

LÓRINCZ CSONGOR

Rendszer, forma, médium

Filozófiai és esztétikai fogalmiságok
az 1910-es években (Lukács és Zalai)

Ismeretes, hogy az első világháborúban elhunyt Zalai Béla a „rendszer” alap gondolatával számos tudóst befolyásolt, több diszciplínában: az esztétikai elmélet terén (Fülep Lajos, Hauser Arnold), az interpretációelméletben (Fogarasi Béla), illetve az ismeretelmélet területén (Szilasi Vilmos, Mannheim Károly). Zalai műve és hatása ugyan viszonylag jól dokumentáltak, tartalmi összefüggéseiket azonban csak kezdeményekben tárták fel.¹ Pedig ez a hatás nem a véletlen műve volt, amennyiben Zalai gondolkodói pozíciója eredeti módon előlegez meg egy sor későbbi fejleményt. A továbbiakban Zalai ezen „előregondolkodásának” néhány aspektusát kell tárgyalni, nem csupán rekonstruktív–esztétörténeti módon, hanem még ma is vagy főleg ma virulens problémákra tekintettel. Ezek a problémák: rendszer, nyelv és medialitás (közvetítés) összefüggései. Zalai bizonyos gondolati alakzatainak és belátásainak feltárását tehát nyomatékosan mai kérdésselvetések felől kell megkísérelni, azért is, hogy igazságot szolgáltatassunk gondolati kezdeményei potencialitásának. Azaz a jelen megismerési érdekeltisége mély összefüggésben áll Zalai gondolkodásának és megszakadt hatástörténetének termékeny virtualitásával. Ez a vállalkozás itt elsőrendűen Lukács és Zalai pozícióinak és filozófiai preszuppozícióinak szembesítésében megy végbe.

I. FORMA, MÉDIUM ÉS A „HATÁR” (LUKÁCS)

A fiatal Lukács gondolkodói habitusa, az 1900 körüli egzisztenciális tartalmatlanság bizonyos aspektusaiból eredően, döntő részben kultúrkritikai vonást mutat. Ez nagymértékben érvényes az „esztétikai kultúra”, vagyis egy impresszionisztikus, stilizáló, kontingenciáktól terhes és pseudoegzisztenciális diszpozíció

¹ Zalai eredetileg németül írott főműve, *Allgemeine Theorie der Systeme* címmel (1913–1914), csak 1982-ben jelent meg a Bacsó Béla által szerkesztett kiadásban (Zalai 1982). Lásd Bacsó tanulmányát: Bacsó 1982. 888–908. Vö. még a pontos áttekintést Reinhard Laube példás értekezésében: Laube 2003. 368–373, 377–382.

vonatkozásában, mely a „rossz végtelen” vonzásában a különböző deszubsztancializált érzékenységektől nem képes továbblépni pregnáns, önmagukban megálló és kifejezőerővel bíró formák felé (vö. Márkus 1997. 231–259). Eme kultúrkritika egyik tendenciája a nyelv és kommunikáció mindennapiságban való kiüresedésére irányul,² amely mozzanat Lukács esztétikai megfontolásait kezdettől fogva a nyelvi-kommunikatív, illetve mediális közvetítés problémájával köti össze. Hogy azonban a kultúrkritika, illetve a kultúrának és az „élet”-nek az esztétikai forma segítségével történő transzcendálása implikál-e valódi nyelvkritikát, ezzel pedig a bárhogy is értett medialitás kikérdezését, az a továbbiakban lényegi kérdés lesz e dolgozat számára.

A korai Lukács formaképzete – „apriorisztikus-esztétikai kategória és szociológiai-történeti fogalom”³ között (Márkus 1997. 257) – többféle impulzus, tendencia kereszteződésében, feszültségében kerül kidolgozásra. Az alapvető feszültség az „élet(valóság)” és a „forma” fogalmai között áll fenn, ahol az előbbi gyakran az „anyag” nevet is viseli. Anyag és forma megkülönböztetése lesz az a bináris kód az esztétika elméletének értelmében, mely mintegy további ellentétpárokban ismétlődik, illetve lép be újra a megkülönböztetésbe, fenntartva annak egységét.⁴ Így a forma történeti és időtlen (platonizáló), individuális és általános aspektusainak különbsége is a fenti megkülönböztetésre épül, illetve azt ismétli immár a forma oldalán. Vagyis, ha Luhmann-nal abból indulunk ki, hogy médium („anyag”) és forma megkülönböztetése maga is forma, akkor látható, hogy itt a forma oldalán is megjelenik egy olyan különbségtétel, melynek révén a kezdeti „különbségtétel újra belép önmagába” (Luhmann 1995. 169). A forma konstitúciója Lukács korai írásaiban rendre a „szimbólum”, a szimbolikussá válás nevét viseli, mely a forma megjelenő, fenomenális oldalát a transzcendentális-általános távlattal kapcsolja össze, biztosítva egységüket. Még ezelőtt azonban a „nyersanyag” dereferencializálódik és homogenizálódik, megfosztódik referenciális-jelentéstani heterogenitásától, hogy „tiszta formát” hozzon létre.⁵ Az így megmunkált anyag tehát szublimálódik, mediális jellege, vagyis *maga a médium mint harmadik* semlegesítődik. Ezt jelenti a szimbolikus kapcsolat: anyagot és formát maradéktalanul összeolvasztani. Amikor a forma „határokat szab” az anyagnak, akkor ezt szimbólumként teszi, mely a káoszt látja el határokkal, a

² A kultúrkritikai tendenciához Lukácsnál lásd Fehér 1991a. 28–29, továbbá Fehér 1991b. 73–80. Átfogóan a gnosztikus háttérhez a fiatal Lukácsnál vö. Despoix 1998. 141–185.

³ A „forma” ezen kettős meghatározását Lukács heidelbergi kéziratai művészetontológiai értelemben mélyítik el: „Műalkotások léteznek – hogyan lehetségesek?” Az empirikus dimenzió („Műalkotások *léteznek*”) megfelel a történeti-individuális formátumnak, a „hogyan lehetségesek?” kantanizáló kérdése a forma transzcendentális aspektusának (vö. ehhez Márkus 1977. 202–203).

⁴ Ezen oppozíciók egyike – itt most már az irodalomimmanens-műfajtipológiai síkon – a rövidpróza („élet”) és líra („forma”) kettőssége a Storm-esszében (Lukács 1997. 79–110).

⁵ Ezt a folyamatot Lukács heidelbergi esztétikai kézirataiban írja le (vö. Lukács 1975. 102, 105).

véletleneket szükségszerű és szimbolikus jellemzőkkel, az életre alakot kényszerítve (Lukács 1997. 20).⁶ Lukács ennek a formaképzésnek következképpen teleologikus jelleget is tulajdonít (Lukács 1997. 39, 155, 225).⁷ Vagyis a szimbolikussá válás egyfajta dereferencializáció is, ami a forma zártágához mint időből való kiemelkedéséhez, transzcendálásához vezet. Lukács tézisének erőssége abban áll, hogy ezt a formakeletkezést performatív folyamatként írja le: a formát eldöntő ítélet, erőszak (sőt „isteni erőszak”) kényszeríti rá az „élet”-re (és ennek szinonimáira, úgymint „véletlen”, „disszonancia” stb.). Ez elsősorban az élet és disszonanciái káoszában történő határvonásként valósul meg.

A „határ” Popper Leó művészetelmélete számára is döntő, azonban nem kultúrkritikai, inkább antropológiai jelentőséggel bírt (Popper 1983. 9).⁸ A „határ” jelentősége a formakeletkezés számára: ezt a komplexumot Lukácsnál a Paul Ernstről szóló esszében lehet a legjobban megfigyelni. A tragédia határát Lukács szerint a halál mutatja meg – itt a „határ” kettős jelentéssel bír: „A tragédia számára a halál a magánvaló határ, a minden eseményével oldhatatlanul összefüggő valóság” (Lukács 1997. 211). Vagyis az egzisztencia határáról van szó (nem teljesen idegen módon a végesség leírásától Heidegger *Lét és idő* című művében [vö. Fehér 1991a. 27]), egzisztenciális határról, mely a szubjektumnak mintegy önnön sajátját adományozza:

Ezért felébredése a léleknek a tragédia. A határ megismerése kihámozza belőle lényegét, és minden egyebet nemtörődöm megvetéssel hullajt le róla. A lényeknek azonban a benső és egyetlen szükségszerűség életét adja. Mert a határ csak kívülről keretező, lehetőségeként elvágó princípium. A felébredt lélek számára a határ megismerése a valóban sajátjának.

Lukács 1997. 213

Ez egy individuális vagy inkább szinguláris határ, mely ugyanakkor beírja magát az individuumba, pontosabban: annak alakjába, ott „rombolja szét menthetetlenül az alak egységét” (Lukács 1997. 225). Ebben az értelemben a forma határt jelent vagy legalábbis határvonást foganatosít az alakban magában, mégpedig ugyanazon, erőszaktól nem mentes módon, mely már az „ítélés”-ben is működött.⁹ Következképpen a határvonásban nem egyszerűen ennek megléte a

⁶ „És az élet ezért csak nyersanyag a költő számára; csak az ő spontánul erőszakos kezei gyúrhatnak ki valami egyértelműt a káoszból, szimbólumot a testetlen jelenségből, adhatnak formát – határokat és jelentőséget – az ezerféle elnyúlónak és szétfolyónak.” (Lukács 1997. 59) *Az Esztétikai kultúra* című írás (1912) szerint: „Az igazi kultúrában minden szimbolikussá válik...” (Lukács 1977. 424).

⁷ Vö. még (Lukács 1997. 163) a „véletlenek”-ről. Ezt A *heidelbergi művészetfilozófia*... is megerősíti (Lukács 1975. 137).

⁸ Lukács Popper megközelítését egy őhozá írott levelében „fordított platonizmus”-ként jellemezte (vö. Despoix 1998. 137).

