

Országgh Judit

1974-ben születtem Budapesten. Graduális tanulmányaimat az ELTE-BTK magyar szakán 2006-ban fejeztem be., ahol elsősorban nyelvelméleti kérdésekkel és a nyelv elemi tapasztalatával foglalkoztam. Ennek megalapozásához 2003-tól filozófiai tanulmányokba kezdtem az ELTE-BTK filozófia szakán, ahol figyelmem Max Scheler és Martin Heidegger fenomenológiája felé fordult. Jelenleg a Leuveni Katolikus Egyetem teológiai fakultásának mesteri szakos hallgatója vagyok, ahol Max Scheler fenomenológiájának reformteológiai vonatkozásait kutatom. Jelen dolgozat Mezei Balázs témavezetésével készült első szigorlati dolgozatom javított változata, amely Max Scheler „nyelvelméletének” rekonstrukciójára tesz kísérletet. Továbbgondolása szakdolgozatként már kidolgozás alatt áll.

Országh Judit

Max Scheler a nyelvről és a nyelv megismerésben betöltött szerepéről*

„Als der Sprechende ist der Mensch:
Mensch. Wilhelm von Humboldt hat dies
gesagt. Doch es bleibt zu bedenken, was
dies heisst: der Mensch.”

Martin Heidegger: Die Sprache

1. Előhang

A Berliini Tudományos Akadémia 1769-ben pályaművet írt ki az ember nyelvi adottságaira vonatkozóan: „az emberek természeti képességeikre hagyatkozva fel tudják-e találni a nyelvet?” A nyelv eredetére vonatkozó kérdés a 18. századot jellemző naturalizmussal Isten *vagy* az állat mintájára felfogott ember között látszott eldőlni. Díjnyertes pályaművében Herder alternatívát kínált. Rathmann János kifejezésével élve¹ a német filozófus „kétfrontos” vitát folytatott az egyházi ortodoxia és a mechanisztikus koncepciók ellen. A mechanisztikus nyelvkoncepciók elleni herderi kritika különösen a nyelv eszközként való felfogása ellen irányult, pontosabban az ellen a módszer ellen, mely a nyelv funkcionalitását a megismerésre koncentrálja. A kétirányú meghaladás igényétől vezérelve Herder a nyelv eredetét nem isteni, de nem is állati, hanem az ösztöneitől elszakadó emberben jelölte meg: „Miféle nyelvvel rendelkezik az ember olyan ösztönösen, mint minden állatfaj a magáéval, szféráján belül és annak alapján? A válasz rövid: semmilyennel sem! És éppen ez a rövid válasz a döntő.”²

Az ember ember voltának nyelvhez kötöttsége elemi értelemként és olyan alapvető reflexióként³ (annak igényeként) jelenik meg, ami már nem fokozati, hanem *lényegi eltérést* jelent, nem csak ember és állat között, de függőségi viszonyban lévő, és a maga jogán létező ember között is.⁴

Dolgozatomban ugyan nem Herder nyelvfilozófiájának elemzésére vállalkozom, gondolatmenetem miatt mégis kiemelendő a filozófus törekvéseinek azon mozzanata,

* Jelen dolgozat egy Mezei Balázs által tartott Max Scheler szemináriumából kiindulva készült 2006 tele és 2008 tavasza között. Mezei Balázs tanár urat a dolgozat végső verziójához nyújtott segítségnyújtásáért és türelméért egyaránt köszönet illeti.

1 Rathman 1983, 508. o.

2 Herder 1983, 197. o.

3 Herder reflexión a lélek első ítéleti képességét érti (i.m. 210. o.), mely által az ember képes elkülönítve felismerni a dolgok specifikumát.

4 I.m., 200. o., 226. o.

mely attitűd által egyáltalán elindulhatott a filozófia új ága, a *Sprachphilosophie* megalakítása felé. Olyan esszenciális kérdések *kezdő-gyakorlásáról* van itt szó, mint a „Mert mi a reflexió, mi a nyelv?”⁵ A nyelv feltalálásának eszménye ehhez mérten lesz olyan természetes Herder számára, mint az, hogy az ember ember,⁶ mely gondolat meghatározó kezdeményezésnek mutatkozott egy „*antropológiai nyelvfilozófia*” kialakulásában.

Ennek a sajátos területnek az alakulástörténetét nagyban árnyalta a következő nemzedék tevékenysége. A Herdert követő (tág értelemben nyelvi) gondolkodástörténet először Humboldt-nál nyerte el bizonyos fokú önállóságát, majd mintegy 200 évvel később Martin Heidegger számos tanulmányában a herderi–humboldti sajátos antropológiai nyelvfilozófia újragondolásába kezd.

A dolgozatom mottójaként választott gondolat egyfelől méltó utódja e komplex (herderi–humboldti–husserli) kiindulópontnak, másfelől azt is állíthatjuk, hogy maga Heidegger aligha indulhatott volna útjára anélkül a filozófus nélkül, akinek nyelvről való gondolatait dolgozatom valódi témájaként választottam.

2. A dolgozat témájának körülhatárolása

Dolgozatomban Max Scheler nyelvvel kapcsolatos nézeteinek rekonstruálására teszek kísérletet néhány, közvetlenül a nyelvre vonatkozó gondolata alapján. A filozófus etikai, antropológiai, ismeretelméleti és vallásfilozófiai gondolatainak azon mozzanatára fogok koncentrálni, melyek nyelvnek vagy nyelvi értékűnek minősülnek. Feladatunk azonban nem filozófusok (Herder, Humboldt, illetve Husserl) tágan értelmezett nyelvről való gondolatainak összemérése vagy rangsorolása. A bölcselek felsorakoztatása segítség kíván lenni ahhoz, hogy Schelert olyan előzményként értékelhessük, akinél először jelentek meg azok a *fenomenológiai–antropológiai előfeltételek*, melyek a későbbi nemzedékek – elsősorban Heideggerre kell itt utalnunk – számára új filozófiai lehetőségeket teremtettek.

Heidegger nagyrabecsülése Scheler iránt a közöttük meghúzóódó jelentős gondolati ellentétek ellenére is magától értetődő. Heidegger dicshimnusa szerint „Scheler volt a legerősebb filozófiai érvényesség a mai Németországban, sőt a kortárs Európában és a kortárs filozófia egészében mint olyanban.”⁸ E szavakból kihallhatjuk a tanítvány meg-

5 I.m., 209. o.

6 „A nyelv olyan lényeges [...] az ember számára, mint az hogy ember” – írja egy helyen Herder.

7 Mivel dolgozatomban elsősorban az *ember*, a *szellem* és a *személy* fogalmak destrukciójáról van szó, mindvégig meghagyom az elemzésre szánt nyelvi kört az antropológiai–nyelvfilozófiai fogalom alatt. Tisztában vagyok a megnevezések problematikusságával, mégis jelen dolgozatban az egyszerűség kedvéért nem bonyolódok bele a heideggeri fogalom-átértelmezések gyakorlatába. Hasonló nehézséget jelent a metafizika fogalma is, melyet egyrészt ugyanezen okból kifolyólag hagyok elemzés nélkül, másrészt, mert nem is lenne ildomos, tekintve, hogy a dolgozat Scheler-elemzés.

8 Drummond 2005, 203. o.

emlékezését a fiatalon elhunyt mester felett, érzékelhetjük a Scheler által megidézett *átható szellemi erőt*, melynek remélhetőleg szerencsés visszaidézéséről lehet napjainkban beszélni. Elegendő megemlíteni a Nemzetközi Max Scheler Társaság megalakulását, az 1997-ben kiadott *Összegyűjtött munkákat*, a fordítások növekedő számát, vagy akár a *Max Scheler's Acting Person*⁹ című kötetet, mely a filozófus Karol Wojtyła-ra tett kétségtelen hatását igyekszik feleleveníteni Scheler személyelméletét taglalva.

Karol Wojtyła „Lehetséges-e a keresztény etika kidolgozása a fenomenológus Max Scheler rendszere alapján?” című dolgozatával habilitált a Lublini Katolikus Egyetemen 1954-ben. A későbbi II. János Pál pápa először 1978-ban publikálta a „The Acting Person: A Contribution to Phenomenological Anthropology” (*Analecta Husserliana*) című írását. A *Max Scheler's Acting Person* című tanulmánykötet, mely Wojtyła pápaságának 22. évfordulójára készült, Scheler személyelméletét hat újabb megközelítésű tanulmányban vizsgálja.

Végezetül a 2005-ös *American Catholic Philosophical Quarterly* 79. évfolyamának Scheler-különszámát¹⁰ kell megemlítenünk, mint annak ékes bizonyítékát, hogy Max Scheler szelleme a későbbi korosztályok számára elérhetővé vált.

Az érdeklődés ezen irányulásai, úgy hiszem, nemcsak igazolhatják Martin Heidegger odaadó figyelmét, hanem valamelyest kiegyenlítik és árnyalják az éppen vele szemben háttérbe szoruló Scheler jelentőségéről kialakult képet. Minthogy jelen dolgozat elsősorban éppen ezen a kompenzáción fáradozik, a továbbiakban vegyük számba a következő megfontolásokat.

3. Néhány gondolat a dolgozat szerkezetéről és a kifejtés nehézségeiről

Minthogy jelen rekonstrukció valóban csak néhány scheléri munka áttekintését célozza, kiemelendő, hogy ezt a munkát a teljesebb kép érdekében szükséges lenne kiterjeszteni a teljes életműre. Ám egy ilyen munka meghaladja a rendelkezésre álló terjedelmi lehetőségeket, így a kiválasztásra kerülő munkák markánsan kell jelezzék Scheler nyelvről való gondolatait.

A megoldandó probléma nem pusztán a kiterjedt életmű leszűkítésének dilemmája. Éppúgy nehéz feladatot jelent a forrás relevanciájának kérdése. Ennek a problémának a feloldásához kiindulópontunk Peter H. Spader *Scheler's Ethical Personalism*¹¹ című munkája.

A kutató Scheler etikai szemléletének átfogó elemzését végezve rövid, alig egyoldalas záró alfejezetet szentel a filozófus nyelvfilozófiájának.¹² Spader hangsúlyozza, hogy a filozófus úttörőnek tekinthető nyelvre vonatkozó belátásai, Heideggert megelőzően

9 Schneck 2002.

10 *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2005.

11 Spader 2002.

12 Spader nyelvfilozófiájához ld. Spader, 1982, 252-262. o., és Spader 1999.

figyelmeztetnek a nyelvi redukcionizmus veszélyére.¹³ Ami számunka érdekes lehet, hogy a munka elsősorban Scheler markáns nyelvi gondolatait emeli ki: a szimbólumok világán és a nyelv korlátozó tevékenységén túli adottság, a fenomenológiai adottság függetlenségére és meglétére vonatkozó gondolatmenetet. Spader szerint ezek bizonyításai részben Scheler korai halála, részben leegyszerűsítő gondolatmenetei miatt kifogásolhatók. Kétségtelen, hogy mind Scheler korai halála, mind leegyszerűsítő gondolatai megnehezítik filozófiájának megértését. Éppen ezért műveinek értelmét átfogóbb olvasási módszerrel szükséges befogadni, ellenkező esetben nyelvi redukcionizmust követünk el, melynek scheleri kritikáját Spader üdvözölte. Mielőtt jobban belemélyednék a kifejtés nehézségeibe, vegyük sorra, milyen forrásokat¹⁴ tekintünk át jelen kutatásunkban.

