

Takó Ferenc

1988-ban születtem Budapesten. 2007-ben érettségiztem az Óbudai Waldorf Gimnáziumban, ugyanebben az évben nyertem felvételt az ELTE Bölcsészettudományi karára és az Eötvös Collegiumba, melynek azóta tagja vagyok. 2010-ben szereztem alapszakos diplomát a Keleti nyelvek és kultúrák szak Japán szakirányán, eztán kezdtem meg mesterképzésemet a Filozófia szakon. Érdeklődésem középpontjában a keleti, elsősorban a kínai bölcselet európai recepciója áll, e témakörben írom jelenleg szakdolgozatomat.

Takó Ferenc

A lélek szava Herder Kína-képéről

Bevezetés

Herder a 18. századi német történelemfilozófiai vitáknak, illetve a Humboldt, Schleiermacher, vagy a Schlegel-fivérek nevével fémjelzett nyelvfilozófiai diskurzusnak egyaránt meghatározó szereplője volt. Miközben munkái szoros reflexiók a kor uralkodó szellemi irányzataira, több szempontból meg is haladta *mindkét* századot, amelyben élt.¹ Történelem- és nyelvfilozófiai művei ismeretében nyilvánvaló, hogy általános metodológiai elvei szorosan összekapcsolják e két területet. Határozottabban fogalmazva: „[Herder történelemfilozófiája] a metakritikai nyelvfilozófiának és tapasztalatfilozófiának a történetfilozófiai témára való alkalmazása.”² Nagyban hozzájárul ez ahhoz, hogy a megteremtett konceptuális séma univerzálissá váljon, a benne kifejtettek pedig a kortól független érvényre tegyenek szert – mindez azonban nem jelenti, hogy Herder gondolatai ne lettek volna a szó legszorosabb értelmében *aktuálisak*, vagy hogy ő maga éppenséggel ne lett volna a kultúrákat önálló egésként kezelő, ma *relativistának* nevezett irányzat egyik legnagyobb hatású képviselője.³

Dolgozatom célja, hogy Herder Kínára vonatkozó, a történelemfilozófia fogalmi keretében született gondolatait nyelvelméletével összevetve jussak közelebb a kultúra herderi értelmezéséhez.

1. Herder Kína-képe és a vizsgálódás kontextusa

Herder történelemfilozófiája elválaszthatatlan a nemzetnek mint „kulturális nemzetnek” a megközelítésétől (az államnemzettel való opposíciójában),⁴ s egészét tekintve relativizmus és univerzalizmus sajátos kettőssége jellemzi. Az emberi nem történelme, melynek

1 Herder „aktualitásához” ld. Neumer 1998, 124. o.

2 Haym: *Herder nach seinem Leben und seinem Werken*. II., 253. o. – idézi: Kelemen 2000, 58. o.

3 A kor szellemi atmoszférájának precíz képét adja Kelemen 1977, 3–7. o. – E tanulmány számos egyéb érdeme mellett igen szemléletesen mutat rá arra, hogy „a nyelv kora” utáni filozófiai fordulatban a nyelv vizsgálatát a történeti szemléletmód nem leváltotta, hanem az emberi történelem vizsgálatának szerves részévé téve meghatározóan átalakította. (Ld. Kelemen 1977, 4. skk. o.)

4 Ld. Kelemen 2000, 52. skk. o.

során a Természetben⁵ megnyilvánuló Isten által élénk kitűzött cél, vagyis a boldogság és a humanitás felé haladunk,⁶ egyfelől kerek egész. Isten ebben a tekintetben

[m]időn felmutatja előttünk a hibákat és minden esztelenség következményeit, a nagy összefüggést is feltárja, melynek részesei vagyunk.⁷

Az egyes individuális létezők, akárcsak Kant rendszerében, Herdernél is az emberi nemnek mint egésznek a részei. Míg azonban Kant szerint a világpolgári állapotért minden kornak küzdenie kell még akkor is, ha önmagát nem teljesítheti ki, addig Herder szemléletében

[a] Természet minden szülöttjéről, az emberi birodalom minden eseményéről a kor, a hely és a nemzeti jelleg dönt – röviden, a leghatározottabb individualitással rendelkező eleven erők összhatása, semmi más.⁸

Kantnál a partikuláris egyének és államalakulatok csak a lánc részeként értelmezhetők,⁹ Hegelnél a láncot egy spirál-képzet váltja fel, mely spirál körei (*cyclos*) a Szellem kifejlésének egyes periódusait szimbolizálják. Herder az egyént egyfelől a maga individuális jellegében is mint érvényes egészet vizsgálja, mely egyén másfelől „csak a közösséghez való tartozása révén az, ami (ez a közösség a nemzet).”¹⁰ E közösség tagjaként az individuum egy teljes értékű és önálló gondolkodásmód és kultúra része.

