

WEISS JÁNOS

A „mi” meghatározása mint romantikus program

Wir sind wir.¹

A Schlegel fivérek által szerkesztett *Athenäum* folyóirat – amely a romantikus kör meghatározó orgánuma volt – már az első számában közölte Novalis *Blüthenstaub*-töredékeit. Azt szokás mondani, hogy ezek a töredékek programadóak voltak az egész romantikus mozgalom számára. Ugyanakkor e töredékekkel kapcsolatban fölmerülnek bizonyos szövegkritikai problémák: Novalis először a *Vermischte Bemerkungen* címet adta nekik, aztán egy (ma már) átláthatatlan újraírási és átszerkesztési folyamat következett, aminek végeredményeként megszülettek és megjelentek a *Blüthenstaub*-töredékek. A Schlegel testvérek azonban nemcsak megszerkesztették a Novalis által közlésre ajánlott kéziratot, de el is hagytak belőle egy-egy töredéket, vagy éppenséggel új töredékeket illesztettek a megmaradtak közé, az igazi közösségi munka szellemében. De még ennél is fontosabb, hogy arra érezték ösztönözve magukat, hogy az *Athenäum* következő számában hasonló töredékcsoportot tegyenek közzé (amelynek még címet sem adtak),² részben korábbi töredékeket fölhasználva, részben pedig újakkal kiegészítve.³ Ebben az „egymást korrigálásban” és „egymást kiegészítésben” – amely egyetlen közös vállalkozássá olvad össze – jött létre a romantikus diskurzus, a romantika mozgalmának filozófiai önértelmezése.⁴ (Ezen önértelmezést az alábbiakban

¹ Peter Handke, *Publikumsbeschimpfung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008. 19. o.

² A későbbi szövegközlésekben és szakirodalomban e töredékeket általában *Athenäum-töredékek*nek nevezik.

³ Nehéz megmondani, hogy a töredékek műfaja miként vált kedvelté a romantikusok körében. Az aforizmáknak, a rövid esszéknek volt egy bizonyos tradíciójuk; de számomra egyre valószínűbbnek tűnik, hogy ebből a tradícióból a romantikusok számára Pascal *Gondolatai* voltak különösen jelentősek. A romantikusok nagy valószínűséggel Ch. Bousset abbé 1779-es kiadását használták. Bousset adta ki először Pascal *Összes műveit*, és rengeteg olyan töredéket közölt, amely az első, 1670-es kiadásból még hiányzott. Eduard Zwierlein, „Kommentar”, in Blaise Pascal, *Gedanken*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2012. 232. o. Ugyanakkor talán azt is meg lehetne mutatni, hogy Pascal Novalisra jóval nagyobb hatást gyakorolt, mint a Schlegel testvérekre; de ez nem lesz tárgya e dolgozatnak.

⁴ Ennyibena romantika alapvető műfajának a töredékeket tekintem; ellentétben pl. Inge Stephannal, aki a töredékeket még csak említeni méltónak sem tartotta. Lásd Uő. „Romantik als Lebens- und Schreibform”, in *Deutsche Literaturgeschichte*, Stuttgart, Verlag J. B. Metzler, 2008. 202–209. o.

a *Vermischte Bemerkungen* alapján próbálok bemutatni,⁵ és az elemzések végén csak utalok a Schlegel fivérek implicit kritikájára.)⁶

I. Keresni és találni

A *Vermischte Bemerkungen* e töredékekkel kezdődik: „Mindenütt a feltétlent *keressük*, és mindig csak dolgokat *találunk*.”⁷ Már a két kurzivált szó is elárulja, hogy itt a keresés és a találás újszövetségi szembeállításáról van szó. „Kérjetelek és adatik néktek, keressetek és találtok; zörgesetek és megnyitvatik néktek.”⁸ Mintha az újszövetségi idézet a keresés és a találás valamilyen *automatikus* összekapcsolását sugallná. Ezzel szemben a modern kort éppen az jellemzi (vagyis abban az értelemben távolodtunk el a korai kereszténység korszakától), hogy aki keres, az *nem biztos*, hogy találni is fog. A *Vermischte Bemerkungen* egy későbbi (de a *Blütenstaub*ban nem szereplő) töredékében ezt olvashatjuk:⁹ „aki keres, az kételkedni fog”.¹⁰ Vagyis a keresés a korai kereszténység idejében egyfajta megnyugtató lezáráshoz vezetett, a keresés mintegy automatikusan elérte a célját. Modern körülmények között viszont a keresés valamiféle rossz értelemben vett végtelenséggel azonosul, aki keres, az mindig tovább keres. Aki keres, az nem találni fog valamit, hanem egyre nagyobb kételkedésnek és kétségbeesésnek teszi ki magát. De a szöveg ko-

⁵ Ezért teljesen elhibázottnak tartok minden olyan beállítást, amely Novalist a romantikus mozgalom periférikus vagy kívülálló figurájaként próbálja bemutatni. Lásd *Uo.* 206. o.

⁶ A *Blütenstaub*-töredékek és a *Vermischte Bemerkungen* között tulajdonképpen alapvető szisztematikus különbség van. A *Blütenstaub* a következő mottóval rendelkezik: „Barátaim, a talaj szegényes, gazdagon kell kiszórnunk a magokat, hogy legalább mérsékelt termésre számíthassunk.” (Novalis, „Virágpor”, *Műhely*, 1997/2. 16. o. Fordította Weiss János.) Ez az újszövetségi reminiscenciákkal rendelkező mondat a töredékcsoport végén szereplő, a könyvvel foglalkozó töredékekkel egyetlen kört alkot. Ha a „könyvet” a rendszer szinonimájának tekintjük, és a kiszórandó magokat a fragmentumoknak feleltetjük meg, akkor a *Blütenstaub*-töredékek kerete a rendszerfilozófia visszautasítása, illetve a töredékek legitimációja. Ez olyan kézenfekvő értelmezés, amelyet nem akarok ugyan kétségbe vonni, de amelyről szeretném kimondani, hogy sok mindenről el is tereli a figyelmet.

⁷ Nr. 1. Novalis, *Schriften*, II. kötet, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1960. 412. o. A *Blütenstaub*-töredékből elmaradtak a kiemelések, és elé került a magok kiszóráására utaló mottó.

⁸ Mt7,8 és Lk11,10. Károli Gáspár fordítása.

⁹ A visszautalás kiiktatásával már vagy maga Novalis, vagy a szerkesztő Schlegel fivérek ennek a gondolatnak a szisztematikus helyiértékét próbálják gyengíteni, ily módon fölnagyítani akarván a beiktatott mottó szerepét.

¹⁰ Nr. 22. Novalis, *Schriften*, II. kötet, 418. o.

herenciáját tekintve sem teljesen véletlenszerű ennek a töredéknek a kihagyása, a kiindulópont ugyanis valami mást mond: aki keres, az talál, de *nem azt*, amit keresett. E mondatnak az előképe Pascaltól származik: „Óhajjuk az igazságot, de magunkban csak bizonytalanságot találunk.”¹¹ Novalis újítása, hogy retorikailag is megteremtette az újszövetségi gondolatra való utalást. Keresünk, keresünk, de valami mást találunk; és ez a más a keresetthez képest *semmi*. De mit is keresünk? Novalis a feltétlenről beszél, ami ebben az időben az abszolútummal volt azonos jelentésű, ami viszont (ha visszatekintünk a skolasztikára) Istent jelenti (vagy jelentette).¹² Novalis így – programatikusan Pascalt követve – nagyon fontos teológiai-filozófiai kordiagnózist fogalmaz meg: az Istenkeresés még jelen van, de tulajdonképpen már lecsúsztunk a radikális immanencia világába. „Mindennapi életünk tiszta öfenntartásból, az újra és újra visszatérő elintézni valókából áll. A megszokottságoknak e köre csak eszköz egy főszekőzhöz, a földi létezésünkhöz általában [...].”¹³ A kérdés persze az, hogy a radikális immanencia világában milyen értelmet lehet adni az életnek? „Van egy *misszió*nk, arra vagyunk hivatva, hogy kiműveljük a Földet.”¹⁴ Nem lesz könnyű – mondhatnánk. Mindenesetre ebben a súlyos helyzetben lép fel a romantikus mozgalom, méghozzá egy sajátos küldetéssel, azzal a sajátos célkitűzéssel, hogy az életnek értelmet adjon, hogy megtalálja az élet értelmét (modern körülmények között is). De hogyan lenne ez lehetséges? Az biztos, ezt az értelmet már nem lehet a *dolgok* és az *Isten* által meghatározott tengely mentén megtalálni.

II. A „mi” jelentései: az átlagember és a zsenik

Ha a fenti kérdésre választ keresünk, akkor először is észre kell vennünk, hogy az első töredék a „mi” szóval kezdődik. Istentől és a dolgoktól vissza kell lépnünk önmagunkhoz, a „mi” a keresés és a taláás végső pontja és egyben annak alanya. De mit jelenthet ez a mi? Első megközelítésben azt mondhatjuk, hogy a „mi” az általános alanyt jelöli, a kor átlagemberét; őket

¹¹ Blaise Pascal, *Gondolatok*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1983. 215. o. Fordította Pődör László.

¹² És most arra nem térek ki, hogy a német szavak között még egyfajta tagadó viszony is fennáll, mintha Isten ellentétei a dolgok lennének.

¹³ Nr. 76. Novalis, *Schriften*, II. kötet, 446. o.

¹⁴ Nr. 32. *Uo.* 426. o.

nevezi Novalis filisztereknek. „A főszköz számukra az egyetlen célnak tűnik. Ők mindent csak a földi élet kedvéért tesznek, ahogy az a látszatban megjelenik, és ahogy annak a saját állításaik szerint meg kell jelennie. A *poézist* pusztá szükségletté fokozzák le, mert hozzászoktak napjaik menetének bizonyos megszakításához.”¹⁵ De már ez a töredékrészlet is mutatja, hogy a „mi”-nek van egy másik jelentése is: azok az emberek, akik átszakítják a filiszterek világát, a zsenik, akik a *poézist* önmagáért szeretik és művelik. Az ő feladatuk, hogy a világot egy újfajta műveltség fényében átalakítsák. (Ezt nevezte Novalis nagy-nagy előszeretettel a világ *romantizálásának*.) De még egyszer tekintsünk vissza: a mindennapi élet a dolgok összefüggésrendszerében, az abszolút immanencia világában zajlik. A dolgok világában minden szükségletté alakul át, illetve minden a szükségletek kielégítésének tárgyává korcsosul. Az életet *poétizálni* annyit jelent, mint kibillenteni ebből a körforgásból. A nyitó fragmentum mint kordiagnózis így csak a filiszterekre vonatkozik; a zsenik viszont velük szembeállva éppen az „abszolútumot” keresik. De az az abszolútum már *nem* Istent jelenti, és így már nem a dolgok világának szimmetrikus ellentéte, hanem a dolgok világából való kiemelkedésként értelmezendő. Első megközelítésben így értelmezhetjük a Föld fölvirágoztatását, vagy a világ *poétizálását*. A zsenik (értsd: a romantikusok) sajátos missziója így a világ átalakítására irányul. De tekintsük most közelebbről is a „zseni” fogalmát. A zseni a „mi” egy olyan újraértelmezett alakja, amely mindenekelőtt az „én”-t teszi hangsúlyossá. „Csak az individuum érdekes” – írja Novalis egy helyen.¹⁶ A zseni így első lépésben abban különbözik a filisztertől, hogy individualitása hangsúlyossá válik. De hogyan lehet ezt elérni? Novalis ezt a szellemi erőfeszítést az „absztrakció”, illetve a „reflexió” fogalmával ragadja meg. E fogalmak jelölik számára a dologi világból való „ki-emelkedést”. A tartalmi felbontásban Novalis kétféle megfogalmazást ad: „hatalmunkba kell kerítenünk a transzcendentális énünket”, és „énünk énjévé kell válnunk”.¹⁷ Mindenesetre Fichte úgy vélte, hogy az én mindig reflektív szerkezetű: „A tudat ama formája, amelybe fel kell vennünk az emberi szellem szükségszerű cselekvési módjait, kétségtelenül a

¹⁵ Nr. 76. *Uo.* 446. o. *Kiemelés tőlem* – W. J.

¹⁶ Nr. 54. *Uo.* 434. o.

¹⁷ Az első megfogalmazás inkább Kantra, a második inkább Fichtére utal. De ebben a dolgozatban nem vállalkozom az esetleges különbségek kidolgozására, és a kontextusok pontos felvázolására.

tudat szükségszerű cselekvésmódjai közé tartozik...”¹⁸ Ebből vont le Fichte következtetéseket az ember méltóságára és rendeltetésére nézve.¹⁹ De így (mondhatnánk Novalis töredékei felől tekintve) két hibát is vétett: (1) nem tudta leírni a jelenlegi állapotot, és eziránt nem is mutatott különösebb érdeklődést, és (2) az ember rendeltetését nem kötötte a világ poétizálásához. Így – feltételezhetően ez volt Novalis véleménye is – az ember méltóságáról való beszéd üres rajongásba, illetve lelkesedésbe torkollik. A „feltétlen” Novalisnál így nem valami, ami ebben a világban van, de nem is egyszerűen az ezen a világon való felülemelkedés, hanem ennek a világnak a belülről történő meghaladása. Előttünk áll tehát még az a feladat, hogy Fichte koncepciójából gyakorlati következtetéseket vonjunk le. Ennek a „pillanatát” Novalis misztikus-szemléletes nyelven írja le: „Közel vagyunk a felébredéshez, ha azt álmodjuk, hogy álmodunk.”²⁰ Az álomról való álom az „én énjének lenni”-gondolatát szimbolizálja. Az ébredés pedig a valóságba való átmenetet jelenti. A reflexió így közvetlenül a valóságba való átmenet „előszobája”. Azt természetesen Novalis nem írja le, hogy az emphatikus én konkrétan milyen lépéseken keresztül alakíthatja át a világot. Ennek a folyamatnak a fölvezetése teljes egészében hiányzik. Azonban a töredékeknek egy egész sora épül arra a premisszára, hogy a reflexió *nem* a praxisba való átcsapás előszobája, hanem már maga a praxis. „Az első lépés a befelé irányuló pillantás – önmagunk elkülönítő szemlélete. Aki itt megáll, az csak az út feléig jutott el. A második lépésnek a hatékony kifelé irányuló pillantásnak kell lennie – a külvilág öntevékeny és tartós megfigyelésének.”²¹ (A „megfigyelés” kifejezésével Novalis persze némileg visszafogja a praxisba való átcsapás gondolatát, amiről alapvetően mégiscsak szó van.) Az énünk énjévé válás tehát ebből a két útból áll. Aztán egy későbbi töredékből valóban kiderül, hogy Novalis pontosan ezt érti az „én” reflexiója alatt: „Önmagunkba visszamenni annyit jelent, mint a külvilágtól absztrahálni. [...] Így a földi élet egy eredeti reflexióból származik – egy önmagunkban való primitív elmélyülésből és összpontosításból, amely éppannyira szabad, mint a reflexiónk. Megfordítva, a szellemi élet ebben a világban primitív reflexió áttöréséből jön

¹⁸ Johann Gottlieb Fichte, „A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról”, in Felkai Gábor, *Fichte*, Budapest, Kossuth, 1988. 221. o. Felkai Gábor fordítása.

¹⁹ Lásd Johann Gottlieb Fichte, *Az ember rendeltetése*, Budapest, Magyar Helikon, 1976. 150–154. o. Kis János fordítása.

²⁰ Nr. 16. Novalis, *Schriften*, II. kötet, 416. o.

²¹ Nr. 26. *Uo.* 422. o.

létre [...].”²² De most mintha nem is egy, hanem két egymásra következő reflexió aktusról beszélne. E gondolatnak mindenesetre hosszú előtörténete van. Pascalnál olvashatjuk a következő töredéket: „A sztoikusok így beszélnek: »Vonuljatok vissza magatokba; ott lelitek meg nyugalmatokat.« És ez nem igaz. Mások így szólnak hozzánk: »Lépjetek ki magatokból: keressétek a boldogságot a szórakozásban.« És ez sem igaz. Jönnek a betegségek.”²³ (Pascal számára a nyugalom és a boldogság azonos jelentésűek, mint egykor a deuteronomisztikus tradícióban.) Aztán következik a két mondat szintézise: „A boldogság sem rajtunk kívül, sem bennünk nincsen; Istenben van, egyszerre kívülünk és bennünk.”²⁴ Novalis nem a személyes boldogságról beszél, és Isten sem jelenik meg az adott összefüggésben; de ez a gondolat igenis a világ átpoétizálásának alapformulája. Azzal a kis különbséggel, hogy Novalis a kétoldalú összefüggést hierarchikus elrendezéssel váltja föl, vagyis első és második lépésre osztja. A pascali gondolatnak e belső elrendezése ugyanakkor a fichtei tudománytan tételezési struktúráját követi. Az én első lépésben önmagát tételezi (most tekintsünk el attól, hogy ez *nem egészen* ugyanaz, mint az én önmagában való elmélyülése), a második lépésben viszont a nem-ént tételezi. Szükség van erre a második lépésre is, az énnel el kell jutnia a külvilághoz. De mégsem ez lehetett Novalis modellje, Fichte-nél ugyanis az első lépés mindig domináns marad, vagyis ez az elméleti konstrukció „túlsúlyos mozzanata”. Talán akkor írjuk le a legpontosabban eljárás módját, ha azt mondjuk, Novalis a dogmatizmus és a kriticizmus szembeállítását beemeli az énné. Fichte – miután elmondta, hogy a megismerés mindig a szubjektum és az objektum egymásra vonatkozásában áll – így írja le a két szembenálló rendszert: „A filozófus elvonatkoztatathat a kettő közül valamelyiktől [...]. Ha az előbbitől vonatkoztat el [...], akkor egy *magábanvaló* intelligenciát tart meg [...]; ha az utóbbtól vonatkoztat el, akkor egy *magábanvaló* dolgot tart meg [...]. Az első eljárást nevezzük *idealizmusnak*, [vagy *kriticizmusnak*], a másodikat *dogmatizmusnak*.”²⁵ És Fichte mégis csak az előbbit (vagyis az idealizmust, illetve a kriticizmust) tartja elfogadható, vagyis igazolható filozófiai megközelítésnek: „Figyelj önmagadra, fordítsd

²² Nr. 43. *Uo.* 430. o.

²³ Pascal, *Gondolatok*, 465. 226. o.

²⁴ *Uo.*

²⁵ Johann Gottlieb Fichte, „Első bevezet és a tudománytanba”, in Uő. *Válogatott filozófiai írások*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1981. 26. o. Fordította Endreffy Zoltán.

el tekintetedet arról, ami körülvesz, és nézz a bensődbe – ez a filozófia első követelménye a kezdővel szemben. Nem arról van szó, ami kívüled van, hanem csakis önmagadról.”²⁶ Ez a szembeállítás volt a *Vermischte Bemerkungen* általános filozófiai koncepciójának háttere. De nem e koncepció önmagában véve, hanem inkább ennek a kibillentése képezi e töredékek filozófiai háttérét. Schelling a *Filozófiai levelek a dogmatizmusról és a kritícizmusról* című levélsorozatának második részében már egyértelműen a két álláspont szintézisére törekszik: „Semmi sem bizonyítja számomra föltűnőbben, hogy a legtöbben nem értették meg „A tiszta ész kritikája”-nak szellemét, mint az az általános hit, hogy „A tiszta ész kritikája” csak az egyik rendszerhez tartozik, de az ész-kritika sajátossága éppen abban áll, hogy *semelyik* rendszert sem támogathatja kizárólagosan, hanem sokkal inkább az *összes* rendszer kánonját kell megadnia, vagy legalábbis előkészítenie. Az *összes* rendszer kánonjához szükségszerű részként természetesen hozzátartozik az általános módszer is: egy ilyen művel azonban szomorúbb dolog nem is történhet, mint ha az összes rendszer számára föllállított módszert magának a rendszernek tekintik.”²⁷ A Schelling-féle kritika alapján mindkét álláspont legitim, de ennek az lesz a következménye, hogy az énből való kiindulás elveszti a maga feltétlen jellegét; az én mint kiindulópont opcionális lesz. Novalis *Vermischte Bemerkungen* című töredékcsokrának nagy újítása, hogy e két álláspontot eredeti módon tudta szintetizálni: egyrészt Fichtével egyetért abban, hogy csak az énből lehet kiindulni, de ezen az énen – ahogy Schelling kidolgozta – mégis át kell tudnunk lépni. Ha a dolgokból indulunk is ki, azoknak is az énrre kell vonatkozniuk. A kérdés tulajdonképpen az, hogy mi lesz a dolgokkal? A *romantizált* világban is vannak dolgok, és ezeket nem határozhatjuk meg úgy (ahogy Fichte gondolta), hogy az énhez képest másodlagosak vagy levezetettek lennének. Nem, a reflexión átment zseni arra lesz képes, hogy újfajta viszonyt alakítson ki a világ dolgaival szemben. En-

²⁶ *Uo.* 22. o.

²⁷ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, „Filozófiai levelek a dogmatizmusról és a kritícizmusról”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1997/ 3–4. 557. o. Fordította Weiss János. – Majd a folytatásban: „Ha elmondhatom Önnek a saját meggyőződésemet, minden elbizakodottság nélkül, akkor ez az, hogy „A tiszta ész kritikája” nem arra törekszik, hogy kizárólag egy rendszert – és a legkevésbé azt a dogmatizmus és kritícizmus között álló átmeneti képződményt, amelyet a korábbi levelemben próbáltam jellemezni – megalapozzon. Sokkal inkább arra törekszik, az én értelmezésem szerint, hogy két egymással szembeállított rendszer lehetőségét az ész lényegéből levezesse, s a kritícizmus rendszerét (a maga kiteljesedett formájában) éppúgy, mint az ezzel szembeállított dogmatizmus rendszerét megalapozza.” *Uo.*

nek következtében megváltozik a világ kozmikus rendje; Novalis ezt olyan hangsúlyosan kívánja kifejezni, hogy az új világrendben általában már nem is dolgokról, hanem tárgyakról beszél. Ennek az elméletnek a központi töredéke így szól: „Minden szeretett tárgy egy Paradicsom középpontja.”²⁸ A mi összefüggésünkben e töredéket visszafelé kellene olvasnunk: ha a Paradicsom a poétizált világ, akkor az a szeretett tárgyak köré rendeződik el. A világ poétizálásának lényege a tárgyak szerethetővé tétele. Ez a zseniként értett „mi” rendeltetése.

III. Exkurzus: halál és redukció

De hogy juthatunk el az éntől a közösséghez? Ebben az összefüggésben talán a következő töredékből érdemes kiindulni: „A közösségi szellem eltűnése a halál.”²⁹ Talán először általánosságban is kimondhatjuk, hogy a „halál” e töredékek fontos motívuma, sőt a halál egyfajta mitizáló stilizálásával találkozhatunk: „Az élet a halál kezdete. Az élet a halál kedvéért van. A halál egyszerre vég és kezdet – egyszerre elválás és szorosabb kötődés. A halál által teljeseedik be a redukció.”³⁰ A töredék utolsó mondata már némileg rejtélyes, még hozzá mindeneelőtt a „redukció” szó miatt. Ha egy pillantást vetünk a korabeli szóhasználatra, akkor azt láthatjuk, hogy a korabeli filozófiai szaknyelvben a szó nem is fordul elő, talán egyetlen lényeges kivétellel: Schelling kezdte el használni az – 1797-ben megjelent – *Ideen zu einer Philosophie der Natur* című művében.³¹ Ebben a könyvben a redukció a természet elemzésének általános eljárás módjaként jelenik meg. Talán ezt úgy lehetne be-

²⁸ Nr. 50. Novalis, *Schriften*, II. kötet, 432. o.

²⁹ Nr. 81. *Uo.* 450. o.

³⁰ Nr. 15. *Uo.* 416. o. *Kiemelés tőlem* – W. J.

³¹ Schelling a fogalmat a „természet” vonatkozásában használja, de tulajdonképpen annak mintájára, ahogy Kant a matematika birodalmában értelmezi. Kant az algebrában az egyenletek megoldását nevezi redukciónak. (Immanuel Kant, *A tiszta ész kritikája*, Budapest, Atlantisz, 2004. 580. o.) Ugyanakkor a matematikai szóhasználatot Kant szellemében aligha lehet átvinni a filozófiára (vagy a természetfilozófiára). „A filozófiai megismerés az ész fogalmakon alapuló ismereteit, a matematikai megismerés az ész fogalmak konstruálásán alapuló ismereteit tartalmazza. Ámde fogalmakat konstruálni annyit tesz, mint a vele *a priori* módon egybevágó szemléletet megjeleníteni.” *Uo.* 566. o. Schelling a természetet magát is konstrukciónak vagy egy konstrukció eredményének tekinti. A konstrukció potenciákból áll, és ezek megértése jelenti a visszavezetést az anyagi szubsztanciára. Így kötődik a schellingi természetfilozófiai koncepció *A tiszta ész kritikájának* matematikáról szóló elemzéseéhez.

mutatni, hogy a természetben egy komplex világgal van dolgunk, és ennek értelmezése *visszavezetések*et követel meg. Schelling frazeológiájában azt mondhatnánk, hogy a természetben az anyag szubsztanciájának különböző potenciáit (hatványozott alakjait) látjuk, és az a feladat, hogy visszatérjünk az anyagi szubsztanciához. Novalis valószínűleg nem ironikusnak szánta, de szánhatta volna: az élőlények esetében ennek az eljárásnak éppen a halál, a meghalás, a halál felé irányuló mozgás felel meg. Az életnek a halál felé való mozgása az ontológiai redukció. Ugyanakkor Novalisnál megjelenik a redukció új értelmének lehetősége: abból induljunk ki, hogy Novalis az ént megtartja mint vonatkoztatási pontot. A kor szóhasználatában nem volt szokásos a redukciót az énrre vonatkoztatni. Ugyanakkor Hegelnél (jó tíz évvel később) a redukció az erő vonatkozásában jelenik meg. „Ez a megszüntvöltünk ismét, vagyis e különbözőség redukciója a *tiszta magáért-való-létre* nem egyéb, mint maga a közeg, ez pedig a különbségek önállósága.”³² A redukciónak két jelentésaspektusa van: egy visszavezetési folyamat és e folyamat végeredménye, amiben persze a különbségek önállósága megszüntetve megőrződik. „Vagyis az önállóknak tételezett elemek közvetlenül átmennek egységükbe s egységük közvetlenül a kibontakozásba, ez pedig ismét visszamegy a redukcióba.”³³ Ebből már lehet látni, hogy a redukció az egységbe való visszatérést és a végső egységpontot jelenti. Annak ellenére, hogy ez az elemzés Hegelnél a tudatról szóló fejezetben található, e kontextus nem bővíti alapvetően a kifejezés jelentését. Novalisnál viszont fölfedezhetők egy ilyen bővülés nyomai. Most vonatkoztassuk a redukciót csupán az emberi személyiségre, vagyis az énrre. A redukció ekkor az ember végtelenül sokféle képességeinek és lehetőségeinek a leszűkülését, egyetlen ponttá való összehúzódását fogja jelenteni. Novalis töredékeiben csak egyetlen elem van, amely egy ilyen értelmezés felé mutat: a *gyermek* és a *gyermekkor* megjelenése. Először is könnyű belátni, hogy ennek az alapkonstrukcióban nincs helye. „Ahol a gyerekek vannak, ott van az aranykor.”³⁴ Hát nem ott van az aranykor (a romantizált világállapot vagy a Paradicsom), ahol kibontakozott a műveltség? De ugyanakkor: „A művelődés minden szintje a gyermekkorral kezdődik. Ezért van az, hogy a legműveltebb földi ember annyira hasonlít a

³² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *A szellem fenomenológiája*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. 76. o. Fordította Szemere Samu.

³³ *Uo.*

³⁴ Nr. 96. Novalis, *Schriften*, II. kötet, 456. o.

gyermekhez.”³⁵ Itt Novalis analógiával él, mert valóságosan nem tudta bekapcsolni a gyermekre és a gyermekkorra vonatkozó gondolatait. A végeredmény mindenesetre az, hogy a romantizált világ valamennyire a gyermekkorhoz hasonlítható. S ha ez így van, akkor a töredékek egy fontos hézagját ki kell töltenünk. A gyermekkor Novalisnál tulajdonképpen nem a művelődés kiindulópontja, hanem egy elhibázott nevelési folyamat kiindulópontja. A gyermekkor a *redukció* kiindulópontja: a gyermekkor után bekövetkezik a képességek és a lehetőségek elvesztése. E képet és koncepciót Novalis minden bizonnyal Schillertől veszi át. „Nem azért vagyunk megindulva, mert erőnk és tökéletességünk magasából lenézünk a gyermekre, hanem mert állapotunk korlátozottságából, mely elválaszthatatlan a már elért *meghatározottságtól, felnézünk* a gyermek határtalan meghatározhatóságára és tiszta ártatlanságára; s az ilyen pillanatokban keletkező érzésünknek nem is lehet félreismerni az eredetét, oly nyilvánvalóan vegyül bele bizonyos szomorúság. A gyermekben *diszpozíció* és *meghatározás* ábrázolódik, mibennünk a *teljesülés*, s emez mindig végtelenül elmarad amattól. Ekként a gyermek az eszmény jelenvalósága számunkra, ha nem is a beteljesült, de a feladatul kapott eszményé [...]”³⁶ Schiller a meghatározottság (*Bestimmung*) kifejezést sajátos értelemben használja:³⁷ „*Bestimmung* – a konkrét és ezért korlátozó létezési forma, amelyet a felnőtt a sorson, a hivatásán, a tanulmányain, a karakterének és a képességeinek megszilárdításán keresztül ér el.”³⁸ Vagyis Novalis a *Bestimmung*nek e fogalmát nevezi el redukciónak. A halál a *Vermischte Bemerkungen* meglehetősen rejtélyes fogalma, de számomra itt fontosabb egy implicit jelentése: a halál a redukció, vagyis az emberi képességek, lehetőségek meghatározása, „kiteljesítése”. A halál tehát rendelkezik egy olyan aspektussal, amely az életen belül bontakozik ki. Egyelőre csak elvontan mondjuk ki: az ember már életében is halott lehet. Novalis ezzel egy hallatlanul fontos tradíciót alapozott meg, a német romantikában ugyanis ennek a jelenségnek a megragadására vezették be a „hideg szív” metaforáját. Ennek gyökerei Jacob Böhméhez vezethetők vissza, akinél e metafora az igazi szeretet

³⁵ Nr. 48. *Uo.* 432. o.

³⁶ Friedrich Schiller, „A naiv és a szentimentális költészetről”, in *Uő. Művészet és történetfilozófiai írások*, Budapest, Atlantisz, 2005. 264. o.

³⁷ Ne feledjük, hogy Fichte ugyanezt a szót a „rendeltetés” értelmében használta, amikor a „tudás emberének” vagy általában az „ember” rendeltetéséről beszélt.

³⁸ Lásd Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke*, 5. kötet, München, Carl Hanser Verlag 1993. 1168. o. (A kommentár a kiadóktól, Gerhard Frickétől és Herbert G. Göpferttől származik.)

ellentétét képviseli. „Az igazi szeretet az isteni természetben Isten fiának forrásából táplálkozik. Nézd, emberfia, és hidd el nekem: az angyalok már előre tudják, mi az igazi Isten iránti szeretet, de neked hideg a szíved.”³⁹ Friedrich Schiller e fogalmat az újkori elvont gondolkodásra és az üzleti életre vonatkoztatta: „Az elvont gondolkodónak ezért gyakran *hideg* a szíve, mivel ő széttagolja a benyomásokat, amelyek pedig csak egészként érintik meg a lelket; a foglalkozáshoz kötött ember gyakran *képtelen kitérni* a szívet, mivel hivatásának egyforma körébe záródott képzelőereje nem tud más megjelenítésmódra kiterjedni.”⁴⁰ De csak a későbbi romantikus tradíció kezdi el használni e kifejezést az életben belüli halál megjelölésére. Az első mű ebben a tradícióban Ludwig Tieck *Der Runenberg* című novellája, amelyben a főhős apja ezt mondja a fiáról: „Így az ő elvarázsolt szíve nem emberi többé, hanem hideg fémből van; aki már nem szereti a virágokat, annak számára minden szeretet és Istenfélelem elveszett.”⁴¹ Novalis számára – mint láttuk – már tárgyak szeretete jön szóba (amit a virágok szeretete szimbolizál). „Minden szeretett tárgy egy Paradicsom középpontja.”⁴² A Paradicsomot a romantizálás alkotja meg; a *romantizálás* így nem egy különös program, hanem az életben maradásunk esélye, a redukció elkerülésének esélye.

IV. A „mi” mint interszubszeptivitás

Mintha eltévedtünk volna. Eredetileg ezt a töredéket akartuk értelmezni: „A közösségi szellem eltűnése a halál.”⁴³ Ehhez nem kerültünk közelebb egy tapodtat sem, sőt mintha egy teljesen másik koncepcióhoz jutottunk volna: a halál azt jelenti, hogy már nem tudjuk szeretni a körülöttünk lévő tárgyakat. Mit jelent akkor, hogy a halál a közös szellem (*Gemeingeist*) eltűnése? Először is az arisztotelészi tradícióban az élet princípiuma általában a pszükhé, a lélek fogalma volt. Aztán abban az időben (a kantai filozófia állandó újraértelmezésének korában) különösen elterjedt a mondás: a betű öl, a szel-

³⁹ Jacob Böhme, *Aurora oder Morgenröte im Aufgang*, Freiburg, Aurum Verlag, 1977. 100. sk. o.

⁴⁰ Friedrich Schiller, „Levelek az ember esztétikai neveléséről”, in Uő. *Művészet és történet-filozófiai írások*, Budapest, Atlantisz, 2005. 172. o.

⁴¹ Ludwig Tieck, *Der blonde Eckbert / Der Runenberg*, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 2002. 45. sk. o.

⁴² Nr. 50. Novalis, *Schriften*, II. kötet, 432. o.

⁴³ Nr. 81. Uő. 450. o.

lem viszont életre kelt. Mindenesetre a *Gemeingeist* fogalma kissé szokatlan is: Hegel például – aki rengeteget beszél a „szellemről” – csak egyetlen egyszer írta le (a *Jogfilozófia* előszavában). Igazából Herder használta a történelem-filozófiai írásaiban, ezzel próbálván megragadni a nemzetek szétesésének végső okát. Egyszer csak az emberek már nem vesznek részt a nemzetgyűlésben, már nem hajlandók magukra venni a háború terhét. „Így volt pl. a frankoknál, a szabad közösségek hamarosan kerülni kezdték a frank országgyűlést; és így a határozatokat ráhagyták a királyra és szolgálaira; és már a katonai szolgálatra vonatkozó kötelességet is csak nagy nehezen sikerült életben tartani. [...] És így a nemzet törzse, mint egy szétváló vagy kiszélesedő áramlás, az erőtlen tehetetlenségben vész el.”⁴⁴ Novalisnak most alapvetően két választási lehetősége van: vagy megpróbálja a közösségi szellemet beilleszteni a romantizálás programjába, vagy a herderi tematikának engedve a nemzetről és különösen a német nemzetről kezd el beszélni. Novalis e két stratégia között ingadozik, de végül inkább az utóbbira hajlik, bár elméletileg az előbbi sokkal fontosabb. – (1) Az eddigiek alapján Novalisnak azt kellene mondania, hogy a romantizálás közösséget, közösségi kötelekeket feltételez. Igazából egyelőre nem lehet látni, hogy a tárgyakhoz való szeretetteljes viszony kialakítása (bármilyen legyen ennek a konkrét mechanizmusa) miért szorulna rá a közösségi szellemre. A társadalmiságra vonatkozóan a következő általános töredék nyújt kiindulópontot: „A társadalmi ösztön nem más, mint szervezési ösztön. E szellemi asszimiláción keresztül jön létre a közös alkotórészekből egy jó társadalom, egy szellemmel eltöltött emberből kiindulva.”⁴⁵ De ez olyan általános megállapítás, amely semmiképpen sem illik bele a kifejtés programatikus menetébe. A következő töredék ennél jóval megvilágítóbb erejű: „Az összes ismeret belső közössége – a tudományos köztársaság a tanult emberek legfelső célja.”⁴⁶ E töredék a romantizálási program interszjektív aspektusát próbálja megfogalmazni. A redukció úgy kerülhető el, vagyis úgy tudjuk fenntartani a gyermekkori képességek sokféleségét, ha az ismereteket egy egységbe foglaljuk. Meg kell tehát alkotnunk az ismeretek közösségét. Természetesen meg lehet kérdezni, hogy miért

⁴⁴ Johann Gottfried Herder, „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit”, in Uő. *Werke in zehn Bänden*, 6. kötet, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1989. 799. o.

⁴⁵ Nr. 59. Novalis, *Schriften*, II. kötet, 436. o.

⁴⁶ Nr. 84. Uő. 450. o.

„ismeretekről” beszélünk? Eredetileg ugyanis képességekről és hajlamokról volt szó. Ráadásul valamivel később Schelling azt fogja mondani, hogy a gondolkodás már eleve előfeltételezi bizonyos mozzanatok izolálását. „Magában a tudásban [...] úgy egyesül az objektív és a szubjektív, hogy nem lehet megmondani, melyiket illeti meg a kettő közül az elsőség. [...] Ha meg akarom magyarázni ezt az azonosságot, akkor már meg is kellett szüntetnem.”⁴⁷ De ha ezt a lépést elfogadjuk, akkor a következő lépés már valamennyivel könnyebben érthető: az első lépésben az integrált ismereteket nem várhatjuk az egyes emberektől, hanem csakis a tanult emberek összefogásától. (Miközben a távolabbi cél persze az, hogy az egyes emberben is integráltan jelenjenek meg az ismeretek.) Vagyis ezt úgy kell értenünk, hogy a zsenik kialakulásának első lépése a *Gemeingeist*, de egy sajátos értelemben. A közösségi szellemnek nem a közös ügyekre kell irányulnia (vagyis nem politikai fogalom, mint pl. Herdernél), hanem az ismeretekre és a megismerésre. Az ismeretekre vonatkoztatott *Gemeingeist* a zsenik közvetlen előformája. A közösségi gondolat tehát úgy jelenik meg, hogy a romantizálás egész programjának elindulásához szükség van a zseni ilyen előformájára. – (2) És persze Novalis nem tudja megállni, hogy Herdert követve ne beszéljen a nemzetről és a németekről általában. De Herdertől eltérően semmiképpen sem egy történeti összefüggést tart szem előtt, hanem egy nagyot ugorva előre egy normatív képet vázol föl. A kiindulópont minden bizonnyal a következő töredék: „A nép egy idea [eszme]. Egy néppé kell válnunk.”⁴⁸ A nép fogalmát tehát előbb meg kell konstruálnunk. Ez az egység a *Gemeingeist*-nak a megismerésre vonatkoztatott alakjából bontakozhat ki. (Novalis a népet többször is egy színjátékhoz hasonlítja: „A nép élete egy színjáték”.⁴⁹ De nem lehet világosan látni, hogy itt Novalis a színlelésre gondol, ahogy már Epiktétosz is, vagy inkább a színjáték másik, műalkotásra utaló jelentése áll-e az előtérben.) Így a német népek is még létre kellene jönnie.⁵⁰ Ugyanakkor, ha a németekről van szó, akkor Novalis nem annyira a megkon-

⁴⁷ F. W. J. Schelling, *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1983. 35. o. Fordította Endreffy Zoltán.

⁴⁸ Nr. 47. Novalis, *Schriften*, II. kötet, 432. o. *Kiemelés tőlem* – W. J.

⁴⁹ Nr. 71. *Uo.* 440. o.

⁵⁰ E gondolat kétségtelenül egy erős mellékszöveggel rendelkezik, miután 1841-ben Heinrich Hoffmann von Fallersleben ennek az egységnek a megkonstruálásából a német nép hallatlan fölényét vezette le: „Deutschland, Deutschland über alles, / Über alles in der Welt, / Wenn es stets zu Schutz und Trutze / Brüderlich zusammenhält.” <http://ingeb.org/Lieder/deutschl.html>. Ez válik majd a náci ideológusok egyik kedvenc versévé.

struálás, mint inkább a megújulás mellett látszik síkra szállni. „A német sokáig Jancsika volt, de nemsokára az összes Jánosok Jánosa lehet.”⁵¹ Ez alapján úgy néz ki, mintha a cél Novalisnál is a nemzetek fölé kerekedés lenne. Aztán megint más töredékekben a gondolatmenet újabb kanyart vesz. „Németország országként Róma. Minden ország nagy hely, sok-sok kerttel. [...] A rómaiak ösztönszerű és univerzális politikája [...] a német népben is jelen van. A legjobb, amit a franciák a forradalomban nyertek, egy adag némettség.”⁵² Számos rejtély kötődik ehhez a töredékhez. *Először* is az tűnik föl, hogy Novalis – a romantikában szokatlan módon – Németországot nem a görögökhöz, hanem a rómaiakhoz hasonlítja. *Másodszor* itt a német néphez semmiféle normativitás nem kötődik. *Harmadszor* a német nép meghatározó sajátossága az univerzalizmus. A közösségi szellem a németekben egyúttal univerzális szellem is; ez a francia forradalomra való utalás fényében nyilvánvalóan azt jelenti, hogy a felvilágosodásra jellemző univerzális normák határozzák meg az értékvilágát. De aztán egy másik töredékben az univerzalizmus mintha az empirikus „mindenütt jelenléte” csapna át. „Németek mindenhol vannak. A germanitást [...] nem lehet egy államra leszűkíteni. [...] A némettség igazi popularitás, és ezért egy ideál [eszmény].”⁵³ Mindenesetre e töredékekben – a hallatlan zavarosságuk mellett – van egyfajta elfogultság, amelyet Joseph von Eichendorff így figurázott ki:

Jeder nennt froh die Seine,
 Ich nur stehe hier alleine,
 Denn was früge wohl die eine,
 Wen der Fremdling eben meine?⁵⁴

V. Az ünnep ünnepe

Egyetlen fontos kérdésünk maradt hátra: hogyan egyesíti Novalis a tárgyakhoz való szeretetteljes viszonyt (a világ romantizálását) és a közösség jelentőségét? Egy bizonyos választ már adtunk a kérdésre: a *Gemeingeist* a zseni

⁵¹ Nr. 60. Novalis, *Schriften*, II. kötet, 436. o.

⁵² Nr. 63. *Uo.* Prózafordításban: „Mindenké boldognak a sajátjait tartja / De én itt állok egyedül / És az ember megkérdezhetné, / Kire gondol az idegen?”

⁵³ Nr. 66. *Uo.* 438. o. (De ebből azt is lehet látni, hogy itt és most Novalis nem tesz különbséget idea és ideál, vagyis eszme és eszmény között.)

⁵⁴ Joseph von Eichendorff, *Das Marmorbild / Das Schloß Dürande*, Philipp Reclam jun., 1970. 9. o.

előformája, és mint ilyennek fontos szerepe van a romantizálásban. De most nem egészen ezt kérdezzük, hanem, hogy hogy viszonyul egymáshoz e két tényező, ha egy szinten állónak tekintjük őket? Novalis erre már nem válaszol, pedig van egy olyan töredéke, amely magában rejti e kérdés megválaszolásának lehetőségét: a válasz az ünnepekről szóló (részben már idézett) töredékből olvasható ki. Az ünnepek mindenekelőtt megszakítást jelentenek, egyfajta kikökenést a mindennapokból. „E megszakításra általában hét naponként kerül sor – és poétikai szeptánláznak is nevezhetnénk. Vasárnap pihen a munka – az emberek egy kicsit jobban élnek, mint általában, és e vasárnapi mámor valamivel mélyebb alvásban végződik, mint a megszokott. [...] *Partis de plaisir*-jüknek konvencionálisnak, megszokottnak és divatosnak kell lennie – de a szórakozásukat is, fáradtságosan és formálisan dolgozzák föl, mint minden mást. Poétikai létezésük legmagasabb szintjét utazás, lakodalom, keresztelő alkalmával és a templomban érik el. Ezek kielégítik, és gyakran túl is szárnyalják legmerészebb vágyaikat.”⁵⁵ Az ünnepekkel az a baj, hogy konvencionálisak, megszokottak és divatosak, vagyis az, hogy az általános nyájszellem határozza meg őket. A mostani ünnepek nem lépik át a köznapi élet kontextusát, vagyis a dolgok világát; megszakításoknak tűnnek, de nem azok. Lehetségesek-e más ünnepek? Mi az, ami túl van a lakodalmakon, a keresztelőkön, az utazásokon? Milyen lenne egy valóságos ünnep? Így valószínűleg nem lehet válaszolni a kérdésre. Ezért Nietzsche két verssorát szeretném fölidézni: „Íme, ünnepeljük, biztosan az együtt kívándó győzelemben, az ünnepek ünnepét.”⁵⁶ Ha az én reflexiójából indultunk ki, akkor a világ romantizálását értelmezhetjük az ünnep ünnepeként. Az én reflexiójára épülő ünnepekben erőteljesebb lesz a szabad elhatározás és visszahúzódik a konvenciók és a megszokás szerepe. Az ünnep ünnepe a tárgyak szeretete, amely magában foglalja a közösség kiteljesedését. A közösség kiteljesedése viszont azt jelenti, hogy a közösség nem megszilárdult entitás, hanem állandóan alakulóban van, az állandó önkonstituálás aktusában van. (Most már talán egyértelműen lehet látni, hogy Novalis a fichte-i tételezés-elméletet a „mi”-re próbálja átvinni.)⁵⁷ De még egy pillanatra

⁵⁵ Nr. 76. Novalis, *Schriften*, II. kötet, 446. o.

⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *Túl jön és rosszon*, Budapest, Műszaki Könyvkiadó, 2000. 147. o. Fordította Tatár György. A versidézetet fordította Márton László.

⁵⁷ „Az én önmagát tételezi, és e pusztá tételezésen keresztül önmaga; és megfordítva: az én van, és tételezi a maga létét, a maga pusztá léténél fogva. – Az én egyszerre cselekvő, és ennek a cselekvésnek a produktuma; a tevékeny és az, ami e tevékenységen keresztül létrejön;

térjünk vissza arra, hogy milyenek is lennének ezek az ünnepek. Néhol Novalis azt állítja, hogy a filiszterek ünnepeit az jellemzi, hogy belesimulnak a köznapokba, hogy csak azok előrehaladását, továbbzakatolását szolgálják. Az igazi ünnep így az lenne, ami öncél. De ennél már a fentiekben rekonstruált program alapján is jóval többről van szó. Azt mondtuk, hogy a dolgoktól (a köznapok világától) nem ugorhatunk át egyszerűen ezek ellentétébe, az abszolútumhoz. A dolgok világát mintegy belülről kell fölbontanunk, ennek végeredménye a dolgoknak egy közösség keretei között megvalósuló szeretete. „A durva filiszter az ég örömeit egy búcsú, egy lakodalom, egy utazás vagy egy bál képében gondolja el. A megnesesített szellem viszont az eget az emberiség géniusának tökéletes reprezentánsává teszi.”⁵⁸ E romantikus program, vagyis Novalis szerint nem az egyes ember, hanem a „mi” rendeltetése.⁵⁹

a cselekvés és a tett egy és ugyanaz; és ezért az *én vagyok* egy tettcselekvés kifejeződése [...]” Johann Gottlieb Fichte, „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre”, in Uő. *Werke*, I. kötet, id. kiadás, 96. o.

⁵⁸ Nr. 76. Novalis, *Schriften*, II. kötet, 446–447. o.

⁵⁹ A Schlegel testvérek Novalis töredékeit nemcsak átszerkesztették, hanem – nagy valószínűséggel – azok bizonyos tartalmi hiányosságait is meglátták. Ezt elsősorban abból lehet látni, hogy az *Athenäum* című folyóirat következő számában ők is publikáltak egy töredékcsoportot. Az egyes töredékeket nehéz datálni, ugyanis elsősorban Friedrich Schlegel már korábban is írt töredékeket; ám az *Athenäum* második számában megjelentetett töredékek összességükben mégis a novalisi töredékekben megfogalmazott koncepcióra válaszolnak. És most természetesen figyelmen kívül hagyom azokat a kutatásokat, amelyek alapvető karakterbeli különbséget látnak a novalisi és a schlegeli töredékek között. Theodor Haering pl. azt állította, hogy Novalis töredékei még egy átfogó rendszert tartanak szem előtt, csak ezt éppen kidolgozhatatlannak tekintik, Friedrich Schlegelnél viszont a töredékek öncélú játszadózásá válnak. (Lásd *Novalis als Philosoph*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1954.) E megállapításban van valami, de ez inkább abból adódik, hogy a Schlegel-testvérek a keretkoncepciót elfogadták, csak egyetlen ponthoz, illetve fogalomhoz szerettek volna hozzászólni: a *poézishez*. Ha nyílt kritikát fogalmaztak volna meg, az talán a következő három pontból állt volna: (1) Novalis a poézis jelentését túl gyorsan az élet fogalmává alakítja át, és így eltünteti a hagyományos jelentését (pontosabban azt a jelentésaspektusát, amelyet a leginkább a poétikával adhatunk vissza). A híres és sokat elemzett 116. *Athenäum*-töredékben aztán megfogalmazzák a modern költészetre (illetve irodalomra) szabott poétikájuk kiindulópontját: „A romantikus [poézis] progresszív egyetemes poézis.” (August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel, „Athenäum-töredékek”, in Uők. *Válogatott esztétikai írások*, Gondolat, 1980. 280. o. Fordította Tandori Dezső.) (A fordítást módosítottam – W. J.) Ebben az esetben azonban a „poézis” már nem a poétika, hanem a költészet (vagy az irodalom) értelmében szerepel. A modern költészet (irodalom) a legkülönbözőbb elemek integrálására törekszik, amelyek aztán sajátosan reflektálják egymást. Már csak ezért is a regény válik a modern irodalom paradigmatis műfajává. (Vannak persze megjegyzések, melyek ennek ellentmondani látszanak: „A [poézis] egyebek között már csak azért is minden művészetek között a legmagasabb rendű és a legméltóságosabb, mert csak benne le-

hetségesek drámák.” {*Uo.* 284. o. A fordítást módosítottam – W. J.} (2) A poézis az egész kultúra alapjává válik; így egy puszta filozófiai vállalkozás (vagyis mondjuk a kantian-fichte-i filozófia) folytatása már nem tűnik képviselhető vállalkozásnak. Ha a filozófia a poézisre épül, akkor a filozófiát is a reflektív tendencia fényében kell átalakítanunk. „Semmiféle tárgyról nem filozófálnak ritkábban, mint a filozófiáról.” (*Uo.* 261. o.) Vagyis a kritikai filozófia még nem vált reflektívvé, ezért a poézis mintáját követő reflexió filozófiai alakjának kidolgozása lenne a filozófia igazi megújítása. És ez egy helyen nagyon ironikus megfogalmazást kap: „Mivel a filozófia mostanság kritizál mindent, ami csak elébe kerül, a filozófia kritikája nem lenne egyéb, mint jogos megtorlás.” (*Uo.* 270. sk. o.) (3) A filozófiából indulhat ki a világ átalakítása. „Filozófiai minden, ami hozzájárul az [...] ideál megvalósításához [...]” (*Uo.* 277. o. Tandori Dezső fordítását módosítottam – W. J.) Az ideálok megvalósításának csírája az összefogás, a filozófiának új értelme van kialakulóban, amely a dialektika újrafelfedezése köré rendeződik el. Ezt nevezik a Schlegeltestvérek *szimfilozófálásnak*. „Azokat a filozófusokat, akik nem állnak szemben egymással, többnyire csak együttérzés köti össze, nem *együttfilozófálás*.” (*Uo.* 280. o. *Kiemelés tőlem* – W. J.) Csak eddig mehetünk el, tovább nem: nem a világ megváltozását, hanem csak ennek kiindulópontját tudjuk leírni: egy új együttfilozófáló közösség kialakulását. Miközben azt feltételezzük, hogy az együttfilozófálásban megszülető ideálok a megvalósulásra törnek. A világ átro-mantizálását, az ünnep ünnepét nem tudjuk leírni. És a „mi” nem jelentheti a világot, hanem csak az egymással filozófáló közösséget. Így lesz a romantikus program a *romantikusok* programjává.