A közvetlenül a nyelvre vonatkozó szöveghelyek a filozófus *Antropológiájának* és *Ismeretelméletének* áttekintését igénylik. Mint később bemutatásra kerül, a filozófus *Etikája* ugyancsak számos, bár csak áttételesen a nyelvfilozófiához köthető gondolatot tartalmaz. Ezek jelentősége akkor mutatkozik meg igazán, ha azt Scheler antropológiai és ismeretelméleti elképzelésével sem felejtjük el összefüggésbe hozni. Ezen munkák kapcsolatát tovább árnyalja, hogy az etikai fejtegetések kétségtelenül elsődleges szerepet töltenek be Scheler gondolkodásában, ugyanis a megismerés, azaz a személyről és Istenről való tudás morális előfeltételekhez kötött. Ezért lényegében ezen hármas kapcsolódási ponton keresztül kívánom bemutatni a szöveghelyek tartalmát és összefüggését. Ugyanakkor, ha az etika szerepének elsődlegességet a maga lényege szerint komolyan kívánnám venni, akkor teljesíthetetlen kifejtési nehézségekbe bonyolódna, ugyanis a nyelv Schelernél nem egyszerűen összekapcsolódni, hanem végeredményben egybeesni látszik a metafizika és a vallás eredetével,¹⁵ így a dolgozat gondolatmenetének az *Etika* alapotívumát (az erkölcsi személy fogalma) a még nem említett filozófiai–teológiai munka¹⁶ felől kellene kifejtenie, de legalábbis jeleznie kellene ezeket a kapcsolódásokat.¹⁷ Ettől az eljárástól azonban nem egyszerűen a nyilvánvaló terjedelmi vagy tudásbeli korlátok miatt kell eltekintennem, hanem ugyanazon elvi oknál fogva, mely egyrészt Scheler antropológiai–fenomenológiájának meghatározó elkülönülését jelenti a husserli

13 Spader 2002, 295. o.

14 Scheler következő műveit használom témánk kifejtéséhez: Scheler 1995a, 9–113. o., illetve a tanulmány 1930-as kiadása, Scheler 1930, a továbbiakban *Antropológia*; Scheler 1995b, 118–203. o., a továbbiakban *Ismeretelmélet*; Scheler 1979, a továbbiakban *Etika*.

15 Scheler 1995a, 106–113. o. és Scheler 1930, 105–113. o.

16 Scheler 1933, a továbbiakban *Teológia*.

17 Egy utalást nem kerülhetünk meg. Ehhez lásd a magyar nyelven nemrégiben megjelent scheleri mű – *A filozófia lényegéről* (Scheler 2008) – egy gondolatát: „A »plasztikus világnézet« kifejezést egy elsőrangú szellemtudományi kutató, Wilhelm von Humboldt adta nyelvünknek, és elsősorban azokat a – reflexióban nem szükségképpen tudatos és megismert – faktikus formákat jelentette, amelyek a »világ szemlélése« során vagy társadalmi egységek (népek, nemzetek, kultúrkörök) személeti és értékbeli adottságainak felépítésében merültek fel. A nyelvek szintaxisában, akárcsak a vallásban és az éthoszban megtalálhatóak és kutathatóak ezek a világnézetek.” (Scheler 2008, 31. o.)

fenomenológiától, másrészt épp lehetőséget teremtett egy minőségi nyelvi fordulathoz. Ennek megértésére: a hármas kapcsolódási pontot képező munkák bemutatását Scheler személyiségének és fenomenológiai gondolkodásának szentelt 4. fejezet egyes alfejezetei jelölik.

A dolgozat felépítésének kérdésével párhuzamosan meg kell még említeni a következőket:

1) Dolgozatom elképzelése három szempontból is magyarázatra szorul:

Egyrészt, Scheler nyelvre vonatkozó elképzelése elszórt gondolatfoszlányokban merül ki, melyek *száma és rendszertelensége alapján* előzetesen kijelenthető, hogy gondolatai nem érték el sem a 18-19. sz. nyelvfilozófia, sem a heideggeri nyelvmetafizika szisztematikusságát.

Másrészt, már most kiemelendő az *Antropológia* Humboldtra vonatkozó szövegrészlete,¹⁸ mely szerint Scheler figyelmét már nem a 18. századi nyelvfilozófia alapját képző kantiánus metafizikára, hanem az először rendszeresen Heideggernél felmerült nyelvfilozófiára koncentrálja, vagy legalábbis megelőlegezi azt. Ennek legékesebb – később részletesen bemutatásra kerülő – bizonyítékai nézetem szerint a következők: a humboldti *népsszellem* szemben megvalósuló szellem mint *új szellem* Schelernél még nem emelkedik a nyelv fogalmának szintjére. Ezért az új szellem tematizált fogalmában összpontosuló gondolatok főként a *személy*, az *emberi szellem*, *élet* és *ész* fogalmaira, az embernek és világának felépítettségére vonatkoznak, összességét tekintve az emberi szellem fejlődés-koncepciójának szolgálatában állnak.

Harmadrészt, Scheler *Ismeretelmélete* (de számos egyéb munkája is) olyan fenomenológiáról tanúskodik, mely szerint a tudás, mint olyan, így a nyelvről való tudás is, vallási tapasztalatból származik. Ha ez a tudás a vallási tapasztalatban feltárulva áttekinthető is, ez önmagában még nem jelenti azt, hogy a kifejtés szintjén a maga teljességében rekonstruálható, és különösen nem jelenti azt Scheler (később részletezett) sajátos fenomenológia-értelmezésében. Ezen túlmenően noha azt sem jelenti, hogy Schelernek rendszeres elképzelése lett volna a nyelvről, tagadni sem lehet, hogy ez a rendszeresség ne jelent volna meg Scheler felfogásában, illetve ezt a tapasztalatot ne kötötte volna össze a nyelv egy bizonyos fogalmával. Mindezen feltevések ahhoz a legfőbb kérdéshez vezetnek el minket, hogy a fenomenológiájának hangsúlyos részét képező fogalmakat, az ezekről való tudás meghatározó élményét miért nem kapcsolta össze a nyelvvel (mint fogalommal), miért nem tudta összefüggésbe hozni rendszeres kifejtés formájában.

2) A vizsgálandó tanulmányrészletek a filozófus különböző korszakaiból valók, de az előző felvetések értelmében a dolgozatban nem pusztá filológiai igénnyel kísérem nyomon a szövegrészleteket, és az egyes gondolati korszakváltásoknak nem szentelek teret. Ennyiben *nem* szigorú értelemben vett (lineáris) *történeti elemzést* végzek, hanem ezen a

18 Scheler 1995a, 106-113. o.

linearitáson túllépve *egységes szemléletre* törekszem. Ennek alapját két tényező biztosítja: egyrészt Scheler személyfogalmának eszméje, eltekintve a filozófus következetes vagy következetlen metafizikai gondolkodásától. Másrészt érdemes figyelni az *Etika* kiadásaihoz¹⁹ írt előszavakra, és különösen a harmadik kiadás előszavára, melyben Scheler reflektál saját gondolkodásbeli változásának és állandóságának történeti összefüggéseire:

Nem maradt rejtve a nyilvánosság előtt, hogy a szerző a metafizika bizonyos legáltalánosabb kérdéseivel és a vallásfilozófiával kapcsolatos álláspontját a könyv második kiadásának megjelenése óta nemcsak jelentősen továbbfejlesztette, hanem egy olyan jelentős kérdésben, mint az egyetlen és abszolút lét metafizikája (ami mellett a szerző, csakúgy mint a múltban, most is kitart), olyan mélyrehatóan meg is változtatta, hogy immár nem nevezhető a szó hagyományos értelmében „teistának”. [...] fontosabbnak tartja a szerző, hogy nyomatékosan hangsúlyozza: a jelen műben felsorakoztatott gondolatokat nemcsak hogy nem érinti a szerző metafizikai nézeteinek átalakulása, hanem éppenséggel többek között ezek szolgáltattak okot és szellemi indítékot erre az átalakításra.²⁰

Amennyiben elfogadjuk ezt az előzetes értékelést, evidensen tűnik fel a követelmény, hogy Scheler nyelvi gondolatainak értékeléséhez, illetve nyelvfelfogás-kezdeményének tisztességes megítéléséhez mi magunknak kell elvégezni azt az odaigazítást, beállítást, mely révén megmutatkozhat az az erő, mely a szétszórt gondolatokat rendszerezi, és feltárja Scheler nyelvvel kapcsolatos két összetartozó, de megkülönböztetendő gondolatát: I) a nyelv megismerésben betöltött szerepét, mint funkcionalitást; II) azt a nyelvképet, melyet a filozófus ehhez a funkcionalitáshoz kapcsolt. Míg az előbbi jóval explicitebb és valóban konkrét szöveghelyekhez is köthető, a második ugyan gyakran említés szintjén sem merül fel, mégis számos gondolati formában jelen lévő.

A szövegszerűen is pontosan megjelölhető gondolatokhoz tehát fenomenológiai, antropológiai, etikai (és teológiai) munka kapcsolható, mely révén nem egyszerűen következtetéseket lehetséges levonni, hanem Scheler rejtett kettős-nyelvfelfogásának vagy egy ilyen felfogás-kezdeményének lehetünk tanúi: a nyelv nyelvspecifikus és fajspecifikus szerveződésének, noha a két mód összefüggéseinek feltárása nélkül.

A dolgozatban így elsődleges célom, hogy Scheler nyelvről alkotott explicit elképzeléseit összefüggésbe hozzam a filozófus fentebb megnevezett munkáiban középpontba kerülő emberi *szellem*, *személy*, *valóság* fogalmaival, majd ezek függvényében visszakövetkeztetéseket végeznek a megjelölt két téma (I-II.) szerint.

19 Az *Etika* eredeti kiadásához és újrakiadásához Scheler három előszava járul 1916-ban, 1921-ben, és 1926-ban.

20 *Etika*, 13-14. o.

4. Nyelv és fenomenológia Scheler filozófiájában – rekonstrukció-vázlat

4.1. *Adalékok Scheler filozófiájának megértéséhez*

Scheler különleges antropológiai fenomenológiájának alappilléret egyrészt a sajátos értelemben etikára alapozott metafizika, másrészt a husserli fenomenológiától eltérő metodológia-értelmezés jelenti. Az alapvető különbség mellett a filozófus kései korszakában a metafizikai gondolkodás megváltozásának lehetünk tanúi. Ezt a változást Scheler reflexiója szerint is körültekintően kell kezelnünk.

A dolgozat most következő részében a legközelebbi barát és tanítvány Dietrich von Hildebrand személyes hangvételű, mégis elfogulatlan beszámolójából²¹ kiindulva Scheler személyiségének azon aspektusának szeretnék néhány gondolatot szentelni, melyek segítséget jelentenek a megértésben:

Von Hildebrand szoros összefüggést lát Scheler különlegesen gazdag gondolatvilága, de a filozófiai szigorúságot mellőző munkastílusa, szeszélyes és gyakran zaklatott emberi kapcsolatai, életvezetése között. Nem meglepő, hogy a katolikus egyházhoz fűződő elkötelezett viszonyának alakulása összekapcsolódást feltételez Scheler szerelmi életének eseményeivel is. Amennyiben helyesen értelmezzük ezt az összefüggést, magyarázatot kaphatunk a filozófus egyháztól való eltávolodására, majd katolicizmusának feladására, végül annak önértetes, némileg gyermeki megtagadására.²² Ez az eltávolodási, bizonyos értelemben leépülési, bizonyos értelemben újraépülési folyamat 1922 után a felszínen is zilálttá tette Scheler filozófiai gondolkodását.

Mint fentebb már utaltam rá, az *Etika* harmadik kiadásának előszava alapján a metafizikus lelkületű olvasó visszaigazolhatja belátásait, hogy a filozófus gondolkodásának megváltozása inkább tekinthető rejtett összefüggések felszínre kerülésének, és nézeteinek kibővülésének, mintsem váratlan vagy gyökeres fordulatnak. Ezen nézeteinek komplex elméletét főként az antropológiai írás zárófejezete adja, melyben a teizmus elutasítása párhuzamba került a katolikus mérték szerinti teológia elutasításával; ez azonban korántsem jelenti azt, hogy nem rendelkezett elfogadható „teista” alternatívával.

4.2. *Scheler valláskritikája*

Scheler valláskritikájának alapjait a Spinozánál, Hegelnél gyökerező intellektualizált alapgondolat jótékony radikalizálása jelenti, mely során nem elvetésre vagy elutasí-

21 von Hildebrand 2005.