⁹ Ebben az esszében is, Lukács 1997. 226 („A forma az élet legfőbb bírja”).

döntő, hanem annak erősségi foka avagy intenzitása, ahogy azt Lukács egy ritka nietzscheánus – vagy inkább zseniesztétikai? – pillanatában megjegyzi: „És a fenséges emberek erősebben vonják meg a határokat, mint az alacsonyok, és nem hagynak ki semmit, ami egyszer életükhöz tartozott: ezért övék a tragédia mint joguk” (Lukács 1997. 217). Az erőszak illetén aspektusa mégis dereferencializációval jár együtt mint a lerombolttól való eltávolodással, végső soron az élet transzcendálásával a formában, és a forma révén mint (itt is a barlanghasonlatra hajazó) szimbólummá válással:

Mert csak a dráma »alakít« igazi embereket, de – éppen evvel az alakítással – minden pusztán életszerűtől meg kell fosztania őket. Szavak és gesztusok: ez az ő életük; de minden szó, melyet mondanak, és minden gesztus, melyet tesznek, több, mint csak egy szó, több, mint csak egy gesztus; életük minden megnyilvánulása csak egy-egy jelbetűje a végső összefüggéseknek, életük halvány allegóriája csupán saját platóni ideájuknak.

Lukács 1997. 206

Vagyis ezt a rombolást a forma által ugyanazon pillanatban szublimálni is kell.¹⁰ A határ két oldala, ezek bizonyos összeegyeztethetlensége az „általános” alakzatában metonimikus módon (vö. a határ két oldalával) semlegesítődik:

Irracionális valóságossága által a történelem az embert a tiszta általánosságra kényszeríti; nem engedi meg, hogy saját ideáját, mely más szférában éppen oly irracionális, kifejezze. Érintkezésük által mindkettőjüknek idegen valami származik: az általános. A történelmi szükségszerűség mégis az élethez legközelebb minden szükségszerűségek között.

Lukács 1997. 223¹¹

Ebben az értelemben a saját struktúramozzanata mégis elveszik, a tragikus szubjektumnak bizonyos értelemben a veszteség további tapasztalata jut osztályrészül, egyáltalán mint esztétikai alany aporiába kerül, amennyiben a határvonásként értett forma egyszerre őhöz és nem őhöz tartozik. Alapjában véve a saját és az általános ezen mozzanatai közvetítetlenek maradnak egymás felé.¹² Vagyis „a határ kettős értelme” inkább formális marad. Ez helyenként

¹⁰ Erről a szublimációról elárul egyet s mást, hogy „tökéletes és maradéktalan” kell hogy legyen (Lukács 1997. 34).

¹¹ Figyelemre méltó az idézet utolsó mondata, mely ember és történelem kölcsönös idegenségének történelemfilozófiai feloldását vizionálja.

¹² Ezt Emil Lask, Lukács barátja (ugyanabban az évben ugyancsak az első világháború áldozata, mint Zalai) jegyezte fel: „A forma legtagabb fogalma Simmelnél és Lukácsnál ugyanúgy a folyékonyal alkotott ellentétből származik! Minden rögzülés = forma általi megalkotottság [*Formgeprägtheit*]! Nálam arra megy ki a dolog, hogy semmi sem oldja el magát a folyékonytól, nem arra, hogy elégségeset találjunk a folyékonyban. Utóbbi talán hasonló, de

tautológiához vezet: George lírájának sajátosságát Lukács a szimbolikusban, az „általánosban” látja, Novalis kapcsán viszont kijelenti: minden költészet szimbolikus.¹³

A *lélek és a formák* egyes pontjain megjelenik a forma mint szimbólum egyszerre külső (megjelenő) és belső (szimbolikus) oldalán egy fenomenális alakzat is, mégpedig a „gesztus” példája, mely magába sűríti az említett feszültségeket. Egyrészt a műalkotás „szembefordul az étellel” (az esszé is), ez a „mozdulat” „az állásfoglalás szuverenitását” jelenti, a gesztus mint „ugrás”, „a valóság mindig relatív tényeit elhagyva, a formák örök biztosságait eléri” (Lukács 1997. 32, 46), másrészt „fenntartani sem lehet a gesztus merev biztosságát – ha ugyan biztosság az valahol igazán” (Lukács 1997. 57).¹⁴ Egyfelől performatív aktus (cselekvés) tehát a gesztus, a keretezés operációja, másfelől szimbolikus forma vagy jelentés, az, ami mintegy e kereten belül jelenik meg. Ezzel a gesztus a formativitás médiuma avagy aktusa, méghozzá a Lukácsnál sosem elmaradó polemikus tendencia értelmében a mindennapiság kétértelműségével szemközt (Lukács 1997. 67–68). A gesztus fenomenológiája lehet a formaképződés szimbolikus aspektusának képletes példája, amennyiben az „talán” a „paradoxon” (Lukács itt Kierkegaard-ra hivatkozik), „az a pont, ahol összeérnek valóság és lehetőség, matéria és levegő, véges és határtalan, forma és élet” (Lukács 1997. 46). Vagyis a gesztus, mondhatni, médium és forma differenciájának koronatanújává lép elő, eme differencia mint forma szimbolikus egységét hivatott reprezentálni. Ebben az értelemben a gesztus mint pillanatnyi effektus és mint szimbolikus alakzat, mint szubjektívációs (mert individuális) és deszubjektívációs (mert láthatóságot, kívül-létet implikáló) effektus lenne a forma egyszerre történeti és transzcendentális aspektusának emblémája, ezeket mint egy „symbolon” részeit forrasztaná egybe. A gesztusban kellene az interszubjektív (szociológiai) és szimbolizáló (esztétikai) aspektusok közvetítésének is végbemennie. Ennek a megkettőződésnek felel meg a forma kettős funkciója is: hogy végrehajtás („ítélet”), ugyanakkor időtlen alak legyen. Hogy mármost ez az eklatáns ellentét a korai Lukács esztétikai gondolkodásában kielégítő módon közvetítődik, netán feloldódik-e, nos, ez több mint kérdéses.

mégsem ugyanaz. Az, hogy ősképet képzelünk el, mely után törekszünk, nem áll ellentétben az elfolyóval!” (Lask 1924. 212)

¹³ A Novalis-esszé szerint: „a költészet számára minden szimbólum, és minden csak szimbólum; mindennek van, és semminek sincs önmagában és önmagáért jelentősége” (Lukács 1997. 72). A George-írásban viszont a következő olvasható: „A George lírája szemérmes líra. Az élményekből csak a legáltalánosabbat, a szimbolikusat adja, valami extraktumfélét, megfosztva ezáltal az olvasót minden intim életrészlet megismerésének lehetőségétől” (Lukács 1997. 116).

¹⁴ „És az egyetlen, amit a gesztusok külső – úgy-ahogy – megőrzött tisztasága ad, hogy mindegyiknek félre kell értenie mindig a másíknak minden kimozdulását annak egyértelműségéből” (uo.).

E feszültség kapcsán tünetértékű, ahogy a gesztus egyértelműsége többször megkérdőjeleződik az esszéketekben, és ezekből arra lehet következtetni, hogy Lukács problémája a gesztussal lényegében nyelvkritikai aggályt rejt, amelyben a gesztusnak mint performatív aktusnak a (nyelvi) kommunikáció ambivalenciáját kellene kiküszöbölnie.¹⁵ A gesztus is egyfajta nyelvnek minősül, mely ugyanazon dilemmákat mutatja a kommunikáció valószínűtlensége kapcsán. Ugyanakkor viszont afféle néma kísértetként íródhat be a nyelvi kommunikációba, destruálva annak kódját vagy kommunikatív sikerességét.¹⁶ A nyelv nem-megjelenő jellege, ambivalens aktuskaraktere kontaminálhatja („kompromittálhatja”) a forma szimbolikus jelentését, erre kínálna gyógyírt a gesztus fenoménje, mely ugyanakkor persze kétértelmű pharmakonnak bizonyul, hiszen megvonja önmagát mint formát, lehetetlenné téve ennek totalizációját.

Összefoglalva: Lukács alapján véve már itt totalizáló felfogást követ, hiszen „*az életet magát*” szeretné „megformálni” (Márkus 1997. 248), eközben azonban kizárja a tényállást (ez a kizárás teszi lehetővé a pozícióját), hogy nincs „élet” formák mint perspektívák és interpretációk effektusai nélkül, minden „élet” már (potenciális) formákat tartalmaz vagy hordoz. Ez lenne pl. a gesztus: vagyis Lukács nem felejt el ugyan az élet inherens formaképződését, végső soron azonban gyanúval illeti azt és fel szeretné függeszteni, illetve transzcendálni a szimbolikusban.

Egy ponton éppen a nyelv lesz azon áthághatatlan határ mint differencia színtere, mely különbség a fenti példákban rendre ott munkált, hallhatóság és láthatóság, nyelv és kép, beszéd és némaság, performativitás és szimbolikus forma, végső soron médium és forma között, adott esetben megelőzve, egyszerre téve elkerülhetetlenné és lehetetlenné az utóbbi különbségtételeket: „Minden szónak Janus-feje van, s aki kimondja, mindig csak az egyik oldalát látja, s a másik, aki hallja, csak a másikat, és itt nincs semmi lehetősége az egymáshoz közelebb jutásnak. Mert minden szónak, amely hídként szolgálhatna, megint csak hídra volna szüksége.” (Lukács 1997. 218) Mint mindig az esztétikai elméletben, a nyelv helyi értéke az egész rendszer törekénységét nyilvánítja meg. (Később Zalai Béláról szólva talán jobban látható lesz a médiumközi fordítás problémája kapcsán, hogyan működhetnek ilyen differenciák a nyelv medialitásában vagy medialitásaként.)

Azon ritka helyek egyikén, melyeken Lukács a költészet médiumáról is megemlékezik, a következő feszültség kerül szóba:

¹⁵ „A gesztus: félremagyarázhatatlanná tenni a megmagyarázhatatlanul sok okból történetet és sokfelé elágazó következményt” (Lukács 1997. 48). Negatív módon hangsúlyozva: Lukács 1997. 192. Vö. még Lukács 1997. 206, 218.

