 1980, vol 1, 94. o.

olyan helyzetet foglal el, hogy e szellem által tételeződik, s így olyan termék, amely meg van fosztva a határ és a korlát hatalmától. Az abszolút szellemet ugyanakkor úgy kell felfognunk, mint arra irányuló tevékenységet, hogy önmagában megkülönböztesse magát. Az a másik, amit magától megkülönböztet, egyrészt éppen a természet; [...] A természetet ezért úgy kell felfognunk, hogy magában hordja az abszolút eszmét, de *ebben* a formában olyan eszme, amelynek az abszolút szellem által kell tételeződnie, mint a szellem másának.²¹⁹

Ez azt jelenti, hogy az abszolút szellem (melynek körébe rendszertanilag a művészet is beletartozik) önmagát tagadva, s e tagadást megszüntetve tekinthető a természet igazságának, azaz a természet jelenségei mögött található lényegiségnek. Ez kettős tagadást jelent,²²⁰ amelynek végeredménye a „szabad általánosság”, amelyben a szellem „éppen összeolvad a maga másával,” a természettel. E kettős negáció a negáció negációja, amelynek úgymond nem semmis eredménye van,²²¹ hanem eredménye az abszolút, ill. a „végtelen negativitás,”²²² amely „a szellem *szubjektivitásának* mélyértelmű fogalmát”²²³ alkotja.²²⁴ Azért használja Hegel a „mélyértelmű” jelzőt, mert nem a köznap értelemben vett szubjektivitásról van szó, amelyhez azonnal társul az az objektivitás, amelynek e szubjektivitás alá van vetve. A szöveg épp azt hangsúlyozza, hogy e szubjektivitás legfelsőbb értelme, azaz a szellem leglényege, „eszmeisége” az a szabad aktus, amelyben a

²¹⁹ Hegel, 1980, vol 1, 94. o.

²²⁰ A kettős tagadás, ill. a kettős negáció két formáját különbözteti meg Dieter Henrich *Formen der Negation in Hegels Logik* c. tanulmányában. Jelen esetünkben az általa tárgyalt két forma kombinációjáról van szó, amelyről összefoglalóan a következőket mondja: Az abszolút negativitás „az önmagára való vonatkozásnak a módja: az önmagára vonatkozás először is magánvaló másság (Andersheit), melynek révén abszolút differenciává válik, e differenciában azonban a másik magáléte (Selbigkeit) fennmarad, s ennek következtében kizár magából minden másságot, határok nélküli magáértvaló-létté, végtelen magáértvaló-létté válik”, Henrich, 1978, p. 244.

²²¹ Formális logikai értelemben ennek a $\sim(\sim p) = p$ (non-non-p egyenlő p-vel) kifejezés felelne meg. Hegel spekulatív logikájában azonban a kettős tagadáson átment p már nem ugyanaz, mint a művelet „előtt” volt. Ld. ehhez Henrich, 1978.

²²² Az abszolút negativitás és a szubjektivitás összefüggéséhez: „Az abszolút közvetítés negatív mozzanata [végtelen,] abszolút negativitásként az az egység, amely a szubjektivitás és a lélek.”, Hegel 1957b, 432. o. (Szemere Samu fordításán változtattam – M. N.)

²²³ Hegel, 1980, vol 1, 94. o.

²²⁴ A kettős tagadás Hegel gondolkodásában mélyen összefügg a szellem és a szabadság, valamint a személy fogalmával. *A logika tudományában*, ahol noha a szellem nem tematikus fogalom, mégis úgy fogalmaz Hegel, hogy „[a] *második* negatív, a negatív negatívja [...] az élet és szellem legbensőbb, legobjektívebb mozzanata, amely által alany, személy, s a szabad (das Freie) van.”, Hegel 1957b, 432. o. (Szemere Samu fordításán az érthetőség kedvéért változtattam – M. N.)

szellem magát teszi szubjektivitássá: de abszolút értelemben, hiszen a szubjektív-objektív viszony korlátjának megszüntetése, illetve ennek lehetősége a szellem kezében van.

E legbensőbb értelemben értett szubjektivitás²²⁵ azonban nem általánosan a szellem sajátja. Csak és kizárólag az abszolút szellemre jellemző. Az ezt megelőző alakzatok szintjén, azaz a szubjektív és objektív szellemben²²⁶, a természet „leküzdhetetlen, korlátozó máslett”-ként²²⁷ konstituálódik. Az ebbe a viszonyba bonyolódott szellem „megreked”²²⁸ a máslettre való vonatkozásban. Ez a „boldogtalan szellem” álláspontja, ahol a „jelenség nem hasonlít a lényeghez.”²²⁹ Ez utóbbi megállapítást vizsgáljuk meg behatóbban!

Hegel azt írja, hogy a boldogtalan (azaz a véges, tehát: szubjektív és objektív²³⁰) szellem jelenségei – akárcsak a természetben – nem hasonlítanak a lényeghez. Vajon ezzel azt mondja Hegel, hogy a szubjektív és az objektív szellem alakzatai olyan jelenségek, amelyek a lényeg (a szellem végtelensége) vonatkozásában valóban nem felelnek meg a „hasonlóság” kritériumának? Tudjuk,²³¹ hogy a jelenség és lényeg „hasonlóságon” alapuló összefüggése az elme rendszerében nem más, mint a *szimbólum* összefüggése. A szimbólumnak ugyanis önálló jelentése van, amely „megfelel a képszerűsítendő általános meghatározott tartalmának.”²³²

Az *Enciklopédia* szövegében Hegel erre a Jupiter erejét szimbolizáló sast hozza fel példaként, amelyről „azt tartják, hogy erős.”²³³ Vajon ez azt jelenti, hogy a véges szellemben található alakzatok valamilyen értelemben nem „szimbolikusak”? Azt mondhatjuk, így van, hiszen a szubjektív és objektív szellem jelenségei és kielégülései

²²⁵ „[...] csakis ezen a szubjektivitáson alapszik a fogalom és a realitás közötti ellentét megszüntetése és az az egység, amely az igazság”, Hegel 1957b, 432. o. Ebben az értelemben ez a szubjektivitás alkotja az abszolútum elevenességét és személyességét: hiszen önmaga tételezése teológiai értelemben Isten három személyének fundamentuma. – A személyiség princípiuma révén kíván elhatárolódni Hegel a spinozai abszolút szükségszerű abszolútum-felfogástól. Ld. ehhez: 178. és 210. megjegyzés.

²²⁶ Noha itt (Hegel, 1980, vol 1, 95. o.) Hegel a szubjektív szellemet konstituáló elméleti és gyakorlati szellemről beszél, a véges szellem megnevezés alatt ugyanúgy az objektív szellem is értendő, amelyre ebben az összefüggésben (a boldogtalan szellem kapcsán) külön nem tér ki.

²²⁷ Hegel, 1980, vol 1, 95. o.

²²⁸ Hegel, 1980, vol 1, 95. o.

²²⁹ Hegel, 1980, vol 1, 95. o.

²³⁰ Ld. ehhez a 226. megjegyzést.

²³¹ Legfőképpen az *Enciklopédia* 455-459. paragrafusaiából, Hegel 1981, 455-459. §.

²³² Hegel 1981, 263. o. 457§.

²³³ Hegel 1981, 263. o.

„mindig korlátozottak, satnyák”²³⁴ azaz nincsen meg bennük az a reflexiós fok, amelynek révén megtehetnék az ugrást a lényegi felé, amelyet jelen esetben a szellem végtelensége jelent. A szimbolikus viszony ugyanis olyan önreflektált viszony, amelyben a jelenségtől (a Jupiter erejét szimbolizáló sastól) magához a lényeghez (Jupiter erejéhez) emelkedünk, mégpedig egy érzéki princípium (az erő sashoz társított „tapasztalati” képze) révén. A szubjektív és objektív szellem szférájában azonban nem találunk olyan jelenségeket, amelyek elvezetnének minket a végtelen (azaz abszolút) szellemhez, hanem mindvégig megmaradunk a látszat dialektikájánál, ahol „az ügyeskedések, szenvedélyek, célok, nézetek és tehetségek zavarbaejtő látványát kapjuk, amelyek keresik és kerülnek egymást, egymásért és egymás ellen dolgoznak, kereszteződnek, és közben akarásukba és törekvésükbe, vélekedésükbe s gondolkodásukba a véletlen legkülönbözőbb alakjai serkentően vagy hátráltatóan keverednek bele.”²³⁵

A szubjektív és az objektív, azaz összefoglaló néven a véges szellem a maga szintjén meghaladhatatlan. A szellem önmagára való reflexiója, azaz a szabadság térnyerése az egyetlen, amely kiszakíthatja a szellemet ebből a „máslétre való vonatkozásból”, amelyben „megreked.”²³⁶ Ez a kiszakadás emelkedés jellegű: „[a véges szellem] túlemelkedik önmagán, s másutt keresi és találja meg igaz általánosságát.”²³⁷ E túlemelkedés, amelyet itt Hegel a jelenségek világában ír le, nem más, mint a szellem *Aufhebenje*, amelynek révén a véges szellem alakzatai és jelenségei egy magasabb, összetettebb fogalmi szintre, s ezzel együtt összetettebb jelenségvilágba (az abszolút szellem szférájába) kerülnek át. Azonban az *Aufheben* mindhárom jelentését megtaláljuk itt, a véges szellem végtelen szellembe való átmenetének leírásában: mégpedig az abszolút negativitás fogalmában. Ezt közelebbről meg kell világítani.

A jelenségvilág a véges szellem szintjén *nem biztosít átjárást* (a nem-hasonlóság princípiuma miatt) a szellem lényegiségéhez. Hogy a „maga fogalma szerint mi a jelenségvilág,”²³⁸ azaz, hogy mi a jelenségvilág lényege, csak akkor fogható föl, ha „a szellem a végességét mint a maga negatívumát fogja föl, s ezzel a maga végtelenségét

²³⁴ Hegel, 1980, vol 1, 95. o.

²³⁵ Hegel, 1980, vol 1, 95. o. Látható, hogy a művészetfilozófiai tárgyalás kapcsán mennyire a fenoméneken és nem a rendszertani, fogalmilag kötött tárgyalásmódon van a hangsúly. A szubjektív szellemnek ez a fenomén-centrikus összefoglalása jelzi, hogy az egyes fogalmi alakzatok értelmezési lehetőségei messze túlmutatnak egy állítólagosan zárt rendszer koncepcióján.

²³⁶ Hegel, 1980, vol 1, 95. o.

²³⁷ Hegel, 1980, vol 1, 95. o.

²³⁸ Hegel, 1980, vol 1, 95. o.

küzdi ki magának.²³⁹ E küzdelem eredménye az abszolút szellem, amelyben a szellem valóban „abszolút negativitássá válik: önmagában tételezi és megszünteti végességét.”²⁴⁰ Láthatjuk, hogy az *Aufheben* mindhárom jelentése jelen van: az imént tárgyalt felemelkedés motívuma, a megszüntetés mint a végesség megszüntetése, s a megtartás mint a végesség önmagán, a szellemen belüli tételezése.

Ezzel írja le Hegel a szellem végtelen negativitásának, azaz a „szellem szubjektivitása mélyértelmű fogalmának”²⁴¹ tartalmát. A szubjektivitás fogalma az önreflexió, a tudat fogalmából ered, hiszen „maga az abszolút válik a szellem *objektumává*, mivel a szellem a *tudat* fokára lép, s a magát mint *tudót* és szemben ezzel mint a tudás abszolút *tárgyát különbözteti meg* önmagában. [...] *maga az abszolút szellem önmagában különbözteti meg magát*, hogy önmaga tudása legyen önmagáról [...]”²⁴²

Ez az önreflexió szint szorosan összefügg a jelenség és a lényeg új viszonyával. A jelenségvilág „fogalma szerinti” megismerése ugyanis a jelenségek lényegéhez való eljutást jelenti: az abszolút szellem, s így a művészet is olyan tevékenységnek bizonyul, amelynek termékei (a műalkotások) olyan jelenségek, amelyek a lényeghez vezetnek. Nem szükségszerűen kizárólag a „hasonlóság” (azaz a szimbólum) princípiuma révén, bár mint látni fogjuk, ennek igen fontos szerepe van. A művészet fenomenjei azért fontosak, sőt elengedhetetlenek, mert a szellem nem olyan kielégüléseihez vezetnek, amelyek „mindig korlátozottak, satnyák”,²⁴³ hanem az érzéki látszásban valóban az eszme, a lényegiség válik közölhetővé és befogadhatóvá.

3.1.4 A tartalom és a kifejezés a művészetben

A vizsgált szövegrész a továbbiakban megismétli²⁴⁴ azt a nagy ívű összefoglalást, amelyet az eddigiekben mi is áttekintettünk. A tárgyalás szempontja azonban valamelyest megváltozik, s a kifejezés és tartalom, azaz a jelölő- és a jelölt művészetben való összefüggése a tárgyalás vezérfonalává válik.

²³⁹ Hegel, 1980, vol 1, 95. o.

²⁴⁰ Hegel, 1980, vol 1, 95. o.

²⁴¹ Hegel, 1980, vol 1, 94. o.

²⁴² Hegel, 1980, vol 1, 95. o.

²⁴³ Hegel, 1980, vol 1, 95. o.

²⁴⁴ Az állandó ismétlések és néhol a struktúra mesterkéltége vélhetően nagyban az utólagos szerkesztésnek köszönhető. Vö.: Gethmann-Siefert, 1998.

Röviden összefoglalva azt mondhatjuk, hogy az eddigi szövegrész a jelenségvilágnak, s annak fogalma szerinti megismerésének bevezetésével a művészeti tartalomnak és kifejezésének megkülönböztetését teoretikus formában adta elő, amelyet Hegel most gyakorlati szinten elemez: s teszi ezt nemcsak a művészet területén, hanem az azt megelőlegező természeti és szellemi jelenségek szintjén („a természeti és szellemi élet területének egészében”²⁴⁵) is. Jelen tanulmányban e megkülönböztetés művészet-specifikus jellemzőinek vizsgálatát tartjuk szem előtt.

»magasabbrendű, mélyebb értelem van ebben a megjelenésben«

A művészet mint szellemi alakzat egyrészt túl van a természeti létezésen, másrészt a szellemen belüli („megrekedt”) ellentételezettség szintjén (szubjektív és objektív szellem) is. Alapvetően olyan élet, elevenség, amely a maga önreflexiója révén szünteti meg magában az ellentmondást: az ellentételezett oldalakat önmaga oldalaiként fogja föl. Ezzel eljut a szabadság felismeréséig, amely abban áll, „hogy a szubjektumnak az, ami vele szemben áll nem idegen, nem határ és korlát, hanem önmagát találja meg benne.”²⁴⁶

Ez az önmagáralakulás azonban küzdelmes folyamat, különböző szintjei vannak. A legfontosabb ismérv, amely a szabadságot valóban konkrét szabadsággá teszi, nem más, mint az érzékiség princípiuma. A szellem szabadsága ebben az értelemben nem lehet pusztán absztrakt, elvont szabadság (szabad, tiszta gondolkodás, a törvények általánosságának világa), hanem „szüksége van az érzéki létezésre, a szívre, a kedélyre is.”²⁴⁷ Ennek első kielégülése az érzéki szükségletek rendszere, amely azonban újra és újra újabb szükségletekhez vezet, s ezáltal minden kielégülés csak egy újabb vágyódás, szükséglet kezdete: „a kielégülések tartalma véges és korlátozott, s ezért szüntelenül újabb hiányérzethez vezet.”²⁴⁸ Az érzékiség princípiuma azonban nem csak ezt a soha ki nem elégülő érzékiséget jelenti, hanem a végtelen szellem szférájában, azaz a művészet, a vallás és a filozófia területén is jelen van. Az „*érzéki tudás*[:] tudás az érzéki és objektív formájában s alakjában, amely tudásban az abszolút szemléletté s érzékletté válik. [...] Az *érzéki szemlélet* formája [...] a *művészethez* tartozik, s így a művészet az, ami az igazságot

²⁴⁵ Hegel, 1980, vol 1, 96. o.

²⁴⁶ Hegel, 1980, vol 1, 95. o.

²⁴⁷ Hegel, 1980, vol 1, 95. o.

²⁴⁸ Hegel, 1980, vol 1, 100. o.

a tudat számára érzéki alakítás módján tünteti föl, mégpedig olyan érzéki alakítás módján, amelynek magasabbrendű, mélyebb értelme és jelentése van ebben a megismerésben. [...] [A] fogalom *egysége* az individuális jelenséggel – ez a szép és a szép művészeti létrehozásának lényege.”²⁴⁹

A szellem elevensége, életszerűsége abban a szabadságban rejlik, amely nem absztrakt, azaz nem mentes az érzékiségtől, hanem éppen olyan egységet alkot, amely az individuális jelenséget is magában foglalja. Ez az az egység, amelynek révén a művészi kifejezés ill. kivitelezés, azaz a műalkotás nem egy bizonyos (különös) érzéki létező, hanem olyan léttel bír, amely túlmutat önmagán²⁵⁰, s a lényeg, a fenomenonként érzékileg megjelenő noumenont (a mélyebb értelmet és jelentést a megjelenésben) teszi jelenvalóvá.

A természeti jelenségekkel és a véges szellem jelenségeivel szemben a művészeti alkotások, a művészet jelenségei a lényeg felmutató entitásoknak bizonyulnak, mégpedig oly módon, hogy nem saját érzéki létezésük (Dasein) kerül előtérbe, hanem bennük a lényeg jelenik meg. Ez a konstrukció azonosnak tűnik a jel struktúrájával. A jelölő (akárcsak a műalkotás érzéki megjelenése) láthatatlan, azaz nem magát a jelölőt, nem magát a műalkotást látjuk, hanem azt a magasabbrendű, mélyebb tartalmat, amelyet kifejez.²⁵¹ Természetesen a művészet maga nem homogén abban a tekintetben, hogy benne ez a kifejeződés mindenütt, minden formájában tökéletesen azonos módon menne végbe. Tézisünk szerint arról van szó, hogy a művészeti alkotások Hegel tárgyalásában egy a szimbólumtól a jelig mutató sorba rendezhetők, abban az értelemben, hogy a művészet történetileg és strukturálisan is első alakzatai inkább szimbolikusak, míg a későbbi művészeti jelenségek inkább a jel struktúrájával rendelkeznek, illetve afelé mutatnak. Azonban mindemellett éppen hogy nem a szimbolikus és a romantikus művészeti forma jelenti a művészet csúcspontját, hanem a klasszikus forma. A műalkotás tökéletes egysége éppen az érzéki princípium tökéletes megvalósítása: a konkrét műalkotásban annak kell közvetlenül ott lennie, amit jelöl. Az esztétika szempontjából tökéletes műalkotás közvetlenül jelenvalóvá teszi azt, amiről szól. Hegel szerint ez leginkább a klasszikus művészeti forma görög istenalak szobraiban figyelhető meg.

²⁴⁹ Hegel, 1980, vol 1, 103. o.

²⁵⁰ Ez a túlmutatás azonban nem szükségszerűen jelenti a jelszerű utalást.

²⁵¹ Persze a szemiotika, ill. a művészetfilozófia tematikussá teszi a jelet, ill. a műalkotást. Ez azonban nem tekinthető a jel, ill. a műalkotás funkciójának, természetes működésének. A tematizált jel, ill. műalkotás ugyanis már nem láthatatlan, hanem ellenkezőleg: maga a vizsgált, a szemlélt és elemzett jelenség.

A művészet soha nem hagyja absztrakt módon maga mögött az érzékiség birodalmát,²⁵² sőt a klasszikus művészeti formában éppen ezt a princípiumot viszi a tökélyig. A különbség nem ebben van. Inkább abban, hogy milyen módon közvetít ez az érzékiség: szimbolikusan (mint Jupiter sasként való ábrázolásában), vagy inkább jelszerűen, ahol az ábrázolás érzéki oldala nem a „hasonlóság” kötelékével kapcsolódik a kifejezett tartalomhoz (a lényeghez), mint például a „legszellemibb művészetben”,²⁵³ a költészetben, ahol a művészet anyaga, azaz az érzéki jelenség nem más mint az artikulált hang, azaz a nyelv,²⁵⁴ amely alapvetően jelrendszer, ahol nem a jelölő és jelölt közötti „hasonlóság” princípium, hanem a tetszőleges hozzárendelés az uralkodó.

3.1.5 A »kettős dolog«

Mielőtt továbbhaladnánk a szép fogalmának tárgyalásához, összefoglalásként röviden szólni kell „a kettős dolog”²⁵⁵ koncepciójáról, amellyel a művészet hegeli tárgyalásában találkozunk. Az előbb már kimutattam, hogy arról a kettősségről van itt szó, amely mind a szimbólum, mind pedig a jel szerkezetében jelen van (mint jelölő és jelölt). Az egész struktúrának azonban az a lényege, hogy végül *meghaladja* ezt a kettősséget²⁵⁶.

A „kettős dolog”, amellyel a művészetben és a szép területén találkozunk egyrészt annyit tesz: „tartalom, cél, jelentés.”²⁵⁷ Ez az a „magasabbrendű, mélyebb értelem”, amely a művészet érzéki szemléletében megjelenik. Ez az a lényeg, amelynek a lényeg-logikai megállapítás szerint „meg kell jelennie.”²⁵⁸ A „kell” („muß”) itt nem olyan kellést fejez ki, amely megengedné azt is, hogy ez a kellés kellés maradjon és soha ne teljesüljön.²⁵⁹

²⁵² Vö.: ehhez: a 302. megjegyzést, és az ott hivatkozottakat.

²⁵³ Hegel, 1980, vol 1, 103. o.

²⁵⁴ „[...] az objektivitás [azaz az „anyag”, amelyben a műalkotás megjelenik – M. N.] [...] nem lehet a *reális* külsőlegesség, [...] megnyilvánulásának *érzéki* anyagát szükségképp csak pusztá közlési eszközüln használja és ezért magában jelentéktelen jellé fokozza le. Ezen az állásponton áll a *költészet*, a szó művészete, s miként szellem már egyébként is a nyelv révén teszi érthetővé a szellem számára azt, amit magában hord, úgy a költészet az ugyancsak művészi szervvé alakuló nyelvbe önti műalkotásait is”, Hegel 1980, vol 3, 13. o.

²⁵⁵ Hegel, 1980, vol 1, 97. o.

²⁵⁶ Elvontabb értelemben a kettősség meghaladása nem más mint a közvetítés folyamata. A jel és a szimbólum, akárcsak a műalkotás alapvetően a közvetítés eszköze.

²⁵⁷ Hegel, 1980, vol 1, 97. o.

²⁵⁸ Hegel, 1957b, 89. o.

²⁵⁹ *A logika tudományának* szövegében ez esetben „soll” állna.

Ellenkezőleg: ez a „kell” azt jelzi, hogy itt szükségszerűségről van szó; a lényeg csak az egzisztenciába kilépve lényeg: azaz ha jelenségként egzisztál.²⁶⁰ A lényegből szükségszerűen nem marad hátra semmi, ami meg ne jelenne.²⁶¹ A lényeget ezért lehetetlen a jelenség nélkül tárgyalni. Ez alátámasztja, hogy miért a görög istenszobrok alkotják a művészet csúcspontját: bennük ugyanis nem látszat-lényeg kettősségről van szó, hanem olyan jelenségről, amelyben a lényeg van jelen. Nem marad hátra semmi a jelölt lényegéből: maga a szobor az eszme, s maga az eszme a szobor. Ezért jelentheti ez a műalkotás fogalmának tökéletesen megfelelő *jelenséget*, amely közvetlenül maga a *lényeg*.

A „kettős dolog” másik oldala látszólagosan „ennek a tartalomnak kifejezése, megjelenése és realitása.”²⁶² De ha a kettős dolog kifejezést közelebbről megnézzük, látjuk, hogy Hegel nem két dologról beszél, hanem egy dologról, amely kettős természetű.²⁶³ E kettős természet *egy dolgot* hoz létre, egy dolgot termel ki: „a két oldal olyannyira áthatja egymást, hogy a külső, a különös kizárólag mint a benső ábrázolása létezik, és máskülönben nem – mint ami lényegileg vonatkozik a tartalomra és kifejezi azt.”²⁶⁴

Az állandó lényeglogikai utalásokon kívül (egzisztencia, lényeg, megjelenés) Hegel itt ennél is általánosabb logikai kategóriákat alkalmaz. A műalkotás kapcsán az egyik oldalt (a külsőt, az érzékileg egzisztálót) mint *különöst* jelöli meg. A benső e szerint a felosztás szerint az *általánost* jelenti, míg maga a „kettős dolog” nem más mint az *egyedi*. E beosztás a logikában is csak *mint egység* értelmezhető, azaz olyan entitás, amely sohasem maradhat pusztán általános vagy különös, hanem olyan tendencia rejlik benne, amely átvezet az egyedihez. Másképpen fogalmazva: az általános csak mint különösként

²⁶⁰ Mint azt fentebb már elemeztük, a jelenség és az egzisztencia szorosan összefügg: a jelenség létmódja ugyanis az egzisztencia (egyfajta „második létezés” (zweites Dasein) – ld. az *Enciklopédia* 459. paragrafusában), amelyet Hegel megkülönböztet mind a léttől (Sein), mind a Dasein-tól (létezés – amelynek lényeglogikai párdarabja a Gesetztsein), mind a létesüléstől (Werden), mind a valóságtól (Wirklichkeit). – Ld ehhez az értekezés 2. fejezetét.

²⁶¹ Ezzel ellentétben a kanti magában való dologról, azaz a pozitív értelemben vett noumenonról nem tudhatjuk, hogy jelenségei kimerítik-e, vagy megmarad valami a jelenségeken túl, amely soha nem lép ki az általunk érzékileg (a szemléleti formák révén) felfogható egzisztenciába; vö.: Kant, 1995, 249-266. o.

²⁶² Hegel, 1980, vol 1, 97. o.

²⁶³ A természet szót abban a jelentésben értjük itt, ahogyan Arisztotelész beszél a dolgok természetéről: azaz benső hajtóerejükről. Szorosan kapcsolódik ehhez a természet szó latin megfelelőjének a *natura*-nak az etimológiája is: a *natura* a *nasci*-ből, a szülőanyából eredeztethető. A „létrehozó erő” jelentése latinhoz hasonlóan a magyarban is érzékelhető, hiszen a természet szó a „termékenységet”, a „termést” hordozza magában.

²⁶⁴ Hegel, 1980, vol 1, 97. o.

tételezett egyedi egzisztálhat, s fordítva: a különös csak mint általánosként tételezett egyedi állhat fönn.²⁶⁵ A két oldal áthatja egymást: a műalkotás olyan egyedi entitás, amely a különösben ábrázolja az általánost: nem valami harmadik az általános és különös mellett, hanem a műalkotásban az általános és a különös lényegileg csak mint ez az egyedi egzisztál – a műalkotás „kettős dolog” azaz általános a különösben.

A műalkotás témája, ha elvonatkoztatjuk a műalkotástól: absztrakt entitás, míg a kivitelezés, a műalkotás létező oldala a legkonkrétabb. Maga a műalkotás azonban csak mint ezen absztrakt és konkrét *egysége* egzisztál: valójában *nem* jel, amelyben a szellem általános tartalma (a téma) a mű különös alakjától különbözne, hanem egység. A valódi műalkotás nem szimbolikus és nem jelszerű: már nem szimbólum, és még nem jel, hanem épp olyan egység a kettő között, amelyben a lényeg teljességgel egzisztálni kezd, nincsen benne törés, vagy közvetítés.

3.1.6 A szép fogalma – az eszmény²⁶⁶

A művészeti szép eszméjének konkrét tárgyalásakor Hegel ismét logikai kifejezéseket használ. A szépet ugyanis „a szép *eszméjének*”²⁶⁷ nevezi, ami alatt közelebbről azt érti, hogy a „szépet magát eszmének”²⁶⁸ kell felfognunk.

Az előzőekben már kifejtettük az eszme szó logikai összefüggéseit, itt most a művészeti eszmére vonatkozó speciálisabb kijelentésekkel foglalkozunk. Az első megállapítás rögtön a szépre mint eszmére vonatkozik, amikor az eszme e formáját külön névvel: az eszmény [das Ideal] megnevezéssel illeti. Először is tekintsük át, miben áll az eszmény jellege általában.

²⁶⁵ Hegel, 1980, vol 1, 112. o. Ld. ehhez Michael Quante elemzését: „Mivel a negáció e mozgása magának a fogalomnak a saját természete, ezért az egymást kölcsönösen kizáró «általánosság» és «különösség» meghatározások egyaránt a fogalom meghatározásai. Az ebben az egyszerre öntagadásnak is megjelenő önmeghatározási folyamatban meglévő negativitást, Hegel spekulatív logikája következtében, a maga negativitásában kell tagadni (muß in ihrer Negativität negiert werden). Az általánosság és különösség ellentétének megszüntetve-megtartása abban áll, hogy a tiszta fogalmat mint az általánosság és a különösség egységét gondoljuk el. Ha ezen a módon gondoljuk el az általánosságot, akkor az «egyediség» meghatározása alapján gondoljuk el. Ez utóbbi nem harmadik meghatározás az általánosság és a különösség mellett, hanem a tiszta fogalom produktív tevékenységének spekulatíván értett egysége, amely önmagát mint a maga másában, azaz (el)különüléseinek (Besonderung) különösségében (Besonderheit) lévő általánosságot (Allgemeinheit) őrzi meg és ismeri föl”, Quante, 2001, p. 57.

²⁶⁶ Tárgyalt szövegünk: Hegel, 1980, vol 1, 109-119. o., valamint Hegel, 1980, vol 1, 157-164. o.

²⁶⁷ Hegel, 1980, vol 1, 109. o.

²⁶⁸ Hegel, 1980, vol 1, 109. o.

3.1.6.1 Az eszmény a fogalom és az eszme összefüggésében

»az eszme [...] nem más mint a fogalom.[<->] [...] a fogalom mint olyan még nem eszme«

A tárgyalt szövegrész első ránézésre nem tűnik koherensnek abban a tekintetben, ahogyan az eszme valamint a fogalom fogalmát használja – közelebbről az a gyanú merül föl, amit Hegel éppen itt fogalmaz meg másokkal szemben: „a fogalmat és eszmét gyakran változtatva használják.”²⁶⁹ Először is azt olvashatjuk, hogy az „eszme általában nem más, mint a fogalom, a fogalom realitása és a kettő egysége.”²⁷⁰ Továbbá azt is, hogy: „a fogalom mint olyan még nem eszme.”²⁷¹

Úgy tűnik, először azt mondja Hegel, hogy az eszme *nem más*, mint a fogalom, mégpedig a maga megvalósultságában, majd azt, hogy az eszme *más*, mint a fogalom. Ha e két kijelentést kiragadjuk, akkor valóban azt gondolhatjuk, valami nincsen rendjén ezzel a két megnevezéssel.

Az eszméről tudjuk, hogy a hegeli filozófia legáltalánosabb és legmagasabb helyi értékkel bíró fogalma (noha megkülönböztettük az általános jelentésétől a szigorúan a logikai eszmére korlátozódó használatát). A fogalom megnevezés a logika legmagasabb rendű alakzatára vonatkozik, amelyet Hegel *A logika tudományának A fogalom tana* című részében fejtett ki. Emellett azonban a fogalom fogalma is megjelenik máshol, a rendszer különböző pontjain, ennél általánosabb jelentésben (többnyire a szellemmel való szoros összefüggésben). – No, de mi is akkor a helyzet itt, a szép fogalma esetében?

Véleményünk szerint arról van szó, hogy egyáltalában a *fogalom* azért kerül elő a szép tárgyalása kapcsán, mert ezen az általános tárgyalási ponton (ahol nem a művészet konkrét alakzatai kerülnek górcső alá, hanem az általános összefüggések) a szép *fogalmáról* van szó: azaz arról a magánvaló (még ki nem fejtett) meghatározásról, amellyé a szépnek a kifejtés folyamán (a művészet egyes alakzatainak és jelenségeinek felmutatása során) *válnia kell*. Ebben az értelemben először is a szép fogalmáról van szó, amely nem más, mint a szép eszméje. A szép fogalma azonban akkor válik valóban a szép fogalmává (akkor felel meg önmagának), ha tartalma (azaz a szép eszméje) is megfelel fogalmának.

²⁶⁹ Hegel, 1980, vol 1, 109. o.

²⁷⁰ Hegel, 1980, vol 1, 109. o.

²⁷¹ Hegel, 1980, vol 1, 109. o., vö. ehhez: „Az eszme tehát nem a fogalom és nem valamely puszta nem reális gondolat”, Hegel, 1998, p. 47.

Egyrészt a szép fogalmáról van szó (fogalom-1), másrészt az eszme fogalmáról (fogalom-2), amely a szép fogalmát (fogalom-1) alkotja. Harmadrészt Hegel beszél a fogalom fogalmáról is (fogalom-3). Ez a bonyolult konstrukció azonban tulajdonképpen nem mást jelent, mint azt, hogy itt az az általános logikai alapelv jelenik meg, miszerint valamely entitás csak úgy lehet önmaga (csak akkor identikus önmagával), ha átment a differencián, azaz meghasonlott, de a meghasonlás tételezett részeit – azaz azt a két oldalt, amivé meghasonlik – a sajátjának tételezi, azaz identifikálja magát velük. Az identitás csak a differencia identitásaként mehet végbe. Ezért a szép csak mint az eszme önmeghasonlása és önmagához való visszatérése értelmezhető. A létrejövő új, a művészet szférájában egzisztáló entitásnak Hegel az *eszmény* (Ideal) nevet adja.

Az eszmény ennek következtében az eszme speciális változataként értendő, amelynek azonban fogalma (telosza) megegyezik az eszme legfelsőbb fogalmával: azzal, hogy „csak a maga realitásában jelenlévő és azzal egységben tételezett fogalmat nevezhetjük eszmének.”²⁷² A fogalom már magában hordja a meghasonlást (a fogalom a fogalom és realitásának egysége), az eszme pedig magában hordja a fogalmat (az eszme a fogalom és a fogalom realitásának egysége). Ez a kettős konstrukció véleményem szerint azért lehet itt jelen, hogy Hegel a szép *fogalmának* az eszmével való összefüggését még egyszer felvillantssa. A szöveg fogalmazásmódja mindazonáltal félrevezető és túlságosan bonyolult. Most elégedjünk meg azzal a megállapítással, hogy a szép fogalma Hegel szerint nem tárgyalható az eszme fogalma nélkül. Azzal a munkadefinícióval élhetünk, hogy eszmén a fogalomnak és realitásának egységét – azaz a logika episztemológiai és ontológiai szintjének egységét – értjük, míg eszményen az eszme és az eszme realitásának egységét (konkrétan, szellemi alakban, a művészet jelenségeire vonatkozóan). A továbbiakban ezeket a definíciókat alkalmazzuk.

3.1.6.2 Az eszme érzéki látszása

Az elemzett szövegrész a 3. pontban tárgyalja a szépet mint olyant, a maga valódi meghatározásában. A szövegrész újdonsága a szép új meghatározása, amely az «érzéki» fogalmával dolgozik. Ebben az alpontban ezt az új meghatározást elemezzük. E meghatározás konkrét átjárást biztosít ahhoz a komplex jelproblematikához, amelyet a logika és a szellemfilozófia összefüggéseként írhatunk le.

²⁷² Hegel, 1980, vol 1, 109. o.

»az eszmének külsőleg is realizálnia kell magát«

Az eszmény meghatározását Hegel látszólag igen távolról, az igaz meghatározásától indítja. Az igaz „ugyanis az eszme, ahogyan az mint eszme, magánvalósága és általános elve szerint létezik, s mint ilyet gondolják.”²⁷³ Ezek szerint az igaz valami általános, amelynek nincsen szüksége a különösre, hogy elgondolható legyen. Hegel itt valószínűleg a gondolkodás tevékenységére utal, amely nem (közvetlenül) érzéki entitásokkal dolgozik, hanem fogalmakkal, amelyek nem közvetlen érzéki egzisztenciák, hanem általános, de *konkrét általános* entitások. Az igaz a gondolkodás témája, a gondolkodás pedig a filozófia tevékenysége. A jelen szöveg nem beszél a jó fogalmáról – ezt mi magunk tehetjük hozzá: a jó tulajdonképpen a képzet tárgya, azaz a vallási képzeté. Ebből már következik, hogy a szép fogalma, amely a művészethez hozzátartozik, tulajdonképpen a szemlélettel kell összefüggjön.²⁷⁴ *A logika tudományának* utolsó fejezetében azt írja Hegel: az abszolút eszme „magában foglal minden meghatározottságot, s lényege az, hogy önmeghatározása vagyis elkülönöződése által visszatérjen magába, ezért különböző alakzatai vannak, s a filozófia feladata az, hogy az abszolút eszmét felismerje ezekben. A természet és a szellem általában különböző módok arra, hogy az abszolút eszme saját *létezését* megmutassa. A művészet és a vallás az abszolút eszme különböző módjai arra, hogy magát megragadja és megfelelő létezés (Dasein) adjon magának;”²⁷⁵ E mód a művészet kapcsán: a szemlélet.

A szemlélet az egyedi szellem megismerő-képességének egyik aspektusa. Ki kell emelnünk, hogy nem a legalacsonyabb szintje, amelyet a képzeti megismerés és a fogalmi megismerés egyszerűen negálna, hanem *egy másik mód* ugyanannak a tartalomnak a megragadására. Ezért mondja több helyütt²⁷⁶ is Hegel, hogy a művészet tárgya, sőt célja sem különbözik a vallás és a filozófia tárgyától. Félrevezető lehet, ha azt, hogy Hegel a fogalomról (amely a filozófiához köthető) általában mint a magasabbrendű aspektusról beszél,²⁷⁷ úgy értelmezzük, hogy a szemlélet és a képzet ehhez képest alacsonyrendű lenne.

²⁷³ Hegel, 1980, vol 1, 114. o.

²⁷⁴ E felosztás az *Enciklopédia* konstrukciójából nyeri el értelmét. Hegel több helyütt is hangsúlyozza a szemlélet – képzet – gondolkodás hármának összefüggését a művészet – vallás – filozófia hármával.

²⁷⁵ Hegel 1957b, 421-422. o. Szemere Samu fordításán változtattam – M. N.

²⁷⁶ Például *A logika tudományában*: „a filozófiának egyazon tartalma és egyazon célja van a művészetrel és a vallással [...]”, Hegel 1957b, 421-422. o.

²⁷⁷ Hegel 1957b, 421-422. o.

E három módot egységben, a szubjektum egységében kell értelmeznünk: s ugyanígy a művészet, vallás és filozófia három módja is egyazon szubjektivitás (a szellem végtelen szubjektivitásának) önreflexiók módjait jelentik. Ezért mondja Hegel az *Enciklopédia* szövegében, hogy „az emberek gyakran képzelik, hogy a költőnek, a művésznak általában pusztán szemléelően kell eljárnia. Ez egyáltalán nem áll. Igazi költő, ellenkezőleg, művének kivitele előtt és közben gondolkodni (Denken) és elmélkedni (Nachdenken) kénytelen. Csak ezen az úton remélheti, hogy [...] ezáltal szemléletét *szervesen* fogja kifejezni.”²⁷⁸ A művészet szemléleti módusza egyáltalában nem azt jelenti, hogy a művészet gondolkodás nélküli, hanem azt, hogy a gondolkodást a szemlélet formájában, térben és időben létező érzéki alakban, a műalkotásban fejezi ki.

A szemlélet módja a konkrét²⁷⁹ érzéki tartalommal való viszonyban funkcionál: ez az „anyagszerű tudás”,²⁸⁰ a „közvetlen megismerés”²⁸¹ módja. Ezt Hegel nem empirista módon²⁸² fogja föl, hanem úgy, hogy ez a külsőnek és objektívnak látszó tartalom is a szellem anyaga²⁸³, maga is szellem, csak a szemléelő szubjektivitás ezt még nem ismeri föl. E fölismerés (Erkennen) a megismerés (Erkenntnis) folyamata.²⁸⁴

²⁷⁸ Hegel, 1981, 250-251. o.

²⁷⁹ A szemléletben „az elmének közvetlen tárgya van.” Hegel, 1981, 240. o.

²⁸⁰ Hegel, 1981, 240. o.

²⁸¹ Hegel, 1981, 241. o.

²⁸² Az empirista mód hegeli értelmezésén azt értjük, hogy a szubjektum-objektum szétválasztás reflektálatlan előfeltétel marad: „az érzet meghatározottságát önálló külső vagy benső tárgyból vezetik le”, Hegel, 1981, 242. o. Az empirizmusban tehát úgy képzelik, „mintha az elme eredetileg teljesen *üres* volna, s ezért minden tartalmát mint tőle egészen *idegent kívülről* kapná. Ez tévedés.” Hegel, 1981, 243. o.

²⁸³ „Az érzelem anyaga inkább mint a szellemben immanens van tételezve,” Hegel, 1981, 242. o., ill.: „az érzésben jelen van az *egész ész* – a *szellem összes anyaga* [...] Mert az, amit az elme látszólag kívülről kap, valójában nem más, mint az ésszerű, következőképp *azonos* a szellemmel és *immanens* benne. [...] A szellem tevékenységének [...] nincs más célja, mint az, hogy [...] megcáfolja azt a látszatot is, mintha a tárgy a *szellemnek* külső volna,” Hegel, 1981, 243. o. – Itt látszólag (!) arról van szó, amiről Kant beszél az idealizmus (az ideizmust érti rajta, legfőképpen Berkeley-t és Descartes-ot) cáfolata kapcsán: azaz, hogy szemléletünknek egyáltalában nem valami külső dolog a tárgya. Kant egyrészt elutasítja az ideizmust, másrészt a pozitív noumenon elutasításával (lehetetlenségének bemutatásával) teret enged neki. Hegelnél nem ideizmusról van szó, mert a legfelsőbb identitás, az abszolút eszme tételezésével annak különösségeként egy bizonyos szinten szó van a valódi, külső dologról is, egyúttal azonban az az abszolút identitáson belül marad, s a szellem folyamatában ez az immanencia tudatosul, ill. fogalmivá válik. – Ennek a bonyolult – a kanti és a hegeli filozófia alapkérdéseit érintő – összefüggésrendszernek a beható tárgyalása itt nem lehet feladatunk.

²⁸⁴ Elkerülhetetlen a kanti szemléleti formák (a tér és az idő) tárgyalását megemlítenünk. Hegel ugyanis – mint látni fogjuk – szintén a tér és az idő fogalmaival operál a szemlélet kapcsán, azonban maga is elhatárolódik a kanti felfogástól, miszerint a dologról magáról nem mondható meg, hogy térbeli és időbeli-e, mert a tér és az idő lényegileg a mi szemléletünk formája. Hegel ezzel ellentétben azt mondja: „[...] nem szabad úgy érteni, mintha tér és idő *csak szubjektív* formák volnának. Ilyenekké

A szemlélet emellett a jel struktúrájának „alkotórésze.” Az a létezés, amely térben és időben egzisztál, de amelynek létezése nem önmagáért, hanem valami másért, valamely általános, nem térhez és időhöz köthető képzetért *van*. Ez a ráutaltság azt jelenti, hogy a jel (ill. a jelszerű létező, így a szimbólum is) tér-időbeli szemlélete, ahogyan azt mi szemléljük, nem áll meg a térben és időben tapasztalható érzetnél, legyen az bármilyen látvány, illat, tapintás, íz vagy hang. A szemlélő (a jel transzparenciája miatt) továbbblendül a jel érzetén (a jelölőn), s tulajdonképpen már eleve a jelölttel van dolga. A konkrét szemlélet (legyen az öt érzék bármelyikével felfogható) nem tematikus, nem lényegi, hanem csak a lényegi (a jelölt, a mondanivaló, az általános képzet) érzéki látszása.²⁸⁵ Ez a látszás érzéki látszás, s ez alapozza meg a jelnek (s egyúttal a műalkotásnak) azt a természetét, amelyet „kettős dologként” aposztrofált Hegel. A látszás a logikán belül, azaz a lényeg tanában nem „valódi” látszás,²⁸⁶ hanem át-látszás, hiszen a fogalom strukturálisan már eleve áttör ezen a látszaton, és a lényegét mutatja föl benne:

A logikai eszme ő maga tiszta lényegében, ahogyan egyszerű azonosságban bezárkózik fogalmába s még nem lépett be egy forma-meghatározottságban való *látszásba*. A logika tehát megmutatja az abszolút eszme önmozgását pusztán mint eredeti *szót*, amely *megnyilatkozás*, de olyan, amely mint külső közvetlenül eltűnt ismét, miközben ő van; az eszme tehát csak azért van ebben a

Kant akarta tenni a teret és az időt. Ámde valójában a dolgok *maguk* térbeliek és időbeliek; az egymáson-kivüliség ama két formáját nem egyoldalúan a mi szemléletünk aggatja rájuk, hanem már eredetileg sajátjukká tette a magánvaló végtelen szellem, a teremtő örök eszme,” Hegel, 1981, 248. o. – Látható, hogy a tér és idő „megteremtése” Hegelnél nem a szubjektumban, hanem a szubjektív-objektív kettéválasztottságot átfogó, végső önreflexív monászbán, az eszmében történik. Ezért a rajtunk kívüli dolgok a legteljesebb mértékben valóságosak ugyan, de csak mint az abszolút eszme tételezett különösségei, azaz az eszme létezésének különféle módjai, megvalósulásának fokozatai. A tárgyakkal felismert téridejűség nem pusztán a mi téridejű szemlélésünk tulajdonsága, hanem az eszme önmagán belüli meghasonlóság, a természetbe kivetett eszme módja. Ld. még: 283. megjegyzés.

²⁸⁵ Paul de Man tévesen jegyzi meg, hogy az érzéki látszás révén a művészet mint a szép szimbolikája az „elme és a fizikai világ” közötti közvetítő lenne. Hegelnél alapvetően a szellem fogalmáról van szó, ahol nincsen helye egyfajta különválasztott „fizikai világnak”, még a szubjektív szellem szintjén sem (Paul de Man megjegyzése tulajdonképpen a szubjektív szellem szimbólumára vonatkozik, de azt reflektálatlanul alkalmazza a művészetre is.) A művészetben megjelenő szimbolikus éppen hogy nem a fizikai világ felé nyitja meg a szubjektumot, hanem a feltétlen, a végtelen irányába: mégpedig a fenséges révén az abszolúthoz viszonyul, vö.: de Man, 2000, 82. o.

²⁸⁶ Ehhez szorosan kapcsolódik az a megkülönböztetés, amelyet Hegel a spekulatív tudomány egyes részei kapcsán tesz. Eszerint az egyes alakzatok közötti viszonyban különbség van a logika, a természetfilozófia és a szellem filozófiája területén. Az első esetben az egyes alakzatok átmennek egymásba (átmenetel – Übergang), a második esetben egymásba látszanak (egymásba-látszás – Durchschein, Ineinander-scheinen), míg a szellem esetében pedig fejlődésről (Entwicklung) van szó.

meghatározásban, hogy *hallja magát*; abban a *tiszta gondolatban* van, amelyben a különbség még nem *máslét*, hanem *magának teljesen átlátszó és az is marad*.²⁸⁷

A logikai fogalom nem jut el a valódi, „forma-meghatározottságban való látszáshoz” – ehhez elengedhetetlen a természeti létezés, a tér és az idő szférája. *Jel* csak térben és időben, azaz csak érzéki módon létezhet, működése is csak ebben a szférában képzelhető el. A jel fenoménje a szemlélet elsődlegesen térbeli irányultságát időbelivé teszi, azaz a térbeliséget időbelivé fordítja át. Ám a térből és az időből mint jel soha nem lép ki, mindig is szemléleti marad. Az általános képzet azonban, amit a jel megjelöl, azaz a műalkotás tárgya, már eszmei mozzanat, s nem áll a tér és az idő uralma alatt. A művészet szemléleti oldala (a műalkotás anyagi mivolta – legyen az pusztán egy szimfónia hang- anyaga) csak térben ill. időben „adható elő,” csak térben és időben létezik. Az azonban, amire a műalkotás vonatkozik, nem más, mint valami téren és időn kívüli. A szép²⁸⁸ (mert Hegelnél erről szól minden műalkotás) az *eszme* érzéki (tér-időbeli, azaz természeti alakzatban megjelenő) látszása.