22 „He himself wrote in 1923 that he had never been a »believing Catholic« according to the »measure of the theologians«, and on this occasion he rejected the Church's absolute validity.” (i.m. 54. o.)

tásra, hanem újragondolásra kerül az ember Istenhez való viszonyának lehetősége. A teisztikus, tehát mindenható személyes Isten ideális eszméje helyett Scheler, reformer elődeihez hasonlóan, az isteneszme alapjait az őslétező emberben való öntudatra ébredésének aktusában látja, abban az aktusban, melyben az ember Istennel való ön-azonosítását *személyes elköteleződés* révén végzi el. Ez a radikális, feltétlen tapasztalati alapra helyezett személyesség azonban Schelernél éppen azért lesz valóban személyes, egy alternatív személyfogalmat kialakítva, mert – Pascalhoz kapcsolódóan – nem az ésből ered, hanem a tapasztalat és az ezzel összefüggő értelem minden naiv értelmét meghaladó értelemből, mely mindent átható alap szerint képes világot alkotni:

Van a tapasztalatnak egy olyan fajtája, amelynek tárgyai az „értelem” elől teljesen el vannak zárva; s irányukban az értelem éppoly vak, mint a fül vagy a hallás a színnel szemben; a tapasztalat olyan fajta azonban, amely valóban objektív tárgyakat és közöttük örök rendet állít elénk – éppen az értékeket –, továbbá a köztük lévő rangsort.²³

Antropológiájának zárófejezete szerint nagyon is elevenen élt benne a kereszténység alapvető erényeinek hármasa; zaklatottá vált életének gyökerét inkább az képezheti, hogy a kései korszakában nem volt képes kiutat találni sajátos metafizikai felfogásán belül ezen erények egyházon belüli érvényesíthetőségéhez, mely végül a racionalitás minden értelmét megtámadva kiegyensúlyozatlan metafizikai nézeteket kölcsönzött Schelernek.

4.3. Scheler fenomenológiai beállítódása

A filozófus fenomenológiai beállítódását két szempontból látom kiemelendőnek. Mindkét szempont a husserli fenomenológia kritikájának is tekintendő.

Az *Antropológián* belül megjelenő kritika nyílt Husserl-kritika, amennyiben a fenomenológiai redukciók közül a legmagasabb rendű ún. *transzcendentális fenomenológiai redukció* szerepének és hatókörének megítélésére vonatkozik, mely Scheler nyelvvel kapcsolatos gondolatainak összefüggésében jelent alapvető kiindulópontot. A filozófus *Ismeretelméletében* szereplő bírálat azonban más jelleget ölt; a fenomenológia bizonyos önképére, de egyben érvényességi körére is vonatkozik.

Ami az *Ismeretelméletben* megjelenő kritikákat illeti, ezek közül talán a legsúlyosabb az, amely a fenomenológiai iskola egységességének bizonyos értelemben vett megszűnését vonja maga után. Mivel Scheler számára a fenomenológiai kutatások nem módszert, hanem *beállítódást*, és *magatartásformát* jelölnek, a filozófus elutasítja az objektívebb megfogalmazású iskola megnevezést. A beállítódásban közös maga-

²³ Scheler 1979, 390. o., továbbá részletesebb összefüggést szolgáltat a mű VI. fejezete.

tartású filozófusok köre jelenti általánosan a fenomenológiai magatartást, de ezen magatartásban megjelenő beállítódás önálló átételeket, önálló felelősséget jelöl ki minden egyes filozófusra. Ennek nem annyira közvetlen, mint közvetett következményei jelentenek problémát. Ezek a problémák véleményem szerint a filozófus világ- és istenképében is jelentkeznek. Itt egyszerűen arra kell gondolni, hogy amennyiben nem tartjuk fenn valamiképpen fenomenológiai törekvéseink számára az objektív érvényességet, könnyen egymással párbeszédet nem tartó fenomenológiai világokban találkozhatunk magunkat.

Ami az *Antropológián* belüli kritikai attitűdöt illeti, Scheler gondolatainak árnyalt megértéséhez Mezei Balázs tanulmányát²⁴ használom fel. A tanulmány egyik központi gondolatát a cím által sugallt megtevesztő történetiség-kép felfedése jelenti, ugyanis a szerző a fenomenológiai nyelvfilozófia fejlődésének áttekintése során Heidegger originális nyelvmetafizikájának létrejöttét, megvalósulhatóságát közvetlenül a husserli fenomenológia metafizikai bázisából származtatja. Ehhez legelőször is Husserl nyelvre vonatkozó, *Logikai vizsgálódások*-beli nézeteinek pusztán ideális értelemben vett logikaiságát, analicitását egy alternatív értelmű, fenomenológiai nyelvfilozófia, a fenomenológiai nyelvmetafizika számára kell megnyitnia, melyen felépülhet a „fejlődés” jelentésének fenomenológiai értelemben vett történetiség-koncepciója. Mezei tanulmányának eszmei kiindulópontját Gadamer azon bírálata képezi, mely szkeptikusan nyilatkozik a klasszikus fenomenológia nyelvfilozófiai gyökereit illetően. Minthogy Gadamer kételye a fenomenológia történetiség-elvének félreértéséből származhat, Mezei egy fenomenológiai értelemben vett történetiség-fogalom lehetőségére hívja fel a figyelmünket.

Mint Gadamer kiemeli, a fenomenológia jelentős pontokon hozzájárult a nyelvfilozófia kialakulásához, noha az első fenomenológusok kérdésfeltevésének középpontjában nem a nyelv állt. A fenomenológia története mégis felvázolható nyelvfilozófiai összefüggésben.²⁵

A tanulmány központi témáját a fenomenológiai nyelvmetafizika Heideggernél jelentkező *denaturalizálódási* vagy *szupranaturalizálódási* folyamata, és a folyamat alapja jelenti. A tanulmány bár csak említi a fenomenológia Schelerhez köthető előremutató változását, mégis elegendő kiindulópontot szolgáltat a filozófus nyelvi gondolatainak elemzéséhez.

Nézetem szerint maga a nyelvmetafizika metafizikai alapja valóban a husserli fenomenológiában keresendő, ám a denaturalizálódási folyamat, mely révén megjelenhet a heideggeri nyelvmetafizika (Mezei Balázs kifejezésével élve az originális nyelvfelfogás), *lehetőségi előfeltétele* Scheler Husserl-kritikájához kapcsolódik, pontosabban abban az alter-

²⁴ Mezei 2004, 142-160. o.

²⁵ I.m., 142. o.

natív felfogásban, ahogyan Scheler a transzcendentális fenomenológiai redukció lefolyását és eredményét értelmezi a világ létére és a *valóságélmény*ünkre vonatkozóan. Ez a redukció ugyanis közvetlenül a nyelvet magát határozza meg a körébe eső összes tágan értelmezett létező minőségével és jellegével. Az előbbiek szerint ez azonban Schelernél még kétségtelenül nem az originális nyelv, hanem az emberi szellem fogalmi köréhez kötődik:

[A]z eszmemegismerést egy „fenomenológiai redukcióhoz köti” [ti. Husserl], a világ dolgai esetleges létcoefficienseinek „áthúzásához” vagy 2zárójelbetételéhez” köti, a dolgok „esszenciájának” kinyerése érdekében. A redukciónak a husserli elméletével természetesen részleteiben nem értek egyet, de azt el kell ismerni, hogy azt az aktust célozza, amely tulajdonképpen az emberi szellemet definiálja.²⁶

A világ és a valóság azon értelme, melyet Scheler a transzcendentális fenomenológiai redukció lényegkinyerő aktusában meglát, a fenti idézetben túlmenően nem pusztán az emberi szellem, hiszen fenomenológiájának leglényegesebb mozzanata – mint a következőkben bemutatásra kerül – a személytelen emberi szellem eszméjének elutasítása.

A most következő fejezetekben Scheler *Etikája*, *Antropológiája* és *Ismeretelmélete* nyomán, azok bemutató elemzésével fogom a filozófus nyelvre vonatkozó gondolatait előkészíteni, majd a dolgozat 5. részében összegezni ezen elemzéseket.

4.4. *Etika*

Ebben a alfejezetben a scheleri *Etika* VI. fejezetének áttekintését végzem. Az alfejezet elsősorban a kant-i és husserli ismeretelmélet kritikáját tartalmazza, amit azután Scheler a saját személyfelfogásával állít opposzicióba. Ennek a kritikának az egyszerűsített összefoglalása a következőkben adható meg.

4.4.1. *Scheler személy-felfogása*

A Kant-kritika a tágabb értelemben vett fenomenológia történetének kritikai áttekintését tartalmazza a *cogito* metafizikai státuszát illetően. Scheler kimutatja, hogy a kant-i ismeretelmélet, illetve pszichológia szerint minden tárgyi tapasztalat, legyen az fizikai, pszichikai, vagy ideális egy *ego cogitó*hoz van kötve, ami ebben a kontextusban azt jelenti, hogy a tárgy egysége és azonossága ebből a *cogitó*ból van származtatva. A fenomenológiai elemzés számára a nehézséget az jelenti, hogy ha a tárgyiságok (ön)azonosságát nem tudjuk lényegileg

²⁶ Scheler 1979, 63. o.

meghatározni, akkor az *ego* ezen nem lényegi azonossága a tárggyal való összefüggésének pusztán egyik lényegi vonásává válik, de nem tekinthető lényegének. Ez azt jelenti, hogy az *ego* nem tudja saját tárgyait csak időben, de nem lényegileg megelőzni. Ebből következően nem tehető meg azzá a forrássá, melyből a tárgyak eredeztetését végeztük. Ha az *ego* nem tud megfelelő pozíciót betölteni, akkor visszazuhan saját tárgyainak összefüggésszintjére, mely által maga is tárgynak tekintendő. Az a felismerés pedig, hogy a kanti metafizika Én-je pusztán időben, de nem lényegileg előzte meg saját tárgyait, Scheler következtetése szerint az *egót* észleleti formává, formális elvvé változtatja.

A tárgyakat illetően ez két előfeltevést tartalmaz: egyrészt az aktusok révén a tárgyak megragadhatóságát, másrészt az azonosság lényege szerint ezeknek az aktusoknak az azonosíthatóságát, amiben azonban semmilyen módon nincs jelen az az Én, ami ezeket az aktusokat végrehajtja.

A kanti örökségre Husserl válasza a transzcendentális *egóra* vonatkozó elmélet. Szüksége azért merült fel, mert ugyan a szintézis, azaz az ún. szintetikus *a priori* fogalmának bevezetésével Kant leküzdi a hume-i általános *a posteriori* problémáját, de nem sikerült kielégítően értelmeznie a szintetikus *a priori*-t; ebből kifolyólag a fenomenológia történetének következő lépését úgy is tekinthetjük, mely Scheler értékelése szerint az *a priori* és *a posteriori* fogalmak nem pusztán szintéziséről, azaz összefoglaló meghaladásáról számol be, hanem azok mélyebb gyökerezettségéről, melyet *integrációnak* lehetne nevezni. A scheleri interpretációt követve nézetem szerint a husserli transzcendentális fenomenológiai redukció valósítja meg az integráció fogalmát. Mint a dolgozat további menetéből látható, ennek elégtelen voltára utal Scheler, amikor az integráció egy újabb szintjét bevezetve „a még egyszer redukálást” a következőként magyarázza: „a tisztán formátlan szemlélet aktusában az egyébként a szemlélet »formáiként« létező sokféle lényegi különbséget is az »adott« tartalmává tesszük”.²⁷

Husserl ezen integrációs megoldása a transzcendentális redukcióban megnyilvánuló *ego*. Scheler kritikája szerint a végtelen fenomenális mező aktuslényegei azonban továbbra sem képesek egy *egót* elkülöníteni. Amikor ezen elkülönítés reményében a lényegeket szeretnénk tovább bontani a forrás megtalálása végett, akkor azt tapasztalhatjuk, hogy azokat már lényegük miatt nem tudjuk tovább bontani (hiszen azok már saját lényegüknél vannak). A fenomenológiai redukció elégtelenségének felismerése rémítő következményeket rejt magában: egyfelől a transzcendentális *ego* saját maga előtt úgy lepleződik le, mint pusztán belső észlelés, amelynek ugyan meg lehet valamilyen „külső” (értsd: megelőző) ént feleltetni, de képtelenek vagyunk ezen aktusoknak a végrehatóját felmutatni, azt a valamit, ami ezen aktusformákat és irányokat azok lényegénél fogva összefogja. Ezzel a transzcendentális *ego* visszazuhan a pszichológia (lényegi) szintjére.

27 I.m., 577-78. o.

Scheler ezeket a következtetéseket az axiológia számára vonja le, és a szerint is kamatoztatja; eredménye a *személy* fogalmának bevezetése lesz. Számunkra ezek a következtetések pillanatnyilag inkább metafizikailag fontosak, sem mint etikailag.