Ázsia (a „Kelet”) esetében az egyes nemzet individualitását a térség kultúráinak sajátos, zárt jellege is erősíti.

Egy-egy birodalmat önmagában vagy másokhoz viszonyítva értékelhetünk; Európának mindkét mércére szüksége van; az ázsiai birodalmaknak csak az egyikre. Ezek az országok sohasem kerestek fel és nem használtak saját nagyságuk talapzatául más világrészeket [...].¹¹

A nyugati gondolkodók azonban így tesznek, s a kínai birodalom megrekedt állapotával összevetve igazoltnak láthatják Európa fejlettségét. Az Európával való összehason-

5 A Természet Kantnál hasonló jelentőségű, Isten szerepe azonban – a kanti transzcendentális filozófia elvei nyomán – nem a herderi formában része a rendszernek. – ld. Kant 2003, II. rész; ill. Kant 1974, 61–79. o.

6 Ld. Kelemen 2000, 53–54. o.

7 Herder 1978a, 453. o.

8 Herder 1978a, 264. o.

9 „[A] történelem céljának [...] Kanttal vitázó megfogalmazása alkotja az alapját annak, hogy Herder nem az államot, hanem a kultúrát és a nyelvet állítja a nemzetfogalom középpontjába.” – Kelemen 2000, 54. o.

10 Kelemen 1977, 17.

11 Herder 1978a, 210. o.

lításban szembeötlő differencia azonban Kína szempontjából egy belső indifferencia eredménye: Kína-fejezetében Herder hosszan taglalja a kínai egyén szolgai előírás-követésének problémáját, a kínai szellem fejletlenségének fő okát, amelyet a „gyermeki engedelmisség” (*kindlicher Gehorsam*) egész életen át megfellebbezhetetlen parancsa, illetve az ebből eredő *hamisság* okoz.¹²

A felnőtt férfi, ha gyermeki engedelmséget követelnek tőle, kénytelen feladni öntevékenységét, amelyre az ő korában a Természet kötelezi [...].¹³

Nem csak azt kell megértenünk, hogy nem a nemnek az egyént „feláldozó” fejlődése áll a Természet működésének középpontjában (ezzel szemben elsősorban a boldogság és a humanitás), hanem azt is, hogy nembeli tökéletesedésünk – hisz e progresszió a herderi elméletnek is fontos eleme¹⁴ – nem is jöhet létre másként, mint az egyes kultúrákban élő individuumok (és az egyes individuális kultúrák) *sajátos* karakterének kifejlése által. Kínában a fejlődés nem folyhatott tovább, hiszen részei változása nélkül az egész is változatlan kell hogy maradjon. Herder – mint korának számos gondolkodója – a kultúra fejlődését a nevelésben látja megalapozottnak,¹⁵ Kína gyermekkorban való megrekedéséért azonban épp a nevelés évezredes rigorozitása a felelős.¹⁶ A fiúi tisztelet köré épülő kínai törvényrendszer „az erkölcsanon alapul”,¹⁷ mely „változatlanul az elődök szent könyvein nyugszik”.¹⁸ A rendszer így egy tökéletesen működtethető struktúra teoretikus vázát alkotja, mely a múltban talán működött is, mégsem érvényesülhet többé a gyakorlatban. A múlt rendjének megszilárdítása ugyanis magának a múltnak a megszilárdítását idézi elő; a nevelés, mely a fejlődést volna hivatott elősegíteni, egy megkövült sémát tart fenn Kínában.

A 19. századra eluralkodó nézetet, mely szerint Kína fejlődése egy pontján végérvényesen megrekedt, főként történeti munkák alakították ki. Az időszak, ameddig e munkák Kína történelmének vizsgálatában eljutottak, olykor évszázadokkal korábbra esett a 18–19. századnál. Ilyen például a jezsuita szerzetes De Mailla *Histoire générale*

12 Vö.: „Az első tehát, ami van, az az állam, amelyben a szubjektum még nem jutott jogához, s inkább egy közvetlen, törvénytelen erkölcsiség uralkodik, a történelem gyermekkora.” (Hegel 1979, 194. o.) – Hegel Kína-képére e dolgozat keretei közt nem térhetek ki bővebben, ehhez ld. Takó 2012, 115–137. o.

13 Herder 1978a, 180. o.

14 Herder, 1983, 328. skk. o.

15 Herder 1978a, 179. o.

16 Herder 1978a, 179. skk. o. – vö.: „Herdernél létrejön egy felemás céltételezés, melyben az emberiség történelmét mint egy »aszimptotikus görbét« szemléli, mely soha el nem érhető célja felé halad. Ebben a történeti útban az ázsiai társadalmak mint a helybenmaradás képviselői vannak jelen. [...] Számára az egész történelem egy nevelési folyamat, és a föld ennek az iskolája. Herder látja a saját civilizációjukat és történelmüket alkotó embereket és ezáltal az emberiség történelmét tanításnak is tekinti, amelyből az emberi nemnek merítenie kell.” (Várnai 1973, 158.)

