

„Önmagától és azonnal”

Idea és nyelv viszonya Danténál és Novalisnál

A nyelvi humanizmusról

A 20. század ún. nyelvi fordulata, az a nagyarányú diszpozicionális és perspektivikus átrendeződés, amely révén a nyelvet immár nem eszközként, pusztá instrumentalizált formaként kezeljük, hanem olyan eleven mozzanatként tekintünk rá, amely a létesemények és dolgok önnön méhében zajló folyamatokra pontosan rávilágíthat, nos, ez a kruciális változás természetesen nem előzmények nélküli. Már Parmenidész sem eszközként bánik a nyelvvel, noha tudjuk, hogy konfrontábilis viszonyt ápol vele, amennyiben Homérosz hexamaterével nagyon is meggyűlt a baja. De a gondolatai kifejezését tekintve formai-narratológiai szempontból benne marad a homéroszi hagyományban, hiszen tankölteményében van egy epikus szál: egy ifjú meglátogatja Diké istennőt harci szekéren, hogy megismerje az igazságot a létezőkről. Amikor beszélgetnek, és Diké felfedi a létező lényegét az ifjú előtt, akkor olvashatjuk a híres sorokat:

Ugyanaz maradván ugyanabban önmagában nyugszik,
s így szilárdan egyhelyben marad, mert a hatalmas Ananké
a határ kötelékeiben tartja, amely mindenfelől körülfogja.

(PARMENIDÉSZ 1998, 370.)

Ebből a locusból mindenekelőtt azt tudhatjuk meg, hogy a létező „a határ kötelékeiben” van, azaz nem hullhat ki onnan – persze nem is kerül bele, merthogy ott van –, még pontosabban egyfajta *térben* helyezkedik el.¹ Erről a határok formálta térben elhelyezkedő létezőről még azt is megtudhatjuk kicsivel később, hogy „önmagával mindenfelől egyenlő, egyformán belül található a határain” (PARMENIDÉSZ 1998, 371). Mindezek után a következő fordulattal zárja bemutatásának ezt a részét Diké:

Ezzel befejeztem a megbízható beszédet és gondolkodást
az igazságról. (PARMENIDÉSZ 1998, 373.)

1 Ez az értelmezés – jóllehet nem elrugaszkodott – kissé bizonytalan státuszú. Noha inkább térbeli, mint időbeli dimenzióról lehet szó. A Kirk–Raven–Schofield-szerzőhármas ezt a lehetőséget is inkább kétkedéssel fogadja: „A *határ* itt használt parmenidészi fogalma homályos. Legkönnyebb térbeli határnak értenünk [...]. Talán a »kötelékekben« inkább a *determináltság* metaforikus kifejezése” (KIRK – RAVEN – SCHOFIELD 1998, 370).

Ezekből a szavakból annyit mindenféleképpen leszűrhetünk – és a mi mostani gondolatmenetünk esetében ez a fontos –, hogy a létező tere és a nyelvi kifejezés nagyon is motivált, szoros kapcsolatban van egymással. Persze egyáltalán nem tisztázott ez a kapcsolat, de hogy létezik, fennáll, van, az nem nagyon vonható kétségbe.

Mindazonáltal egyáltalán nem magától értetődő ez a viszony a létezők rendje és a nyelvi rendeződés formái között – erről a gondolkodástörténet Parmenidész utáni fejleményei gazdagon informálhatnak bennünket. Ezennel arra teszek kísérletet, hogy néhány epizód erejéig felvillantsam ezt a dilemmatorikus viszonyt, főképp arra kihegyezve mondandómat, hogy a tökéletesség ideájának, mítoszának vagy abszolúciójának bizonyossága (Parmenidésznel, mondjuk, ez a létező igazságának felelne meg), illetve a köznyelvi vagy a dologi világ szintje (Parmenidésznel ez a vélekedések világa) miképpen viszonyul egymáshoz. Azt szeretném állítani előzetesen, hogy mind Dante, mind Novalis elképzeléseiben ez a két szint egymást előfeltételezi, nem győz az egyik a másik felett, vagy nem marad alul az egyik a másikhoz képest, hanem a kettő, az ideális abszolúció és a reális köznyelv egymás feszültségterében alakul.

A 20. század „nyelvi fordulatának” két leginkább meghatározó egyénisége Martin Heidegger és Ludwig Wittgenstein. A világ és a nyelv kiazmusának összetett formáját illetően talán ez a két gondolkodó nyilvánul meg a legmarkánsabban, s egymáshoz képest a leginkább elkülönöződő módon, amennyiben Heidegger a világ és a nyelv közötti teremtő gondolkodást, a költést favorizálja, míg Wittgenstein a használati dimenziót, a funkcionalitást részesíti előnyben a két entitás között. Jóllehet abban valamennyi filozófiai pozíció egyetért, írja Karl-Otto Apel valamikor az ötvenes-hatvanas évek mélyén *A nyelv ideája a humanista tradícióban Dantétól Vicóig* című könyvében – s azt gondolom, ez még ma is így van –, hogy a nyelv a világmentelmezés érvényességének és lehetőségének a feltételeként fogható fel, illetve az elmélet és a praxis közötti társadalmi közvetítés a lényege, mindazonáltal az, hogy a különböző gondolkodási irányok között mély értelmezési, sőt megértésbeli nehézségek adódnak, az „éppenséggel a nyelvfelfogás paradigmatis különbségein” alapul (APEL 1975, 5–6).² Megengedhetetlenül leegyszerűsítve arról van szó, hogy Wittgenstein neve a technikai-szcientista nyelvfelfogást jelöli, s ezt nyugodtan tekinthetjük Apel szerint vezető paradigmának, amennyiben a technikai-tudományos civilizáció infrastruktúráját fogja egybe reflektáltan, ide értve a lingvisztikai strukturalizmust és az információelméletet. Ugyanakkor nem lehet elsiklani afölött – amint Apel éleslátóan megjegyzi –, hogy éppen a technikai-szcientista nyelvfelfogás alapproblematikája, azaz hogy a formális nyelv logikai konstrukciója reflexió-elméleti metanyelvvé válik, illetve hogy ezzel szoros összefüggésben a köznyelvi kommunikáció „pragmatikus maradék-problémaként konstituálódik”; szóval ez a technikai-szcientista fókuszú

2 Az Apel-könyvből való idézetek a saját fordításaim.

nyelvi koncepció mintegy magától kijelöli önnön paradigmájának a belső határait, „és vezet ahhoz, hogy ezek a határok egy másik paradigma irányába tolódjanak el” (APEL 1975, 6). Ezt nevezi Apel „transzcendentál-hermeneutikai nyelvfelfogásnak”, s kissé távolabbról, de végtére is ezzel lenne rokon a heideggeri felfogás gondolkodást és költést az alétheia vonatkozásában rokonító ereje.

E kétféle felfogás között az eltérést szignifikánsnak tekinthetjük, és Apel korai nyelvfilozófiájának egyik legnagyobb érdeme talán nem más, mint hogy végigköveti azt a szukcesszív folyamatot, azaz azt a törésekkel szabdalta hagyománytörténetét, mely a nyelv ideájának az újkori gondolkodásban kitüntetett szerepét viszi színre, Dantétól egészen Heideggerig (pontosabban Vicóig, erről lásd NAGY 2003, 233–245, de a heideggeri perspektíva [kritikája] is markánsan körvonalazódik). Ezt a folyamatot nevezi Apel „nyelvi humanizmusnak”, amelyet szerinte a következő lépések árnyaltak és egészítettek ki: a leginkább Ockham nevével fémjelezhető nominalizmus, a Leibniz-féle *mathesis universalis* eszméje, valamint az Eckhart mester és Jacob Böhme törekvéseivel jellemezhető logoszmisztika. Ez a négyféle, egymással kölcsönhatásban lévő, mindazonáltal egymáshoz képest a különbségeket is fenntartó hagyomány-szegmens táplálja a jelenkori nyelvfilozófiai gondolkodást, amely nem holmi történeti-antikvárius érdekltségű, hanem éppenséggel a 20. századi természet- és szellemtudományok elméleti orientációja, valamint a filozófia nyelvi motiváltsága szervezi és formálja. E négy tradicionális nyelvi elgondolás, tehát a humanisztikus, a *mathesis universalis* alapú, a nominalista és a logoszmisztikus abban közösek, hogy jóllehet a nyelvet valamiféle idealisztikus entitásként kezelik, nem zárkoznak el a praxis felől érkező igények elől sem. Persze ezekhez a motiváló tényezőkhöz való viszony a négyféle paradigmában eltérő mértékben épül ki. Míg a nominalizmus és a *mathesis universalis* koncepciója a technikai-szcientista nyomvonalat rajzolja elő, addig a nyelvi humanizmus és a logoszmisztika a transzcendentál-hermeneutikai hagyomány előfeltevéseit munkálja ki inkább.