A VI. fejezet 3. alpontja foglalkozik a személy és aktus fogalmával, a személy ún. centralitásszintjén túl a személy és a konkrét aktusok pszichofizikai közömbösségével. Ez vázlatosan a következőkről ad számot. Scheler először negatív meghatározással él, tehát összefoglalja, hogy mi nem személy: általánosan nem tekinthető személynek az északtusokat végző logikai alany. Az északtusokat végrehajtó rendelkezhet külső vagy belső észleléssel, annak részesedése szerint, ám ettől még nem személy. Ezek a logikai alanyok (üres kiindulópontok) személy nélkül rendelkezhetnek Én-tárgyisággal.

Nem tekinthető személynek az „önmagát gondoló” arisztotelészi isten. Ez ugyanis öntudatot ugyan feltételez, de az öntudat önmagának megragadásához szükséges összes lehetséges szférát nem tartalmazza, így nem lehet személy. A személy scheleri meghatározása definíciószerűen a következő:

[A]z az egység, amely összefoglalja az összes lehetséges lényegileg különböző aktust – amennyiben ezeket az aktusokat elvégzetteknek gondoljuk. Tehát: az, hogy a lényegileg különböző aktusfajták különböző logikai alanyai (amelyek éppen mint ezeknek a különböző aktusoknak egyébként azonos alanyai különbözőek) csak egyetlen formaegységben létezhetnek – amennyiben lehetséges „létükre”, s nem pusztán lényegükre reflektálnunk – , csak azt jelenti, ha azt állítjuk: az aktuskülönféleségek lényegéhez tartozik, hogy egyetlen és csak egyetlen személyben léteznek. Ebben az értelemben most már megadhatjuk a lényegi meghatározást: *személy a különböző lényegű aktusok konkrét, szintén lényegi létegyisége, amely önmagában [...] megelőzi az aktusok minden lényeges különbségét* (különösen a külső és belső akarás, külső és belső érzés, szeretés és gyűlölés stb. közötti különbségeket). *A személy léte „alapozza meg” az összes lényegileg különböző aktust.*²⁸

Scheler külön gondot fordít arra, hogy a megalapozás fogalmát ne érthessük félre. Ennek lényege abban áll, hogy egy empirikus absztrakció lehetőségével szemben fent kell tartanunk igényünket a valóságára. Az empirikus absztrakciók ugyanis eleve (ideálisan) előfeltételezik a lényegiségeket. Ezzel szemben a konkrét aktuslényeg a személyt feltételezi, az aktus végrehajtójának szemléleti egységét. Ebből következően a személy nem lehet aktusok kiindulópontjának üres x-e, de ugyanezen értelemben nem lehet üres kiindulópont, mely ugyan képes létrehozni elvont lényegiséget, de nem éri el az elvontság radikalitását, mely konkretizálná azt. A személy, bár aktuális lényegösszefüggések belső centruma, nem pusztán aktualitás, abban az értelemben, hogy aktusok összefüggésének vagy összefonódásának bármilyen fajtája lenne. Ez az aktualizmus ugyanis nem jut el a probléma

28 I.m., 578. o. [Kiemelés tőlem: O.J.]

gyökeréig, hogy onnan megfordítva vezesse le „tételeit”, így a cselekvő alany ténykedéséből következett létére, tetteiből vezeti le létét.²⁹

4.4.2. Személy és világ

Schelernek a személy metafizikai státuszát, világról és nyelvvel kapcsolatos elképzeléseit Kant-kritikájához kapcsolódva a következőkben lehet körvonalazni:

1) A fenomenológia lényeglátás elvét követve Kanttól eltérően *a priori*ként jelöli meg „mindazokat az ideális jelentésegységeket és tételeket, amelyek [...] valamely közvetlen szemlélet tartalma révén önadottsággá válnak.”³⁰ A husserli megkülönböztetés szerint ez az *a priori* azonban alternatívnak minősül, amennyiben:

[A] lényegiségek és összefüggéseik minden tapasztalat előtt, vagyis *a priori* vannak adva, azok a tételek viszont, amelyek érvényesek rájuk, *a priori* igazak. Az *a priori* tehát nem a tételekhez (még kevésbé az ítélet nekik megfelelő aktusaihoz) kötődik, mintegy e tételek és aktusok formájaként (azaz az ítélet formáihoz, amelyekből Kant kifejleszti kategóriáit mint a gondolkodás működéstörvényeit), hanem teljesen az adotthoz, a tények szférájához tartozik, s valamely tétel csak akkor *a priori* „igaz” (illetve hamis), ha ilyen »tételekre« érvényes. Pontosan el kell választani egymástól a dolog „fogalmát” és a szemléleti azonosságot, illetve az azonosságot szemben a hasonlósággal stb.³¹

A fenomenológiai tapasztalat, vagy a lényeglátásban adódó *a priori* tartalmak azonban pusztán felmutathatók, de nem levezethetők, így ez a tapasztalat szemben a természetes vagy naiv világszemlélettel, de szemben az ún. tudományos tapasztalattal is, nem szimbólumon vagy jelek közvetítésén keresztül, hanem *közvetlen tapasztalat*ként magukat a tényeket adja.³²

2) Stumpf után megtartja a belső észlelés jelenségeinek megkülönböztetését, azaz *tartalmát* és *funkcióját*. A funkciók és a tartalmi oldalra sorolt *aktusok* különbsége megfeleltethető az Én és a személy különbségének. A funkciók, lévén pszichikai létezők, végbemennek, és igénylik a valaki általi működést, habár nem a személy szférájába tartozva, hanem valamilyen Én funkciója szerint. Scheler elemzésében a funkciók testet és környezetet, azaz *külvilágot* feltételeznek, ezzel szemben az aktusok *konkrét személy* általi elvégzettségét, mely nem külvilághoz, hanem *világhoz*, mindig valamely személy világhoz kötött. Ez a konkrétság egyúttal azt is magába foglalja, hogy a személy léte

29 I.m., 580-581. o.

30 I.m., 89. o.

31 Uo.

32 I.m., 91. o.

szemben az Én-nel sohasem lehet tárgy. Ez az összefüggés visszautalható arra a megállapításra, hogy az Én lehet belső észlelet tárgya, de maga az aktus nem. A személy és aktusainak pszichofizikai közömbösségének tétele olyan egységes szemléletre utal, mely által a személy áthatóan képes a világot aktuálisan keresztültekinve pszichikai és fizikai tárgyiaságokat foglalkoztatni. Ez a világ azonban sohasem eszmei, hanem abszolút, a mindenkori személy saját világa. A saját világ azt jelenti, hogy személy és világa lényegi kapcsolatban állnak, mely kibővíthető azzal „A mikro-, makrokozmosz és isteneszme” című alfejezetben található nevezetes szöveghellyel, mely szerint a személy konkrétságának elve biztosítja a valóság lényegi feltételét.

A dolgozat számára ebből az az aspektus jelentős, mely a makrokozmosz *a priori* lényegi szövedékének összefüggése alapján isteneszmét ad vagy talán helyesebb szóhasználatnál *biztosít* a világ egységének három jelentése szerint (egysége, azonossága, egyetlen volta), mely adottság azonban hangsúlyosan nem ideálisan előreadott, mint Scheler kiemeli például a harmadik kiadáshoz írott előszóban.

A személy ennek értelmében *mindenkor intencionális aktusokban létezik*, ám minden tárgyi beállítódás transzcendenssé teszi. Ez abból a *fordított nézetből* következik, ahogyan Scheler a világról gondolkodik. A világ ugyanis a személy dologi korrelátuma, illetve saját megélt világának dologi korrelátuma. Noha a logikai alany élményekkel bír, így a fenomenológia élményontológiának tekinthető, a személy, mely vallásfenomenológiát feltételez, átéli, megéli ezeket az élményeket. A személy, aki saját aktusainak megélése révén aktusok egyedi és önazonos szféráját feltételezi, logikusan kapcsolódik Scheler azon elképzeléséhez, mely természetesen teszi értelmetlenné mind a személytelen szellem fogalmát, mind azt az elgondolást, hogy az Én lényegileg a szellem (személy) fogalmához tartozna. Ugyanezen megfontolásból – a tapasztalat két radikálisan eltérő fogalmának értelmében, mely visszautalható Scheler fenomenológiai redukcióról alkotott elképzelésével – lesznek Scheler fenomenológiájában *levezethetetlenek* is egymásból.

4.4.3. Az Etika nyelvre vonatkozó gondolatai

Az imént említett levezethetetlenség megjelenik a filozófus nyelvről való gondolkodásában is: a személy és Én közötti különbség nyelvi meghatározottságként érezhetően jelen van a szerző *Etikájában* a nyelvi jelöltség szintjén, mely szerint a használatban különbséget állíthatunk fel Én és személy között: a személyt abszolút érvényűvé teszi, amennyiben az önmagán kívül nem kapcsolódik mással, míg az Én relativitását viszonyokban való léte jellemzi:

Már a „személy” [*Person*] szó nyelvi használata is mutatja, hogy annak az egységformának, amelyet eközben szem előtt tartunk, semmi köze a belső észlelés „tudati” tárgyának

egységformájához, s ennél fogva az „Én”-hez (mégpedig sem ahhoz az Én-hez, amely a „Te”-vel, sem ahhoz, amely a „külvilággal” áll szemben.) A személy e kifejezésekkel ellentétben nem érezhetően viszonylagos, hanem abszolút elnevezés. Az „Én” szóval mindig összekapcsolódik az utalás egyfelől valamilyen „Te”-re, másfelől pedig a „külvilágra”.³³

A fenti idézet elmélyíthető a következő kiigazításban. Az „Én” nyelvileg kétféleképpen használatos a nyelv által, illetve a nyelven keresztül. Lehet pusztán a valakiről való beszéd formája az olyan alkalmoszerű kifejezésekben, mint az „Én sétálni megyek”. Ebben az esetben az „Én” nem az átélés ténye szerinti megjelölés, hanem a mindenkori beszélő szerinti változékonnyal nyelvi forma. „Ilyenkor nem az »Én« beszél, hanem az ember” – írja Scheler.³⁴ Ám az „ember” szó jelentése itt nem az olyan ellentétpárokkal, mint „pszichikai–fizikai”, „Én–Te”, „Én–külvilág” szemben közömbös erkölcsi személy értelmében értendő, akinek fogalmát a filozófus az önmagát átélő emberi lényhez köti. Ezzel szemben az „Én” szó kétféle jelentésben áll elő, amikor azt mondom, „[Én] észlelem Én-emet”. Egyrészt az előbbi példának megfelelően formálisan, másrészt lehet a belső észlelés tárgya egy pszichikai Én-hez tartozó élményként. A scheleri nyelvfelfogás itt mutatkozik meg igazán markánsan, hiszen az elhangzó nyelv formális, vagy a pszichikai átélés értelmében lényegi, de sosem lehet személyszinthez tartozó metafizikai:

A személy ezért éppúgy, ahogy sétálni mehet, észlelheti Én-jét is, például ha pszichológiával foglalkozik. De az a pszichikai Én, amit eközben észlel, éppoly kevésbé tud észlelni, mint sétálni vagy cselekedni. S megfordítva, a személy észlelheti ugyan Én-jét, ugyanígy testét és a külvilágot is, de teljességgel ki van zárva, hogy a személy akár a saját, akár valaki más elképzelésének vagy észlelésének tárgya legyen.³⁵

4.4.4. Érzésfolyamat-elmélet és nyelv

Érdemes néhány gondolatot szentelni a pascali gondolatvilágból kinövő scheleri „érzésfolyamat-elmélet” nyelvi vonatkozásainak. Érzésfolyamat-elméleten itt azt a scheleri megállapítást és annak összefüggéseit értem, mely szerint „létezik eredeti intencionális érzésfolyamat. Ez leginkább ott mutatkozik meg, ahol az érzések és az érzésfolyamat egyidejűleg jelentkeznek, sőt éppen az, amire az érzésfolyamat irányul”.³⁶ Az érzésfolyamatok intencionalitása antropológiai, mindig a neki megfelelő tárgyra és értékekre

³³ I.m., 589. o.

³⁴ Uo.

³⁵ I.m., 590. o.