17 Herder 1978a, 174. o.

18 Herder 1978a, 175. o.

de la Chine című munkája (1777/83).¹⁹ Dolgozatomban elsősorban nem az e munkák okozta félreértésekre koncentrálok, hanem arra, hogy Herder Kína-képe milyen módon fonódik össze nyelvszemléletével és a kínai nyelvről kialakult nézeteivel.²⁰

A kínai nép történelmének időbeli behatárolása ugyan nehézségekbe ütközik, Herder számára a pontos időbeli felosztás kívül esik a vizsgálat fókuszán.

[N]ekünk elég annyi, hogy kialakult, és észrevesszük lassú útján további fejlődésének akadályait. Ezek az akadályok pedig szembetűnően megmutatkoznak e nép jellegében, lakhelyének földrajzi fekvésében és történelmében.²¹

Herder ezen szempontok szerint adja meg a kínai nemzet „genetikai természetének”²² komplex értelmezését. E természet, melynek legfőbb meghatározója a despotikus és zárt hatalmi rendszer, a magukat e rendszernek *természetesen* alárendelő, s e viszonyukat kidolgozott bölcséleti előírásrenddel aládúcoló tömegek sajátja.²³

Mindez a jellemzés – az olykor igen éles kritikai megjegyzések ellenére – a kínai nép *objektív* vizsgálatát célozva születik meg. Nemcsak a tárgyalásmód, de számos explicit megfogalmazás is egyértelművé teszi ugyanis azt a relativista, a kultúrák egyenrangúságát elismerő álláspontot, melynek nevében Herder nem csak itt, hanem a *Humanitás-levelekben* is elítéli azt a politikát, mely az európai kultúra szupremáciájával legalizálta a gyarmatosítást.²⁴

Herder [...] történelem- és kultúrfilozófiája arról a hitről tanúskodik, hogy minden történelmi alakulat, kultúra és nyelv csak önmagával magyarázható egység, ugyanakkor olyan egység, amely teljesen egyenértékű a többivel.²⁵

19 Ld. ehhez bővebben Franke 1962, 117–120. o.

20 Herder a kínai nyelvet és írást illető megjegyzéseit nem látja el részletes lábjegyzetekkel. Állításai széleskörű olvasottságról tanúskodnak, a kínai nyelvet azonban láthatóan csak a leírások révén ismeri. Kínára vonatkozó forrásai az *Eszmék* Kína-fejezetének egy lábjegyzete szerint is jórészt a jezsuita misszionáriusok munkái voltak. E jegyzetben megemlíti „a kínaiakról szóló néhány klasszikus könyv régebbi kiadását”, így például Noel és Couplet egy-egy munkáját, Deguignes *Dao de jing* fordítását, Le Comte *Nouveaux Mémoires...*-jét pedig „különösen értékes” műnek nevezi. Kiemelkedő jelentőségű forrásul szolgált számára a több szöveghelyen jegyzetben is idézett *Mémoires concernant l'histoire... des Chinois* tíz kötete is, „néhány eredeti kínai munka fordításával”. E gyűjtemény és az említett tudósítások, mint írja, „elengedő anyagot szolgáltatnak ahhoz, hogy helyes képet kapjunk erről a népről.” (Herder 1978, 175–176. o.)

21 Herder 1978a, 176. o.

22 Herder 1978a, 177. o.

23 Ld. alább.

24 Ld. „A népek kölcsönhatásáról” c. fejezetet, mely egyértelmű polémia Kant társiatlan társiasság elméletével. „Miért öntesz vizet a fejemre?» – kérdi a haldokló rabszolga a misszionáriustól. – »Azért, hogy a mennyországba kerülj.« – »Nem kell olyan mennyország, ahol fehérék vannak« – mondta a rabszolga, elfordította az arcát, és meghalt. Szomorú története az emberiségnél!” (Herder 1978b, 548. o.)

25 Kelemen 1977, 16. o.

Kína vizsgálatában Herder a reflektálatlan bálványozás és a teljes megvetés végletei közti középutat tartja követendőnek,²⁶ olykor azonban maga is ellentmondásos állításokat tesz. Egyfelől magáról ezt írja: „éppúgy tisztelem kiváló alaptételeiért a Kinget [a kínai bölcsélet alapiratait], mint egy kínai”,²⁷ s ha e mondatot szó szerint értjük, a megértés olyan fokát kellene neki tulajdonítanunk, amely éppen saját nézetei nyomán legalábbis problémásnak – ha nem lehetetlennek – tűnik. Egy ehhez hasonló ellentmondásos állítás magyarázható olykor „laza stílusával”,²⁸ de egy folyton jelenlévő – bár sokszor csupán látens – *önreflexív* attitűddel is.²⁹ Ahhoz, hogy a feszültséget feloldjuk, inkább metaforikusan kell értelmeznünk a kijelentést, mely a „King” tiszteletére vonatkozik.³⁰ Herder tehát megengedi a feszesség bizonyos mértékű mellőzését mindaddig, míg a gondolatmenet egésze szilárd lábakon áll. Ez a követelmény pedig, noha „hermeneutikai tudatosságát nagyban gátolta az az uralkodó kontextus, amelyben írt”,³¹ valóban teljesül: bár a kijelölt középutat nem mindig követi, élesen ábrázolt végletek szembeállításából „kikövezi” azt. Egyetértek Goebellel abban, hogy a szigorú következetesség hiánya nem hozzá nem értésből, hanem éber önreflexióból fakad, amely visszatartja Herdert attól, hogy a sinofóbia vagy a *chinoiserie* túlzásaiba essen.