A fentiekből az következik, hogy az eszme érzéki, forma-meghatározottságban való látszása nem képzelhető el úgy, hogy a logikai eszme lenne a látszás alanya. Sokkal inkább általánosabb értelemben arról az abszolút eszméről van itt szó, amelynek a logikai eszme is csak egy különös módja. Ez az abszolút eszme az, amelyről itt szó van: „az eszmének külsőleg is realizálnia kell magát, s el kell érnie bizonyos meglévő egzisztenciát, mint természeti és szellemi objektivitást.”²⁸⁹

»amikor [...] a fogalom közvetlenül egységben marad a maga külső jelenségével, akkor az eszme nemcsak igaz, hanem szép is«

A fogalom itt valami bensőt jelent, amelynek *külső* jelensége van. A benső és a külső e megkülönböztetése csak az érzéki létezés szférájában megmaradó megkülönböztetés, azaz

²⁸⁷ Hegel 1957b, 422. o., az utolsó kiemelés tőlem – M. N. Itt nem foglalkozhatunk a hegeli mondat sokféle értelmezési irányával (pl. konkrét teológiai interpretációjával), csak a jel-problematika számára releváns kérdésfeltevést követjük.

²⁸⁸ A „szép” fogalma itt még koncepcionálisan a csúnyát magában hordozhatja, mint a művészet tárgyát. A szép meghatározása („az eszme érzéki látszása”) ezt még egyáltalában nem zárja ki.

²⁸⁹ Hegel, 1980, vol 1, 114. o.

csak a természeti létezés egymáson-kívülisége (a tér és az idő) biztosítja azt, hogy ez a megkülönböztetés ne tűnjék rögtön el. Emellett a fogalom jelenséggel való egybecsengése egység is: kettős dolog, amely noha egy, mégis kettősséget: az érzéki és az eszmei oldalt hordja magán.²⁹⁰ A szépség feltétele ez az „egységben maradás” – azaz individualitás. A szép csak mint *szép individualitás*²⁹¹ egzisztálhat.

»Ezért a szép meghatározása: az eszme érzéki látszása«

Ezzel a meghatározással Hegel összekapcsolja a két oldalt: egyrészt a szép műalkotásban jelenlévő egységet (a szép individualitást), s az ezt az egységet alkotó szembeállítottságot (a lényeg (az eszmét) és az érzéki látszást).

Mint fentebb rámutattunk, az „érzéki” kifejezés a természeti és szellemi létezés jelenti, szemben a „tisztá” logikai létezéssel. Az abszolút (és nem *pusztán* logikai) eszme az érzékiségen keresztül jelenik meg: jelensége az érzéki létezés szféráján belül egzisztál. Ez az egzisztencia látszás [Schein]. E fogalmat Hegel a lényeglogika első részében, a reflexió tárgyalása kapcsán fejti ki a maga logikai meghatározottságában.

Anélkül, hogy *hic et nunc* a látszás fogalmát logikai értelemben elemeznénk, röviden összegezve azt mondhatjuk, hogy a látszásnak nincsen önálló fennállása, mindig csak mint ellentételezett létezhet. A látszat dialektikája a lényegtelen–lényeges ellentétre épít, s a logika tudományának két szféráját köti össze: a lét tanát és a lényeg tanát. Ez az összekötés abban áll, hogy a lét logikájában elért tudományos (azaz filozófiai) eredmények a lényeglogika szférájában mint lényegtelenek jelennek meg. A lényeges–lényegtelen ellentétpárja megy át a látszás fogalmába. A látszás alapvetően közvetítés-jellegű, s két mozzanat egymásba-látszását jelenti (a látvány egymás mellett egzisztál azzal, ami látszik). A reflexió fogalmában aztán a látszás mint a lényegen belüli látszás konstituálódik (reflexió, a visszahajlás, visszatükröződés értelmében). Ennek a bonyolult mozgásrendszernek a beható elemzése itt nem lehet célunk, de röviden összegeznünk kellett ahhoz, hogy az eszme érzéki látszásának fogalmát (azaz a szép meghatározását) a

²⁹⁰ „[...] a szép objektum különös oldalainak, részeinek, tagjainak bármennyire is fogalmuk eszmei egységévé kell összhangzaniok és ezt az egységet bármennyire is meg kell jeleníteniök, ennek az összhangnak csak annyira kell rajtuk láthatóvá válnia, hogy ezek az oldalak stb. egymással szemben megőrizték önálló szabadságuk látszatát, vagyis nemcsak, miként a *fogalomban mint olyanban* pusztán eszmei egységgel kell rendelkezniük, hanem az önálló realitás oldalát is ki kell fejezniök,” Hegel, 1980, vol 1, 118. o.

²⁹¹ Hegel, 1980, vol 1, 157. o. skk.

maga logikai értelmében is tárgyalhassuk. Annál is inkább, mert maga Hegel is ezt teszi a következő mondatban.

»az érzéki [...] nem őriz meg semmiféle önállóságot, hanem feladja léte közvetlenségét«

A látszás fogalmát Hegel a lét (Sein) fogalmával hozza összefüggésbe *A logika tudományában*.²⁹² A művészet szférájában a szép mint látszás jelenik meg, azaz a lét szférájával van kapcsolatban. Az, amit a műalkotás a szépben kifejez, a lényeg logikai meghatározását hordozó eszme. Ezzel Hegel kétpólusú struktúrát ír le: egy látszó entitást (a műalkotás érzéki, téridőbeli létezését), és egy „elvontabb” entitást, azt a valamit, ami ebben a látszásban látszik. E kettéválasztás a fentebb elemzett „kettős dolog” struktúrájának alapja. – A látszás logikai elemzése során azonban Hegel azon a véleményen van, hogy a látszás alapjában véve nem a látszótól való elkülönöződésben, hanem benne-tételezetten²⁹³ egzisztál. Ehhez az szükséges, hogy a „kettős dolog” mindegyik aspektusa feladja önállóságát és csakis a másikkal való együtt-tételezettségében legyen lehetséges.

A látszásnak fel kell adnia léte önállóságát – ez nem jelent mást, mint azt a logikában leírt struktúrát, miszerint a látszás nem a lényegen kívüli mozzanat, hanem a lényeg önmagán belüli látszását (reflexióját) jelenti. Ez a logikán belül nem időben történik meg, hanem a lényeg felépítése eleve ily módon alakul (már eleve így van). Ennek a viszonynak (a látszás viszonyának) kiteljesedése *a jelenség*. De ez még mindig a logikán belüli „mozgás”, s nem valódi viszony. A „valódi” viszony csak a természetbe átment (természeti és szellemi) eszme esetében következhet be. Az „érzéki látszás” fogalma nem logikai fogalom, hanem a szellemi érzéklet számára megjelenő látszást jelenti. Ez az érzéki látszás *eleve* nem tűnik el abban, ami látszik. Az „érzéki” szó a tér és az idő horizontját hozza be: a látszás csak térben és időben szűnhet meg (az „Aufheben” értelmében). Az a kijelentés, hogy az „érzéki [...] nem őriz meg semmiféle önállóságot”²⁹⁴ arra utal, hogy a térben és időben fennálló érzéki szemléletnek fel *kell* adnia az önállóság látszatát, át *kell* mennie valami lényegtelenbe, láthatatlanná kell válnia, el kell tűnnie ahhoz, hogy a szép,

²⁹² „A lét látszat,” Hegel, 1957b, 9. o., a látszatról szóló rész első mondata.

²⁹³ „Mert a fogalom és a jelenség összhangja tökéletes egymást-áthatás. Ennélfogva a külső forma és alak sem úgy jelenik meg, mint a külső anyagtól elszakított, vagy mechanikusan más egyéb célokra ráprésgelt forma, hanem mint a realitás számára fogalma szerint *benne meglévő és kialakuló forma*.”, Hegel, 1980, vol 1, 118. o., kiemelés tőlem – M. N.

²⁹⁴ Hegel, 1980, vol 1, 114. o.

az eszme megjelenhessen. A szép nem maga a jelenség, hanem a szép az, amit a jelenség láttatni enged. A jelenség mindig közvetlen, az azonban, ami a jelenség alapja: mindig közvetített. A dolgot magában megragadni lehetetlen – közvetlen megismerés nem lehetséges. A közvetítés folyamata a lényegtelen eltűnésében megy végbe: a műalkotás érzéki jelenléte (Dasein) eltűnő létezés, amely valami mögötte fennállót mutat föl. – *De*, s ezt hangsúlyozni kell, mert ez a hegeli koncepció legfőbb mondanivalója: nem azáltal mutatja föl, hogy a jelenség egyszerűen megszűnne, hanem azáltal, hogy a jelenség maga is a lényegnek, a mondanivalónak bizonyul, annak a dolognak az egyik oldalaként jelenik meg,²⁹⁵ amelyet a „kettős dolog” névvel illetett Hegel. A művészet-koncepció alapjául a logikai szerkezet szolgál, de nagy különbséggel: *a logikán belül nincsen szó érzéki látszásról.*²⁹⁶ A művészet, a szellem területén az abszolút eszme a maga másletéből (a természetből) tér vissza, s fokozatosan, egyre magasabb szinten egyesíti a természeti létezést a logikaival. A művészet területén a szemlélet aspektusa az uralkodó: a szemlélet pedig lényegileg érzéki megismerés. A művészeti alkotások szemléleti alkotások, amelyek a szemlélet érzékiségét egy magasabb szintre viszik – a műalkotás térben és időben megjelenő alakja (a festmény anyaga, a megfigyelés nézőpontja és ideje) újabb, magasabb létezést kap ennél a közvetlen létezésnél: új egzisztenciát, amely a szellem számára való egzisztencia, amely amellet, hogy kettősséggel ruházza fel a műalkotást, egységet jelent: a megjelenő és a megjelenés, *a jelenség egységét.*

Ekképpen a műalkotás speciális értelemben *jelszerű alakzat*. Magán hordja ugyanis azokat a meghatározásokat, amelyek a jelszerű alakzatot jelszerűvé teszik. Az értekezés első részében megvizsgáltuk a hegeli jelfogalom egyes vonatkozásait: legfőképpen azt a struktúrát, miszerint a jel szerkezete a maga egységében (a jel *egyetlen* entitás) mindig kettősséget hordoz: azaz *egy kettős* dolog. Funkciója a közvetítés, amelyet a közvetlenségen keresztül visz végbe, azáltal, hogy a közvetlen oldalt (a jel érzéki létezését, a jelölőt) feladja, láthatatlanná teszi azért, hogy az, amit közvetít, láthatóvá váljék. A műalkotás ugyanezt a struktúrát alkalmazza: kettős dolog, amely mégis *egy* entitás: olyan közvetítés, amely a magán belüli meghasonlást használja föl a befogadáshoz: azaz a

²⁹⁵ „A lényegnek meg kell jelennie” – írja Hegel a lényeglogika jelenség-fejezetének első mondatában, Hegel 1957b, 89. Ez a megjelenés nem elszakított struktúrát hoz létre, hanem magát a lényegét, a szubsztanciát, amely ebben az értelemben magában tartalmazza a megjelenést, azaz a formát, a szubjektivitást.

²⁹⁶ Hegel, 1980, vol 1, 96. o.

műalkotás és a műalkotást szemlélő közötti távolság leküzdéséhez, a közvetítéshez. Mindazonáltal azt is ki kell jelentenünk, hogy szűkebb értelemben a műalkotás *se nem jel, se nem szimbólum*, hanem a jelszerű létezés egy e kettő között egzisztáló módja. Mégpedig azért, mert a műalkotás olyan tökéletes egység, amelyben mindkét oldal, a kettős dolog két összetevője elválaszthatatlanul összeforr: azaz a műalkotásban mint jelenségben a lényeg a legteljesebb mértékben jelenik meg, avagy még pontosabban: *a műalkotás maga a megjelent lényeg*. S ez a felépítés nem mondható el sem a szimbólumról, sem a jelről, mert mindegyik esetében olyan meg hasonlítás áll fenn, amely megbontja ezt az egységet. A szimbólum esetében az alakzat érzéki eleme van túlsúlyban, s ez utal valami mögöttesre, a megjelölt tartalomra: azaz ez a lényeg nem közvetlenül jelenik meg. A jel esetében pedig az érzéki oldal teljesen háttérbe szorul, olyannyira, hogy el is tűnik: az érzékiség nem tud magasabb értelemben átszellemülni, nem tud magává a jelenséggé válni. Ez csak a műalkotásban jöhet létre. Ebben az értelemben a műalkotás a hegeli koncepción belül *a jelszerű alakzatok harmadik módozatát jeleníti meg*.

»az eszme [...] abszolút birodalma«

A szép területe az eszme abszolút birodalmában van.²⁹⁷ Hegel e meghatározással azt hangsúlyozza, hogy itt nem a logikáról, ill. nem a szubjektív szellemről van szó: *a szépet az abszolútum kifejeződéseként kell értenünk*. Ennek értelmében *nem* arról van szó, hogy a művészet pusztán a jelstruktúra applikációja lenne, hanem arról, hogy benne a jelstruktúra magasabb intenzitását éri el: magasabb szinten, a művészeti jelenség szintjén valósul meg. Azért „magasabb” ez a megvalósulás, mert nem szubjektív ill. objektív szinten, azaz a végetség uralma alatt, hanem a véges viszonyok relativitásáról leoldva²⁹⁸ az abszolútum tökéletesebb kifejeződése zajlik le e szférában, az abszolút szellem területén.

Összegzésképpen azt mondhatjuk, hogy a művészeti eszme, az eszmény Hegel szerint alapvetően mint egyes alkotás, mint *szép individualitás* jelenik meg. Ez az alkotás „dolog”, mégpedig „kettős dolog”, amely többszörös ellentétet tartalmaz. Egyrészt kettős abban az értelemben, hogy „az eszme érzéki látszása,” ahol az érzéki létezés és az eszmei tartalom áll egymással szemben. A második kettősség egyik oldala éppen ez az első, az érzékiség és

²⁹⁷ Hegel, 1980, vol 1, 119. o.

²⁹⁸ Hegel, 1980, vol 1, 114-118. o.

az eszmeiség között fennálló ellentét. A második kettősség szerint itt ugyanis amellett, hogy teljes érvényű a megkülönböztetés a műalkotás érzéki és eszmei oldala között, mégis *egyetlen* egységes entitásról van szó, amelyben az érzéki oldal látszásnak bizonyul, amely feladja léte közvetlenségét, önállóságát.

A jelproblematika horizontján vizsgáltuk a művészet jelenségeinek kérdését, és azt mondtuk, hogy ez a struktúra a jel struktúrájának az abszolút szellemen belüli kiteljesedéseként, magasabbrendű, nagyobb intenzitású megvalósulásaként értendő. A jelrendszer itt nem a szubjektumok közötti nyelvet, a végességen belül maradó közvetítést hozza létre, hanem a műalkotásban a végtelen lép elő: a műalkotás a végtelent önmaga reflexiójában közvetíti. Az „abszolút birodalom” a szabadság birodalma, magában foglalja az elméleti és gyakorlati szintet. A műalkotás jeljellege ezen a horizonton kell hogy elnyerje értelmét.

A distinkció, amelyet Hegel a jel és a szimbólum közt az *Enciklopédiában* tesz, meghatározó szerepű a művészetfilozófiában is, a műalkotások szempontjából. A szimbólum azáltal szimbolikus, hogy valamilyen, nem önkényes kötelék kapcsolja a jelölthöz. A jel ezzel szemben önkényes, és elveszti a saját létezését, önállóságát. A művészet alkotásai jelszerű alkotások (szimbolikusak és jel jellegűek), azonban érzéki oldaluk soha nem válhat semmissé: ezáltal nem felelnének meg az „eszme érzéki látszása” meghatározásnak. Emiatt a műalkotás a jelszerű alakzatok harmadik módját jelenti. A szimbólummal ellentétben a jel struktúrája olyan kettősséget hordoz, amelyben két dolog viszonyul egymáshoz, de úgy, hogy más kötelék kapcsolja össze őket: az erre a kötelékre való emlékezés (Gedächtnis), azaz egy harmadik komponens.²⁹⁹

A műalkotások rendszerezésében Hegel felhasználja a szimbólum és a jel különbségét: a szimbólumtól a jelig ívelő vonalba rendezi el őket.³⁰⁰ Mindemellett

²⁹⁹ Ennek távolabbi vonatkozásait sem az *Enciklopédia* sem az *Esztétikai előadások* kapcsán nem vizsgáltam. Ez egy teljeskörű, a hegeli nyelvfelfogást – és nem a jelelméletet – tárgyaló elemzés központi feladata lenne.

³⁰⁰ Noha minden művészeti formában érvényesül mindhárom alapelv: a szimbolikus, a klasszikus és a romantikus is: „a szimbolikus, a klasszikus és a romantikus, gótikus. Mert minden különös művészet magában tartalmazza ezeket a különbségeket,” Hegel, 1998, p. 209. Azaz a szimbolikus-szemiotikus ellentétpár át-és áthatja a az egyes formákat. A sorbarendezeéskor (miszerint a művészeti alakzatokat sorba lehet rendezni a szimbolikus-tól a jelszerűig) az egyes irányultság túlsúlyára gondolunk: azaz az építészetben a szimbolikus irány, míg a költészetben a jel alkalmazása van túlsúlyban. Ld. ehhez pl. az építészet idézett tagolását: a klasszikus építészet a természettől jöved, a természetet degradálja, mellékesként tételezi, s ezzel a szimbolikus építészet alapelvétől különbözik, ahol a szimbólum jellegéből következően nagy szerepe van a természetinek – azaz az építészet fő jellege a szimbolikus építészetben érvényesül, az építészet legtökéletesebb módon a szimbolikus elvvel kompatibilis, vö.: Hegel, 1998, p. 220.

érvényben marad, hogy a művészet valójában soha nem tisztán szimbólumokat alkalmaz és soha nem éri el a jel tiszta szellemiségét, a gondolkodás fogalmi formáját sem,³⁰¹ hanem mindvégig szemléleti marad.³⁰²

3.2 Szimbólum és jel a művészeti formákban³⁰³

„A szimbólum ... a művészet kezdete”³⁰⁴ – olvashatjuk a szimbolikus művészeti forma bevezetésében.³⁰⁵ Hegel ezt mind történeti, mind strukturális értelemben érti.³⁰⁶

Láthattuk az *Enciklopédia* elemzésekor, hogy a szimbólumot rendszertani elsőbbség illeti meg az elme architektonikájában.³⁰⁷ A jelet teremtő fantázia (*Zeichen machende Phantasie*) a jelszerű alakzatok közül először a szimbólumot hozza létre. Noha természete szerint kettős dolog, akárcsak a valódi jel, mégis egységesebb: a jelölő és a jelölt oldala nem válik el szigorúan egymástól, nincsen szükség harmadik pontra, útmutatóra (rendszertanilag: az emlékezetre) ahhoz, hogy a jelölőből eljussunk a jelölthöz: maga a jelölő tartalmazza a szükséges (természeti, érzéki) utalást.

A szimbólum a művészet kiindulópontja.³⁰⁸ Ez azt is jelenti, hogy *pusztán* kiindulópont, s nem a művészet igazi eleme: „csak mintegy előművészetnek

³⁰¹ A művészet célja, hogy a gondolatot ábrázolja. Ezt azonban nem a beszéd és a nyelv elve révén, azaz nem jelekkel teszi: „A nyelvben ez csak a jel révén történik meg, egy tetszőleges külsőség révén. A művészetben a képzetet nem jel révén ábrázolják, hanem érzéki módon,” Hegel, 1998, p. 210.

³⁰² Ez azonban egyáltalában nem jelenti azt, hogy a művészet egészében véve szimbolikus lenne, ahogy azt de Man állítja Hegel kapcsán; vö.: de Man, 2000, 82. o. De Man állításával szemben íme egy Hegel idézet a szimbolikus művészeti forma bevezetéséből: „a művészet klasszikus jellegét az adja, hogy természete szerint nem szimbolikus,” Hegel, 1980, vol 1, 317. o., továbbá: „[...] semmiképpen sem kívánjuk a szimbolikust [...] kiterjeszteni a [...] művészet minden területére,” Hegel, 1980, vol 1, 320. o. Vö. még a költészet helyével és a jelhez kapcsolódó meghatározásával: 254. megjegyzés.

³⁰³ Ebben az alfejezetben nagyrészt A művészet filozófiája szövegét helyezzük középpontba (Hegel, 1998). A részletesebben vizsgált és elemzett szöveghelyek a következők: pp. 119-204, valamint pp. 298-312.

³⁰⁴ „Das Symbol ist die erste Weise der Kunst” – „A szimbólum a művészet első módja,” Hegel, 1998, p. 123. Hotho ehhez a mondathoz fűzte hozzá: „Das Symbolische macht den Ausgangspunkt der Kunst.” – „A szimbolikus jelenti a művészet kiindulópontját.” (uo.)

³⁰⁵ Hegel, 1980, vol 1, 311. o.

³⁰⁶ „... mind fogalma, mind történeti megjelenése szerint ...” Hegel, 1980, vol 1, 311. o.

³⁰⁷ Vö. ehhez: 1. fejezet.

³⁰⁸ Vö. ehhez: 304. megjegyzés.

tekinthetjük.”³⁰⁹ A művészeti eszmének legmegfelelőbb forma a műalkotás és az általa kifejezett tartalom tökéletes egybetartozását hivatott megjeleníteni: azaz a jelszerű entitás, legyen az a szimbólum vagy maga a jel, mivel szerkezetileg a kettősségen alapul, annak működése nem bontakoztathatja ki a művészeti eszményt a maga teljességében. A *szimbolikus* és a *romantikus művészeti formában* a kifejezés a jelszerű alakzatokon keresztül történik: a szimbolikus művészeti forma speciális módon (de nem közvetlenül) a szimbólum struktúráját, a romantikus inkább a jel struktúráját hordja magán.³¹⁰

A *klasszikus művészeti formában* azonban az ábrázolás úgy tűnik nem a felsorolt két jelszerű alakzat módján történik: szerkezetileg tekintve nincsen meg sem a szimbólum érzéki láttatása, amely a szimbólumon túlra, annak jelöltjére mutat, de nincsen meg a jel tiszta szellemisége és kettéválasztottsága sem. A klasszikus művészeti formában maga a közölt tartalom jelenik meg: a közölt tartalom és a közlő forma teljes-tökéletes áthatásában nincsen értelme jelölőről és jelöltről beszélni: „Mert a klasszikus szépség benső lényege a szabad *önálló* jelentés, azaz nem valami mást jelent, hanem *önmagát jelenti*, s ezzel *önmagát értelmezi is*.”³¹¹ A művészet legtökéletesebb műalkotása a szimbólum és a jel között elhelyezkedő *harmadik típusú* alakzat: a klasszikus műalkotás.

A fentiek alapján sem a szimbolikus, sem a romantikus forma nem tekinthető a művészet tulajdonképpeni alakzatának: a szimbolikus *még nem* érkezett el a klasszikus forma egyensúlyához, a romantikus pedig *már túl* van rajta. A szimbólum és a jel közötti átmenet bizonyul a művészet tulajdonképpeni formájának, de anélkül, hogy ez a köztes forma *bármiképpen is mint jelszerű alakzat jelenne meg*. Lényege éppen abban áll, hogy *önmagát jelenti*, s a művészet teljes-tökéletes kibontakozását biztosítja azáltal, hogy mint konkrét műalkotás a megjelenítendő maradéktalan, hiánytalan megjelenésének bizonyul. *A teljes lényeg megjelenik, minden látszat nélkül: a látszás maga a jelenség, a jelenség maga a lényeg*. A szimbólum esetében a látszat (a látszó), a jelenség külön életet él a közölni kívánttól, a jelölttől: az oroszlán szimbóluma pusztán a benne megtalálható attribútum (az

³⁰⁹ Hegel, 1980, vol 1, 311. o.

³¹⁰ Noha *A művészet filozófiájában* a romantikus művészet első foka kapcsán Hegel azt a megjegyzést teszi, hogy a jelentés és az alak nem adekvát egybecsengése miatt e művészeti forma inkább szimbolikus viszony. V.ö: Hegel, 1998 p. 189. Ez azt jelenti, hogy a szimbolikus művészeti forma és a romantikus forma műalkotásainak struktúrája a jelszerű alakzatok struktúrájával bír (azaz van valami külső, formai amely a bensőre, a tartalomra utal), míg a klasszikus forma alkotásai ilyen értelemben nem tekinthetők jelszerű alakzatnak: bennük a jelentés közvetlenül jelen van. A szimbolikus viszony kifejezést Hegel itt általánosságban, a klasszikus művészeti forma ellentételezéseként érti; mi a jelszerű alakzat kifejezést használjuk erre (amely lehet jel és lehet szimbólum is).

³¹¹ Hegel, 1980, vol 2, 3. o.

oroszán *erős*) révén kapcsolódik a közölni kívánt princípiumhoz: az erősséghez mint olyanhoz, az oroszán képzetében az erősen kívül még tetszőleges számú jellemzőt különböztethetünk meg. A jel esetében a jelölő maga teljességgel feladja a saját létezését, áttetszővé lesz, nem is látható, olyannyira az a cél, hogy csak a jelölt látszódjon ebben a látszásban.

A klasszikus forma, amely a kettő között helyezkedik el, nem szakít a megjelenés érzéki alakzatával, azt nem adja föl a megjelölt érdekében, hanem éppenhogy a megjelenőben hozza ide a megjelöltet: *közvetlenül, nincsen szükség közvetítésre*. A görög istenszobor mint a tökéletes művészet tökéletes alkotása a hegeli elméletben azért központi szerepű, mert benne megtörténik a legtokéletesebb közvetítés: amely pedig a közvetlen jelenlétet jelenti.³¹² A görög istenszoborban mint a klasszikus művészeti forma tulajdonképpen alakzatában nem arról van szó, hogy létezne a szobor anyagi valósága, s az ennek révén közölni kívánt isteni személy: az Isten maga az alak, maga a forma és maga a tartalom: *a szobor egyedisége az egyes isten egyedisége*.³¹³

A művészet klasszikus kibontakozása az érzéki princípium totális megvalósulása: *Hegel úgy véli, hogy ha az érzékiség maga válik a magasabb rendűvé, ha az anyagban maga a legmagasabb rendű szellemiség van jelen, akkor ebben az esetben meghaladható az érzéki princípium korlátozó elve*. Az érzéki princípium mint szabadság a szellem számára a művészet legmagasabb, legadekvátabb megvalósulását jelenti: s ez csak akkor lehet így, ha az érzékiség nem pusztán közvetít, hanem maga *az, ami*. Mint említettük, ez

³¹² Az értekezés első fejezetében megállapítottuk, hogy a jel a közvetlen közvetítő. A most elmondottak alapján az is megállapítható, hogy ennek a megállapításnak leginkább a klasszikus műalkotás felel meg. A jelszerű alakzatok feladatát (a közvetítést) ebben az értelemben legtokéletesebben klasszikus műalkotás, azaz a nem jelszerű alakzat valósítja meg. – Mindez szembemegy azzal a hegeli alapfelfogással, hogy minden minden már eleve a közvetítésben van (még a közvetlenség is pusztán közvetítések eredménye, s valójában: közvetített). A 2006-os A hegeli identitás-elmélet c. konferencián a közvetítés elmélet ezen hegeli rendszerbéli anomáliáiról tartok előadást, vö.: Makk, 2006.

³¹³ Ennek a bálványimádással való konnotációit itt nem tárgyalhatjuk. Annyit azonban megjegyeznénk, hogy a bálvány istenként való imádása azt jelenti, hogy a bálványt magát istennek tartják, úgy vélik abban közvetlenül jelen van a transzcendens. A Kivonulás Könyvében (32,1 skk.) az aranyborjú történetében a bálványra vonatkozóan elhangzik, hogy „Izrael, ez a te istened” (Kiv 32,5) – kiemelés tőlem. Ez az „ez” arra a partikuláris szoborra vonatkozik, amelyet ott és akkor öntöttek. A keresztény ábrázolásokban ezzel ellentétben nem konkrétan azt a képet, szobrot imádják, hanem az általa közöltet, azt, akihez a képen, a szobron keresztül eljutnak. Nem a kép előtt, hanem a jelöltje előtt hajtanak térdet. Ezek az ábrázolások tehát jel-jellegűek, szimbolikusak: nem a konkrét megjelenésben bírják tartalmukat. – A görög istenek szobrai sem nevezhetők bálványnak, hiszen esetükben nem a *Kivonulás* könyvének „ez”-éről, azaz a különösségről van szó, hanem „mindegyik isten, mivel a meghatározottságot mint *isteni* és ezzel mint *általános* egyéniséget hordozza magában, egyrészt meghatározott jellem, másrészt *minden mindenben*, s a teljesen egységes középen lebeg a pusztá általánosság és az éppoly elvont különösség között.” Hegel, 1980, vol 2, 57. o. – utóbbi kiemelés a szerzőtől – M. N.

azzal jár, hogy azok műalkotások, amelyek tulajdonképpen jelszerű entitások, azaz szimbólumok vagy jelek: nem valósíthatják meg ezt a szabadságot, nem képesek a művészeti szép terén elérni a legmagasabb, legadekvátabb megvalósulást. A valódi (azaz fogalmának megfelelő) szimbólum és a valódi jel nem a művészet tulajdonképpeni formája.³¹⁴ Az eszme érzéki látszása akkor valósul meg maradéktalanul, ha *az eszme maga a látszás, s a látszás maga az eszme*. Ez a szimbólum és a jel esetében nincsen így, ott mindig megmarad az a differencia, amely jelölő és jelölt között fennáll: a szimbólum esetében a jelölő, a jel esetében a jelölt túlsúlya figyelhető meg. A görög istenalakban azonban

az egész alak elevenen átlelik, azonos a szellemi léttel, elkülönülten, a magában szilárd és a lágyabb részek nem hullanak benne széjjel; a szellem nem távozik el és nem kél ki a testből, hanem a kettő – *egyetlen* egységes egész, amelyből a szellem magábanvalósága csak csodálatos magabizonyosságában tekint ki csendesen.³¹⁵

Ugyanezt Hegel kevésbé költőien, logikai nyelvezetben is megfogalmazza: „Lényük nem az elvont különös, sem nem az elvont általános, hanem az az általános, amely a különösnek a forrása.”³¹⁶ Ebben az értelemben a szimbólum az elvont különöst jelenti, a jel pedig az elvont általánost. A klasszikus műalkotás pedig olyan általános, amely a különös forrása: azaz *egyedi*.

Felmerülhet az az általános kérdés, hogy ezek fényében a jel és szimbólum kérdésköre mennyiben tekinthető alapvető jelentőségűnek a művészet kapcsán? Véleményünk szerint a jel és a szimbólum kérdése meghatározó szerepű a művészet hegeli tematizálásában, mégpedig éppen azért, mert a szimbólum és a jel fogalmi szerkezete az, ami kijelöli a művészet működési elvét, s ezáltal meghatározza a műalkotások jelenségei

³¹⁴ Az, hogy a klasszikus művészeti forma a művészet tulajdonképpeni és legadekvátabb megvalósulása, egyben azt is jelenti, hogy itt a hegeli eljárásmodban megszokottól eltérően nem a harmadik alakzat jelenti a legmagasabb fokozatot. Mindez a művészet eszméjéből, abból az alapállásból eredeztethető, hogy a művészetben az érzéki princípium tökéletesedéséről van szó: a vallásban aztán a benső képzet, a filozófiában pedig az általános értelemben vett gondolkodás princípiumáról.

³¹⁵ Hegel, 1980, vol 2, 59. o.

³¹⁶ Hegel, 1980, vol 2, 62. o.

közt az ennek az elvnek leginkább megfelelő alkotásokat, mégpedig a klasszikus művészeti forma alakjában. A szimbólum azt jelöli ki, hogy végletes értelemben mi az, ami *még nem* „az eszménynek fogalmilag megfelelő ábrázolás”³¹⁷, mi az, ami *még nem* az „igazi művészet”³¹⁸. Elemzésünknek ebben a részében tehát a szimbolikus művészeti forma „még nem”-jét tárgyaljuk: azt a „még nem”-et, amely arra utal, hogy noha a művészeti törekvés a szimbolikus forma esetében is a természetből a szellemiséghez igyekezett, „ez a törekvés azonban csupán a szellem keresése maradt.”³¹⁹

Összegezve eddigi elemzésünket, elmondhatjuk, hogy a szimbólum a *természetiségre* építő alakzat, amely alapvetően két oldal egysége: de olyan egység, amelynek egyik oldala, a látható, az érzéki oldal csak egy esetleges (természeti) vonatkozásban kapcsolódik az általa megjelölthöz. A művészet a szellem tevékenysége, s a szimbólum ezen esetlegessége és természetisége, közelsége a természeti szükségyszerűséghez nem ad elegendő teret a szellem szabadsága számára. A szimbolikus művészeti forma mindig valami mást használ föl arra, hogy valamit közöljön: sohasem maga a dolog, hanem csak annak egy természeti látszata jelenik meg.

A szimbólum mint a szubjektív szellem alakzata a természet jelenlétére épít a szellemben. A szimbólum jelölő-oldala magában hord egy különös jelleget, amely közös a jelölttel. Ez a természetesség azonban nem jelenti azt, hogy a szimbólumot ne kellene értelmezni. Az értelmezés ugyanis azt jelenti, hogy a látszattól eljutunk a lényegig. Egyedül a klasszikus művészeti forma esetében nem szükséges az értelmezés, ott a műalkotás önmagát jelenti és önmagát értelmezi. A romantikus formában az értelmezés tematikussá válik: a jelölt és a jelölő a legtávolabb kerül egymástól: a jel struktúráját alapul véve szükség van az emlékezetre, azaz az elemző értelmezésre ahhoz, hogy eljussunk a romantikus műalkotás mondanivalójához.

A szimbolikus műalkotás értelmezésének kérdése szorosan kapcsolódik a szimbólum struktúrájához. A szimbólum struktúrájában bizonyosfajta közvetlenséggel, összeforrottsággal van dolgunk, ennyiben hasonlít a klasszikus formára. Azonban ez az összeforrottság nem az általánosság szintjén van jelen, hanem csakis egyetlen különös jellegben nyilvánul meg (pl. az oroszán erős mivoltában), amely mellett még több jelleg is van, amelyeknek nincsen közük a megjelölt tartalomhoz.

³¹⁷ Hegel, 1980, vol 2, 95. o.

³¹⁸ Hegel, 1980, vol 2, 3. o.

³¹⁹ Hegel, 1980, vol 2, 95. o.

A szimbólum éppen ezért sohasem lehet teljességgel az, amit jelöl. A szimbólum e hiányossága okozza a fenséges érzetét a szimbolikus művészeti formában.

Ebben a megnemfelelésben ezért az eszme felülemelkedik önmaga külsőleges létezésén, ahelyett, hogy benne feloldódnék és tökéletesen lezárulna: ez a felülemelkedés a jelenség meghatározottságán adja meg a fenséges általános jellegét.³²⁰

A szimbólum aszimmetrikus entitás. Egyik oldalon egy általános tartalom, a másik oldalon egy különös alak áll, anélkül, hogy e kettő igazán egy identitásba olvadna össze. A fenségesség jellege annak jelzése, hogy a szimbolikus formában inkább a jelölő van túlsúlyban: nem tökéletes a jelölés közvetlensége, noha közvetlenebb formával van dolgunk mint a romantikus művészet esetében.

Az *Eszztétikai előadásokban* Hegel beszél magáról a szimbólumról is. Ezek szerint a

szimbólum egy, a szemlélet számára közvetlenül meglévő, vagy adott külsőleges exisztencia, amelyet azonban nem önmagáért kell vennünk, amint közvetlenül adva van, hanem további és általánosabb értelemben kell elgondolnunk. A szimbólumnál ezért mindjárt két dolgot kell megkülönböztetnünk: először a *jelentést*, aztán ennek *kifejezését*.³²¹

Megkülönbözteti a jeltől, amelyben ugyan szintén szerepel a jelentés és a kifejezés kettőse, azonban a kifejezés, az érzéki dolog, azaz a jel jelölő oldala

oly kevésbé mutatja be önmagát, hogy inkább egy számára idegen tartalmat idéz a képzet elé, amellyel nem szükséges semmiféle sajátos közösségben lennie. ... Ennélfogva a *művészetre* vonatkozólag nem vehetjük a szimbólumot a jelentés és jelölése ilyen

³²⁰ Hegel, 1980, vol 1, 311. o.

³²¹ Hegel, 1980, vol 1, 312. o.

közömbösségének értelmében, mivel a művészet éppen jelentés és alak egymásravonatkozása, rokonsága és konkrét egybeforrása.³²²

Éppen ezért konkretizálja Hegel a szimbolikus művészeti forma szimbólumának definícióját:

a szimbólum ... *ebben a további értelemben* (kiemelés a szerzőtől – M. N.) véve nem pusztán közömbös jel, hanem olyan jel, amely külsőlegességében egyszersmind magában foglalja annak a képzetnek a tartalmát is, amelyet megjelenít.³²³

Mindemellett hangsúlyos, hogy a szimbólum nem maga az, amit jelöl, mert benne mindig megmarad saját identitásának alapja, mégpedig azokban a tulajdonságokban, amelyek megkülönböztetik a jelölttől:

a szimbolikus alak magáértvéve is tartalmaz még más tulajdonságokat ama közös minőségből, amelyet az alkalommal jelentett, teljesen független meghatározásokat, éppen úgy ahogyan a tartalomnak nem kell csupán absztraktnak lennie, mint az erő ... stb. hanem konkrét is lehet, amely azután megint sajátos, különböző minőségeket tartalmazhat a maga részéről is. ...³²⁴

Azaz: a szimbólum nem a tartalom adekvát megjelenítése, hiszen tartalmaz ugyan valamit, amely utal a jelöltre, de nem mindent. Emellett pedig sok olyan partikuláris tartalma van, amelynek nincsen köze az ábrázolt tartalomhoz. Ha az oroszlánt mint az erő szimbólumát vesszük, akkor a szimbolikus viszony az oroszlánnak csak egy tulajdonságát használja föl, de sok más tulajdonsága (pl. az, hogy egy élőlényről van szó, amelynek

³²² Hegel, 1980, vol 1, 312. o.

³²³ Hegel, 1980, vol 1, 313. o. – Ezért is mondhatjuk, hogy a jelszerű alakzat általunk használt munkafogalma magában foglalja mind a szimbólumot, mind a jelet magát. (Ez rendszertanilag is adekvát megközelítés, hiszen mindkét alakzat a jelet teremtő képzelet terméke (Zeichen machende Phantasie) ld. Hegel, 1981, 458. §).

³²⁴ Hegel, 1980, vol 1, 313. o.

rendszerint sárgás színű bundája van stb.) egyáltalában nem releváns az adott szimbolikus viszonyban.

Hegel ezért nevezi a szimbólumot kétértelműnek: „azonnal felmerül a kétely, hogy az alakzat szimbólum-e?”³²⁵, például egy háromszög nem jelöli mindenképpen a Szentháromságot, de ha egy templom homlokzatán látjuk, akkor egyértelmű az utalás.³²⁶ A Szentháromság képzetére egy olyan kép utal, amely nem szükségszerűen utal erre a tartalomra: a forma nem a tartalom adekvát (és ezzel szükségszerű) kifejezése. A szimbolikus művészeti formával ellentétben a klasszikus művészet sokkal tisztább e tekintetben, noha ott is előbukkan a kétely: vajon az ábrázolt jelentés, amelyhez közvetlenül eljutunk, nem utal-e valami továbbra (pl. a mitológiai történeteket vehetjük magukban – meseként – is, de szimbolikusan is). Hegel itt két fő szimbólumformát különböztet meg: 1. az első a tulajdonképpeni szimbólum, ahol a jelentés nem kifejezetten különbözik el az ábrázolástól, 2. a második az a szimbólum, ahol egyik oldalon a kifejezés, az érzéki áll, a másik oldalon pedig – kifejezetten, kimondva – a jelentés. A művészet kapcsán Hegel az első szimbólumformát tartja adekvátnak: ez a szimbólum a szimbolikus művészet igazi terepe.

Szimbólum (definíciója szerint) bármi lehet: az elvont alakzatoktól kezdve az élettelen tárgyakon keresztül az élőlényekig. Mint másutt is,³²⁷ Hegel rangsorolja a szimbólumokat aszerint, hogy mi áll a kifejező illetve tartalmi oldalukon. Az élettelen illetve az állati élőlényeket felhasználó szimbólumok után megvizsgálja azt is, hogy maga az emberi alak (mint szintén a természet része, s ezzel lehetséges szimbolikus kifejezőeszköz) mennyiben alkalmas a szimbolikus ábrázolásra.

A szimbólumok között az emberi alak szimbólumként való felhasználása (a megszemélyesítés) az átvezető kapu a klasszikus művészeti formához. Mivel az emberi alak mentes minden szimbolikus jelentéstől (éppannyira jelent mindent, mint semmit), ezért az ember bizonyos cselekvései és kifejezőmódjai lehetnek csak tárgyai egy ilyesfajta ábrázolásnak.³²⁸ A cselekvés és a megnyilvánulás ugyanis mindig valami különös, s ez a különös lesz a szimbolikus ábrázolás tárgya. Az emberi forma nem a maga egészében alkotja a kifejezést, hanem pusztán részeleme emelkedik ki. A megszemélyesítés során a

³²⁵ Hegel, 1998, p. 119.

³²⁶ Hegel, 1998, p. 120.

³²⁷ Például *A természet filozófiájában*, ahol Hegel az élettelen felől halad az élő, majd az emberi (a szellemi) felé. Vö.: Hegel, 1979.

³²⁸ Vö.: Hegel, 1998, p. 132.

szimbolikus és a nem-szimbolikus átmenete jön létre. A másik fő vonulat a művészet története során az, hogy ezzel párhuzamosan az állati ábrázolás degradációja figyelhető meg (pl. Egyiptomban a konkrét állati jelentés mellett megjelentek olyan ábrázolások, ahol az állat már mást jelent, azaz szimbolikus), s az emberi alak egyes oldalai révén bizonyos jelentést kap (Osiris³²⁹). A szimbolikus forma a maga tökéletlenségével (mivel nem tudja teljességgel kifejezni az ábrázolt tartalmat) mindvégig rejtélyes marad.³³⁰

A művészet legfőbb feladata a hegeli intenciók szerint az, hogy a szubsztanciális tartalmat, a szellem önreflexióját kifejezze. A szimbolikus művészeti forma azért nem lehet tökéletes kifejeződési formája a szellemnek, mert mindig megmarad valami a kifejező alak mögött, ami nem kerül kifejezésre (vagy rájövünk, vagy örök rejtély marad). A szellemnek azonban (ahogyan a lényegnek is – ld. a lényeglogikában³³¹) meg kell jelennie, s ez alatt a megjelenés alatt a szellem teljes valóságának megnyilvánulását kell értenünk. A természetben csak egyetlen alak van, amely ennek megfelelően ábrázolja a szellemet: ez pedig az ember.

Mint fentebb láttuk, az sem elégséges feltétel ahhoz, hogy klasszikus művészetről beszéljünk, hogy az emberi alak az ábrázolás formája (hiszen az ábrázolás szimbolikus is lehet). A klasszikus forma feltétele az, hogy a jelölő és a jelölt oldalán is önálló totalitás álljon, s az egész kifejezés szabad legyen.³³² Ezzel a két oldal identikussá válik, s különbségük pusztán formális (uo.).

Ezzel Hegel itt kimondja, hogy a klasszikus művészeti formán belül az ábrázolás valójában nem a jelszerű alakzatok struktúrája szerint megy végbe: a hasonlóság a szimbolikus formához (és a romantikushoz) pusztán formális. Ugyan itt is megkülönböztethetünk ábrázolót és ábrázoltat, jelölőt és jelöltet, de a klasszikus művészeti formának éppen az a lényege, hogy e kettő identikus, azaz maga a jelölő a jelölt és fordítva. De vajon nem egyfajta visszalépés-e ez a szimbolikus művészeti formához képest? Nem könnyebb, s ezáltal értéktelenebb az a művészet, amely magában hordja a saját értelmezését, nem készlet továbbgondolásra, hanem azonnal mindent elénk tár, anélkül, hogy bármi mögöttest kellene keresnünk? Ha a hegeli intenciókat tartjuk szem

³²⁹ Vö.: Hegel, 1998, pp. 136-137.

³³⁰ Igen költőien fejezi ki ezt Hegel a szifnx szimbóluma kapcsán. A görögök számára a szifnx a rejtélyt magát jelentette, s e rejtély megoldásában rejlik benne a klasszikus forma központi alakja: az ember. (A maga konkrét értelemben is, hiszen Oedipusz megoldja a rejtélyt: megfelel arra kérdésre, hogy ki az aki reggel négy, délben kettő, este három lábon jár.) Vö.: Hegel, 1998, pp. 139-140.

³³¹ Hegel, 1963, 101. o.

³³² Vö.: Hegel, 1998, pp. 151-152.

előtt, akkor természetesen nemleges a válasz, hiszen a klasszikus forma szellemibb kifejezés, megszabadul a szimbólum érzéki alkotóelemétől, nincsen szüksége arra, hogy függésben legyen a természettel: szabad: „az egész szabad, hiszen részei magukkal adekvátak.”³³³ Az egység nem közvetlen egység, hanem már valami létrehozott, olyan valami, amelyet a szellem hozott létre.³³⁴ Tartalma a szellem a maga szabadságában, s formája is szabad, hiszen semmi mást nem hord fogalmában, csak azt, amit ábrázol.

Az ábrázolás tárgyát pedig az isteni szubsztancialitás alkotja, az egyedi görög istenek formájában. Mivel egyediek, azért e szubsztancialitás szellemi szubjektivitásként manifesztálódik:³³⁵

A szellem a magát nyilatkoztató s magát nyilvánvaló módon manifesztáló, magát meghatározó, szabad általános. A meghatározáshoz azonban hozzátartozik a létezés oldala, a másért-való-lét.³³⁶

Hegel „szubjektív szellemiség”-nek (uo.) nevezi a központi motívumot, amelyet eddig pusztán jelentésnek nevezett, s amely ebben a művészeti formában képes arra, hogy jelenségében önmagát mutassa meg; mégpedig nem szimbolikusan, hanem a maga valójában. Ez a ’való’ az emberi egzisztencia, amely „a szellem megjelenése, a szellem meghatározása, a szellem kilépése a létezésbe.”³³⁷ Az ember jelentése a szellem. Az ember nem pusztán eleven alak, hanem a szellem tükröződése a természetben, s ezáltal magának a szellemnek a megjelenése.

A szimbólum és a jel közötti distinkció tekintetében a klasszikus művészeti forma alakzatairól és ideáljáról azt mondhatjuk, hogy kifejezésmód ugyan, de a jelszerű alakzatok sem egyik, sem másik definíciója sem illik rá, ugyanis a közvetítés nem valami más (érzéki tulajdonság mint a szimbólumnál, vagy hozzákapcsolt jelentés mint a jel esetében) révén valósul meg, hanem a klasszikus műalkotás emberi alakú istenábrázolása maga az, amit jelöl:

³³³ Hegel, 1998, p. 154.

³³⁴ Azaz a klasszikus művészeti alakzatok tehát közvetlenek, de ez a közvetlenség szintúgy közvetítések eredménye.

³³⁵ Vö.: Hegel, 1998, p. 156.

³³⁶ Hegel, 1998, pp. 156-157.

³³⁷ Hegel, 1998, p. 157.

Mert az emberi alakban mint a szellem egy érzéki módjában a test nem szimbólum többé, nem mást fejez ki, nem valami idegent jelent, hanem jelentése magán a felületen jelenik meg.³³⁸

Noha Hegel igen részletesen kifejti ezt a meghatározást, mégsem teljesen kielégítő magyarázat ez. Mégpedig azért, mert első látásra ez a meghatározás ellenkezik az egyik fő hegeli alapelvvel: a közvetítés alapelvével. A fenti meghatározással Hegel tulajdonképpen azt mondja, hogy létezik egy olyan forma, amely maga a tartalom, létezik egy olyan kifejezőmód, amely úgy mond fittyet hány az alaptörvényre, miszerint minden már eleve a közvetítésben van, s valamit közvetlenül közvetít/megjelenít. De valóban hiányzik innen a közvetítés? Valóban ellentmondásos (a rendszer koherenciáját megtörő) megoldás ez?