³⁶ I.m., 393. o.

vonatkozik, tehát a reláció semmiképpen sem külsődleges vagy képzetek által biztosított. Ami a nyelvi vonatkozásokat illeti, Scheler szerint a nyelv – ebben Humboldthoz kapcsolódik – mindig valamilyen *világsemléletben, világnézetben* [*Weltanschauung*] fejeződik ki.³⁷ Ám ez a világsemlélet Humboldtól eltérő módon nem a valódi intencionális érzésfolyamatoknak megfelelő értékek oldaláról strukturált tárgyi világhoz, hanem a világot már másodlagosan, tehát nem lényegileg, hanem szimbólumokban strukturált világhoz köti. Másként szólva a világsemlélet, alapjai és irányítása tekintetében nem önmagára, hanem az érzés- és értékegységekre van utalva. Valójában ezen egységek irányítják és osztják ki mind a természetes észlelést, a világsemlélet felépítését, a nyelvcsaládok jelentéstagozódásainak eltéréseit és jelentésselódásának kifejlését.³⁸

4.5. Antropológia

Az *Antropológia* többször idézett zárófejezete³⁹ tartalmazza azt az általam vizsgált, közvetlenül a nyelvre vonatkozó szöveghelyet, mely afelé mutat, hogy Schelert, ha nem is rendszeres módon, de foglalkoztatta a nyelv kérdése. Ami a filozófus közvetett vagy implicit nyelvre vonatkozó gondolatait illeti, nehezebb dolgunk van, hiszen a szöveget nem egyszerűen csak egészében, hanem a következőkben látható módon egyrészt áttételesen, másrészt átfogóan kell vizsgálat alá vonni.

A nyelvet ebben az írásában Scheler az emberi természettel szoros összefüggésben az emberi szellemre vonatkozó fejlődésméleti keretek között értelmezi. Ez a nem biológiai értelemben vett „evoluzionizmus” a filozófus etikai és antropológiai felfogásához illeszkedik, melynek központi témája az emberi szellemről való értekezés.

„Az ember helye a kozmoszban” bevezetőjében rögzíti, hogy a tanulmány egy filozófiai antropológia kidolgozását tűzi ki célul, mégpedig abból kiindulva, hogy a rendelkezésre álló három nagy, összeegyeztethetetlen tradíció (zsidó-keresztény, antik gondolkör, modern természettudomány) tanításain túlmutatva egységben rögzítse az ember különleges metafizikai helyzetét. Az ember lényegfogalmát felmutató törekvés nem egyszerűen az összeegyeztethetlenség miatt hajtja Schelert antropológiájának ki-

37 Vö. a dolgozat 17. lábjegyzetében idézett a „Filozófia lényegéről” című scheleri tanulmány részletét (Scheler 2008, 31. o.) a humboldti világnézetre vonatkozóan. A *Teológia* 1933-as kiadása szerint (Scheler 1933, 82-83. o.) az eredeti szöveg a következő: „Der plastische Ausdruck »Weltanschauung« wurde von einem geistesgeschichtlichen Forscher ersten Ranges, von Wilhelm von Humboldt, unserer Sprache gegeben und bedeutete vor allem die (durch Reflexion nicht auch notwendig bewußten und erkannten) jeweiligen faktischen Formen des »Weltanschauens« und der Gliederung der Anschauungs- und Wertgegebenheiten seitens sozialer Ganzheiten (Völker, Nationen, Kulturkreise). In der Syntaxen der Sprachen, aber auch in Religion, Ethos usw. lassen sich diese »Weltanschauungen« finden und erforschen.“

38 I.m., 391-397. o.

39 Scheler 1995a, 106-113. o., illetve Scheler 1930, 105-114. o.

dolgozása felé. Motivációjának motorját ezen összeegyeztethetlenség mögött megbúvó – reflektálatlan – *eredetprobléma* vezérli.

Jelen alfejezet következő 4.5.1-es szakaszában, ennek a megosztott hagyománynak a scheleri összefoglalásából kiindulva tekintem át a bölcselő *élet*ről és *szellem*ről való nézeteit rövid egységekre bontva. Ezek közül kiemelt szerepet kap Scheler hat egységre osztható tanulmányának negyedik része, mely a két princípiumra vonatkozó klasszikus és az ún. negatív tanításokra adott kritikát tartalmazza,⁴⁰ melyet már a következő, 4.5.2-es szakaszban tárgyalásra kerülő, életre vonatkozó Klages-kritika mélyít el.⁴¹ Ugyancsak ebben a szakaszban kerül kifejtésre a szellem már érintett sajátos aktusa, az ún. ideáció, amely komoly segítséget nyújt Scheler implicit nyelvi nézeteinek megértéséhez. A kiemelésre kerülő Humboldt-vonatkozások rekonstruálhatóvá teszik Scheler nyelvi nézeteit, melyek egyelőre nem nyelviként felismertek, de szándékukban nyelvinek tudható antropológiai, ismeretelméleti és vallási formájú nyelvi mozzanatként azonosíthatók.

4.5.1. Az ember eredetproblémája: a szellem és az élet státusza

Az emberi eredetprobléma tárgyalása végighúzódik az antropológiai tanulmányon. A hat fejezetet számláló értekezés egy-egy állomását a már említett három nagy eszmékör – melyet teológiai, filozófiai és természettudományos antropológiaként azonosít – alapgondolatának meghaladása jelenti.

A kiindulópontot az ember kettős fogalma adja, melyben az egyik értelem a természettudományos antropológia számára úgy határolja be az embert, mint aki – bár a természet csúcscaként, de mégis csak – az állat fogalma alá tartozó. Ezen a másodlagos értelemen túl Scheler felmutatja, hogy hétköznapi szóhasználatunk egy ezzel élesen szembenálló jelentést használ, mely az ember lényegfogalmára utal. Ennek az értelemnek a valódi jogosultsága képezi a tanulmány tárgyát, mely ehhez mérten választja eljárásául a fenomenológia módszerét.

A tanulmány rövid összefoglalását a következőkben lehet megadni: a tanulmány első egysége⁴² a pszichikai világ fokozatos felépítettségét a növényekre, az állatokra és az emberre vonatkozóan tárgyalja az *érzőerőtől* [*Gefühlsdrang*], az *öszönön* [*Instinkt*] és az asszociatív emlékezeten át a praktikus intelligenciáig.

A pszichikai formák e négyes formája közül az első jellegzetesen a növények sajátja, azt azonban megtévesztő lenne gondolni, hogy mint „az élet önmagára vonatkozó oldalának első foka”⁴³ pusztán a növényeket jellemzi. A scheleri világfelépítettség szerint

40 Scheler 1995a, 68-86. o. és Scheler 1930, 66-84. o.

41 Scheler 1995a, 102-106. o. és Scheler 1930, 101-104. o.

42 Scheler 1995a, 12-43. o. és Scheler 1930, 16-44. o.

43 Scheler 1995a, 18. o.

az első fok az élet *ösfenomenéj*eként állati és emberi formájú is, mely jellegzetesség azért érdemel kiemelés, mert a tanulmány következő egységeiben elemzésre kerülő további világfelépítettség-formák egyfelől fokozatosan visszahúzódva, másfelől funkcionálisan átfomálódva strukturálják az egyre bonyolultabb élővilágot, hogy az emberhez elérve végül a következőt mondhassuk:

Az ember [...] a létezésnek egyáltalában és különösen az életnek valamennyi lényegi fokát összefoglalja magában, és – legalábbis lényegrégiói szerint – az egész természet benne éri el létének koncentrált egységét.⁴⁴

Mivel a második objektív forma, azaz az ösztön, az érzőerő növekvő minőségének specializációjaként van levezetve, arra következtethetnénk, hogy az ember az asszociatív emlékezetet és intelligenciát is magába foglalva a négy forma egyszerű egységeként az állattól fokozati értelemben tér el.

A tanulmány második egysége⁴⁵ a *szellem*nek, mint gyökeresen *új elv*nek a bevezetésével, éppen annak tisztázását végzi, hogy az ember és állat közötti *különbség* ezen elv alapján *lényegi*. A scheleri érvelés kezdőpontját itt két szembenálló nézet adja, melyek egyike fent kívánja tartani ezt a lényegi különbséget, de az eltérést azáltal biztosítaná, hogy az intelligenciát egyszerűen megvonja az állatoktól. Ezzel szemben a darwini és lamarcki evolucionisták szerint a különbség az emberi intelligencia (és döntésképeség) révén csak fokozati, de nem minőségi.

A két eltérő irányú megoldást egyként elutasító scheleri megfontolás háttérére két szempontból érdemes felfigyelnünk: egyrészt amit a filozófus az ember különleges helyének nevez, az az intelligencia és döntésképeség felett álló új elv megnevezését követeli. Másfelől, csakis ezen *új elv*, a *szellem* képes meghaladni azt, amit *életnek* nevezünk. Az élet meghaladásának kívánalma abból ered, hogy az embert Scheler szerint nem az élet teszi emberré, hanem éppen ellenkezőleg, a szellem. Olyan elv ez, mely az élet minden fajtájával szemben áll.

A szellem legelőször is szemben a funkcionális *életcentrum*okkal, *aktuscentrum*, mely véges létszférákon belül *személy*.⁴⁶ A szellem aktuscentruma biztosítja a szellem egyedülálló képességét: egyfelől létcentrumának az aktuscentrumtól való leválását, azaz minden ösztönszerű organikus kötődéstől való elszakadást; másfelől a létcentrum élethez kötöttségében megnyilvánuló ellenállóegységet tárggyá képes tenni. A szellem e kettős képessége – az élettől mint ellenálláscentrumtól való elszakadása és a centrum eltárgyasítása – a valósághoz való kiinduló viszonyát dinamikus meg-

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ Scheler 1995a, 43-59. o. és Scheler 1930, 44-60. o.

⁴⁶ A személy fogalmát Scheler elsősorban az *Etika* (Scheler 1979) VI. fejezetében tárgyalja. Ld. a dolgozat 4.2 és 4.7-es alfejezeit.

fordítja. Ez a fordulat a szellemet az „organikustól való egzisztenciális eloldódásra” képes, másként szólva a naturális környezetétől elszakadó, *világra nyitott*, világgal rendelkező lénné teszi.

Az ember világra nyitottsága egyfelől határtalan, másfelől addig terjedhet, ameddig azt a jelen lévő dolgok szükségessé teszik. Már itt érdemes kiemelni, hogy a szellem világra nyitottsága, világgal rendelkezése egyfelől az ember természetétől fogva adott képessége, másfelől a scheleri felfogás szerint ez nem pusztán természetének eleve adott privilégiuma, hanem egy alapotívum kidolgozásra várása, evolúciója – noha értelmének teljességét Scheler vallás-felfogásában éri el.

Már az eddigiek is jelezték, hogy a két alapkategória – a szellem és az élet – státusza meghatározó az ember lényegfogalmának meghatározásában, mégis az ekörül folytatott vita Scheler számára abban a kérdésben koncentrálódik, hogy „vajon a szellem az aszkézis, az elfojtás, a szublimáció eredményeként áll elő, vagy csupán energiája származik tőlük?”⁴⁷ Ennek a kérdésnek a tisztázása jelenti a tanulmány negyedik egységét,⁴⁸ melyben Scheler számba veszi az emberi szellemről szóló klasszikus és negatív tanítást.

A görögségtől áthagyományozódott *klasszikus elmélet* szerint a szellem sajátos lényegiséggel, erővel és autonómiával rendelkezik. A világ felépítettségére vonatkozó klasszikus elméletben a világ felépítése létezésfokokatok szerint a szellemtől, azaz az isteni, abszolút szellemi erőből kiindulva a pusztá anyagig terjed. A rétegzés eszméje a hatékonyság, melyben a szellemi–energetikai elvek mellett hatalmi alapú felépítettséget is tapasztalhatunk.

Az ezzel szembenálló ún. negatív tanítás (Buddha, Schopenhauer, Freud) szerint a szellem minden tevékenysége és alkotó aktusa (ezek elsősorban kultúrateremtő aktusok) a nemet mondás által jön létre.

Scheler mindkét elméletet úgy veti el, hogy saját elvei szerint fel is használja azok eredményét. Így például sokat köszönhet az imént említett klasszikus tanítás rétegzés-felfogásának, valamint megtartja a szellem lényegiségének elvét is, igaz mindkét elvet jelentősen átalakítja.

Ugyancsak sokat hasznosít a negatív tanításból is, ám a Buddhával, Schopenhauerrel, Freuddal és Alsberggel ellentétben a „nem” következtében előállt „termék” létrehozója „*möge*” is kérdez, azaz „*fundamentális*” kérdésekre keresi a választ:

[M]i is az, ami az emberben tagad, mi tagadja az életre törekvő akaratot, mi folytatja el az ösztöntörekvéseket, és milyen különböző végső alapokból kifolyólag lesz az elfojtott ösztöntörekvés-energia egyszer neurózissá, másszor pedig kultúráképző tevékenységgé szublimálva? Hová szublimálunk, és hogyan lesznek a szellem princípiumai (legalábbis parci-

47 Scheler 1995a, 68. o.

48 Scheler 1995a, 68–86. o. és Scheler 1930, 66–84. o.

álisan) összhangban a létprincípiumokkal? Végül: miért szublimálunk, miért fojtunk el, miért kerül sor az életakarat tagadására – milyen végső célok és értékek érdekében?⁴⁹

Scheler válasza szerint a szellem nem negatív tevékenység, hanem az ember önmagát személylétévé összeszedő koncentrációs egységében manifesztálódó létezési attribútum, akárcsak azt az *Etika* ismertetésekor a személy fogalmánál láthattuk, elvetve a személytelen emberi szellem lehetőségét. A szellem léte ekképpen nem lehet ideális, hanem önmaga alapfolyamataiban, az irányítás és vezetés révén cselekvés által az *életből szellemmé szublimálódik*. Ezen a folyamaton, melyet a *szellem megelevenedése*nek is nevez, Scheler azt a pozitív beteljesedést érti, mely során a szellem önállósága és szabadsága fokozódik.

A szellemnek tehát van ugyan saját lényege és törvényszerűsége, de nincs eredeti saját energiája: önmagában nem rendelkezik sem hatalommal, sem erővel, sem tevékenységgel. Bármilyen erőhöz és tevékenységhez aszkézisre és szublimálásra van szüksége. A szellem továbbá nem képes létrehozni és kioltani az ösztöntörekvés-energiáját sem. Tiszta intenciókkal rendelkezik, energiával töltődik fel, de nem ennek révén jön létre. Amire lehetőség van, hogy az ösztöntörekvés alakzatait előhívja, melyek által az organizmus végrehajtja a szellem akaratát. Az irányítás során a szellem valóságra való nemet mondása az ösztöntörekvés-centrum inaktiválásának eredménye. A szellem ekképpen csak megkezd, és az ösztöntörekvésekkel elvégzetteti saját maguk elfojtását gátlással és a gátlás alóli felszabadítással. A vezetés megvalósulását az ösztöntörekvés-mozgások beteljesülései biztosítják.

4.5.2. Szellem és nyelv

Ebben az alfejezetben először az antropológiai írás harmadik egységében⁵⁰ taglalt sajátos szellemi aktust, az *ideációt*, majd a Klages-kritikát tekintem át.⁵¹ Mindkét elemzés nyomán összefüggések és következtetések vonhatók le Scheler nyelvről alkotott elképzeléséről, melyeket Humboldthoz való viszonyán keresztül lehet egyértelművé tenni.⁵²

Ideáción Scheler az emberi szellem különlegességét, sajátosságát érti, mely a nem naturalista alapú evolúcióra képes emberi szellem tulajdonsága, az ember sajátos szellemi aktusa, másként ideálása. Egyfelől *a priori* belátásokra kell itt gondolni, azaz az esszenciális struktúraformák lényegrégióinak egyetlen példányon keresztüli megragadására és további példányokra, lehetséges világokra való érvényesíthetőségére. Ilyen értelemben az ideáció *lényegmegismerés*. Másfelől ugyancsak az emberi szellem számára megnyíló *valóságélményt* jelöl. Az ideáció ezen két vonása a legszerveesebben összekapcsolódik a

⁴⁹ Scheler 1995a, 73-74. o. és Scheler 1930, 71-72. o.

⁵⁰ Scheler 1995a, 59-67. o. és Scheler 1930, 60-65. o.

⁵¹ Scheler 1995a, 102-106. o. és Scheler 1930, 101-105. o.

⁵² Lásd a dolgozat 4.5.4-es szakaszát.

filozófus sokoldalú antropológiai kiindulású kritikai tevékenységével: valláskritikájával, fenomenológia-kritikájával, tudománykritikájával.

A kritikai tevékenység antropológiáját – mely részben a husserli fenomenológia kritikájából áll elő – az emberi szellem azon különlegessége biztosítja, amely az ideáció révén képes akarati és gátló aktusai által nemet mondva megszolgálni az „élet aszkétája” elnevezésre. Ez a nemet mondás, mint fentebb már bemutatásra került, Scheler magyarázatában távol áll minden negatív elmélettől, mely a legtágabban értelmezett emberi kultúra elemeinek eredetét a nemet mondás képességére vezetné vissza. Ehelyett beszél Scheler – az előző alfejezetben már kiemelték szerint – a szellem megelevenedéséről, az élet szellemmé szublimálásáról, mely törekvésében pozitív eredményű és irányultságú. A nemet mondás képessége a valóságélmény, a fenomenológiai redukció és létezés összefüggésében Scheler *valláskritikájához* kapcsolódik,⁵³ melyet az ideáción, mint a világ valóságosságának megélésén keresztül világít meg. Jelenleg annyit szükséges kiemelni, hogy a világ valóságosságának megélése, melyről itt beszélni kell, nem érzéki, nem is tudati valóság, hanem az emberi szellemet kizárólagosan jellemző, mindezt megelőző *eredeti valóságélmény*, ezen érzéki és tudati valóságot *megalapozó valóság*.

Az ebből az antropológiából felépülő *tudományelméleti* álláspont szerint az ideáció az emberi szellem kétféle megismerőképességét, az *a priori* lényegmegismerések kétféleségét biztosítja: a tudományok számára a módszertani eljárásaik irányának és levezetésének axiómáit, a metafizika számára azonban valami másét, a létező megismerését.⁵⁴ „A lényeg és létezés elválasztásának ez a képessége az emberi szellem alapvető ismérve. Ez alapoz meg minden más ismérvet.”⁵⁵

A Klages-kritikaként említett scheleri ellenvetés a szellem és élet viszonyának értelmezésében visz előrébb. Ludwig Klages német filozófus, pszichológus és grafológus volt, aki Scheler értékelésében elsősorban a „pánromantikus gondolkodásmód” képviselte és filozófiai megalapozása miatt vált ismertté. Ez a személet a szellemet úgy gondolja el, mint „az emberi történelmet mind erőteljesebben pusztító princípium”. Az emberi történelem az emberben testet öltő élet és lélek mintájaként jelenik meg; mindezekhez Scheler ellenvetése három pontban adható meg: először is abban, hogy a Klages-féle szellem őseredetisége választási képességre és intelligenciára redukált; másodszor abban, hogy a scheleri interpretáció egyik meghatározó elvét, az eszmék és a lényegiségek szemlésének képességét nem tartja fenn számára. Végül abban is, hogy a scheleri antropológiában – Klages harcos antropológiájával ellentétesen – szellem és élet egymásra utaltságban és egymást kiegészítő viszonyban állnak. A tagadhatatlanul sajnálatos történelmi események pedig, melyek Klagest a hanyatlás-, és romlás-elv felfedezésére sarkallták, nem a szellem rovására írandók,

53 Ehhez teljesebben ld. a dolgozat 4.2, illetve 4.7-es alfejezetét.

54 Ehhez bővebben ld. a dolgozat 4.6-os alfejezetét.

55 Scheler 1995a, 62. o. és Scheler 1930, 62. o.

hanem arra a jelenségre, melyet összefoglalóan az emberi racionalizmus túlműködése nyomán a *túlsublimálás* fogalmával jelöl meg Scheler.

A szublimáció képességére visszatérve Alsberg kritikáján keresztül is érdekességekhez juthatunk: Alsberg szerint az ember nem ész vagy szellem, az ész ugyanis pusztán diszkurzív gondolkodás, fogalomalkotás, a nyelv következménye. Emellett a nyelv immateriális eszköz is, mellyel az ember szerveket képes kikapcsolni, illetve helyettesíteni. Ehhez képest Scheler megfordítja az ész és nyelv viszonyát, és az észt nem a nyelv következményeként, hanem a nyelv gyökereként tartja számon.⁵⁶

Mind az ideáció aktusa, mind a Klages-kritikában megfogalmazódó szellem-tulajdonságok és képességek, viszony-típusok a szellem metafizikai státuszának azonosításában és rögzítésében különféle aspektusokra hívják fel a figyelmet.

Nézetem szerint Scheler filozófiájában a nyelv valamiként a fent már körülhatárolt fenomenológiai értelmű szellem analógiájára van elgondolva, mely elsősorban Humboldttra vonatkozó nézeteiből rekonstruálható.

4.5.2.1. *Humboldt szellem-felfogása*

Humboldt nyelvfilozófiájának értékeléséhez ebben a dolgozatban a scheleri gondolatok jelentik az alapot, mégis a szellem mintájára felfogott nyelv metafizikai státuszának tisztázásában könnyebben lehet tájékozódni például Heidegger Humboldt-kritikájához kapcsolódva, de a fenomenológiai aspektusokat illetően kétségtelen segítséget jelentenek Husserl megjegyzései is – hiszen a fenomenológiával egy új valóságélmény és egy új nyelvi szféra megnyílása vált lehetővé.

Husserl IV. vizsgálódásának lábjegyzete arra utal, hogy a fenomenológia eszméje a kantianus Humboldtól eltérően más metafizikát, illetve más nyelvi eszményt követ. Husserl vizsgálódásainak nyelvre vonatkozó nézeteiből a korábbi megjegyzéseken túl jelenleg annyit szükséges kiemelni, hogy a középkori univerzális grammatikákkal egyetértésben fenntartja egy egyetemes nyelv létezésének lehetőségét, ugyanakkor ezt a „nyelvet” (grammatikát) más eljárásokkal (például az apofantikus analitikus törvények megkülönböztetésével) tartja leírhatónak.⁵⁷

Humboldt nyelvfelfogása, melyet jelen dolgozatban két tanulmány nézeteire redukálók,⁵⁸ a husserli fenomenológiától eltérően a relativizmus irányába mozdul, amikor úgy kívánja fenntartani az egyetemes nyelv eszményét, hogy közben nem tartja lehetségesnek az egyetemes nyelv egyes nyelvektől mentes megközelítését, sem a világ egyes

⁵⁶ Scheler 1995a, 71. o.

⁵⁷ Husserl 1984.

⁵⁸ Egrészt von Humboldt 1985a, 31-67. o., másrészt, von Humboldt 1985b, 69-115. o.

nyelvtől független szemléletét. A humboldti szemlélet különös, hegei köntösben megjelenő kantianus vonása azonban mindennél jobban napvilágra kerül abban a nézetben, mely egyfelől a nyelvet a *népszellemmel* azonosítja, másfelől a nyelv és a szellem egymásból fakadását a megértés elől elzárja:

A nyelv a népek szellemének mintegy külső megjelenése; a népek nyelve ugyanaz, mint szellemük, szellemük pedig nyelvükkel egy; úgyhogy e kettőt sohasem gondolhatjuk eléggé azonosnak. Hogy valójában miképp fakadhatnak egy és ugyanazon, a megértés számára megközelíthetetlen forrásból, az mindig is rejtve marad.⁵⁹

Ami Heidegger Humboldt-kritikáját illeti,⁶⁰ a következőket szükséges kiemelni: a filozófus elismeri Humboldt nyelvfilozófiájának felismeréseit, az emberi szellemből fakadó nyelvi lényeg tevékenység jellegét, és páratlan törekvését, mely az ember szellemi fejlődésének feltárására irányul. Ugyanakkor hiányt érz a kutatás nyelvi megformáltságban, mely természetesen nem pusztán formalitás. Ott elsősorban általános metafizikai veszteségre kell gondolnunk: a nyelv eredeti szférájának megszólításában és megszólaltatásában keresendő hiányra, mely hiány visszavezet minket a kantianus szemlélet elégtelenségéhez.

Az ember szellemi fejlődésének humboldti nézeteiből előzetesen a dolgozat számára azok emelendők ki, melyek arra engednek következtetni, hogy az általános nyelvész nyelvfelfogása minden komplexitása és megelőlegező gondolata mellett is alapvetően kantianus elvű marad. A sokféle szempont közül a következőkben Humboldtnak a *nyelv feltalálásának eszméjéről* alkotott elképzelésére fordítok figyelmet.

A nyelv feltalálásának eszméje Humboldtál meglehetősen komplikáltan megközelíthető, elsősorban talán azért, mert a feltalálás fogalmát több értelemben használja.

Egyrészt a nyelv valamiféle lényegi feltalálásának értelmében, mely eseményhez az ember antropológiailag előfeltételezett:

A nyelvet nem lehetne feltalálni, ha típusa nem volna meg már eleve az emberi értelemben. Ahhoz, hogy az ember nem pusztán érzéki benyomásként, hanem fogalmat jelölő, artikulált hang gyanánt akár egyetlen szót is igazából megérthessen, nélkülözhetetlen, hogy a nyelv már teljes egészében és összefüggésében meglegyen benne. [...] Az embert csak a nyelv teszi emberré; de hogy feltalálhassa a nyelvet, ehhez már eleve emberként kell léteznie.⁶¹

59 von Humboldt 1985b, 78. o.

60 Martin Heidegger számos tanulmányában a herderi–humboldti sajátos antropológiai nyelvfilozófia kezdemény újragondolásába kezd, mely végül egész életművén végighaladó kritikává vált, már a *Lét és idő* lapjain is (Heidegger 2001, 197. o.), majd „A Nyelv” (Heidegger 2000, 54–110. o.) és az „Út a nyelvhez” (Heidegger, 1994) című tanulmányaiban is részletes gondolatokat szentel Humboldtnak. Vö. különösen i.m., 231. o.

61 von Humboldt 1985a, 46. o.

A nyelv feltalálásának igazi talányát Humboldt egyetlen, egyszerű eredeti értelmi aktusban látja, mely egyfelől nélkülözhetetlen, másfelől tanulhatatlan, azaz eleve meglévő.

Másrészt a filozófus elhatárolódik a nyelv mindig kész állapotától; a nyelv feltalásának eszménye ezzel dinamikussá és folyamatossá válik. Míg az előbbi értelemben Humboldt elveti a feltalálásban a fokozatosság elvét, azaz egy csapásra való feltalálást állít, addig ezen második értelemhez épp ellenkezőleg: lépcsőről lépésre történő elvet rendel.

A problémát legfőképpen az jelenti, hogy a két esemény ugyan igényében meg van különböztetve, mégsem válik el Humboldtnál. Ez jól megragadható abban, hogy a filozófus a nyelvnek antropológiailag a lehető legmagasabb pozíciót, azaz közvetlen adottságot biztosítana, és ez nem az objektív értelem (intelligencia), hanem az emberi tudat mintájára felfogott szellem műveként elgondolt, melyben a szellem a fentebb már idézett módon népszellem. Az emberi tudat és nyelv szétválaszthatatlan egységében viszont a tudat szubjektív értelmi tevékenysége előfeltételezi és biztosítja a nyelv szavainak, struktúráinak felfogását, melyből nem a nyelv eleve mindenkorin készen adottsága következik Humboldtnál, hanem egy mindig változó mégis ideális értelmű antropológiai előfeltétel.

Összefoglalásul kiemelném, hogy a nyelv feltalálásának humboldti eszméje olvasatomban primitívebb formátumú, amennyiben ez a nyelvfilozófia egyfelől nem képes a szellem tevékenységének bizonyos lényegi időfelettségével elszámolni, azaz mind a két értelemben vett feltalálás (eredeti elvű és a működés elvén elgondolt) eszméjét egyként formális értelemben az emberi történelemben helyezi. Ezen kantianus vonáson túl mivel a humboldti nyelvfilozófia minden antropológiai eszmélés ellenére vallásfilozófiai belátások nélkül részleges marad, következtetéseiben a leglényegesebb ponton a felismerésének lényegi részét kénytelen kezéből kiengedni.

Ettől eltérően mind Scheler, mind Heidegger belátásainak teljesebb volta tág értelemben vallási felismerésekre vezethető vissza. A kantianus szemlélet scheleri kritikáját a dolgozat 4.4-es alfejezetében érintettem, melynek nyelvfilozófiai következményeit a dolgozat ismeretelméleti és valláskritikai alfejezetének ismeretében lehet teljesebben értelmezni.

4.6. Ismeretelmélet: a nyelv szerepe a megismerésben

Az ismeretelméleti írás a filozófus fenomenológiai nézeteinek áttekintése után a fenomenológia tudományokhoz való kapcsolatát igyekszik tisztázni, miközben kitér a fenomenológiai beállítódás bemutatására, valamint teret szentel az ún. fenomenológiai vita számára is. A következőkben az írásból elsősorban Scheler nyelvi gondolataira összpontosítok.

4.6.1. Tudományos és filozófiai megismerés

Scheler ismeretelméleti írásából származó nyelvi gondolatainak összegzésére különösen „A tudománytan két alapelve”⁶² fejezet alkalmas. A filozófus különbséget tesz a természetes világszemlélet, a tudományos és a filozófiai megismerés között. A nyelv jellegét és funkcióját az antropológiai munkában is taglalt világ-felépítettség szerint a szemléletek hármassághoz, tárgyaikat pedig a tárgyaik és az azokhoz fűződő megismerési módzatokhoz, létezési és betöltöttségi fokozatokhoz köti.

Mivel az ember a pusztá környezetéből kiemelkedő szellemmel és személlyel bíró lény, a rá vonatkozó filozófiai tudomány megkülönböztetést igényel az egyes tárgy-tudományokhoz képest.

Így lesz a tudomány környezetmegismerés, tárgyai pedig kevésbé betöltöttek, mint a természetes világé, amely közvetlenebb viszonyt képes kialakítani, mint a tudomány szimbólumok általi megismerése. A filozófiai megismerés világmegismerése – Scheler Etikájának személyfogalmához igazodva – a maga teljességében nem tárgyasítható, transzcendens marad. Ehhez kapcsolódó fontos összefüggés, hogy az egyes megismerés-típusok szimbólumhoz való viszonya eltérést mutat: a tudományos megismerés szimbólumokhoz kötődik; eljárásai során nem a természetes nyelvek fogalmain és jelentéseit használja, hanem mesterséges jeleket képez, és azok jelentését konvencionalizálja egy-egy tudósközösségben. Ezzel szemben a filozófiai megismerés aszimbolikus, a létet tehát mindig a maga lényegisége szerint kívánja vizsgálni. Ez azt is jelenti Schelernél, hogy a filozófiai vizsgálatok bár felhasználják a nyelvet – pl. ábrázolásra vagy szemléltetésre –, de semmiképpen sem a filozófiai tárgyiságok meghatározásához. Sőt, éppen ellenkezőleg, kantianus–humboldti nézeteket követve Scheler számára a nyelv mindenkor a filozófiai megismerés *segédeszköze* marad, abban az értelemben, hogy rajta keresztül a filozófiai megismerés mintegy áthúzhatja, áthordhatja saját tárgyait, és ezáltal érzékelheti a nyelv szimbolikussága által adott, és a nyelv előtti, önmagában adott különbséget. Ez az elgondolás nyilvánvalóan a világnézeti filozófiákkal ellentétben – mint a humboldti is – azt kívánja hangsúlyozni, hogy az ember – elkülönülve minden más élőlénytől – úgy képes a tudományos, a természetes és filozófiai megismerés különbségét megélni, hogy a különbségek természetes határai mentén képes tapasztalni „a nyelv hatalmát és annak kiválasztó, tagoló erőszakát” – ahogy Scheler fogalmaz.⁶³

⁶² Scheler 1995b, 170-178. o.

⁶³ I.m., 173 o.

4.7. Scheler valláskritikája: második megközelítés

Mint már a dolgozat bevezető részeiben is kitértem rá, Scheler vallásról való gondolatai alapvetően átszövik, meghatározzák gondolkodását, és befolyásolják a nyelvelfogásáról kialakítható képet. A témát igazolandó a valódi, noha jelen körülmények között megvalósíthatatlan feladat az lett volna, ha a filozófus gondolatait egyenesen *Teológiájából* fejtem ki. Így azzal kell beérnünk, hogy az elemzett munkáinak egyáltalán nem elhanyagolható vagy másodlagos vallási szövedékére támaszkodunk.

Ebben az alfejezetben az *Antropológiában* tárgyalt probléma-pontokhoz térek vissza, hogy néhány további aspektussal kiegészítsem a klasszikus és negatív tanítással kapcsolatos scheleri felfogást. A klasszikus és negatív tanítás sajátos jelzővel is illethető: az előbbi, kapcsolódva Scheler vallásfilozófia-kritikájához, a teisztikus berendezkedés szerint teleológikus világmagyarázatot valósít meg, míg az utóbbi mechanisztikus. Scheler érthető módon mindkettővel szemben állva és azokat kibékítve fordított világfelépítettséget vall: „A magasabb lét- és értékkategóriák eleve gyengébbek”.⁶⁴ Az „erő- és hatásáramlás” eredményében fordított világmagyarázata ugyanis lehetővé teszi a *világ valódi egységességét*, amennyiben a szublimálást a világ összes alapfolyamatának egységes elvévé teszi. Scheler számára fontos, hogy ez a fordított világmagyarázat ne kiindulópont, hanem a szellemi fejlődés folyamatában előállt fokozatos megfordulás legyen. Az emberré válás a szellem keletkezésének folyamata ezért nem egyszerűen az utolsó szublimációs fokozat a természetben, hanem a két „világhatalom” (a hatalomnélküli szellem és a démonikus törekvés) „*kölcsönös egymást áthatása*”, mely fokozatos megfordulási elvet biztosít, ahogy azt már a személy meghatározásánál is láthattuk.

A világ valódi egységességéért mint rendért küzd az ideáció aktusa is. Az ideáció aszketikus élménye során megnyilvánuló eredeti valóságélmény a saját világszféránk ellenállásában tárul fel. Ez az ellenállás „olyan rend, amelyet az észlelőképeség patológikus leépülésében tanulmányozhatunk”⁶⁵ és amelyben megnyilvánul, hogy „az eredeti valóságélmény mint a világ ellenállásának az élménye minden tudatot, minden elénk állító képzetet és valóságosnak tekinthető észlelést megelőz”.⁶⁶

Mivel ez a mindig egyedi világszféra csak az éppen aktuális ösztöntörekvő léte számára létezik, ezért a transzcendentális fenomenológiai redukció során létítéleteink függesztése nem a természetes észlelésben már benne lévő ítéletek zárójelezése, mint Husserl gondolta, hanem gátló aktusaink révén az elemi, egyedi valóságbenyomástól, vagy másként az érzőerőcentrum aktualitásától való kísérleti eltekintés. Minthogy az aktualitás – mint *Etikájában* is kifejti –, noha semmilyen világi értelemben nem te-

⁶⁴ Scheler 1995a, 79. o.

⁶⁵ I.m., 64. o.

⁶⁶ Uo.

kinthető létezőnek, az ettől való kísérleti eltekintésben az abszolút semmi lehetőségét kénytelen megélni, amikor állati, környezeti természetének összetörésében, az attól való kiválsáknak, eltárgyasításának aktusában az ember saját aktualitásának centrumát „a világon kívül és túl horgonyozza le”. Az ekkor megnyilvánuló „abszolút semmi” az embert önmagára irányuló esszenciális kérdések tisztázására sarkallja. A kérdésekben megnyilvánuló világ, ön- és istentudat között megnyilvánuló „szétszakíthatatlan strukturális egység” révén az ember és isten létesülése egymásra utalt folyamatok. A vallás és a metafizika eredetét és kezdetét ebben az egymásra utaltságban a nihilizmus legyőzése jelenti. „Amit vallásnak nevezünk, az nem más, mint e nihilizmus legyőzése ilyen megmentések és oltalmak formájában” – írja Scheler.⁶⁷

A nihilizmus legyőzését Scheler vallásértelmezése azonban mindenféle idealitást vagy előfeltételezést mellőzve személyes elköteleződés révén valósítja meg, melyben a személyesség egyet jelent az istenség szellemi aktusirányaival való totális azonosulással.