E dolgozat szempontjából nincs nagy jelentősége annak, hogy Herder kritikával illeti elődei „sinológiai” munkásságát, annak azonban igen, hogy Kína példáján hangsúlyozza a kultúrák relativitását és sajátos realitását, ami egy, a történeti vizsgálódás empirikus eredményeinél és az ezekből levont konklúzióknál mélyebb felismerésből ered. Nem más ez, mint a kulturális sajátosságoknak az egyénre és a közösségre gyakorolt elemi, meghatározó jellege, melyet legmarkánsabban a nyelv (illetve a nyelvek) jelensége szemléltet.

26 Herder 1978a, 176–177. o.; vö.: Várnai 1973, 169. o., 181–182. o.

27 Herder 1978a, 185. o.; ld. még Várnai 1973, 182. o.

28 Neumer 1998, 102. o.

29 Ld. Goebel 1995, 111–129. o.

30 A német mondatot („Ich ehre die Kings ihrer vortrefflichen Grundsätze wegen wie ein Sinese [...]” – Herder 1841, 12. o.) kevésbé rigorózusan is fordíthatnánk: „Tisztelem a kingeket kiváló alaptételeikért, *akárcsak* egy kínai [...]” (kiemelés tőlem, T.F.). A magyar fordítás megoldása azonban közelebb áll az eredetihez.

31 Goebel 1995, 115. o. Goebel írása rámutat az iróniára, amely a Herder explicit célkitűzése (a pártatlan vizsgálat) és a tényleges kifejtés közt feszülő ellentétben érezhető. Objektivásra való törekvését tudományos forrásokkal igyekszik megerősíteni, melyek azonban többnyire szintén ferdítenek a kínai kultúra valóságán. Így például számos Egyiptomra utaló metaforát alkalmaz: többször említi a hieroglifákat (pl. Herder 1978, 178. o.); a kínai birodalmat „bebalzsamozott múmiának” nevezi (Herder 1978, 182. o.; ld. Goebel 1995, 116. o.) stb. Így azt, amit az önreflexív tárgyalás kirekeszt, a szemléletes metaforák több ízben is visszaidézik.

2. A herderi nyelvelmélet szerepe a Kína-interpretációban

Herder, a nyelvfilozófia modern fogalmának megalkotója számára,³²

nyelv és nemzet között megmásíthatatlanul tautologikus a viszony. S a herderi nemzet-fogalomnak végül is ez a fő vonása. Ezért van az, hogy *a nemzet önazonosságát Herder alapján nem lehet mással meghatározni, mint a nyelvvel*, mely már önmagában foglalta a nemzeti hagyománynak és kultúrának.³³

Önmagában nem meglepő, ha egy gondolkodó a nyelvet a kultúra konstitutív elemének tekinti, Herder koncepciójában azonban a nyelv (s vele a „nyelv” szó) összetettebb értelmezésével kell számolnunk.

1) A nyelv mint a reflexió eszköze

A nyelv a herderi tárgyalásban alapvetően nem úgy jelenik meg mint az egyes népek (*nemzetek*) valós, vokális–auditív kommunikációs közege. Legfőbb tulajdonsága ugyanis nem beszélő és hallgató, hanem tárgy és szemlélő – *reflektáló* – relációjában, a jelölő–jelölt viszonyban mutatkozik meg.³⁴

A nyelv feltalálása [...] annyira természetes dolog az ember számára, mint az, hogy ember. [...] [R]eflexiónak adja tanújelét akkor, ha nem csupán élénken vagy világosan fel tud ismerni minden tulajdonságot [egy tárgyon], hanem ezek közül egyet vagy többet megkülönböztető tulajdonság gyanánt képes felismerni; [...]. A megfontolásnak ez az első ismertetőjegye a lélek szava volt. Ezzel megtörtént az emberi nyelv feltalálása.³⁵

Ebből a szempontból irreleváns volna nyelvi relativizmusról beszélnünk: a nyelv az embernek *mint embernek* az egyik elidegeníthetetlen sajátossága, *differentia specificájának* (eszes voltának) nemcsak lehetséges, de *szükségszerű* velejárója.³⁶ A