¹⁶ A Simmelt idéző Benjamin értelmében: „Simmel igen szerencsés megfogalmazást talált a dologra: »...aki lát, de nem hall, az sokkal... nyugtalanabb, mint aki hall, de nem lát. Ez bizonyára nagyon fontos a nagyváros szociológiájára nézve. A nagyvárost az jellemzi, hogy a látás határozottan túlsúlyban van a hallással szemben«” (Benjamin 1980. 853).

A vágy mindig szentimentális – de hát vannak szentimentális formák? Hiszen a forma legyőzése a szentimentalitásnak, benne nincs többé vágy, és nincs többé egyedüllét: formává lenni, ez a nagy beteljesedése mindennek. A poézis formái azonban időbeliek. A teljesedést tehát kell hogy megelőzze valami, és hogy valami következze után. A poézis formái nem létezők, hanem keletkezések. Minden keletkezés pedig feltételezi a disszonanciát: ha a teljesedés elérhető valami, hát el is kell érni, nem létezhetik egyszerűen, stabilá lett magától értetődőségben. [...] Van-e hát, ha így nézzük a dolgot, a poézisben *nem* szentimentális forma? A poézis forma-fogalma nem szimbóluma-e már magában a vágnak?

Lukács 1997. 141–142

Mint látható, az elvileg az etabliozott formafogalmat felülíró költészet médiuma is bekerül ama forma jelölt oldalára, utalva egyúttal a nem-jelölt oldalra, a „vágy”-ra. Ez azt jelenti, a költészet medialitása minden „disszonancia” ellenére az autark „vágy”-ban és az ennek megfelelő formában (vagy formátlanságban) szublimálódik. Összességében azt lehet mondani, hogy lélek vs. forma különbsége az élet vs. forma különbségtételt ismétli a forma oldalán, ugyanakkor mintegy kompenzálja is azt a történelemfilozófiai távlat értelmében. Ez a koncepció felel meg a Popper által – a *Dialógus a művészetéről* című esszében – Lukácsnak tulajdonított „kész voltában nem kész műalkotás” eszméjének (vö. Popper 1983. 7–8). Visszatérve az előbbi példához: mi tulajdonképpen a „vágy”? Egyfajta többlet vagy fölösleg, amely itt mondhatni *a* formának minősül a költészet vonatkozásában. Ez a forma tehát egyszerre van kívül és belül a Lukács által bevezetett formafogalmon, egyszerre annak ellentéte és legmagasabb rendű megvalósulása. Ebben az értelemben viszont egyfajta tautológia: a poézisben csak szentimentális forma van.

Állíthatjuk tehát, hogy Lukács pozíciójának alapvetően polemikus és kibékítés-, sőt megváltásorientált iránya végső soron mind az „életet”, mind annak közvetítettségét a nyelvben és médiumokban kérdezetlenül hagyja, másképpen fogalmazva: nem rendelkezik differenciált nyelv- és médiumfogalommal. A mediális síkon ez ugyanis hasonló közvetítetlenségeket implikál: ezzel a „nyersanyag” lehetséges medialitása, pontosabban anyag és forma különbsége maga mint médium szimbólummá avanszál (a bináris kód értelmében, amely végső soron a „szép”–„csúnya” konstitutív különbségtételére utal vissza a művészeti rendszerben). A médium maga – mint harmadik – belülré kerül a szimbolizáló operációkon, egyidejű kívül-léte ezeken nem kerül be a lukácsi horizontba (ellentétben Popper Leó művészetelméletével, aki pedig ismeretesen jelentős hatást gyakorolt Lukács esztétikai elgondolásaira, ugyanakkor vitában is állt ezekkel).

A forma mint szimbólum mégis problematikus fogalommá válik Lukácsnál, a fenti megkettőződés értelmében, amennyiben egyszerre kell – Simmel forma-fogalma nyomán – egyedinek (történetinek) és általánosnak (történelem-

felettinek), referenciának és szimbólumnak, materiálisnak és immateriálisnak lennie. Ezek viszonyát alapvetően teleologikusként gondolja el Lukács, vagyis feszültségüket, sőt ellentmondásukat¹⁷ célulvú mozgás formájában igyekszik feloldani. A médium nem-tematizált kívül-léte a formaképző operációkon tehát időbeli-történetfilozófiai értelemben is semlegesítődik. Pontosabban bevonódik épp ezen a tengelyen a „forma” transzcendentalitásába, jellemző módon éppen a költészet esetében. Ha mármost összevonnuk a forma ilyen kettősségét, a határolt, lezárt forma fogalmát a többlet, egyfajta határtalanság képzetével, ezt a kettősséget alapvetően a forma belső oldalán tételezve, ami ugyanakkor megnyitja a többlet vonatkozásában egy külső oldalt is (éppen a költészet példáján!) – akkor arra a következtetésre juthatunk, hogy a forma lukácsi fogalma *a túllépés nézetéből* (a többlet jegyében) lényegében az ornamentumnak feleltethető meg. Médium és forma különbségtétele maga is forma, ami újra belép a formába – ez a „re-entry” maga az ornamentum és annak (rekurziós) mozgása. Az ornamentum azon kettősségéről van itt szó, mely szerint egyszerre különbözteti meg a műalkotást a környezetétől, ugyanakkor saját magát mint pusztá díszet vagy keretet a műalkotás lényegétől, mely lényeg mint egy üres középpont végső soron transzcendáló mozgást jelenít meg. A fenti tautológiák ezzel a kettősséggel magyarázhatók, egy ponton pedig a „szimbólum” a „dekoráció”-val kerül párhuzamba.¹⁸ A forma mint szimbólum ellentmondásos státusza annak ornamentális kettősségéből eredhet Lukácsnál. A műalkotást a környezetétől elhatárolni hivatott ornamentális effektus egyszerre mind médium és forma különbségét (a „lehetséges” dimenzióját) aktiválja, ám olyan formaként, melynek sejtetőleg az első különbségtevést kell megismételnie inverz módon, azaz mintegy kompenzálnia annak privatív jellegét. Az ornamentum mint formaadó keretezés, ugyanakkor mint a káosz kísértése (pedig ezt kellett volna determinálnia a formának) az ornamentális formakombinációk potenciális féktelenségében kölcsönösen újra belépteti egymásba a két különbségtételt (alighanem innen fakad a tautologikus effektus).

A befejezetlen mint egész, a „beteljesítetlen mint egyedül befejezett” Popper jellemzése és Jauss megjegyzése szerint Lukács érvelésének „romantikus szubsztrátuma” (Jauss 1997. 292),¹⁹ az ornamentum pedig ismeretesen éppen a romantikában értékelődött fel az „arabeszkék/groteszkék zabolátlansága és a káoszhoz való közelségük” jegyében (Luhmann 1995. 357). Luhmann szerint egyenesen *A regény elméletének* iróniafogalma is az „ornamentum utódjelöltje”

¹⁷ Vö. ehhez a *Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez* című tanulmányt, amelyben eme formaképzet belső divergenciái különösen láthatóvá válnak (Lukács 1977. 385–421).

¹⁸ Kassnernél „szépek a szemlehungások pillanatai is, mikor a csodálatosan *részletezve* látottak beállnak egy mesebeli terem frízén táncolók *végtelen sorába*, még élnek, de már csak szimbólumok, csak dekorációk” (Lukács 1997. 41, kiemelések tőlem – L. Cs.). Vö. még Despoix 1998. 155, 170.

¹⁹ A romantikus háttérhez Lukácsnál vö. Eagleton 1994. 333–336. A „realizmus tana” Lukácsnál „a szimbólum romantikus ideológiájának dialektikusan megfogalmazott változata” (Eagleton 1994. 334).

lehet: „irónia mint kitartott szólam, melyben az elbeszélte események fentje és lentje játszik.” (Luhmann 1995. 359)²⁰

Lukács imént említett műve tartalmazza az implikációkban leginkább gazdag impulzusokat médium és forma, illetve kiazmusuk differencialitásának termékeny megközelítése szempontjából. A regényhez hozzátartozó elvontság, fogalmi jelleg Lukács ezen tanulmányában éppen a szervesség látszatát törli meg, amennyiben a viszonylagosan önálló „részek” a regényben „az egészhez való kötöttségük”

ellenére sem veszíthetik el soha elvont, önmagukat hordozó mivoltuk ridegségét, és a teljességgel való kapcsolatuk bár a szervességet a lehető leginkább megközelítő, de mégis mindig újra megszüntetve-megőrzött fogalmi kapcsolat, nem pedig igazi, velük született szervesség. [...] A szerkezeti különbség, amelyben a regény anyagának ez az alapvetően fogalmi pszeudoszervessége kifejezésre jut, nem egyéb, mint egy egynemű-szerves folytonosság és egy különemű kontingens diszkrétum szerkezeti különbsége.

Lukács 1975. 530–531

Ez a különbség annyiban nem is feltétlenül csupán „paradoxont” jelent, amennyiben a regény ironikus nyelvét olyan médiummá avatja, mely nem totalizálható előzetes formaelvek felől, „fogalmi pszeudoszervesség”-ként, „a szervesség újra meg újra lelepleződő látszata”-ként (Lukács 1975. 531) magát a szervességet is olvashatóvá teszi (akár ornamentumként), ugyanakkor ez a differencia a „minta” mozzanatának fenntartásával a fikció feltételezett intencionális indítóókat is viszonylagosíthatja. Az irónia e kettős lehetetlenség kereszteződésében áll elő, egyfajta nullaként, vagyis nem formaként, amely kompenzálná a médium megfigyelhetetlenségét, sokkal inkább radikalizálva azt. Ilyen és hasonló, persze gyakorinak nem nevezhető következtetések levonására adhat alkalmat Lukács megfigyelése, ám írása későbbi, lezáró részeiben ő maga szegül leginkább ellen saját felismerésének, az „idő” szubsztanciálisnak megtett kategóriája révén szublimálva a regény immanens hiányát és vezetve át történelemfilozófiai vízióba.