Egyrészt mindenképpen, ha arra gondolunk, hogy *A logika tudományában*³³⁹ sincsen egyetlen olyan hely sem, ahol a 'közvetlen megjelenés' tematikus lenne.³⁴⁰ A logikai mozgássoroknak pedig – legalábbis strukturális szinten – tartalmazniuk kellene minden későbbi formát (legyen az természeti vagy szellemi alakzat).³⁴¹ Másrészt mégsem inkohereens mozzanat ez, hiszen maga a művészet egésze pusztán egy nagyobb egész, az abszolút szellem része. Az abszolút szellemen belül a művészet pedig az érzéki, szemléleti rész, azaz a kiindulópont rendszertani szerepét játssza: s nem más, mint a közvetlenség megjelenítője a vallás és a filozófia közvetítésével szemben. A klasszikus forma (s ezzel a művészet középpontjának³⁴²) közvetlensége a művészet általános jellegéhez, mindvégig

³³⁸ Hegel, 1998, p. 158. – A felület természetesen nem az emberi test ill. hús maga, hanem a szobor felülete. Noha itt részletesen nem tárgyaljuk, de Hegel számára a klasszikus művészet primer alakja a *szobrászat*.

³³⁹ Vö.: Hegel, 1957a.

³⁴⁰ Vö. a jelen értekezés 2. fejezetével, különösen az ún. „látszat-jel” koncepciójával: 41. o. skk.

³⁴¹ Ahogyan Kuno Fischerre utalva Cunningham megjegyzi: „A logika, a természet filozófiája és a szellem filozófiája csak három nézőpont, amelyből a szerves egész megfigyelhető és értelmezhető. Az első a tapasztalat szigorúbban vett kognitív oldalát vizsgálja; a második a pusztán objektívval, érzéki aspektusával foglalkozik; a harmadik pedig szellemi értékeinek értelmezésére vállalkozik. Ahogyan Kuno Fischer kimutatja [Fischer, 1901, p. 574.], mindegyik nézőpont ugyanazt a tartalmat vizsgálja: a köztük lévő különbség inkább formai, amelyet az adott tartalom felvesz.” Cunningham, 2001, p. 52. – Az *Enciklopédia* ilyesfajta tapasztalatra való egyoldalú redukcióját elutasítjuk ugyan, de ez a felfogás is mutatja, hogy a logika már minden későbbit is magában foglal, megalkotja azok logikai alapját, s úgy is érthetjük (a tapasztalati redukcióval homlokegyenest), hogy az *Enciklopédia* a tudás egészét a metafizikai monász kognitív struktúráján belül írja le.

³⁴² Vö. Hegel, 1998, p. 159.

szemléleti mivoltához kapcsolódik. – Ebben az értelemben a művészet közvetlen fok, közvetlen tudás, alakzatait a vallás és a filozófia közvetíti.

Visszatérve tehát a meghatározáshoz: a klasszikus művészeti formában a művészet eléri a maga középpontját, fogalmának megfelelő lesz: közvetlenül kifejezi azt, amit a szellem jelent – s a szellem ebben az értelemben nem más mint az emberi (szubjektív) alakban megjelenő isteni (szubsztanciális).

Ebből következik az, hogy a hegeli művészetről való gondolkodásban a művészeti közvetlenség fokán a szellem ennél megfelelőbb kifejezést nem találhat magának, ezért a művészet további alakjai csak ronthatnak ezen a tökéletes egységen és kifejezésmódon. Ezzel azt is kimondjuk, hogy a művészetben belül sem a szimbólum (érzékesége miatt), sem a jel (túlzott elvonatkoztatottsága miatt) nem alkalmas arra, hogy a szellemet tökéletesen kifejezze. Valami közbülső, valami igazán közvetlen kell ehhez, ahol a két oldal, a jelölő és a jelölt oldala egybeesik.

A közvetlenség közvetítése *közvetlenül* nem lehetséges – legalábbis a hegeli alapintenciók szerint. Itt azonban, a klasszikus művészeti forma esetében, amely a görögség korszakában volt a maga helyén, egy olyan közvetítéssel találkozunk, amelyben a közvetítendő oldalak egybeesnek: maga az egyedi isten jelenik meg a görög szoborban: „közvetlenül önmaga jelentése és értelmezése”³⁴³ Gondolhatnánk most arra a logikai mozgásra, amelyet már érintettünk a 2. fejezetben: a közvetlenség újra és újra felbukkanó fokát, hiszen egy közvetítés eredménye mindig egy következő közvetítés kiindulópontja.³⁴⁴ Rendszertanilag magyarázható tehát a klasszikus művészet istenszobor alakzatának különleges közvetlen-közvetítő szerepe, de véleményünk szerint ez a pont inkább erősíti azt a feltevést, hogy a rendszeralkotó kései Hegel nem volt mentes a „kivételkezeléstől” és a művészet ideáljának megfogalmazásakor ifjúkorának Schellinggel és Hölderlinnel való lángoló együttfilozofálása és görögség-rajongása nem szűnt meg kivételes érzés lenni, amely a gondolati, sőt a szigorú rendszertani struktúrákat is képes volt alakítani, lazítani: olyannyira, hogy egy alakzat (ti. a görög istenszobor) szinte szétfeszítve a hegeli művészetfilozófia kereteit, az érzéki látszásban megjelenő eszme tökéletes, közvetlenül megjelenő jelentésévé és értelmezésévé válik.

De, kérdezhetnénk, akkor miért kell egyáltalában továbblépni, miért nem elégszik meg a szellem ezzel a kifejezésmóddal: miért van egyáltalán más művészeti forma (a

³⁴³ Hegel, 1980, vol 2, 3. o.

³⁴⁴ Vö. ehhez Rohs, 1991 és: 56. megjegyzésben utalt szöveget.

romantikus),³⁴⁵ s egyáltalában miért van szüksége a szellemnek arra, hogy vallást és filozófiát is létrehozzon az abszolút szellem berkein belül? Az előbb ugyanezt a kérdést tettük föl, csak más formában. A válasz most is ugyanaz: a közvetítés miatt. A művészet legtökéletesebb alakja sem elegendő ahhoz, hogy a szellem gazdagságát közvetítse.³⁴⁶ Közvetlenül megjelenít valamit: valami egyedit (az egyedi istent), de nem jut el az általánoshoz, nem közvetíti teljességgel önmagát a maga teljes kibontottságában. Erre csakis későbbi fokok, a vallás és a filozófia, sőt: csakis a filozófia korokon átívelő történetére reflektáló filozófiatörténet (a rendszer csúcsa: vége és egyben kezdete) képesek.

A szimbólum és a jel művészettel való összefüggése kapcsán itt felvetődik a kérdés: mennyire releváns az a fő tézisünk, miszerint a művészet kereteit a szimbólum és a jel közötti distinkció adja, ha a művészet lényegi kifejezője (a klasszikus művészeti forma eszményi alakja) sem egyikhez, sem másikhoz nem sorolható? A kérdésben már benne van a válasz, hiszen éppen azáltal határozza meg a szimbólum és a jel fogalma és a közöttük lévő distinkció a művészet kereteit, hogy megadják, mi nem tartozik bele a művészet tulajdonképpen és lényegi közlésformájába: nem tartozik bele sem a szimbolikus (szimbólum), sem a romantikus (jel) művészeti forma. Mind a kettő szükséges és szükségszerű ugyan, de nem a fő alakzat. A művészeti kifejezés a szimbolikustól indul, aztán annak érzékiségétől elvonatkoztat, megjeleníti a szellemet a maga egzisztenciájában, emberi alakban, majd teljességgel megszabadul az érzéki elvtől és a szellem önmagán belüli kifejezőmódja, jelek közlője lesz. Mint látjuk, a középső, a klasszikus forma előfeltételeit az elsőből, a szimbolikusból nyeri, következménye pedig a harmadik formában, a romantikusban nyilvánul meg.

De hogy lássuk mennyiben tekinthető a hegeli művészetfilozófia harmadik fő alakja a jel művészetén belüli applikációjának, térjünk rá a romantikus művészeti forma rövid tárgyalására.

A romantikus művészeti forma alapvető jellemzője az, hogy egyfajta visszatérést jelent a szimbolikushoz – legalábbis szerkezetét tekintve. Mindenesetre több rokonság van a szimbolikus és a romantikus között, mint amennyire bármelyikük is hasonlítana a klasszikushoz. Mégpedig azért, mert mind a szimbolikus, mind a romantikus művészeti forma esetében egyfajta diszcrepancia figyelhető meg a művészi kifejezés mondanivalója,

³⁴⁵ Ahogyan Hegel írja: „a klasszikus művészetben realizálódik a szép fogalma; szebb nem lehet semmi.” Hegel, 1998, p. 179.

³⁴⁶ Azaz: „azonban a szép birodalma magában még nem teljes, mert a szabad fogalom csak érzékileg van meg benne s nincsen szellemi realitása önmagában.” Hegel, 1998, p. 179.

jelentése és külső alakja, megformáltsága között. Mint azt fentebb kifejtettük, ez a diskrepancia az alapfeltétele annak, hogy egyáltalában az *Enciklopédiában* tárgyalt fantázia termékeinek (a szimbólumnak és a jelnek) a struktúráját felismerhessük a művészetben. A közvetítés alapszerkezete mindig a közvetlen és a közvetített egységét jelenti, valamely jelölőt, amely a jelöltre utal, s kettejük egybehangzó egysége hozza létre a funkcionáló jelszerű alakzatot. – De, mondja Hegel, a romantikus művészeti forma nem pusztán visszatérés a szimbolikus forma jelzés-struktúrájához, mivel a viszony alapvetően más a jelölő és a jelölt között.

A korábbiiban [tulk. a szimbolikusban – Hotho jegyzete alapján] ugyanis a gondolat és az alakzat nem volt ellenséges, hanem baráti viszonyban álltak, amelynek az az előfeltétel alkotta az alapját, miszerint a természetes alak magasabb jelentést hordoz, s hogy e kettő elkülönül egymástól; ez volt a pusztán prózai. Most azonban [a romantikus formában – M. N.] ez az ellentét magasabb szintű. ... Ami itt megkövetelt, a szubsztanciális, az, hogy a szellemi, amely az eszményt eluralta, önállóan emelkedjék ki.³⁴⁷

A romantikus formában tehát az érzéki oldal eltűnése és a szellemi oldal kiemelődése, hangsúlyosabbá válása figyelhető meg. A szimbolikus formában az érzéki volt túlsúlyban, s tökéletlenül közvetítette a mögöttes szellemit, a klasszikus formában a kettő olyannyira egyensúlyban volt, hogy a közöttük lévő megkülönböztetés csak formális volt (nem is volt két oldal), míg a romantikusban újra két oldalról beszélünk, de ez a két oldal mindegyike már a szellemen belüli, a szellem által előállított oldal. A romantikus művészet ezért a szellemen belüli világ, a bensőségesség művészete – az érzéki oldalnak egyre kevesebb szerepe van.

A jelszerű alakzatok problematikája kapcsán ez azt jelenti, hogy míg a szimbolikus formában a szimbólum, a klasszikusban a műalkotás önálló, közvetlen közlése a főszereplő, addig a romantikus formának olyan fő közvetítő eszközt kell találnia, amely mind mentesebb az érzékiségtől, mind kevesebb természeti kötelékkel rendelkezik, s minél nagyobb arányban szellemi. A hegeli enciklopédikus meghatározás szerint a jel struktúrája nem tartalmaz érzéki utalást, benne a jelölő pusztán egy szellem által tételezett entitás,

³⁴⁷

Hegel, 1998, p. 177.

amely a szellemi tartalomban fellelhető megfejtés (az emlékezetben tárolt kapocs) segítségével utal a jelöltre.

A harmadikban [a romantikus művészeti formában – M. N.] a szellemi szabadon felemelkedik magához, magában bírja realitását, amely az első formában [a szimbolikusban – M. N.] még csak külső volt. ... A szellemnek saját magát kell megtennie létezésének talajává, intellektuális világot kell teremtenie. ... Az alapelv az abszolút bensőségesség alapelve.³⁴⁸

Az abszolút bensőségesség elve pedig nem azt jelenti, hogy a szellem magába zárulna, létrehozna egy intellektuális álmvilágot, hanem éppen azt, hogy nincsen semmi, ami a szellemen kívül lenne, minden (beleértve a logikai és a természeti létezés és alakzatokat) a szellemen belüliként van jelen.³⁴⁹ Ennek az abszolút bensőségességnek a legfőbb jele az, hogy az isteni, amely eddig több isten partikularitásainak összessége volt, most egy Istenben egyesül, s ez az Isten emberi alakban jelenik meg: „Az Isten most látón, magáról tudón, emberi alakban jelenik meg.”³⁵⁰ S ehhez az emberi alakhoz, Jézus Krisztushoz kapcsolódik a világ minden sokszínűsége.

De mit jelent ez a művészet horizontján? Azt, hogy mivel az eszmei, a szubsztanciális a természetben az emberi alakban jelent meg a maga valóságában, azaz az anyagot belülről eszmeiesítette át, ezért a művészetben „az anyagnak már nem kifejeznie kell a bensőségességet, hanem az anyagban kell megjelennie a bensőségnek.”³⁵¹ A romantikus szféra műalkotásainak formája és tartalma nem adekvát: ebben hasonlatos a szimbolikus formához.³⁵² De formája nem természeti, hanem szellemi. Nem függ a természeti meghatározottságtól, hanem bármi lehet a kifejezője: a jelölő szabadon

³⁴⁸ Hegel, 1998, pp. 179-180.

³⁴⁹ Inkább így válik érthetővé, hogy miért ugyanaz a tartalma az *Enciklopédia* három fő részének: a szellem ugyanis retrospektíve magában hordja az előző fokokat, de azokat kibontja, a maguk potencialitását aktualitássá fejlesztve. Nem arról van tehát szó, hogy a tapasztalatra való reflexió három formájával állnánk szemben (logika, természet, szellem), hanem arról, hogy a tapasztalatot magát is meghatározza ez az abszolút bensőségesség. Vö. Cunningham következtetéseivel: 341. megjegyzés.

³⁵⁰ Hegel, 1998, p. 181.

³⁵¹ Hegel, 1998, p. 182.

³⁵² Vö.: Hegel, 1998, p. 189. Valamint pp. 202. skk. ahol Hegel a romantikus forma humoros jellegét a szimbolikushoz való visszatérésként értékeli.

választott. Éppen ezért a romantikus forma partikuláris alakzatokban is képes alkotni, képes megláttatni a mondanivalót. Ahogyan Hegel fogalmaz, a romantikus művészet fokmérője az, hogy „mennyit tett a művész azért, hogy a külső alakzatot elevenné varázsolja.”³⁵³ Azaz belép egy harmadik elem: a művészet működése most már nem pusztán a műalkotás és a befogadó viszonya (mint a szimbolikus és a klasszikus formák esetében, ahol vagy a természeti jegy utalása vezetett a mondanivalóhoz, vagy a műalkotás magában hordta jelentését), hanem a művész az, akinek az a feladata, hogy beleépítse az alkotásba, a jelölőként használt alakzatba a kulcsot a megfejtéshez.

Ezzel elérkeztünk a jel struktúrájához a romantikus művészetben. Ugyanis azáltal, hogy nem természeti, ill. harmadik elem nélkül megfejthető viszony van a műalkotás alakja és tartalma között, hanem szellemi kapcsolat, valami önkényesen, azaz szabadon társított jelentés, azzal a jel alapstruktúrája valósul meg a művészetben. A jelölőn kívül van a jelentés, valami külsőnek kell kinyilvánítania azt. Ez az elme rendszerében az emlékezet, amely tárolja az egyes önkényesen választott jelek jelentését – a művészet területén ez a bensőségesség univerzuma, a művészi, intellektuális világ, amely megteremti a maga (természettől független) összefüggésrendszerét. A művészet „sikerességének” fokmérője tehát az, mennyire eleven ez a világ, mennyire sajátítja el a befogadó szellem ennek a világnak a művész által megteremtett ismérveit.³⁵⁴ A romantikus művészet szellemi jelrendszer tehát, amely nem szükségszerűen kötődik a természeti formákhoz, önmagában hozza létre világának középpontját: tisztán szellemi termék.³⁵⁵

A romantikus forma természetesen az egyes művészeti ágakban is jelentkezik, létezik romantikus építészet, szobrászat, festészet és zene is.³⁵⁶ De mivel fentebb említett tulajdonságai miatt a legszellemibb forma, azaz a művészi kifejezés jelölő oldalán leginkább a szellemi bensőségesség elve alapján a szellem által tételezett önkényes jelölő

³⁵³ Hegel, 1998, p. 190.

³⁵⁴ „A művész létrehozza önnön sajátosságait, parancsol az anyag fölött, amelyet rendszertelenül hord össze, s idegen rendet ad neki, mint a szimbolikus esetében.” Hegel, 1998, p. 202. – a különbség a szimbolikushoz képest az, hogy itt a művész hozza létre az új rendet, míg a szimbolikus esetében a jelölőnek még van köze a jelölthöz, mégha csak egyes természeti tulajdonságai révén is.

³⁵⁵ Ez a szellemi termék Hegelnél korhoz kötött. A művészet formái nem időn túli meghatározások, hanem a népszellemhez kötöttek, ezért a művészet a maga egészében csak korlátozott érvényű és időben is meghatározható kiterjedésű.

³⁵⁶ Vö.: Hegel, 1998, pp. 205-270.

felel meg neki, ezért a legadekvátabb módon a Hegel által utolsóként tárgyalt költészetben, s azon belül is a drámai költészetben³⁵⁷ jelenik meg.

A költészet valódi jelekkel dolgozik, jeleket, nyelvi jeleket használ ahhoz, hogy megjelenítse a művészi mondanivalót, a jelöltet:

Amennyiben a hang ilyen telítődést kap [t.i.: a beszélő művészet tartalmát – M. N.], akkor pusztán eszközzé fokozódik le, csak jel és szóvá lesz, s ez a kifejezés olyannyira különbözik a tartalomtól magától. A tartalom a képzet, külsősége pedig a hang mint jel.³⁵⁸

Noha a hang maga érzéki eszköz, s felfogása is az egyik érzéken keresztül történik, jelként való alkalmazása a legszellemibb felhasználás, hiszen eltűnő létezése révén³⁵⁹ a leginkább képes arra, hogy láttatni engedje a jelöltet, anélkül, hogy ő maga tematikussá, azaz láthatóvá (hallhatóvá) válna.

[A] szellem ezáltal saját tulajdonképpeni talaján lesz tárgya magának. ... A dolog a költészetben többé nem közvetlenül külső, hanem a képzetekben van; hiszen a költeményt el lehet olvasni, más nyelvre is le lehet fordítani, a hangok más viszonyaira is át lehet vinni.³⁶⁰

Azaz a költészet külső oldala, a jel teljességgel lényegtelen, a tartalom a lényeg olyannyira, hogy a jelölő oldal tetszőlegesen megváltoztatható, ha a jelölés maga sértetlen marad, azaz ugyanarra a szellemi tartalomra: ugyanarra képzetre mutat.³⁶¹ S művészetté éppen nem a külső kimunkáltság teszi a művészetet, azaz nem a hangzás és fogalmazás

³⁵⁷ Az egyes művészeti alakzatok tagolását és hegeli rendszerezését itt nem tárgyaljuk részletsen: a költészet Hegelnél a három fő klasszikus részre oszlik, az epikára, a lírára és a drámára.

³⁵⁸ Hegel, 1998, p. 271.

³⁵⁹ Ld. ehhez az értekezés 1. és 2. fejezetét, ahol a *Enciklopédia* jelfelfogásának és a logikai formák elemzése során a jel eltűnő létezése az egyik központi motívum.

³⁶⁰ Hegel, 1998, p. 272.

³⁶¹ Itt természetesen lehet vitatkozni azon, hogy mennyire tartozik hozzá a költészethez maga a hangzás, a költészet zenei mivolta, s mennyiben ugyanarról a versről beszélünk ha az eredetit és ha a fordítást olvassuk. Hegel álláspontja szilárd ezzel kapcsolatban: mivel a hangzás a jelölő oldalhoz tartozik, ezért nem lényegi a költészet jelöltjével szemben. Ha arra gondolunk, hogy magában a műfordításban tulajdonképpen valóban nem a szó (azaz hangzás) szerinti fordítás zajlik, hanem ugyanazon benső jelentés más alakban való legtökéletesebb létrehozása, akkor ebben a tekintetben – ha fenntartásokkal is – de igazat adhatunk Hegelnek.

kimunkáltsága, hanem a kifejezni kívánt képzet mélysége és egysége. Éppen ez a kritériuma annak, hogy miképpen válik el a beszéd, a próza a költészettől.³⁶² A művészi beszéd, azaz a költészet lényege abban áll, hogy a jelrendszer, a nyelv rendszere segítségével olyan műalkotást hoz létre, amely organikus egész, meghatározott céllal, s a mű minden egyes komponensének erre a célra kell irányulnia,³⁶³ különben a beszéd prózai marad. A poézis (szellemi) világteremtése a kritérium, amely a próza pusztán partikuláris, az érzéki világot visszatükröző mivoltától megkülönbözteti.

Noha a klasszikus művészeti formában éri el a művészet azt a fokot, amelynél szebb semmi nem lehet, mégis a drámaköltészetet nevezi Hegel a költészet, s egészében a művészet legtökéletesebb fokának.³⁶⁴ Legtökéletesebb fok abban az értelemben, hogy benne éri el a költészet a maga princípiumának tökélyét: a legszellemibb művészetnek nevezhető. Hús-vér, eleven emberek adják elő, megelevenítve a szellem bensőségességét, benső világát:

A szobrok megelevenedve lépnek itt föl. A környező szín az építészet templomához hasonlóan a körülvevő. Az istenek mozgásban, beszélve lépnek föl.³⁶⁵

Maga a beszéd a fő dolog – legfőképpen az antik drámában –, s a mimikának, a kezek játéknak nincsen központi szerepe. A beszéd, a nyelvi jelek sora a legmegfelelőbb arra, hogy egy benső szellemi világ feltáruljon. Mégpedig azért, mert a jelek maguk is a szellem termékei, érzéki létezésük pusztán eltűnés az időben, nincsen megmaradó egzisztenciájuk. A beszéd eltűnő, változó egzisztenciája a szellem releváns megjelenése: hiszen a szellem lényege éppen a magában megtartott negáció, önmaga tagadása magában: abszolút negativitás.

³⁶² Vö. Hegel, 1998, pp. 272-273.

³⁶³ Természetesen a mellékszálak, mellékszereplők, intermezzók kérdése idetartozik: mennyiben utalnak a fő mondanivalóra, mennyiben jelölik a valódi jelöltet? Azt kell mondanunk, hogy épp a jelölés hiánya miatt lehetnek fontosak: épp azáltal emelik ki a fő motívumot, a meghatározott célt, hogy nem rá mutatnak, úgymond kifele mutatnak a mű egészéből, ezáltal is hangsúlyozva a mű egységét. (A töredékesség mint forma, ahol csak mellékszálak vannak, s nincsen fellelhető központi motívum, további megfontolás tárgya kellene hogy legyen.)

³⁶⁴ Vö. Hegel, 1998, p. 298.

³⁶⁵ Hegel, 1998, p. 299.

A nyelvi megjelenítés, a beszéd és rendszere, noha a képzet fokához tartozik, s a művészetben, különösképpen a drámaköltészetben a leginkább megfelelő módon képes közvetíteni a benső képzetvilágot, mégis csak képzeti szintű. Ez az oka annak, hogy a költészet, noha a gondolat világához közelebb van, mint a klasszikus vagy a szimbolikus művészet formái, nem a legmegfelelőbb alak a művészetben, s még a legtökéletesebb közülük. Nem megfelelő, mivel a tartalom és a forma nincsen egységben, két külön partikularitás (a jelölő és a jelölt) finom és meghatározott együttműködése kell ahhoz, hogy kifejezze a mű mondanivalóját. S mégis a tökéletesebb, mivel a szellem számára a legbensőbb tartalmat, a maga szubjektivitását is képes kifejezni a saját, szabadon választott eszközeivel. Emiatt már átmenetet képez a gondolkodás felé.³⁶⁶

Ami a költői kifejezést alkotja, abba a régióba tartozik, amely a képzetből mint olyanból a gondolkodásba való átmenetet jelenti.³⁶⁷

Ezzel elérkeztünk ahhoz a végső megállapításhoz, amely egy másik – a hegeli nyelv- és a gondolkodás-felfogás közötti viszony feltárását célul tűző – elemzés kiindulópontja lehet: a nyelv és rendszere hozza létre a szellem emlékezetét, alkotja meg, sűríti össze azt a bensőségességet, amely a képzet szintjéről a gondolkodás szintjére³⁶⁸ emeli a szellemet. Ez az összefüggés alapvetően az elme architektonikájában gyökerezik, hiszen a szemlélet, képzet, gondolkodás hármasa az abszolút szellem szintjén is megjelenik: a művészet, a vallás és a filozófia hármában. Az abszolút szellem szemlélete a művészet, képze a vallás, és gondolkodása nem más, mint a filozófia.

³⁶⁶ Alapvető párhuzam, hogy a költészet, amely a nyelvi jelrendszert, azaz rendszertanilag az emlékezetet használja föl a működéséhez, átmenetet képez a gondolkodáshoz, hiszen az *Enciklopédiában* is az emlékezet foka után következik a gondolkodás, s e kettő egymásba való átmenetére Hegel is felhívja a figyelmet a híressé vált etimológizáló megjegyzésében (ld. Hegel, 1981, 464. §).

³⁶⁷ Hegel, 1998, p. 276.

³⁶⁸ A gondolkodás is nyelvben történik, s mivel a nyelv képzeti szintű a rendszerben, ezért problematikusnak tűnik az a követelmény amely a filozófiai gondolkodástól a fogalmi gondolkodást várja el. A fogalmi gondolkodás ugyanis azt jelenti, hogy előítélet, előzetes tudás, azaz képzetek nélkül, a tiszta gondolat, a fogalom szükségszerűségét követjük. Egészében véve maga a hegeli szöveg (tulajdonképpen mindegyik ránk maradt formájában) jó példája a fogalmi gondolkodás nyelvben való megjelenésének, s a következő megoldást adja a fenti problémára: a képzetektől nem szabadul meg a kifejtés során, azokat inkább felhasználja, úgymond a „mélyükre néz“, felleli benne a logikai struktúrákat, amelyeket már nem képzeti nyelven, hanem a hegeli értelemben vett fogalmakkal ír le: olyan fogalmakkal, amelyek jelentését a rendszerben elfoglalt helyük és nem valamiféle külső világra való ráutaltságuk hordozza. Vö. például az alap elemzésének megjegyzésében: a „mindennek elégséges alapja van“ (Hegel, 1957b, 58. o.) köznapi kifejezést Hegel az alap fogalmi struktúrájában értelmezi, fejt ki.

A fenti elemzés, amely a művészetfilozófiát általában és a művészeti formákban jelentkező jelszerű alakzatok szerepét tárgyalta, csak ezen összefüggés körvonalazására és nem kifejtésére hivatott. A gondolkodásnak a nyelvvel való összefüggését és a hegeli gondolkodás mélyére nyúló gyökereinek feltárását itt nem tűzhetjük ki célul. Itt pusztán konklúzióként kell állnia, megállapításként, amelyre minden eddigi elemzésünk mutat: az *Enciklopédia* szerkezete éppúgy, mint a hegeli logika és az esztétika összefüggései.

4. A jel fogalma Saussure-nél és Hegelnél³⁶⁹

A következőkben, az értekezés negyedik fejezetében a hegeli jelfelfogás feltárt struktúráját úgymond külső mércével is megmérjük, hogy felmutassuk a hegeli enciklopédikus tudomány-megközelítés egyfajta továbbgondolási lehetőségét illetve rávilágítsunk arra a tényre, hogy a filozófiának mint metafizikai enciklopédikus tudománynak a hegeli felfogása képes a jelenkori szak-/résztudományok dilemmáit³⁷⁰ a maga horizontján exponálni. Noha a különféle gondolati és tudományos rendszerek egymáshoz mérése felettébb problematikus (hiszen különféle előfeltevések talajáról indulnak), azonban két fő fogódzónk is lesz: az egyik az, hogy mindkét esetben rendszerről vagy rendszerre való törekvésről³⁷¹ beszélhetünk, a másik pedig az, hogy mindkét rendszer tematizálja a jel fogalmát, amelynek mentén összehasonlításunkat végezni fogjuk.

³⁶⁹ Az értekezés e fejezetének alapkoncepcióját a 2002-es jénai Nemzetközi Hegel Kongresszuson adtam elő, Ld. Makk, 2005. Az azóta francia és német nyelven megjelent Saussure hagyaték (Saussure, 2003a) vizsgálatát integráltam az elemzés jelen változatába.

³⁷⁰ S a fő dilemma maguknak ezeknek a tudományoknak a kezdete, alapvetése, fogalmi meghatározása. Culler éppen a saussure-i törekvést tartja megvilágító erejűnek a modern gondolkodás stratégiáját illetően: „... a nyelv módszertani és általános megközelítésében Saussure tiszta kifejezését adja annak, amit a modernista gondolkodás formális stratégiájának hívhatunk: a módot, ahogyan tudósok, filozófusok, művészek és írók a [XX.] századelőn megpróbálkoztak a komplex és kaotikus univerzum megfogalmazásával. Hogyan lehet, rendszerszerűen, a modern világ látható káoszával megküzdeni? E kérdést sok téren feltették, s a válaszok, amelyeket Saussure ad – hogy nem remélhetjük, hogy abszolút vagy isteni nézőpontból láthatjuk a dolgokat, hanem perspektívát kell választani, s ezen a perspektíván belül az objektumok egymáshoz való viszonyuk révén definiálódnak, s nem valamiféle lényegiség által – példaértékűek. Saussure nem megszokott tisztasággal segít hozzá minket, hogy megragadjuk a modernista gondolat stratégiáit.”, Culler, 1986, pp. 16-17.

³⁷¹ Rendszer alatt olyan gondolatok összességét értjük, amely az általa tárgyalt témát értelmi, ésszerű vagy egyéb, kifejtett és reflektált elvek szerint felosztja és egységes egésszé integrálja. Saussure esetében éppen a rendszerre való törekvés hozza el annak a tudományelméleti reflexióját, hogy a nyelvtudomány specifikus esetében milyen alapkérdések tisztázása után lehet egyáltalában nyelvtudományról beszélni. Saussure törekvése ebben a tekintetben alapvetően filozófikus, s ez a kérdésfeltevés a rendszerteremtés magja: a rendszer külső függésének (axiómákra való támaszkodásának) megszüntetésére irányul. Saussure azonban nem általánosságban teszi fel ezt a kérdést (mint ahogyan Hegel), hanem induktíve, a nyelvtudomány metodológiájára való rákérdezésekor, s nem is jut általános következtetésre, hanem mindvégig megmarad a nyelvtudomány (igaz: általános) lehetőségfeltételeinek vizsgálatánál („Távolról sem szerenénk metafizikát csinálni” – írja Saussure az egyik jegyzetlapon, Saussure, 2003a, p. 151.). Vö.: Jäger, 2003. Ahogyan Bouissac utal rá, Saussure tudományalkotása nem saját korának szólt, hanem szemiológia név alatt egy eljövendő tudományról beszélt (a pszichológia részeként), amely (utópisztikus felfogás, de) tisztázhatja azokat az ellentmondásokat, amelyekkel Saussure mindvégig küzdött. Vö.: Bouissac, 2004.

Noha az összehasonlítás során egyetlen konkrét fogalom, a *jel fogalmának* elhelyezkedését vizsgáljuk a saussure-i³⁷² és a hegeli gondolati rendszer architektonikájában, a feladat mégsem egyszerű. Leginkább azért nem, mert azon túl, hogy különböző rendszertörekvések összehasonlításáról beszélünk (ami akár alapvető inkompatibilitásba ütközhet), jelen összehasonlítás két különböző, mára szekularizálódott tudományterület (a filozófiai metafizika és a nyelv- ill. jelelmélet) kísérleti összekapcsolását és/vagy viszonyrendszerét is érinti.

A hegeli rendszer kifejezés alatt továbbra is Hegelnek az ún. 'berlini rendszerét,' az *Enciklopédia* által körvonalazott tudományt értjük.³⁷³ Saussure esetében rendszer alatt egy szükségképpen rekonstruált rendszert kell értenünk, hiszen az általa vizsgált nyelvtudomány mint rendszerré szerveződött tudomány nem került teljes kifejtésre. A *Cours* alapján körvonalazódó nyelvtudományt nem lehet Saussure autentikus alkotásának tekinteni, lévén nem Saussure által sajtó alá rendezett műről van szó. A ránk maradt (és nemrégiben kiadott) Saussure szövegek, jegyzetek és a *Cours* szövegének összevetéséből kitűnik, hogy a Saussure elmélete a nyelvről inkább tekinthető „work-in-progress”-nek, mintsem kialakított rendszernek.³⁷⁴ Saussure esetében ezért nem is ezt a kiforrott rendszert

³⁷² Niegot tanulmányában szintén Hegel és Saussure összehasonlítására vállalkozik: Hegelt „Ferdinand de Saussure-rel összehasonlítva megállapíthatjuk, hogy sok minden abból, ami a nyelvtudományban Saussure gyümölcsözővé vált, Hegelnél már a «levegőben lógott». ... Hegel és Saussure között sokrétű kapcsolat van, a rendszeres, nyelvtudományi kidolgozás Saussure-nél rendszeresebb. A két gondolkodó alapvetően a totalitás elgondolásában különbözik. A hegeli nyelvi gondolkodással való tudományos foglalkozás teljességgel vitatott, néhol ellentmondásos. Az utóbbi idők vonatkozásában elővigyázatosan ugyan, de mind a filozófiában, mind a nyelvészetben egyfajta interdiszciplináris és nemzetközi Hegel-reneszánszról lehet beszélni. Ennek alapja éppen az eredetileg ellentétes gondolkodási hagyományok, a kontinentális és az analitikus filozófia belső összefüggéseken nyugvó közeledése. S ebben a holisztikus gondolkodás az egyik központi kategória.”, Niegot, 2004.

³⁷³ Vö.: 1. megjegyzés.

³⁷⁴ A magyar szakirodalomban egyelőre nem mutatkoznak annak jelei, hogy a *Cours* „tekintélye” csorbult volna (vö. pl. Benczik, 2006, Kelemen, 2006, Kenesei, 2006, Németh, 2006, Siptár, 2006). Tulajdonképpen hatás- és eszmetörténeti vizsgálatoknál indokolt is, hogy a *Cours* szövege legyen a mérvadó (ahogyan a jelen vizsgálódásunkból sem hiányozhat), hiszen nyolcvan éven át ez a szöveg egyet jelentett Saussure nevével (ld. ehhez 375. megjegyzés) azonban Saussure újraértékelését és az újabb jegyzetek tartalmát sem lehet megkerülni, éppen az új Saussure jegyzetek „reaktivizáló” hatása miatt. Ahogyan Bouissac fogalmaz: „Túl gyakran felejtik el, hogy a könyv, amelyhez Saussure neve eltéphetetlenül hozzákapcsolódott, a *Bevezetés az általános nyelvészetbe* (1916), olyan halála után kiadott publikáció, amelyet nem ő szerkesztett, de kiadását sem hagyta jóvá. Ha érintik is keletkezésének történetét, feltételezik, hogy a benne foglaltak hűen tükrözik Saussure eszméit. Innen a sok idézet, mely így kezdődik: «Saussure szerint...». «Saussure azt mondja...». ... Valójában azonban ahogyan egyre több kézirat lát napvilágot, egyre nyilvánvalóbb, hogy a *Cours* nagyrészt koholmány.” Bouissac, 2004, p. 10. (Bouissac itt Harrisra utal: vö. Harris, 2003). Ezzel a nézettel nem értünk feltétlenül egyet. A *Cours* szövegét mi is Saussure szövegeként idézzük, de mint másutt is jeleztük, ha a jegyzetek (legfőképpen ez alatt Saussure, 2003a-ra gondolunk) mást mondanak, a jegyzetek szövegét tartjuk autentikusnak (pl. a nyelv helyét illetően a *Cours* több helyütt „materialistábban” fogalmaz, míg az előadások mindvégig inkább episztemológiai síkon mozognak). Niegot így ír a különbségről: „Meg kell különböztetnünk Saussure gondolatmenetét

keressük, nem ezt akarjuk Hegel strukturált rendszeréhez hasonlítani, hanem Saussure elméletének alapmotívumait fogjuk a hegeli struktúrákhoz és azok attribútumaihoz hasonlítani. Ez a viszony alapvetően meghatározza a vizsgálat szempontját: a saussure-i gondolatokat a hegeli meggondolások, a hegeli rendszer szemszögéből vizsgáljuk, arra keresve a választ, milyen hozzáadott értéke lehet a hegeli olvasatnak abban a jelenkori gondolati aktivitásban,³⁷⁵ amelyet Saussure reaktualizálódásaként érthetünk, s amiről Bouissac így ír:

Elgondolkodhatunk azon, hogy vajon, ha majd Saussure minden ráánkmaradt kéziratát kronologikus sorrendben kiadják, nem véve figyelembe a *Bevezetés az általános nyelvészetbe* prizmáját, amelyen keresztül egészen eleddig minden kéziratot értelmeztek, akkor abból valami újdonság születik, s lehet, hogy meglepő fogalmi táj rajzolódik ki előttünk. Ez az új kontextusba helyezés (mind belső, mind külső) valóban felmutathatja, hogy Saussure olyan elméleti irányokat tartott lehetségesnek, amelyeket azonban a maga korában – a tizenkilencedik-huszedik század fordulójának adott tudományos állapotát és a kor uralkodó nyelvtudományi doxáját értve ezalatt – nem volt képes teljes egészében bejárni. ... ez újra lendületbe hozhatja a szemiotikai vagy szemiológiai munkát, amelyet Saussure nyílt végű folyamatként vizionált és amelyről így írt: „Milyen messze jut a szemiológia: Nehéz lenne előre tudni.” (Engler, 1989, p. 46) Saussure kérdései érvényesek maradnak és nehezen megfogható tárgyponthai kihívással szolgálnak a tudományos vizsgálat még mai szellemének is.³⁷⁶

illetően az 1913-as és az 1996-as írásokat, a *Coursot* és a hagyatékból előkerült kéziratokat. Ez utóbbiak kevésbé kizáróak a gondolkodás egy nem nyelvi közvetítésének elmélete tekintetében.“, Niegot, 2004, p. 40.

³⁷⁵ S nem pusztán az elmúlt években kiadott újabb szövegeket (Saussure 1997, 2003a) értjük ezalatt, hanem igazából azt a kutatási folyamatot, amely Saussure halála (1913) óta tart. Ennek fő elemei: Rudolph Engler kritikai kiadása (Engler, 1968-1989), a más tanítványok jegyzeteiből összeállított kiadás (Komatsu/Harris, 1993 és Komatsu/Wolf, 1996, 1997), a harvardi kéziratok publikációja (Parret, 1993), valamint számtalan újra-interpretálás született az évek során (pl. Koerner, 1973, Harris, 1987, 2001, Thibault, 1997, Choi, 2002). Vö.: Bouissac, 2004.

³⁷⁶ Bouissac, 2004, p. 12.

Továbbá rögzítenünk kell, hogy az említett viszonyrendszer elemzése kapcsán nem törekszünk sem tudományelméleti ill. tudományfilozófiai, sem tudomány- ill. eszmetörténeti irányú értekezésre: elemzésünk strukturális, szövegközeli elemzés, amely a főbb gondolati kategóriákat és a két rendszer lehetséges gondolati és nem történeti kapcsolatát vizsgálja.³⁷⁷ A hegeli metafizikai rendszer és a tulajdonképpen empirikus kiindulással bíró³⁷⁸ saussure-i *linguistique* e sokszálú kapcsolatát, illetve ennek lehetőségét, nem itt és most bizonyítjuk ill. fejtjük ki. Célunk az, hogy Saussure elgondolásait *Hegel felől, a hegeli intenciók szemszögéből* vizsgáljuk. Ezen előfeltevést nem szubjektív kezdőpontnak kell tekinteni, hanem inkább egy olyasfajta *intern* Hegel-értelmezésnek, amely külső, a hegeli gondolati világhoz képest időben és a tudományos térben is bizonyos távolságra lévő megfontolásokat von be a vizsgálatba. A vizsgálódás alapjául tehát az értekezés előző részeiben feltárt hegeli jel-fogalom szolgál, ez adja meg az alapot arra, hogy ez az összehasonlító vállalkozás egyáltalában érvénnyel bírjon.

Ebből a tudatosított előfeltevésből az is következik, hogy nem vizsgáljuk behatóan a saussure-i *linguistique* benső szerkezetét és koherenciáját.³⁷⁹ A saussure-i jelelmélet főbb

³⁷⁷ Ebből következően nem vizsgáljuk behatóan sem Hegel, sem Saussure esetében a nyelvi (illetve konkrétabban a jel fogalmát érintő) elképzelésük eszmetörténeti előzményeit, sem pedig hatástörténetüket. Hegel nyelv- és jelfelfogásának eszme- és hatástörténeti elemzéséhez vö.: Bodammer, 1969, Derrida, 1972, Kurzawa, 1979, Lauener, 1962, Löwith, 1966, Riedel 1990, Simon, 1966. Saussure-höz rövid összefoglalóként vö.: Kelemen, 2006, valamint vö. Jäger, 2003.

³⁷⁸ Itt nem is arról van szó, hogy Saussure maga nem igyekezett volna eltávolodni az empirikus hozzáállástól (mert ennek éppen ellenkezője igaz, vö. Jäger, 2003, p. 12.: „a nyelvészeti megismerés lehetőségfeltételeinek episztemológiai tisztázása ... [Saussure] gondolkodásának központi motívumává vált, ami szükségképp szembeállította kora nyelvészetének dogmatikus empirizmusával.“). Továbbá: „A tudományos vizsgálódás eddig legnagyobb mértékben *empirikus*, vagy ami még rosszabb alapelveiben romlott volt.“ A helyzet inkább az, hogy utópisztikus tudományalapító szándéka az empirista, induktív módszeren alapult, s „episztemológiájának“ alapelve empirikus maradt, hiszen nyelvelméleti gondolkodása (Jäger szavaival (Jäger, 2003, p. 26): a metaanalitikus szint) az összehasonlító nyelvészetből indult ki, s mindvégig arra reflektált. Továbbá Saussure több helyen is egyértelműsíti, hogy nem kíván metafizikai fejtegetésekbe bonyolódni, pl.: „...kivéve azt, amikor a tényeket a metafizika vagy a megismerés kérdésének határáig üzik; ez az amitől teljességgel el szeretnénk tekinteni.“ Saussure, 2003a, p. 130. valamint vö. Saussure, 2003a, pp. 107-108., ahol Saussure kifejti nézetét arról, hogy célja a nyelvi tények két szempontból való vizsgálata: az egyik szempont az empirikus (ezalatt a diakróniát érti), a másik a racionális (a szinkronikus nyelvészet szempontja).

³⁷⁹ Azon túl, hogy ennek feltáró elemzése itt és most nem feladatunk, mint fentebb említettük, az is problematikussá teszi a *Cours* elemzését, hogy nem Saussure által nyomda alá rendezett műről van szó, hanem tanítványai révén, a jegyzeteiből utólagosan összeállított szövegről. Éppen ezért az alapkérdések, alapfogalmak elemzésekor épűgy támaszkodunk az eredetinek tekinthető Saussure szövegekre (Saussure, 1997 és 2003), mint a *Cours* szövegére. Sőt vitás esetben nem a *Cours*, hanem a jegyzetek szövegét tartjuk mérvadónak, hiszen olyan alapkérdésekben, mint például a nyelvtudomány elmélete a két szöveghalmaz nem hozható összhangba. Másrészt a *Cours* szövegét sem mellőzhetjük, éppen azért, mert a szemiotika alakulását éppen ez a szöveg befolyásolta („A XX. század folyamán főképpen a *Cours* állt a figyelem középpontjában“, Bouquet/Engler, 2003, p. 67.), s ezen a befolyáson nem változtatnak az utóbbi időben jelentőséget nyert „eredetibb“ Saussure szövegek. Saussure gondolkodásának rekonstruálásához azonban elengedhetetlen, hogy ismerjük ezt

pontjait emeljük ki, s viszonyba állítjuk a hegeli jelfelfogással, mégpedig azzal a céllal, hogy a reaktualizálódó saussure-i kérdésfeltevés diszkussziójába belevegyítsük a kapcsolatot a hegeli elmélettel, s ezzel a hegeli problémafelvetést is aktualizáljuk. A szemiotika mára igen szerteágazó tudománnyá vált, ezért e tudomány mára kialakult ágainak csak egyik forrását (a saussure-i *linguistique*-et) vettük alapul e feladat megvalósításában (s nem érintjük Pierce-et). A saussure-i elmélet ugyanis a mai szemiotika tudományában a ‘megkerülhetetlen klasszikus’ szerepét játssza,³⁸⁰ s ezáltal pro vagy kontra, de mindenképpen meghatározó szereppel bír a legfrissebb kutatások elméleti alapjait illetően is, még akkor is ha csak a saussure-i *Cours* révén kialakult hatástörténetet tekintjük. Saussure aktualitása azonban még inkább megragadható a *Cours* kiadása óta feltárt (vagy már akkor is meglévő, de a *Cours* szövegébe be nem emelt) jegyzetek révén. Jäger úgy fogalmaz, hogy a jegyzetkből kirajzolódó forradalmi Saussure gondolkodása „jelentőségteljes hang a jelenkori nyelv- és jelelméleti diskurzusban”³⁸¹ is.

A hegeli és a saussure-i jelelmélet egyáltalában vett összehasonlíthatóságát a koncepciók eredendő szerkezeti közössége biztosítja. Az elemzés feladata ennek a közösségnek a felmutatása. Történeti aspektusból nézve mind Hegel, mind Saussure esetében annak a tizenkét évszázados tradíciónak a reflexiójáról van szó, amely Jakobson szerint „a jelet (semeion) a jelölő (semainon) és a jelölt (semainomenon) viszonya által létrejött entitásnak tekintette.... Ezen a tanításon alapul a középkori nyelvfilozófia, amelynek csodálatos a fejlettsége, mélysége és változatossága.”³⁸² Ez a nyelvfilozófiai alap mind Saussure, mind Hegel gondolkodásában olyan reflexiós pont, amelyre mindkét jel- és nyelvelmélet támaszkodik: s mindkettő gondolkodásban éppen ennek a tradíciónak egyfajta dekonstrukciójáról, alapkérdéseinek újragondolásáról van szó.³⁸³ Ez az újragondolás adja meg azt a gondolati közösséget, amelynek horizontján

a *Cours*-énál „szubtilisebb, tisztább, meggyőzőbb gondolkodást.” (Bouquet/Engler, 2003, p. 67., valamint vö. Bouissac, 2004.) A pontos szöveg helyek ismertetését lásd lentebb.

³⁸⁰ Vö. ehhez Chandler, 2002: „A jel összetevőinek két domináns modellje a nyelvész Ferdinand Saussure-től, ill. a filozófus Charles Sanders Peirce-től származik.” valamint Bouissac, 2003: „Saussure jelenléte a XX. század szemiotikai diszkusszióiban aforizmáinak kritikátlan, axiomatikus státuszba való emelésétől pozíciójának metafizikai és ontológiai implikációinak elméleti és ideológiai kritikájáig terjed.”, valamint vö. még Bouissac, 2004, ahol Bouissac a megtalált jegyzetek fényében világít rá a saussure-i hatástörténetre.

³⁸¹ Jäger, 2003, p. 40.

³⁸² Jakobson, 1969, 93. o. A skolasztikus forma: *aliquid stat pro aliquo* [valami, ami valami más helyett áll] a jelet bináris struktúráként határozza meg. vö. Jäger, 2003, p. 38.

³⁸³ Saussure kapcsán ld. Jäger, 2003, p. 38, 93. lábjegezet.

összehasonlíthatóvá válik e problematika metafizikai (Hegel) és – a jelen értekezésben kifejtendő – identitás-elméleti (Saussure) megközelítése.

A vizsgálat módszerül itt is a szövegközeli elemzést választottuk, noha – akárcsak a hegeli *Esztétika* kapcsán – Saussure *Cours de linguistique générale* c. műve esetében is felmerül a már említett aggály a szöveg autenticitását illetően, mivel itt is lejegyzett előadásszövegek tanítványok általi sajtó alá rendezett változatáról van szó. A *Cours* Saussure-je és a jegyzetekből kirajzolódó saussure-i gondolkodás néhol homlokegyenest ellenkezőnek tűnik.³⁸⁴ Éppen ezért az egyes konkrét fogalmi elemzések során szem előtt tartottuk a *Cours* kiadása óta napvilágra került jegyzeteket.³⁸⁵ A szöveg eredetiségének kérdésén túl legfőképpen azért is, mert a *Cours* leginkább Saussure program-jellegű episztemológiájával foglalkozik (egy eljövendő nyelvtudomány keretfeltételeivel), míg a jegyzetekben (ha töredékesen is, de) magának a saussure-i episztemológiának (tudománykritikájának) és a nyelvről folytatott analitikus reflexióinak közvetlen nyomait fedezhetjük fel.³⁸⁶ S ez utóbbi két témakörnek az összevetése a hegeli jelelmélet alapjaival (azaz a hegeli filozófiai rendszerrel) elengedhetetlen.