32 Kelemen 2000, 58. o.

33 Kelemen 2000, 59. o.

34 Neumer 1998, 98. skk. o.

35 Herder 1983, 210. o. – Ne feledjük, hogy ez a megfogalmazás szerves részét képezi ama polémiának, melyet Herder a nyelv isteni eredetét alátámasztani kívánó szerzőkkel folytat. Természetesen nem vitatja el Istennek a nyelv kialakulásában játszott, mintegy „közvetett” szerepét annyiban, hogy az ember eszes volta, a nyelv „feltalálásának” alapja Istentől származik; a nyelv mint ezen ész szülte képesség azonban az itt leírt módon *születik* meg és indul fejlődésnek *az* ember történetével, s az egyes nemzetek történelmével párhuzamosan. (Ld. Kelemen 1977, 22. skk. o.)

36 Hamann nézeteinek Herderre gyakorolt hatása e tekintetben különösen jelentős – ld. Kelemen 1977, 11. o.

nyelv nem arra való, hogy közölni tudjuk másokkal, amit elménkkel megragadtunk – arra való, hogy az elménkkel megragadjunk valamit.³⁷ Noha Herder végérvényesen homályban hagyja a nyelv tényleges születésének mikéntjét,³⁸ nyelvi és kulturális relativizmusa a népek – szintén a fejlődési folyamat részét képező – különválása, differenciálódása utáni állapot szemlélete.³⁹ Az emberi nyelv tehát, eredetét tekintve, az emberi nyelv.

2) A nyelv mint a nemzet szellemi fejlettségének tükré

Ha a nyelv a reflexió megnyilvánulása, akkor ebből az következik, hogy miközben a gondolkodás egyre finomabb árnyalatokat tud megkülönböztetni, a nyelv vele együtt alakul és szemlélteti az adott nemzet aktuális állapotát.

Lapozzuk fel bármely keleti nyelv szótárát, és látni fogjuk azt az iparkodást, amivel ki akarják fejezni magukat [...]. A genetikai ok [amiért ez nehézséget okoz] az emberi lélek szűkösségében és a primitív ember érzeteinek egybefolyásában rejlik.⁴⁰

[A] keletiek filozófiai szótárában minden egyes tőszó, családjával egyetemben, helyére téve és egészségesen kifejlesztve, az emberi szellem folyamatának térképe [...] ⁴¹

Az ember nyelvi megnyilvánulásainak hiányosságát tehát épp úgy „genetikai” okokra lehet visszavezetni, mint egy nemzet kulturális megnyilvánulásainak hiányosságait. Másképp fogalmazva: ha valami nem a maga lehetséges – el nem érhető – tökéletességében létezik, az nem „hibák” következménye, hanem a fejlődés hiányáé vagy lassúságáé. Minthogy ezen a szinten a nyelv már mint az egyes nemzet nyelve jelenik meg, kézenfekvő, hogy Herder a nyelvfejlődés egyes szakaszait történelemfilozófiai fogalmi sémájával összhangban az ember életkorának analógiájára határozza meg.⁴²

37 Herder 1983, 201. skk. o.; vö. Neumer 1998, 98–105. o.

38 Mint Kelemen rámutat, Herder fejtegetéseiből úgy tetszik, egyetlen pillanatot kellene keresnünk, melyben a nyelv „egy csapásra” létrejött. Herder történelemszemlélete azonban éppenséggel szemben áll ezzel, így olyan ellentmondás keletkezik, mely Herder nyelvszemléletének alapjait gyengíti meg. (Vö. Kelemen 1977, 27. o.)

39 E folyamathoz ld. Herder 1983, 316. skk. o.

40 Herder 1983, 255–256. o.

41 Herder 1983, 232. o. – ld. még 265. o.; vö.: „Hány konjugációjuk van a keletieknek! S mégis voltaképpen egy sincs, mert az igék hányféle átültetésének és átfordításának vagyunk tanúi konjugációból konjugációba! A dolog egészen természetes.” (Herder 1983, 271. o.) – Az igék primátusának kérdéséhez ld. Kelemen 1977, 20–21. o.

42 Vö.: Kelemen 1977, 19. skk. o.

Herder szerint a nép nem elkülönült egyének halmaza, hanem szellemi egység, amely élettel telíti összetevőinek létezését, minden egyes civilizáció nem elvont egység, hanem organikus képződmény, az éghajlat, a hagyomány és a szokások terméke. Az emberiség történelmét a különböző helyeken és időben ható emberi erők és törekvések „tisztá természeti történetének” tekinti és ily módon a hagyomány jellegével ruházza fel a vallást, a nyelvet, a költészetet, a művészeteket stb.⁴³

A nyelv tehát, ha árnyalatai még nem különülnek el, a gondolkodás árnyalatlanságát tükrözi; minthogy tehát a nyelv egy nép adott fejlődési szakaszbeli gondolkodásának lenyomata, a fejlődés mércéjeként szolgál a kutató – elsősorban természetesen a nemzet történelmének kutatója – számára.