II. RENDSZER, MEDIALITÁS ÉS „PLASZTIKUS ERŐ” (ZALAI)

Jelen elemzés célkitűzése lényegében abban áll, hogy felmutassa Zalai gondolkodásának medialitáselméleti implikációit. Zalai rendszerelmélete nyomán ugyanis megmutatható, hogy médium és forma egyfajta rendszerelv vagy rend-

²⁰ Vö. ezzel Paul de Man észrevételét: „A regény ironikus nyelve tapasztalat és vágy között közvetít, és a forma összetett paradoxonában egyesíti az eszményt és a valóságot” (Man 2002. 53).

szerműködés felől „konstruálódnak meg”, „tehát mindig rendszerreferenciát előfeltételeznek” (Luhmann 1995. 166). Lét és gondolkodás, objektum és szubjektum, matéria és forma, lét és érvényesség – ezek viszonyai Zalainál csak rendszerek közvetítésében adóttak és nem pl. tudati aktusok révén (ez egy antikarteziánus motívum nála). Zalai rendszerfogalmának gondolkodás- és hatástörténeti motivációi többrétűek, gyakran negatív színezetűek, ami gondolkodás-kísérletének átmeneti jellegére hívhatja fel a figyelmet. Összefüggésben áll ez azzal is, hogy Zalai több gondolati-filozófiai hagyománnyal és módszertannal áll vitában, illetve kapcsolatban és merít belőlük ihletet. Alapvető intuíciója a „rendszer” önállóságára, konkréciónak irányul, melynek posztulálása vitatja a transzcendentális apriorizmus (Kanttól örökölt és a neokantianizmusban dogmává merített) elméletét, de kétségbe vonja a logikai ismeretelmélet dominanciáját is a jelentés és értelem komplexumainak megértésére nézve. Zalai a rendszernek mint fenoménnek és fogalomnak saját pozitivitást reklamál, mely túlemeli azokat az apriorisztikus vagy transzcendentális lehetőségfeltételek tartományán (Zalai 1982. 58; Zalai 1984. 360). Ezzel a „rendszer” önállóságára, ugyanakkor kontingenciájára kerül a hangsúly, miáltal az eloldozódik valamely felsőbb autoritás metafizikai instanciájától (Zalai 1982. 27, 53; Zalai 1984. 329, 355), hiszen egy ilyen instancia *per definitionem* kizárná a rendszer-létet, annak konkrét létmódját, zártságát, önfenntartó, önszervező jellegét. A „rendszer” mint gondolati motívum vagy fogalom már eleve mintegy az apriori, a transzcendentális feltételek vagy instanciák epokhéjának (érvényességük felfüggesztésének) egyfajta jelölője vagy chiffre-je. Sőt, egy ponton a Nietzsche-féle perspektivizmus hatását is fel lehet fedezni a rendszerfogalom posztulálásában (Zalai 1982. 69; Zalai 1984. 372), ami összefüggésben áll ugyanakkor a szubjektivizmus (alapvetően persze Hegeltől származó) kritikájával (Zalai 1982. 75; Zalai 1984. 378), s mindez ugyancsak a rendszerfogalom egyik fontos motivációja (a perspektíva Nietzsche-nél korántsem szubjektív távlatot jelent, hanem mindenfajta szubjektivitást kondicionáló létmódot). Ez utóbbi párhuzam a perspektivizmus gondolatával jelen dolgozat szempontjából egyszerre plauzibilis és érdekes kiindulópontja lehet „a rendszerek általános elméletének”, amennyiben az *interpretáció* kérdéskörével kötheti össze a rendszerkérdést. Műve elején Zalai ugyanis megállapítja, hogy a rendszerszerű mozzanat magában a megértésben hat, ez utóbbi maga rendszerjellegét mutat az *értelem* médiumában, vagyis a rendszer interpretációs folyamatok következményeként is értelmezhető.

Magáról a rendszerről Zalai olyan jellemzőket fogalmaz meg, amelyek kidomborítják annak rendszerjellegét. A „rendszerelv” kerül előtérbe, amihez képest a rendezett-lét, a konstrukció mozzanata másodlagosnak tekinthető a rendszer működésére nézve, mely megelőzi a „rend” (*Ordnung*) értelmében vett alakítási strukturáltságot (Zalai 1982. 60; Zalai 1984. 360). Ez a rendszerelv az „értelem” instanciája, amely „*e* rendszer valóságának konstrukciós elve”. Másik fontos jellemzője a rendszernek a határa(i), bizonyos konkrét, történeti jellege

(Zalai 1982. 30; Zalai 1984. 332).²¹ A rendszer önállósága eszerint nem pusztán tárgyi létet jelent, hanem keletkezett jellegére is utal, a rendszer elve általi lét-rehozottság módján. Vagyis a rendszert az integrativitás teszi szisztemikus, nem pusztán strukturális összefüggéssé: „a rendszerek csak teljességükben változhatnak meg” (Zalai 1982. 69; Zalai 1984. 372).

A változás integrális jellegének hangsúlyozása fontos, ez jelzi ugyanis a rendszerek mint olyanok időbeliségét, vagyis nemcsak térbeli, hanem – tehetnénk hozzá – temporális jellegű határaikat.²² Ily módon a rendszer nem pusztán vagy nem elsősorban alak vagy konstrukció, hanem működés, erő függvénye, ezzel együtt pedig közvetítés, közvetítő médium.²³ Mégpedig abból fakadóan, hogy a rendszer alapvetően lehatárolja magát környezetétől és más rendszerektől, ezért mindenfajta valóság csak a rendszer közvetítésén keresztül nyerhet el a rendszer számára referenciát, relevanciát, melyek így tehát szisztemikus indexet viselnek magukon (vö. Zalai 1982. 28, 61; Zalai 1984. 330, 364).²⁴ Másrészt a rendszer meg is nyílik környezete felé, arra törekszik, hogy túllépjön önmagán. A rendszeren kívüli lenne a szisztemikus megkülönböztetés másik oldala, mindazonáltal összekapcsolódva magának a rendszernek az erejével – ez alighanem egy másik nietzschei motívum Zalainál –, az önfenntartás fogalmának elutasításával, mindez egyfajta vitalista többlet jegyében zajlik, ami nem korlátozható az elhatárolás funkciójára. Ugyanakkor az önmagán való túllépés ezen készítése a rendszerek elégtelenségéből, belső hiányából ered – talán a perspektivizmus értelmében, de még inkább a közvetítés tényének betudhatóan, hogy ez ti. közvetettségeket, *határokat* termel (melyeknek azonban két oldaluk van, más médiumok felé is nyitottak, melyek között viszont bizonyos interakciók mennek végbe, vagyis medializálódnak).

Zalai fő kiindulópontja, ismeretelméleti érdekeltsége egyrészt az episztemológia, a megismerés mint rendszerezés, másrészt a logika mint rendszer. A továbbiakban nagyjából egyetlen aspektus vizsgálatára kell korlátozódni, ez pedig a rendszergondolat által implicált közvetítés problémája, azt is lehetne mondani, a rendszer és bizonyos rendszerelőttes tartományok, ezek kölcsönös mediális

²¹ A fordításon módosítottam. Luhmann értelmében a rendszert alapvetően határok fémjelzik, ellentétben a struktúrával (vö. Luhmann 1984. 52).

²² A rendszergondolat temporalizációját, mint ismert, Hegel fogalmazza meg, eltérően a kora újkortól – ahol az „elsőrendűen [...] a tér alakzatát” jelentette, a „fejlődés” jegyében –, de a rendszeren mint „az ész regulatív eszméjén” (ahogyan azt Kantnál láthatjuk) túlmenően is (vö. Riedel 1990. 308, 312). 1900 körül a rendszergondolat az életfilozófiák vonzásában inkább az „élet”, a „keletkezés”, Zalainál egy „erő” felől határozódik meg. A rendszerek temporális, „diakrón” aspektusához Zalainál vö. Smith 1994. 66.

²³ A valóságnak „olyan struktúrája van, amely csak az *egész* rendszerrel állítható szembe; a rendszerben ható egyes fogalmakkal csak közvetve, a rendszer közvetítésével érintkezik” (Zalai 1982. 28; Zalai 1984. 330).

²⁴ Itt a „valóság” „a rendszer *után* következik”, ugyanakkor a rendszer „koherenciáját” Zalai itt „tökéletesnek” nevezi, ami természetesen ellentmondásba kerülhet a máshol hangsúlyozott kontingencia elvével.

kapcsolatának kérdése. Mielőtt arra gondolnánk, hogy itt valamely partikuláris, netán „divatos” érdeklődés jutna szóhoz, tudatosítani kell, hogy ez a kérdés kardinalis módon érinti Zalai művének szisztemikus gondolkodástörténeti helyét.

A rendszerek önállóságának gondolata ugyanis nyilvánvalóan a szférák autonómiájának, pl. egymásból való levezethetetlenségüknek kanti eszméjét követi, azt mintegy rendszerelméleti terminológiába írja át. Ezen túl azonban persze jóval többet is tesz (mint erre fentebb vázlatosan utaltunk a rendszerkérdés kiváltóinak felsorolásában), és itt centrális szerep jut a rendszernek mint közvetítő aktánsnak, ugyanakkor közvetítésfüggő entitásnak, egyáltalán a közvetítés eseményének, mely problematizálja is a rendszerek formális autonómiáját, „önmagaságuk” némiképpen tautologikus tételezését. Ez a közvetítésgondolat be tudható persze hegeli hatásnak is Zalainál, ugyanakkor összefüggésben áll a modernség bizonyos gondolkodástörténeti, episztemikus, kulturális tendenciáival és ezek egyes kortárs filozófiai áramlataival. Végső soron a szubsztancia-dualisztikus beidegződésű gondolkodási reflexek és sémák (pl. szubjektum és objektum ellentétpárjának) meghaladása a tét Zalai vállalkozásában.