Apel nem a kizárólagosság módján beszél ezekről a tradíció-előfeltevésekről, hanem folyamatok, események súlypontosási, finomhangolási mozgáselveit mutatja meg. Azt ugyanakkor hangsúlyosan állítja, s ez a mi mostani erős állításunk szempontjából – azaz tehát még egyszer: a tökéletesség vagy egyfajta idealisztikus, paracicsomi nyelvi egység feltételezése és a mindennapi, köznyelvi alkalmazás magatartásformája egymást feltételezi –, nos ebből a szempontból megint csak lényegi mozzanat, hogy a „nyelvi humanizmus voltaképpen mint a műveltség (Bildung) nyugati történelmének komplex tradíciófenoménja tárul fel a számunkra”. Erről két fő momentum győzhet meg bennünket. Egyrészt a sapientia-ideológia, amely a „hét szabad művészet” hellenisztikus-középkori képzési rendszerében az ún. trívium (grammatika, dialektika, retorika) csírája, centrális elve, és amely az itáliai reneszánszban újra feléled, nagyon is ellentétes viszonyt ápolva a skolasztikus nyelvi logika titokra, titokzatosságra hangolt filozófiai elképzelésével. Másrészt az a

markáns történeti hatáselv, amely kijelöli Nyugaton a konkrét köznyelvek (Volksprache) formulálásának és felfedezésének reflexiós területét és történeti kereteit: részint az anyanyelv mint irodalmi nyelv Dante által felfedezett s proklamált értelmében, részint a régi (szent) nyelvek humanista-filológiai újralfedezése értelmében (APEL 1975, 7).

A *Kratülosz* iróniája

Ezzel tehát tisztán megformálódik előttünk az a horizont, amely egymás révén engedi láttatni a lényegi, abszolúciós vagy ideális nyelv univerzális gesztusát, valamint a köznyelv mindennapi használati aktivitását. És ez a horizont valamikor a késő középkorban nyílik meg, de megint csak nyomatékosítani szükséges – és ezt, mint láthattuk, Apel sem téveszti szem elől –, hogy mindez nem előzmények nélküli. Platón a *Kratülosz* című dialógusában tulajdonképpen már eljátszik ezekkel az alternatívákkal, noha természetesen nem ugyanarról van szó. Mint ismeretes, Platón a nevek és a dolgok közötti viszony státuszát szeretné közelebbről meghatározni, s ezért *Kratülosszal* azt a nézetet jeleníti meg, hogy ez a viszony „természettől fogva” létezik, Hermogenésszel pedig azt, hogy „az emberek *megegyeznek* egy elnevezésben” (PLATÓN 2008, 11–12, 383a-b).³ A neveknek a természetes valódisága vagy helyessége mögött voltaképpen az idea (vagy Forma) kontúrvonala rajzolódik ki, amennyiben Szókratész a „*kratüloszi*” gondolat melletti érvelése során a törvényalkotó tevékenységére utal, aki „az illető dolognak megfelelő név Formáját valósítja meg” (PLATÓN 2008, 26, 390a). És kicsivel később ki is jelenti, hogy

igaza van *Kratülosz*nak, amikor azt állítja, hogy a dolgoknak természet-től fogva megvan a nevük, és nem mindenki gyárthat neveket, hanem egyedül csak az, aki az egyes dolgoknak természet-től meglevő nevét tartja szem előtt, és képes is arra, hogy ezt a Formát hangokban és szótagokban megvalósítsa (PLATÓN 2008, 29, 390e).

Szókratész érvelésének ezen a pontján az idea (Forma) azonossá válik a „természet-től fogva meglevő név” fogalmával, amit Hermogenész észrevesz és ki is emel reakciójában, megkérve Szókratészt, hogy hozzon konkrét példákat. Ám ekkor Szókratész mintha visszakozna, pontosabban kijelenti, hogy „én erről semmit sem tudok, de veled együtt hajlandó lennék megvizsgálni a kérdést” (PLATÓN 2008, 29, 391a). Azaz a beszélgetés ezen szakaszában Szókratész voltaképpen már a gondolkodása maietikus mentalitásának mind a két markáns jellegzetességét színre viszi, nevezetesen a diairéziszt és az iróniát. A dolgok közötti létviszonyok, sőt a dolgok megismerésére

3 A *Kratülosz* keletkezés- és problémátörténeti dilemmáiról lásd BÖRÖCZKI 2008.

vonatkozó tudás felosztásának, elrendezésének szükségessége, valamint e viszonyok és tudás felosztásának s elrendezésének *quasi* lehetetlen vagy sérülékeny mivolta az, ami itt körvonalazódik egyszerre. Mindez olyan aporetikus vonást kölcsönöz a dialógusnak, amit a mai befogadásnak konstitutív módon érdemes kezelnie. Tudniillik a nyelv itt egyszerre tárul fel mint a platóni ontológia lényegi mozzanata, illetve mint olyan, amely e lényegi mozzanat érvényesülését ellehetetleníti. Arról van szó, pontosabban annak *eldönthetetlenségéről*, hogy a *Kratülosz* nyelvi mániája vagy daimonionja mit is tesz nyilvánvalóvá. Az az alternatíva az igaz, hogy „a dolgoknak van valami saját állandó lényegük, és nem tőlünk függenek, nem mi határozzuk meg őket, nem a mi képzeletünk szerint mozognak ide-oda, hanem önmagukban, a saját lényegük szerint vannak úgy, ahogyan vannak” (PLATÓN 2008, 19, 386e), és ez a lényegi elem a nyelvben manifesztálódik, hiszen a név és a lényeg rendezője azonos, ahogyan Szókratész mondja: „a név a tanítás eszköze, amely a dolgokat lényegük szerint szétválasztja” (PLATÓN 2008, 22, 388c)? Vagy éppenséggel az áll közelebb az igazsághoz, hogy amikor a név és a lényeg közös rendező elvét egyfajta szóeti-mológiai áradás keretében mutatja be Szókratész, akkor olyan démoni bölcsesség megszállottságáról beszél maga is önreflexíven, ami részint az isteni kinyilatkoztatással rokon, részint olyan, mint amitől egyszer csak simán „megszabadulhatunk”, ezáltal meg lehet tisztulni, „ha találunk egy olyan papot vagy akár szofistát, aki ért az ilyesfajta megtisztításhoz” (PLATÓN 2008, 40, 396e). Amely tevékenység tehát semmi elvszerűt nem foglal magában (ha már egy szofista is meg tud tisztítani tőle, szól impliciten a szókratészi érv).

Vagy tulajdonképpen az lenne igaz, amit Szókratész a dialógus másik szereplőjével, Kratülosszal beszélgetve jelenít meg és nyomatékosít, ekkor persze már a hermogenészi, az ún. konvencionális viszony nézete mellett érvelve, azaz hogy a dolgokat „nem a nevekből kell megértenünk és kikutatnunk [...], hanem sokkal inkább önmagukból” (PLATÓN 2008, 112, 439b), utalva arra, hogy a nevek esetlegesek a dolgok lényegéhez képest? Szókratész tehát a nevek és a dolgok közötti vonatkozás mind a két alternatíváját, a természettől valót és a konvencionálisat is kritika tárgyává teszi, amiből összességében nem arra kell következtetnünk, hogy Szókratész ebben a dialógusban komolyan vehetetlen és paródiát, karikatúrát hoz létre⁴, hanem hogy a nyelv szerepét immár kevésbé a dolgok és nevek valamiféle megfeleltethetőségének kontextusában, mint sokkal inkább egy másik területen, a szemantika, szemiológia terében kell keresnünk. A *Kratüloszban* ábrázolt eldöntetlenség aporetikus iróniája ebbe az irányba lendíti a szöveg innovatív olvashatóságát.

4 A parttalan etimologizálás persze Szókratész részéről mindenképpen élcelődésnek minősül, ám ez nem önmagában véve karikatúrisztikus, és nem is csak pusztán abban az értelemben tekinthető „túlzásnak” az abnormális szóalkotások, hogy azok „az »etimologisták« karikatúrájának a szándékával fogantak, akik sötétben tapogatózva, minden tudományos alapot nélkülözve kényszerülnek munkálkodni” (vö. TAYLOR 1997, 122–123). E túlzásoknak önmagukon messze túlmutató nyelvfilozófiai funkciója van, amely a platóni gondolkodás belső formálódásáról ad hírt.

Ezt a szemantikai, szemiológiai fordulatot jellemezve írja Hans-Georg Gadamer, hogy:

A *Kratülosz* negatív vitája – ha nem is hangsúlyozott megkülönböztetéssel – azt eredményezi, hogy az ismeretet az intelligibilis szférába utasítják, úgyhogy ettől fogva a kép [eikón] fogalmát a nyelvre irányuló valamennyi reflexióban a jel (szémeion vagy szémainon) fogalmával helyettesítik. Ez nem csupán terminológiai változás, hanem a nyelv mibenlétéről való gondolkodás döntő irányvétele, mely korszakot teremtett. (GADAMER 2003, 459)

E szemantikai fordulat lényege nem másban rejlik, mint annak fokozatos felismerésében, hogy az ismeret vagy tudás érvényessége, az igazság forrása vagy lehetőségfeltételének relevanciája nem a dolgok felől, nem is a nevek helyessége felől várható el, hanem egy nagyon sajátos idealizálási folyamat újra-elsajátításában konstituálódik, amely során mind az önmagában vett, isteni mozzanat, mind a másokkal megosztás elve, a dialogicitás színre kerül. Hiszen a jel, a *szémeion* lényege éppen az, hogy miközben léte „alkalmazási funkciójában” rejlik, alkalmassága abban áll, hogy utal valamire, s az utalás éppen azt jelenti, hogy megszünteti saját dologlétét, azaz eltűnik, feloldódik jelentésében: „a jel magának az utalásnak az absztrakciója” (GADAMER 2003, 457–458). Nos éppen ez a különös absztrakció a közös alapja mind az önmagaság konstitúciójának, mind a másik, a másság institúciójának, legyen ez dialogikus vagy egyéb intézményi formák által meghatározott, ahogy megint csak Apel mondja, a nyelvben „a jelentés idők fölötti idealitásának institucionális fikciója hat” (APEL 1975, 53).

A platóni gondolkodásban benne rejlő eme szemantikai tendencia vagy mozgásirány az ontológiájával vagy a formaelméleti megfontolásaival szoros összefüggésben alakul. Ahogyan azt Andreas Graeser kifejti, Platónnál a formák létezésének feltételezése konstruktív mozzanat. Tudniillik csakis „a formák létezésének feltételezése képes összefüggést teremteni a gondolkodás, a nyelv és a valóság között” (GRAESER 2007, 18). Ebből a szempontból válnak fontossá Platónnál a szemantikai megfontolások, azaz hogy a filozófus szükségesnek tartja a formákhoz hasonló létezők feltételezését, részint azért, hogy egyáltalán meg lehessen nevezni az egyes dolgokat és jelenségeket: hiszen ahhoz, hogy közös névvel illethessük a sokféle egyes jelenséget, egy forma alá kell foglalni őket. Részint pedig azért, mert az értelmes beszéd, a logosz lehetőségfeltételei közé tartozik az, hogy a formák között van valamiféle összefonódás. Graeser szerint e felfogás háttérében „az a gondolat áll, hogy a formák ontológiailag előzetesen meghatározott tények egy bizonyos területét konstituálják, mely tények egyúttal teljesült, teljesíthető és teljesíthetetlen igazságfeltételek ideáltipikus rendszerévé állnak össze” (GRAESER 2007, 19). Persze az, hogy a jelentés miképpen születik meg, összességében nem tisztázott Platónnál, mindazonáltal

hogy a létezők és a nyelvi kifejezések ilyen közel kerülnek egymáshoz, nos ez az elgondolás

a Platón által komolyan sohasem megkérdőjelezett szemantikai realizmus feltételezésével egyenértékű, vagyis egy olyan felfogással, mely szerint szavainknak bizonyos tárgyak mint jelöletek felelnek meg. Ebben az értelemben Platón valószínűleg abból az előfeltételezésből indult ki, hogy mind az egyedi elvont terminusoknak (pl. „igazságosság”), mind a nekik megfelelő általános terminusoknak (pl. „igazságos”) egy objektíve megnevezett és elsődlegesen jelölt entitás felel meg. Hogy ennek miért kell így lennie, megint csak homályban marad (GRAESER 2007, 19).

„Önmagától és azonnal”

Amikor tehát Dante a nyelvnek mint közös érintkezési formának a legitimitását ki akarja szélesíteni a köznyelv kontextusában, egyszersmind természetesen legitim gesztusnak tartja az isteni tökéletességhez való viszony intenzív alakítását is,⁵ akkor összességében az előbb jellemzett szemantikai fordulat közös alapjának érvényességét affirmálja, ezen affirmáció hatálya alatt van. A híres *Eloquentia*-tanulmány is éppen azzal veszi kezdetét, hogy Dante a jel természetét próbálja tisztázni: „a jel ama nevezetes tárgy, miről szólunk.” (*DVE*. I iii) Egy hármas osztatú térben alakítja ki, engedi megformálódni a jel természetére vonatkozó vizsgálódásait. Isteni, emberi és állati nyelvekről beszél. Mielőtt azonban belekezdene e problémát illető elgondolásainak konkrét taglalásába, fontosnak érzi azt kihangsúlyozni, hogy az anyanyelvet (a köznyelvet vagy a nép nyelvét) tartja elsődlegesnek és nemesnek a latin vagy görög „grammatika” másodlagos nyelvéhez képest, mert az előbbi természetes, az utóbbi mesterséges. Azaz az ember anyanyelvében van valami más, valami plusz többlet a szabályok és grammatikai törvények pusztá kognitív alkalmazásához képest (*DVE*. I i).

Dante hármas osztatú nyelvi terében tehát az ember áll, úgymond középen, az angyalok vannak hozzá képest fent, az állatok pedig lent.⁶ Ebben persze nincs semmi meglepő, annál érdekesebb viszont az, ami e státuszról eredően a nyelvre vonatkozóan elmondható. „Beszéd”-ről végső fokon csakis az ember kapcsán beszélhetünk, mert „egyedül az embernek adatott meg, hogy beszéljen, csupán neki szükség az”. Ez a „szükség” pedig „semmi más, mint az, hogy elménk gondolatát másoknak

5 A kérdés kontextusához lásd Eco 2016.

6 Dante nyelvteoretikus (ezen belül is jelelméleti) törekvéseinek genuin filozófiai természetének kérdéséről lásd KELEMEN 2002, 97–157.

feltárjuk? Ehhez a feltáráshoz az angyaloknak nem kell beszéd, egyáltalán semmilyen jel, jelzés, merthogy ők

csodálatos gondolataik nyilvánítására rendkívül gyors és elmondhatatlan értelmi képességgel rendelkeznek (melynek segítségével egyikük a másikuk számára önmagától és azonnal teljesen ismertté válik, vagy ama tündöklő tükör révén, melyben minden oly igen szépen megjelenik, s oly kielégíthetetlen vágygal szemlélhető) – úgy látszik – semmiféle szólás jelére nincs szükségük (*DVE. I ii*).

Itt talán azt érdemes kiemelnünk – túl azon, hogy Dante gondolatokat tulajdonít az angyaloknak, bár ez nyilván skolasztikus nyom nála –, hogy az „önmagától és azonnal” fordulat közelebről arra vonatkozik, hogy az egyik angyal a másik számára teljességgel, azaz alkotottságának egész mivoltában feltárul, s hát persze ez az a vonás vagy dimenzió, amelynek az ember olyannyira híján van. Az állatokra vonatkozó dantei elgondolás voltaképpen a szemantikai dimenzió gazdagságából ered. Az állatok ugyan nem beszélnek, de „természetes ösztönük” nagyban segítségükre van abban, hogy megismerjék fajtársaikat.⁷ Ez az ösztön tudniillik kifejeződik, Dante a hangképzés folyamatát hozza fel példának: egyes állatok képesek utánozni az emberi hangképzést (a kígyó sziszeg, a szamár iázik, egyes madarak az emberi beszédhanghoz nagyon hasonlóan nyilvánulnak meg), ám „az ilyesfajta cselekvésük nem beszéd, hanem csak a mi beszédünk hangzásának utánzása; azaz csupán abban igyekeznek minket utánozni, hogy hangot hallatunk, de nem abban, hogy beszélünk” (*DVE. I ii*).

Az ember köztes helyzetét, a létrendben elfoglalt mediális pozícióját éppen ez az úgymond kettős hiányosság határozza meg:⁸ fölülről, az angyali szféra felől az arra való képtelensége, hogy „önmagától és azonnal” kinyilvánítsa magát, teljesen ismertté váljon önmaga és mások előtt; alulról, az állati dimenzió felől pedig abbéli hiányossága, hogy a természetes ösztönét kifejezésre juttató érzékeinek szemantikai erejét maximalizálja. Emiatt az ember mintegy arra kényszerül, hogy „a gondolatok egymás közötti cseréjére valami ésszerű jelet és érzékelhető” találjon vagy inkább alkosson magának. A jel definíciója így hangzik Danténál:

7 „Az ugyanazon fajtából valóknak egyformák tetteik és tulajdonságaik. És ily módon saját maguk révén ismerik meg a többieket. Azok között pedig, melyek különböző fajtájúak, nem hogy szükséges lenne a szólás, de teljességgel káros is volna, nem lévén közöttük semmiféle barátságos kapcsolat.” (*DVE. I ii*) Ezekben a sorokban rendkívül pontos etológiai perspektíva bontakozik ki.

8 Ahogyan Kelemen fogalmaz: itt megmutatkozik az, „hogy a nyelvre való rászorultság – az a tény, hogy az embernek *szüksége* van a nyelvre – *hiány és tökéletlenség*” (KELEMEN 2002, 106). Ezért is áll feszült viszonyban a dantei nyelvelmélet a tökéletes nyelv keresésének programjával, állítja Kelemen, termékeny vitapontot jelenítve meg az Umberto Eco által képviselt koncepcióval. (Vö. KELEMEN 2002, 107.)

ha valami az elmétől veszi eredetét, és az észre irányul, kell, hogy maga is ésszerű legyen. Mivel pedig az egyik ember eszétől a másikhoz csupán érzékelésen át vezet az út, kell, hogy e jel érzékelhető legyen. Ha ugyanis csupán ésszerű lenne, azaz az észnek megfelelő, máshoz elhatolni nem lenne képes. Ha meg csupán érzékelhető lenne, sem az észtől eredetét nem venné, sem pedig más értelmében semmit el nem helyezhetne. (DVE. I iii)

A jel tehát egyszerre értelmi és érzéki, azaz absztraktív jellege folytán alkalmas arra, hogy elgondoljuk általa a dolgokat, másfelől szenzitív tulajdonságai révén válik közölhetővé-felfoghatóvá. Nagyon inspiratív még e locust olvasva, ahogyan Dante e szemantikai fejtegetéseket térmetaforikai szcénában adja elő (út, elhatolás, elhelyezés), annak plasztikus megformálódásaként, hogy a jelnek, mondhatni lokális vagy spaciális igényei vannak ahhoz, hogy megnyilvánulhasson, illetve hogy e megnyilvánulásokat mások befogadhassák.

A jelek természetét illető megfontolásaival Dante olyan antropológiai teóriák közelébe került, pontosabban olyan antropológiai elgondolások inspirációs forrásává vált, amelyek csak később nyerhették el élesebb kontúrjaikat. Apel rendkívül pontosan határozza meg a dantei észrevétel, az ember nyelvi létmódját érintő mediális diszpozíció fontosságát, az európai eszmetörténet alakulásrendjében körvonalazódó és elfoglalt kitüntetett helyét:

Az embernek mint nyelvi létezőnek ezzel a pozicionálásával az ember és a nyelv „fentről és letről” való keresztény-platonikus kettős meghatározása az arisztotelészi „fűsziszből” mint nyelvből eredő meghatározás mellett jelenik meg a nyelv újkori reflexiója kezdetén. (APEL 1975, 108.)

Az ember nyelvi létezésének elgondolása a szemantikai dimenzió előtérbe kerülése nélkül nem formálódhatott volna meg. Dante szemiotikus filozófiája szerves része a középkor „önnön mércéjével mérhető kultúráj”-nak, egyike e kultúra azon „végső absztrakcióinak”, amelyek „megélhető élette” lényegülnek át, ily módon válhatnak a hatástörténet kreatív alakítóerejévé (KELEMEN 1984, 280). Merthogy az antropológia nyelvi dimenzionalitása történetfilozófiai aspektusok megformálódását is lehetővé teszi. Újra Apelt idézve hangsúlyozhatjuk, hogy

Dante nyelvfilozófiai írását mindig az európai nyelv és kultúra valós történetének körvonalazódó háttérében kell látnunk, mint olyan dokumentumot, amelynek jelentősége a nyelv eszmetörténete szempontjából nemcsak hivatkozható tanaiban rejlik, hanem mindenekelőtt egy „dogmatikus” vallomásban, a nyugati embernek a nyelvhez való új, gyakorlati történelmen alapuló viszonyában. (APEL 1975, 106.)

Nos, ha Danténak mind antropológiai, mind történetfilozófiai relevanciával bíró nyelvfilozófiai elgondolását közelebbről megvizsgáljuk, azt láthatjuk, hogy abban úgy az idealisztikus-paradicsomi, mint a köznyelvi-hétköznapi mozzanatok plasztikusan helyet kapnak. Ha tudniillik tovább olvassuk a *De vulgari eloquentia* című szöveg passzusait, akkor azokban egyfelől mintegy látletét olvashatjuk a középkori gondolkodás *quasi* tradicionális, tehát skolasztikus tanításainak, másfelől ugyanakkor hihetetlen invenciózus ötleteket is megismerhetünk, amelyek segítségével Dante maga próbálja magyarázni a számára izgalmas problémákat. Ilyen pl. az, amit a Bábel tornyánál történtek kapcsán ír, illetve az első ember megszólalásának dilemmája. Dante szcenírozásában ez a két dolog voltaképpen összefüggésbe kerül, tehát az emberi nyelv iniciális-ontológiai (helyesebben teológiai) és történeti-funkcionális jellege egymást feltételezve ábrázolódik. Az első ember, Ádám megszólalásának körülménye egyszerre foglalja magában az egység-azonosság, illetve a különbözőség-megkülönböztetés mozzanatát. A teremtés-teremtetség közelében az identifikálás és a differenciálás egyként szerepet kap. Ádám azt mondja ki legelőször, hogy: Isten. Tehát megnevezi a teremtés lényegi elvét, ugyanakkor Dante szerint ez *sui generis* egy dialogikus szituáció közepette történik, az isteni egység mellett tudniillik már jelen van egy másik, az emberi entitás. Amit eztán mond Dante az emberi kreatúra beszédéről, „szólásformájáról”, az azért lenyűgöző s máig inspiratív a mindenkori olvasók számára, mert szerinte az emberi kreatív beszéd magában hordozza az eidetikus-figurális elemet, ami mint láttuk, annyit jelent, hogy általa az ember megnevezheti, megszólíthatja Isten, illetve – teszi hozzá a költő-filozófus – elnevezheti a különböző dolgokat, egyszersmind ennek a lényegi megnevező erőnek a lehetetlensége is az emberi nyelv szerves része lesz, ez utóbbinak a jele Bábel:

az Isten az első ember lelkével együtt bizonyos szólásformát is teremtett. Formának mondom ezt, mégpedig a dolgok elnevezése és az elnevezések szerkezete tekintetében, és e szerkezetnek beszéd szerinti használatát illetőleg. Ezzel a formával élt volna minden beszélőnek nyelve, ha az emberi nagyratörés bűne meg nem zavarta volna azt, ahogyan alább kimutatjuk. A beszédnek e formájával szólott Ádám, és e formával szólottak minden utódai Bábel tornyának építéséig, mely a megzavarodás tornyának értelmezhető. (*DVE. I vi*)

A bábeli fordulattal történik valami a beszédben, ami az egységes, közös érthetőséget ellehetetleníti.⁹ A bábeli nyelvi zűrzavar értelmének, magyarázatának dantei változata azért tekinthető innovatívnak, mert elsősorban nem az emberi nyelv

9 A nyelvek különbözősége és a bábeli megzavarodás közti eltérésről lásd Eco 2016, 48–50.

vagy beszéd lehetőségét domborítja ki, nem afelé hajlítja a Bábelben történtek értelmezésének irányát, hogy az emberi megértés immáron lehetetlen. Hanem egy olyan szempontot favorizál és mobilizál, amely szerinte a nyelv ideális-paradicsomi megnevezési ereje és potenciálja mellett ugyanolyan releváns, ez pedig a nyelv használati dimenziója. Az *Eloquentia*-tanulmány imént idézett híres locusában is megjelenik a „használat” kifejezés, mégpedig a forma, voltaképpen a gondolataink kifejezésének, a dolgok megnevezésének beszéd szerinti alkalmazása értelmében. Nos, ezt a gondolatot erősíti fel a babiloni zűrzavaros eseményeknek a magyarázatakor. Csak mintegy inverz módon itt a speciális emberi tevékenységeket, *quasi* a különböző szakmák jellegzetességeit olvassa vissza a nyelv- és beszédhasználat elvi működésmódjának bemutatása végett: „ahányféle munkát végeztek e nagy mű elkészítéséhez”, azaz a babiloni torony felhúzásához az emberek, „annyiféle nyelvre oszlott akkor az emberi nem” (*DVE*. I vii). A Bábelben történt események forrponjtja nyilván az egységes nyelv és a nyelvi különbözőség ideális és praktikus alternatívája.

Ahogy az Apel éleslátóan írja, a nyelvi különbséggel kapcsolatos nyugati spekuláció kiindulópontja ez a bibliai elbeszélés a bábeli torony építéséről, amiért Isten az emberi nyelveket összezavarja. Ez nyilván egyfajta büntetés, amely teológiai szempontból minden nyelvi különbségnek kijár.

Dante itt is a probléma reprezentatív közvetítőjének tekinthető a középkori teológiai változattól az újkori filozófiai-tudományos kérdésfeltevésig, sőt azon túl is [...]: az új-európai nemzeti szentnyelvek gyakorlati, kulturális-politikai programjának első ösztönzőjeként lép fel, egyszersmind kezdeményezi ezen új nyelveknek a régi Európa három szent nyelvével, a héberrel, a göröggel és a latinnal való évszázados küzdelmét. Merthogy e régi nyelvek kezdetben, az isteni kinyilatkoztatás hordozóiként, az egyetlen ellensúlyt jelentették az üdvtörténetben minden igazságnak a profán népnyelvekbe mint a babiloni zűrzavar produktumaiba való divergenciájával szemben. (APEL 1975, 111.)

Apel Dante Babilon-értelmezéséről írva hangsúlyozza, hogy a költő-filozófus jóllehet az emberi faj harmadik nagy szégyeneként siratja a babiloni nyelvzavart (a bűnbeesés és az özönvíz után), mindazonáltal nem látja teljesen negatívan ezt az eseményt, hiszen szerinte Isten „atyai korbáccsal”, enyhe, de emlékeztető fenyítéssel bünteti „a lázongó fiát” (*DVE*. I vii). Ahogy a nyelvek eredetének kérdésében, úgy a babiloni nyelvek szétválásának értelmezésében is átmenetet jelent a dantei álláspont a tisztán teológiai szemléletből a történelmileg felvilágosult szemlélet felé, mert bár a vulgáris nyelvek az isteni büntetés eredményeképpen alakulnak ki, ám folyamatosan differenciálódnak, egyfajta természetes szükségszerűségként, és ehhez Dante egészen teológiamentesen áll hozzá (APEL 1975, 112).

Formula és „nyelvöszön”

Novalis nyelvfilozófiai elgondolásait a legpregnansabban minden bizonnyal *Monológ* című rövid szövege alapján mutathatjuk be. A dolog és a név relációs szintje e szövegben effektíve kritika tárgyává válik, noha a dolog iránti szenvedélyes kötődés, valamint a megnevezés iránti vágy nem tűnik el nála. A következőket olvassuk:

Csak csodálni lehet ama neveltséges tévedést, hogy az emberek úgy vélik – a dolgok miatt beszélnek. A nyelvnek éppen a sajátóságát, hogy pusztán önmagával törődik, nem tudja senki. Ezért oly csodálatos és termékeny titok a nyelv – hogy ha valaki pusztán azért beszél, hogy beszéljen, akkor éppen a leggyönyörűbb, legeredetibb igazságokat mondja ki. Ha azonban valami meghatározott dolgról akar beszélni, a váltakozó hangulatú nyelv a legneveltségesebb és legnagyobb zagyvaságot mondatja vele. (NOVALIS 2002, 130.)

Ez a nyelvi önreflexivitás a gondolkodás és teremtés aktivitását – de a megismerés és az igazság relevanciáját is – a nyelv önnön világának határai közt, azokon belül tartja, mind a dologi, valóságbeli vonatkozásoktól, mind az idealisztikus szférától oly módon eloldva ezt az aktivitást, hogy annak éppen a szemiotológiai aspektusára fókuszál.

E szemantikai vagy szemiotológiai aspektust Novalis azzal emeli ki, hogy a nyelvet a „matematikai formulák”-hoz hasonlítja, azaz e formulák jeltermészetét hangsúlyozza ki, amelyek úgy utalnak valami másra, különböző összefüggések bonyolult rendszerére, hogy pusztán önmagukat mutatják fel: „a dolog úgy áll a nyelvvel, miként a matematikai formulákkal – egy önmagáért való világ – csak önmagukkal játszanak, semmi mást nem fejeznek ki, csak önnön csodálatos természetüket” (NOVALIS 2002, 130). A matematikai formulákként azonosított nyelvi elemek csodálatos természetének szemiotikus olvashatósága a szavak befogadásának terét a jelzések adásának és a jelek vételének közös cirkulációs és artikulációs helyeként képzeli el, gesztusok, effektusok és aktusok egyfajta kontaminatív-oszcillatív játéktereként. Novalis nyelvfilozófiai traktátusában a matematikai formulák univerzalizációja és a szignatúrák elementaritása¹⁰ a nyelv teremtő erejében vonatkozik egymásra. Novalisnál az önreflexív nyelvi teremtő erő és az utaló-referenciális jelleg ily módon egymást feltételezi. A *Monológ* kézírata nem maradt fenn, így azt sem lehet tudni, mikor született pontosan a szöveg¹¹, viszont amint a kritikai kiadás egyik szerkesztője, Richard Samuel megjegyzi, a matematikai utalások a freibergi

10 Novalis sajátos szinkretista-enciklopédikus gondolkodására jellemző volt, hogy némely pre-tudományos ismeretet is afirmált bizonyos szinten: pl. a fiziológus Franz von Baader *Adalékok az elementáris fiziológiához* című 1797-es művét biztos ismerte és tanulmányozta.

11 Még a cím sem biztos, hogy Novalistól származik, az is lehetséges, hogy az első kiadás egyik szerkesztője, Karl Eduard Bülow adta ezt a címet.

természettudományi stúdiumok idejére (1798/99) engednek következtetni (SAMUEL 1965, 659). Ebből az időszakból való az *Arythmetika universalis* című írás, melyben a számok elnevezésének (ún. nomenklatúrájának) a természete érdekli elsősorban Hardenberget. A számok elnevezése az aritmetikában rendszert alkot. Ezáltal az egyediségeken túl az általánosságot és az összefüggéseket, viszonyításokat is egyfajta rendeződés révén lehet megvizsgálni. Ebben az értelemben a számok és a fogalmak egy tőről fakadnak. Számolás és fogalomalkotás egy és ugyanaz. Novalis szavaival:

A számlálás analitikusan szintetikus művelet. Egy halmaz egyesítése. Egyszerre homogenizálás és heterogenizálás – egyszerre és váltakozva megragadás és megkülönböztetés. A számítás általában szintén összetett művelet. Egy cselekvés csak cselekvésekből áll. A kompozíció csak az elemi cselekvések polarizációja révén lehetséges – mert csak így válnak komponálhatóvá. [...] A bizonyítás az a számítás, amelynek eredménye a bizonyítandó tétel. A számítás és a gondolkodás egy és ugyanaz. A gondolkodás megannyi cselekedete – és ezek megannyi kombinációja, a számítás megannyi típusa. (NOVALIS 1968a, 167–168.)¹²

Egy 1798. június 23-ról való feljegyzés szerint Novalis a számok és a betűk között effektíve is párhuzamot von: „A számrendszer egy valódi nyelvi jelrendszer mintája – betűinknek számokká kell válniuk, nyelvünknek aritmetikussá.” (NOVALIS 1968b, 50)¹³

Nos tehát Hardenberg a nyelvi elemek, azaz a szavak és a matematikai jelek, a számok közötti szoros vonatkozást oly módon hozza létre, hogy a bennük munkáló absztrakcióra, sajátos rendeződési elvre kérdez rá, amely voltaképpen nem más, mint a bennük létező s folyton alakuló szemiózis. Csakhogy a nyelvnek e szemiológiai természete, az utalás absztrakciós dinamikája, kognitív vonatkozásai mellett fontosnak tartja nyomatékosítani az emocionális vagy szenzitív erők szabad érvényesülését, hiszen rövid szövege végén beszél a „nyelvösztönről, ami hajt, hogy beszéljek” (*Sprachtrieb*), „a nyelv sugallatának, a nyelv hatékonyságának ismertetőjelé”-ről (NOVALIS 2002, 130). A nyelvben tehát a szemantika absztrakciós ereje és az ösztönös hatékonyság divinatorikus aktivitása egyként segíti a kifejezés kreatív energiáinak megformálódását. A nyelv – amint azt Manfred Frank nyomatékosítja – a zene mellett az a médium Hardenbergnél, amely „a belső pluralitás és a külső sokféleség korrespondenciájának kifejezésformáit” jeleníti meg (FRANK 1989, 280). Ez a színes kapcsolódási forma különleges elvek révén szervezi meg önmagát,

¹² A magyarul nem olvasható Novalis-szövegek a saját fordításaim.

¹³ Novalis matematikához való viszonyáról lásd: WEISS 2012. Ugyan a most idézett feljegyzésben – s hát a *Monológban* is – a számok és a nyelvi elemek azonosságá válásáról olvashatunk, mindazonáltal Weiss amellet érvel, hogy Novalis sajátos matematikai-filozófiai koncepciójában a gondolkodásnak szükségképp kell elkülönülnie a számoktól és leválnia a számolás műveletéről és képességéről, merthogy a matematika voltaképpen „nagyságok”-kal operál (WEISS 2012, 80).

ahogyan a korai Schelling hatására Novalis is elképzei,¹⁴ ennek a problémának a kulcsa az intellektualitás és a természet közötti közvetítés különböző mozgásainak minél pontosabb detektálása. Még mielőtt a nyelvnek a divinatorikus, ösztönszerű felhajtóerővel bíró jellegét taglalná, Novalis szóba hozza a „világlélek” fogalmát, amely Schelling korai, platonikus ihletettséggű korszakának egyik kulcsfogalma. A matematikai formulákhoz hasonlított nyelvi jelek tudniillik csakis „szabadságuk által részei a természetnek és csakis szabad mozgásaikban nyilvánul meg a világlélek, a dolgok érzékeny mércéjévé s alaprajzává téve őket” (NOVALIS 2002, 130). A nyelv absztrakt formulái által megnyilvánuló világlélek tehát magán viseli a természet nyers létmódjából eredő jegyeket, ugyanakkor szabadon érvényesül, ami intellektuális jelleggel ruházza fel.

A kilencvenes évek második felében és utolsó éveiben a szellem és a természet közötti közvetítést illető schellingi és fichtei szisztematikus kísérletek Novalist ugyanakkor nem elégitik ki: túlzottan absztraktnak (legyen az kognitív vagy valási jellegű), illetve túlzottan természetinek (legyen az fizikai vagy egyéb, biológiai, kémiai stb. jellegű) tartja azokat. A Friedrich Schlegellel való 1798-as késő tavaszi, nyári levélváltások ezekről a fenntartásokról gazdagon informálnak bennünket.

Van egy ötlet, amin most próbálok dolgozni, és szinte büszke vagyok rá, hogy megtaláltam. Amint valami érthetővé válik belőle, azonnal hírt fogsz kapni róla. Ez egy nagyon nagyszerű, nagyon gyümölcsöző gondolatnak tűnik számomra, amely a legnagyobb fénysugarat vetíti a fichtei rendszerre – egy *gyakorlati idea* ∞ . Bocsásd meg, hogy kíváncsiságotat felkeltem anélkül, hogy kielégíteném – még nem tudom igazán kielégíteni, mégis meg kell osztanom veled az örömet –, hogy nem kevesebbről van szó, mint minden idők legmerészebb kívánságainak és intuícióinak lehetséges, nyilvánvaló megvalósulásáról – a világ leganalógabb, legérthetőbb módján

– írja Novalis Schlegelnek Berlinbe Freybergből 1798. május 11-én (NOVALIS 1975, 254 [118. levél]), majd a következő, immár Drezdába címzett és Töplitzben írt július 20-i levelében azt fejtegeti, hogy:

A mindennapi élet filozófiájában előálltam a morális [hemsterhuisi értelemben vett] asztronómia gondolatával, és érdekes felfedezést tettem a látható világegyetem vallásáról. Nem is gondolnád, milyen messzire elér. Azt hiszem, itt, Schelling túl messzire fut. Mit gondolsz, vajon nem ez a

14 Ahogy azt a már idézett Samuel írja, a *Monológ* inspirációs forrásai közt kiemelt helyen szerepelnek Schelling korai írásai, a „világlélek” fogalmának használata alapján mindenestre feltételezhetjük, hogy Novalis ismerte Schelling azonos című szövegét (SAMUEL 1965, 659).

helyes módja annak, hogy a fizikát a legáltalánosabb értelemben, teljességgel *szimbolikusan* kezeljük? Azt hiszem, így mélyebbre hatolhatok, mint valaha, és megszabadulhatok minden haranglábtól és kemencétől. (NOVALIS 1975, 255 [119. levél])

A schellingi megoldásra tett kritikai utalás alapját oly módon lehetne körülírni, hogy Schelling korai, *A transzcendentális idealizmus rendszere* előtti írásaiban – legalábbis Novalis olvasatában – nem kielégítően oldja meg az én és a természet közötti viszonyíthatóság problémáját. Schelling egy korai írásának elegáns fordulatával élve, „a természet legyen látható szellem, a szellem pedig látható természet” (SCHELLING 2003, 180). Ez a megoldás szellem és természet egymás általi kiazmusának elvét a láthatóságban, a megnyilvánulásban találja meg. Csakhogy novalisi értelmezésben ez a láthatóság vagy túlzóan optikai-fizikai szinten érvényesül, vagy a kinyilatkoztatás megint csak hipertróf eseménye következik be. A „morális asztrológia” vagy a „szimbolikus fizika” kifejezések azokat az utakat hivatottak jelezni, amelyek felé Hardenberg tájékozódik – elkerülendő intellektus és természet kapcsolatának valamelyik irányba történő aránytalan elmozdulását. Összességében a nyelv teremtő közege lesz az, amelyben az én és a természet oly módon találhat egymásra, hogy nem kerekedik egyik entitás a másik fölé, hanem sajátos egyensúlyban marad. A nyelv nem-intellektuális, divinatorikus és ösztönszerű felhajtóereje (*Trieb*) lehetőségterét képezi a fogalmi és képi gondolkodás és beszéd megnyilvánulásának. Novalisnál a nyelv „végtelenül komoly oldala” és a „megvetni való fecsegés” egymásba lényegül át. Ez mindenképpen radikális alternatíváját képezi a szisztematikus fogalmi gondolkodásnak, ahol a dologiságtól (természeti sík) eloldódott fogalom (intellektuális szint) többé már nem hullhat vissza „az érzéki adottságok tékozló területére” (FRANK 1989, 9).¹⁵ Novalisnál, éppen ellenkezőleg, azt látjuk, hogy a fogalmiság lépten-nyomon visszahullik a nyelvi fecsegés „tékozló” területére.

Konklúzió helyett

Összefoglalóan azt állíthatjuk, hogy az idea tökéletessége, amely tehát az antik ontológiában és episztemológiában a dolog és a név közötti vonatkozás alapja, Danténál részben az isteni lényeg természetébe transzformálódik, ott konfigurálódik, részben

15 Ernst Behler így foglalja össze Novalisnak a transzcendentálfilozófiai és tudománytani megoldásokhoz való kritikai viszonyát: „Schelling jelentősége kétségtelenül nagy volt Novalis számára, de Fichte hatásához hasonló módon nyilvánult meg. Miközben arra törekedett, hogy Schelling alapvető impulzusát és számára legtermékenyebb ösztönzőjét, a természet és a szellem mindent átfogó szintézisére való törekvést felvállalja, elhagyta azt, amit Schelling korlátjának látott: nevezetesen a szisztematikus formát. Ezután Schelling központi gondolatának a pusztá filozófiai kifejtésnél sokkal tágabb értelmezési keretet adott” (BEHLER 1992, 151–152).

az ember köztes ontológiai státuszából eredően a közvetítés folyamatában aktiválódik, azaz köznyelvi kontextusban éled újjá, Novalisnál pedig egy önreflexiós-inverziós játéktérben találja magát, amely révén szinte teljességgel identifikálódik a nyelvvel, annak önteremtő erejével és alkalmazási funkciójával.

Dante és Novalis közös olvasásának szükségességét a nyelv és az idea viszonylatában mindenekelőtt az indokolja, hogy a nyelv világteremtő erejét és a világ nyelvi meghatározottságát, ezt az elemi kiazmust nagyon hasonlóan formálják meg költőileg és gondolatilag. Azt láthatjuk mindkettejük esetében, hogy átmeneti korok gyermekei, ebből eredően a korokra jellemző gondolati-tudományos és ábrázoló-szépírói feltételrendszerre élesen reflektálva próbálják azt megújítani. Danténál ez leginkább a középkor és a reneszánsz határmezsgyéjén születő új antropológiai perspektívát jelenti, amiből szemlélve mind az ember, mind a dolgok egyszer csak egy sajátos, a *mainstream* keresztény nézetrendszertől és hitvilágtól eltérő fénytörésben jelennek meg. Ez a változás pedig elemi erővel lép fel a nyelv és az idea kapcsolatában, úgy is, mint amely lényegi kapocs a világ ember által iniciálható és Isten által szavatolt nyelvi konstituálásában, és úgy is, mint amely a köznyelv szerepét egyre felértékeli. A nyelvnek ez az egyszerre ideális és funkcionális szerepváltozása, helyesebben, hogy erre a változásra rendkívül érzékenyen felhívja a figyelmet – Dantét kiemeli a kortársak közül. Egyszersmind magyarázati erővel bír arra nézvést is, hogy Dante miért foglalkozik nyelv és idea kapcsolatának problémájával oly széleskörűen, azaz egyszerre tudományosan-filozofikusan és poétikusan. A *Paradicsom* első énekének egész motivikáját és mozgásrendjét olvashatjuk oly módon, hogy az nem más, mint a nyelv közegének plasztikus megteremtése, egyfajta átmenet megkonponálása Beatrice szférájának elérése érdekében.

A Mindent-Mozgató dicső hatalma
 áthatja a világot; ám a fénye
 egy helyütt több, más helyütt kevesebb.
 A Mennyben, ahol legjobban ragyog,
 ott jártam én; s láttam olyat, miről
 sem tudásom, sem erőm nincs beszélni,
 mert ahogy vágyának tárgyát az elme
 megközelíti, úgy belémerül,
 hogy a leírás csak kullog utána.
 Mégis, amennyit a szent tartományról
 az eszem kincsként elraktározott,
 arról fog szólni most a költemény.

(*Par.* I 1–12.)

Ha e kezdő négy tercínát elolvassuk, akkor rendkívüli erővel tapasztalhatjuk meg az isteni teremtettség tökéletességének („A Mindent-Mozgató [...] fénye [...]

ragyog”) és az emberi képességek tökéletlenségének („sem tudásom, sem erőm nincs beszélni”) ellentétét, ugyanakkor a negyedik terciumában a lírai én markánsan szembeállítja önnön „kullógó” leírását az isteni teremtés „szent tartomány”-ával – e szembeállítást megjelölve „költeménye” forrásul. Azaz hogy a költő a nyelv révén mégiscsak képes hírt adni égi, sőt mennybeli utazásáról.

Novalis szintén egy átmeneti kor gyermeke, a felvilágosodás túlkoncipiált észfogalma ellenében aktivál és szabadít fel számos olyan belátást, amely a romantizálás éppen általa markáns fogalmi kontúrt nyert tevékenységében formálódik meg.

A világot romantizálni kell. Akkor újra megleljük eredeti értelmét. Romantizálni annyi, mint minőségileg meghatározni. Ebben a műveletben az alacsonyabb én egy jobb énnel azonosul. Mint ahogy mi magunk is ilyen hatványsor vagyunk. E művelet még teljesen ismeretlen. Ha a közönségeset magas értelemmel, a megszokottat titokzatossággal, az ismerőst az ismeretlen méltóságával, a végest végtelen ragyogással ruházom föl: romantizálom őket. – A magasabbra, ismeretlenre, misztikusra, végtelenre nézve a művelet fordított irányú – ezeket ez a kapcsolat logaritmizálja – közkeletű kifejezést kapnak. Romantikus filozófia. Lingua Romana. Fölemelkedés és lefokozódás kölcsönhatása. (NOVALIS 1965, 145–146.)

A romantizálás és a logaritmizálás összjátéka vagy kölcsönhatása a nyelvben megy a legplasztikusabban végbe, a nyelv a közege, úgymond, a romantikus hatvány általi fölemelkedésnek és a logaritmikus konkretizálás általi lefokozódásnak, a „Lingua Romana”-nak egyként része az ideális teremtés és a köznapi nyelvhasználat. E folyamat szerves része a nyelv önteremtő erejének oly módon történő legitimálása, hogy azt kiszabadítjuk a gondolati-megismerő folyamat összességében mégiscsak redukzív hatalma alól, egyúttal a gondolkodást társítjuk a nyelvi önteremtés során megtapasztalt felszabadító energiával. Éppen ezt a társítást hivatott kihangsúlyozni Novalisnál a nyelvi jelek és a számok természetének kontaminációja.¹⁶ Akárcsak Dante, Novalis

16 Arra, hogy a nyelv és ezáltal a költészet matematizálása milyen horderejű Novalisnál, Jacob Taubes mutat rá, aki ezáltal azt is képes elgondolni, hogy a nyelv és a matematika társítása a gondolkodástörténet és egyáltalán a különböző gondolkodásmódok (szimbolikus, természettudományos stb.) egymáshoz való viszonya tekintetében is jelentőséggel bír. „Mióta a modern természettudományos módszer előre tört, és Bacon, Descartes és Spinoza szolgál útmutatóul a valóság értelmezését illetően, a természet és a Szentírás középkori szimbolikus értelmezése elvesztette alapját. A szimbolikus megfeleléseket többé nem tekintik egy végtelen misztérium jelének, hanem misztifikációként leplezik le azokat. Egyedül a *sensus literalis* tekinthető igaznak vagy állíthat igazságot. Spinoza, aki a *Teológiai-politikai tanulmányban* az Írás történeti vagy szó szerinti értelmét ismeri el egyedül érvényesnek, az etikát is *more geometrico* akarja felépíteni. A romantika óta a költészet is *more geometrico* akar eljáráni. Novalis a költészetet szép matematikának, misztikus vagy zenei matematikának nevezi. A költészetnek ez a konstrukcióval és algebrával való újszerű összekapcsolása arról tanúskodik, hogy a modern költészet, a természettudományokkal és a technológiával való szembenállása

is a nyelvnek kevésbé a történeti megformálódásával, sokkal inkább vallási-filozófiai újragondolásával és egy sajátos archaikus beleérzés „nyelv-programatikuss” megújításával (APEL 1975, 357), egyben mindezeknek a köznyelvbe történő kanalizálásával foglalkozik.

Nyelv, idea és lét sajátos késő középkori–kora reneszánsz és romantikus konfigurációi érintik tehát mind az isteni teremtettség, mind az emberi kreativitás övezeteit, és oly módon viszik színre a három entitás lehetséges kapcsolódásait, hogy az idealisztikus tökéletesség felől elmozdulást detektálnak valamiféle szemiológiai megjelenítés felé. Ám fő gondolatunkat, hogy tehát az abszolút nyelv ideája és a köznyelv változó aktivitása egymást feltételezi, mintegy inverz módon is átformálhatjuk, azaz – miként Bacsó Béla fogalmaz Novalis nyelvfilozófiai koncepciójáról szőtt ingenialis szövegében – „nincs egy olyan nyelv, amely mintegy a lét nyelveként megszólalhatna, s másfelől a halandó nyelve, amely nem jut túl az aporiákon” (BACSÓ 2002, 177). Ez persze azt is jelenti, hogy a nyelv és világ kiazmusának mélyén mintegy fő mozgatóelvként meglelni remélt szemantikai-szemiológiai mozgás természetét vagy egyáltalán magát ezt a mozgást is újra kritika tárgyává kell tenni. Merthogy nyugtalanító kérdésként merül fel, hogy a jelfogalom drasztikus elemelkedése mind az isteni, mind az emberi kreátor aktivitásától, ez a különös függetlenedés nem hordoz-e magában egy olyan önkényes elemet, amely veszélyezteti, sőt ellehetetleníti a mindenkori ábrázolás és megértés folyamatát.

Martin Heidegger szerint ha a nyelv lényegét a jelben ragadjuk meg, elvétjük annak az eseménynek a sajátját, amely a jelet is megjeleníteni engedi: a megmutatás-megmutatkozás természetét. A nyelvi létezésnek ez a természete a maga legsajátabb módján a mondásban vagy mondában tárul fel, és ebben a feltárulásban, a nyelvnek mint nyelvnek az elgondolásában segít és ösztönözhet bennünket Novalis *Monológban* leírt ötlete, hogy a nyelv „pusztán önmagával törődik” (NOVALIS 2002, 130). Heidegger így gondolkodik:

Ami a nyelvi létezés vázlatán/feltörésén [Aufriß] áthúzódik, az a különböző eredet folytán sokféle alakot öltő mondás. A mondás vonatkozása-ira való tekintettel nevezzük úgy a nyelvi létezés egészét, hogy *a monda [die Sage] [...]*. Az, *ami a nyelvet nyelvvé teszi, a monda mint „mutatás”*. Ennek megmutatása nem valamilyen jelölésen alapul, hanem: minden jel megmutatásból ered, amelynek tartományában és szolgálatára azok jelek lehetnek. (HEIDEGGER 1994, 236, 237, kiemelés az eredetiben)

A nyelv révén mintegy feltör, betör a világ a létbe, de nem már előre rögzített pályákon, vonalakon át, hanem váratlan rajzolatokon keresztül cikázva, ezáltal nem

ellenére, a valóságról alkotott, egyre inkább teret nyerő természettudományos felfogás árnyékában áll.” (TAUBES 2007, 136.)

„a metafizika rögzített nyelvi készlete”, hanem egy másik gondolkodás és ábrázolás nyilvánul meg, oly módon, hogy „szóhoz juttassa az el-nemgondolt elgondolását” (BACSÓ 2002, 175, kiemelés az eredetiben).

A fel-vázolás/fel-törés [Auf-Riß] egy rajzolat vonásainak egésze, mely keresztülrója azt, ami a nyelvben felnyílt és szabad. A vázlat/feltörés a nyelvi létezés rajzolata, a megmutatás [Zeigen] szövedéke, amelybe a beszélő és beszéde, illetve az, amit a szólító szóból kimond és nem mond ki – beletapad. (HEIDEGGER 1994, 235.)

Bibliográfia

- ALIGHIERI, Dante (1965), *A nép nyelvén való ékesszólásról (De vulgari eloquentia)*, fordította MEZEY László, in *Dante Alighieri összes művei*, szerk. KARDOS Tibor, Budapest, Magyar Helikon, 347–400.
- ALIGHIERI, Dante (2016), *Isteni színjáték*, fordította Nádasdy Ádám, Budapest, Magvető.
- APEL, Karl-Otto (1975), *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 2., durchgesehene Auflage, Archiv für die Begriffsgeschichte, Band 8.
- BACSÓ Béla (2002), Novalis és a nyelv, *Vulgo*, 2002/1, 174–179.
- BEHLER, Ernst (1992), *Frühromantik*, Berlin, New York, Walter de Gruyter.
- BÖRÖCZKI Tamás (2008), *Utószó. A nevek és a dolgok*, in *PLATÓN 2008*, 117–142.
- ECO, Umberto (2016), *A dantei tökéletes nyelv*, in *A tökéletes nyelv keresése*, fordította GÁL Judit és KELEMEN János, Budapest, Atlantisz, második, javított kiadás, 47–62.
- FRANK, Manfred (1989), *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- GADAMER, Hans-Georg (2003), *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázolata*, fordította Bonyhai Gábor, Budapest, Osiris, második kiadás.
- GRAESER, Andreas (2007), *A platóni ontológia*, fordította BÖRÖCZKI Tamás, in *BETEGH Gábor–BÖRÖCZKI Tamás (szerk.), A formák és a tudás. Tanulmányok Platón metafizikájáról és ismeretelméletéről*, Budapest, Gondolat, 15–39.
- HEIDEGGER, Martin (1994), *Az út a nyelvhez*, fordította HÉVIZI Ottó, in „...költőien lakozik az ember...”. *Válogatott írások*, Budapest, Szeged, T-Twins Kiadó, Pompeji, 223–254.
- KELEMEN János (1984), *A nemes hölgy és a szolgálóleány avagy Dante és a filozófia*, in „A nemes hölgy és a szolgálóleány”, Budapest, Gondolat, 256–280.
- KELEMEN János (2002), *A filozófus Dante. Művészet- és nyelvelméleti expedíciók*, Budapest, Atlantisz.

- KIRK, G. S.–RAVEN, J. E.–SCHOFIELD M. (1998), *A preszókratikus filozófusok*, fordította CZISZTER Kálmán és STEIGER Kornél, Budapest, Atlantisz.
- NAGY József (2003), *Vico. Eszmetörténet mint korlátlan szemiózis*, Budapest, Áron Kiadó.
- NOVALIS (1965), *Töredékek*, fordította RÓNAY György, in HORVÁTH Károly (szerk.), *A romantika*, Budapest, Gondolat, 144–146.
- NOVALIS (1968a), *Arythmetika universalis*, in Freiburger naturwissenschaftliche Studien 1798/99, in *Schriften. Dritter Band. Das philosophische Werk II*, herausgegeben von Richard SAMUEL in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim MÄHL und Gerhard SCHULZ, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 167–169.
- NOVALIS (1968b) *Mathematischer Heft*, in Freiburger naturwissenschaftliche Studien 1798/99, in *Schriften. Dritter Band. Das philosophische Werk II*, 50–53.
- NOVALIS (1975), *Schriften. Vierter Band. Tagebücher, Briefwechsel, Zeitgenössische Zeugnisse*, Herausgegeben von Richard SAMUEL in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim MÄHL und Gerhard SCHULZ, mit einem Anhang Bibliographische Notizen und Bücherlisten bearbeitet von Dirk SCHRÖDER, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag.
- NOVALIS (2002), *Monológ*, fordította SZABÓ Csaba, *Vulgo*, 2002/1. 130.
- PARMENIDÉSZ (1998), *B 8. fragmentum*, in KIRK–RAVEN–SCHOFIELD 1998, 366–377.
- PLATÓN (2008), *Kratülosz*, fordította SZABÓ Árpád fordítását átdolgozva HORVÁTH Judit, HORVÁTH Judit átdolgozását a görög eredetivel egybevetette BÁRÁNY István, a jegyzeteket és az utószót írta BÖRÖCZKI Tamás, Budapest, Atlantisz.
- SAMUEL, Richard (1965), *Einleitung*, in NOVALIS, *Schriften. Zweiter Band. Das philosophische Werk I*, herausgegeben von Richard SAMUEL in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim MÄHL und Gerhard SCHULZ, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 655–660.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (2003), *Eszmék a természet filozófiájához mint bevezetés e tudomány tanulmányozásához*, in *Fiatalkori írásai*, fordította WEISS János, Pécs, Jelenkor, 145–180.
- TAUBES, Jacob (2007), *Noten zum Surrealismus*, in *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, München, Wilhelm Fink Verlag, 135–159.
- TAYLOR, A. E. (1997), *Platón*, fordította BÁRÁNY István és BETEGH Gábor, Budapest, Osiris.
- WEISS János (2012), *Novalis matematikai filozófiája. Kísérlet egy program körvonalainak felvázolására*, in GURKA Dezső (szerk.), *Tudósok a megismerés színterein. A romantikus tudományok és a 18–19. századi tudóssztereotípiák*, Budapest, Gondolat, 75–90.