3) A nyelv mint a kultúra meghatározója

A gondolkodás és a nyelv egységének, valamint a gondolkodás és a nyelv társadalmi meghatározottságának elvét Herder is egymással összefüggésben, s emellett elődeinél sokkal egyértelműbben mondja ki.⁴⁴

A nyelv és a gondolkodás egysége⁴⁵ előfeltételezi, hogy miként a gondolkodás a nyelvre hat (és ez az irány történetileg elsődleges), a nyelv is visszahat a gondolkodásra.

A kínaiak nyelvét illetően minden tudósítás egyetért abban, hogy rendkívüli mértékben hozzájárult e nép mesterként gondolkodásmódjához; mert vajon egy-egy ország nyelve nem az edény-e, amelyben a nép eszméi kialakulnak, fennmaradnak és megnyilatkoznak?⁴⁶

Ismét azt látjuk, hogy az ész mint *emberi ész*, minden differenciálódás előtt alapot teremt a nyelv létrejöttéhez, amely a reflexióval – ez „a lélek szava” – meg is születik. Ebben az értelemben *maga a nyelv „egy” magával a gondolkodással*. Természetesen *a nyelv az egyes csoportok nyelveiben*, partikuláris egységekben létezik tovább, s fejlődése eltérő ütemben és eltérő földrajzi és történeti⁴⁷ körülmények között halad az individuális társadalmi alakulatok életével – így marad egységben az *egyes* csoport gondolkodása az általa beszélt *egyes* nyelvvel. A partikuláris, nemzeti, individuális

⁴³ Várnai 1973, 155. o.

⁴⁴ Kelemen 1977, 18. o.; vö.: *uo.*, 6. o.

⁴⁵ Ld. még: Neumer 1998, 98. o.

⁴⁶ Herder 1978a, 183. o.

⁴⁷ Ld. Herder bevezetőjét a Kína-fejezetet is tartalmazó XIV. könyvhöz az *Eszmé*kben (Herder 1978a, 171–172. o.)

szellem, a *népszellem* a nyelven keresztül *önmagára* hat, de a nyelvben változik is, hogy aztán *önmagát* ismét megváltoztassa.⁴⁸

A kínai nyelv sajátos írásbelisége további adalékot nyújt a megértés megértéséhez.⁴⁹ Herder a hangzó nyelvet szembe helyezi az írással, s a megértés alapkövetelményei közt tartja számon a gondolat hangzó nyelven való elsajátításának szükségét.⁵⁰ Mint a kínai írás jellemzéséből kitűnik,⁵¹ a kínai írásjegyek rendszerét teljességgel természetellenesnek véli, következésképp ezek még annyira sem adnak alapot megértésre, mint más írásrendszerek. A kínai írás csak negatív értelemben mutathat meg valamit a kínai népről:

A kínaiak mérhetetlenül kedvelik az aranypapírt és a kencét, furcsa írásjeleik tisztán megfestett vonásait, a szép szólásmondások csengését, és szellemi alkatuk is teljességgel hasonlít ehhez az aranypapírhoz és kencéhez, az írásjelekhez, a szótagok csengéséhez.⁵²

A kínai írás tehát csodálatra méltó (fizikai valójában, precizitásában), de mint az adott gondolatok adott nyelvi kifejezésének adott lejegyzési rendszere a kínaiak egy bizonyos szinten történt megrekedtségét tükrözi.

4) A nyelv mint a megértés eszköze

A nyelv minden eddig felsorolt tulajdonsága révén a megértés vagy a megismerés eszközül szolgálhat. Alkalmas erre, hiszen maga a gondolkodás. Ugyanakkor ahhoz, hogy megértés jöhessen létre, a tudatosság igen szigorú iránymutatására van szükségünk.

A megértéshez nem elegendő, hogy azt tanulom meg, *amit* a régiek gondoltak, hanem azt kell megtanulnom, *ahogyan* gondolták; nem a nyelvet kell megtanulnom, *amelyen* beszéltek, hanem *ahogyan* beszéltek [...]. Nem érzem, hanem *velük* érzem, nem gondolkoznom, hanem *velük* gondolkoznom kell.⁵³

Nem túlzás azt állítani, hogy e gondolatok már a gadameri horizont-fogalom előképét is magukban foglalják. Ha azonban a „régiek” megértése ilyen erőfeszítést igényel, mit

48 „A gondolkodás nyelv általi meghatározottsága Herder szemében nem [...] negatívum, hanem faktum, melyet tudomásul kell vennünk és el kell fogadnunk.” – Kelemen 1977, 16. o.

49 Ld. még Várnai 1973, 179. o.

50 Ld. Neumer 1998, 30–37. o.

51 Herder 1978a, 177–178. o.

52 Herder 1978a, 178. o.

53 Neumer 1998, 36. o. (Herder, *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente*, Regine Otto [szerk.], Berlin-Weimar, Aufbau Verlag, 1985, 211. o., ill. 220. o. nyomán).

tehetünk egy másik kultúra, tovább fokozva, egy másik kultúra *régiségének* (esetünkben például a Konfuciusz-kori Kína Európa általi) megértése érdekében?

Ha a kínai [...] nem tudja kiejteni a *Mária* nevet, mert betűk hiányoznak az ábécéjéből, melyeket a gyermekkorától fogva megszokott kiejtéséhez igazít, ki akarja ebben megakadályozni? Ugyanilyen kevéssé tudnátok megváltoztatni *képzeletmódját* is, ami szokásokhoz és ceremóniákhoz rögzül: ezek ugyanis szintén egy nyelv, és Kínában, miként a morál is, belülről fonják át az *államot*.⁵⁴

Ezek a sorok nem csak azt mutatják meg, milyen szorosan kapcsolódik össze nyelv és gondolkodás a herderi fogalmi keretben – amely egy, jóllehet, kevésbé feszes, alapjaiban azonban teljesen világos struktúra –, de azt is, mit gondol Herder a kultúrák közötti diskurzus lehetőségéről, és az európai „megismerési mód” autoriter jellegéről.

3. Relativizmus?

Ezek után nyilvánvaló, milyen szoros egységben működik a történeti–történelemfilozófiai, kulturális és nyelvfilozófiai vizsgálódás Herder gondolkodásában. A nyelv összetett, az emberi észből, közvetlenül a gondolkodásból származó és a gondolkodásra ható jellege, vagyis egysége a gondolkodással a 19–20. század nyelvelméleti–nyelvfilozófiai vizsgálódásait előlegezi meg. Gondolatmenete világosan mutatja, hogy a kultúra nem határozható meg kizárólagosan sem a külső hatások, sem az antropológiai sajátosságok felől, csakis ezen irányok *együttes* számbavételével.

Földünkön minden létrejön, ami létrejöhet rajta, részint a hely fekvésének és szükségleteinek megfelelően, részint a kor feltételeinek és lehetőségeinek, valamint a népek vele született vagy kialakult karakterének megfelelően.⁵⁵

„A hely fekvése” külső, „a népek vele született karaktere” belső tényező, „a kor feltételei és lehetőségei” (valamint, részben, „a népek kialakult karaktere” is) az előbbi kettő kölcsönhatásából áll elő – erre irányul a történelemfilozófiai vizsgálódás. A nyelvfilozófiai elmélet mint a népek karakterének egy – kiemelten adekvát – megközelítésmódja, alapjaiban kapcsolódik ehhez. A „hely fekvése” jórészt (de nem teljes egészében) empirikus kutatás tárgya, mégsem hagyható ki a vizsgálódásból, hiszen a különböző hatások csak együtt adják ki a végeredményt, amely azonban

⁵⁴ Herder 1985, 137. o.

⁵⁵ Herder 1978a, 263. o.

csak mint pillanatfelvétel tekinthető *végeredménynek*, az egyes individuális egészek ugyanis egyben részek is.

Konstatáltuk azt a különös, jellegzetes tervet, mely irányítja az embert: lelke megszokta, hogy azt, amit lát, mindig hozzákapcsolja ahhoz, amit látott, s így a megfontolással életének minden állapota egyetlen progresszív egészszé lesz, ennélfogva nyelve tovább fejlődik.

Konstatáltuk azt a különös, jellegzetes tervet, mely az emberi nemet irányítja, miszerint az oktatás láncolatával a szülők és a gyermekek egygyé lesznek, s ily módon a természet minden tagot csak két másik közé illeszt be avégett, hogy befogadjon és közöljön: ennélfogva továbbfejlődik a nyelv.

Ez a különleges terv az egész emberi nemre kiterjed, s ezáltal a szó legmagasabb értelmében további fejlődés jön létre, ami az első két tervből közvetlenül következik.⁵⁶

Kant és Herder vitája ennek alapján ugyanannak az éremnek a két oldalát mutatja fel. Kant az individuális boldogságot (bármilyen vágy teljesülésével egyetemben) negatív előjellel említi, olyanként, amely nem ad hozzá az emberi nem fejlődéséhez *mint* boldogság, de mint az önzés alapja, a társiatlanság kiváltója, mégis – közvetve – meghatározó szerepet játszik abban.⁵⁷ Herder a humanitást és a boldogságot közvetlen – és individuális – céllá tette, mégis:

nemzet- és nyelv-konceptiója, relativizmusával együtt vagy anélkül, összebékíthető volt kozmopolitizmusával: s joggal hihette, hogy a nemzeti szellemhez és a nyelv géniuszához való hűség megkövetelésével ahhoz adott útmutatást, hogy hogyan valósítsa meg bármely nemzet a benne rejlő legjobb lehetőségeket.⁵⁸

Ha Herdert relativistának nevezzük, ez annyiban jogos, amennyiben nem tett mást, mint kora jelenségeire és *lokális* problémáira univerzális elvek mentén próbált magyarázatot, és sok esetben – mint fent idézett soraiból is kitűnik – megoldást is találni. Ha ezzel szemben Kantot (vagy akár Hegelt) univerzalistaként címkézzük, ez annyiban állja meg a helyét, hogy Herderrel szemben mindketten az egyetemest állították maguk elé ideálként, s annak megjelenéseiként (vagy tételeződéseiként) tekintettek az egyesre, a partikulárisra, az individuumra. A szembeállítás azonban önmagában véve is túl szigorú. Kantot és Hegelt illetően itt nem mehetek tovább annak említésénél, hogy minden idealizmus és egészes gondolkodási stratégia mellett ők sem az időtlenségbe

⁵⁶ Herder 1983, 328–329. o.

⁵⁷ Kant 1974, 65–67. o. (Negyedik tétel.)

⁵⁸ Kelemen 2000, 60. o.

menekültek saját korukból, de e kor problémáira egy formájában tisztán teoretikus, mégis *minden* partikuláris esetben releváns megoldást kívántak kidolgozni. Herder ezzel szemben más utat követ, mely a kultúrák, a nyelvek, a történelmek szétválasztásánál kezdődik. Minden nyelv visszamegy azonban *a* nyelvre mint a reflexió eszközére, minden történelem része a nem történelmének, és bár minden kultúra különböző, közös bennük, hogy mind *kultúrák*, valamint hogy nem létezik kultúra nélküli nép, s hasonlóképp nem létezik nyelv nélküli sem.

Minden individuum ember, ezért tovább gondolja életének folyamatát. [...] Ahogy semmilyen cselekedetemet, semmilyen gondolatomat nem lehet elképzelni, mely ne lenne természetes módon hatással létem egész határtalanságára, úgy nincs fajomnak egyetlen olyan teremtménye sem, amely ne lenne hatással az összes többivel együtt az egész fajra és az egész faj tovahaladó egészére.⁵⁹

Felhasznált irodalom

Elsődleges irodalom

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1977, *Előadások a filozófia történetéről. I.* Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Herder, Johann Gottfried 1841, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. J. F. Hartknoch, Leipzig.
- Herder, Johann Gottfried 1978a, „Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról.” In: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*. Gondolat Kiadó Budapest, 45–454. o.
- Herder, Johann Gottfried 1978b: „Levelek a humanitás előmozdítására.” In: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*. Gondolat Kiadó, Budapest, 455–592. o.
- Herder, Johann Gottfried 1983, „Értekezés a nyelv eredetéről.” In: *Értekezések, levelek*. Európa könyvkiadó, 169–345. o.
- Herder, Johann Gottfried 1985, *Christianisierung des Sinesischen Reiches*. In: Hsia, Adrian (szerk.), *Deutsche Denker über China*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1985, 135–140. o. (*Adrasten*, Leipzig, Johann Friedrich Hartknoch, 1802, Band 4, S. 6-10.)
- Kant, Immanuel 1974, „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből.” In: *A vallás a pusztaság és határain belül és más írások*. Gondolat Kiadó, Budapest, 61–79. o.
- Kant, Immanuel 2003, *Az ítélőerő kritikája*. Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest.

⁵⁹ Herder 1983, 329. o.

Másodlagos irodalom

- Franke, Wolfgang 1962, *China und das Abendland*. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, Göttingen.
- Goebel, Rolf J. 1995, „China as an Embalmed Mummy: Herder’s Orientalist Poetics.” *South Atlantic Review*, Vol. 60, No. 1., 111–129. o.
- Kelemen János 1977, „A népszellem és a nyelv gényusa. Herder korai nyelvfilozófiája.” *Világosság*, 1977/12, 1–35. o.
- Kelemen János 2000, *Az ész képe és tette. A történeti megismerés idealista elméletei*. Atlantisz, Budapest.
- Neumer Katalin 1998, *Gondolkodás, beszéd, írás*. Kávé Kiadó, Budapest.
- Takó Ferenc 2012: „»Az ész láncolata« – A kínai bölcsélet hegeli megítéléséről.” In: Tóth Olivér István – Takó Ferenc (szerk.): *...de van benne rendszer. Tanulmányok az Eötvös Collegium 15 éves Filozófia Műhelyének tiszteletére*. Eötvös Collegium, Budapest, 115–137. o
- Várnai András 1973, *Az európai Ázsia-kép történeti alakulása a keleti utazások megindulásától a felvilágosodás koráig, a felvilágosodás Ázsia-elméletei – különös tekintettel Kínára*. Doktori disszertáció, ELTE Bölcsészettudományi Kar.