Előbb azonban nem árt szót ejteni a rendszer gyökeresen szisztemikus korrelációs mezejének időbeli vonatkozásairól. A rendszer szisztemikus emergenciája, maga a „megismerhetőség” mint olyan rendszerhez kötött (Zalai 1982. 30; Zalai 1984. 332) manifesztációja egyfajta utólagosságból vetül fel, mégpedig az élménybeli anyag materiális létére vonatkozóan: „a tartalomban valóban van egy anyaghoz hasonló mozzanat, amely a tárgyból hiányzik; a tartalom úgyszólván a tárgy kiterjedése az anyagban; ebben az a figyelemre méltó, hogy ezt az anyagmozzanatot szintén csak a tárgy alakítása *után* hozza létre a tárgyat teremtő tudat” (Zalai 1982. 55; Zalai 1984. 357). Az „anyag” Zalai diskurzusában itt már csak idézőjelek között jelenik meg, mint megformált anyag, ahol a formamomentum elé nem lehet visszamenni, vagyis az anyag ezen a ponton mintegy a kanti „Ding an sich” jellemzőjét ölti magára. Zalai a későbbiekben bevezeti az „anyag-analízis” fogalmát, melynél a nyelv kitüntetett szerepet fog játszani, erre később kell kitérni. Ez az utólagosság episztemológiai funkcióval bír abban az értelemben is, hogy „az új szempontnak rendszeralkotó erőnek kell jelen lennie ahhoz” (Zalai 1982. 65; Zalai 1984. 368), hogy szintetizáló hatással lehessen, ugyanakkor ez az erő magának a rendszernek az ereje, vagyis nem megosztható avagy izolálható: „ez az idegen mozzanat, amelynek az első fejezetben az volt a jelentése és értelme, hogy valamely rendszer elvévé alakuljon, magának a rendszernek a fogalma volt.” (uo.) Egyfajta cirkularitás jellemzi ezt a viszonyt, ahol „a rendszerből mint általános nézőpontból kiinduló szemlélet” „szükségszerűen a szemlélet rendszerébe torkollik” (Zalai 1982. 66; Zalai 1984. 368). Ebben a ki-azmusban a rendszerbeli ténykedés (megismerés stb.) mintegy a rendszer önleírásává válhat, a rendszer működésében saját szemléletét termeli ki, vagyis ezen a ponton Zalai elmélete nyitva áll az önreprodukáló rendszerek gondolata felé, melynek éppen az önmegfigyelés, önleírás az egyik kritériuma (Luhmann 1984.

64). Ugyanakkor képes arra is, hogy túlmenjen az autopoietikus rendszerek biológista modelljén, mégpedig a rendszer önmagán való túllépésére, „transzcendenciájára” vonatkozóan – Nietzsche értelmében, aki számára az önfenntartás ismeretesen csak egyik funkciója az eleven(ség) erőfölöslegének.

Zalai vizsgálódása ugyan alapvetően episztemológiai, ezen belül logikai érdekeltségű, ahol a valóság megismerhetősége a „gondolható” mint olyan státuszának, létmódjának reflexiójával ötvöződik, a kiindulópontja azonban ezeknek a rendszer általi közvetítése, sőt konstitúciója, vagyis Luhmann-nal szólva a rendszer és környezete differenciájának operacionalizálása. Itt hosszas elemzések olvashatók pl. az „anyag” szerepéről, alakításáról, megformálásáról a rendszerjellegű megismerésben, amelyek a rendszer/környezet (pl. „valóság”) differenciát megismétlik az anyag rendszerbeli formájának az oldalán, vagyis egyfajta belső különbségtevésként léptetik be újra a szisztemikus dimenzióba. Itt jelen megközelítés számára az lesz érdekes (a Luhmann-féle elméleti összefüggések alapján), miként reprodukálja ez a belső különbségtevés médium és forma differenciáját vagy miként mutat vissza erre. Zalai gondolatmenete nagyon gyakran érint mediális összefüggéseket explicit módon is, vagyis elégséges okkal lehet feltételezni, hogy a rendszer/környezet megkülönböztetés mögött médium és forma differenciája munkál, még ha ezek nem is tekinthetők azonosnak, amennyiben a rendszer konvencionális módon működik, ilyenként azonosítható, míg a forma produkciója kontingenciát, illetve sikerülést feltételez (vö. Halász 2014. 90–136).²⁵ A továbbiakban az értekezés olyan tematikus pontjait kell vázlatosan tárgyalni, amelyek médium és forma különbségét és az ezzel járó implikációkat érintik.

Lukácsnál látható volt, hogy anyag („élet”) és forma megkülönböztetése olyan bináris kódként működik, mely aztán magába a formába beíródva vezetett annak ellentmondásosságához, meghatározatlanságához. Zalainál az életfilozófia ihletése magában a fogalmiság elvontságon alapuló működésében figyelhető meg, amennyiben értekezésének még viszonylag az elején „plasztikus erő”-ként írja le az absztrakció működését. Ez a kifejezés (nem-jelölt) idézet Nietzsche második „korszerűtlen elmélkedése”-ből (*A történelem hasznáról és káráról*), ott kifejezetten az „élet plasztikus erejé”-ről esik szó, melyet „a történelem mértéktelensége” fenyeget (Nietzsche 1989. 95). Zalainál az absztrakció mint plasztikus erő – egyfajta prepropozicionális történészként – mintegy a logikai műveleteket előzi meg, illetve készíti elő, „sokkal mélyebben rejlik az anyagban, sokkal inkább *plasztikus* erő annál, mint amit a *logikai* művelet minéműsége megenged” (Zalai 1982. 45; Zalai 1984. 348).²⁶ Ez a plasztikus erő

²⁵ Bacsó már az 1982-es tanulmányában többször utalt Luhmann-ra (vö. Bacsó 1982. 898, 904).

²⁶ Nem jelentésektől mentes körülmény, hogy Lukácsnál is előfordul a „képlékeny” kifejezés (a heidelbergi művészetfilozófiában), mégpedig az „anyagiságra”, annak a formához való viszonyára vonatkozóan (Lukács 1975. 120). A „képlékenység” azonban végső soron az

egyfajta intuíciót jelent, továbbá jelenti – ha az „anyagot” a nyelvre vonatkoztatjuk – mintegy a nyelv logikai „ösztönét” (pl. a prereflexív fogalomalkotást), melyről Hegel beszél *A szellem filozófiájában* (vö. Hegel 1981. 265–270).

Akárcsak Hegelnél, úgy itt is a nyelvi anyag bizonyos belső tendenciája megy elébe a logikai mozzanatnak. Az absztrakció Zalai szerint *első szinten* tehát nem formalizáló fogalomalkotást, reflexív logikai műveletet jelent, hanem – Hegelhez hasonlóan – nyelvi (pl. megnevezésbeli [vö. Zalai 1982. 105; Zalai 1984. 410]) evidenciát, egyfajta útban-létet a fogalom felé „a szimbolizáció tevékenységében”.²⁷ Fontos ennek az erőnek a látens, nem-objektíválható jellege („sokkal mélyebben benne rejtőzik az anyagban”), továbbá az, hogy Zalai ebben nem valamiféle transzcendentális lehetőségfeltételt lát, hanem elevenséget és ennek hatásösszefüggéseit. Ugyanakkor arra is utalni kell, hogy Zalai nem misztifikálja ennek a plasztikus erőnek a képzetét az életfilozófiákra többször jellemző zsargonban, ehhez túlságosan is kantiánus, hanem egyik hangsúlyos előfeltevése szerint nincsen „tisza” anyag, mindig is már csak formákon keresztül lehet egyáltalán tételezni vagy posztulálni az anyagot, ez mint olyan nem kerül a tapasztalat vagy megismerés horizontjába (Zalai 1982. 41; Zalai 1984. 342–343). *A második szinten* az „aktív absztrakció” azáltal „keletkezik”, hogy a „szimbolizáció második tevékenysége” során „a megismerési mozzanat (ha nem is igazi) formára tesz szert, azáltal hogy egy számára eredetileg idegen anyagba ágyazódik” (Zalai 1982. 105; Zalai 1984. 410). A szimbolizáció tehát a plasztikus erőből merít, és ebben az értelemben performatív folyamatot jelent anyag és forma kölcsönösségében (vagyis a „szimbólum”-ban): „az új anyag közbeiktatásával új formateljességet létrehozó szimbolizációk nem konkretizálják, nem megvalósítják, hanem *megteremtik* a valóság lehetőségeit” (Zalai 1982. 108; Zalai 1984. 414).²⁸ Nem csupán az anyag képzete, de maga a lehetőségfogalom is markáns módon eltolódik.

Érvvezetése későbbi pontjain Zalai viszont kifejezetten „a filozófiailag fejlettebb formák” előzetes stádiumaként tárgyalja a nyelvet és a cselekvést, leértékelve ezek jelentőségét („fontosságuk pszichológiai és kultúrtörténeti természetű” [Zalai 1982. 90; Zalai 1984. 394]). A szimbolizáció és a nyelv eszközjellegét hangsúlyozza a logikai objektivitással szemközt, ezzel párhuzamosan a „gon-

anyag *tulajdonsága* Lukácsnál, Zalai számára viszont elsődlegesen *erőt* jelent, mivel a nyelvre és nem tárgyiságra vonatkozik. További bizonyíték ez arra nézvést, hogy Lukácsal ellentétben Zalai erősen érdekelt a medialitás problémakörében.

²⁷ Vö. ezzel Gadamer fejtegetéseit az „ösztön” hegeli fogalma kapcsán: „Az »ösztön« kifejezés [...] nyilvánvalóan a tudattalan, ám tévedhetetlen tendenciát jelenti egy cél felé, ahogy ezt az állati magatartás gyakran egyenesen kényszeresként jeleníti meg. Hiszen ez az ösztön: tudattalan módon és ezért tévedhetetlenül teszi mindazt, amit egy cél elérése érdekében tudatosan szeretnénk tenni. A nyelv logikai ösztönéről szóló beszéd tehát a gondolkodás »logikáihoz« vezető tendenciájának irányultságát és tárgyát jelenti” (Gadamer 1987. 80).