5. A nyelv szerepe a megismerésben: összefoglalás

A dolgozatnak ebben a fejezetében művek szerint foglalom össze a Scheler nyelvfelfogására vonatkozó vizsgálódás eddigi eredményeit. Kiemelendő, hogy az egyes művek a megismerés eltérő nézőpontjait kamatoztatják, és elemzéseink is különféle vonásaikra koncentráltak. Ekképp a dolgozat bevezető részében már említett megkülönböztetésre szeretnék visszautalni, mely egyfelől a nyelv megismerésben betöltött szerepére, mint funkcionalitásra fókuszál, másfelől arra a nyelvképre, melyet a filozófus ehhez a funkcionalitáshoz kapcsolt. E szerint azt mondhatjuk, hogy a nyelv megismerésben betöltött szerepe Schelernél jóval tágabb körű, mint az erre való reflexió. Másként szólva Scheler nyelvképe véleményem szerint messze elmarad ahhoz képest, amit a funkcionalitás szintjén a nyelvre bíz, és inkább a 19. századi nyelvfilozófiákhoz kapcsolódik.

A korai, *Etikát* jellemző időszakban Scheler nyelvfelfogása inkább a humboldtiánus *nyelvi idealizmus*hoz hasonlítható. Az *érzésfolyamat-elmélet* nyomán bemutatott gondolatok szerint egyfelől azt láthattuk, hogy a nyelv világszemlélethez, *világnézethez* kötése Scheler gondolatait közvetlenül Humboldthoz utalja. Ezt a humboldtiánus képet erősítik azok a megjegyzések, elemzések, melyek szerint a nyelv státusza az elhangzó nyelv, a formális vagy a pszichikai szint lényegi területére korlátozódik, de semmiképpen nem a személy lényegi szféráját elérő metafizikai.

Összefoglalva, a nyelvi idealizmusra nem csak egy formálisabb nyelveszmény utal, hanem az a rekonstruálható gondolat, mely e mögött áll: a nyelv igen valószínűen az énnel, vagy az én körével azonosított.

67 I.m., 109. o.

A későbbi munkák (*Antropológia*, illetve *Ismeretelmélet*) tanúsága szerint a nyelv eszköz jellegű, mely a személy és a szellem önkidolgozásában játszik komoly szerepet. Ebben a konstrukcióban, feltehetően a nyelv a valóságfogalomra való reflektálással kezdődően reálisan jön létre, vagy legalábbis afelé mozdul. Ezt mutatja a nyelv, a személy és a szellem nyelvi aktusban való összekapcsolódása, valós jellege, ahol tehát a nyelv az én aktusaiban és aktusaival párhuzamosan jön létre.

Az *Ismeretelmélet*ben a nyelv szerepe a filozófiai megismerés segédeszközeként jelenik meg, de ezen másodhegedűs szerepben is jól elkülönül azoktól az iskoláktól, melyek nem hagyják nyitva a megismerés nyelvi, szimbolikus formáival szembeni aszimbolikus formáit.

Az *Antropológia* zárófejezetében a helyzet ennél komplikáltabb képet mutat. A filozófus személy-, szellem- és valóságfogalmán keresztül arra enged következtetni, hogy a nyelv szerepe a megismerésben egybeesni látszik a metafizika eredetével. Ilyen értelemben jelentősége talán egyetemesebb, noha ugyancsak közvetítő jelleget tölt be, amennyiben az ember és vallás eredetéről való tudás értelméhez, illetve az istenségről való tudáshoz segít hozzá; ugyanakkor mégsem azonosítható azzal. Az erre vonatkozó humboldti szövegrészlet az általános nyelvész azon nézetével foglalkozik, mely szerint a nyelv feltalálásának lehetetlenségét az adja, hogy az ember a nyelv által ember. Humboldt szellemfogalmát elemezve kitértünk arra, hogy ez nem egészen így jelenik meg a filozófusnál, hiszen a feltalálás eszméjét kétféle értelemben engedi meg: egy csapásra, illetve lépésről-lépésre. Scheler ilyen módú elemzését az magyarázhatja, hogy számára a feltalálás eszméjében egyáltalán nem a humboldti antropológiát lényegileg nélkülöző mérsékelt elvek érvényesülnek. Scheler metafizikájában az istenség és az ember egymást aktuálisan megalkotja, létrehozza; különbségtevésükre épp annyira nincs mód, mint a népszellem és nyelv Humboldt általi azonosításában. Az *Ismeretelmélet* felől azt mondhatjuk, hogy az ott felvetett filozófiai és tudományos megismerésben megkülönböztetendő kettős igazságfogalomhoz hasonlóan utalás szintjén sem tér ki egy kettős (nyelvspecifikus és egyetemes) nyelvfelfogásra, ugyanakkor nem is zárkózik el előle.

Nem zárhatjuk ki végül azt a rekonstrukciós megoldását sem, mely a nyelv eszköz-jellegének más magyarázatát adja: eszerint a nyelviség csak egy formája a szellemnek. Ez a szellem az ember által képviselt, melynek létezése, beszéde és törekvései egyaránt a szellem (valóság) önmagához jutását szolgálja.

A fenti, noha csak vázlatos elemzések alapján elmondható, hogy bár Scheler nyelvi, nyelvfilozófiai gondolatai törekvésében a klasszikus, 19. századi kantianus, illetve hegelianus metafizikából kinövő elgondolásoktól már elhatárolódik, mégis a nyelvi kör megítélésének beteljesedett, heideggeri értelméhez képest ezek a gondolatok a legjobb indulattal is valóban csak *elmozdulásnak*, de nem *áttörésnek* nevezhetők. Ezt bizonyítja, hogy míg Scheler új elvként beszél a szellemről, és ez a szellem egyben a véges létszférakon belül egyedi személy, addig Humboldtnál pusztán népszellemről lehet beszélnünk. A népszel-

lemmel szemben megvalósuló új szellem eszméjén nyugszik ily módon az ember összes alkotása és teljesítménye, mint: nyelv, lelkiismeret, a jog és a jogtalanság eszméi, a vallás, a tudomány, történetiség, társadalmiság.⁶⁸

6. Következtetések

Dolgozatomban Max Scheler implicit nyelvfilozófiai gondolatainak rekonstrukciójára tettem kísérletet alapvetően a filozófus azon vallásfenomenológiai gondolataiból kiindulva, melyek *Etikájának*, *Antropológiájának* és *Ismertetelméletének* szövegében minden esetben meghatározó módon jelen vannak. Ezek a megbízható módon jelen lévő komponensek a filozófus *valóság*-, *személy*-, *szellem*- és *élet*-fogalmai voltak. A szövegek ilyen vallásfilozófiai háttere képezte a dolgozat elvi alapját. A felsorolt munkák explicit módon a nyelvre vonatkozó szöveghelyei a dolgozat szövegszintű mérföldköveit jelentették, melyhez főként Humboldt szellemfelfogásából kiindulva visszakövetkeztetéseket végeztem Scheler nyelvre vonatkozó nézeteit illetően.

Az egységesítést tekintve ezek a visszakövetkeztetések azonban komoly nehézségbe ütköztek, és a megnyugtatóbb kiértékelés átfogóbb (filológiai és esztétörténeti) vizsgálatot magában foglaló kutatást sürget. Az eddigi eredmények alapján megállapíthatjuk, hogy Scheler nyelvfelfogása komplex, legalább két, esetleg háromféle képet mutat. Ennek oka nagyrészt abból a reflektálatlanságból ered, mely még nem nyelvként azonosítja azokat a fenomenológiai sajátosságokat és fogalmakat (személy, szellem, valóság), amelyek később Heidegger nyelvmetafizikájában a nyelv fogalmának értelmét töltik be.

A dolgozat kiinduló kérdésére vonatkozóan, hogy Scheler vajon miért nem tudta fenomenológiájának központi fogalmait – ha természetesen nem is egy nyelvmetafizika, de legalább egy rendszeres nyelvfilozófia értelmében – összegezni, itt most a következő összegző és záró választ adnám. Egyrészt Scheler kutatásainak antropológiai, etikai, teológiai keretet adott. Másrészt érdemes figyelmet szentelni Scheler sajátos – a husserli fenomenológiától eltávolodó – fenomenológiai látásmódjára, *Etikájában* vázolt isteneszméjére, vagy akár a fenomenológiai redukciók használatára, továbbá személyiségvonásaira is. Ezek úgy vélem, mind hajlamosíthatják egy nem összefüggő nyelvkép „létrehozására”. Harmadrészt egy egyetemesebb folyamatra utalnék, melynek jellegét a Mezei Balázstól már idézett tanulmány azon aspektusa adja, mely a fenomenológia történeti változásának mozgásában különböző irányú és minőségű – denaturalizálódási vagy szupranaturalizálódási – folyamatokat jelenít meg. A fenomenológia ezen folyamatok által áttekintett átfogó története, úgy hiszem, nem csak felmenti, hanem igazolja is Scheler nyelvre vonatkozó nézeteinek köztes állomását.

68 I.m., 106. o.

Felhasznált irodalom

- Drummond, John J. 2005, „Personalism and the Metaphysical: Comments on Max Scheler's Acting Persons.” *American Catholic Philosophical Quarterly* 79. No.1, 203-212 o.
- Heidegger, Martin 1994, „Út a nyelvhez.” In: „...költőien lakozik az ember...”: *válogatott írások*. T-Twins Kiadó, Pompeji Alapítvány, Szeged.
- Heidegger, Martin 2000, „A Nyelv.” In: *A dolog és a Nyelv. Két tanulmány*. Sylvester János Könyvtár, Sárovar, 54-110. o.
- Heidegger, Martin 2001, *Lét és idő*. Osiris, Budapest.
- Herder, Johann 1983, *Értekezések, Levelek*. Európa könyvkiadó, Budapest.
- von Hildebrand, Dietrich 2005, „Personality of Max Scheler.” *American Catholic Philosophical Quarterly* 79. No.1, 45-55. o.
- von Humboldt, Wilhelm 1985a, „A nyelvek összehasonlító tanulmányozása a nyelvi fejlődés különböző korszakaival összefüggésben.” In: *Wilhelm von Humboldt válogatott írásai*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 31-67. o.
- von Humboldt, Wilhelm 1985b, „Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásáról.” In: *Wilhelm von Humboldt válogatott írásai*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 69-115. o.
- Husserl, Edmund 1984, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Husserliana, XIX/1. Herausgegeben von Ursula Panzer Martinus Nijhoff Publishers, The Hague/Boston/Lancaster.
- Mezei Balázs 2004, „A nyelvi idealitástól a nyelvi originalitásáig.” In: Laki J. – Neumer K. (szerk.) *Minden filozófia „nyelvkritika”*. *Analitikus filozófia és fenomenológia*. Gondolat, Budapest, 142-160. o.
- Rathman János 1983, „Utószó.” In: Herder 1983, 493-520. o.
- Scheler, Max 1930, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Otto Reichl Verlag, Darmstadt.
- Scheler, Max 1933, *Von Ewigen im Menschen*. Der neue Geist Verlag, Berlin.
- Scheler, Max 1995a, „Az ember helye a kozmoszban.” In: *Az ember helye a kozmoszban*. Osiris–Gond, Budapest, 9-113. o.
- Scheler, Max 1995b, „Fenomenológia és ismeretelmélet.” In: *Az ember helye a kozmoszban*. Osiris–Gond, Budapest, 118-203. o.
- Scheler, Max 1979, *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. Gondolat, Budapest.
- Scheler, Max 2008, *A filozófia lényegéről*. Szent István Társulat, Budapest.
- Schneck, Stephen (szerk.) 2002, *Max Scheler's Acting Person. New Perspectives*. Rodopi, Amsterdam – New York, NY.
- Spader, Peter H. 1982, „Language and the Phenomenological Given.” *Philosophy Today* 26, 3-4, 252-262. o.
- Spader, Peter H. 1999, „Transcending Language: The Rule of Evocation.” *The Paideia Project On-Line*, [http://www.bu.edu/wcp/Papers/Lang/LangSpad.htm.] (2008.10.14.)

Spader, Peter H. 2002, *Scheler's Ethical Personalism. It's Logic, Development, and Promise*. Fordham University Press, New York.