A konkrét szöveghelyeket tekintve – a Bevezetésen kívül – leginkább az *Első és Második résszel (Általános alapelvek ill. Szinkronikus nyelvészet)* foglalkozunk a *Cours* szövegén belül. A jegyzetek kiegészítő elemzésekor pedig egyrészt *A nyelv kettős lényegéről*³⁸⁷, *Az új «Notes Item»*³⁸⁸, *A további írások az általános nyelvészetről*³⁸⁹, valamint a *Jegyzetek az általános nyelvtudományról szóló előadásokhoz*³⁹⁰ c. szövegeket tekintjük át, továbbá néhol további jegyzeteket is bevonunk.³⁹¹

³⁸⁴ Ahogyan erre Jäger többször is utal, vö. Jäger, 2003.

³⁸⁵ Saussure, 1997 és 2003a.

³⁸⁶ Vö. Bouquet/Engler, 2003, p. 64.

³⁸⁷ Az itt felsorolt címek a francia kiadás (Bouquet/Engler) utólagos rendszerezése révén jöttek létre (egy-egy kisebb terjedelmű jegyzetet látott el Saussure címeikkel). A kéziratok eredeti sorrendje nem megállapítható. Saussure, 2003, pp. 75-157.

³⁸⁸ Saussure, 2003a, pp. 158-162.

³⁸⁹ Saussure, 2003a, pp. 164-170.

³⁹⁰ Saussure, 2003a, pp. 171-179.

³⁹¹ Saussure, 1997.

4.1. Bevezetés a hegeli és a saussure-i jelfelfogás kapcsolatába: a nyelvezet, a nyelv, a beszéd és a jel meghatározásai és összefüggései³⁹²

4.1.1 Nyelv és beszéd

A jel és a nyelv fogalmának szoros összefüggése mindkét koncepció sajátja. Saussure szerint a nyelv (a *langue*, megkülönböztetve a szélesebb értelemben vett nyelvezettől *langage*): „homogén természetű: jelek rendszere, ahol csak a jelentés és a hangkép egysége lényeges, és ahol a jel két alkotórésze egyformán pszichikai.”³⁹³ A hegeli koncepció elemzése során megemlítettük, hogy a nyelv a hegeli felfogásban a beszéd rendszere: a beszéd pedig hang-jelek artikulált, antropológiailag meghatározott, tagolt rendszere.³⁹⁴

Ebből a rövid összevetésből először úgy tűnhet, hogy alapvető inkompatibilitás áll fenn a két felfogás között. A saussure-i meghatározás szerint a nyelv a nyelvezetnek az a meghatározott része, ahol „egy hangkép egy fogalommal társul.”³⁹⁵ A nyelv tehát különbözik a beszédétől, s „olyan tárgy, amelyet külön lehet vizsgálni.”³⁹⁶ Sőt: „a nyelv lényegének ... semmi köze a nyelvi jel hangbeliségéhez.”³⁹⁷

Ezzel látszólagosan szembeállítható, hogy a hegeli *Enciklopédia* 459. paragrafusa a nyelvet mint a beszéd rendszerét határozza meg. Tévesen értelmeznénk a hegeli mondatot, ha a nyelvet ezáltal azonosítanánk a beszéddel a hegeli koncepcióban. Ellenkezőleg: a hegeli megfogalmazás éppen hogy különbséget tesz nyelv és beszéd között: „a *beszéd* és rendszere: a *nyelv*”. A kulcskérdés az, hogy vajon Hegel mit ért itt «rendszer» alatt.

Láthatjuk, hogy a hegeli megfogalmazásban a nyelv a beszéd birtoka: rendszere. A saussure-i modellben a nyelvezet fogalma kapcsolja össze a beszédet és a nyelvet. Amellett, hogy a beszédet és a nyelvet meg kell különböztetni egymástól a „nyelv és [a]

³⁹² Elsődlegesen tárgyalt szöveghelyek: Saussure, 1967, 17-38. o., valamint Saussure, 2003a, pp. 75-157.

³⁹³ Saussure, 1967, 32. o.

³⁹⁴ Hegel, 1981, 459. §.

³⁹⁵ Saussure, 1967, 32. o.

³⁹⁶ Saussure, 1967, 32. o.

³⁹⁷ Saussure, 1967, 24. o.

beszéd között ... kölcsönös függés van; az előbbi eszköze és egyúttal terméke az utóbbinak. Mindennek ellenére azonban a kettő két teljesen különböző dolog.”³⁹⁸

Ezek alapján a következő megállapítás tehető:

Saussure-nél	Hegelnél
a nyelv	a nyelv
a beszéd	a beszéd
eszköze és terméke	rendszere

Mindkét felfogásban egyfajta birtokviszonyról van szó: a nyelv a beszédé. A (saussure-i) „eszköz és termék” megnevezés azt sugallja, hogy a beszéd („eszköz”-ként) felhasználja a nyelvet, miközben létre is hozza azt („termék”). A nyelv egyrészt független a beszédétől: fennáll mint különálló entitás, amelyet eszközként fel lehet használni, másrészt függ a beszédétől, hiszen a beszéd termeli ki a nyelvet.

A hegeli „rendszer” megnevezés azt jelenti, hogy a nyelv valamilyen értelemben felette áll a beszédnek, de mindeközben annak lényegi részét alkotja. A nyelv absztraktabb, elvontabb, a beszéd konkrét. A beszéd a maga konkréciójában valósítja meg a nyelv elvont szabályait, rendszerét. A nyelv ebben az értelemben az az elvont eszköz, amelyet a tőle a maga konkrétsága révén különböző beszéd felhasznál. Ez a használat azonban azt jelenti, hogy a beszédnek lényegi része a nyelv: elválaszthatatlan tőle. – Továbbá a beszéd, ha arra a tevékenységre gondolunk e szó alatt, amely a jelöltet összekapcsolja a jelölővel („a képzetek számára továbbtagolódó hang, a *beszéd*”³⁹⁹), egyszerre termeli és használja a jeleket: „a szemléletet mint az övét használja” (eszközként), s ezáltal „meghatározott létezés ad magából”⁴⁰⁰ nekik (mint terméknek).

Láthatjuk, hogy a két felfogás nem idegen egymástól: mindegyikük arra világít rá, hogy *a nyelv és a beszéd szorosan kapcsolódik, miközben el is válik egymástól*. A nyelv a beszéddel szemben absztrakt entitás (melynek ennek ellenére megvan a maga konkrét jellege), egyfajta lényegiséget hordoz, amely független attól, hogy ez a lényeg hogyan jelenik meg a beszéd sokkal több véletlenszerűséget tartalmazó szférájában. Erre is

³⁹⁸ Saussure, 1967, 37. o.

³⁹⁹ Hegel, 1981, 459. §., 265. o.

⁴⁰⁰ Hegel, 1981, 458. §. M, 264. o.

érvényes Saussure példája, miszerint a szimfóniát magát (a néma lényegét) nem befolyásolja az, hogy miként adják elő (azaz a hangzó jelenség).⁴⁰¹

A nyelv jel-rendszer, amely koherenciával rendelkezik, s egy olyan lényegiséggel, amely nem függ attól, hogy miként jelenik meg a hangbeliségben, avagy általánosabban: a jelenségben. Ez a megállapítás mindkét felfogásra igaz, noha eltérés figyelhető meg abban, hogy miként kapcsolódik össze beszéd és nyelv. Hegelnél a nyelvi jel legigazabb létezéséként a hang adódik, s a nyelv a hang-rendszer (a beszéd) rendszereként határozódik meg. Saussure ezzel ellentétben a *Cours* szövegében a nyelvnek egyfajta hüposztazált létezését, egyfajta lényegi realitást kölcsönöz, noha ez a realitás bizonyos értelemben anyagi realitás, és a mindenkori emberi közösség egy adott pillanatban vett egészére vonatkozik. A jegyzetekben azonban alapvetően szubtilisebb ez a koncepció, sokkal inkább episztemológiai síkon mozog:⁴⁰² „nem létezik semmi azon kívül, ami a tudat számára létezik.”⁴⁰³ Sőt, a jel létezését egyes egyedül a többi jelhez viszonyított különbözőségében ragadja meg: „Aki *formát* mond, más formákhoz képest differenciát mond ki.”⁴⁰⁴ Továbbá: „a nyelvnek mint rendszernek a teljes vizsgálata ... a *formák használatának* vagy a *fogalmak reprezentációjának* vizsgálatára fut ki. Hibás azt gondolni, hogy léteznének *formák*, amelyek magukban, használatukon kívül léteznének, vagy bárhol is léteznek *fogalmak* magukban, reprezentációjukon kívül.”⁴⁰⁵

Ez utóbbi összefüggés rokonságot mutat a hegeli metafizika egyik legfőbb intenciójával: azzal, hogy a „*lényegnek meg kell jelennie*.”⁴⁰⁶ A lényeg szféráját ugyanis a jelölttel, a megjelenést a jelölővel azonosítottuk. Ez azt jelenti tehát, hogy a hegeli rendszeren belül sem létezik forma (jelölő) fogalom (jelölt) nélkül.

⁴⁰¹ Saussure, 1967, 36. o.

⁴⁰² Saussure megjegyzi, hogy az, hogy a jelek hol/hogyan is léteznek valójában, tulajdonképpen nem számít: „anyagiként vagy anyagtalanul, ez nem játszik semmiféle szerepet.” Saussure, 2003a, p. 167.

⁴⁰³ Saussure, 2003a, p. 111. – De meg kell jegyezni, hogy Saussure nem metafizikai tudat-fogalommal dolgozik, hanem a beszélő/hallgató tudatára gondol. A pusztán az anyagi realitásra vonatkozó redukció „gyanúja” tehát a jegyzetek révén sem hárul el, csak gyengül.

⁴⁰⁴ Saussure, 2003a, p. 111. – *Omnis determinatio est negatio* – jut eszünkbe Spinoza meghatározása, amelyet Hegel gyakorta idéz (pl. Hegel, 1957a, 88. o.: „*Omnis determinatio est negatio*. Ez a tétel végtelen fontosságú.”). A nyelvi elemek identitását Saussure-nél a más jelektől való különbözőségük (és csak ez) adja. Ahogyan Berthold-Bond megjegyzi: Hegel „azért szereti ennyire, mert [az idézet] a negativitás affirmatív jellegét hangsúlyozza.” Berthold-Bond, 1989. p. 83.

⁴⁰⁵ Saussure, 2003a, p. 91.

⁴⁰⁶ Hegel, 1957b, 89. o.

A nyelvnek mint rendszernek a felfogása a *Coursban* is hangsúlyos. A jegyzetekben azonban inkább primordiális szerepe van, minden további elgondolás rá épül. A fentieken kívül ezért érdemes megvizsgálni a következő szövegrészt:

Alapvetően a nyelv (*langue*) a differenciákon nyugszik. ... A nyelv csak az oppozíciók egészéből táplálkozik és él, teljességgel negatív értékek egészéből, amelyek csakis kölcsönös kontrasztjaik révén léteznek.⁴⁰⁷ ... A nyelv (*langue*) rendszere: sem meghatározott formák mint A, B, C, D ... koegzisztenciáját nem jelenti, mint azt számtalan nyelvtudományi mű felteszi, sem meghatározott fogalmak, mint $a\ b\ c$ d ... koegzisztenciáját nem jelenti, amit kevésbé félrevezetve ugyan, de kezdetektől hittek, de nem jelenti formák és fogalmak közötti *viszonyok* koegzisztenciáját sem, mint: $\frac{a\ b\ c}{A\ B\ C}$; ... Hanem ez a rendszer a fogalmak közötti elmosódott *differenciában* áll, amely a formák pontos *differenciájának* felszíne fölött fut, anélkül, hogy az első rendből bármely differencia a második egy differenciájának [szükségképp] megfelelné...⁴⁰⁸ ...

Ez a szövegrész felmutatja mit is ért Saussure rendszer alatt: nem olyan rendet, amelynek entitásai pozitíve határozódnak meg, hanem olyan rendszert, ahol minden alkotóelem negatív, valami másnak a tagadása. A nyelv mint jelrendszer tehát jelek egymástól való eltérésének egésze. A nyelvnek mint a jelekből álló rendszernek a hegeli meghatározása úgy tűnhet (ha csak a szellemfilozófia horizontján vizsgáljuk), hogy pozitíve meghatározott entitások összege (mechanikus egésze). Azonban ez félrevezető. Ugyanis Hegelnél minden entitás, minden fogalom olyan azonosság, amely átment a differencián. Ha visszaemlékezünk a jel logikai alapstruktúrájára, akkor alapvető közösséget találhatunk a saussure-i és a hegeli jel-rendszer (azaz a nyelv) struktúráját illetően. Ugyanis a jelek rendszere (hegeli) logikai meghatározása szerint éppen a különbözőségeen alapszik: a jelek mindegyike olyan entitás, amely mástól különbözősége révén áll fönn: kettős értelemben. Egyrészt különbözik más jelektől, másrészt önmagán

⁴⁰⁷ Saussure, 2003a, p. 137.

⁴⁰⁸ Saussure, 2003a, p. 150.

belül is elkülönбöződik (jelölő-szemlélet, jelölt-képzet). Ennek részletesebb kifejtését a nyelvi jel identitásának elemzése kapcsán adjuk meg a későbbiekben.

A következőkben, a 4.1.3-as pontban – ehhez kapcsolódóan – meg kell vizsgálnunk tehát a két felfogás alapállásbeli különbségét. Ezelőtt azonban fontos annak tisztázása, mi a nyelv és a jel kapcsolatának lényege a két modellben.

4.1.2 A nyelv és a jel kapcsolata

Mind a saussure-i, mind a hegeli felfogásban igen szoros kapcsolat van jel és nyelv között. Saussure úgy határozta meg a nyelvet mint „gondolatot kifejező jelek rendszerét.”⁴⁰⁹

Első megközelítésben azt mondhatjuk, hogy a hegeli felfogásban a nyelv olyan rendszer, amely a beszéd rendszere. Ez a rendszer az egyes képzeteknek különféle hangokat feleltet meg (artikuláció): létrehozza a hanghoz társítható jelölő és a képzetben meglévő jelölt kapcsolatát. A nyelv tehát olyan jelek rendszere, amelyek egy hangot és egy képzetet kapcsolnak össze.

A jelek tudománya, azaz saussure-i terminussal a *szemiológia* meghatározásakor⁴¹⁰ Saussure hangsúlyozza, hogy a nyelv nem az egyetlen és kizárólagos jel-rendszer, pusztán „a legfontosabb e rendszerek közül.”⁴¹¹ Ebből következik, hogy elképzelhető⁴¹² egy olyan tudomány, amely nem specifikusan a nyelvi jelek rendszerével, hanem egyáltalában véve a jelekkel, a „jelek életével” (uo.) foglalkozik:

⁴⁰⁹ Saussure, 1967, 33. o.

⁴¹⁰ A hegeli tudomány-fogalom és a saussure-i tudomány-meghatározás kapcsolatához ld. értekezésünk 4.3 pontját.

⁴¹¹ Saussure, 1967, 33. o.

⁴¹² Az, hogy Saussure nem érezte úgy, hogy ennek a tudománynak, sőt az ezen tudomány részeként elképzelt általános nyelvészetnek elérkezett volna az ideje, leginkább abból derül ki, hogy előadásait inkább gondolat kísérleteknek, tanítványaival való együtt-gondolkodásnak szánta, mintsem ezen tudomány ismérveinek összefoglalójaként. Ebből következően nem is szándékozott könyvet kiadni erről, s a *Cours* is csak halála (és koncepcionális egységesítés) után került napvilágra. „Miután felkérték az általános nyelvészeti kurzusra ... a mester, akinek gondolkodása a témáról még folyamatban volt, nemigen tudott mást tenni, mintsem tanítványai elé tárta azokat a problémákat, amelyekkel küszködött, s azzal néhány bizonytalansággal együtt, amelyeket néhány lényeges pont kapcsán már elért. Háromszor, mindegyik alkalommal más szögből fejtette ki nézeteit, ezzel arra késztetve hallgatóit, hogy újra reflektáljanak a problémákra. Hangosan gondolkodott, hogy saját gondolkodását ösztökélje.”, Godel, 1969, p. 139. valamint vö.: Saussure, 2003a, p. 105. Itt Saussure az etimológiáról választja le a szemiológiát, de itt nem beszél annak pszichológiába való tartozásáról.

Ez a társaslélektan, és következésképpen az általános lélektan része lenne, amelyet mi (a görög *semeion* «jel» szó alapján) *szemiológiának* nevezünk. Ez arra hivatott megtanítani bennünket, miben állnak a jelek, s milyen törvények igazgatják őket. ... A nyelvtudomány csupán egy része ennek az általános tudománynak;...⁴¹³

Noha Hegel nem taglalja azt, hogy a jelek tudományának külön létjogosultsága lenne, Saussure-höz hasonlóan a jelek rendszerét általánosabb jellegűnek tartja, és a nyelvi rendszertől függetlenül is tárgyalja. A teremtő képzelet, amely a jelek alkotását végzi, nem pusztán nyelvben alkot: a kokárda is jel, amelynek megvan a maga konkrét jelöltje;⁴¹⁴ sőt: az emlékezet (*Gedächtnis*) rendszere is jel-rendszer. Az értekezés előző részében, a művészet hegeli felfogása kapcsán azt is bizonyítottam, hogy Hegel esztétikai kérdésfeltevése alapvetően szemiotikai: az esztétika rendszere nem más mint a szimbólum és a jel hegeli fogalma közötti distinkcióra építő rendszer.

Hegel *in concreto* nem tér ki arra, mi a nyelvi jel-rendszer azon specifikuma, amely a többi jel-rendszer fölé emelné. Ha azonban gondosabban megvizsgáljuk a szöveget, rálehetünk erre az összefüggésre. A jel létezésének legmegfelelőbb módja ugyanis Hegel szerint *az időben való létezés*. Az időben való létezés a szemlélet öt érzékhez kötött világában a hallás antropológiai meghatározottságához kötődik.⁴¹⁵ Ennek értelmében a jel-struktúra legigazabb megvalósulása az elme rendszerén belül a *hanghoz* kell, hogy kötődjön. A nyelv elsődlegesen a beszéd, azaz a *hangbéli létezés* rendszere: s ennek megfelelően a jelek, a jel-rendszer legmegfelelőbb létezési módjával rendelkezik: *időben hangzik el*. A nyelvi jel-rendszer azért elsődleges a többi jel-rendszerhez képest, mert benne a hangzó jel a jel struktúrájának (a látszat és lényeg mélyebb összefüggésének) legmegfelelőbb alakzatát valósítja meg az emberi, antropológiai meghatározottságok világában.

Az ember a jel logikai alakzatát a maga szellemi, fenomenális megjelenésében a nyelvi jelek időben elhangzó létezésében képes a legtökéletesebben megvalósítani. – Ez azt

⁴¹³ Saussure, 1967, 33. o.

⁴¹⁴ Vö.: Hegel, 1981, 458. §.

⁴¹⁵ Az összefüggés ennél bonyolultabb, azonban itt nem kívántuk azt teljes egészében taglalni. A hallás (*Gehör*) az érzékek azon módusa, amelyben az érzékek valamiképpen összetartoznak (*zusammengehören*), ugyanis a hallás az egyedüli érzék, amelyet Hegel mint időbeli és térbeli érzéket aposztrofál. Vö. ehhez: Hegel, 1981, 448. §

is jelenti, hogy bár a nyelv lényegileg jel-rendszer, egyúttal elválaszthatatlanul kötődik a hang és a hallás antropológiai meghatározottságához. De ne értsük ezt félre: nem magának a konkrét megszólalásnak, az egyes beszédaktusnak a véletlenszerűségéhez, hanem ahhoz a szükségszerűséghez, amit az ember öt érzékéhez kötött szemlélete jelent. A jelek ugyanis a hegeli felfogásban szemléletek: nem konkrét fizikai entitások, azaz nem *maguk* a hangok, hanem azok elméleti képei, amelyek nem tartalmazzák az egyes beszédaktus esetlegességeit.

Noha Hegel nem beszél szemiológiáról vagy jel-tudományról mint külön tudományról, amely betagolódna az enciklopédikus tudomány rendszerébe, mégis azt mondhatjuk, hogy nem idegen⁴¹⁶ a hegeli koncepciótól sem az a megközelítés, amellyel Saussure él, amikor körvonalazza a szemiológiának mint eljövendő, akkor még nem létező tudománynak a lehetőségét és szükségét. Alapjában véve azonban intencionális különbség rejlik a hegeli és a saussure-i koncepcióban: Hegelnek koncepcionálisan nincsen szüksége egy olyan tudományra, amely összefogná a jel-rendszerek jelenségeit, hiszen alapvetően az egységes, enciklopédikus tudomány-modellből indul ki, amelynek egyes részei tartalmi és nem kizárólagosan formai összefüggésben állnak egymással.⁴¹⁷ A jel-rendszerek a hegeli koncepcióban (akárcsak a *Cours* Saussure-jénél) szervesen beletartoznak a pszichológiába, s azon belül lényegi helyet foglalnak el. A hegeli graduális igazságkonceptió révén⁴¹⁸ azonban Hegelnél a jelek legfőbb jelentősége az, hogy a „legigazabb” (azaz a jel fogalmának leginkább megfelelő) jel-rendszer, a nyelvi jel-rendszer előképül szolgáljanak.

A saussure-i jegyzetekben némileg árnyaltabb a jel és a nyelv viszonya. A nyelv koherensen mint értékrendszer jelenik meg (ez a *Cours*-ból is ismerős), amelyben az értékek a más értékektől való különbözőségeik révén (indirekt úton) határozódnak meg. A jelek nem mások, mint ilyen értékek, amelyek pozitív meghatározása csak mint minden más jeltől való különbözőségük révén lehetséges. A nyelvtudomány (az új, a forradalmi) ennek a nézőpontnak a kialakításán fáradozik, s a jeleket is ebből a nézőpontból tekinti. Innen nézve, noha a jelek strukturálisan felbonthatók a jelölő-jelölt oldalakra,

⁴¹⁶ Ebben az értelemben vizsgáltuk a hegeli *Estztétikát* mint a szimbólum és a jel fogalma közötti elméleti kölcsönhatást: azaz azt, hogy mennyiben vizsgálható a hegeli *Estztétika* jelelméleti szempontból. Vö.: a jelen értekezés 3. részét.

⁴¹⁷ A hegeli tudományfelfogáshoz ld. az értekezés 4.3-as pontját.

⁴¹⁸ Ld. ehhez az értekezés első fejezetét, valamint vö. még: 265. megjegyzés, valamint vö. Halbig, 2003.

működésükben ez nem figyelhető meg: „aki *jelet* mond, *jelentést* mond; aki *jelentést* mond, *jelet* mond. Csak a jelet alapként venni nem csak pontatlan, hanem abszolúte értelmetlen is, mert abban a pillanatban, amikor a jel elveszti jelentéseinek egészét, nem más, mint hangzó alak.”⁴¹⁹ A nyelv olyan struktúraegész, amelynek megbontása (a megfigyelő által) magának a nyelvnek a funkcióját bontja meg. A nyelv analízise szükségképpen roncsolja a jel egészében vett struktúráját (jelentés-egészét). A nyelv identitása nem más, mint a nyelvi jelek identitásának különbözősége. Azonosság, amely bármely azt alkotó differencia megbontásával (megfigyelésével) eltűnik, és csak mechanikus szerkezeti nyoma marad utána. – A hegeli jel-elméletben a szemlélet-képzet-gondolkodás hármassága hordozza a nyelvnek ezt a struktúra-egészét. Az analízis, amelynek során Hegel a szubjektív szellem egyes alakzatait kibontja (szétbontja), a szellem közvetlenségét szünteti meg: közvetíti a filozófiában. Saussure nehézségei abból adódnak, hogy a nyelvet (valamint annak entitásait, a jeleket is) közvetlenül igyekszik megragadni, a maguk működésében, úgy ahogyan azok vannak. Hegel azért tudja a nyelvi jelekről szóló tant integrálni a nagy egészbe (egy felettes rendszerbe), mert tudatában van annak, hogy a közvetlenség nem megragadható, legalábbis nem egy egyszeri aktussal, hanem közvetítések sora vezet el hozzá.

A nyelvnek mint jel-rendszernek a felfogása tehát különbözik Saussure-nél és Hegelnél, s ez a rendszer fogalmának másként értelmezéséből ered. A rendszer Saussure-nél mindig valami közvetlen (s ezért idealisztikus) egész, míg Hegelnél közvetített, s ezért strukturált egész.

4.1.3 A nyelv mint jel-rendszer státusa

Mielőtt rátérnénk a saussure-i jel-fogalom vizsgálatára, elengedhetetlen, hogy megvizsgáljuk a saussure-i és a hegeli gondolati alap-beállítottság viszonyát. Gondolati alap-beállítottság alatt azt értjük, ami az egész koncepciót hordozza: milyen alapvető ismérvekkel lehet meghatározni azt az struktúrát, amelyre épülve ill. amelyben a jel fogalma értelmet nyer. Ennek az elméleti összehasonlításnak fontos szerepe van, s noha itt nem kívánok tudományfilozófiai fejtegetésekbe bocsátkozni, mégiscsak alapvetően, s igen szűk aspektusból tekintve a filozófia és az empirikus tudományok viszonyáról van szó.

⁴¹⁹ Saussure, 2003a, p. 107.

A saussure-i koncepció a nyelvtudomány, az általános nyelvészet (pre-) koncepciója. Ennek alapállása az, hogy a nyelvet (*langue*) meg kell különböztetni a nyelvezettől (*langage*). Ez a megkülönböztetés lehatárolás, amelynek eredményeképpen a nyelvezet heterogén összetevői közül ki kell emelnünk azt a homogén közeget, amely a gondolatokat közlő jel-rendszert, azaz a nyelvet jelenti. A nyelv és a beszéd megkülönböztetése a nyelvezet két fontos összetevője közötti distinkciót végzi el, s hozzájárul a nyelvtudomány tárgyának pontosabb meghatározásához.

A saussure-i nyelvelmélet ill. nyelvészet alapvetően olyan axiomatikus rendszer, amely a Saussure által a *Coursban* szemiológiának nevezett tudomány résztudományaként reflektál néhány axiómájára⁴²⁰, de olyan alapvető fogalmakat hagy érintetlenül (reflektálatlanul, definiálatlanul), mint a „társadalom”, „szellem” stb. A szemiológiát Saussure a *Coursban* egészében véve a pszichológia, közelebbről a szociálpszichológia területe, védnöksége alá sorolja,⁴²¹ noha a jegyzetekben így fogalmaz: a nyelvtudomány

a tudományokkal átellenes, amelyek abból indulhatnak ki, ami
érzékileg adott.⁴²²

Saussure a nyelvtudománynak „különleges alapállást”⁴²³ tulajdonít: „mivel ... a nyelvtudomány tárgyai, amelyek előtte vannak, soha nem reálisak magukban vagy a többi vizsgálendő tárgytól függetlenül léteznének; abszolúte semmi alapvetésük [szubsztrátumuk] nincs egzisztenciájuknak, kivéve különbségüket...” (uo.) Hegeli szempontból a nyelvtudománynak nem is feladata ezeknek a kérdéseknek a tisztázása. Nincsen meg a filozófiai háttere és nincsenek meg az eszközei. Most válik láthatóvá igazán, milyen nagy jelentősége van a hegeli rendszerben annak, hogy a logika fogalmisága megadja azokat a struktúrákat, amelyekre a később fellépő reflexióknak (így a

⁴²⁰ E reflexiókat a *Coursban* csak rejtetten találjuk meg. A jegyzetek (Saussure, 1997 és 2003) tanúsága szerint még a genfi előadások előtt Saussure alapvető fontosságúnak tartotta az axiómákra való rákérdezést: sőt a nyelvvel faló foglalkozás elengedhetetlen feltételévé tette. Egyes vélemények szerint (vö. Jäger, 2003) a genfi előadásokban Saussure nem foglalkozott a sok gyötrődést okozó alapvetés gondolati megalapozásával, hogy elejét vegye a tanítványok értetlenkedésének. Ennek egyik következménye lehet, hogy az 1916-os *Cours* szerkesztésekor a tanítványok a jegyzetekből fontos, a nyelv vizsgálatának keretfeltételeit megteremtő vizsgálódást nem emeltek át a *Cours* főszövegébe.

⁴²¹ S nem határozza meg ezt a további tudományt, csak utal a hallgatónlagosan elfogadott normákra.

⁴²² Saussure, 2003a, p. 78.

⁴²³ Saussure, 2003a, p. 130.

jel struktúrájának is) szüksége van. A jel lényeglogikai alapvetése (amelyet a jelen értekezés 2. fejezetében tárgyaltunk) éppen arra világít rá, hogy a jel struktúráján és működésében feltárt mozgások milyen ismeretelméleti és ontológiai alapmozgások szellemi applikációi. Saussure itt tulajdonképpen arról tesz tanúbizonyságot, hogy a nyelvtudománynak szüksége van (lenne) a filozófiai alapvetésre, a filozófia előzetes reflexiójára. Hegeli szempontból azonban ez nem különleges igény, hiszen ez minden specifikus tudomány előfeltétele.

A hegeli koncepció olyan rendszerbe helyezi bele a jelekről szóló megállapításait, amely nem axiomatikus alapokkal bír: azaz nem a modern értelemben vett tudományos koncepció. A tudomány ill. a tudományos megnevezés alatt Hegel a filozófiát ill. a filozófiát érti. A filozófia az az összefogó és szerves egész, amelyben az egyes tudományterületek érvényesek. Ebben az értelemben minden a hegeli rendszerben tárgyalt fogalomnak megfelel egy-egy tudomány, de hatás- és látókörük nem terjed tovább egy-egy részterületnél (a konkrét fogalmi alakzatnál). A hegeli filozófia ekképpen leginkább meta-tudománynak képzelhető el, amelynek nincsenek saját axiómái, illetve folytonosan meghaladja, közvetíti, kibontja azokat. Az egyes fogalmak az involutív fejlődés⁴²⁴ állomásai:

Ez a fejlődés alakulatok sorát hozza létre, amelyeket a tapasztalatnak kell ugyan megadnia, de a filozófiai szemléletben nem szabad külsőleg egymás mellé állítva maradniuk, hanem mint meghatározott fogalmak szükségszerű sorának megfelelő kifejezését kell őket megismernünk, s a filozófiai gondolkodás számára csak annyiban érdekesek, amennyiben fogalmak ilyen sorát fejezik ki.⁴²⁵

424

Az involutív fejlődés alatt azt értjük, hogy a fejlődés csak egy bizonyos szempontból (konkrétan a mi szempontunkból) nézve zajlik le (történeti szint), abszolút értelemben mint struktúra (szerkezeti szint) jelentkezik. A hegeli koncepció alapvetően *involutív* jellegű, azaz a fejlődés (forgás, -volutio) valamin belül (in-) történik meg (ez a valami a legfelsőbb értelemben vett eszme-fogalom). Ez a modell kör-modell, amelyben van mozgás, de ez a mozgás rendszeren belüli, önreflektáló mozgás, s a rendszer legmagasabb szintjén mint struktúra, mint tagolt egész jelentkezik. Ezzel ellentétben az *evolutív* fejlődés egy előre nem látható, nem reális és soha el nem érhető célba tart, úgy, hogy közben azt sem ismerjük, valójában honnan indult. Az evolutív fejlődés alapjellege a linearitás és az extenzió. – Azt mondhatjuk, hogy bizonyos szinten az involutív fejlődésmodell magában foglalja a lineáris modellt: azaz a cirkuláris fejlődés egyes elemei evolutív úton jelennek meg, de egy magasabb szinten megmutatkozik, hogy ez az evolúció (extenzió) nem más, mint a körön belüli involúció (intenzió).

425

Hegel, 1981, 41. o.

Ez szorosan összefügg azzal a problémával, hogy vajon mit lehet egy efféle meta-tudomány kezdetének és végének tekinteni, s egyáltalában: lehetséges e kezdetről és végről beszélni ebben az esetben? A hegeli koncepció – mint már említettük – alapvetően *metafizikai monizmus*, s a kezdet ill. a vég meghatározása a filozófia kapcsán annak legbensőbb lényegét érinti: kezdet és vég ugyanis egybekapcsolódnak. Ezért mondja Hegel, hogy a tudomány (azaz a filozófia) körökből álló kör,⁴²⁶ azaz kezdete és vége kölcsönösen feltételezi egymást, s ezek e meta-tudomány szintjén nem is különböztethetők meg (ahogyan a kör egy pontja kezdő- és végpont is egyben⁴²⁷). A filozófia kezdete ezért inkább a *metafizikai monászban* keresendő, abban a végpontban, amelyből az egész filozófiai kifejtés ered, s amelybe tart. Ezért a filozófia, mint a fogalmi *megismerés* legkiforrottabb formája egyben *ontológiai* státussal is bír: az Abszolútum *önmegismerését*, önmagára-ismerését jelenti a maguk *létezésében* fennálló fokozatokban.⁴²⁸ Az egyes részterületek, mint ahogyan a szubjektív szellem, s az elme területe is egy-egy kört, koherens rendszert alkotnak az összefoglaló meta-tudományon, a filozófián belül. Axiómáikat előfeltételezik, azokra nem kérdeznek rá.⁴²⁹ Olyan fogalmakat használnak reflexió nélkül (közvetlenül), amelyekhez másutt hosszas reflexiós meghatározások vezettek (azaz közvetítés vezetett).

A hegeli jelfelfogás ebben a koncepcióban válhat érthetővé: előfeltevései, azaz axiómái már bejárt utakból, a tudomány már kifejtett részeiből következnek. Ebben az értelemben vizsgáltuk meg az *Enciklopédia* 459. paragrafusának elemzése kapcsán *A*

⁴²⁶ Hegel, 1957, 15. §.

⁴²⁷ „Hegel egyik érvre emellett, hogy a filozófiát egy magába visszatérő körként írja le, az, hogy csak akkor érthetjük meg a filozófia tárgyára vonatkozó előfeltételeket, ha már eleve a filozófia szférájában vagyunk. S ekkor, lehetséges, hogy az eredeti kérdés előfeltételezi, hogy már tudjuk [a választ].“, Lamb, 1979, p. 99.

⁴²⁸ Azaz pl. a természeti létezés is a legfőbb identitás (a végtelen negativitás) önmagára ismerésének egy formája.

⁴²⁹ Érdemes megjegyezni, hogy Saussure igenis törekedett az általa használt fogalmak előfeltételezésének tudatosítására: „az első és tovább nem levezethető entitások, melyekkel a nyelvtudomány foglalkozhat, már a szellem rejtett működésének eredménye.“ Saussure, 2003a, p. 82. Hegel és Saussure között a különbség a szellem felfogásában és az idézett „rejtett“ szócskában testesül meg. Míg Saussurenél a szellem fogalma *nem tisztázott* (a jegyzetek alapján sem) Hegel gondolkodásában a szellem (amely nem szubsztantivizált, nem pusztán külső objektum, hanem épp annyira belső, szubjektív, sőt: emberi) nem rejtetten működik, hanem minden mozgása, minden eleme bejárható, felfogható és megismerhető. A saussure-i episztemológiai redukció jelmondataként is vehetnénk ezt az idézetet: tudunk ugyan arról, hogy vizsgált tárgyunkon kívül van még sok minden más, olyasmik is, amelyek szorosan összefüggnek vele (amelyből a mi tárgyunk következik), de tudatosan redukáljuk vizsgálódásunk tárgyát: „... nem léteznek jelentések, fogalmak, nyelvtani kategóriák a jelen kívül; lehetséges, hogy a nyelvi tartományon kívül léteznek ugyan; azonban ez nagyon kétséges kérdés...“ Saussure, 2003a, p. 139. (Ezen idézet kifejtését lásd a főszövegben lentebb.)

logika tudományát mint azt a művet, amelyben a jel struktúrájának (az érzéki létezés szférája nélküli) alapmodelljét találhatjuk meg. – A logika hegeli fogalmi gyötrődése párhuzamos Saussure törekvésével, hogy mielőtt a nyelvtudomány praktikus részéhez fognánk, elengedhetetlen reflektálni az alapfogalmakra, meg kell határozni a tárgyat a maga mélységében.

A saussure-i példa a *Coursban*, miszerint a nyelvet egy szimfóniához lehet hasonlítani, amelynek előadásmódja független annak lényegétől, elgondolkodtató abban a tekintetben, hogy vajon mit is gondol Saussure a nyelv státusáról. Vajon lehet-e ontológiai megközelítésként érteni azt, hogy Saussure megkülönböztetést tesz a nyelv mint jel-rendszer lényegi és jelenségbeli realitása között?

Ezzel a kérdéssel elérkeztünk ahhoz a problémához, amely túlmutat azon, hogy tudományfilozófiai szempontból határozzuk meg a nyelv mint jel-rendszer státusát a tudományon ill. a tudományok körén belül. Magának a nyelvnek a létmódja a kérdés. Hegel alapállását az előbbieken röviden vázoltuk: a nyelv az emberi értelem (*Verstand*) tagoló munkája révén egy bizonyos jel-rendszert alkot, amely bizonyos elmebeli hangképeket (szemléleteket), azaz a jelölő oldalt hozzákapcsolja a jelöltként funkcionáló (szintén elmebeli) képzetekhez. De maga ez a tevékenység, azaz az elme tevékenysége egy nagyobb ívű folyamat része: az emberi szellem terméke, amelynek az az ontológiai státusa, hogy egészében véve benne az Abszolútum önközzvetítése zajlik.

Saussure esetében nem beszélhetünk a nyelv metafizikai meghatározásáról: inkább episztemológiaiak kell neveznünk.⁴³⁰ A nyelv elvont entitás, s van egy bizonyos „lényeg”-ként aposztrofálható, a megnyilvánulásban, a konkrét nyelv-használatban „nem-romló”, a konkrét egzisztenciától független ideája, azonban ez az idea nem platonai *εἶδος*, azaz hegeli kifejezéssel: *nem* konkrét általános.⁴³¹

⁴³⁰ A *Cours* szövege alapján azt mondhatnánk, hogy Saussure-nél a bázis, amely a nyelv elvont lényegét alkotja nem más, mint az emberek fizikai közössége. A jegyzetek szövegei alapján ez azonban nem tartható. A *Coursban* a következő olvashatjuk: „A nyelv úgy él a társadalomban, mint a valamennyi agyban tárolt lenyomatok összege ... [A nyelv] olyan készlet, amely a beszéd gyakorlása útján rakódott le az ugyanahhoz a közösséghez tartozó beszélőkben; egy virtuálisan minden agyban, vagy – pontosabban – a valamely együtteshez tartozó egyének agyában meglévő nyelvtani rendszer. A nyelv ugyanis senkiben sem teljes; tökéletes formájában csak a közösségben él.” Saussure, 1967, 31 és 37. o. Figyelemreméltó az itt használt „agy” kifejezés. Saussure itt az emberhez kapcsolódó általános jelenséget, a nyelvet a társadalomhoz, de ami a saussure-i alapállás tisztázásához fontosabb: az agyhoz, egy konkrét fizikai, anyagi szervhez köti. Noha a *Coursban* Saussure az agyi folyamatokra általában a „pszichikai” megnevezést használja, úgy tűnik ez alatt a konkrétan lezajló fizikai/kémiai, fiziológiai folyamatokat érti.

⁴³¹ Chandler elemzésében rámutat, hogy a saussure-i felfogást alapjában követő szemiotikai elméletek manapság inkább materialista alapállásúak, s ezekhez viszonyítva a saussure-i modell inkább formai, mintsem anyagi módon határozza meg a jelet és összetevőit. V.ö: Chandler, 2002:

A saussure-i jel jelölt oldala koncepcionálisan elvont marad, nem jelenti a dolgot magát. Ebben az értelemben Saussure inkább kantianus ismeretelméleti bázissal rendelkezik, miszerint a jelrendszer önmagában koherens (transzcendentális) egész, s nincsen szüksége egy e rendszeren túli (transzcendens) valóságra. A jelek rendszere nem értelmezhető a valóság tükörképeként, hanem sokkal inkább konstitutív jellegű: az értelmezés, a jelek működő megértése hozza létre a ‚dolgozok’-at. A ‚dolgozok’ ebben az értelemben azok az entitások, amelyek nem létezhetnek az őket jelölő komponens nélkül. Jäger úgy fogalmaz, hogy Saussure-nél „a nyelvész számára csak azok az identitások lehetnek reálisak, amelyek a beszélő számára is reálisak”⁴³² A gondolat és a hangkép összefüggése mély, valóságteremtő erő. A világot nem pre-egzisztens jel-rendszer alapján látjuk, hanem maga a jel-rendszer kreálja a világot.⁴³³ Ezt nevezhetjük a saussure-i jelelmélet egyfajta kopernikuszi fordulatának, amely a nyelv nomenklaturista felfogásának elvével helyezkedik szembe.⁴³⁴ Ez a felfogás egyfajta interszubjektív episztemológia, amely az egyes szubjektumok identitásitéleteinek kimenetelétől függően szabja meg a nyelvi entitás egzisztenciáját. A ‚valóságos’ (*Réalité*) a saussure-i nyelvfilozófiában (a nyelvtudomány axiómakeresésében) nem más, mint a (legalább a) szubjektum által a nyelvi entitás elismert identitása (amely a más entitások identitásától való differenciát jelenti). Hegel felől tekintve ennek az episztemológiának hiányzik az ontológiai oldala. Saussure e hiánynak teljességgel tudatában⁴³⁵ is van:

„Manapság, amikor az alapvető ‚saussure-i’ modellt általában adoptálják, sokkal materialisztikusabbá válik, mint Saussure saját modellje. A jelölőt többnyire a jel materiális (vagy fizikai) formájaként interpretálják. Saussure-nél mindkettő ‚pszichológiai’ ... mindkettő inkább formai volt, mintsem szubsztanciális.” Chandler, 2002, p. 20. Chandler e tendenciát a jel poszt-saussure-i ‚újramaterializálódás’-ának nevezi. (uo.)

⁴³² Jäger, 2003, p. 53.

⁴³³ A saussure-i jelelmélet és Kant kapcsolatát tovább lehetne elemezni, főleg abban az irányban, miszerint a saussure-i elméletben a nyelvi jel-rendszer antropológiai adottságként és társadalmi (az egyén számára megváltoztathatatlan) realitásként jelentkezik, s tulajdonképp apriori entitásnak tekinthető akárcsak a transzcendentális esztétika és az értelmi kategóriák struktúrája *A tiszta ész kritikájában*. De az is fontos meglátás, hogy mind Kant, mind Saussure a rendszerszerűség és rendszerösszefüggés oltárán áldozza föl az ontológiát: a megismerés soha nem a dolog megismerését, hanem pusztán a jelenség megismerését jelenti, ahogyan a nyelvben a jelölt sohasem lehet maga a dolog, pusztán annak elmebeli képe, jelensége: fogalma. Vö. még Thibault, 1997, p. 174.

⁴³⁴ Saussure a *L'accentuation*-ban így fogalmaz: „A nyelvészet ezért a más tudományokkal való analógián kívül található, mert a tárgyak, amelyekkel azok foglalkoznak vagy közvetlenül, elemzés nélkül, vagy elemzés révén határozódnak meg, míg a nyelvészetben EGYETLEN olyan tárgy sincs, amely magában egzisztálna.” Saussure, 2003b, p. 334.

⁴³⁵ A későbbiekben ezt a tudatot nevezzük a saussure-i nyelvtudomány episztemológiai redukciójának.

... nem léteznek jelentések, fogalmak, nyelvtani kategóriák a jelen [azaz a nyelvi jel identitásán] kívül; lehetséges, hogy a nyelvi tartományon kívül léteznek ugyan; azonban ez nagyon kétséges kérdés, amely mindenesetre olyasvalaki vizsgálatára vár, aki semmiképp nem egy nyelvtudós.⁴³⁶

Hegel elmélete sem illethető az ún. „nyelv-világ izomorfizmus” megnevezéssel.⁴³⁷ Nem arról van szó, hogy bizonyos tárgyakhoz (dolgokhoz) bizonyos jelölőket rendelünk. A jelölt Hegelnél sem maga a dolog, hanem a már közvetítésen átesett, bensővé-tett *szemlélet*. A szubjektum számára megnyilvánuló világ elméleti világ: a szemlélet, a képzet és a gondolkodás három olyan módusz, amely hozzáférést biztosít a világ-jelenséghez. A most általunk ’világ’-nak nevezett valóság azonban Hegelnél nem egyfajta naív-realista feltevés, hanem koncepcionálisan az abszolútum sokszorosán közvetített *része*. A közvetítés alapeleme pedig a jel, amelynek révén e világot a mi világunkként, a mi képünkre formálva látjuk. A jel világteremtő ereje a hegeli koncepcióból sem hiányzik, noha Hegelnél mindvégig szem előtt kell tartani az abszolútum szerepét. Ez azonban nem zárja ki, sőt erősíti a közvetítő jel-rendszer anti-nómenklaturista jellegét.

4.1.4 A nyelv és a nyelvezet – A nyelvtudomány vizsgálati körének episztemológiai redukciója

Vizsgáljuk meg most behatóbban a nyelv és a nyelvezet saussure-i meghatározását ennek az alapállásnak a fényében!

Saussure *Cours* c. művének *Bevezetése* tartalmaz egy *A nyelvtudomány tárgya* c. fejezetet, melynek első része a nyelv meghatározását taglalja. Saussure itt négy fő pontot említ a nyelvvel kapcsolatban. Mindegyik pont ellentmondásosnak látszó ítéleteket tartalmaz a nyelvről, azonban csak együtt bizonyulnak helyesnek, hiszen Saussure

⁴³⁶ Saussure, 2003a, p. 139.

⁴³⁷ A ’nyelv-világ izomorfizmus’ megnevezést Chandler összefoglalóan a Saussure által is kritizált nomenklaturista elméletre használja, miszerint minden dolognak megvan a maga nyelvi párja, a neve, s ez az egy az egyben megfeleltetés alkotja a nyelv lényegét: „Az akadémikusok [Jonathan Swift lagadoi figurái] a naív realizmus filozófiai álláspontját vették föl, amikor azt tartották, hogy a szavak pusztán a külső világ objektumainak egyszerű tükröződései. Azt hitték, hogy a ’szavak csak dolgok nevei.’ ... A nyelv itt pusztán egy nómenklatúra, a világban lévő dolgok darabonkénti megnevezései. Ahogyan Saussure megfogalmazza: „a köznyilvánosság ezt a felületes nézetet osztja.” Chandler, 2002, pp. 55-56. – A magunk részéről hozzátehetjük, hogy erről a mai köznyilvánosság sem vélekedne másképp, mégpedig azért, mert a hétköznapi tudatban nem él a nyelv reflexiója.

meglátásában „a nyelvi jelenségnek mindig két arca van, amelyek egymásnak megfelelnek, és amelyek közül az egyiknek csak a másik által van értéke.”⁴³⁸

1. „... a hangok a hangképző szervek nélkül nem léteznének ... Nem lehet ... a nyelveket a hangra redukálni, sem a hangot a szájüregbeli artikulációtól elválasztani; ...⁴³⁹

Az első pontban Saussure az akusztikai benyomások (a hangok) és a hangképző szervek elválaszthatatlanságát mondja ki. Eszerint nem lehetséges befogadott hangról (akusztikai benyomásról) beszélni hangképző szervek nélkül és *vice versa*. Ezzel Saussure ismét azt hangsúlyozza, hogy a nyelvezen belüli beszéd jelensége konkrét fizikai aktus.⁴⁴⁰ Ez teljesen összhangban van Hegel azon megállapításával, hogy a jelek antropológiai meghatározottságuk szerint hangok: s hozzákapcsolódnak a konkrét szervi működéshez (a hangképzéshez és a halláshoz). Továbbá Saussure és Hegel egyetértene abban is, hogy a jelölő oldalon álló „hang” maga valójában nem fizikai hang,⁴⁴¹ hanem saussure-i kifejezéssel: hang-kép, hegeli kifejezéssel (egy másik szinten alkalmazott, eredeti teréből és idejéből kiszakított) szemlélet, amely független a konkrét véletlenszerű körülményektől, amelyek a beszéd-aktust kísérik. Az eltérés a két koncepció között a „tárolás módjában” van: míg Saussure szerint a hangképek fizikailag tárolódnak az agyban mint az anyagi test szervében, addig Hegelnél a jelül használt szemléletek őrzője az emlékezet, amely azonban nem anyagi szerv, hanem szellemi entitás.

Saussure gondolkodásában a nyelvi entitások nem léteznek a nyelvi tartományon kívül: maga a fizikai szerv, illetve maga a fizikai hang sem maga a nyelvi entitás, hiszen annak rendszerben, más entitásokkal való differens viszonyban kell állnia. Ez az alapvető párhuzam Hegel és Saussure között, még akkor is, ha utóbbinál mindig találunk utalást

⁴³⁸ Saussure, 1967, 25. o.

⁴³⁹ Saussure, 1967, 25. o.; Az alábbi négy alcímet kurziváltuk – M. N.

⁴⁴⁰ A jegyzetekre (Saussure, 1997, 2003) alapozva ezt a kijelentést némileg revideálnunk kell, hiszen ott Saussure-nél nem a konkrét fizikai létezés, hanem a tudatban való megjelenés a kritériuma az egzisztenciának: „Mert nem létezik semmi azon kívül, ami a tudat számára létezik.” Saussure, 2003, p. 111. Azonban Saussure itt is a konkrét, egyedi, szubjektív tudatra gondol, s nem valamiféle abszolút tudatra.

⁴⁴¹ „A nyelvnek van egy fizikai és egy pszichikai oldala. A megbocsáthatatlan hiba ... abban rejlik, hogy azt hiszik, hogy a pszichikai oldal a *fogalom*, a fizikai ezzel szemben a *hang*, a *forma*, a *szó* lenne. ... ezzel ellentétben ezek szellemünk számára elválaszthatatlanul egyesültek.” Saussure, 2003a, p. 128. Azaz a jel valósága a szellemben belül van, nem a (szellemtől elvont) anyagi valóságban. A Saussure által használt szellem-fogalom (mint említettük) definiálatlan marad.

arra, hogy ezeket a rendszereket az anyagi valóság⁴⁴² – naiv realista módon elképzelt – berkein belülre kell tennünk.

A szétválasztás, amely a jelölőt és a jelöltet egymástól elkülöníti, igen problematikus Saussure szerint, hiszen ezzel a jel elveszti lényegét, tematikussá válik, nem funkcionál többé. Ahogyan a jegyzetekben fogalmaz, a jelentés (jelölt) szférája is külön rendszer, amely az egymástól (a beszélő tudatában) különböző jelentések káosza, s ugyanígy a jelölők világa is (a beszélő tudatában) megkülönböztetett jelölők káosza. A két kaotikus szféra egyesülése adja meg a rendet, azaz a szétválasztás éppen ezt a rendet töri szét, s a magukban tárgyalt részek (ti. a jelölő és a jelölt) már nem azok, amik a jel funkcionálása közben.⁴⁴³

2. A hang „csak a gondolat eszköze, és önmagában nem létezik”⁴⁴⁴

A második összefüggés, amelyre Saussure felhívja a figyelmet a nyelv meghatározása kapcsán, az a hang és a gondolat egybetartozása. Hang nincsen gondolat nélkül. Ezt Saussure „félelmetes megfelelésnek”⁴⁴⁵ nevezi: „a hang, ez az összetett akusztikus-vokális egység a gondolattal egy összetett, fiziológiai és gondolati egységet alkot.”⁴⁴⁶

Itt úgy tűnik, mintha Saussure elrugaszkodna a materiális-empirikus kerettől. A „gondolatiság”⁴⁴⁷ princípiuma lép be: a hanghoz, amely eddig tisztán mint fizikai entitás volt jelen, társul valami, ami nem megfogható, nem rögzíthető vagy mérhető. A „gondolat” szó minden további meghatározás nélkül áll a saussure-i szövegben. Vajon mit ért Saussure gondolat alatt?

Ezen a szöveghelyen ugyan nem derül ki, Saussure később kifejti, hogy egy fogalom magában nem létezik, csakis a hanggal való összefonódásában alakulnak ki a határai: „a gondolat önmagában véve olyan, mint egy ködfolt, amelyben szükségképpen

⁴⁴² Legalábbis a *Cours* szövegében (Saussure, 1967).

⁴⁴³ Saussure, 2003a, p. 114-115.

⁴⁴⁴ Saussure, 1967, 26. o.

⁴⁴⁵ Saussure, 1967, 26. o.

⁴⁴⁶ Saussure, 1967, 26. o.

⁴⁴⁷ A jegyzetek szövegeiben (Saussure, 1997 és 2003a) rendszer előkerül a szellem kifejezés (mint a jel egyesítését végbevivő alany), de közelebbi magyarázatot nem fűz ahhoz, mit is ért alatta.

semmi sincs elhatárolva. Nincsenek előre meghatározott fogalmak, és semmi sem különül el addig, míg a nyelv meg nem jelenik.”⁴⁴⁸

A gondolat, ez a magában lévő „ködfolt” a pszichológia fennhatósága alá tartozik, írja Saussure. A nyelvtudomány tárgya csak ennek a ködfoltnak a hanggal való önkényes, de konzekvensen használt egyesülése.

Saussure a gondolat tételezésével nem kíván metafizikai mélységbe tekinteni: a gondolat pusztán az agynak az a funkciója ill. terméke, amelyet még nem dolgozott fel a beszédközpont, még nem társította egy nyelvi hangképhez. Ebből következően a nyelvi kettős entitás, amely a hang és a gondolat egysége, nem más, mint fizikai egység, amely az agyban/tudatban kapcsolódik össze.⁴⁴⁹ Azt, hogy melyik „ködfolt”-gondolatot melyik hangképpel kell összekapcsolni, tanulási folyamat, társadalmi feladat.

A jegyzetek szövegében ez a *Coursban* egyszerűsített kép a maga valószínűsíthetően eredeti cizelláltságában jelenik meg. A jelentés (a gondolat, a fogalom) szférája kaotikus, különböző jelentések káosza, s ugyanígy a jelölők világa is (a beszélő tudatában) megkülönböztetett jelölők káosza. A két szféra időszakos egyesülése adja a jelet: azaz a rendet, amelyben a jel jelentés, és a jelentés jel.⁴⁵⁰ Úgy is fogalmazhatnánk, hogy Saussure itt radikálisabban fogalmaz és a *Coursban* szereplő ködfolt (amely ott a gondolatra vonatkozott) itt mindkét szférára (a jelölőre is) igaz lesz, annak következetes véghezviteleként, hogy sem a jelölt szférája nincsen a jelölőtől függetlenül, sem fordítva. A jegyzetektől kirajzolódó saussure-i jel-rendszer fogalom, amely a differenciára alapuló érték-identitásra épül, itt radikálisan elvont meghatározást kap. Véleményünk szerint ez abból eredeztethető, hogy a jegyzetekben nagyobb hangsúlyt kap a közvetlenségre való törekvés, és a nyelvtudomány szinkronikus reflexióját Saussure valóban úgy kívánja meglépni, hogy az az adott időpillanatban azonnal a nyelv egészét felfogja és átlássa és nem egy kivetített/kimerevített időpillanatot utólagos elemzéseként érti. A közvetlenségnek az elemzés homlokterében tartása a nyelv szerkezetének egész felfogását befolyásolja: az egyedüli princípium a negativitás (az elkülönböződés) mozgása, s az identitást nem lehet pozitívan megragadni. Ez a jelölő-jelölt egység egyfajta multiplikálódását is okozza, hiszen

⁴⁴⁸ Saussure, 1967, 144. o. Valamint a jegyzetek szövegében: „Hiba azt gondolni, hogy valamely ideális, előre meghatározott kategóriák vannak, melyekben aztán utólagosan a jel véletlenszerűségei mozognak.” Saussure, 2003a, p. 116.

⁴⁴⁹ A jelölt maga tehát nem fizikai: ezért nem nomenklaturista Saussure: „A dolgok – melyek a nyelvben adóttak volnának – illúziója mélyreható.” Saussure, 1997, p. 298.

⁴⁵⁰ Saussure, 2003a, p. 114-115.

a szemiózis folyamata így nem egy jelölő és egy jelölt között létrejövő egység, hanem megengedi a többértelműség és a szinonimák létét is – valamint tovább árnyalja az olyan abszolút kijelentéseket minthogy a jel kimondásával a jelentést is kimondjuk.

Hegel nézőpontja más. A hang (mint jel, ill. pontosabban jelölő) itt is összekapcsolódik egy pszichikai jelenséggel. Ezt a pszichikai jelenséget Hegel képzetnek nevezi (a gondolat ill. a fogalom név magasabbrendű képzetek számára van fenntartva: a képzet maga még érzéki konkrét tartalommal bír, a gondolat azonban megtisztul ezektől a külső vonatkozásoktól, és bensőleg reflektált entitásként egzisztál). Hegel pszichikai alatt nem pusztán olyan materiális történéseket ért, amelyek noha anyagiak, de kevésbé megfoghatók, hiszen rejtettebb (agy) fiziológiás folyamatok termékei.⁴⁵¹ A „pszichikai” alatt Hegel nem az empirikus és a racionális pszichológiára gondol, hanem a filozófiai tudomány (azaz az *Enciklopédia*) *Pszichológia* fejezetére, amelyben az egyedi szubjektív szellem kifejlődésének leírása történik. A képzeteknek (és a gondolatoknak) a szóval, azaz az időben hangzó szóval való összeköttetését és egységgé kovácsoló kapcsolatot az elme alkotja: felöleli ugyanis a szemléleti szintet (amelyhez a jelölő hang tartozik), a képzeti szintet (a képzet felel meg a jelöltnek), sőt: e kettő egymásba mozgásában, azaz a jel egységében még a fogalmi szintet, s annak egyedi entitását: a gondolatot is magában foglalja. A szemlélet és képzet a hegeli koncepcióban nem feleltetető meg pusztán anyagi folyamatoknak, a szellem feladata ugyanis éppen az, hogy átszellemítsen, átlényegítsen: a fizikai tartalmakat *meta*-fizikaivá emelje, illetve felismerje azok metafizikai gyökerét és alapját. A „szellem eszmeisége”⁴⁵² az a fogalom, amely a szellemet metafizikailag ábrázolja. Eszerint a meghatározás szerint „ez az eszmeiség azonban csak az énnek a vele szemben álló végtelen sokféle anyagra való vonatkozásában mutatkozik meg. Azzal, hogy az én megragadja ezt az anyagot, ezt az én általánossága egyszerre megmérgezi és átszellemíti, az anyag elveszti egyedi, önálló fennállását, és szellemi létezést kap.”⁴⁵³

A hegeli jelelmélet eszerint az általános séma szerint írja le a jel, a jel-rendszer, s a nyelv működését: tételez egy magasabbrendű entitást, a szellemet, amelyhez az anyagon keresztül jut el, mégpedig annak negációja – önálló fennállásának elvesztése – révén. Az egyedi, a szubjektív szellemben a jel-alkotás és a jel-használat tevékenysége ennek az átszellemítő tevékenységnek a része, amelynek során különféle érzéki, az anyaghoz,

⁴⁵¹ Itt a *Cours* szövegére utalunk.

⁴⁵² Hegel, 1981, 381. §.

⁴⁵³ Hegel, 1981, 381. §. F, 21. o. – kiemelés tőlem, M. N.

pontosabban a tér-idő horizontjához kapcsolódó entitások ezt a közvetlen létezésüket feladják, s ezáltal valami olyanra mutatnak, amely túl van ezen a külső tér-időbeli egzisztencián. A szubjektív szellem jelölt-készlete (a képzet birodalma), azaz a lehetséges összes jelölt halmaza nem időben, azaz a történelem során kialakult készlet, amely az evolúció terméke lenne, hanem a szellem már eleve meglévő, az emberi egzisztencia számára pre-egzisztens, ám magánvaló (ki nem fejtett, fel nem fedezett, azaz: *eszmei*) egésze. A szellemi létezés, amelyet az anyag az önálló fennállás *elvesztése* révén nyer, azt jelenti, hogy a pre-egzisztens tartalmak, amelyek az időben még nem váltak ismertté az emberi tudás előtt, konkrétta, magáértvalóvá, a szellem által tudottá válnak, s a *létezésüket e tudás* jelenti számunkra.

A saussure-i koncepció nem kísérel meg semmiféle metafizikai, az episztemológiai síkon túlmutató alapállást. Ennek következtében a „gondolati” síkot, amely (az akusztikai síkon túl) a jelek és fogalmak egységének meghatározó eleme, a „pszichológia” kutatási területe alá vonja, s maga nem vizsgálja azt.⁴⁵⁴

Ezen az alapállásbeli különbségen túl azonban igen sok azonosság rejlik a két koncepcióban. A hangzó szó összekapcsolódik egy képzettel, s ez alkotja „megelevenített létezés”-ét.⁴⁵⁵ Mitöbb, Hegel szinte ugyanazokkal a szavakkal fogalmaz, amikor azt ecseteli, hogy a gondolatok, azaz a jelöltek igazából nem is létezhetnek hangzó szavak, azaz jelölők nélkül:

... a szavak a gondolattól megelevenített létezéssé [lesznek]. Erre a létezésre gondolatainknak abszolút módon szükségük van. Csak akkor tudunk gondolatainkról – csak akkor vannak határozott, igazi gondolataink, ha a *tárgyiség*, a *bensőnk*től való *különbözőség*, tehát a *külsőség* alakját adjuk nekik, mégpedig *olyan* külsőségét, amely egyúttal a legmagasabb rendű *bensőség* bélyegét viseli magán. Az ilyen benső külső egyedül a *tagolt hang*, a *szó*. Az tehát, hogy az ember szavak nélkül akar gondolkodni – ahogy *Mesmer* egyszer megkísérelte –, olyan esztelenségnek tűnik, amely ezt a férfiút, saját kijelentése szerint, majdnem megőrjítette. De nevetséges is a

⁴⁵⁴ A jegyzetekben óvatosabban fogalmaz és a pszichologizmus vádját sem lehet felhozni. Vö.: Saussure, 2003a, p. 107., valamint a jelen értekezés 4.3-as pontját. A gondolati szférát tehát maga Saussure is elkülöníti, miközben másutt ezt az aktust a jel tárgyalhatatlansága követné.

⁴⁵⁵ Hegel, 1981, 272. o.

gondolatnak a szóhoz való kötöttségét a gondolat fogyatékoságának és szerencsétlenségnek tartani. Mert jóllehet rendszerint azt hiszik, hogy a *kimondhatatlan* épp a legkiválóbb, ez a hiúságtól táplált vélemény mégis egészen alaptalan, mivel a kimondhatatlan valójában csak valami homályos, forrongó, amely csak akkor világosodik meg, ha szóhoz tud jutni. A szó adja meg a gondolatoknak a legméltóbb és legigazabb létezésüket.⁴⁵⁶

Mi teszi közössé a két koncepciót, noha az alapállás teljességgel különbözik egymástól? Miért ugyanaz a végkövetkeztetés, ti., hogy szó nélkül nincs gondolat. Vajon magának a jel entitásának és identitásának az elképzelése az a közös pont, amelyből ez a következtetés is ered?

Az értekezés későbbi részében behatóbban fogjuk tanulmányozni ezt a kérdést, a saussure-i és a hegeli jel-fogalom összevetésekor. De még ezelőtt térjünk rá a nyelvet általánosságban karakterizáló saussure-i megállapítások soron következő, harmadik pontjára!

3. „*A nyelvezetnek van egyéni és társadalmi oldala, és az egyik nem képzelhető el a másik nélkül.*“⁴⁵⁷

Saussure itt nem a nyelvről, hanem a nyelvezetről beszél. A nyelvezet a nyelv objektív szabályrendszerén kívül magában foglalja azokat a véletlen körülményeket is, amelyek a beszéd aktusát konstituálják. Ebből már sejthető, noha ezt Saussure még nem jelenti itt ki: az egyéni és a társadalmi oldal felosztás valamiképpen megfeleltethető a beszéd és a nyelv distinkciójának. Az az elképzelés, amely a fenti pontból esetleg levonhatónak tűnik, miszerint mind a nyelv, mind a beszéd rendelkezik egyéni és társadalmi aspektussal, nem tartható a többi saussure-i megállapítás fényében. Ennek részletes tárgyalását nem tartjuk feladatunknak, egyedül a nyelv hegeli fogalmának ehhez a kijelentéshez való viszonyát vizsgáljuk meg röviden.

Noha véleményünk szerint nem érdemes fogalmak közötti megfelelést keresni, hiszen csakis az egész koncepció összehasonlítása lehetséges, annyiban mégis fontos a fogalmak precíz megkülönböztetése, hogy lássuk a szerkezeti különbségeket. Hegel nyelv-

⁴⁵⁶ Hegel, 1981, 272. o.

⁴⁵⁷ Saussure, 1967, 26. o.

fogalma (*Sprache*) alapvetően nem azonos a saussure-i nyelv-fogalommal (*langue*).⁴⁵⁸ Sokkal inkább megfeleltethető a nyelvezet (*langage*) fogalmának, hiszen a beszéd (*Rede* ill. *parole*) jelenségvilágát is magában foglalja. A Saussure által lehatárolt nyelv-fogalomhoz (*langue*) leginkább a hegeli *nyelvtan* megnevezés (*Grammatik*) ill. a „nyelv formális mozzanata”⁴⁵⁹ kifejezés áll, ha nem is azonos vele.

Visszatérve a Saussure által a harmadik pontban tárgyalt kijelentéshez, a nyelv hegeli fogalma (a saussure-i *langue*-től tágabb jelentésben véve) rokonítható a saussure-i nyelvezettel a tekintetben, hogy rendelkezik egyéni és társadalmi összetevővel. Noha erről az összefüggésről Hegel ezen a ponton nem beszél, a koncepcióból mégis egyenesen következik, hogy a szubjektív szellem alá tartozó elme-tevékenység nem pusztán az egyedi ember tevékenységeként veendő, hanem olyan általános megállapításokat, olyan jelenségeket foglal magában, amelyek alapvetően szellemi jelenségek, azaz eleve az általánosságban vett emberihez tartoznak hozzá: a nyelvi jelenségeken túl ide tartozik a gondolkodás, az emlékezet, valamint az objektív⁴⁶⁰ és abszolút szellem szférái stb.

Saussure a jegyzetekben a következőképpen fogalmaz:

... a nyelv – mint minden más jelrendszer – nem más, mint *értékek rendszere*, s ez meghatározza a jelenség helyét. Valóban mindenféle érték – akkor is, ha nagyon eltérő elemeket használ – csakis a szociális környezetből és a szociális erőből nyeri alapját. A közösség hozza létre az értéket, az nem létezik előtte és kívül ... sem elszigetelt egyénéknél ...⁴⁶¹

A nyelvet mint szubjektív aktivitást (mint az elme aktivitását) Hegelnél nem szabad abban az értelemben venni, mintha pusztán az egyes emberi elme mindentől és mindenki mástól független tevékenysége volna. A társadalmi dimenziót a szellem fogalma biztosítja,

⁴⁵⁸ Ahogyan azt Saussure maga is megjegyzi: „A németben például a *Sprache* a »nyelv«-et és a »nyelvezet«-et egyaránt jelenti: a *Rede* nagyjából a beszédnek felel meg...”, Saussure, 1967, 31-32. o.

⁴⁵⁹ Hegel, 1981, 459. § M, 265. o.

⁴⁶⁰ Noha Hegel az *Enciklopédiában* objektív szellemben nem teszi explicitté a nyelv és a jel kérdését, a *Jogfilozófiában* a jelnek központi szerepe van az emberi társadalom interszubjektív viszonyrendszerében, valamint a *Filozófiai propedeutikában*, ahogyan Fetscher megjegyzi: „A jel szociális jelentésének mozzanata a hegeli *Filozófiai propedeutikában* kifejezetten kiemelődik.”, Fetscher, 1970, p. 170. V.ö. Hegel, 1995.

⁴⁶¹ Saussure, 2003a, p. 174.

az elme ugyanis (amelyben a nyelvi tevékenység aktív) nemcsak *szubjektív*, hanem szubjektív *szellemi* tevékenység. Ebben az értelemben a hegeli nyelv-fogalom által lefedett terület egyszerre nyilvánul meg egyéni, szubjektív szellemi és társadalmi, össz-emberi, általános szellemi szinten. A nyelvi entitás Hegelnél is pszichikai entitások összekapcsolódása (egy szemléleté és egy képzeté), de ez a „pszichikum” alapvetően szellemi létezés jelöl. A szellem pedig össz-emberi, s ezen belül társadalmi szinten is működik.

A két koncepció közössége azonban itt meg is szűnik. A társadalmi szféra ugyanis Saussure számára az a bázis, amelyen nem lehet túlmenni, az a talaj, amely sziklaszilárd talapzatot alkot minden más számára. A „társadalmi” kifejezés Saussure-nél a legmélyebb (reflektálatlan) ontológiai értékkel bír, s ez nem jelent mást, mint az egy időpillanatban összességében fizikai szinten létező agyak/tudatok (azaz egyének) összességét.

A hegeli koncepció „társadalom”-fogalma jóval bonyolultabb. Hegel az „objektív szellem” megnevezést használja a társadalmi jelenségek összefoglaló jelölésére: ezen belül megkülönböztetve a jog, az intézményesülés és a történelem szféráját. A jel-fenoménje ugyan a szubjektív szellemhez tartozik, mégsem mondhatjuk azt, hogy pusztán „szubjektív érteleme” lenne, s társadalmi realitása nem. Szubjektív alatt ugyanis nem szabad olyasvalamit érteni, mint: „minden közösségitől elszakított”, vagy „másodlagos, a szubsztanciának alávetett”, vagy „másodlagos vélemény a valódi ismerettel szemben.” Hegel pontosan meghatározza milyen értelemben érti a szubjektív fogalmát, amikor a szubjektív szellemet jellemzi:

... szubjektív szellemnek neveztük, mert a szellem itt még kifejeletlen fogalmában van, fogalmát még nem tette tárgyává. E szubjektivitásban azonban *a szellemnek egyúttal objektív, közvetlen realitása van*, amelynek megszüntetése által lesz csak magáértvalóvá, s jut el önmagához, fogalmának, szubjektivitásának megragadásához. Ennélfogva éppúgy azt lehetne mondani, hogy a szellem először objektív, és szubjektívvá kell válnia, mint megfordítva, hogy először szubjektív, és objektívvá kell magát tennie. A szubjektív és objektív szellem különbségét tehát nem kell merevnek tekinteni.⁴⁶²

⁴⁶² Hegel, 1981, 40. o. – Kiemelés tőlem M. N.

Ez azt jelenti, hogy noha a jel-alkotás és jel-használat kifejtése a szubjektív szellemben történik meg, az nem pusztán szubjektív érvényességgel bír, hanem egyszerre objektív realitással is. A fentebb már említett szellem-argumentum (azaz a hegeli szellem-fogalom átfogó jelentése, amely (nem kumulatív, hanem identikus) egységbe fogja a különféle megjelenő alakzatokat) biztosítja ezt az objektív realitást. A szellem egyes alakzatai egyedi alakzatok, s egyszerre az általános működő alkotóelemei:

A szellemet már kezdetben [azaz a szubjektív szellem esetében – M. N.] sem szabad mint pusztá fogalmat, mint pusztán szubjektívat felfogni, hanem eszmének, a szubjektív és objektív egységének kell tekinteni...⁴⁶³

4. *[A nyelvezet] „mindenkor egy megállapodott rendszert és egy fejlődést foglal egyidejűleg magában; mindig a jelenben működő intézmény s egyszersmind a múlt alkotása.”*⁴⁶⁴

Hiba lenne azt gondolni, hogy a „megállapodott rendszer” és a „fejlődés” distinkciónak bármi köze lenne a „nyelv” és a „beszéd” saussure-i megkülönböztetéséhez.⁴⁶⁵ Strukturálisan ez még elképzelhető lenne, ugyanis a nyelv és a beszéd nem más, mint a nyelvezet két komponense, s a jelen 4. pont is arról tesz kijelentést: milyen két összetevőt „foglal magában” a nyelvezet. Inkább arról van szó, hogy a nyelvezet mindkét fő komponense *a nyelv is, és a beszéd is magában foglalja*, tartalmazza azt az ellentmondást, hogy egyszerre „megállapodott” és „fejlődő.”

Ennek ellentmond ugyan, hogy később a „nyelvet” a nyelvezetből azért emeli ki Saussure, mert „e sok kettősség közül csak a nyelv határozható meg önállóan.”⁴⁶⁶ A későbbi meghatározások, amelyeket a nyelvnek ad, korántsem állnak összhangban azzal, hogy a nyelv a legellentmondásmentesebben meghatározható (azaz az a komponens, amelynek identitása a legkönnyebben belátható), s ekképpen a tudományos vizsgálatra legméltóbb tényező a nyelvezet tényei közül. Saussure nem következetes abban, hogy mit

⁴⁶³ Hegel, 1981, 40. o.

⁴⁶⁴ Saussure, 1967, 26. o.

⁴⁶⁵ Ebben az értelmezésben a nyelv rendszere alkotná a „megállapodott rendszert”, s a „beszéd” alkotná a fejlődést. Ez a feltevés azonban a saussure-i intenciók alapján nehezen lenne tartható.

⁴⁶⁶ Saussure, 1967, 26. o.

tekint a tudományosság ismervének.⁴⁶⁷ Egyedül a koncepció egésze az, ami segítséget nyújthat jelen helyzetben: a saussure-i koncepció egésze azt sugallja, amit a negyedik pontból következtettünk: a nyelv a nyelvezet részeként szintűgy rendelkezik a kettősséggel: egyszerre fejlődő és maradandó.

A negyedik megállapítással Saussure a *nyelvezet* identitásának problémáját járja körül. Noha a tárgyalt kijelentés paradoxnak tűnik, s Saussure speciálisan mint a nyelvezetre jellemző paradoxont ismerteti, a „maradandóság” és a „fejlődés” kettőse ősrégi toposz, amely az identitás alapkérdését érinti. Mivel itt nem feladatunk a problematika filozófiatörténeti reprodukciója, csak a hegeli identitásfogalmat vonjuk be a későbbiekben a vizsgálatba.

A saussure-i megállapítás szerint tehát a nyelvezet olyan összetett entitás, amely a „jelenben létezik”, de a „múlt alkotása”, s a benne lévő fejlődés révén a jövő alakítója. Láthatjuk, hogy filozófiai terminusokban megfogalmazva itt egy entitás időben való tartós egzisztenciájáról, azaz identitásáról van szó. A nyelvezet identitását az idősíkok metszéspontja adja: azaz a múlt, a jelen és a jövő egy pontban, a nyelvezet mindenkori fenomenjében metszi egymást. Ez kétségtelenül kiragadja ezt az entitást ezekből az idősíkokból, abban az értelemben, hogy olyan entitásként tételezi, amely e három idősík felett, azoktól függetlenül létezik. A nyelvezet lényege más, mint konkrét időbeli létezése. A paradoxon, amelyet Saussure megfogalmaz, érvényes (azaz fennálló) ellentmondás – de csak akkor, ha a nyelvezetet az időben képzeljük el. Jobban mondva időben elképzelve nem magát a nyelvezet entitását kapjuk, hanem mindig csak egy metszetet, egy pillanatképet, amely finom (de önmagában ellentmondó) egyensúlya a fejlődésnek és a megállapodottnak, a mozgásnak és a mozdulatlanságnak. A saussure-i kérdésfeltevés a nyelvezet egészére vonatkozik, s nem pusztán egyetlen időpillanatbeli képére, ezért kijelenthetjük, hogy a nyelvezet fogalmát az időből kivonja, amikor egyszerre tételezi a három idősík metszéspontjaként.

Vajon ez Saussure egyfajta platonizmusát igazolná abban az értelemben, hogy a nyelvezet ideája függetlenül létezik minden történeti megvalósulásától és vetületétől?⁴⁶⁸ Véleményünk szerint erről nincsen szó. A nyelvezet problematikusságának elismerése csak azért szükséges a saussure-i koncepció számára, hogy meghozhassa az általunk most „nyelvi redukciónak” nevezett döntést, amelynek értelmében

⁴⁶⁷ Ennek közelebbi vizsgálatát ld. *A nyelvi jel hegeli és saussure-i modellje* c. részben.

⁴⁶⁸ Gondoljunk csak a már említett szimfónia hasonlatra. Ld. jelen értekezés, 41. o.

kezdetől fogva a nyelv területére kell helyezkedni, és azt kell a nyelvezet minden más megnyilvánulása közül normaként tekinteni.

Valóban, e sok kettősség között csak a nyelv határozható meg önállóan, és szolgáltat kielégítő támpontot a gondolkodás számára.⁴⁶⁹

De vajon ez a ‘nyelvi redukció’, amely a szűkebb értelemben vett nyelvtudomány tárgyát egyedül a saussure-i nyelvfogalomra korlátozza, mennyiben oldja meg a nyelv identitásának problémáját? Mi a nyelvnek mint jel-rendszernek a státusa? A negyedik pont a nyelvezet identitását foglalja össze a paradox kijelentésben (ti. a változás és a változatlanság egyidejű állításában), s ez a kijelentés vezet oda, hogy Saussure azt mondja: a nyelvezet nem lehet a nyelvtudomány tárgya, mert csak ilyen kettős (ill. kétes) definíciókkal határozható meg. De vajon a nyelv meghatározható-e egyértelmű definíciókkal? Vajon a saussure-i értelemben vett „nyelv” identitása nem marad-e kérdéses?

4.1.5 A nyelv identitása

De vizsgáljuk meg, mit mond Saussure magáról a nyelvről! Mi az, ami a nyelvet identikussá, önmagában nem-ellentmondóvá teszi? – Az erre a kérdésre adandó válasz arra az általánosabb kérdésre is válaszol, hogy vajon Saussure milyen identitás-fogalommal dolgozik.

Az nyelvtudomány tárgya redukciójának bevezetése után Saussure rátér a nyelv jellemzőinek összefoglalására. Vizsgáljuk meg ezeket a kijelentéseket!

1. A nyelv ott „helyezhető el”, ahol „egy hangkép egy fogalommal társul. Ez a nyelvezetnek a társadalmi ... része.”⁴⁷⁰

A nyelv mint jel-rendszer tulajdonképpen a nyelvezet magja: az a rendszer, ahol a hangképek és a fogalmak a maguk benső rendje szerint összekapcsolódnak, egységet

⁴⁶⁹ Saussure, 1967, 26. o.

⁴⁷⁰ Saussure, 1967, 32. o.

alkotnak. Tudjuk, hogy a nyelvi jel struktúrája Saussure-nél éppen erre az egységre épül: a nyelv tehát nem más, mint a nyelvi jelek létrejöttének helye. E létrejövésnek Saussure társadalmi dimenziót tulajdonít: az egyén nem képes sem a nyelv létrehozására, sem megváltoztatására.

A nyelvnek mint önálló entitásnak a meghatározása (azaz identitásának kifejtése) először tehát benső meghatározás: mi az, ami belülről a nyelvet alkotja, mi az, ami a „nyelv” fogalma alatt tárgyalt jelenségek közös pontjaként funkcionál? Ez a jel struktúrája: azaz a nyelv identitását a jel struktúrája, mégpedig annak egy speciális formája a nyelvi jel, azaz a hangképi jelölővel rendelkező jel alkotja.

Amit itt most az első pont tartalmaként jellemeztünk, újra megjelenik a harmadik pontban, ezért a harmadik pont szövegét érdemes az első pont összegzéseként, parafrázisaként idézni: 3. *„Míg a nyelvezet heterogén, az így körülhatárolt nyelv homogén természetű: jelek rendszere, ahol csak a jelentés és a hangkép egysége lényeges, és ahol a jel két alkotórésze egyformán pszichikai.”*⁴⁷¹

2. *„A nyelv, minthogy különbözik a beszédétől, olyan tárgy, amelyet külön lehet vizsgálni.”*⁴⁷²

Amellett, hogy a nyelv benső ismérve (a jel-struktúra) belülről határozza meg a nyelvet, a beszédétől való különbözősége a külső *elhatárolás* révén is meghatározza a nyelv fenomenjét. A nyelv a két meghatározás együttes érvényessége mellett olyan entitásként jelenik meg, amelynek benső szerkezeti egysége és külsőleg elhatárolt létezése van. E két meghatározás a nyelvet – hegeli értelemben – *dologgá* teszi.

4. *„A nyelv ... konkrét természetű tárgy, és ez a tanulmányozás szempontjából nagy előny. A nyelvi jelek realitások ... amelyeknek székhelyük az agyban van.”*⁴⁷³

A nyelv tanulmányozhatósága: azaz a nyelvtudomány biztosítéka Saussure szerint abban rejlik, hogy a nyelv *konkrét* természetű: tárgyi jelleggel bír. A nyelv tanulmányozása

⁴⁷¹ Saussure, 1967, 32. o.

⁴⁷² Saussure, 1967, 26. o.

⁴⁷³ Saussure, 1967, 32. o.

annak benső identitását (a jel szerkezetét) vizsgálja: azaz a nyelvi jelet mint realitást, de mint elvont egységet, mint pszichikai realitást tárgyalja.

A hegeli felfogásban a beszéd rendszereként aposztrofált nyelv szintén absztraktabb, a konkrét érzéki megjelenéstől (a konkrét beszédszituációtól) elvonatkoztatott entitás. A nyelvi jelek (azaz a hangok elméleti képének és a képzetek összekapcsolódásainak) rendszere a nyelv, amely egyéni (szubjektív szellemi) létezéssel bír, de mégis objektív érvényű.

Ez annyiban közös a saussure-i felfogással, hogy a nyelv helye éppen az a pont, ahol a jel két alkotóeleme összekapcsolódik. Ennek az összekapcsolódásnak a mikéntje ugyanis, noha alapvetően önkényes, mégis konzekvensen, megállapodásszerűen használt rendszert, a beszéd rendszerét, azaz a nyelvet alkotja. Hegel besorolása erősen alá- ill. fölérendelő: azaz a nyelvi jelenség komplexitásában megkülönböztet egy konkrét, a hangok megjelenő egzisztenciáját magában foglaló részt (ez a beszéd), s *ennek* rendszerét: a nyelvet. — Saussure ezzel ellentétben a nyelvi jelenség komplexitását (ennek a nyelvezet nevet adta) két mellérendelt komponensből: a nyelvből és a beszédből állítja össze, de egyúttal kiemeli ebből a mellérendelt viszonyból a nyelvet, s kitünteti a nyelvtudomány egyetlen tulajdonképpeni tárgya megnevezéssel: „lehet beszélni [ugyan] a beszéd nyelvészetről is. Ezt azonban nem lehet összekeverni a tulajdonképpeni nyelvtudománnyal, azzal, amelynek egyetlen tárgya a nyelv.”⁴⁷⁴

Ezzel végére értünk annak a bevezetésnek, amely a saussure-i és a hegeli jel- és nyelvfelfogás kapcsolatának kereteit vázolta. Összegzésként elmondhatjuk, hogy két koncepció alapjaiban más indíttatású: egyik részről empirikus elmélet, a másik részről pedig metafizika. Ennek ellenére azonban van kapcsolódási pont a kettő között: s ez a *jel fogalma*, amelynek összehasonlító vizsgálata a két koncepció közötti viszony feltárásának alapvető fontosságú része. Az értekezés most következő részében a jel fogalmának összehasonlító elemzését szeretnénk kidolgozni.

⁴⁷⁴ Saussure, 1967, 38. o.

4.2 A nyelvi *jel* fogalma Saussure-nél és Hegelnél⁴⁷⁵

Jelen értekezés előző pontjában egy olyan bevezető utat követtünk, amely a saussure-i gondolatok elemzésével egyre inkább szűkítette a kört, tisztázta a strukturális összefüggéseket. E tisztázás és szűkítés eredményeként azt hangsúlyoztuk, hogy a jel fogalma az a fogalom, amely a hegeli és a saussure-i koncepció összefüggésének, viszonyának alapját képezi.

Ennek alapján az itt következőkben egyedül és kizárólag Saussure *jel-elgondolását* fogjuk elemezni, mégpedig a hegeli jelfelfogás szemszögéből. Előzetesen is szeretnénk rögzíteni, hogy ebben a tanulmányban nem célunk valamiféle általánosabb, a nyelv-, beszéd- vagy írás-felfogást tárgyaló összehasonlítás a két gondolkodónál. Egyedül azt a bázist szeretnénk megteremteni, amelynek révén egy esetleges további elemző munka lehetővé válik. Ez a bázis pedig nem más, mint *a jel fogalmának komparatív elemzése*.

A saussure-i és a hegeli jelfelfogás alapvetően közös gyökerű. Itt nem tartjuk feladatunknak a probléma történeti elemzését, hanem kizárólagosan a strukturális összefüggésekre koncentrálnunk. Arra mindenesetre röviden utalni kell, hogy a két jel-koncepció már eddigiekben is megmutatkozó hasonlósága azon a történeti toposzon alapszik, amely Jakobson szerint „teljesen feledésbe merült a közelmúlt nyelvészeinél.”⁴⁷⁶ „Ez a felfogás terminológiájával együtt teljes egészében a tizenkét évszázados sztoikus elméletből származik. Ez a tanítás a jelet (semeion) a jelölő (semainon) és a jelölt (semainomenon) viszonya által létrejött entitásnak tekintette.... Ezen a tanításon alapul a középkori nyelvfilozófia, amelynek csodálatos a fejlettsége, mélysége és változatossága.”⁴⁷⁷ – Ennek a csodálatos változatosságnak, a középkori nyelvfilozófiának még a vázlatos tárgyalása sem lehet feladatunk. Az analitikus elemzés strukturális összehasonlítást kíván adni: azokat az elemeket keressük, amelyek viszonyba hozhatók egymással a hegeli és a saussure-i koncepcióban.

⁴⁷⁵ Az itt tárgyalt szöveg: Saussure, 1967, 91-104. o. és 131-176. o.

⁴⁷⁶ Jakobson, 1969, 93. o.

⁴⁷⁷ Jakobson, 1969, 93. o.

4.2.1 A nyelvi jel természete

4.2.1.1 „A nyelvi egység kettős dolog”⁴⁷⁸

A természetes nyelvfelfogás (amely „bizonyos emberek számára” (uo.) feltétlen érvényességgel bír) a nyelvet olyan tabelláriumnak tartja, amely bizonyos dolgokhoz bizonyos neveket társít (“a nyelv ... olyan elnevezések jegyzéke, amelyek velük azonos számú dolognak felelnek meg. Ez a felfogás sok tekintetben bírálható.”⁴⁷⁹). Amellett, hogy ez az „elmélet” túllontúl egyszerű és sematikus, nagy igazságot hordoz: megjeleníti, hogy a „nyelvi egység kettős dolog.”

A túlzott egyszerűsítésen túl a természetes felfogásnak az a fő hibája, hogy ez a nyelvi egység *egy* dolgot és *egy* nevet egyesít. Ez megengedhetetlen, hiszen a jel (a jelölt oldalon) nem magát a dolgot tartalmazza, hanem pusztán annak «lenyomatát», egy fogalmat. De a jelölő sem maga a hang, amelyet kiejtünk, azaz nem a hangzó név, hanem az a kép, amely ehhez a hangsorhoz társul: mégpedig a pszichikum (azaz az agy fiziológiai működésének) szintjén.

Összefoglalva: „a nyelvi jel ... két arcú pszichikai entitás.”⁴⁸⁰ A jelölő a hang lenyomata (hangkép), míg a jelölt a dolog lenyomata (fogalom), s e kettő egysége, együttes működése, kombinációja: a jel.

A jegyzetekben hangsúlyosabb a jel egységének princípiuma: a jelölő és a jelentés csak ebben az egymásra vonatkozó viszonyban egzisztál.⁴⁸¹ Amint megszűnik ez a viszony, megszűnik az egység, megszűnik a jel egzisztenciája.

A hegeli koncepcióban a jel jelölő oldala alapvetően egy szemlélet, amelyet az elme „jelül használ”. Egy eszköz, amely saját létezésén túli feladatot kap: alárendelődik a jelölés, az utalás, a megmutatás feladatának – s ezzel alárendelődik magának a jelöltnek is. Noha Hegel terminológiájában nem használja a jelölő és a jelölt megnevezéseket,⁴⁸²

⁴⁷⁸ Saussure, 1967, 91. o.

⁴⁷⁹ Saussure, 1967, 91. o.

⁴⁸⁰ Saussure, 1967, 91. o.

⁴⁸¹ Saussure, 2003a, p. 98.

⁴⁸² “Szent Ágoston írásai a görög után mintázott terminológiával átalakítják és továbbfejlesztik a sztoikusoknak a jelek működésére (semeiosis) irányuló kutatásait, így például nála a *signumot* a *signans* és a *signatum* alkotja. Egyébként a fogalmak és megjelölések e korrelatív párját Saussure csupán az általános nyelvészetről tartott utolsó előadássorozatának közepe táján vette át, talán H. Gomperz *Noologie* című műve (1908) közvetítésével.”, Jakobson, 1969, 94. o.

amelyek kombinációja lenne a jel, gondolatilag mégis élesen megkülönbözteti e három entitást. A jelölő oldalon egy szemlélet áll, amely a nyelvi jel esetében egy hang szemlélete, bensővé-tett alakja, mondhatjuk: képe. De még nem képzet, hanem a maga terében és idejében megőrzött kép (az elme még kivetíti magát ebbe a térbe és időbe, amikor emlékezik rá). Ez az elmén belüli kép (analóg módon a saussure-i hangkép modellel) a jel jelölő-funkcióját végzi. A jelölt oldala Hegelnél egy képzetté változtatott szemlélet, olyan entitás, amely elvesztette saját terét és idejét, s az elme teljességgel uralkodik ezen a képzetten, a saját terébe és idejébe helyezi. Ahogyan Saussure-nél a jel mindkét alkotóeleme „lenyomat”-jellegű (a jelölő (hang-kép) a hang lenyomata, a jelölt (fogalom) a dologé), úgy Hegelnél is mindkét oldal szemléleti jellegű: azaz egyik sem maga a dolog, hanem annak felfogott, megismert, elmén belül szemlélt változata.

Egy gondolat erejéig térjünk vissza a bevezetésben tárgyalt ismérvhez, miszerint „a hang a gondolattal összetett egységet alkot.”⁴⁸³ Ez a gondolat a hegeli koncepcióban is jelen van, mégpedig oly módon, hogy a gondolatiság, a különálló fogalmak és gondolatok létrejövése az elmén belül a szemléleti és a képzeti szinten való áthaladást, az érzéki benyomások jel-struktúrájú feldolgozását előfeltételezi: azaz szavak nélkül nem tudunk gondolkodni – a hangok szükségképpen össze kell kapcsolódnak benső tartalmakkal (képzetekkel), csak ekképpen lehetséges a megismerés magasabb, értelmi, s végül ésszerű fokozata (a fogalomalkotás, az ítélet és a következtetés). A szubjektív szellem világ-megértése (a megismerés) a szemléleten, képzetten és gondolkodáson keresztül, azaz a jel-struktúrán keresztül történik. Az érzéki tartalmak ‘feldolgozása’ értelmi tevékenység, s az értelem, ahogyan Hegel írja: „beleformálja kategóriáit a nyelvbe. Ez a logikai ösztön hozza létre a nyelv grammatikáját.”⁴⁸⁴ A szellemi világ megértése értelmi tagoláson, a nyelvben létrejövő kapcsolatokon és szabályrendszeren alapszik.⁴⁸⁵

4.2.1.2 „A nyelvi jel önkényes”⁴⁸⁶

⁴⁸³ Saussure, 1967, 26. o.

⁴⁸⁴ Hegel, 1981, 266. o. E megjegyzés utalás Humboldtra.

⁴⁸⁵ A hegeli koncepció itt a kanti elemtan és a transzcendentális esztétika szemiológiai olvasatát adja: az értelem nyelvalkotó, nyelvformáló, szabályalkotó szerepe összekapcsolódik a jelek alkotásának s a jelentésnek (az emlékezetnek) az értelmi tevékenységével, de mindemellett magának a megismerésnek az alapmozgását alkotja. A megismerés ebben az értelemben Hegelnél *nyelvi*.

⁴⁸⁶ Saussure, 1967, 93. o.

Ez a saussure-i szemiológia első alapelve. A jelölőt és a jelöltet összekapcsoló kötelék önkényes volta Saussure szerint olyan megállapítás, amelyet senki nem tagad.

A jelet tárgyaló szaktudomány azonban néhol szembehelyezkedik Saussure e kijelentésével, s maga is a tagadás oldalára áll. Erre legszembetűnőbb módon az olyan dolgozatok utalnak, amely a következő címet viselik: *A nyelvi jel nem önkényes*.⁴⁸⁷

A nyelvi jel önkényessége az a központi motívum, amely a szemiológiai folyamat idealitásának kritériumát alkotja: „Azt mondhatjuk ..., hogy a teljes mértékben önkényes jelekkel jobban megvalósítható az ideális szemiológiai folyamat, mint másokkal; ezért a nyelv, a legbonyolultabb és legelterjedtebb kifejezési rendszer egyúttal valamennyi közül a legjellegzetesebb is.”⁴⁸⁸

Az ideális (azaz: funkcionáló) szemiológiai folyamatban háttérbe szorul a jelölő: a jelölt a fontos. A kommunikációs aktus célja a jelölt közlése, minden más másodlagos. Saussure szerint az önkényes jelek rendszere azért ideális,⁴⁸⁹ mert ennek következtében a jelölők világa nem kerül előtérbe (nem „a jelek benső értéke” (uo.) a fontos), sőt, a szabályrendszert (a konvenciót) alkalmazva a jelölésre, tulajdonképpen akadálytalanul valósulhat meg a megjelenítés, a jelölt elő-állításának, azaz a kommunikációnak a feladata.

Saussure a szimbólumot olyan jelölést végző entitásnak tartja, amely „sohasem teljesen önkényes; nem tartalmatlan, megvan benne a jelölő és a jelölt közötti természetes kapcsolat csökevénye,”⁴⁹⁰ ill. „a szimbólumnak racionális kapcsolata van a tőle jelölt dologgal.”⁴⁹¹ Szimbólum és jel ugyanazon kritérium szerint különül el a saussure-i jelelméletben, mint a hegeliben. Hegel magának a jelnek a meghatározásakor folyamodik annak a szimbólumtól való megkülönböztetéséhez:

A jel különbözik a szimbólumtól, [azaz egy] olyan szemlélettől, amelynek saját meghatározottsága, lényege és fogalma szerint, többé

⁴⁸⁷ Ez J. Damourette, E. Pichon és D. L. Bolinger tanulmányainak címe, ahogyan ezt Jakobson is hangsúlyozza („Le signe n'est pas arbitraire”, 1927), v. ö.: Jakobson, 1969, 98.

⁴⁸⁸ Saussure, 1967, 94. o.

⁴⁸⁹ Itt nem foglalkozunk külön a Saussure által később bevezetett abszolút és relatív önkényesség fogalmával. Az abszolút önkényesség tulajdonképpen az ideális jelölési folyamatot jelenti, amely a valóságban soha nem valósulhat meg teljes mértékben: mindig vannak a nyelvi jelek között relatíve önkényes jelek, s ezek aránya és kölcsönhatása az abszolút önkényes jelekkel az időben változhat. E koncepció tovább finomítja a saussure-i elképzelést, s nem áll ellentétben az önkényesség principiális elsőbbségével. Vö.: Saussure, 1967, 164. o. skk.

⁴⁹⁰ Saussure, 1967, 94. o.

⁴⁹¹ Saussure, 1967, 99. o.

vagy kevésbé az a tartalom, amelyet szimbólumként kifejez; a jelnél mint olyannál ellenben a szemlélet [azaz a jelölő] saját tartalmának és annak a tartalomnak, amelynek jele, semmi köze egymáshoz. Mint *jelet használó* tehát az elme szabadabb önkényről és uralomról tanúskodik a szemlélet használatában, mintsem mint szimbolizáló.⁴⁹²

A megállapítás Hegelnél és Saussure-nél közös: a nyelvi jelek önkényesek, s alapvetően (minőségileg) különböznek a szimbólumoktól, mert nem abban mások, hogy milyen mértékben hordozzák a jelölt tartalmát, hanem abban, hogy *egyáltalában nem* tartalmazznak benső utalást a jelöltre. Az utalás a jelölőn kívüli, ezért a jelölő saját tartalma közömbös a jelölés szempontjából: a jelölő intern analízisével⁴⁹³ soha nem juthatunk el a jelöltig. Ehhez a meglátáshoz azonban némileg más-más út vezet a két koncepció esetében.

Saussure-nél a benső koherencia elve érvényesül: a nyelv (mint nyelvi kód) olyan rendszer, amelynek tagjai önmagukban nem értékesek, hanem csakis egymáshoz való viszonyukban, azaz egymástól való különbözőségükben fontosak. Ez a rendszer önmagában bírja a középpontját, magában fennálló létezéssel bír. Ezt nevezi Saussure nyelvi realitásnak. Nem a nyelv hüposztazált létezéséről van szó, hanem sokkal inkább egyfajta episztemológiai értékelméletről, ahol a rendszer koherenciáját a tagok, a részek értéke, egymástól való különbözősége adja. Ehhez a különbözőséghez, s magához a nyelv koherenciájához ontológiailag nincsen szükség a jelöltek egzisztenciájára, vagy arra, hogy a jelölő bizonyos mértékben hasonlítson rájuk.⁴⁹⁴ A jelöltek rendszere olyan rendszer, amelyben az értékek önkényes (de konzekvensen betartott) megállapodáson alapulnak. A saussure-i modell a jelek önkényességekor a jelölők önkényére és rendszerére helyezi a hangsúlyt:

⁴⁹² Hegel, 1981, 458 § M, 264. o.

⁴⁹³ Egy efféle intern analízis lehetőségére utal Saussure a „racionális kapcsolat” (Saussure, 1967, 99. o.) kifejezéssel a szimbólum kapcsán.

⁴⁹⁴ Ez a gondolatmenet nagyon hasonló ahhoz, ahogyan Cassirer magyarázza Kant alapvető episztemológiai beállítottságát. Eszerint *A tiszta ész kritikájának* episztemológiai redukciója egy olyan önmagában is fennálló rendszert hoz létre, amelynek a létező létére nincsen szüksége, hanem a szabályrendszer összefüggése tartja össze ill. fenn magát a megismerő rendszert. Cassirer ezt rokonítja a matematikai alapbeállítottsággal, s egyfajta funkcionális értékelméletként értékeli. Vö.: Cassirer, 1911.

nagyon különleges módja ez az egyesülésnek: hiszen a jel és aközött amit jelöl: lényegükben nincsen közösség.⁴⁹⁵

A hegeli modellben a jel önkénye kapcsán sokkal inkább magáról a jelölési folyamatról, azaz arról a kapcsolódásról van szó, amely a jelölőt a jelölthöz köti. Ezt a kapcsolódást Hegel jelentésnek nevezi, s legfőbb ismérve az, hogy a „jelek jelentését ... meg kell tanulni.”⁴⁹⁶ A jelentés az elmében (“Az elme ez az ő negativitása”⁴⁹⁷), az emlékezetben tárolódik: kívül van a jelölőn (azaz ugyanúgy mint Saussure-nél, Hegel szerint sem lehet a jelölő analízisével eljutni a jelöltig). Az emlékezet, valami harmadik őrzi a kapcsolatot, s nem a kettő összetevő (a jelölő és a jelölt) hasonlósága. A jelölő és a jelölt kapcsolata Hegel szerint is akkor ideális, akkor van szó valódi jelről, ha nincsen benső kapcsolat az összetevők között. A szimbólum esetében egy olyan érzéki kapcsolatról van szó, amely a hasonlóság révén a maga erejéből (a tanulás ill. az emlékezet segítségével) képes eljutni a jelöltig. A szimbólum kritériuma ennek az érzéki szálnak (amely megfelel a saussure-i „természetes kapcsolat”-nak) a megléte.

Eddig nagyon sok hasonlóság van a saussure-i koncepcióval. A modell azonban Hegelnél arra fut ki, hogy az *érzékiiséget* meghaladja. A saussure-i modell nem kíván többet mondani, mint azt, hogy a nyelv funkcionalitása számára előnyös, ha a nyelvi jelrendszer (s nem az egyén!) jelölő-választása önkényes. Hegel elsősorban nem a funkcionalitásra épít, hanem egy általánosabb sémát kíván érvényre juttatni. Ez pedig a szellem filozófiájának általános törekvése: az, hogy a szellemnek egyre inkább oda kell eljutnia, hogy önmagát tételezze, vagy más szóval: megvalósítsa a szabadságot. Ez alapvetően más dimenziót hoz be, s a jel-problematikát máris egy sokkal szélesebb, a nyelvtudomány kereteit szétfeszítő, extern horizontra helyezi. Nincs is szándékunkban ennek beható elemzése, de mindenképpen szükséges annak felidézése, hogy a hegeli szellemfilozófia, s így a *Pszichológia*, s a jellel foglalkozó paragrafusok is az átszellemiesítés feladatát hivatottak végezni. Ennek az átszellemiesítésnek a legfőbb mozzanata az, hogy a természetből eredő mozzanatokat (azaz jelen esetben a szimbólum érzéki szálát) a szellem bensővé kell, hogy tegye, át kell alakítania az anyagot, s szellemi létezését kell adnia neki.

⁴⁹⁵ Saussure, 2003a, p. 78.

⁴⁹⁶ Hegel, 1981, 457. §. F, 264. o.

⁴⁹⁷ Hegel, 1981, 459. §.

A jelző fantázia esetében a szimbólum inkább természeti, a valódi jel pedig a szellemi oldalhoz tartozik: a szimbólum inkább képi, *képzeti*, a nyelvi jel, a szó inkább gondolati, *fogalmi*.⁴⁹⁸ Ez a fő kritérium, amely Hegel számára fontos e distinkció kapcsán, s ezért bizonyul a jel a szimbólumnál magasabb entitásnak.⁴⁹⁹

A nyelvi jel önkényességével kapcsolatban még két olyan fontos dolgot kell megemlítenünk, amelyekben a két gondolkodó szintén egyetértene. Az első a motiváció fogalmához kapcsolódik: Saussure hangsúlyozza, hogy „nem szabad azt gondolni, hogy a jelölő a beszélő szabad választásától függ, ... mi csak azt mondjuk, hogy *motiválatlan*, vagyis a jelölthöz képest ... önkényes.”⁵⁰⁰ Használata konvencióhoz kötött, s az egyén, a beszélő számára nem szabad választás eredménye.

Azt Hegel is hangsúlyozza, hogy az összekapcsolás (ti. a tulajdonképpeni jel jelölése) – amely *szerkezetileg* nem az összekapcsoltak hasonlóságára ill. érzéki kötelékére épít, hanem önkényes kapcsolat –, *történetileg* tekintve konzekvensen *megtartott* kapcsolat. Hegel a jelentés tárgyalásakor (azaz az elméleti szellem emlékezetéről szó tanában⁵⁰¹) hangsúlyozza, hogy az első és legfontosabb dolog a névmegtartó emlékezet, amely a jelölő és a jelölt önkényes kapcsolatát megőrzi: „Az *első* itt tehát az, hogy megtartjuk a szavak jelentését – hogy képesek leszünk a nyelvjeleknél a velük objektívan kapcsolatos képzetekre emlékezni.”⁵⁰² A kapcsolatot itt Hegel már nem (pusztán) önkényesként aposztrofálja, hanem *objektívként*: azaz az emlékezettel rendelkező egyén számára olyan külsőnek, amelyet el kell sajátítania. A névmegtartás (azaz a konvenció) lényege az, hogy „azt az összekapcsolást, amely a jel, a magáévá téve, e bensővé-tétel által az *egyes* összekapcsolást *általános*, azaz maradandó összekapcsolássá emeli, amelyben név és jelentés objektívan vannak összekötve a számára, ...”⁵⁰³ A névmegtartás a jel-alkotás és a jel-használat objektív, társadalmi tényezőjeként értendő: az önkényesség elve nem

⁴⁹⁸ Persze szigorúan véve mindegyik képzetbeli entitás, de a jel közelebb áll a szellem eszméjéhez: a szabadsághoz.

⁴⁹⁹ Azt nem kívánjuk túlhangsúlyozni, hogy mekkora benső összefüggésről árulkodik a saussure-i „természetes kapcsolódás” és a hegeli „érzéki anyag” megnevezés, amelyet mindegyikük a szimbólummal kapcsolatban említ. Mindenesetre elmondható, hogy itt semmiféle inkompatibilitásba nem ütközünk, s Hegel minden bizonnyal szívesen beemelte volna Saussure eredményeit, mégha Saussure intenciói ellen cselekedett volna is. Saussure szemszögéből nézve a hegeli jelről szóló gondolatmenet íve mindenbizonnyal átlépne azokat a határokat, amelyeket a nyelvtudománynak a jel-rendszer tudományaként soha nem lenne szabad.

⁵⁰⁰ Saussure, 1967, 94. o.

⁵⁰¹ Hegel, 1981, 461. §§ skk.

⁵⁰² Hegel, 1981, 461. § F 270. o.

⁵⁰³ Hegel, 1981, 461. § uo.

szabad jel-választást jelent az egyén számára, hanem olyan objektív⁵⁰⁴ tényállást, amelyhez alkalmazkodnia kell, magára kell vennie, meg kell tanulnia.

A másik tényező, amelyet az önkényesség princípiuma kapcsán mindkét szerző megemlít:⁵⁰⁵ a hangutánzó és hangfestő szavak kérdése, mégpedig azért, mert a hangutánzó szavak létezése érvként hathat az önkényesség elvével szemben. Saussure véleménye hasonlóan differenciált,⁵⁰⁶ mint Hegelé. Saussure azt mondja, hogy ezek a tényezők

sohasem szerves elemei egy nyelvi rendszernek... Azonkívül ezek, ha már egyszer belekerültek a nyelvbe, többé-kevésbé bevonódnak abba a hangtani, alaktani stb. fejlődésbe, amelyen a többi szó átmegy... Mindez világosan bizonyítja, hogy ezek elsődleges karakterükből elvesztettek valamit azért, hogy a nyelvi jelnek, amely motiválatlan, az általános sajátságait magukra ölték.⁵⁰⁷

Hegel a hangutánzó jelölőkkel kapcsolatban szintén azt hangsúlyozza, hogy ezek a nyelvi jelenségek jelen vannak ugyan, s esetükben az utánzás elve érvényesül, azonban ez nem jelenti ezt, hogy magának a nyelvnek ilyen lenne a működése. Éppen ellenkezőleg, a jel, s ezáltal a nyelv struktúrája amimetikus:

az utánzás elve csak kis körre – hangzó tárgyakra – korlátozódott. Mégis hallhatjuk még a német nyelv dicséretét azért, hogy gazdag a különös hangokat jelölő sok különös kifejezésben, pl. Rauschen, Sausen, Knarren – zizegés, zúgás, nyikorgás stb.; ... a pillanatnyi szeszély, ha úgy tetszik újakat is teremt. Az érzékinek és

⁵⁰⁴ Felmerülhet a kérdés: hogyan hozhat létre a *szubjektív* szellem valami *objektív*et? Ez a kérdés azonban félreérti a hegeli szubjektív/objektív szellem koncepciót. A szubjektív szellem nem azt jelenti, hogy e szférában csakis olyan entitásokról lehetne szó, amelyek szubjektív érvényességgel bírnak. Ahogyan Hegel fogalmaz: „A szellemet már kezdetben [azaz a szubjektív szellem esetében – M. N.] sem szabad mint puszta fogalmat, mint pusztán szubjektívát felfogni, hanem eszmének, a szubjektív és objektív egységének kell tekinteni...” Hegel, 1981, 40. o.

⁵⁰⁵ A jel és a szimbólum megkülönböztetésének hangsúlyozása után ez a második olyan pont, ahol Hegel és Saussure gondolatilag ugyanazt az argumentációt használja.

⁵⁰⁶ Sőt, az itt nem tárgyalt abszolút és relatív önkényesség bevezetésével jóval részletesebben is tárgyalja a problémát. Vö. ehhez: 489. megjegyzés.

⁵⁰⁷ Saussure, 1967, 95. o.

jelentéktelennek ilyen bősége nem számítható ahhoz, ami egy művelt nyelv gazdagságát alkotja. Maga a tulajdonképpeni elemi anyag nem annyira külső tárgyakra vonatkozó szimbolikán alapszik, mint inkább benső szimbolikán, nevezetesen az antropológiai tagoláson, mintegy a testi beszéd-megnyilvánulás egy *taglejtésén*. Keresték minden magán- és mássalhangzónak, majd elvont elemeinek (ajakmozgás, íny-, nyelvmozdulat) s azután összetételeiknek sajátos jelentését. De ezeket a tudattalan, homályos kezdeteket további mozzanatok – mind külsőségek, mind művelődési szükségletek – a jelentéktelenségig módosítják, lényegileg azáltal, hogy mint érzéki szemléletek maguk is jelekké fokozódnak le, ezzel pedig saját eredeti jelentésük elsatnyul és elmosódik.⁵⁰⁸

Hegel tehát nem mondja azt, hogy a hangutánzó jelölők nem lennének szerves részei a nyelvi rendszernek, ahogyan azt Saussure megállapítja. Inkább a nyelvi rendszer olyan részének tartja őket, ahol az érzékiség princípiuma még a benső szimbolikán keresztül érvényben van: de nem érvényesül, s lényegileg eltérő tendenciát jelent a nyelv alap-beállítottsága, a jelölők önkénye szempontjából. A hangutánzó jelölők efféle „belesimulása” az önkényes nyelvi jelölő-rendszerbe nem idegen a saussure-i koncepciótól sem, hiszen mint láttuk, ott is arról van szó, hogy ezek a jelölők elvesztik elsődleges karakterüket azért, hogy a nyelvi rendszer elsődleges jellegének: az önkény elvének helyet adjanak.

4.2.1.3 A jelölő időbeli létezése

A megállapítás, miszerint az auditív jellegű jelölő, amely a nyelvi jel egyik komponense, „kizárólag az időben létezik,”⁵⁰⁹ a nyelvi jel második legfőbb elve Saussure szerint:

... Egzisztenciája kizárólag az előadás identitásában áll.⁵¹⁰

⁵⁰⁸ Hegel, 1981, 265-266. o.

⁵⁰⁹ Saussure, 1967, 96. o.

⁵¹⁰ Saussure, 2003a, p. 92.

Az „idő” kérdésével a jel problematikájának legalapvetőbb vonulatához érkeztünk. Az idő kérdésköre mind a hegeli, mind a saussure-i modellt tekintve a legfontosabb a jel kapcsán, s egyáltalában magának a jelnek a lényegét alkotja. Ez az elv Saussure szerint

teljességgel nyilvánvaló, ... úgy látszik azonban, mindig elmulasztották kimondani, kétségkívül azért, mert túlságosan egyszerűnek találták; mégis alapvető, és következményei kiszámíthatatlanok; jelentősége felér az első törvénnyel. Ettől függ a nyelv egész mechanizmusa.⁵¹¹

Amint az értekezés első részéből nyilvánvaló, Hegelnél az idő meghatározó jelentőséggel bír a jel kapcsán – Saussure-nek tehát nincsen igaza abban, hogy az időbeliség elvének hangsúlyozását *mindig* elmulasztották volna kimondani. A hegeli koncepció lényegi komponenseként az időbeliség adja meg a jel létmódját („Dasein in der Zeit ... Existenz”⁵¹²).

A nyelvi jelölő Hegelnél *szemlélet*. A nyelvi jelölő a hang móduszában egzisztál: a hang pedig Hegel megfogalmazása szerint alapvetően *eltűnő létezés az időben*.⁵¹³ Amint azt az értekezés első részében kifejtettük,⁵¹⁴ a nyelvi jelölő időbeli létezése tulajdonképpen *egyfajta konverzió* eredménye. A létezés, a helyen-lét (*Dasein*) időbeli és térbeli helyen-létet is jelent. A jel-viszony esetében a térbeli helyen-létből (*räumliches Dasein*) az időbeli-helyen-létbe (*Dasein in der Zeit*) való átváltozás során e kettő mégis meg van különböztetve. Mi lehet ennek a funkciója?

Ennek megválaszolása értekezésünk előző részeiben (a hegeli elmélet kapcsán) igen bonyolult összefüggésekre derített fényt. A térben létező szemlélet (a közvetlen szemlélet) időkaraktere mellékes, nem lényegi. A szemlélet eredendő módusza a térbeliség. Ezt a térbeliséget transzformálja át az elme jelölővé – a szemlélet szemlélet

⁵¹¹ Saussure, 1967, 96. o.

⁵¹² Hegel, 1981, 459. §.

⁵¹³ Hegel, 1981, 272. o.

⁵¹⁴ Az itt következő összegzés tulajdonképpen az első és a második fejezetben kifejtett hegeli szellemi és logikai struktúrák elemzésének összefoglalója (szövegszerűen is ismételve az elemzés egyes már szereplő részeit). Annak érdekében ismétljük meg itt a főbb struktúrákat, hogy megfelelően újra-exponáljuk a hegeli perspektívát a saussure-i elemzés horizontján.

marad, azonban közvetlensége megszűnik: a közvetlen *Dasein* (létezés, helyenlét) közvetített *Gesetzseinná* (tétélezettlétté) változik.

Ez utóbbi módusában a jelölő *időbeliként* egzisztál. A szemlélet eredendően térbeli dimenziója (a látás – *Gesicht*) kitágul, időbeli kiterjedést is kap. Mit jelent ez? Vajon azt, hogy a (lényegen belül értett) lét-szférához eredendően a térbeliség (azaz a *Gesicht* számára való látszás), míg a lényeg szférájához az időbeliség társul?

Ez látszólag ellentmond azzal, hogy az időbeliség, mint természeti jelenség a természet szintjén együtt tétélezett a térrel. Tér (*Raum*) és idő (*Zeit*) együtt alkotják a helyet (*Ort*). A helyen-lét (*Dasein – Sein auf einem gewissen Orte*) a természetben az időben kijelölt tér és a térben kijelölt idő.

Hogyan lehetséges akkor leválasztani az időt a térről és a teret az időről? Ez csak annyiban lehet sikeres, amennyiben kívül vagyunk a természetben. A logika és a szellem tere és ideje alapvetően különbözik a természet terétől, idejétől. A jel, ha logikai mozgásvonulatok szellemi applikációjaként értjük: a különválasztott és az újra egyesülő tér és idő játéka a *hallás módusában*.

A lét (*Sein*) és lényeg (*Wesen*) úgy viszonyul egymáshoz mint a szemlélet térbeli és időbeli helyen-léte (*Dasein*). Lét alatt itt a *lényeglogikában megjelenő* létet kell értenünk, amelynek elnevezése az egzisztencia (*Existenz*), a megjelenés (*Erscheinung*) első foka. Az egzisztencia pedig a *látszat* (*Schein*) kiteljesedése. A szemlélet létként vett térbeli-létezése, helyen-léte tulajdonképpen a *megjelenő látszat*. Ez a látszat azonban valaminek a látszása. A szemlélet időben-létező, helyen-lévő módusza a látszatkarakter megjelenése: *a látszat olyan lét, amely nem önmagának bizonyul*. A jelölő (a szemlélet időben való helyen-léte) pusztán eszköz arra, hogy más a helyére kerüljön (*gesetztes Dasein: Gesetzsein*). Ez a más a jelölt képzet.

A jelölés viszonyát mint a szemlélet térbeli létezéséből, helyen-létéből (a látásból – *Gesicht*) az időbeli létezésbe, helyen-létbe (a hallásba – *Gehör*) való átmenetet definiáltuk. A hallás tulajdonképpen a szemlélet középpontja (amelyben az érzékek összetartoznak – *zusammengenhören*), amelyben tér és idő együtt van: a hallásba való átmenet tehát nem szünteti meg teljességgel a térbelit, hanem azt beemeli, felemeli, megszüntetve tartja meg (*aufgehoben*). A térnek az időbe és az időnek a térbe való átmenete a mozgás (*Bewegung*⁵¹⁵). A jel működése mozgás: a közvetlen felhasznált – látszatként egzisztáló – szemlélet teréből az időiségbe, pontosabban a teljes értelemben (időben és térben) vett

⁵¹⁵ Hegel, 1979, 261. § F.

helyen-létbe való átmenő mozgás, a rámutatás mozgásában időben létező jelzés megjelenő egzisztenciája. A természeti létezés érzékek révén képként bensővé tett térideje a jelzés folyamatában használódik fel: a térbelileg létező, helyen-lévő, benső képként őrzött szemlélet időben is helyre-kerül (*gesetzt wird*): magasabb szinten kezd létezni (*Aufgehobensein*). Az elme tételezi (*setzt*) a jelölő és a jelölt közti kapcsolatot annak révén, hogy a jelölőt odarendeli a jelölthöz. Ezáltal meghatározódik a jelölőként felhasznált szemlélet új helye: ez hely pedig már az időben van (*Dasein in der Zeit*).

A szemlélet a képzetre mutat, s e mutatóban pusztán térbeliből időbelivé is válik: mozog. E mozgás, a jelet-szemlélővel való együtt mozgás, a jelölthöz való odakísérés miatt láthatatlan a jel: a mozgás ugyanis az egyik helyen-létről való eltűnés (*Verschwinden*) és a másik helyen-létben való megjelenés (*Erscheinung*).

Az eltűnés meghatározásával bíró időben való helyen-lét (*verschwindendes Dasein in der Zeit*) kijelöli a jelölés most-pontját. Szemlélet és képzet jelölő viszonya körmozgás: az elme tevékenysége a jelölő tevékenységben eleven tevékenység. Az időben ezért változik a jel rendszere, a nyelv. A közvetlen szemléletből újabb és újabb tartalmakat (azaz képzeteket) merítő jelölő viszony. A szemlélet és képzet közötti út (a jelentés) időről-időre megújul: ez a nyelv létezése, egzisztenciája az időben. A fantázia e birodalma egyszerre tartós valami, elsajátítandó, s egyszerre változó is, amely korok nyelveit egymástól különbözővé teszi.

A jel struktúrájának elemzésekor Saussure is és Hegel is az idő princípiumára helyezi a hangsúlyt. E princípium lényegileg meghatározza a jel fogalmához kapcsolódó összes többi állítást. Saussure a következőket mondja:

Ugyanaz érvényes egyébként minden akusztikai *entitás*ra, mert az időnek vannak alávetve; 1. bizonyos időre van szüksége [az entitásnak] ahhoz, hogy realitást kapjon, és 2. ezután az idő után visszaesik a semmibe. Miképpen egzisztál a zenei kompozíció? ... akkor létezik igazán ..., ha előadják; azonban hamis ezt az előadást egzisztenciájának tartani. Egzisztenciája az előadások identitásában áll.⁵¹⁶

Később látni fogjuk, hogy a saussure-i jelelmélet (és nyelvfilozófia) legfőbb kérdése a nyelvi entitás identitása. Itt adalékot kapunk ezen identitás értelmezéséhez, ugyanis ez az identitás az időben való elhangzásban egzisztál, de nem szétválasztottan:

⁵¹⁶ Saussure, 2003a, p. 92.

azaz a jel (a nyelvi entitás) identitása nem az egyszeri elhangzás idejében áll, hanem abban, hogy minden elhangzásban ez az entitás jelenik meg. Saussure azt mondja ezzel, hogy a nyelv szubsztanciája (hordozója) valami időn (pillanatnyiséget értve ezalatt) kívüli: olyan állandó, amely a különböző előadásokban (kimondásban) önazonosként egzisztálhat. – Tisztán látszik a gondolati kapcsolat a hegeli logikával: a jel eltűnő léte (időben való egzisztenciája) valami eredendőbb alapon (a lényegen) nyugszik. Hegelnél ez a lényeg metafizikai (a monász kiteljesedése az időben), míg Saussure-nél inkább ismeretelméleti, a tudat jelenségeire redukált. Saussure a jel időbeliségében nagyrészt a hangzó jelölő létmódjára utal. Azonban a fenti szöveg (a jegyzetekből: Saussure, 2003a, p. 92.) ennél többet is elárul: az időbeliséget az identitáshoz kapcsolja, azaz a jelnek (amely elválaszthatatlan a jelölőtől, különben értéktelen, ködfolt, a nyelvtudomány által nem vizsgálható (esetlegesen) létező) az identitása az időbeliség.

A továbbiakban a jel változhatatlanságának és változandóságának saussure-i alapelvét vizsgáljuk abból a szempontból, hogy milyen viszony tárható föl ezen alapelvek és az idő princípiuma között. Egyúttal azt is vizsgáljuk, mit jelent mindez a hegeli jel-fogalom szemszögéből.

4.2.2 A nyelvi jel egzisztenciája – A jel változhatatlansága és változandósága

A saussure-i jelfelfogás alapvetően arra a megfigyelésre épít, miszerint „a nyelvi jelenségeknek mindig két arca van.”⁵¹⁷ E „két arc” azt jelenti, hogy egy-egy nyelvi entitás mint „kettős dolog” jelenik meg: két összetevő által határozódik meg. Ezek az összetevők csakis egymással alkotott viszonyukban állnak fönn: a nyelvi jelenségek a két princípium, a két ’elvonat’ elv közös megvalósulásaként értendők. Erre alapozva mondja Saussure, hogy a hangkép és a fogalom magában nem létezik, csakis a kettő egysége állhat fönn. A gondolkodás és a beszéd (ill. a beszélő-képesség) ilyen szoros összekötése az elsődleges szubsztancia arisztotelianus tradícióját idézi, miszerint a forma és az anyag külön-külön nem állhat fönn: a konkrét létezés mindig e kettő konkrét egységét jelenti. Mindemellett Saussure nem nyújt filozófiai alapvetést elméletéhez.⁵¹⁸

⁵¹⁷ Saussure, 1967, 25. o.

⁵¹⁸ A filozófiai tradícióhoz való viszony nem tartozik a saussure-i kérdésfeltevés fókuszába. Amikor tehát filozófiai paradigmához mérjük előadásait, erőszakot követünk el a saussure-i szövegen. Ezzel együtt azonban úgy véljük, hogy ezzel a saussure-i gondolkodás olyan elemeit érintjük, amelyek – noha magában a saussure-i szövegben nem tematikusak, mégis vagy éppen ezért – a saussure-i jelfelfogás alapmotívumait a gyökereknél fogva ragadják meg.

Úgy tűnik, a nyelvi jelenségek magyarázatakor Saussure nem törekszik arra, hogy szakítson a több évszázados paradigmával, miszerint a nyelvi jelet két összetevő alkotja. Azonban az a megállapítás, hogy ez a két összetevő valójában nem is létezik, hanem csak és kizárólag e kettő egysége, máris más megvilágításba helyezi a kérdést. A nyelvtudomány mint elemző tevékenység tematizálja a különbséget jelölő és jelölt között. Ezzel ez a különbség úgymond ‘létezni kezd.’ De ez a létezés meta-szinten megy végbe, s nem érinti a nyelv funkcionális szintjét. A nyelv működésében a jelölő és a jelölt különbsége nem tematikus. Ezen a szinten a nyelv reflektálatlanul kezeli a nyelvi jel egységét alkotó összetevőket. A láthatatlanság Hegel által megfogalmazott princípiuma (miszerint a jelölő-folyamatban a jelölő láthatatlan marad) ebből az ún. vak-folt effektusból adódik: a nem tematikus jelölő-jelölt distinkció éppen nem tematikus volta révén funkcionál.

A nyelvi jelek kettős jellegének egy másik megnyilvánulása ebből a működési elvből ered. A nyelv működésének alapja az, hogy a jelölő vak-foltként funkcionál az őt használó számára, s ez az elv biztosítja, hogy a jelölőre való reflexió, ill. annak megváltoztatása a nyelv használatakor lehetetlenné válik. A nyelvi jel egésze ebből a szempontból változhatatlan. A nyelvi jel azonban mégis megváltozik: empirikus tény, hogy a nyelvi entitások nem változatlanok. A másik fő princípium a nyelvi jel kapcsán az *önkéntesség* elve: az önkéntesség azt biztosítja, hogy a nyelvi jel bármi lehessen, ne kötődjön bensőleg az általa jelölthöz. A jelölő tehát változhat: ha az egész rendszer koherens és működőképes marad, lényegtelen, hogy mi mit jelöl. Ez a két princípium (az önkéntesség és az időbeliség) azonban összekapcsolódik: együtt vezérlik a jel szerkezetét. A nyelvi jel időben létezik, tehát változatlan entitás, mivel azonban önkényes, lehetséges, hogy megváltozzon az időben. A nyelvi jel identitása Saussure-nél az identitás és a nem-identitás egységeként képzelhető el.

Az ellentmondásosság a vezérelv, amelyre Saussure jelfelfogásában épít. Ez nem azt jelenti, hogy maga ez a jelfelfogás ellentmondásos, hanem azt, hogy Saussure jelelméletével megkísérel egy ellentmondás-elméletet kidolgozni. *Mivel a hegeli logika az ellentmondás kidolgozását tűzi ki célul,*⁵¹⁹ *a két jelfelfogás elméleti talaja azonos, minden tudományelméleti különbség dacára.*⁵²⁰

⁵¹⁹ Láttuk, hogy a hegeli jelelmélet szorosan összefügg a hegeli logika megállapításaival és annak applikációjaként értendő.

⁵²⁰ A későbbiekben erre alapozunk a saussure-i és hegeli tudományfelfogás összehasonlítása kapcsán (4.3)

A dualitás meghaladására irányuló kísérlet mind Hegel, mind Saussure elméletében tetten érhető. A jel egységes entitás, amelyet elemzéssel szétbonthatunk, de e szétbontás meg is semmisíti a jelet mint működő jelet. Az itt következő két alponthan rátérek a változhatatlanság és a változandóság princípiumának saussure-i tárgyalására. Főképpen azt vizsgálom, hogy a kettősség miként viszonyul az egységhez a jel entitása kapcsán.

4.2.2.1 A változhatatlanság

„A jelölő” – már eleve, mindenkor – „adva van.”⁵²¹ A jelölő és az általa jelölt mibenléte örökölt, az időben már létező dolog, s a nyelvet mindenkor használnak igazodnia kell ehhez az örökölt készlethez. A jelölő változhatatlansága abból ered, hogy már eleve létezik: a jeleket nem az adott kommunikációs aktusban találjuk ki. A jelek improvizatív használata *ab ovo* lehetetlen, hiszen nem lehetséges a kódolás/dekódolás kettős folyamata. Hiányzik ugyanis a kód megfejtése, amelyet mindkét fél ismer. A jelek önkényesek ugyan, de a kommunikációs aktusban nem választhatók meg szabadon.

Saussure azt írja, hogy az önkényesség elve „védi meg a nyelvet minden megváltoztatására irányuló kísérlettől.”⁵²² Az önkényesség elve ugyanis azt biztosítja, hogy elvileg bármely jelölőt bármelyik másikkal is helyettesíthetnénk, vagy újakat találhatnánk ki helyette. Ez a lehetőség azonban éppenhogy nem a jelölők megváltozásához, hanem a meglévő jelölökhöz való ragaszkodáshoz vezet, mert „a nyelvnel, az önkényes jelek rendszerénél” az egyes jelölőről folytatott vita „teljesen elveszti szilárd talaját, semmi okunk sincs arra, hogy a *soeur*-t többre becsüljük a *sister*-nél...”⁵²³ A jelölő tehát megváltoztathatatlan, legalábbis nem érdemes megváltoztatni.

Az önkényesség elvén kívül az idő princípiuma is szorosan kapcsolódik a jel változhatatlanságához: sőt, kapcsolat van az „önkényes konvenció és az idő között. ... Éppen azért, mert a jel önkényes, a hagyomány törvényén kívül mást nem ismer, mivel pedig a hagyományon alapszik, éppen azért lehet önkényes.”⁵²⁴ Ez a tautologikusnak tűnő megfogalmazás bekapcsolja az idő princípiumát a változhatatlanság tárgyalásába: a hagyomány az idő lenyomata, az idő terméke, amely a múltat rákényszeríti a jelenre.

⁵²¹ Saussure, 1967, 97. o.

⁵²² Saussure, 1967, 99. o.

⁵²³ Saussure, 1967, 99. o.

⁵²⁴ Saussure, 1967, 100. o.

A nyelvi jel-készlet önkényes mivolta egy olyan időn kívüli állapotot feltételez, amikor minden nyelvi jel szabad és önkényes egyben. Ez az állapot soha nem létezett, hiszen Saussure véleménye az, hogy „a nyelv – bármely korszakban és bármilyen régen – mindig a megelőző korszak öröksége”⁵²⁵ A nyelv keletkezésének ideális állapota, azaz az a pont, amikor minden jelölőt szabadon megválaszthatunk: elméleti konstrukció, amely a valóságban nem létezhet, csakis az idő princípiumával együtt. A változhatatlan jel-készlet, amelyben minden jelölő egyszeri (örök) kapcsolatban van a jelölttel, ugyanakkor szabad választás eredménye, s nem örökölt (rákényszerített) használat következménye, olyan elméleti végpont, amelyet a nyelvtudomány nem képes rekonstruálni, de amely tulajdonképpen soha nem is történt meg, hiszen definitíve időn, történelmen kívüli állapot.

Az önkényesség ős-eredeti állapotára támaszkodó változhatatlansági elv ennek következtében nem kielégítő a nyelvi jelenség leírásában. Szükség van a másik véglet: a szabad választás önkényének időben való megjelenésére, azaz más szóval *a nyelvi jelölő-készlet változására*.

E két összetevő együttes feltételezése a nyelvi entitásokat és jelenséget paradox, ellentmondást tartalmazó entitásoknak tartja, amelyek *valójában sohasem állandók, és sohasem változnak igazán*.

4.2.2.2 A változandóság

A nyelvi jelek az időben működnek: a jelölés folyamata, a kommunikációs aktus maga is (a vokalitás miatt) lineáris vonal az időben. A jelek egymás utáni használata (horizontalitás), s ugyanazon jel időben egymásra következő használata (vertikalitás) ki van téve annak a lehetőségnek, hogy megváltozzon. A jelölő és a jelölt kapcsolata önkényes, s nincsen semmi biztosíték arra nézve, hogy a nyelvi jelölő mindig ugyanazt a jelöltet fogja jelölni. A jelölés kapcsolatát elfelejthetik, másikat állíthatnak a helyébe.

A jelölők története az időben ebből következően egy állandóan változó folyamként képzelhető el, ahol semmi sem biztos, minden időleges. Azonban – mondja Saussure – minden változás azon alapszik, hogy legyen, ami megváltozzon: legyen valami állandó, ami szubsztanciája a változásnak.

A változandóság és a változhatatlanság elve egymástól elválaszthatatlan, s újra arra mutat rá, hogy Saussure a nyelvi entitásokat, s ezen belül a nyelvi jeleket olyan kettős

⁵²⁵ Saussure, 1967, 97. o.

entitásként képzei el, amely a kettősséget a legmélyebb szinten tartalmazza, de amely egyúttal ezt a kettősséget le is küzdi azáltal, hogy csak és kizárólag *egy* entitásként *létezik*:

A jel azért tud megváltozni, mert folyamatosan létezik. Minden változás fő jellemzője azonban a régi anyag állhatatossága, a múlthoz való hűtlenség csak viszonylagos. Ezért alapszik a változás elve a folytonosság elvén.⁵²⁶

4.2.3 Az identitás mint a jel működésének alapja Saussure-nél és Hegelnél

4.2.3.1 Az identitás alapja: A változás és a változatlanosság összefüggése Hegelnél

Saussure elméletében a jel változandósága és változhatatlansága együttesen új princípiumot alkot. Ez a princípium pedig nem más, mint magának a jel identitása – fennmaradó egzisztenciája. Ha meggondoljuk, minden létező dolog változandó és változhatatlan egyszerre: fennállása ezt a két elvet egyesíti. Saussure ezzel az elemzéssel tehát olyasmit állít a jelről, amely minden entitás lényege. Ez a lényeg pedig az identitás.

De mi Saussure célja ezzel? Miért érdekes a tautologikus értelmű „fennállás” elemzése Saussure számára? Véleményem szerint azért, mert a tautologikus megállapítás, miszerint a jel mint entitás az entitás alapvető létmódjával bír, rávilágít a jel alapstruktúráján keresztül, hogy mi a nyelvtudomány felosztásának mélyebb alapja. Tudniillik Saussure gondolatmenete a statikus és az evolutív nyelvészet megkülönböztetésével folytatódik. Az identitás alapkérdése határozza meg a nyelvtudomány szerkezetét. A létező létezésének módja, az, hogy *egyszerre* ugyanaz, és *egyszerre* más is, *egyszerre* változatlan és *egyszerre* változó, megmagyarázza a szinkronikus és a diakronikus törvény egymás mellett élését, pontosabban egymást kiegészítő, szükségszerű együttesüket, amelyet azonban nem az ún. „pankronikus” szemléletmód⁵²⁷ értelmében kell vennünk.

A változás és változ(hat)atlanság princípiumának egyesítése talán a legősibb és legmélyebb filozófiai törekvések egyike. Miként Hegel írja Platón kapcsán: „Platón az abszolútumot mint Parmenidész létét fogta föl, azonban egyúttal mint azt az általánost,

⁵²⁶ Saussure, 1967, 101. o.

⁵²⁷ V. ö.: Saussure, 1967, 122. skk. o.

amely azonos a semmivel, miként Hérakleitosz mondja: a lét éppoly kevés mint a semmi – e kettőt együtt tehát mint létesülést.⁵²⁸

A mozdulatlan és változhatatlan lét felfogása, amelyet Hegel Parmenidészre vezet vissza, nem más mint az absztraktum, az elvonatkoztatás elgondolása. A hegeli logika alaptézise az, hogy a magasabb értelemben vett létet nem lehet efféle absztraktumként elgondolni, hanem a létezés e magasabb értelme a változásban van, miközben fennáll.⁵²⁹ Anélkül, hogy itt a hegeli létlogika⁵³⁰ beható elemzésébe kezdenénk, fel szeretnénk vázolni az identitás hegeli modelljét. Mégpedig azért, mert a hegeli jel-fogalom közvetlenül ebből az identitás-felfogásból magyarázható. Annál is inkább fontos tény ez, mert Saussure is a változás és változhatatlanság principális egységét pillantja meg a jel struktúrájában és működésében. Ennyiben az identitás-probléma bizonyul mindkét jel-koncepció hajtóerejének.⁵³¹

Az identitás a hegeli logika alapkérdése. Az, hogy valami *van*, azt jelenti, hogy létezik egy entitás (*da ist*), amely önzonos. Ez a köznapi nyelven dolognak, létezőnek nevezett entitás azonban hegeli értelemben a létezéssel (*Dasein*) rendelkezik, és nem az absztrakt léttel (*Sein*), hiszen az általános lét konkrét mivolta a konkrét létesülésben (*Werden*) nyilvánul meg. Hegel épp ezért nem a létezést (*Dasein*) tartja eredendőnek, hanem a lét létesülését (*Werden*). Azaz a dolgok alapját nem a változhatatlan és meg nem változó létezésük alkotja, hanem a létesülés, amely állandó alakulás, mozgás és változás. A dolog létezését (*Dasein*) is érinti ez az alap: a dolog létezésének szintjén a létesülés nem

⁵²⁸ Hegel, 1998b, p. 85.

⁵²⁹ Vö.: Hegel, 1957a, 59. skk. o.

⁵³⁰ Ezzel a megnevezéssel Hegel: *A logika tudománya* c. művének első könyvére, *A lét tanára* gondolunk. Ennek megfelelően a lényeglogika kifejezés *A lényeg tanára*, a fogalomlogika pedig *A fogalom tanára* vonatkozik.

⁵³¹ Részleteiben nem tárgyaljuk azt a vitát, amely azt kutatja, hogy Hegel inkább platonikus vagy inkább arisztotelianus alapokon áll-e. Derrida (Derrida, 1982) és Burns (Burns, 2000) is tematizálja e kérdést, mégpedig éppen Hegel és Saussure kapcsán. Eltérő eredményre jutnak, Derrida alapvetően platóni alapállással ruházza fel Hegelt (s ezzel Saussure-t is), Burns pedig erre reflektálva kijelenti, hogy Hegel inkább arisztotelianus, hiszen nem dualista metafizikát művel. Alapállásunk az, hogy a hegeli metafizika a maga legteljesebb értelmében *metafizikai monizmus*: lényege a dualitás meghaladásában, a magánvaló megnyilvánulásában és megmutatkozásában van. Ez a semmiképpen nem jelent materializmust, hanem a változás állandóságának elismerését. Hegel több helyütt is Arisztotelészt idézi saját gondolatának alátámasztásául. Így az *Enciklopédia* leghangsúlyosabb helyén: befejezéseként is. Vö. Hegel, 1981, 370. o. A jelfelfogás kapcsán ld. ehhez az Arisztotelésztől idézett mondatot (25. megjegyzés). – Viszont az is igaz, hogy minden az értelmezésen múlik, hiszen Platón felfogását is lehet monistaként felfogni, sőt Arisztotelész ellenében talán könnyebb is. Az anyag és forma ellentét feloldását nem találjuk meg Arisztotelésznél explicit formában, viszont Platón ideaelmélete azzal, hogy az árnyak, formák sora mögött az egyetlen forrás, a jó ideája rejlik, sokkal inkább monista jellegű.

elvontan, hanem nagyon is konkrét módon: mint keletkezés (*Entstehen*) és elmúlás (*Vergehen*) jelentkezik.

Ez a röviden vázolt problematika, amely az identitás kérdését járja körül, annyira elsődleges fontosságú, hogy közvetlenül a hegeli logika (*A logika tudománya*) első szakaszának első fejezete témájául szolgál.⁵³²

A logika szövegének tüzetes és hosszas elemzése helyett itt és most meg kell elégednünk egyetlen szöveghely rövidebb vizsgálatával. A vizsgálathoz elengedhetetlen az egész szöveg elemző ismerete: a megértést elősegítendő utalni fogunk bizonyos elemekre, s a legfőbbeket tézisszerűen összefoglaljuk.

Az első fejezet C/a pontjához fűzött 2. megjegyzésben⁵³³ Hegel arról beszél, hogy a létesülés⁵³⁴ fogalmát nem lehet ítéletekben, egyes tételekben kifejezni, mert spekulatív tartalma van. Például azzal a tétellel, hogy „a lét és a semmi egyazonos” még nem mondtuk ki a létesülés lényegét. Ehhez az kellene, hogy „a lét és a semmi nem egyazonos” tételt ezzel egyszerre mondjuk ki. De ezzel még mindig nem megoldott a kérdés, mert a két tételt együtt semmiképpen nem tételezhetjük, anélkül, hogy az értelem ezeket mint antinómiákat tételezné. „A meghatározásoknak, amelyeket a két tétel kifejez, teljesen egyesülniök kell, oly egyesülés, amely ... mint *egy mozgás* fejezhető ki.”⁵³⁵

Az identitás, a létesülés tehát a mozgás, az eltűnő létezés: a keletkezés és elmúlás. A jel a maga struktúrájában magán hordja ezt a mozgást, de már nem a lét szintjén, hanem, ahogyan azt a lényeglogikáról szóló fejezetben láttuk: a lényeg szintjén, azaz az egzisztenciában. A jel létezése fennmaradó létezés, amely közvetített lét: két oldal reflexiója. A két oldal: a jelölő és a jelölt szétválasztását jelenti, amelynek révén lehetőség van arra, hogy a jelölő a maga lényegiségében (a lényeg szférájában) a jelölt legyen, miközben a közvetlen érzéki tapasztalat számára (a lét szférájában) az marad, ami: egy a jelölttől teljesen független (szabadon választott, konvencionálisan használt) entitás. – Mindemellett a jel nemcsak benső szerkezetét tekintve hordozza magán az identitás mozgását, hanem történetileg, a nyelv időbelisége szempontjából is. A nyelv változása, s változhatatlansága a jel identitásából következő tény. S e megállapítás mind Hegel, mind Saussure vonatkozásában koherens.

⁵³² Vö.: Hegel, 1957a, 58. skk. o.

⁵³³ Hegel, 1957a, 65-69. o.

⁵³⁴ *werden* – Szemere Samu fordításában: levés.

⁵³⁵ Hegel, 1957a, 67. o.

Noha Hegel nem a változás és változatlanság megnevezést használja a jel tulajdonságai kapcsán, hanem a keletkezést és elmúlást („eltűnő létezés az időben”⁵³⁶), az identitás kérdése alapvetően meghatározó a jel-alakzat időbelisége szempontjából. A jel ugyanis a hegeli pszichológiában a létesülés egy alakzata, mégpedig szellemi alakzata. A létesülés az egyik központi logikai fogalom, amelynek a többi (a rendszerben utána következő) fogalom annak kifejtését ill. megjelenési alakját jelenti. Ez mind a logikán belül, mind a természetfilozófiában, mind a szellem filozófiájában érvényes.

A létesülés fogalma tulajdonképpen a mozgás logikai formája. A mozgás olyan fogalom, amely a saját maga megszűnését is magában foglalja, úgy, ahogyan a létesülés a keletkezés mellett az elmúlást is jelenti. A mozgás ugyanis megszűnő létezés: időben való előrehaladás is. A létesülés fogalma csak a logikában „tökéletes.” Tökéletes alatt azt értjük, hogy csak a logikai létesülés felel meg teljességgel annak az elvárásnak, hogy a teljesen meghatározatlan (a lét) tökéletesen átmenjen a másik meghatározatlanba (a semmibe), s ezáltal meghatározottá (létezéssé) váljék. A létesülés későbbi formái, úgy mint pl. a mozgás, a szellem alakzatai már nem a gondolkodás tiszta elemében (téren és időn kívül, a logikában) jutnak a maguk létezéséhez, hanem a közvetített létezésben: a természet és a szellem birodalmában, ahol nincs közvetlenség, csakis közvetített közvetlenség. Ennek az a következménye, hogy a létesülés egyes megvalósulásai, természeti realizációi sohasem maradéktalanok: mindig marad valami mögöttes, valami ‘maradvány,’ amely nem oldódik bele a létesülés keletkező-elmúló valóságába. Ez a feltétele ugyanis magának a természet fennállásának: olyan alakzatok létének, amelyek egymáson kívül állnak fenn. Az egymáson kívüliség – mint a természeti lét alapeleme – a tökéletlen létesülést jelenti. A szellem pedig ezt a tökéletlenséget kívánja leküzdeni azáltal, hogy vissza akarja állítani az eredeti közvetlenséget, azaz az abszolút eszme logikai létesülését. A szellem egyes alakzatai (a szubjektív, objektív és abszolút szellem) a természetben tökéletlenül megvalósuló, egymásba átlátszó (Durchschein) létesülés-módot kívánják kiteljesíteni, s a fejlődés (Entwicklung) révén jutnak vissza a logikai átment-lét (Durchgang) közvetlenségéhez. De ehhez a közvetlenséghez közvetítés vezet. A szellem egyes alakzatai ezt a közvetítést végzik.

A jel fogalmára központi szerep hárul ebben a közvetítésben. A jel struktúráját tekintve a természet módját hordja magán: ugyanis az át-látszás jelenségét használja, de egy magasabb cél érdekében. Ez a magasabb cél a közlés, a jelölt láttatása, s ez ebből

⁵³⁶ Hegel, 1981, 459. §.

következően több, mint a természeti létezés öncélja. A szellem tökéletességéhez, a logikai eszme közvetlenségéhez vezető közvetítés motorja a jel mechanizmusa. A szubjektív szellem benső világa nélkül nincsen sem objektív, sem abszolút szellem. A jel az ember által létrehozott, teremtett entitás. Teremtettsége a természet másolata: struktúrájában a szétszakítottság van jelen. Ez a szétszakítottság azonban azért van ott, hogy ne látszódjék. A jel léte önmagát megszüntető lét: létesülés az átlátszás fokán.

A létesülés a jel alapja. A jelölő léte semmivé válik a jelölt megpillantásában. A jelölő *eltűnése* a *semmi* motívuma, *fennállása* a *létet* idézi. A jel azonban a kettő együtt: egyszerre eltűnő és megmaradó létezés, hegeli terminussal: létesülés. A jel értelme, az, amit a jelben megértünk, *sohasem közvetlen* – noha annak tűnik, annak látszik. A közvetlenség látszata a jel működési elve: a közvetlen közvetítő funkcionálása.

Összefoglalva tehát azt mondhatjuk, hogy a hegeli logika létesülés fogalma alkotja a jel identitását – azonosságát. A jel azért lehet magával azonos, mert benne mozgás van jelen: olyan mozgás, amely megszünteti a külső (látszó) közvetlenséget, s a közvetítetthez juttatja az értelmet (az elmét). A jel azért áll fenn magában, azért létezik (ist da), mert különböznie kell a látszás révén a többi jeltől. *A jel identitása a különbözőség, a közvetlen lét érzéki különbözősége.* A nyelv mint a jelek képzetekhez rendelődő artikulációja a különböző képzetekhez egyes, egymástól különböző jeleket társít: a rendszer a különbözőségekre épül. A különbözőség feltétele pedig a látszás, amelynek működése, funkcionálása a létesülés mozgásában van. A különbözőség a jelek között az *eltérő* látszatot jelenti: a jelölők különböznek egymástól, s a különböző látszat különböztethető meg. Ez a különbözőség (a látszat, a jelölő) azonban – noha fennállónak, létnek mutatkozik – a jelölés megfejtésében, az elme számára semmiként tételeződik: azaz nem válik tematikussá, eltűnik. A különbözőség nem szembetűnő: sőt, eltűnő lét, azaz semmi. De mégsem pusztán semmi, hanem annak a semmi, ami eltűnt – azaz *meghatározott* semmi. A *meghatározott semmi* pedig a létesülés meghatározottságát jelenti.

A jelek rendszere látszatok rendszere, amelynek az a funkciója, hogy eltűnjön, illetve már eleve ne jelenjék meg. Amennyiben a jel-rendszer tematikussá válik, a jel működése, azaz a létesülés mozgása kimerevedik: a jel többé nem mint jel funkcionál, hanem mint látszat látszik. Ha a jelben nem a lényege, azaz a jelölt látszik, hanem a látszat, azaz az, ami a jelben esetleges és lényegtelen (tehát a jelölő), akkor a jel nem képes működni. S ezt a nem működő jelet lehet csak vizsgálni: ezért a nyelv- ill. a jeltudomány bizonyos értelemben mindig a holt jelekkel, az éppen nem működő, kimerevített jelekkel dolgozik, olyan jelekkel, amelyek nem mást, hanem önmagukat láttatják. A vizsgált jel,

azaz a látható és tematikus jelölő identitása is a különbözőségben van, azonban a létesülés mozgása (az eltűnés) hiányzik belőle. A látható és tematikus jel-rendszer tehát különbözőségen alapuló rendszer.

A saussure-i nyelvtudomány fő jellemzője, az általunk most kimerevítésnek nevezett momentum, természetszerűleg szintén ezzel a struktúrával bír. A jeleket mint látható és vizsgálható entitásokat tekinti, s különféle megállapításokat tesz róluk. Mind a jelölő, mind a jelölt oldalt vizsgálva bizonyos paradoxonokra lel.

Ilyenek a jel struktúráján mutatkozó ellentmondások, mint például a változandóság és változhatatlanság együttes jelenléte. *A paradoxon azonban nem magában a jelben van, s nem is annak működésében, hanem az erre tekintő szemléletmódban:* abban, hogy tematikussá tesszük a jeleket, abban, hogy éppen a működésük ellenében vizsgálódunk. Abban, hogy meg akarjuk ragadni, jelenvalóvá akarjuk tenni létezésük alapvetően eltűnő, létesülésben mozgó jellegét. Noha Saussure ezt a kérdést nem vizsgálja, úgy gondolom a hegeli logika megállapításai, és az identitás elemzése bevilágít a saussure-i elgondolás mélyébe. A dialektika, amelyre Saussure a *Bevezetésben* ráérez, több mint a nyelvtudomány dialektikus volta: ez magának a nyelvnek, s szorosabb értelemben a jelnek a dialektikája, amelyet Hegel még eredendőbb alapra, a létezés/létesülés dialektikájára vezet vissza.

A következőkben megvizsgáljuk Saussure azonosság-elméletét a hegeli identitás-felfogás szemszögéből, leszűkítve, a jel-problematika horizontján tárgyalva.

4.2.3.2 A nyelv konkrét entitásai Saussure-nél

A szinkronikus nyelvészet Saussure meghatározásában „az egyidejűleg létező elemeket összefogó és rendszert alkotó logikai és pszichológiai viszonyokkal foglalkozik majd, amint azok ugyanazon kollektív tudaton belül élnek.”⁵³⁷ Ezzel szemben a diakronikus nyelvészet a nem ugyanazon kollektív tudatban élő elemek viszonyát vizsgálja. A jelnek, mint konkrét entitásnak a vizsgálata a szinkrónia körébe tartozik.⁵³⁸ Ezen absztrakt meghatározást aztán lágyítja, ‘pragmatizálja’ Saussure, amikor azt mondja, hogy az ideális szinkronikus nyelvállapotról nem beszélhetünk, az a valóságban sohasem jelenik meg: „a

⁵³⁷ Saussure, 1967, 127. o.

⁵³⁸ A szinkrónia „szerves részének tekinthetők például a jel általános sajátosságai.” Saussure, 1967, 131. o.

nyelv valamely állapotának tanulmányozása gyakorlatilag a kevésbé fontos változások elhanyagolását jelenti.”⁵³⁹

A ‘nyelvállapot’ fogalma alatt tulajdonképpen a kollektív tudat állapotát kell értenünk, de nem egyetlen, kimerevített időpillanatban, hanem egy viszonylagos állandóságot biztosító korszakban, amikor az ugyanazon kollektív tudaton belüli nyelvi jelenségeket lehet vizsgálni. Mindemellett a szinkronikus nyelvészet tárgya, a nyelvállapot nem szükségszerűen a kollektív tudat fizikai vetületének, az agyak összessége állapotának egészét jelenti, hanem kitágítja ezt a megfigyelési horizontot, s az idő kérdését az állandóság kérdése alá sorolja: amennyiben a nyelvállapotot állandóság jellemzi, úgy a kollektív tudat is hosszabb intervallumot jelent az időben.

Teoretikusan tekintve azonban a szinkronikus nyelvészet ideális tárgya a nyelv egy adott időpillanatban. Azaz a szinkronia *különféle* elemek szinkronitását, egymás mellett létét jelenti. Ezek az elemek, entitások alkotják a nyelvet mint rendszert. A következőkben azt vizsgáljuk meg, mit tart Saussure a nyelv elemeinek, alapvető entitásainak, s ez hogyan kapcsolódik az identitás problematikájához.

4.2.3.3 A nyelvi entitás egysége és identitása

A nyelvi entitás meghatározásában Saussure *a jel fogalmára* épít. A jeleket mint valóságos objektumokat Saussure a nyelvtudomány „*konkrét entitásainak*” nevezi. A konkrét entitás és a nyelvi egység meghatározásakor Saussure olyan argumentációt követ, amely Hegel filozófiai logikájában is nagy szerepet kap. Ez az argumentáció ugyanis az absztrakcióval szembeállított *konkrét egység* fogalmára épít, valamint a nyelvi entitás identitását a differenciában mutatja föl.

A jel mint nyelvi entitás egységét az a kapcsolat alkotja, amely jelölő és jelölt között áll fenn: „A nyelvi entitás csak a jelölő és a jelölt kapcsolata által létezik; mihelyt ezek közül az elemek közül csak az egyiket tartjuk szem előtt, megsemmisül; a konkrét objektum helyett csak egy tiszta absztrakció áll előttünk. ... Egy hangsor csak akkor nyelvi természetű, ha egy fogalom hordozója;”⁵⁴⁰

A nyelvi entitás identitásának meghatározásában Saussure vertikálisan és horizontálisan is vizsgálódik: vertikálisan a jel összetevőit tárgyalja (jelölő és jelölt),

⁵³⁹ Saussure, 1967, 132. o.

⁵⁴⁰ Saussure, 1967, 133. o.

horizontálisan a más jelekkel való viszonyt (a tőlük való különbözőséget) a jel-sor linearitásában. *A nyelv konkrét entitásai* fejezet idézett részlete az előbbi, a vertikális elemzés eredményét tárja föl.

Ha a nyelvi jel jelölő vagy jelölt oldalát ragadjuk meg (a látszatot), akkor ezzel elfedjük a lényegi mozzanatot: azt, hogy a jel nem a jelölt vagy a jelölő, hanem csakis a kettő együtt, egyszerre: egység, amelynek összetevői nem tematikusak a jel funkcionálásakor. Ha ezt összevetjük azzal, amit a fentiekben a hegeli logika kezdőkategóriái kapcsán megvilágítottunk, kitűnik, hogy a ‘lét’ ill. ‘semmi’ kategóriái, ill. a lényeglogika terén a ‘látszat’ és ‘lényeg’ megkülönböztetései nem magát a konkrét egységet írják le, annak pusztán absztrakciói, éppen azon a módon, ahogyan Saussure szerint is a jel jelöltre és jelölőre való felbontása is absztrakció.⁵⁴¹

Amellett, hogy az identitás *egység*: a jelölő és a jelölt egysége, Saussure hangsúlyozza, hogy az entitás meghatározása határainak megállapítását is jelenti: „A nyelvi entitást azonban csak akkor határoztuk meg teljesen, ha *elhatároltuk*, elkülönítettük mindattól, ami a beszédláncolatban körülveszi.”⁵⁴²

Az auditív jelölők lineáris folytonossága okozza az alapproblémát: a jelölők nincsenek elhatárolva egymástól, úgy mint a térben létezők, amelyek (alapesetben) nem keveredhetnek össze egymással. Az auditív jelölők esetében a nyelvi identitás, a nyelvi egység meghatározásához „szellemi műveletre” van szükség. A nyelv „egybecsomósító tömeg, amelyben csak a figyelem és a gyakorlat segítségével tudunk különálló elemeket felismerni. ... Az egység ... olyan hangszakasz, amely ... egy bizonyos fogalom jelölője.”⁵⁴³

Hegelnél a szemlélet első foka a figyelem. A benső szellem (a szubjektum) számára a külső világ kontinuum, azaz egységes egész, amelyet a figyelem összpontosítása bont szét egyes szemléletekre. Hogy a nyelvi egység meghatározásra kerüljön, azaz az elme a

541

A test-lélek problémát is érinti Saussure, amikor kritikával illeti azt a felfogást, amely a jelölőhöz a testet, a jelölthöz a lelket társítja, ld.: Saussure, 1967, 133. o. E felfogás azért nem kielégítő Saussure számára, mert ez a hasonlat olyan tulajdonságokkal ruházza fel a jelölőt és a jelöltet, amelyekkel azok nem rendelkeznek. Saussure érvelésében ugyanis implicite az áll, hogy a test és a lélek külön-külön tartalmaz olyan elemeket, amelyekben egy-egy tulajdonága már benne rejlik az egységnek, azaz az embernek. Véleményem szerint ez az érvelés nem kielégítő a test-lélek paradigma meghaladására. A test-lélek hasonlatban ugyanis éppen hogy a konkrét egységről van szó: arról, hogy a lélek nélküli test (és a test nélküli lélek) egyáltalában nem hasonlít az emberre magára – eredendően más. Az ember test és lélek egysége, s a vallási tradícióban ez még a túlvilágra is vonatkozik: a feltámadás testben és lélekben történik meg. – Hegel maga is él a test-lélek hasonlattal a jel kapcsán: s a konkrét egységet érti alatta: a jel „olyan kép, amely az elmének egy *önálló* képzetét mint lelket, mint *jelentését* fogadta magába.” Hegel, 1981, 264. o.

542

Saussure, 1967, 134. o.

543

Saussure, 1967, 134. o.

szemléletet felismerje: egyrészt a szemléletnek (a jelölő oldalnak) tudatosulnia kell (figyelnünk kell rá: rá kell néznünk a szót alkotó betűsorra, meg kell hallanunk a szót alkotó hangsort), másrészt el is kell tűnnie, s fel kell mutatnia valami mást maga helyett (ez a jelölt). Ez – mint már az első fejezetben elemeztük – nem automatikus folyamat: az emlékezet lép működésbe és társítja a megfelelő képzetet, amelyre a szemlélet utal (anélkül, hogy az elme figyelme számára a szemlélet tematikussá válna). A nyelvi egység identitása Hegelnél az *emlékezet*ben van.

Fontosnak tartjuk megjegyezni, hogy ez még nem gondolkodás,⁵⁴⁴ hiszen az emlékezet a képzet (igaz, annak legmagasabb) foka. Ennek alapján elmondható, hogy a hegei felfogásban minden jelrendszer képzeti marad, a szellem (az elme) szerkezete biztosítja, hogy a gondolkodás a jelrendszer struktúráit használja. Másszóval: „az emlékezet mint olyan csak külső módja, egyoldalú mozzanata a gondolkodás *egzisztenciájának*.”⁵⁴⁵

A nyelvi jel identitása tehát Hegelnél nem pusztán a nyelvi jelek egymástól való különbözőségén alapszik (differencia), hanem azon, hogy ezek a jelek (önkényes módon) kapcsolódnak bizonyos képzetekhez, de mindez a kapcsolat (amely az emlékezet struktúráját alkotja) csak a gondolkodás révén nyeri el értelmét. Azaz a nyelvi jel identitása Hegelnél nem más, mint a szemlélet – képzet – gondolkodás totalitása. A nyelvi jel nem valamely raktár kartotékjáról másolható, megfejthető információ, hanem az emberi szellem alakokkal rendelkező, egyedi formája.

Az elhatárolás kérdése Saussure-t elvezeti a kérdéshez, miszerint a nyelvi entitást a feltételek teljesülése hozza létre: „Valahányszor ugyanazok a feltételek realizálódnak, ugyanazokhoz az entitásokhoz jutunk.”⁵⁴⁶ De mit ért Saussure realizálódáson? Vajon a feltétel teljesülését elvont értelemben? Semmiképp. „De azért ezek nem absztraktumok, ... hiszen nem képzelhető[k] el az anyagi realizáción kívül.” (uo.) Ennél tovább nem megy Saussure. A nyelv kapcsán megfogalmazott legalapvetőbb definíciójához hasonlóan („A nyelv úgy él a társadalomban, mint a valamennyi agyban tárolt lenyomatok összege.”⁵⁴⁷) a nyelvet tagoló entitások is csak a konkrét anyagi valóság realizációjában élnek. A

⁵⁴⁴ De az is fontos, hogy az összefüggést („az igaz az egész”, Hegel, 1973, 18. o.) tartsuk szem előtt: a gondolat eleveníti meg a szavakat. A szavak nélküli gondolkodás mereven elutasításra kerül Hegelnél: „Az tehát, hogy az ember szavak nélkül akar gondolkodni ... esztelenségnek tűnik.”, Hegel, 1981, 272. o.

⁵⁴⁵ Hegel, 1981, 275. o.

⁵⁴⁶ Saussure, 1967, 140. o.

⁵⁴⁷ Saussure, 1967, 37. o.

saussure-i „holizmus” sajátos értelemben redukált: mégpedig az anyagi valóság konkrét előfordulásaira.⁵⁴⁸

Saussure később felbukkant jegyzeteiben a különbözőségekre alapuló identitás-felfogás nagyobb súlyt kap: „A differencia (s egy másik differenciában való differencia) az, ami teljességgel konstruálja a tárgyat.”⁵⁴⁹ A rendszer ugyanis azáltal rendszer, hogy a benne lévő (nyelvi) entitások egymáshoz képest különbözők. Ez utóbbi alkotja identitásukat. A különbözőség mint az identitás alapja Hegelnél a lényeg tanában, *A logika tudományában* válik tematikussá. Hegel a különbözőség kérdését folyamatában tekinti. Nem egy pillanatképről van szó, amikor elmondható, hogy valami egyszerűen különbözik valami mástól (ahogyan ez Saussure jel-rendszerében igaz az egyes jelek egymás közötti viszonyára), hanem az azonosságból indul ki, amelyből kialakul a különbség, s végül az ellentmondás.⁵⁵⁰ Ez a közvetítési sor aztán (pillanatnyi) közvetlenségbe torkollik: az alap struktúrájába. Ez a közvetítési sor azt mutatja, hogy a jel struktúrájának logikai alapja Hegelnél számot vet a különbözőséggel, azzal a jel alakzatának struktúrája már magában hordja a különbözőségekre irányuló reflexiót. – A jel rendszerében is fennáll ez a logikai mozgássor: az egyes jelek identitása olyan alap, amely átment az (ön)azonosság-különbség-ellentmondás-alap közvetítésén, s a többi jeltől ez alapján különbözik, s ez alapján áll fönn (ez az identitása).

Érdekes azt is megfigyelni, hogy Saussure már az „elvont” ill. „absztrakt” kifejezéssel szemben is úgymond ellenszenvvel viseltetik, hiszen többször védekezik az „absztrakt álláspont” ellen. Ebben megragadható az az ellentmondásos és mégis analógiákat felmutató viszony, amely Saussure gondolkodását viszonyba helyezi Hegelével. Hegel *Ki gondolkodik absztraktul?* című írásában (1807)⁵⁵¹ azt fejti ki, miszerint éppen a köznapi értelemben vett konkrét dolgokról való gondolkodás jelenti az elvontat, hiszen az a metafizikai valóságtól, az egységtől való lehatárolást, elvonatkoztatást jelenti. A konkrét nem más, mint az általános. Ez az általános pedig éppen nem az anyagi realizációra redukált egyedin túli összefüggést jelenti, hanem a logikai értelemben vett eszmét (az általánost, ha úgy vesszük absztraktot), amely a maga kifejeződésében (magán- és magáértvalóságában), azaz a természeti létezésen átment szellemi megjelenésében

⁵⁴⁸ A jegyzetekben (Saussure, 1997, 2003a) – mint már fentebb is említettük – inkább a tudatra (a beszélő tudatára) vonatkozó kijelentésekkel találkozunk és nem az anyagi vilgára redukcióval.

⁵⁴⁹ Saussure, 2003b, p. 334.

⁵⁵⁰ Hegel, 1957b, 21-55. o.

⁵⁵¹ Hegel, 1969.

konkretizálódik. A közvetlenség elvont, hiszen ettől a kifejlődéstől, ettől a fogalmának megfelelő megvalósulástól van megfosztva, elvonva. A saussure-i nyelvi valóság az anyagi realizáció illetőleg a jegyzetekben a tudatra redukált jelenségvilág viszonyrendszere: Saussure elmondásában emiatt nem absztrakt. A hegeli gondolkodásban éppen ezt a fajta redukció minősül absztrakciónak. Talán itt jelentkezik legpregnansabban a két rendszer alapállása közötti különbség.

De annak ellenére, hogy az egyik rendszer a nyelvi valóságot az anyagi realitásra vonatkoztatott, abban benne élő entitások rendszereként látja, a másik pedig az általános eszme konkrét megjelenését, a legbensőbb metafizikai összefüggésnek, az abszolútum benső szerkezetének leképeződését látja a jel szellemi horizontjában, mégis egyfajta gondolati közösséget érzünk itt. E gondolati közösség pedig abban nyilvánul meg, hogy a jel egyik felfogásban sem pusztán magában álló, egyedi entitás, hanem jel mivoltát éppen a többi jelhez viszonyított helyzete, a tőlük való különbözősége adja meg: a rendszer hordozza a jelentést. De ez a közösség még nem elegendő ahhoz, hogy a két felfogás úgymond „kompatibilis“ legyen, hiszen alapjukban különbözők, s a fenti strukturális összehasonlítás is rávilágít arra, hogy a látszólagos egyezések és megfelelések egy bizonyos szint után már nem relevánsak. A metafizikai koncepció teljes világelmélete, sőt: világfolyamata áll szemben a szekularizált, a maga axiómáira reflektáló, de tudatosan redukált nyelvtudománnyal, amely kijelöl ugyan kapcsolódási pontokat más tudományokhoz, de alapvetően magára marad és a gondosan lezárt „értelmi határok“ mögött tevékenykedik.

Ezen alapvető különbség ellenére az identitásnak a differenciában való megragadása elméleti közösséget konstruál a két elmélet között.

4.3 A saussure-i nyelvészet rekonstruált helye a hegeli gondolkodásban

Befejezésül egy olyan gondolat kísérletet szeretnénk véghezvinni, amely azt tűzi ki célul, hogy a megvizsgáljuk, vajon a hegeli intenciók ismeretében, valamint a hegeli jelfelfogást is ismerve: mit mondhatunk a saussure-i jelelmélet alapjáról, avagy úgy is fogalmazhatnánk, hogy miként lehetne beemelni a hegeli rendszerbe⁵⁵² a saussure-i koncepciót?⁵⁵³ S megfordítva: milyen hozzáadott értékkel bír a hegeli rendszer a saussure-i nyelvtudomány önmeghatározása során.

Az előzőekből ugyanis az következik, hogy a saussure-i elmélet anyaga – bizonyos átalakításokkal, de – beilleszthető lenne a hegeli rendszerbe. Ha a másik irányban próbálunk elindulni, azaz Saussure gondolkodásába próbálnánk beilleszteni a hegeli gondolatokat a jel fogalmáról, akkor olyan akadályba ütközünk, amelyeket éppen Saussure állított föl tudatos redukciója révén.⁵⁵⁴ Ennek legfőbb ismérve a metafizikai látásmód tagadása. Ennek híján⁵⁵⁵ a jel fogalmáról alkotott hegeli gondolati rendszer összeomlik, hiszen a (logikai) talajt rántjuk ki alóla. A saussure-i elmélet rekonstruálása a hegeli rendszeren belül azonban nem követel meg efféle radikális intézkedést: úgy is tekinthetünk a műveletre, hogy a saussure-i elmélet határfogalmait hozzáillesztjük (ahol lehet) a hegeli alapfogalmakhoz: azaz inkább hozzáteszünk, megalapozunk, mintsem elveszünk, vagy az alapoktól megfosztunk.

De miért is igyekszünk végiggondolni ezt a kísérletet? Miért is van szükség arra, hogy a saussure-i jelelméletet ennyire szoros kölcsönhatásba hozzuk Hegellel? – Legfőképpen azért, mert még értekezésünk bevezetésében célul tűztük,⁵⁵⁶ hogy a jelenkori Hegel-rencházshoz szeretnénk kapcsolódni (s legfőbb példaként az analitikus filozófia aktivitását⁵⁵⁷ hoztuk föl), de oly módon, hogy most nem a jelenkor felől haladunk Hegel

⁵⁵² Ezalatt továbbra is az ún. berlini rendszert értjük. Ld. ehhez még: 1. megjegyzés.

⁵⁵³ Fentebb, a 4.1.3-as pontban már érintettük a nyelvtudomány és a hegeli filozófia érintkezési területeit, de itt kifejezetten a tudomány (a hegeli értelemben vett filozófia) és a tudományok (azaz az empirikus alapállású tudományok) viszonyát vizsgáljuk a tárgyalt problematika kapcsán.

⁵⁵⁴ Vö. Saussure, 2003a, p. 107.

⁵⁵⁵ Vö. ehhez: 11. megjegyzés.

⁵⁵⁶ Ld. jelen tanulmány: 9. oldal.

⁵⁵⁷ Habár hosszú idő óta „Hegel és az analitikus filozófia” – mint tűz és víz” (ld. Welsch, 2001, 177. o.) viszonyul egymáshoz, az utóbbi idők tendenciái affelé mutatnak, hogy az analitikus filozófia nyitni kezd olyan kérdések és koncepciók felé, amelyeknek még a feltevését is elutasította a maga kezdetén. – Welsch a közvetlenség, a holizmus, a megismerés és valóság analitikus filozófiában elfoglalt helyének elemzésén keresztül és ennek Hegelhez való hasonlítása során arra a konklúzióra jut, miszerint „az idealista és az analitikus filozófia közötti egybevágásokban én annak a jelét látom,

felé, hanem éppen Hegelből próbálunk a (poszt)strukturizmusához illetve egyúttal a modern tudományos felfogáshoz kapcsolódni. Ennek konkretizált példája lenne az, hogy a mai nyelvtudomány egyik alapgondolkodójának, Saussure-nek a jelfelfogását Hegel optikáján keresztül vizsgáljuk meg (s ezt a jelen fejezet fenti részében meg is tettük), mi több: rákérdezzünk olyan alapfogalmaira, amelyekre ő maga nem reflektál (pl. mi is az a „valamely együtteshez tartozó egyének agyában meglévő nyelvtani rendszer”⁵⁵⁸) – ez utóbbi alkotja tehát ezen befejező gondolat kísérlet tárgyát.

Magának Hegelnek a gyakorlatát kívánjuk itt alkalmazni. Hegel ugyanis nagy figyelemmel⁵⁵⁹ kísérte a tudományos világ (akkoriban a filozófiától éppen elválni igyekvő⁵⁶⁰) tendenciáit, s látható, hogy az egyes eredményeket integrálta a rendszerbe, elhelyezte azokat egy bizonyos rendszertani helyen.⁵⁶¹ De most nem a „jel-elméletnek” mint olyannak a hegeli rendszertani helyét keressük, hiszen azt már a korábbiakban felfedtük és analizáltuk. Most inkább a *tapasztalati tudományok* hegeli szempontból vázolható helyzetét szeretnénk megragadni, mégpedig a saussure-i nyelvtudomány példáján. Célunk ezzel az, hogy megadjuk azt a koordináta rendszert, amelyben végül – hegeli szempontból – elhelyezhetővé válnak a saussure-i nyelvelmélet reflektálatlan axiómái, s ezáltal a kísérlet által beemeljük a saussure-i jel- és nyelvelméletet a jel hegeli rendszerébe.

Saussure néhány megjegyzése utal arra, hogy az általa lerögzített határvonalakon túl is létezhet tudományos hozzáállás (hegeli értelemben), de ő maga elzárkózik attól, hogy ezt bármiféle tárgyalás alapjává tegye. A hangzó jeleken kívül létező gondolkodás kapcsán kijelenti: „nem a nyelvtudós feladata azt vizsgálni, ... hogy bizonyos kategóriák megelőzik a hangzó jelet, s mások pedig utána következnek; s azt sem hogy aztán melyek abszolútak és szükségszerűek a szellem számára.”⁵⁶²

hogy talán itt az ideje annak, hogy általánosan többé már ne az etikettel, hanem már csak a belátásokkal törődjünk.” Welsch, 2001, 197. o. Azaz: az analitikus filozófia mint irányzat mesterséges, önkeze által létrehozott különállása a kontinentális filozófiával, s legfőképpen Hegellel szemben nem tartható.

558 Saussure, 1967, 31. o.

559 Például a hegeli *Természetfilozófiában* (Hegel, 1979) 85 alkalommal találkozhatunk csak Newton nevével.

560 Maga Hegel is igyekszik nyomatékosítani, hogy a filozófia elnevezést nem kellene partikuláris módon használni (jelen korunkban rengeteg helyen találkozunk cégfilozófiával stb., ami valószínűsíthetően a filozófia szónak az angolszász hagyományban átöröklött általános „tudás” jelentésével hozható kapcsolatba). Vö. Hegel, 1951, 7-8. §., 37-38. o.

561 Úgy, miképpen az egyes filozófiai álláspontokat is elhelyezte a filozófiatörténet rendszerében.

562 Saussure, 2003a, p. 107.

Először is vizsgáljuk meg ebből a szempontból a saussure-i felfogást. Saussure egyik fő törekvése volt, hogy a nyelvtudományt meghatározza. Érdekes párhuzam, hogy a saussure-i nyelvtudomány tárgya meghatározatlan („más tudományok olyan tárgyakkal foglalkoznak, amelyek előre meg vannak adva”⁵⁶³) éppúgy, ahogyan a hegeli értelemben vett filozófia is „híján van annak az előnynek, amely a többi tudománynak a javára válik, hogy *tárgyait* közvetlenül a képzettől elismerteknek, s éppúgy a megismerés *módszerét* a kezdet és a továbbhaladás számára már elfogadottnak *feltételezhetné*.”⁵⁶⁴ A kiindulópont ezen közössége azonban hamarosan szétválk: Saussure a nyelvet olyan meghatározásokkal látja el, amelyek bizonyos fogalmakat (hegeli terminussal: képzeteket) a maguk köznapi jelentésében meghagynak, s azokra a továbbiakban nem kérdez rá, azokat más tudományok tárgykörébe utalja:

De mi a nyelv? ... A beszélőképeség társadalmi terméke és – egyszersmind azoknak a konvencióknak az összessége, amelyeket a társadalom egésze magáévá tett, és amelyek szükségesek ahhoz, hogy ennek a képességnek a gyakorlása az egyéneknél lehetővé váljék.⁵⁶⁵

A hegeli filozófia tárgyait a következőképpen definiálja:

Tárgyai ... közösek a vallással. Mind a kettőnek az igazság a tárgya, mégpedig a legmagasabb értelemben – abban, hogy *Isten* az igazság s *egyedül ő* az igazság. ... De ezzel fellép egyúttal a kezdet nehézsége, mert egy kezdet, mint *közvetlen* valami, előfeltevéssel jár, vagy helyesebben, ő maga előfeltevés.⁵⁶⁶

⁵⁶³ Saussure, 1967, 25. o.

⁵⁶⁴ Hegel, 1951, 31. o.

⁵⁶⁵ Saussure, 1967, 27. o.

⁵⁶⁶ Hegel, 1951, 31. o.

Azonnal látható, hogy a két rendszer tárgyának⁵⁶⁷ meghatározása ill. előfeltevése tartalmilag is különbözik, valamint míg Saussure leszűkíteni próbálja az általa tudománynak nevezett területet, addig Hegel éppen az efféle leszűkítés okozta előfeltevés ellen küzd. Ez a módszertani és tartalombeli különbözőség hozza magával azt a lehetőséget, amelyet fentebb úgy jellemeztünk, hogy a hegeli filozófiából gondolható el a saussure-i nyelvtudomány, fordítva problematikus. Ez a triviálisnak tetsző kijelentés exponálja kellőképpen, hogy az egyes fogalmak szintjén megnyilvánuló esetleges egyezőségek és párhuzamok mekkora szakadékot ívelnek át a két gondolkodás között. S egészében: az egyes alakzatok, s különösen a jel fogalmának és rendszerének összehasonlító elemzése tulajdonképpen a tradicionális értelemben vett filozófia, azaz a metafizika és a modern, szekularizált tudomány kölcsönhatásának bizonyul.

De Hegel felől igenis értelmezhető ez a kölcsönhatás. Leginkább az *Enciklopédia* már idézett bevezetése⁵⁶⁸ magyarázhatja meg ezt a viszonyt. A saussure-i törekvés, hogy a nyelvtudományt megalapozza, határait kijelölje, Hegel szempontjából egyfajta elmélkedésnek (Nachdenken) bizonyul, amely tartalmazza a filozófia elvét, de tulajdonképpen a maga *önállóságában* jelenik meg, azaz nem kapcsolódik a filozófia általános értelemben vett tudományosságához.⁵⁶⁹ Az elmélkedés ebben az esetben tapasztalati megismerésnek bizonyul, amely „megnyugtató ... a maga területén.”⁵⁷⁰ Az efféle elmélkedés azonban (amely leszűkíti tárgyát és minden mást más tudományok tárgyaként definiál) nem tud mit kezdeni a végtelen tartalmú tárgyakkal (úgy mint: szabadság, szellem, Isten).⁵⁷¹

A tapasztalati tudomány szokásos módszere (s ezt Saussure-nél is így láttuk) az, hogy olyan úton kezd el haladni, amely nem más, mint „egy empirikus alap, vagy egy definícióba foglalt előleges feltevés elemzése.”⁵⁷² De egyúttal a tapasztalati tudomány magával hozza „az ingert, hogy legyőzzük azt a formát, amelyben tartalmuk gazdagsága

⁵⁶⁷ Noha Hegel itt konkretizálja a filozófia tárgyát mint igazságot, a bevezetés későbbi, 17. paragrafusában kerül megfogalmazásra a nagyságrendi különbség a filozófia és az egyes tudományok tárgya kapcsán: „Ami a filozófia *kezdetét* illeti ... a gondolkodás szabad aktusa az, hogy ... tárgyát maga *teremti és adja magának*. ... nincs kezdete a többi tudomány értelmében...”, Hegel, 1951, 47. o.

⁵⁶⁸ Hegel, 1951, 31-48. o.

⁵⁶⁹ Vö.: Hegel, 1951, 37. o.

⁵⁷⁰ Hegel, 1951, 38. o.

⁵⁷¹ Vö.: Hegel, 1951, 38. o.

⁵⁷² Hegel, 1951, 40-41. o.

mint valami közvetlen és talált, *egymás mellé* helyezett sokféle, tehát általában *esetleges*, kínálkozik, s hogy ezt a tartalmat szükségszerűsége emeljük.⁵⁷³

Az átjáró, a kapu tehát nyitva áll: a filozófia hegeli felfogása egy olyan metatudományként írható le, amely az egyes tapasztalati tudományok szükségszerűsége irányuló igényét kielégíti, közvetíti a tapasztalati észleletek rendszerezett egészét (a végest) a végtelennel. De kölcsönviszony ez, azaz nem pusztán arról van szó, hogy a filozófia egyfajta bemeneti adataként kellene tekintenünk a tapasztalati tudományok egészére, hanem ez a tartalom adja meg a filozófia fejlődését: hiszen a filozófia időben is létezik, időben is közvetít, aktív. A tapasztalati tudományok előfeltevése és filozófiai tekintve, 'igénytelen' hozzáállása teremti meg a filozófiai szellem alapanyagát, amelyből a filozófia újabb alakzatai fejlődnek ki. De ez még csak az egyik irány. A kölcsönviszony abban áll, hogy a hegeli koncepcióban a filozófia visszafordul a tudományok felé, az összes tudomány alapanyagát átszellemíti és olyan konkrét általános formára hozza, amely visszahat az egyes tudományokra. Nevezhetjük ezt egyfajta általános rendezőelvnek, amely meghatározza az egyes tudományok helyét egymáshoz való viszonyrendszerükben, s egészében véve metarendszert hoz létre, hegeli terminussal: filozófiai tudományt.

Saussure nyelvtudományára is igaz, amit Hegel az empirikus tudományok összességéről mond:

Az empirikus tudományok egyrészt nem állnak meg a jelenségek *részleteinek* észrevezésénél, hanem gondolati munkájukkal az anyagot bizonyos fokig már előre feldolgozzák a filozófia számára, amennyiben általános meghatározásokat, nemeket és törvényeket találnak; előkészítik így a különösnek tartalmát ahhoz, hogy fölvehető legyen a filozófiába. Másrészt ezzel a gondolkodást magát is kényszerítik továbbmenni e konkrét meghatározásokhoz.⁵⁷⁴

A saussure-i nyelvtudomány legfőbb különbsége a filozófiától tehát az, hogy olyan rendszer, „amely egy korlátolt, másoktól megkülönböztetett *elven* alapszik; az igazi filozófia elve ellenkezőleg az, hogy valamennyi különös elvet magában foglalja.”⁵⁷⁵

⁵⁷³ Hegel, 1951, 42. o. Vö. Saussure, 2003a, p. 107, ahol Saussure az empirikus út mellett a racionális utat is megemlíti.

⁵⁷⁴ Hegel, 1951, 43. o.

⁵⁷⁵ Hegel, 1951, 45. o.

A saussure-i nyelvelmélet a hegeli szellemfilozófia egy bizonyos partikuláris szintjét, a szemlélet és a képzet egymásravezetődését fejt ki, *különös* elvként. Mint ilyen, megvannak a maga tapasztalati előfeltevései, fogalmi (inkább: axiomatikus) alapjai, amelyekre támaszkodik, s amelyekre nem kérdez rá (pl. a társadalom, az agy fogalma, a tudat stb.). Ezeket más, mellérendelt tudományok tárgyaként (vagy a common sense-ből) előfeltételezi, s csak a speciális szakterületével foglalkozik. A hegeli tudománykonceptió annyiban más, hogy tételez egy olyan tudományt, amire az összes tudomány utal, s ami az összes partikuláris tudományt tételezi, meghatározza kezdeteiket és alapfogalmaikat. Az egyes tudományokat a hegeli elv totalitásokként kezeli, amelyekben „a filozófiai eszme ... különös meghatározottságban vagy elemekben van meg. ... A filozófia egésze tehát valóban egy tudomány, de több külön tudományból álló egésznek is lehet tekinteni.”⁵⁷⁶

A saussure-i nyelvtudomány hegeli értelemben pozitív tudomány, mivel noha felismeri meghatározásainak végességét (s emiatt lehatárolódik), de nem mutatja be alapelvének átalakulását valami magasabba.⁵⁷⁷ A saussure-i nyelvtudomány meghatározásait ebben az értelemben a feltételei között „feltétlenül érvényesnek”⁵⁷⁸ tartja. De semmiképpen nem sorolható be a pozitív tudományok azon sorába, ahol nem történik meg ez a fajta relativizáció, s ahol nincsen meg a szándék a határok lerögzítésére (pl. a szemiológia egy olyan elképzelt elmélete ill. tudománya, amely tárgyát nem rögzítené le, hanem mindent magából eredeztetne.) Sőt, a saussure-i nyelvtudomány jó példáját adja annak a tudománynak, amelyet Hegel igen nagy becsben tart amiatt, hogy rendszerezett egészként áll elő, s a nyelv „tudományát külsőleges, a fogalmat tükröző képben”⁵⁷⁹ mutatja be. Saussure több helyütt is eljut oda, hogy az egyes meghatározásai magukban nem tarthatók, hanem alapvetően dialektikusak. „Azzal kerülünk szembe, hogy minden problémának csak az egyik oldalával törődünk, kockáztatva, hogy ... a kettőségeket nem vesszük észre.”⁵⁸⁰

Hegel felől megtaláltuk a kapcsolódási pontot Saussure felé. Azonban Saussure gondolatai között is találunk olyan utalásokat, kivezető utakat, amelyek révén a nyelv általános elméletét át lehet vezetni egy átfogóbb elme ill. szellem felfogásba. Pl. az, hogy

⁵⁷⁶ Hegel, 1951, 45. o.

⁵⁷⁷ Vö. Hegel, 1951. 46. o.

⁵⁷⁸ Hegel, 1951. 46. o.

⁵⁷⁹ Hegel, 1951. 47. o.

⁵⁸⁰ Saussure, 1967, 26. o.

Saussure számára a beszélőképeség nem pusztán bizonyos fizikális állapot meglétét, materiális realitását jelenti, hanem valami efölöttit: „... a különböző szervek működése fölött van egy általánosabb képesség, amely rendelkezik a jelekkel...”⁵⁸¹ Ez a megállapítás egy olyan átjárási pontot biztosítana, amelynek révén beilleszthetővé válna a saussure-i elmélet a hegeli metafizikai koncepcióba. Hegel felől olvasva ez a képesség nem más, mint a jelet teremtő fantázia, amely a képzet, s ezzel az elme, tehát a szellem egy konkrét általános képessége, amelyet a nyelvtudomány, s általánosabban a saussure-i szemiotológia fejtené ki, azaz „az általánost az *empirikus egyediségbe* és *valóságba*” vinné le.

Amint az láthatóvá vált: a saussure-i és a hegeli jelfelfogás, a jelek rendszere és a róluk alkotott ítéletek, tételek alapvetően nem mutatnak kritikus eltérést. A jel struktúrája, tulajdonságai, azaz az egyes tapasztalati tételek mind-mind megfeleltethetők egymásnak a hegeli és a saussure-i koncepcióban. A legnagyobb eltérés akkor mutatkozik, ha a struktúra vagy az egyes tulajdonság mélyére kérdezzünk. A jelölő-jelölt szembeállítás Saussure-nél tapasztalati tényeken, a megfigyelésen nyugszik, míg Hegelnél a filozófiai rendszer más részei alapozzák meg a fogalmakat, azok viszonyait és tulajdonságait. A saussure-i modell alapvetően naiv realista, azaz tételezi a megfigyelő (tudományos) tudatot és megfigyelt jelenségek világát. A kettő között ott feszül a megfigyelés viszonya, azonban nincsen közös alapelvük. A hegeli világ egységes: a világban az ész tevékenykedik, az egyes dolgok az észme különböző alakzatai, de alapvető közösséget mutatnak a megfigyelővel. Ezért is lehetséges Hegelnél, hogy a megfigyelő, tapasztalati tudományok szükségszerű kapcsolódás nélkül a tudás egyfajta aggregátumaként nem pusztán egymás mellett állnak, hanem belekapcsolódnak az észme önfelismerő és önmegismerő mozgásába: a világ dolgaiban az általános elvet, a végső önreflexív monász belső közvetítését ismerik föl, s így a tudomány szükségszerű körét alkotják.

S épp ezért van kapcsolat Saussure és Hegel között. Ugyanarról a világról, ugyanazokról a jelenségekről beszélnek: a szempont más. Saussure a véges létezők véges elméletén nem kíván túlmenni, míg Hegel már eleve a végtelen felől gondolja el a véges partikularitásokat. Kapcsolatuk azonban nyilvánvaló: a tapasztalatra szüksége van a filozófiának, s az egyes tudománynak alapvetéséhez szüksége van a filozófia általános rendszerére. Hegeli szempontból a különbség csak ott van, hogy míg az előbbi tud erről, az utóbbi önmaga lehatárolása (egyfajta önkeze által okozott metafizikai vaksága) révén megfelelkezik erről a viszonyról.

⁵⁸¹ Saussure, 1967, 28. o.

Összegzés

Értekezésünkben azt a célt tűztük ki, hogy megvizsgáljuk a jel fogalmi rendszerét a hegeli filozófiai rendszerben – rendszer alatt értve az érett Hegel berlini rendszerét, amelynek alapvonalait még a heidelbergi *Enciklopédiában* adta meg –, s összehasonlítsuk az egyes momentumokat Saussure azóta klasszikussá vált jelelméletének főbb ismérveivel.

A hegeli rendszer vizsgálatakor, az első fejezetben a fogalom explicit rendszerbeli előfordulási helyét vizsgáltuk meg, a szellem filozófiájában szereplő szöveghelyet (459. §). A jel szellemfilozófiai elemzése rámutatott arra, hogy a jel hegeli struktúrája a hegeli logikában szereplő mozzanatok applikációjaként értendő.

A második fejezetben ezért a jel lényeglogikai jellegét vizsgáltuk.

A harmadik fejezetben a szimbólum és a jel közötti különbségtevés egyik legláthatóbb rendszeren belüli alkalmazását: a művészet rendezőelvét vizsgáltuk.

A negyedik fejezetben pedig a jel feltárt hegeli struktúráját hasonlítottuk össze Saussure jelfelfogásával.

Értekezésünk eredményét összefoglalva a következőket mondhatjuk el. Hegel rendszerén belül tematizálja a jel fogalmát. Ennek struktúrája amellet, hogy beleilleszkedik a hagyományos jel-felfogásba, alapjában véve a hegeli logikában kifejtett mozgásokból áll. A jel a megismerés folyamatának központi eleme. Az egyes jel felépítése (jelölőre és jelöltre való tagolódása) a lét és a lényeg metafizikai fogalmi közötti mozgás struktúráját (a közvetítést) tükrözi. A jel a közvetlen közvetítőnek bizonyul, amely azáltal, hogy közvetlen marad (nem válik tematikussá) végbeviszi a közvetítés munkáját: eltűnő létezése lényegtelen mozzanatként a lényegest mutatja föl. Csak akkor beszélhetünk jelről (a szimbólummal szembehelyezve), ha a jel ezen eltűnése maradéktalanul megtörténik. A műalkotások olyan képződmények, amelyek nem tűnnek el maradéktalanul abban a jelölésben, amelyet végeznek. A művészet egyes alakjai eltérnek egymástól abban az értelemben, hogy milyen mértékben tolódnak el a valódi jel felhasználásának irányába, miközben azonban az egész művészeti szféra ebben az értelemben szimbolikus marad.

A hegeli szövegek elemzése során megállapítottuk, hogy a jel fogalma része annak a metafizikai koncepciónak, amely tulajdonképpen összetartja a hegeli rendszert. Hegel metafizikai monizmusa alapvetően a közvetítésre épít, arra a folyamatra, amely a végtelennek (a monásznak) a végesbe való átmenetelét vezérli. A logikai eszmének a természetbe, majd a szellembe való átmenete tulajdonképpen felfogható a jelzés

folyamataként is, hiszen a három szféra egysége az eltűnő létezés megvalósulása, amennyiben a szellemi szféra az eszme megjelenése és egyúttal jelenléte – átalakult, közvetített formában.

A negyedik fejezetben azt vizsgáltuk, hogy mennyiben lehet egyáltalában a jel ezen metafizikai koncepcióját egy olyan gondolkodáshoz (Saussure-nek az általános nyelvészetről tartott előadásaihoz) hasonlítani, amely a modern értelemben vett tudományosság talaján áll, rögzített axióma rendszere nem filozofikus, hanem önmaga által definiált ill. adott axiómáira épít fel egy rendszert, amely a jelek tudományát hozza létre. – Megállapítottuk, hogy szerkezeti szinten igen sok hasonlóság fedezhető fel a két koncepció között, sőt minimális eltérésektől eltekintve a jel működésének, szimbólumtól való különbözőségének, nyelv és rendszer viszonyának azonos felfogásáról van szó. Elemzésünk szerkezeti elemzés volt, azaz nem vizsgáltuk behatóan azokat az eszmetörténeti hatásokat, amelyek Saussure esetében döntően hatottak a koncepciójára. Szándékunk ugyanis annak a bemutatása volt, hogy a modern nyelvtudomány egyik alapvető dokumentumaként elismert saussure-i koncepció szerkezetében, kialakításában nem különbözik az ún. metafizikai elméletekben is szereplő strukturális viszonyoktól. A különbség másban van: ez pedig a strukturális és funkcionális elemeken túl az, hogy milyen szélesebb léptékű koncepcióba ágyazódik bele egy ilyesfajta elemzés. Saussure esetében többször is olyan megállapításokba ütközünk, amelyek legvégső, megkérdőjelezhetetlen alapként az „anyagi realitás”-t veszik. Egy filozófiai közegben ezek a megállapítások minden alapot nélkülöznek, Hegel felől nézve pedig nem mások, mint a hétköznapi tudat reflektálatlan megállapításai. Ami Saussure szempontjából tudományos, hiszen nélkülöz minden „vitathatót”, „anyagi realitás”-on túlit, az a hegeli tudomány szempontjából éppenhogy tudománytalan, vélekedés szintű. Mert mi az, ami Hegel szerint a tudományosság ismérve?⁵⁸² Az előfeltevésnélküliség, az axiómákra való végsőig tartó rákérdezés: a bátorság, hogy a végső igazságra törekedjünk, s ne elégedjünk meg egy-egy részterület eredményeivel, hiszen minden mindennel, tudományos részterületünk a rendszer egészével függ össze. – A modern tudományok és a hegeli filozófiai rendszer viszonyát

582

„Filozófiai munkálkodásomban általában az igazság tudományos megismerésére törekedtem és törekszem. Ez a legnehezebb út, de ez az, amely egyedül értékes és érdekes lehet a szellem számára, ha egyszer a gondolkodás útjára lépett s itt nem hiú dolgokra adta magát, hanem megőrizte az igazság akaratát és bátorságát; csakhamar azt találja, hogy egyedül a módszer képes a gondolatot megfékezni, a dologhoz vezetni és benne megtartani. Az ilyen továbbvezetés maga sem egyéb, mint annak az abszolút tartalomnak helyreállítása, amelyen a gondolat előbb túlmenni törekedett és túltette magát, de helyreállítás a szellemnek legsajátosabb, legszabadabb elemében.” Hegel, 1951, 5-6. o.

ezen alapvonatkozáson túl nem vizsgáltuk behatóbban. Eredményül így is kiviláglik, hogy az emberi értelem határok közé szorított megismerése, az értelem olyan közös alap, amely mind a mai tudományos felfogás, mind a hagyományos értelemben vett metafizikai felfogás számára elfogadható. – Azonban ezen túl a két felfogás összehasonlíthatatlan. Míg Saussure-nél semmi nem következik a nyelvtudományból, ami nem a nyelvre vonatkozna, azaz szekularizált marad, addig – mint többször is kifejtettük – Hegelnél a jel partikuláris kérdése belekapcsolódik a nagy egészbe, a filozófiai rendszer teljes körébe. A tudománnyal a tudományokból álló tudomány, az egyes rendszerrel szemben pedig a rendszerek rendszere áll szemben. Elemzésünk legfőbb eredménye annak kimutatása volt, hogy az egyes hegeli értelemben vett tudományterületek a maguk keretein belül egyáltalában nem mondanak ellent az analitikus és mai értelemben vett tudományosságnak – ebben az értelemben ma is releváns a hegeli filozófia aktualitásáról beszélnünk.

Tisztán a hegeli filozófiára vonatkozó szempontból pedig kimutattuk, milyen mélyebb összefüggésrendszer (ti. a rendszer koherenciája) tartja össze a tudományok tudományát, s azt is, milyen módszerekkel mutatható ki ez a mélyebb összefüggés egy konkrét fogalom elemzése során.

— Utolsó megjegyzésként pedig szeretnénk kapcsolódni a bevezetésben már említett általános kérdéshez, amely a filozófia korunkban jelentkező hasznosságát ill. haszontalanságát említette. Már Hegel korában is, de ma még inkább botránykővé vált az Igazság megismeréséről beszélni. Ezért aztán már csak behatárolt területek igazságáról, jobban mondva helyességéről beszélhetünk, az általánosságban vett Igazság elveszni látszik. Hegel korában a vallásosság még minden ember számára nyitott út volt, manapság már ez is csak kevesek számára járható. A filozófia pedig mint az Igazság megismerésének merészsége végképp megszűnt létezni, s leginkább a nyelv önmagába forduló elemzésévé vált, s nem tud kitörni a dologhoz⁵⁸³ magához. S épp itt ragadható meg, hogy mi haszna van egyáltalában e korban még annak, hogy a mai filozófiai reflexió önmagába záruló körét elhagyva visszanyúljunk a német idealizmus legforrongóbb eszmei lobogásához. Ez ugyanis hitet ad ahhoz, hogy igenis merjük vállalni emberi szellemünket, az Igazra méltó megismerésünket, s hogy ez igazítson el minket a jelenségek egymás mellé rendelt sokasága között:

583S ezalatt a legszigorúbb értelemben *nem* az anyagot értjük, hanem a metafizikai monászt.

... bízzanak és higgyenek önmagukban. A filozófiai tanulmány első feltétele az igazság bátorsága és a hit a szellem hatalmában. ... A világegyetem elzárt lényegének nincsen ereje ahhoz, hogy ellenállhasson a megismerés bátorságának, meg kell nyílnia előtte s eléje kell tárnia gazdagságát és mélységeit és át kell adnia magát a megismerésnek...⁵⁸⁴

PhD Dissertation Summary

Author: Norbert Makk
Supervisor: Prof. Dr. Erzsébet Rózsa
Title: System of Sign in Hegel

I aimed in my dissertation to analyse the system of the notion of sign in Hegel's philosophical system and to compare certain pieces to the main principles of Saussure's sign theory. I try to understand the whole Hegelian system as the system of the sign and compare this structured gestalt to Saussure's semiological, scientific system.

In the first chapter I analyse the exact place of the notion of sign in Hegel's system: in the encyclopedic *Philosophy of Spirit* (§459). Result of the analysis is that the underlying structure of the notion of the sign in Hegel's theory is a logical one (with that I mean a part of Hegel's system: the science of logic in Hegelian sense). The notion of the sign contains – like in the traditional sign theories – two sides, the side of the signifier and the side of the signified in Hegel. The specifics of this system are that this structure is a realization of logical notions from Hegel's *Science of Logic*.

Therefore, in the second chapter I analyse this logical setup, mainly focusing on the notion of ground (Grund). The ground shows the same structure with the sign's structure, being a mediation between shining (Schein) and essence (Wesen) like the sign's components (signifier being the shining/appearance, signified being the essence of the sign).

In the third chapter I analyse a specific area, where the notion of the sign and its structure analysed in the previous chapters appear in a very transparent manner. This is the realm of the arts, specifically the Hegelian *Philosophy of Arts*. In this chapter I show the underlying structure of Hegel's theory of arts, namely its movement from the symbol into the sign in the different, successive forms of art. The classical form of art proves to be a specific gestalt, where the nice individuality (i.e. the art's divine sculpture of the Greek) strains the basic principles of the Hegelian intentions and the encyclopedic system: being the *immediate mediator*.

Along my analysis I focus on the results of the previous chapters, applying them in this specific part to show that the notion of sign contains not only a theory of Hegel on the

phenomenon of a specific being (i.e. sign as such) but appears to be a system-wide underlying structure, building up a system of sign itself.

In the forth chapter I use this gained system-wide sign conception to compare it to the understanding of system of sign in de Saussure's *Cours de linguistique générale* and in other manuscripts. This comparison is not a simple structural analysis as I am comparing two starting positions and different preconditions with each other. Therefore, this analysis contributes to the understanding of the relation between the Hegelian system of sciences and a standalone specific disquisition and/or modern discipline. I also analyse the preconceptions of the system of Saussure's sign theory from a Hegelian perspective and consider a theoretical reconstruction of the sign theory of Saussure within the Hegelian encyclopedic system.

Summarizing the results of the dissertation: I explain the significance of the structure of the sign in Hegel's whole system and create a view from where the Hegelian gestalt of the system can be considered as a system of the sign. This approach reveals structural details within the Hegelian system itself and creates a way to access and understand its metaphysical background, with a special accent on its relation to modern sciences via a tangible example.

Függelék

Az idézett fontosabb szöveghelyek

Hegel, 1949, p. 389., § 459. Német nyelven:

Die Anschauung, als unmittelbar zunächst ein Gegebenes und Räumliches, erhält, insofern sie zu einem Zeichen gebraucht wird, die wesentliche Bestimmung, nur als aufgehobene zu sein. Die Intelligenz ist diese ihre Negativität; so ist die wahrhaftere Gestalt der Anschauung, die ein Zeichen ist, ein Dasein in der *Zeit*, - ein Verschwinden des Daseins, indem es ist, und nach seiner weiteren äußerlichen, psychischen Bestimmtheit ein von der Intelligenz aus ihrer (anthropologischen) eigenen Natürlichkeit hervorgehendes *Gesetzsein*, - der *Ton*, die erfüllte Äußerung der sich kundgebenden Innerlichkeit. Der für die bestimmten Vorstellungen sich weiter artikulierende Ton, die *Rede*, und ihr System, die *Sprache*, gibt den Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen ein zweites, höheres als ihr unmittelbares Dasein, überhaupt eine Existenz, die im *Reiche des Vorstellens* gilt.

Hegel, 1981, 265. o., § 459. Magyar nyelven:

A szemlélet – amely közvetlenül egy adott és térbeli valami –, amennyiben jelül használják, azt a lényeges meghatározást kapja, hogy csak mint megszüntetett van. Az elme ez az ő negativitása; így a szemléletnek mint jelnek igazabb alakja létezés az időben – a létezés eltűnése, miközben van –, s további külső, pszichikai meghatározottsága szerint az elme által létrejött, de az ő (antropológiai) saját természetéből eredő tételezettség, a hang, a megnyilvánuló bensőségnek teljesen megfelelő külsősége. A meghatározott képzetek számára tovább tagolódó hang, a beszéd és rendszere: a nyelv, az érzeteknek, szemléleteknek, képzeteknek második, magasabb létezést ad a közvetlen létezésüknél, általában olyan egzisztenciát, amely a képzetalkotás birodalmában érvényes.

Hegel, 1949, p. 389., § 459. Német nyelven, az elemzés menete szerint tagolva:

[1] Die Anschauung als unmittelbar zunächst ein Gegebenes und Räumliches, erhält, insofern sie zu einem Zeichen gebraucht wird, die wesentliche Bestimmung, nur als aufgehobene zu sein.

[2] Die Intelligenz ist diese ihre Negativität;

[3] so ist die wahrhaftere Gestalt der Anschauung, die ein Zeichen ist, ein Dasein in der Zeit, ein Verschwinden des Daseins indem es ist, und nach seiner weiteren äußerlichen psychischen Bestimmtheit ein von der Intelligenz aus ihrer (anthropologischen) eigenen Natürlichkeit hervorgehendes Gesetzsein, — der Ton, die erfüllte Äußerung der sich kund gebenden Innerlichkeit.

[4] Der für die bestimmten Vorstellungen sich weiter artikulierende Ton, die Rede und ihr System, die Sprache, gibt den Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen ein zweites, höheres als ihr unmittelbares, Dasein, überhaupt eine Existenz, die im Reiche des Vorstellens gilt.

Hegel, 1963, p. 64. Német nyelven:

Die Reflexion ist die *reine Vermittlung* überhaupt, der Grund ist die *reale Vermittlung* des Wesens mit sich. Jene, die Bewegung des Nichts durch Nichts zu sich selbst zurück, ist das Scheinen seiner in einem *Anderen*; aber weil der Gegensatz in dieser Reflexion noch keine Selbständigkeit hat, so ist weder jenes Erste, das Scheinende, ein Positives noch das *Andere*, in dem es scheint, ein Negatives. Beide sind Substrate, eigentlich nur der Einbildungskraft; sie sind noch nicht sich auf sich selbst Beziehende. Die reine Vermittlung ist nur *reine Beziehung*, ohne Bezogene. Die bestimmende Reflexion setzt zwar solche, die identisch mit sich, aber zugleich nur bestimmte *Beziehungen* sind. Der Grund dagegen ist die reale Vermittlung, weil er die Reflexion als aufgehobene Reflexion enthält; er ist *das durch sein Nichtsein in sich zurückkehrende und sich setzende* Wesen. Nach diesem Momente der aufgehobenen Reflexion erhält das Gesetzte die Bestimmung der *Unmittelbarkeit* eines solchen, das außer der Beziehung oder seinem Scheine identisch mit sich ist. Dies Unmittelbare ist das durch das Wesen wiederhergestellte Sein, das Nichtsein der Reflexion, durch das das Wesen sich vermittelt. In sich kehrt das Wesen zurück als negierendes; es gibt sich also in seiner Rückkehr-in-sich die Bestimmtheit, die eben darum das mit sich identische Negative, das aufgehobene Gesetzsein und somit ebensosehr *seiendes* als die Identität des Wesens mit sich als Grund ist.

Hegel, 1957b, 57. o. Magyar nyelven:

A reflexió a *tiszta közvetítés* általában, az alap a lényeknek magával való *reális közvetítése*. Amaz, a semminek mozgása a semmin keresztül vissza önmagához, *önmagának látszása egy másban*; mivel azonban az ellentétnek ebben a reflexióban még nincs önállósága, azért sem amaz első, a látszó, nem pozitív valami, sem pedig a *más*, amelyben látszik, nem negatív valami. Mind a kettő tulajdonképp csak a képzelőerő szubsztrátuma; még nem önmagukra vonatkozók. A tiszta közvetítés csak *tiszta vonatkozás*, vonatkoztatottak nélkül. A

meghatározó reflexió olyanokat tételez ugyan, amelyek azonosak magukkal, de egyúttal csak *meghatározott vonatkozások*. Az alap ellenben reális közvetítés, mert a reflexiót mint megszüntetett reflexiót tartalmazza; *nemléte által magába visszatérő* és *magát tételező* lényeg. A megszünt reflexiónak e mozzanata szerint a tételezett a *közvetlenségnek*, olyasvalaminek a meghatározását kapja, amely a vonatkozáson, vagyis a maga látszatán kívül azonos magával. Ez a közvetlen a lényeg által újra helyreállított *lét*, a reflexió nemléte, amely által a lényeg közvetíti magát. Magába a lényeg mint negáló tér vissza; magába való visszatérésében adja tehát magának a meghatározottságot, amely épp ezért a magával azonos negatív, a megszüntetett tételezettség, s így éppannyira *léttel bíró*, mint a lényegnek magával való azonossága mint alap.”

Hegel, 1963, p. 64. Német nyelven, az elemzés menete szerint tagolva:

1. i Die Reflexion ist die *reine Vermittlung* überhaupt,
 ii der Grund ist die *reale Vermittlung* des Wesens mit sich.
2. i [Jene] {} ist <das Scheinen /seiner/> in einem <<Anderen>>;
 ii aber {}{} ist weder <jenes Erste>, das <Scheinende>, ein Positives noch das <<Andere>>, in dem <es> scheint, ein Negatives.

{die Bewegung des Nichts durch Nichts zu sich selbst zurück,} = 1.i

[Die Reflexion, die *reine Vermittlung*]

{{weil der Gegensatz in dieser Reflexion noch keine Selbständigkeit hat, so}}

// = des Nichts

3. i [Beide] sind Substrate, eigentlich nur der Einbildungskraft;
 ii [sie] sind noch nicht sich auf sich selbst Beziehende.

2. i [a. das Scheinen seiner, b. das Andere]

4. [Die reine Vermittlung] ist nur [*reine Beziehung*], ohne Bezogene.

[] = 1.i

5. Die bestimmende Reflexion setzt zwar <solche>,
 - i die identisch mit sich,
 - ii aber zugleich nur bestimmte <Beziehungen> sind.

6. Der <Grund> [dagegen] ist die reale Vermittlung, weil <er> die Reflexion als aufgehobene Reflexion enthält; <er> ist *das durch <sein> Nichtsein in sich zurückkehrende und sich setzende <<Wesen>>*.

[] = gegen die bestimmte Reflexion (5.), reine Vermittlung (1)

<> = Grund

<<>> = Wesen

7. das <Gesetzte> erhält {} die Bestimmung der *Unmittelbarkeit* eines <solchen>, <das> außer der Beziehung oder seinem Scheine identisch mit sich ist.

{Nach diesem Momente der aufgehobenen Reflexion}

8. <Dies Unmittelbare> ist das durch das Wesen wiederhergestellte <Sein>, das <Nichtsein der Reflexion>, durch das das Wesen sich vermittelt.

9.
 - i In sich kehrt das <Wesen> zurück als negierendes;
 - ii <es> gibt sich also in seiner Rückkehr-in-sich die Bestimmtheit, die eben darum das mit sich identische Negative, das aufgehobene Gesetzsein und somit ebensosehr *seiendes* als die Identität des Wesens mit sich als Grund ist.

Bibliográfia⁵⁸⁵

Elsődleges irodalom

- Hegel, G. W. F.
- 1949 *Encyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, Leipzig.
- 1951 *A filozófiai tudományok enciklopédiája, A logika tudománya*, vol 1, Bp.
- 1953 *Briefe*, vol 2, Hamburg.
- 1957a *A logika tudománya*, vol 1, Bp. (A lét tana)
- 1957b *A logika tudománya*, vol 2, Bp. (A lényeg tana)
- 1963 *Wissenschaft der Logik*, Felix Meiner, Hamburg.
- 1969 „Wer denkt abstrakt? (1807)“, in: *Hegel-Studien*, eds. Nicolai/Pöggeler, vol. 5, Bonn. pp. 161–164.
- 1973 *A szellem fenomenológiája*, Bp.
- 1980 *Esztétikai előadások*, vol 1-3, Budapest.
- 1979 *A filozófiai tudományok enciklopédiája, A természet filozófiája*, vol 2, Bp.
- 1981 *A filozófiai tudományok enciklopédiája, A szellem filozófiája*, vol 3, Bp.
- 1995 *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817*. In: *Werke in zwanzig Bänden*; Frankfurt, vol 4.
- 1998 *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, ed: A. Gethmann-Siefert, Hamburg.
- 1998b *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg: Hegel-Institut, Berlin, Talpa Verlag, 1998, (e-book: ISBN 3-933689-00-7)

⁵⁸⁵

Az oldalszámok jelölésére a magyar nyelvű kiadások esetében az o. rövidítést, míg idegen nyelvű kiadások esetében a p. ill. pp. rövidítést alkalmaztuk.

Másodlagos irodalom

- | | | |
|------------------------|------|--|
| Arisztotelész | 1979 | <i>Herméneutika</i> , Akadémiai, Bp. |
| Becker, W. | 1969 | <i>Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus</i> , Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz. |
| Berthold-Bond, D. | 1989 | <i>Hegel's Grand Synthesis: A Study of Being, Thought, and History</i> , New York. kül. pp. 81-91. |
| Benczik V. | 2006 | <i>Jel, Hang, Írás – Adalékok a nyelv medailitásának kérdéséhez</i> , Budapest. |
| Bodammer, Th. | 1969 | <i>Hegels Deutung der Sprache</i> , Hamburg. |
| Bouissac, P. | 2003 | „Perspectives on Saussure“, Toronto.
< http://www.semioticon.com/Bouissac/saussurecompanion.rtf.htm > |
| | 2004 | „Does Saussure still matter?“, in: <i>The Semiotic Review of Books</i> , vol 14.3., Toronto.
< http://www.chass.toronto.edu/epc/srb/srb/bouissacsaussure.pdf > |
| Bouquet, S. | 2005 | „Après un siècle, les manuscrits Saussure reviennent bouleverser la linguistique“, in: <i>Texto!</i> , 2005. június. < http://www.revue-texto.net/Saussure/Sur_Saussure/Bouquet_Apres.html > |
| Bouquet, S./Engler, R. | 2003 | „Vorwort der französischen Herausgeber“, in: <i>Saussure: Wissenschaft der Sprache. Neue Texte aus dem Nachlass</i> , 2003, Frankfurt. |

-
- | | | |
|----------------|------|---|
| Burns, T. | 2000 | “The purloined Hegel: semiology in the thought of Saussure and Derrida”, pp. 1-24 in: <i>History of the Human Sciences</i> , vol. 13. |
| Cassirer, E. | 1911 | <i>Das Erkenntnisproblem in der neueren Zeit</i> , Berlin, 1911. |
| Chandler, D. | 2002 | <i>Semiotics: The Basics</i> , London. |
| Clark, M. | 1971 | <i>Logic and System, A study of the Transition from „Vorstellung“ to Thought in the Philosophy of Hegel</i> , The Hague. |
| Choi, Y-H. | 2002 | <i>Le problème du temps chez Ferdinand de Saussure</i> , Paris. |
| Cook, D. J. | 1973 | <i>Language in the Philosophy of Hegel</i> , Mouton, The Hague |
| Culler, J. | 1986 | <i>Ferdinand de Saussure – Revised edition</i> , Ithaca/NY. |
| Cunningham, G. | 2001 | <i>Thought and Reality In Hegel's System</i> , Ontario. (Eredetileg 1910-ben publikálta) |
| De Man, P. | 2000 | „Jel és szimbólum Hegel <i>Esztétikájában</i> ” in: Paul de Man: <i>Esztétikai ideológia</i> , 80-98. o. |
| Derrida, J. | 1982 | <i>Margins of Philosophy</i> , ford. A. Bass, London. kül.: „The Pit and the Pyramid: Introduction to Hegel's Semiology.” |
| | 1993 | <i>G. W. F. Hegel, Critical Assessments</i> , London. |

-
- | | | |
|----------------|-----------|--|
| Drimál I. | 2003 | „«Az abszolút ,viszony, amely átvonul az egésznek létén’»“, in: <i>Az aktuális Hegel</i> , szerk.: E. Rózsa/M. Quante, Debrecen. |
| Düsing, K. | 1986 | „Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand“, in: <i>Hegel Studien</i> 24, eds. F. Nicolini u. O. Pöggeler, Bonn; kül.: pp. 87-108. |
| Engler, R. ed. | 1968-1989 | <i>Ferdinand de Saussure – Cours de linguistique générale. Edition critique</i> , Wiesbaden. |
| Falkenburg, B. | 1987 | <i>Die Form der Materie – Zur Metaphysik der Natur bei Kant und Hegel</i> , Frankfurt. |
| Fetscher, I. | 1970 | <i>Hegels Lehre vom Menschen</i> , Stuttgart–Bad Cannstatt |
| Fischer, K. | 1901 | <i>Geschichte der neuern Philosophie</i> , vol 8., Hegels Leben, Werke und Lehre, Heidelberg. |
| Fulda, H. F. | 1978a | “Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik” in Seminar: <i>Dialektik in der Philosophie Hegels</i> , Frankfurt; pp. 33-69; kül.: pp.43-63. |
| | 1978b | ”Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise” in Seminar: <i>Dialektik in der Philosophie Hegels</i> , Frankfurt; pp. 124-174. |
| Gadamer, H.-G. | 1971 | <i>Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien</i> , Tübingen. |
| | 1984 | <i>Igazság és módszer</i> , Bp. |

-
- | | | |
|----------------------|------|--|
| Gethmann-Siefert, A. | 1998 | „Phänomen vs. System?“, in: Hegel, 1998. |
| Godel, R. ed. | 1969 | <i>A Geneva School Reader in Linguistics</i> ,
Bloomington. |
| Guyer, P. | 1978 | „Hegel, Leibniz und der Widerspruch im
Endlichen“, in: <i>Seminar: Dialektik in der
Philosophie Hegels</i> , ed. R-P. Horstmann,
Frankfurt a. M. |
| Halbig, Ch. | 2003 | „Igazság-koncepció és történetfilozófia
Hegelnél“ in: <i>Az aktuális Hegel</i> , szerk.: E.
Rózsa/M. Quante, Debrecen. |
| Hansen, F-P. | 1991 | <i>Ontologie und Geschichtsphilosophie in
Hegels „Lehre vom Wesen“ der
„Wissenschaft der Logik“</i> , München. |
| Harris, H. S. | 1990 | „Hegel und Hölderlin“, in: <i>Der Weg zum
System</i> , eds: Ch. Jamme, H. Schneider,
Frankfurt a. M. |
| Harris, R. | 1987 | <i>Reading Saussure</i> , London. |
| | 2001 | <i>Saussure and his Interpreters</i> , Edinburgh. |
| | 2003 | „Review of S. Bouquet and R. Engler, 2002.“
in: <i>Recherches sémiotiques / Semiotic Inquiry</i>
23, pp. 247-252. |
| Heller Á. | 1996 | „Emlékezet, emlékezés és műveltség“, in:
<i>Gond 11</i> , Debrecen, szerk: Nyizsnýánszki F. |
| Henrich, D. | 1978 | „Formen der Negation in Hegels Logik“, in:
<i>Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels</i> ,
ed. R-P. Horstmann, Frankfurt a. M. |

-
- | | | |
|---------------|------|--|
| Holdcroft, D. | 1991 | <i>Saussure. Signs, systems, and arbitrariness</i> , Cambridge and New York. |
| Jäger, L. | 2003 | „Wissenschaft der Sprache – Einleitender Kommentar zu den Notizen aus dem Gartenhaus“, in: Saussure: <i>Wissenschaft der Sprache. Neue Texte aus dem Nachlass</i> , 2003, Frankfurt. |
| Jakobson, R. | 1969 | <i>Hang – Jel – Vers</i> , Budapest. |
| | 1980 | „Two aspects of language and two types of aphasic disturbances“ In: Jakobson/Halle (eds.): <i>Fundamentals of language</i> . The Hague – Paris – New York. |
| Kainz, H. P. | 1996 | <i>G. W. F. Hegel, The Philosophical System</i> , Ohio. |
| Kant, I. | 1995 | <i>A tiszta ész kritikája</i> , Ictus, h. n. |
| Kayser, U. | 1930 | <i>Das Problem der Zeit in der Geschichtsphilosophie Hegels</i> , Berlin. |
| Kelemen J. | 2006 | „A nyelv fogalma Saussure előtt és után“
Elhangzott: MTA, <i>Ferdinand de Saussure és hatása – az első száz év</i> . A 2006. évi akadémiai közgyűlés keretében (május 11-én) elhangzott előadások között. Megtalálható: http://www.mta.hu/nytud/Kelemensauss.doc |
| Kenesei, I. | 2006 | „Szerkesztői bevezető“, in: <i>Magyar Tudomány – A Magyar Tudományos</i> |

-
- Akadémia folyóirata*, 2006. április., 386. o. skk.
- | | | |
|-----------------------------|------|---|
| Kimmerle, H. | 1970 | <i>Das problem der Abgeschlossenheit des Denkens</i> , Bonn. |
| Komatsu, E./Harris, R. eds. | 1993 | <i>The Third Course of Lectures on General Linguistics from the Notebooks of Emile Constantin (1910-11)</i> , Oxford. |
| Komatsu, E./Wolf, G. eds. | 1996 | <i>Saussure's First Course of Lectures on General Linguistics from the Notebooks of Albert Riedlinger (1907)</i> . Oxford. |
| | 1997 | <i>The Third Course of Lectures on General Linguistics from the Notebooks of Albert Riedlinger and Charles Patois</i> . Oxford. |
| Koerner, E. F. K. | 1973 | <i>Ferdinand de Saussure: Origin and Development of his Linguistic Thought in Western Studies of Language</i> , Braunschweig. |
| Kroner, R. | 1961 | <i>Von Kant bis Hegel</i> , Tübingen. |
| Kurzawa, L. | 1979 | <i>Zeichen, Körper, Schrift. Zur Interpretation der Sprache in Hegels Psychologie</i> . Marburg. |
| Lamb, D. | 1979 | <i>Language and Perception in Hegel and Wittgenstein</i> , Avebury. |
| Lauener, H. | 1962 | <i>Sprache in der Philosophie Hegels mit besonderer Berücksichtigung der Ästhetik</i> , Bern. |

-
- | | | |
|---------------|------|---|
| Liebrucks, B. | 1974 | <i>Sprache und Bewußtsein</i> , Band 6, Teil 2, Frankfurt, Bern. |
| Lindorfer, B. | 2002 | <i>Hegel: Zur Sprache. Beiträge zur Geschichte des europäischen Sprachdenkens. Festschrift für Jürgen Trabant zum 60. Geburtstag</i> , eds. Bettina Lindorfer, Dirk Naguschewski, Tübingen, pp. 7-21. |
| Löwith, K. | 1966 | <i>Hegel und die Sprache</i> , Stuttgart. |
| | 1995 | <i>Von Hegel zu Nietzsche: der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts</i> , Hamburg. |
| Makk N. | 1997 | <i>Hegel és a nyelvi alakzatok</i> , OTDK dolgozat, Eger. |
| | 1999 | <i>A hegeli eszme nyelvi alakzatai</i> , Debrecen (szakdolgozat). |
| | 2001 | “Hegel lesen -- Exemplarische Darstellung der Analyse des §459 der Enzyklopädie”, in: <i>Vermittlung und Versöhnung, Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in einem zusammenwachsenden Europa</i> , eds: Quante, Rózsa, Münster. |
| | 2002 | „Das Zeichen in Existenz”, in: <i>Hegel-Jahrbuch-2002</i> , Berlin. |
| | 2003 | „Hogyan olvassuk Hegelt?” in: <i>Az aktuális Hegel: tanulmánykötet a Münsteri Wilhelmsuniversität és a Debreceni Egyetem együttműködésében</i> , szerk. Rózsa Erzsébet és Michael Quante; ford. Makk Norbert, Debrecen. |

-
- | | | |
|--------------|------|--|
| | 2004 | „A művészet nyelve a hegeli koncepcióban”
in: <i>Nyelvfilozófia Locke-tól Kierkegaard-ig</i> ,
szerk. Neumer Katalin, Budapest. |
| | 2005 | „Semiotik einer Metaphysik? – Hegel und
Saussure” in: <i>Hegel-Jahrbuch 2005</i> , Berlin. |
| | 2006 | „A szép individualitás”, referátum a 2006-os
nemzetközi <i>Hegel individualitás-elmélete</i> c.
konferencián. |
| Marcuse, H. | 1932 | <i>Hegels Ontologie</i> , Frankfurt. |
| McCumber, J. | 1979 | “Hegel’s Philosophical Languages”, in:
<i>Hegel-Studien</i> 14, eds. F. Nicolini u. O.
Pöggeler, Bonn; pp. 183-196. |
| McDowell, J. | 1998 | <i>Geist und Welt</i> , Paderborn, 1998. |
| Németh T. E. | 2006 | „Saussure és Chomsky. Az „azonos” nézetek
különbsége.” Elhangzott: <i>MTA, Ferdinand
de Saussure és hatása – az első száz év. A
2006. évi akadémiai közgyűlés keretében
(május 11-én) elhangzott előadások között.</i>
Megtalálható:
< http://www.mta.hu/nytud/Nemethsaus.doc >. |
| Niegot, A. | 2004 | „Es ist in Namen, dass wir denken. Sprache
und Denken bei Hegel”, Internet publikáció,
Essen, Linguistic Server,
< http://www.linse.uni-essen.de/linse/esel/arbeiten/hegel.html > |
| Quante, M. | 2001 | „Die Persönlichkeit des Willens”, in:
<i>Vermittlung und Versöhnung</i> , eds. M. Quante,
E. Rózsa, Münster. |

-
- | | | |
|----------------|------|--|
| Parret, H. ed. | 1993 | <i>Les manuscrits saussuriens de Harvard</i> , Ferdinand de Saussure 47. |
| Petry, M. J. | 1978 | „Introductions“. In: <i>Hegels Philosophie des subjektiven Geistes / Hegel's Philosophy of Subjective Spirit</i> . Herausgegeben und übersetzt mit einer Einleitung und Erläuterungen in drei Bänden von M. J. Petry; Band 1, Dordrecht. |
| Riedel, M. ed. | 1990 | <i>Hegel und die antike Dialektik</i> , Frankfurt a.M. |
| Riedel, M. | 1990 | „Sprechen und Hören. Humboldt und Hegel oder das ursprünglich dialektische Grundverhältnis.“ In: <i>Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik</i> . Frankfurt. pp. 90-111. |
| | 1998 | „A logos dialektikája? Avagy: ahogy Hegel eljutott a filozófia «legrégibb hagyományához»“, in: <i>Filozófiai Szemle</i> , 1998. 4/6, Budapest. |
| Rohs, P. | 1978 | „Der Grund der Bewegung des Begriffes“, in: <i>Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion</i> , ed. Dieter Henrich, Hegel-Studien, Beiheft 18. |
| Rorty, R. | 2003 | „Some American Uses of Hegel“, in: <i>Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht</i> , eds. Wolfgang Welsch, Klaus Vieweg. München. |
| Rózsa E. | i.n. | <i>A modern ember drámája</i> , ford.: Makk Norbert, megjelenés alatt. |

-
- | | | |
|-----------------|-------|--|
| | 1996 | “Hegel a megbékélésről – Repedések a rendszeren ...?”, in: <i>Gond</i> 11, 256-287. o. Debrecen. |
| Rühle, V. | 1989 | “Jacobi und Hegel. Zum Darstellungs- und Mitteilungsproblem einer Philosophie des Absoluten”, in: <i>Hegel-Studien</i> 24, eds. F. Nicolini u. O. Pöggeler, Bonn; pp. 159-182. |
| Saussure, F. de | 1967 | <i>Bevezetés az általános nyelvészetbe</i> , Bp. (Több helyütt <i>Cours</i> néven utalunk rá.) |
| | 1997 | <i>Linguistik und Semiologie, Notizen aus dem Nachlaß. Texte, Briefe und Dokumente</i> . Frankfurt. (Több helyütt <i>jegyzetek</i> néven utalunk rá.) |
| | 2003a | <i>Wissenschaft der Sprache. Neue Texte aus dem Nachlass</i> , Frankfurt a.M. (Több helyütt <i>jegyzetek</i> néven utalunk rá.) |
| | 2003b | „Notes sur l’accentuation lituanienne“, ed.: L. Jäger, M. Buss, L. Ghiotti, in: Bouquet/Simon (eds.): <i>L’Herne. Ferdinand Saussure</i> , Paris. |
| | 2006 | <i>Writings in General Linguistics</i> , Oxford. |
| Schindler, B. | 1994 | <i>Die Sagbarkeit des Unsagbaren – Hegels Weg zur Sprache des konkreten Begriffs</i> , Würzburg. |
| Schmidt, K. J. | 1997 | <i>G. W. F. Hegel: „Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen“</i> , Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich. |
| Schmidt, S. J. | 1968 | <i>Sprache und Denken als sprachphilosophisches Problem von Locke bis Wittgenstein</i> , Den Haag. |

-
- | | | |
|------------------------|------|---|
| Schoeller, D. | 1992 | <i>Gottesgeburt und Selbstbewußtsein: Denken der Einheit bei Meister Eckhart und G. W. F. Hegel</i> , Hildesheim, Bernward, Berlin. |
| Simon, J. | 1966 | <i>Das Problem der Sprache bei Hegel</i> , Stuttgart. |
| | 2002 | „In Namen denken. Sprache und Begriff bei Hegel”, in: <i>Hegel: Zur Sprache. Beiträge zur Geschichte des europäischen Sprachdenkens. Festschrift für Jürgen Trabant zum 60. Geburtstag.</i> , eds. Bettina Lindorfer, Dirk Naguschewski, Tübingen, pp. 33-46. |
| Siptár P. | 2006 | „A fonéma tündöklése és... “ in: Elhangzott: MTA, <i>Ferdinand de Saussure és hatása – az első száz év. A 2006. évi akadémiai közgyűlés keretében (2006. május 11-én) elhangzott előadások között.</i> Megtalálható:
< http://www.mta.hu/nytud/Saussure_Siptar.doc > |
| Stekeler–Weithofer, P. | 1992 | <i>Hegels analytische Philosophie – Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung</i> , Paderborn. |
| Strickland, G. | 1983 | <i>Structuralism or Criticism? Thoughts on How We Read</i> , Cambridge. |
| Surber, J. P. | 1975 | „Hegel’s speculative Sentence” in: <i>Hegel-Studien</i> 10, eds. F. Nicolini u. O. Pöggeler, Bouvier, Bonn. pp. 211-230. |

-
- | | | |
|--------------|------|---|
| Thibault, P. | 1997 | <i>Re-reading Saussure – The Dynamics of Signs in Social Life</i> . London. |
| Wahrig, G. | 1997 | <i>Deutsches Wörterbuch</i> , Gütersloh. |
| Welsch, W. | 2001 | „Hegel és az analitikus filozófia“, <i>Magyar Filozófiai Szemle</i> , 45., 177-197. o. |
| Werner, M. | 1981 | <i>Hegels Phänomenologie des Geistes</i> , Frankfurt. |
| Wieland, W. | 1978 | “Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik” in: <i>Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels</i> , Frankfurt; pp. 194-212. |
| Wohlfart, G. | 1981 | <i>Der Spekulative Satz: Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel</i> , de Gruyter, Berlin, New York |
| | 1984 | <i>Denken der Sprache – Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel</i> , Freiburg/München. |

Tárgymutató

A, Á

Abszolútum	82, 126, 164, 165
analitikus filozófia	9, 208
antropológia	15, 30, 44
<i>Antropológia</i>	13
Arisztotelész	13, 115, 198, 227
átmenetel	121
auditív jelölő	204
Aufheben	24, 30, 74, 110, 111, 124

B

bálványimádás	130
Becker	7, 29, 227
Benczik	149, 227
bensőségesség	106, 141, 142, 143
Berkeley	120
Berthold-Bond	227
beszéd 5, 16, 20, 46, 48, 49, 51, 80, 128, 145, 146, 154, 155, 156, 158, 159, 162, 165, 168, 173, 174, 176, 180, 181, 193, 221	
Bodammer	11, 12, 227
Bolinger	184
Bouissac	148, 149, 150, 152, 227
Bouquet	9, 151, 153, 227, 230, 236
Burns	8, 55, 198, 228

C

Cassirer	104, 185, 228
Chandler	152, 165, 167, 228
Choi	150, 228
cirkuláris-adekváció	60
Clark	18, 28, 228
Cook	228
Culler	148, 228
Cunningham	59, 100, 138, 142, 228

D

Damourette	184
de Man	105, 121, 128, 228
De Man	128, 228
de Saussure .. 5, 6, 8, 11, 14, 26, 41, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216	
Derrida	8, 19, 96, 100, 198, 228
Descartes	120
Ding an sich	103
Drimál	38, 229
dualitás	195, 198
Düsing	16, 229

E, É

egzisztencia .. 4, 5, 39, 42, 46, 47, 49, 50, 53, 55, 58, 67, 80, 81, 84, 85, 115, 123, 125, 137, 172, 191	
egymásba-látás	121

ellentét	32, 71, 77, 109, 127, 141, 198
ellentmondás	71, 75, 76, 78, 177, 194
elme ... 14, 15, 16, 17, 20, 23, 26, 27, 30, 31, 33, 35, 36, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 67, 73, 74, 79, 83, 85, 86, 107, 109, 120, 121, 128, 143, 146, 159, 164, 165, 171, 174, 182, 185, 186, 190, 192, 201, 204, 205, 213, 221	
elméleti szellem	14, 20, 31, 187
emberi alak	135, 136
emlékezés	17, 33, 49, 101, 127
emlékezet ... 18, 20, 32, 45, 48, 49, 50, 85, 89, 143, 146, 159, 168, 174, 186, 187, 205	
<i>Enciklopédia</i> 7, 11, 15, 19, 21, 23, 63, 89, 95, 100, 102, 109, 115, 119, 120, 127, 128, 144, 147, 154, 164, 171, 198, 211	
Engler	9, 150, 151, 153, 227, 229, 230
<i>értelmi pszichológia</i>	14
érzéki látszás	55, 72, 88, 121, 124
<i>érzékliség</i>	186
eszme 5, 8, 12, 46, 55, 61, 67, 89, 92, 93, 94, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 111, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 131, 133, 163, 200, 201, 207, 213, 214, 216, 233	
eszmény	5, 102, 116, 117, 118, 119, 126
evolúció	163, 172
evolútív nyelvészet	197

F

Falkenburg	40, 229
fantázia	16, 17, 40, 75, 128, 141, 187, 192, 214
fejlődés	121, 163, 176, 177, 200
fenomenológia	15
<i>Fenomenológia</i>	13
Fetscher	16, 174, 229
figyelem	17, 28, 204
Fischer	138, 229
fogalom .. 5, 7, 14, 15, 16, 23, 26, 28, 34, 41, 46, 51, 55, 57, 58, 60, 61, 67, 68, 69, 70, 73, 80, 82, 83, 86, 89, 92, 93, 95, 101, 103, 106, 107, 108, 109, 113, 116, 117, 118, 121, 122, 124, 140, 149, 151, 161, 163, 169, 171, 173, 175, 176, 181, 182, 183, 193, 198, 200, 203, 204, 215, 217	
Fulda	73, 229

G

Gadamer	70, 100, 101, 229
Gethmann-Siefert	111, 226, 230
Godel	158, 230
Gomperz	182
gondolkodás .. 7, 9, 10, 12, 28, 33, 45, 46, 48, 49, 51, 52, 53, 56, 57, 58, 74, 77, 80, 91, 98, 103, 104, 106, 107, 112, 119, 120, 128, 131, 146, 147, 163, 167, 174, 178, 193, 200, 205, 206, 210, 211, 216	
görög istenszobor	130
Guyer	98, 230

Gy

gyakorlati szellem	31, 46
--------------------------	--------

H

Halbig 160, 230
hallás 28, 29, 39, 44, 45, 46, 159, 160, 191
hang.. 20, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 80, 114,
121, 122, 144, 154, 155, 156, 160, 168, 169, 170,
171, 172, 182, 183, 190, 221
hangfestő 188
hangkép 154, 166, 178, 179, 182, 183, 193
hangutánzó 188, 189
Hansen 230
Harris 92, 149, 150, 230, 232
hasonlóság 29, 109, 110, 111, 114, 136, 186, 216
Hegel-reneszánsz 9, 208
Heller 32, 230
helyen-lét ... 32, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 42, 49, 190, 191,
192
Henrich 108, 230, 235
Hérakleitosz 198
hétköznapi tudat 53, 54, 103, 216
Holdcroft 231
holizmus 9, 206
Hotho 128, 141
Hume 15

I, Í

identitás 6, 7, 76, 83, 85, 86, 99, 118, 120, 164, 177,
178, 194, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204
idő 4, 28, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 46, 49, 50, 52,
54, 75, 77, 120, 122, 123, 124, 172, 190, 191, 192,
195, 196, 203
időbeliség 28, 38, 45, 190, 191, 194
intellektuális szemlélet 51
Isten 93, 109, 130, 142, 210, 211

J

Jacobi 97, 236
Jäger 8, 148, 151, 152, 153, 162, 166, 231, 236
Jakobson 152, 181, 182, 184, 231
jelenség 5, 38, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 76, 79, 83, 84, 91,
92, 93, 98, 103, 104, 109, 111, 113, 114, 115, 124,
125, 126, 129, 133, 156, 166, 180, 191, 196
jelölés. 39, 40, 53, 72, 79, 80, 84, 86, 87, 133, 144, 145,
182, 185, 191, 192, 196, 201
jelölő 5, 6, 26, 32, 39, 40, 42, 43, 54, 57, 58, 60, 66, 70,
71, 72, 75, 78, 79, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 94, 111,
113, 114, 128, 130, 131, 132, 133, 136, 139, 141,
142, 143, 144, 146, 152, 158, 165, 166, 168, 171,
181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191,
192, 194, 195, 196, 199, 201, 202, 203, 204, 205,
214
jelölt 5, 18, 29, 39, 40, 43, 48, 50, 52, 57, 58, 59, 61, 66,
70, 71, 77, 78, 79, 84, 85, 86, 87, 94, 111, 114, 115,
121, 128, 130, 131, 132, 136, 139, 141, 146, 152,
158, 166, 167, 172, 181, 182, 184, 185, 186, 187,
191, 192, 194, 195, 196, 199, 200, 201, 202, 203,
204, 205, 214

K

Kainz 9, 10, 231
Kant 9, 12, 15, 95, 97, 99, 103, 104, 115, 120, 121, 166,
185, 231
Kayser 40, 231

Kelemen 8, 149, 151, 231
Kenesei 149, 231
képzelőerő 16, 33, 62, 223
képzet. 16, 17, 19, 20, 23, 28, 30, 32, 33, 39, 40, 42, 45,
46, 48, 49, 50, 51, 52, 67, 69, 73, 74, 80, 83, 84, 85,
86, 87, 92, 104, 106, 107, 119, 121, 122, 131, 133,
144, 145, 146, 167, 171, 172, 183, 191, 192, 205,
212, 214
kettős dolog 5, 6, 114, 115, 123, 124, 125, 126, 128,
182, 193
kettős negáció 108
Kimmerle 8, 232
klasszikus 88, 95, 113, 114, 127, 128, 129, 130, 131,
132, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144,
145, 146, 152
Koerner 150, 232
kollektív tudat 203
Komatsu 150, 232
kommunikáció 45, 54, 55
konvenció 184, 187, 195
költészet 88, 90, 114, 128, 144, 145, 146
közvetítés ... 7, 12, 55, 56, 57, 62, 65, 66, 67, 68, 70, 75,
76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 85, 86, 97, 99, 108, 114,
116, 123, 125, 130, 137, 138, 140, 141, 164, 167,
200, 201, 215, 223
közvetlen közvetítő 57, 71, 84, 86, 130, 201
Krisztus 142
Kroner 16, 232
Kurzawa 151, 232
különbözőség 71, 75, 78, 80, 172, 201, 211
különbség ... 55, 56, 65, 71, 76, 114, 121, 122, 143, 160,
194, 207, 210, 214, 216

L

Lamb 164, 232
látás 28, 29, 45, 191
láthatatlanság 19, 194
látszás... 38, 50, 55, 60, 71, 72, 75, 76, 92, 93, 121, 122,
123, 124, 129, 131, 191, 200, 201
látszat. 24, 25, 26, 39, 41, 42, 50, 58, 60, 65, 70, 73, 75,
76, 77, 78, 79, 81, 84, 85, 86, 91, 92, 93, 94, 110,
115, 123, 124, 129, 159, 191, 201, 204
látszat-jel 70, 77
Lauener 151, 232
Leibniz 12, 98, 230
lényegiségek 42, 65, 75, 77, 78, 79, 81, 85
létesülés 68, 70, 98, 198, 199, 200, 201, 202
létezés 20, 29, 31, 34, 36, 38, 39, 91, 92, 103, 115, 121,
122, 123, 125, 126, 137, 159, 164, 165, 172, 190,
191, 192, 193, 194, 198, 199, 200, 201, 202, 216,
221
Liebrucks 233
Lindorfer 7, 11, 12, 233, 237
Löwith 151, 233

M

Makk. 1, 2, 11, 19, 55, 88, 100, 130, 148, 219, 233, 235
Marcuse 32, 59, 234
McCumber 51, 234
McDowell 17, 234
megértés 45, 46, 47, 52, 53, 54, 84
megjelenés 31, 39, 40, 42, 51, 92, 93, 107, 115, 125,
130, 136, 138, 191, 192, 235
Mesmer 80, 172
metafizika 8, 97, 149, 171, 180, 198, 211

metafizikai monász 12, 13
 metafizikai monizmus 12, 96, 164, 198, 215
 metafizikai vakság 214
 monász 13, 214
 mozgás 25, 38, 39, 40, 41, 42, 48, 52, 56, 70, 71, 75, 81,
 82, 83, 84, 100, 124, 163, 191, 192, 198, 199, 200,
 201, 215
 művészet 5, 10, 44, 46, 53, 69, 83, 88, 89, 90, 91, 92,
 94, 95, 96, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 111,
 112, 113, 114, 117, 118, 119, 121, 122, 124, 125,
 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135,
 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146,
 159, 215, 234
 művészetfilozófia 91, 105, 113, 140

N

negativitás .. 4, 30, 31, 32, 36, 41, 82, 96, 107, 108, 110,
 145, 164
 Németh 149, 234
 Neumer 234
 Niegot 8, 11, 234

Ny

nyelv .. 5, 6, 7, 11, 12, 19, 20, 32, 40, 45, 46, 47, 48, 49,
 50, 51, 52, 53, 57, 77, 97, 114, 128, 145, 146, 149,
 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 165, 166,
 167, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 178, 179,
 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190,
 192, 194, 196, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 210,
 213, 216, 217, 221
 nyelvállapot 203
 nyelvezet .. 5, 6, 154, 162, 167, 173, 174, 176, 177, 178,
 179, 180

O,Ó

Oedipusz 136
 Osiris 136

Ö,Ő

önkéntesség 184, 187, 188, 194, 195, 196
 önreflektáló monász 101

P

Parmenidész 101, 197
 Parret 150, 235
 Petry 11, 235
 Pichon 184
 Platón 101, 104, 197, 198
 platóni idea 101
 pozitivitás 32, 41
 próza 106, 145
 pszichológia 13, 14, 15, 30, 44, 162, 170, 172
Pszichológia 13, 14, 171, 186

Q

Quante 116, 233, 234

R

reflexió 13, 27, 41, 42, 53, 54, 57, 60, 62, 65, 66, 68, 69,
 70, 75, 76, 77, 78, 81, 83, 84, 86, 92, 98, 105, 123,
 164, 194, 217, 223
 reflexiók meghatározások 56, 66, 70, 75, 77, 78, 164
 Riedel 7, 151, 235
 Rohs 27, 235
 romantikus 107, 113, 127, 129, 132, 133, 140, 141, 142,
 143
 Rorty 9, 235
 Rózsa 1, 102, 106, 107, 233, 235
 Rühle 97, 98, 236

S

Saussure 8, 9, 14, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154,
 156, 157, 158, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 167,
 168, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178,
 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189,
 190, 192, 193, 194, 197, 198, 202, 203, 204, 205,
 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216,
 219, 220, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 235,
 236, 237, 238
 Schindler 8, 73, 236
 Schmidt 8, 236
 Schoeller 97, 237
 Simon 11, 12, 19, 237
 Siptár 149, 237
 spekulatíván ésszerű 74
Spinoza 59
 statikus nyelvészet 197
 Stekeler-Weithofer 49, 237
 Strickland 8, 237
 Surber 51, 72, 73, 74, 237

Sz

szabad szellem 31, 46
 szabadság 97, 98, 105, 108, 110, 112, 127, 130, 211
 szemiotika 19, 96, 158, 184, 213, 214
 szemlélet .. 17, 18, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30,
 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47,
 48, 49, 50, 51, 52, 53, 58, 69, 80, 84, 85, 99, 106,
 107, 112, 119, 120, 121, 122, 125, 133, 146, 159,
 167, 168, 171, 182, 185, 190, 191, 192, 204, 205,
 212, 221
 Szentháromság 93, 135
 szimbolikus 88, 90, 92, 95, 110, 113, 116, 121, 127,
 128, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 140, 141, 142,
 143, 146, 215
 szimbólum 5, 8, 18, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 102, 105,
 109, 111, 114, 116, 121, 126, 127, 128, 129, 131,
 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 159,
 160, 184, 185, 186, 187, 188, 215, 228
 szinkronikus nyelvészet 202, 203
 szubsztancia mint szubjektum 46, 99
 szubsztancialitás 59, 106, 137
 szubsztrátum 73

T

tér 18, 28, 36, 38, 39, 40, 42, 46, 49, 52, 62, 85, 93,
 109, 120, 121, 122, 123, 124, 159, 172, 191, 224
 térbeliség 28, 38, 190, 191
 Teremtés 75

teremtő képzelet.....17, 40, 47, 134, 159
 természetfilozófia..... 29, 38, 39, 121
 test-lélek probléma..... 204
 tételezés.....28, 31, 32, 33, 41, 66, 82, 85, 106
 tételezett-lét.....32, 41, 42, 43, 50, 83
 Thibault..... 150, 166, 238
 tudomány . 12, 13, 69, 74, 100, 121, 149, 151, 152, 158,
 160, 162, 163, 164, 171, 211, 212, 213, 214, 216

V

vallás 46, 53, 69, 83, 91, 106, 112, 119, 138, 146

változandóság.....195, 196, 202
 változhatatlanság.....195, 196, 202
 végtelen negativitás..... 108

W

Wahrig 44, 238
 Welsch208, 235, 238
 Werner 74, 238
 Wieland..... 18, 238
 Wohlfart.....7, 45, 59, 73, 238