²⁸ A szimbolizáció eme „tett”-jellegét már a korábbi tanulmány, *A filozófiai rendszerezés problémája* is hangsúlyozta (vö. Zalai 1984. 57. lábjegyzet).

dolatértelmek” tisztántartását szorgalmazza a nyelvvel szemben (Zalai 1982. 127–136; Zalai 1984. 434–443). Ugyanakkor – egyfajta performatív önellentmondásként – folytonosan visszatér a szimbolizáció problémájához. A „szimbólum” nála anyag és forma kölcsönösségére és szinkroniájára vonatkozik (Zalai 1982. 108; Zalai 1984. 414), mint Lukácsnál is heidelbergi kézírataiban, ám Zalainál hiányzik a negációs-szublimáló indíték. Zalai többször ugyan dogmatikus hegelianusként írja értekezését, ezekben a passzusokban is markáns felvetések és tézisek olvashatók pl. cselekvés és nyelv dimenzióinak összemérhetetlenségéről. A nyelv Zalai gondolatmenetében lényegében a cselekvés után következő elhatárolási rendszer, szimbolizációs diszpozitívum, melyet ugyanakkor áthatolhatatlan határ választ el a cselekvés világától:

a nyelv, noha egyrészt pszichológiai jellegű, és másrészt értelme szerint is cselekvés, idegenként s velük teljesen összehasonlíthatatlanként viszonyul a nyelv előtti cselekedetekhez. Persze a nyelv is cselekvés, méghozzá annak sajátos fajtája, amelyet némi joggal szimbolikus cselekvésnek nevezhetnénk, [...] egymásra lefordíthatatlanok, [...] a kettő összemérhetetlen [...]. Az ok nem a közvetítés tökéletességének eltérő foka, hanem a közvetítés gyökeres különbözősége. *Teljességgel lehetetlen a pantomim leképezése a szónyelvben vagy ennek fordítottja*: legfeljebb transzponálásról beszélhetünk. Zalai 1982. 94, Zalai 1984. 399²⁹

Itt is jogos az asszociáció Nietzschére, közelebbről *A nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról* szerzőjére, aki szerint „idegingerület”, „kép” és „szó” között csakis „átvitelek” (*Übertragungen*) közvetíthetnek (Nietzsche 1992. 5–6).³⁰ Ez a pantomim egyfajta némafilmként jeleneteződik Zalai írásában, ahol a nyelv csak a kép teljes távollétében kommunikálhat, illetve másképpen: nem vállalhat felelősséget a képiségért (mintegy romantikus univerzál médium gyanánt), az nem fordítható át a nyelvbe mint szimbolikus és hangzós médiumba. Ám a gesztus sem használhatja – mint forma – a nyelvet önnön háttéréül. Vagyis a nyelvbe intern differencia íródik be, médium és forma differenciájaként, amely az őt más rendszerektől elválasztó határt ismétli. Ezzel már nem egyszerűen két állítólagosan külön-külön identifikálható médium kapcsolatáról van szó, hanem magának az egyes médiumnak – itt: a nyelvnek – a belső különbségéről. Ha a nyelv is cselekvés, ám nem annak eredeti értelmében („maga a nyelv is cselekvés; a nyelv mégis eredeti szervezet, mert benne ugyan jelen van a cselekvés, ám nem *mint cselekvés* meghatározó” [Zalai 1982. 133; Zalai 1984. 439]), akkor a nyelv mintegy saját eredetét ismétli meg a „cselekvés” benne transzponált formáiban. Egy nem-identikus, nem-eredeti cselekvés – a „plasztikus erő” függvényeként (a

²⁹ A kurziválás a német eredetiben található, a magyar fordításban már nem.

³⁰ Kittler ismeretesen éppen a „transzpozíció” kifejezést javasolja Nietzsche „átvitel”-fogalma számára vagy helyette (vö. Kittler 2003. 236).

pantomim mozdulatai a plaszticitást konnotálhatják)³¹ – mint forma ismétlődik meg a nyelvben mint másik médiumban, ugyanakkor egy nem-látható, megfigyelhetetlen differencia vagy határ által megjelölve (a példa szintjén: a pantomim és a rajta túli – történet, jelentés stb. – megkülönböztetése mint önmagát megvonó differencia értelmében). Erre a határra a transzpozíciók utalnak közvetett módon (azaz mindig is máshova helyezik). Ha pedig cselekvésről van szó, akkor – és itt már elhagyjuk Zalai horizontját – azt lehet mondani, hogy ugyan a nyelvnek bizonyos értelemben cselekvés a lényege, ám az nem jelenik meg benne aktus formájában, hanem a nyelv bizonyos némaságát (képletesen szólva pantomimszerűségét), sőt (aktív értelemben vett) hallgatását implikálja, Nietzsche értelmében: „Ha ígéretet teszünk, akkor nem a kimondott szó ígér, hanem a kimondatlan a szavak mögött” (Nietzsche 2009. 159, a fordítást módosítottam – L. Cs.). Egyfajta latens határt tehát, amely ugyanakkor – és itt már Luhmann horizontját hagyjuk el – nem tehető külső megfigyelés tárgyává, vagyis sokkal inkább a „lehetetlen” létmódja fémjelzi (vö. Derrida 2003). Ugyanakkor ez a latens határ vagy differencia avatja médiummá az ígélet nyelvét, a médium nem létezik *mint olyan* eme – önmagát meg is vonó – ígéletsszerűség előtt. A nyelv eme belső határa vagy differenciája olyan latenciába húzódik vissza, ami arra utalhat, hogy ez a differencia már nem a nyelv és a cselekvés közötti különbség (megisméltése), hanem minden, a nyelvben (formaként) reprezentálható vagy megfigyelhető különbség előtti differenciát jelent. A nyelvi medialitás ekképp mögékerülhetetlen módon *nem-identikus* közegre vagy médiumra utal. Ez a differencia mint ellenállás írja be a potenciális némaságot avagy hallgatást a nyelvbe – mint egyfajta túlnant (nem egy pontot túl egy bizonyos határon, amire az ígélet „utalna”, hanem magának az ígéletsszerűségnek mint nyelvi mozgásnak – erőnek? – a túlnanját). Vagyis ez már a Luhmann-féle „paradoxon” fogalmával sem közelíthető meg, rendszerelméleti szempontból ugyanis csak az ígélet ígéletként való vételének konvencionális operációi írhatók le. A *nyelvi* performativitás elmélete nem támaszkodhat az empiria világából szállított cselekvésfogalmakra, ugyanakkor nyelvi síkon sem jelenítheti meg a cselekvést (tétélezheti formaként), ugyanis ez megvonja magát a nyelv hangzós, alaktani és más fenomenális jellemzőitől.

Ezen okból adódik a félreértés is, a korai Lukács egyik alapvető kategóriája, amelyet Popper Leótól vett át. Lukács a félreértés ezen fogalmát kantianizáló háttér előtt artikulálja, mint „a tudomány, a művészet és a mindennapi beszéd nyelveinek kölcsönös fordíthatatlanságát” (Wessely 1990. 407). Magát az ígéletet azonban totalizálja az utópisztikus hangoltságú Lukács, nála ez a fordíthatatlanság nem érvényes az ígélet nyelvére, következésképpen félreérti végső soron

³¹ Különösen, hogy Zalai közvetlenül az idézett passzus előtt a „nyersanyag” „képlékenységről” beszél, mely „megszűnik pusztán ellenállás lenni; alakíthatóvá válik, s erre a gazdagságra, alakíthatóságra elsősorban a nyelvben tesz szert” (Zalai 1982. 93; Zalai 1984. 398).

a „félreértést” (Popper értelmében). Nietzschevel és Zalaival viszont éppen a mindenkori ígéret nem-totalizálhatósága érthető meg.³² A cselekvés és nyelv közötti határ Zalai számára nem merev demarkációs vonal volt, hanem magába a nyelvbe transzponálta magát. Ebben az értelemben „a kimondatlan a szó mögött” nem egyszerűen potencialitást, „lehetőséget” jelent – ezen a ponton Zalaínál a cselekvésfogalom nyelvbeni problematizálása implicit módon érintkezik a lehetőségfogalom viszonylagosításával.

Nemsokára a nyelv példája érdekes pozícióba kerül az értekezésben, amennyiben „csak a nyelvben szűnik meg az anyag puszta ellenállása a formával szemben” (Zalai 1982. 98–99; Zalai 1984. 403). Zalai itt *expressis verbis* beleütközik a dilemmába, hogy a nyelv kapcsán tárgyalandó anyagot a lelki-tudati oldalon avagy „a szavak, maguk a mondatok” síkján tétélezze. Anyag és forma, médium és forma megkülönböztetése a nyelv dimenziójában tehát nem egyértelmű. Zalai szerint ezzel a két tényezővel még „nem jellemeztük kielégítően a nyelv anyagát”, ugyanis a tudati faktorok nem anyagi jellegűek, hanem „állandó saját mozgásuk van”, ugyanakkor nem ez a mozgás ad nekik formát, ez „csak azáltal illeti meg őket, hogy valamilyen másik anyagra alkalmazzuk őket [*appliziert werden*], s a forma természetesen ismét csak nem ezt az új anyagot, hanem a kapcsolatot, mégpedig a szimbólumkapcsolatot [*Symbolbeziehung*] hozza létre [*bringt*]” (Zalai 1982. 99; Zalai 1984. 403). Zalai itt közel kerül Saussure elvéhez, mely szerint gondolati és nyelvi artikuláció lényegében egybeesnek (nem egyik feleltetődik meg a másiknak, bármelyik irányból, hanem közös tagolás mentén kölcsönösen artikulálódnak egymás közegében).³³ A forma Zalaínál tehát egyik anyagnak a másikra való alkalmazásában (egyfajta fordításban?) jön létre (a „plasztikus erő” jegyében, mondhatnánk), tehát nem materializálódik, de nem is spiritualizálódik (a „kapcsolat” a fontos, nem valamely elvont avagy érzéki szubsztancia) – ezáltal teremtve meg a nyelvi jelet, a „szimbólumot” mint egy megkülönböztetés egységét.

Zalai mindenfajta adekvációképzetet elutasít ezen a ponton is, így fejtegetve tovább a fentieket, miután megállapította, hogy a szimbolikus kapcsolat „lényegileg különbözik mindenféle, tudati elemek közötti kapcsolattól”:

ez utóbbiak olyan tagok között állnak fenn, amelyek a legszélsőségesebb egyedi eltérések ellenére lényegükben egyformák. Most viszont ezeket lényegileg más elemekkel kell kifejezni. De mit jelent ez? Hiszen ha pusztán leképezésre [*Abbilden*] gondolunk, ezzel egyszerűen elhallgatjuk a problémát. *Nem az* a probléma, hogy

³² Később Hans Lippszel is (vö. Lipps 1977. 97–106).

³³ „Nem a gondolatok materializálódnak tehát, s nem is a hangok spiritualizálódnak, hanem arról a némiképpen rejtélyes jelenségről van szó, hogy a »gondolathang« osztatokat hordoz magában, és hogy a nyelv – miközben a két alakatlan tömeg között létrejön – kimunkálja a maga egységeit” (Saussure 1997. 134).

van itt egy *a*, amelynek amott \hat{a} felel meg, hanem az, hogy *a* jelentéséhez más kiindulópontból jutottunk el...

Zalai 1982. 99; Zalai 1984. 403–404³⁴

Már utóbbi megfogalmazás erősen térbeli metaforikája is sejteti azonban, hogy az alkalmazás-terminus és a relationalitás hangsúlyozása ellenére Zalai mégis *a* és \hat{a} rendszereinek megkülönböztetésében, sőt elválasztásában érdekelt. A következő passzusokban ezek „radikális különbözőségét” aztán ki is jelenti, nem kis mértékben meglepve olvasóját. E mögött a tárgyiasító megkülönböztetés, sőt dogmatikus szétválasztás mögött persze az a hierarchiakényszer áll, mely a logikai megismerést tekinti a szimbolizáció legmagasabb rendű realizációjának, sőt céljának. Ugyanakkor Zalai nem szűnik meg hangsúlyozni, hogy abban a komplexumban, amelyet leírt, a „tisztán logikai jelentés csak *egy* mozzanat”, ugyanis a relációk, melyekről szó volt, „sokkal többek”, mint ama jelentés, mivel „konkréciónak” együtt konstituálja jelentésüket.

A nyelv példája minden intencionált redukció dacára továbbra is Zalai fejtegetéseinek előterében áll. Felveti a kérdést, vajon mennyire alkalmazható a „rendszer” fogalma a nyelvre, egyrészt tagadva ezt (a rendszerre jellemző „nagyfokú és beható koherencia” „nincs jelen” a nyelvben [Zalai 1982. 103, 123; Zalai 1984. 408, 430]; Luhmann-nal szólva a nyelv mint médium „laza csatolások” halmazából áll), másrészt megállapítva, hogy mégis létezik „valamilyen rendszerszerű” a nyelvben, mégpedig „a nyelvi szimbolizáció tényében”. E szimbolizációt lakonikusan így jellemzi: „egyfajta iránymennyiség (vektor); létrehoz bizonyos képződményt, amelynek van egyrészt jelentéstávolsága, másrészt szimbólumiránya, [...] ezek határozzák meg a meglevő anyag kiválasztását és elemzését” (Zalai 1982. 103–104; Zalai 1984. 409). Ez a vektoriális aspektus – a „fordulat” tropológiai mozzanata (a helyettesítés egy bizonyos, jelentésstanilag viszont nem feltétlenül fogalmi módon konkretizált irányába [de Man 2000. 36]) – jelenti sejthetően a „plasztikus *erő*” végbemenetelét. Ily módon nem semleges alapról vagy akár a nyelvi anyag tulajdonságáról van szó: ez az anyag maga aktív természettel bír. Végül eme erő hatása a jövőből is megnyilvánul,³⁵ az „értvényesség” (*Gelten*) módusában is, ami egészében az érvényességfogalom temporalizációjához vezet: „ezután az érvényesség önmagáért teremt, és saját szándékai szerint rendez; már nem az a határ, amelyet – egy másik irány felé vezető úton – tiszteletben kell tartani; most ez maga az irány” (Zalai 1982. 153; Zalai

³⁴ Vö. ezzel Freud kritikáját a szótárszerű megfeleltetésen alapuló álomfejtési módszerekre vonatkozóan (Freud 1996. 78–80). Vö. még Kittler 2003. 344–350.

³⁵ A hatóerőt mint olyant nem lehet megismerni Zalai szerint, mivel csak hatása után lesz megtapasztalható. Maga ez a hatás viszont eljövő: „a másik tényező, ha nem is létezik, s ha még nem létezik, mégis jelen van, még hozzá nem hatásán keresztül, mert ez a hatás csak be fog következni; figyelemmel kísérhető viszont, hogy *miként alakul ki ez a hatás*, miként kell *egyáltalán* hatnia a még elkövetkezőnek...” (Zalai 1982. 150–151; Zalai 1984. 458–459).

1984. 461).³⁶ Az érvényesség tehát egy határ transzgressziójában alakul (avagy a határ megy át mozgásba, lesz ennek másik oldalává), mint „hallgatólagos tudás” (Michael Polanyi) *a jövőből*:

Az új (a probléma), amely még nem létezik, ebben a nemlétezésben mégis a lét egy hatalmas [*gewaltige*] fajtáját birtokolja, mi több, a leghatalmasabbat, a hatást. A logikailag még nem létező, nem megértett s nem fogalmi *hatást fejt ki* ismereteink már megragadott, kifejlődő tömegére.

Zalai 1982. 144, Zalai 1984. 452³⁷

Ez a rejtőzködő, latens tudás nem elérhető az intenció számára.

A „tény” szót az „identitás” követi a szimbolizáció kapcsán, mely „csak *látszólag* valamely eredetileg belsőnek a külsővé tétele”, mivel „funkciója abszolút fontos és teremtő” jellegű (Zalai itt visszaul a korábban „plasztikus erő”-ként, itt most kifejezetten „aktív”-ként jellemzett absztrakció fogalmára), továbbá „a megismerési mozzanat önállósulása [hermeneutikailag: a nyelvbeni megértés – L. Cs.] a szimbolizációban *nem reflexió*”. A szimbolizáció formákat „*teremt*”, „az anyag éppen úgy a formával jön létre, ahogy – másfelől – a forma az anyaggal keletkezik”, lévén szó itt olyan anyagról, mely nem „érzéki anyag” (Zalai „az anyag fogalmát” meg szeretné szabadítani „az érzéki anyag bélyegétől”), hanem maga is „szükséges és *alakító* elem” (Zalai 1982. 105, 108–109; Zalai 1984. 410–414). Olyan anyagról van szó tehát, mely „maga *alakít*, vagyis megszabja az alakítás technikáját, s mintegy az alakítás lehetőségeinek közege [*Medium*]” (Zalai 1982. 123; Zalai 1984. 429). Ez az „aktív anyag” maga médium – mire illik ez a leírás a legjobban, ha nem a nyelvre? A nyelvre mint médiumra, kevésbé mint rendszerre, mivel a szimbolizáció – mint Zalai nyomban megállapítja – nem rendelkezik a zártság és egységesség tulajdonságai mellett rendszerelvvvel sem mint olyannal (mondhatni pl. kóddal, mely a rendszer önreprodukcióját vezérli).³⁸ Mindez a médium/forma differencia nyelvben adódó plaszticitására helyezheti

³⁶ Ez komplex összekapcsolódásban történik a „tisztán teleológai” mozzanat révén „az eljövendő, még kialakulatlan oldal felől”, ugyanakkor „amint a nyersanyag (ugyanezen érvényesség révén) a rendezettség intenzív szakaszába jutott, a *rendezett nyersanyag révén az érvényesség külsővé vált, testet öltött [ein Exteriorisieren, eine Fleischwerdung]*, amely testben megjelent teljes mivolta, s ezzel szert tett elvont meghatározottságára.” Vagyis az érvényességet egyként alakítja az eljövétel (immateriális módon) és a külsővé-tétel (materiális módon).

³⁷ Kiemelés a német eredetiben. Zalai ebből a filozofálás szép interpretációját vezeti le, mely *A szellem fenomenológiájára* emlékeztet: azon lehetetlenségből, hogy egy kérdésfeltevést (mint „hysteron proteron”-t) előzőleg determináljunk (mivel ez már a választ előlegezné meg), a filozófia feladata „a célhoz vezető út átfogó, *teljes* megismerése is” (nem csak az „eredményé”). Zalai és Polanyi között párhuzamot von Gecsei Kolos (vö. Gecsei 1999. 363).

³⁸ Persze Zalai a nyelvnek ugyanakkor nagyon is rendszerjellegre reklamál az önállóság, a cselekvés világától való átjárhatatlan határ értelmében (vö. Zalai 1982. 147; Zalai 1984. 455). Luhmann szerint sem rendszer a nyelv a rendszerelméleti értelemben (vö. Luhmann 1990. 47–54).

a hangsúlyt, még ha Zalai itt nem beszél is explicite a nyelvről, de ezt beleérti a „szimbolizáció” komplexumába, hiszen a nyelv a két elsődleges szimbolizáció egyike (a cselekvés mellett). Az értekezés továbbra is a nyelvet tartja diskurzusa előterében, éspedig egyfajta *emlékezet* felől (a szó maga nem hangzik el), amennyiben az, „amit a nyelv a saját anyagával az elemzésben (elemzésként) megteremt, az a magasabb szimbolizációkban – ha egyáltalán vannak ilyenek – soha többé nem megy veszendőbe” (Zalai 1982. 128–129; Zalai 1984. 435). A nyelvi szimbolizáció mintegy latens módon (nem pusztán rekurzív értelemben) tehát ott rejlik minden rá alapozó szimbolizációban, a logikától a filozófiai terminológiáig:

ha egyszer adva van egy alapvető szimbolizáció,³⁹ újabb szimbolizáció épül fel az elsőn, ugyanakkor az utóbbi nem könnyen pontosítható értelemben megmarad az előbbiben. Ha a gondolatokat egyszer a nyelv közvetítése révén állították, akkor minden későbbi rend ugyanazon közvetítés révén jön létre.

Már korábban is megmutakozott eme viszonylat lényegien nyelvorientált és *iterabilitásra* vonatkoztatott dimenziója – anyag és formaanalízis együttesében (amivel a nyelv mint emlékezet alapvető történetisége kerül szóba), melyben anyag és médium nem elválaszthatók:

az anyag tulajdonképpen nem *formaalapja* a kifejlődő teljességnek (*Ganze*), mert *mint ilyent, mint formaalapot* a szimbólumegész elemzése is meghatározza. *Ebben keresendő tehát a fejlődés elve: az új szimbolizáció az új anyagban rejlik, amelyet újfajta elemzés dolgoz fel, egyúttal azonban az első, az előző szimbolizációban létrejött elemzés mód is.*
Zalai 1982. 109; Zalai 1984. 415 (kiemelés a német eredetiben)

Ez az első analízismód eszerint visszahúzódik a latenciába, mégis tovább hat, ám magában az anyagban, mely következőképpen nem lehet „érzéki anyag” (latencia és hatás összefüggése egyike volt Zalai folyamatos gondolati alakzatainak). Éppen a legutóbbi idézet előtt akarta Zalai az anyag fogalmát megszabadítani az „érzéki anyag árnyékától”, és ez az analitikus, ugyanakkor iteratív-temporális mozzanat révén sikerül, ezáltal az anyag(iság) latenssé válik. Ebben az értelemben nevezi Zalai az „új anyagtól való függőséget” „irracionalisnak”.

A nyelv ezek szerint „közvetett [*indirekte*] közvetítő”, persze Zalai itt ismét a nyelv nem-konstitutív szerepét állítja, a nyelvi közvetítést formális elemként állítva be, hogy aztán a következő oldalon mégis újra anyag és szemantika szimbolizációban megvalósuló kölcsönösségét hangsúlyozza:

³⁹ Ehhez Zalai lábjegyzetben azt jegyzi meg, hogy ez a szimbolizáció „nem *készként* van adva”, hanem „folyamatosan fejlődik”, ugyanakkor mégis „rendet” jelent, „melynek lehetőségeit a szimbolizáció anyag-kijelölése elvi szinten meghatározza”.

végére is itt *gondolatok*, jelentések, »értelmek« jönnek létre, s a szimbolizáció új anyaga révén *ezek* is új alakzatokra [*Gestaltungen*] tesznek szert, részben pedig teljesen újak, vagyis csak ebben a szimbolizációban vannak. Az anyagot tehát a gondolatok, a gondolatokat viszont a szimbolizáció anyaga veszi elemzés alá; az első esetben az anyag a valódi nyersanyag, a gondolatok pedig az elemzés eszközei, a másik esetben viszont, fordítva, az anyag az a szerszám, amelynek segítségével a »gondolatok« – itt valójában ezek alkotják az anyagot – elemzésre kerülnek.

Zalai 1982. 133–134, Zalai 1984. 440–441

A szimbolizáció Zalai-féle értelmezésében alapvetően „anyag-elemzés” – ahol mind a szimbolizáció anyaggal bír, mind a gondolat anyag lehet, az „elemzésük” pedig kölcsönös –, vagyis elhatárolás, tagolás, mely kölcsönösen jön létre a gondolatban és a szimbolizáció anyagában egyaránt. Ezzel maga a szimbolizáció lényegében mint harmadik elem, azaz mint közvetítő, mint médium adódik, nem teljesen idegen módon Saussure meghatározásától.⁴⁰ Mindenesetre Zalai itt hű marad a „plasztikus erő” képzetéhez (még ha ezt nem is említi fel újra), hiszen anyag és gondolat kölcsönös elemzése (tagolása, artikulációja) vélhetőleg ezt a plaszticitást feltételezi (ugyanakkor a médium mint harmadik egyfajta megfigyelhetetlensége van itt játékban).

IRODALOM

- Bacsó Béla 1982. „A válasz metafizikája” (Zalai Béla filozófiájáról). *Magyar Filozófiai Szemle*. 26/6. 888–908 (újra közölve in uő 1989. *A megértés művészete – a művészet megértése*. Budapest, Magvető. 217–244.
- Benjamin, Walter 1980. A második császárság Párizsa Baudelaire-nél. Ford. Bence György. In uő: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Szerk. Radnóti Sándor. Budapest, Magyar Helikon. 819–931.
- Derrida, Jacques 2003. *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, über das Ereignis zu sprechen*. Ford. Susanne Lüdemann. Berlin, Merve.
- Despoix, Philippe 1998. *Ethiken der Entzauberung*. Bodenheim, Philo Verlag.

⁴⁰ „A nyelv jellegzetes szerepe a gondolattal szemben nem az, hogy hangbéli természetű, materiális eszközt teremt a fogalmak kifejezésére, hanem az, hogy közvetítőül szolgál a gondolat és a hang között olyanformán, hogy ezeknek az egyesülése szükségszerűen egységek kölcsönös elhatárolásához vezet.” (Saussure 1997. 133–134) Vö. ehhez még Zalai egyik kitételét, ahol a nyelvre vonatkozóan lényegében elveti a „szimbolizáció” kifejezést: „A konvenció értelmében vett szimbólumakarással a nyelvben is szerepet játszik. [...] Természetesen nem *abban* az értelemben, ahogy egy múltbeli és régóta meghaladott racionális elmélet a nyelvet a tudatos akaratból vezette le mint fő motívumból. Ez a tudatos akarat nem is szimbólumakarással, hanem magának a nyelvnek az akarása, s tudatos intenciója a nyelv*re* irányul; ez természetesen lehetetlen folyamat, s logikai kört foglal magába: tudatosan tartalmaz valamit, amit pedig csak ennek a folyamatnak kellene létrehoznia.” (Zalai 1982. 98–99, Zalai 1984. 402–403, a második kiemelés a Zalai 1982 alapján – L. Cs.)

- Eagleton, Terry 1994. *Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie*. Ford. Klaus Laermann. Stuttgart–Weimar, Metzler.
- Fehér M. István 1991a. Heidegger und Lukács. Überlegungen zu L. Goldmanns Untersuchungen aus der Sicht der heutigen Forschung. *Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog*. 1/1. 28–29.
- Fehér M. István 1991b. Heidegger és Lukács: száz év mérlege. In uő (szerk.): *Utak és tévutak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*. Budapest, Atlantisz. 73–80.
- Freud, Sigmund 1996. *Álomfejtés*. Ford. Hollós István. Budapest, Helikon.
- Gadamer, Hans-Georg 1987. Die Idee der hegelschen Logik. In uő: *Gesammelte Werke 3*. Tübingen, Mohr Siebeck. 65–86.
- Gecsei Kolos 1999. Zalai nyomában. In Fehér M. István – Veres Ildikó (szerk.) *Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében*. Miskolc, Felsőmagyarországi Kiadó. 359–372.
- Halász Hajnalka 2014. A médiumok szimbolikussága és differencialitása. A médium fogalma Niklas Luhmann-nál. In Bónus Tibor – Lőrincz Csongor – Szirák Péter (szerk.) *A forradalom ígérete? Történelmi és nyelvi események keresztveződései*. Budapest, Ráció. 90–136.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1981. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. III. A szellem filozófiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Jauss, Hans Robert 1997. *Horizontszerkezet és dialogicitás*. Ford. Kulcsár-Szabó Zoltán. In uő: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Budapest, Osiris Kiadó. 271–319.
- Kittler, Friedrich A. 2003. *Aufschreibesysteme 1800/1900*. München, Wilhelm Fink.
- Lask, Emil 1924. Zum System der Philosophie. In uő: *Gesammelte Schriften III*. Tübingen, Mohr.
- Laube, Reinhard 2003. *Karl Mannheim und die Krise des Historismus. Historismus als wissenssoziologischer Perspektivismus*. Göttingen, Wandenhoek & Ruprecht.
- Lipps, Hans 1977. Bemerkungen über das Versprechen. In uő: *Die Verbindlichkeit der Sprache*. Werke IV. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann. 97–106.
- Luhmann, Niklas 1984. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas 1990. *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas 1995. *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Lukács György 1975. *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika – A regény elmélete*. Ford. Tandori Dezső. Budapest, Magvető.
- Lukács György 1977. *Ifjúkori művek [1902–1918]*. Budapest, Magvető.
- Lukács György 1997. *A lélek és a formák. Kísérletek*. Budapest, Napvilág Kiadó.
- Man, Paul de 2000 Pascal allegóriája a meggyőzésről. In uő: *Esztétikai ideológia*. Ford. Katona Gábor. Budapest, Janus–Osiris. 29–53.
- Man, Paul de 2002. Lukács György: *A regény elmélete*. In uő: *Olvasás és történelem*. Ford. Nemes Péter. Budapest, Osiris. 48–56.
- Márkus, György 1977. Lukács' „erste” Ästhetik: Zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des jungen Lukács. In *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*. Beiträge von Agnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus, Sándor Radnóti. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 192–240.
- Márkus György 1997. A lélek és az élet. A fiatal Lukács és a „kultúra” problémája. In Lukács 1997. 231–259.
- Nietzsche, Friedrich 1989. *A történelem hasznáról és káráról*. Ford. Tatár György. Budapest, Akadémiai.
- Nietzsche, Friedrich 1992. A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról. Ford. Tatár Sándor. *Athenaeum*. I/3. 3–15.

- Nietzsche, Friedrich 2009. *Hajnalpír. Gondolatok a morális előítéletekről*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.
- Popper Leó 1983. Dialógus a művészetről. In uő: *Esszék és kritikák*. Szerk. Tímár Árpád. Budapest, Magvető. 5–12.
- Riedel, Manfred 1990. System, Struktur. In uő: *Geschichtliche Grundbegriffe 6*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Saussure, Ferdinand de 1997. *Bevézetés az általános nyelvészetbe*. Ford. B. Lőrinczy Éva – Balogh Péter. Budapest, Corvina.
- Smith, Barry 1994. Béla Zalai und die Metaphysik des reinen Seins. *Brentano Studien*. 5. 59–68.
- Wessely Anna 1990. On Karl Mannheim's Sociology of Knowledge. In Jeff Bernard – János Kelemen (szerk.) *Zeichen. Denken. Praxis (Österreichisch-ungarische Dokumente zur Philosophie, 1)*. Wien, Institut für Sozio-Semiotische Studien. 403–416.
- Zalai Béla 1982. *Allgemeine Theorie der Systeme (1913–1914)*. Szerk. Bacsó Béla. Budapest, MTA Filozófia Intézet – Lukács Archívum.
- Zalai Béla 1984. *A rendszerek általános elmélete*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat.