

FRED RUSH

*Irónia és romantikus szubjektivitás*¹

Kissé elcsépeltnek tűnhet a közvetlenül Kantot követő németországi filozófiai gondolkodás fejlődését olyan kifinomult és igen bonyolult szisztematikus kísérletek soraként bemutatni, amely Kant rendszerfilozófiájának „tudományosabbá” tételére irányult.² E megszokott történeti áttekintésben a leggyakrabban még mindig Fichte, Schelling és Hegel játsszák a központi szerepet. Ugyanakkor létezett a gondolkodásnak egy ezzel konkuráló ága, amely a nagy filozófiai rendszerek mellett fejlődve állandóan opponált az uralkodó redukcionista tendenciákkal. A német idealizmus ezen ellenmozgalma – amely Jénában, Fichte 1790-es évekbeli legbefolyásosabb periódusa alatt, mint egy filozófiai *salon des refusés* bontakozott ki – viszonylag kevés figyelemben részesült.³ Legjelentősebb filozófiai képviselői Friedrich von Hardenberg (aki Novalis álnéven jelentette meg munkáit)⁴ és Friedrich Schle-

¹ A fordítás az alábbi kiadás alapján készült: Fred Rush, „Irony and Romantic Subjectivity”, in Nikolas Kompridis (szerk.) *Philosophical Romanticism*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2006. 173–196. o. Köszönettel tartozom az inspiráló beszélgetésekért és kihívásokkal teli észrevételekért Karl Ameriksnek, Richard Eldridge-nek, Lydia Goehrnek, Gary Guttingnak, Pierre Kellernek, Pauline Kleingeldnek, Nikolas Kompridisnak, Stephen Watsonnak és Allen Woodnak.

² E gondolatmenetet kiválóan példázza Robert Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge, Cambridge University Press, 1989.) c. munkája, amely Kant appercepció elméletére hivatkozva térképezi fel az idealizmus fejlődését, mindezt anélkül, hogy szépítené vagy elfedné a valódi különbségeket a Kantról Hegelig terjedő korszak szereplői között. A Kant és Hegel közti közvetlen és zökkenőmentes átmenet talán (Hegelt leszámítva) legoptimistább kifejtését lásd Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, Mohr, 1961. (2. kiadás.)

³ Kivételt képeznek Manfred Frank munkái, különösen *Unendliche Annäherung* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997); lásd még *Einführung in die frühromantische Ästhetik* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989). Dilthey műve, a *Das Erlebnis und die Dichtung* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961 [1905. repr.]) máig releváns, akárcsak Benjamin briliáns „Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik” című munkája: in Uő. *Gesammelte Schriften*, szerk. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.) Vol. I. 1. Fred Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge MA, Harvard University Press, 1987.) c. munkájában részletesen beszámol Kant műveinek közvetlen recepciójáról, elsősorban Jacobira, Reinholdra és Herderre, a jénai iskola számára legmeghatározóbb személyiségeire koncentrálna.

⁴ A választott álnév önmagában is érdekes. A *novalis* a római és középkori polgári jogban egyfajta *ager*. A terminus egyaránt jelentheti a földet, amely készen áll a vetésre, de azt is, amelyik éveken át parlagon hevert.

gel voltak. Mindketten egyúttal a kor legkiválóbb irodalmárai közé tartoztak – Novalis, a lírikus költő és poétikus regényíró, akinek *Heinrich von Ofterdingen* című regényét széles körben a német romantika kanonikus alkotásának tekintik; és Schlegel, akit korának egyik legeredetibb és legbefolyásosabb irodalomkritikusaként tartanak számon. A német kora romantikában a jénai iskola irodalmi tevékenységének filozófiai vonatkozásai nem tekinthetők esetlegesnek. A kora romantika filozófiájának két alapvető jellegzetessége ugyanis közvetlenül összefügg az irodalmi és filozófiai érdeklődés közelségével. Az első elképzelés szerint a művészetnek döntően filozófiai funkciója van, míg a második, egyúttal az elsővel szoros összefüggő gondolat szerint, az írás formája is – amelyben e filozófia kibontakozik majd publikálásra kerül – filozófiailag meghatározó jelentőséggel bír.⁵

A következőkben – hogy bemutathassam a német kora romantika szubjektumfelfogásának jellemzőit és jellegzetes kantianus vonásait – először azokat a német idealizmusban végbemenő centrális változásokat tekintem át, amelyek a romantikára hatással voltak. Ezt követően Novalis Fichtekritikáját és a szubjektivitás problémájának Novalis általi újrafogalmazását vizsgálom, amely szoros összefüggésben áll a romantika abszolútumkoncepciójának megalapozásával és egyúttal az alaptétel-filozófiával történő szakítással. A dolgozat harmadik része „közjáték”, amely az előző két szakasz technikai, szisztematikus filozófiai elemzése számára kíván szélesebb kulturális kontextust teremteni. Ezután részletesen foglalkozom Schlegel koncepciójával, megvizsgálva, milyen különleges módon hosszabbítja meg és módosítja Novalis munkásságát, különös tekintettel az iróniára. A befejező

⁵ Jelen dolgozat elsősorban Novalis és Schlegel elképzeléseire fókuszál, és a szubjektivitásról alkotott koncepciókra korlátozódik, melyek minden bizonnyal a jénai romantika legjelentősebb filozófiai hozományának számítanak. Nem méltatom Friedrich Hölderlin jelentőségét, akinek nézetei a jénai filozófiai szcénától függetlenül fejlődtek ki (bár legalább egy alkalommal találkozott Schlegellel és Novalisszal közös barátjuk, Immanuel Niethammer otthonában, aki a német idealizmus Kant utáni fejlődésének jelentős alakja volt.) Hölderlin nézeteit és a közvetlen intellektuális kontextust illetően lásd Dieter Henrich, *Der Grund im Bewußsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795)* (Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.) című habilitációs írását. Továbbá hangsúlyozom, hogy kizárólag Novalis és Schlegel 1800-as és azt megelőző nézeteit vizsgálom, azt az időszakot, amelyben a legérdekesebbek voltak a kanti kritikai gondolkodás általuk legfontosabbnak vélt hagyatékának továbbgondolásában. Novalis 1801-ben meghalt, és ezt követően Schlegel gondolkozásában jelentős változás ment végbe, filozófiailag, politikailag és vallásilag jóval konzervatívabbá vált, mint ahogy az korábban a német romantika általános vonulatára jellemző volt.

rész a jénai romantika hegeli recepcióját tárgyalja, középpontjában a Schlegelhez fűződő viszony kérdésével.

Kant, Reinhold, Fichte

A német filozófia horizontja a késő 18. században meglehetősen változatos volt, egyidejűleg megtalálhatóak benne prekanitánusok, Kant követői és posztkantiánus gondolkodók is. Valamelyest leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy a kritikai filozófia a reakciók négy típusát váltotta ki: (1) az Eberhard és Mendelssohn által képviselt törekvést, amely a leibnizi–wolffi metafizika újbóli visszaállítására irányult; (2) Locke követőinek gondolatait, melyek szerint Kant csupán megismétli Berkeley inkoherens empirikus idealizmusát; (3) felvilágosodás ellenes reakciókat, melyek vagy a kulcsfontosságú kanti doktrínák következetlenségeire, például „a magában való dolog” gondolatára (Jacobi, Salomon Maimon), vagy a nyelvnek a megismerés folyamatában játszott szerepére vonatkozó helytelen kanti nézetekre (Hamann és Herder) összpontosítottak; és végül (4) azoknak a gondolkodóknak törekvéseit, akik a kritikai filozófia híveinek tekintették önmagukat. Ez utóbbi csoport egyrészt (4a) olyan filozófusokra oszlik, akik arra törekedtek, hogy Kant filozófiáját a lehető legteljesebb szöveghűséggel terjesszék, másrészt (4b) olyanokra, akik saját feladatuknak tekintették Kant kopernikuszi forradalmának megszilárdítását és betetőzését. A két csoport Fichte elhíresült kifejezése nyomán a „betű” vagy a „szellem” szerinti kantiánusokként vált közismertté.⁶ Az első táborba tartozott például a lojális Beck, míg a másodikba a lázadó Fichte.⁷

A jénai romantikusok filozófiai nézeteinek tárgyalását K. L. Reinhold gondolatainak vizsgálatával kell kezdenünk, aki rövid idő alatt Kant „betű

⁶ „Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie in einer Reihe von Briefen”, in H. Fichte (szerk.) *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, (Berlin, Veit, 1845–6. 1. kiadás,) VIII. 270–300. o.

⁷ Kant és hű szövetségesei keményen küzdöttek, hogy a transzcendentális idealizmust megvédjék a racionalista ellentámadásokkal – valamint az olyan „barátságosnak” mutatkozó irányzatok torzításaival szemben, amelyek Kant szerint a tiszta ész jogosult szerepkörét illetően valójában nem osztoztak előfeltevéseiben. Kant ellenszenve a recepció második hullámával szemben Fichtének címzett 1799. augusztus 7-i „nyílt levelében” érte el tetőpontját, amelyet az *Intelligenzblatt der allgemeinen Litteratur* 1799. augusztus 8-i számában (AA, XII. 370. sk. o.) publikált. A tiszta ész kritikájából származó idézetek a megszokott A/B formátumot követik az első és a második kiadásra utalva. Minden egyéb Kant idézethez lásd: *Kants gesammelte Schriften*, szerk. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin, de Gruyter, 1902–) [= AA].

szerinti” olvasatától annak „szellem szerinti” értelmezésére tért át. A jénai romantika számára nagy jelentőséggel bír Reinholdnak a tudatra vonatkozó kanti elgondolásokat illető kritikája és azok tökéletesítésére irányuló kísérlete.⁸ Mindez elvალaszthatatlan Reinhold nagy hatású felismerésétől, miszerint a kanti filozófia önmagában még nem kellően szisztematikus, és végeredményben ez sarkallja monisztikus filozófiai alapvetésének kidolgozására, középpontban a szubjektivitás természetének vizsgálatával.⁹ Reinhold elégedetlenségének oka, hogy Kant képtelen volt az elme különféle képességeit egyetlen közös alpból levezetni.¹⁰ Úgy vélte, Kant ennek hiányában csupán empirikusan tételezi fel a képességek önállóságát, és pusztán egy megkonst-

⁸ A Kantnak címzett reinholdi válasz sokkal összetettebb, semhogy e fejezetben bemutatathatnám. Reinhold is osztotta (a Kantot követő valamennyi idealistával karöltve) Jacobi híres kritikáját a magában való dolog fogalmának inkoherenciájáról. Jacobi szerint a magában való dolog azért inkoherens, mivel szigorúan véve – ha a kritikai filozófia határain belül maradunk – elgondolhatatlan. A magában való dolgok – az általános értelmezés szerint – nem reprezentálhatóak, nem alkothatunk róluk képzeteket, és ebből adódóan értelmezhetetlenek. E nézet azonban támadható; fenntartható ugyanis egy olyan elképzelés is Kant alapján, mely szerint a magában való dolog reprezentálható, még akkor is, ha nem lehet róla tudásunk. E felfogás szerint a kategóriák – rendezetlenségük és sematizálatlanságuk ellenére is – lehetővé teszik az elgondolását, vagyis a magában való dolog olyan képzetét, melynek érzéki feltételei transzcendensek. Röviden tehát a magában való dolgokról nem lehet tudásunk, mivel nem válhatnak megismerésünk tárgyává. De tudjuk, hogy léteznek, és legalább negatív leírást adhatunk róluk – vagyis nem tér-időbeliek, hanem csak viszonylagos tulajdonságokkal rendelkeznek stb. Jacobi ellenvetéseinek változatai a mai napig felbukkannak, a legismertebb Peter Strawson, *The Bounds of Sense* (London, Methuen, 1966.) c. munkájának IV. részében. [Magyarul: Peter Strawson, *Az érzékelés és a jelentés határai: értekezés Kant A tiszta ész kritikája című művéről*, Budapest, Osiris, 2000. Fordította Orosz István.] Az újabb ellenvetések közül lásd még a John McDowell Strawson hatásának nyomait is magán viselő írását: *Mind and World* (Cambridge MA, Harvard University Press, 1994.), illetve A. W. Moore, *Points of View*, (Oxford, Oxford University Press, 1997.), 119–120. o.

⁹ A kanti filozófia megalapozatlanságára vonatkozó kritika egyfajta közhely a Kant utáni idealisták körében, mely számtalan formát öltött. A képességek önállóságának vitathatósága mellett azonban más ellenvetések is felmerültek, melyek például az elméleti és a gyakorlati ész (Fichte), az elméleti és racionális szubjektivitás (Schiller) és a kategóriák rendszerének (Hegel) egységét találták problematikusnak. Az ellenvetések háttérében az a gondolat húzódik meg, mely szerint Kant filozófiája még mindig támadási felületet hagy a különféle szkeptikus kifogásoknak. A Kant utáni idealizmus ezen aspektusának legkifinomultabb vizsgálata Paul Franks, *All or Nothing: Skepticism, Transcendental Arguments, and Systematicity in German Idealism* (Cambridge MA, Harvard University Press, 2005.) című munkájában található. A szkepticizmus jelentőségét Hegel számára Michael Forster vizsgálta *Hegel and Skepticism* (Cambridge MA, Harvard University Press, 1992.) című kiváló írásában.

¹⁰ Bár Kant soha nem állította, hogy felfedezett volna egy ilyen képességet, vannak olyan passzusok az írásaiban, melyek ösztönözhatték egy „közös alap” keresését. Fontos már az elején megjegyezni, mennyire nem kantianus az az elképzelés, miszerint egy ilyen

ruált, de ténylegesen nem egységes szubjektumot mutat be. Kant tézise, mely szerint a képességek a megismerésben játszott szerepük alapján alapvetően különböznek egymástól, mind ismeretelméletének, mind pedig a racionalizmust és az empirizmust elmarasztaló kritikájának központi eleme; mindazonáltal Reinhold úgy vélte, hogy a parttalan szkepticizmust legyőző kritikai filozófia sokkal szigorúbb szisztematikusságot igényel, melyhez hozzá tartozik a kanti képességek és a működésüket meghatározó szabályok egyetlen képességre, egyetlen önevidens alaptételre (*Grundsatz*) való redukciója, amelyből aztán a gondolkodás minden további szabálya levezethető. Reinhold ennek jegyében dolgozta ki monisztikus elméletét, az ún. „alaptétel-filozófiát”.

Reinhold a képzetre (*Vorstellung*) építette alapelvét, melynek elfogadása egyaránt szükséges a tudat és a tapasztalat megalapozásához. Ezen elv alapján a tudatnak szükségszerűen különbséget kell tennie (1) önmaga, (2) a pusztá tárgy, (3) a képzet és (4) a képzetnek a szubjektumhoz és az objektumhoz fűződő viszonya között. Az (1)–(3) szerint a tudattal rendelkező szubjektum különbséget tesz önmaga, a tárgy tudat, valamint a képzet között, amely saját tudatának tárgya. A (4) alapján, bár megkülönbözteti magát az objektumtól és annak képzetétől, ennek ellenére a szubjektum úgy tekinti a képzetre, mint *önmagához tartozóra* és ugyanakkor mint *az objektumra vonatkozóra*.¹¹

„közös alap” *valaha* is felfedezhető lenne. Ez kiténik az alábbi passzus közelebbi elemzéséből, melyet gyakran idéznek Kant olyan előfeltevéseként, mely szerint elvileg egy ilyen alap felfedezhető volna: az első *Kritika* bevezetésének VII. szakaszában Kant azt állítja, egy éf-féle közös alap „ismeretlen számunkra” (*uns unbekannt*) A 15 / B 29. Valóban e megfogalmazás tehát nem zárja ki a közös alap felfedezésének lehetőségét, ahhoz, hogy Kant egyértelműen ezt tegye, azt kellett volna írnia, „megismerhetetlen”; de abból, hogy valami nem ismert, még nem következik, hogy megismerhető. Rengeteg dolog ismeretlen számunkra, és elképzelhető, hogy az is marad, akárhogy is törekszünk a megismerésére. Említhetnénk a kritikai filozófia egyik végső formuláját, melyben Kant a dolgokat „két világ”, az intelligibilis és a szenzibilis világ polgáiraiként mutatja fel. E kettősség „mélyebb” szinten azonban összeegyeztethetetlen, és feszültségeket okozhat az életben. A rendelkezésre álló bizonyítékok alapján azt lehet mondani, Kant meggyőződése szerint a szubjektivitás alapvető konstrukciójának valódi és teljes elemzését adta, és nem értett volna egyet egy olyan érveléssel, mely – miközben implicit módon támadólag lép fel – a „közös alapot” a kanti program részévé kívánja alakítani, vagyis egy ilyen egység hiányát az elmélet hiányaként tünteti fel. Egyáltalán nem valószínűtlen és semmi esetre sem ellentmondásos egy olyan elmélet, amely *végső soron* különálló készségeket tulajdonít a szubjektumnak természetét vizsgálva, ahogyan ezt Kant elmélete teszi.

¹¹ *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* (Jena, Mauke, 1790. I.), 167. o.: „a tudatban a szubjektum megkülönbözteti a képzetet a szubjektumtól és az objektumtól és [a képzetet] mindkettőhöz kapcsolja.”

Fichte szimpatizált Reinhold – a szubjektivitás alapjára vonatkozó kanti koncepció megalapozatlanságáról és kidolgozatlanságáról vallott – nézeteivel, és több érvet is átvett az általa felhozott ellenvetések közül. Mégis úgy gondolta, a képzet reinholdi koncepciója nem kielégítő. Ellentétük már korán, Fichtének az 1792-ben G. E. Schulze könyvéről „Aenesidemus” álnéven írt, a könyvet méltató recenziójából nyilvánvalóvá vált.¹² Schulze kritikája ugyanis döntően azt bizonyította, hogy a reinholdi tudattétel-koncepció végtelen regresszióba fullad, ennek következtében pedig elveszti koherenciáját, vagyis ilyen módon nem érheti el célját, hogy fundamentálissá váljon. Ha a képzetalkotásnak feltétele, hogy a képzetet a szubjektumnak tulajdonítsuk, akkor az önmagának-tulajdonítást végrehajtó szubjektumnak már egy előzetes képességgel kell rendelkeznie ahhoz, hogy önmagát mint képzetalkotó szubjektumot ismerje fel, vagyis valamiképpen már ismernie kell önnön szubjektivitását. Az efféle ön-tudatosság azonban nem értelmezhető a képzetalkotás meglévő koncepciójának fogalmi keretei között, hiszen ez önmaga eltárgyasító szemléletét követelné meg a szubjektumtól, de ami lehetővé tenné, hogy önmaga tárgyává válhasson, ismét egy másik szubjektumot feltételezne, és így tovább.¹³ Schulze szerint mindebből az a szkeptikus következmény adódik, hogy a kantianizmus mint a tudat elmélete kudarcra ítéltetett. Nem juthat más konklúzióra, hiszen osztja Reinhold Kant ismeretelméletének alapvető komponenseire vonatkozó meggyőződéseit: (1) minden tudat reprezentálható, és (2) valamennyi képzet rendelkezik reflektív és reflexív tulajdonsággal. Schulze úgy vélte, sikerült megmutatnia, hogy a minden tudat reprezentálhatóságára vonatkozó követelmény rejtett előfeltevése nyugszik, mégpedig egy reprezentálhatatlan alapállapotot feltételező elköteleződésen, amelyben a tudat közvetlenül önmagának tudata, és abban is hitt, hogy Kant ismeretelméleti megfontolásai eleve kizárják az ismeretek

¹² *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie* (Jena, 1792.).

¹³ Lásd Frederick Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990.), 69–70., 73. és 9. o.; az általános nézet világos kifejtéséhez: Cf. Wayne Martin, *Idealism and Objectivity: Understanding Fichte's Jena Project* (Stanford, Stanford University Press, 1997.), 88. sk o. Dieter Henrich implicite megkérdőjelezi Reinhold nézeteinek ezen rekonstrukcióját (akárcsak a saját korábbi interpretációját) Lásd „Origins of the Theory of the Subject”, in A. Honneth – T. McCarthy – C. Offe et al. (szerk.) *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, (Cambridge MA, MIT Press, 1992.), 64–66. és 22. o. Lásd még Frank, *All or Nothing*, 4.4. §. Nem áll módomban e helyütt áttekinteni az általános nézet helyességének komplex kérdéskörét.

ilyen elemének egyetlen szóba hozható jelöltjét, a hume-i benyomásokat. Fichte mindazonáltal úgy vélte, a kritikai filozófián belül is rendelkezésre állnak olyan források, melyek segítségével magyarázattal szolgálhat egy ilyen fajta reprezentálhatatlan tudatosságra.¹⁴ Fichte – az általa Kantnak tulajdonított koncepció alapján – kísérletet tesz a regresszió megfékezésére és egyúttal a tárgy tudat egységes alapjának létrehozására, – azzal érvelve, hogy a szubjektum (az „Én”) közvetlen, nem-reflektív öntudattal rendelkezik. Fichte öntételezésről szóló elmélete, a *Tatbandlung* és az intellektuális szemlélet fogalmi valamennyien ezen aktivitás értelmezésének magyarázatkísérletei.¹⁵

Nem ez a megfelelő hely arra, hogy megpróbáljam részletesen megmagyarázni Fichtének e magától értetődő, implicit pre-reflektív tudatosságra vonatkozó különféle értelmezéseit. Nagyjából azt mondhatjuk, hogy az intellektuális intuíció Fichte számára két értelemben is „pre-reflektív”. Először is transzcendentális követelmény, a reflexió, a gondolkodás lehetőségfeltétele és logikailag megelőzi azt. Másodszor olyan aktivitás, amelyből az elme reflektív állapotai erednek, miközben ő maga, mint aktivitás nem rendelkezik reflektív struktúrával. Természetesen az aktivitás *megértésének* egyetlen lehetséges módja reflektív – miközben az éppen bennünk zajló aktivitást igyekszünk megragadni, egy ettől teljesen idegen reflektív, fogalmi apparátust veszünk igénybe. Egyszerűen fogalmazva, az állapot közvetlenségét és implicit jellegét sosem lehet megragadni azáltal, hogy közvetlenként vagy magától értetődőként ábrázoljuk azt. A biztos, megalapozott tudás más jellegű – nem propozicionális, nem készség – amennyiben tudás egyáltalán.

¹⁴ Heinrich ezt Fichténél „eredeti belátásnak” nevezi. Lásd „Fichtes ursprüngliche Einsicht”, in D. Henrich – H. Wagner (szerk.) *Subjektivität und Metaphysik*, (Frankfurt am Main, Klostermann, 1966.), 188–232. o.

¹⁵ A gondolat az első Kritikából származik, de nincs jelen Kant intellektuális szemléletről alkotott elképzelésében. Fichte intellektuális szemléletről alkotott koncepciójának közvetlen megfelelője Kantnál a transzcendentális egység appercepciójában található, ahol Kant a nem-képzetszerű, közvetlen tudatosulás állapotainak kérdését tárgyalja annak fényében, ahogy valaki az „[én] gondolom” értelmében tudattal bír és annak is tudatában van, hogy a gondolat tartalma önmagához tartozik. Kant híres megállapítása, miszerint az „[én] gondolom” nem egy introspekcióna képes én vagy lélek képzete, hanem gondolatok szintézis útján létrejövő logikai egysége. (B 132) Azt is sugallja azonban, hogy a gondolkodás mint olyan során, közvetlenül tudatában vagyunk „létezésünknek” vagy a gondolkodás tevékenységének, röviden, a gondolkodás spontaneitásának. (B 157–158.)

Novalis, avagy az érzés

A kör, amely a Schlegel fivérek köré összpontosult, az 1796–1798 közötti években egyesült Jénában, ahol a filozófiakatedrát ekkoriban a népszerűségének csúcán álló Fichte foglalta el. Fichte törekvéseit, hogy Kant kritikai filozófiáját egy alaptétel felállításával tovább szisztematizálja, a jénai kör tagjai kezdettől fogva elhibázottnak tekintették.¹⁶ Az elutasítás lényegében kanti okokból következett be, ugyanis a kör tagjai nem találták eléggé „kritikainak” Fichte elgondolásait arra vonatkozóan, hogy mi is várható egy kellően megalapozott filozófiai rendszertől. A kanti kritika *többek között* magában foglalja az ész önkorlátozását és a dialektikus illúzió maradandó jellegének felismerését.¹⁷ Ez az önkorlátozás szabja meg Kant számára azt a szisztematikusságot, amelyet a kellően kritikai filozófia igénybe vehet. A filozófia ilyen rendszere vagy formája a racionalista vagy a fichtei elvárások értelmében vett tökéletes szisztematikusság látszólagos kidolgozottságának mértékét nem érheti el, pusztán azért, mert egy ilyen típusú szisztematikusság nem állhat rendelkezésre, amennyiben a kritika valóban a helyén van.¹⁸ Így Kant filozófiájának azon vonása, mely sok Kant utáni idealistát aggodalommal töltött el – azon elgondolás ugyanis, hogy a rendszer még „nincs teljesen kész” és csupán közvetítő princípiumok szükségesek a kellő szisztematikusság eléréséhez – cseppet sem okozott csalódást Novalis vagy Schlegel számára. A Kant utáni német idealizmus monisztikus megalapozási kísérleteinek hullámaival szemben a Jénai kör képviselői határozottan alaptétel-ellenesek voltak.¹⁹

¹⁶ Tény, hogy a jénai kör alakulásának idején August Wilhelm Rehbergnek valamint Niethammernek köszönhetően jelen volt egy hasonló reakció Reinhold alaptétel-filozófiájával szemben. Lásd Frank, „Vorlesungen”, in Uó. *Unendliche Annäherung*, XIII–XV. o.

¹⁷ Ahogy Hans Vaihinger elsőként jegyzi meg: a „tisza ész kritikáját” kétféleképpen kell érteni: egyszerre *genitivus subjectivus*ként és *obiectivus*ként: a kritikát a tisza ész végzi és a kritika tárgya maga a tisza ész. *Commentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft* (Stuttgart, Spemann, 1881.) I. 117–120. o.

¹⁸ Kant abbéli meggyőződése, hogy nézeteit tökéletesen szisztematikus módon prezentálta, jól látható 1787-es Reinholdhoz írt leveléből, melyben a harmadik *Kritikát* a rendszer betetőzőjeként említi (*AA*, X. 513–515. o.). Kantiánus perspektívából az az álláspont, mely a dualizmus jelenlétéből a szisztematikusság hiányára következtet, elhibázott. Kant számára a rendszer megőrzi a harmóniát a véges természetünkre vonatkozó két ellentétes aspektus között, anélkül, hogy megkövetelné az egységüket.

¹⁹ Kant filozófiájának másik jellemzője, mely magában foglalja a filozófia hiányzó formájára és feladatára irányuló kérdést – Kant ragaszkodása ahhoz, hogy a filozófia meg-

Novalis élen járt a Fichte alaptételével szemben támasztott ellenvetések tekintetében, a később *Fichte-Studien* címen ismertté váló 1795–96-os feljegyzéseiben Fichte nézeteinek részletes elemzését és kritikáját dolgozta ki. Novalis abban egyetért Fichtével, hogy Reinhold tévedett, amikor azt állította, hogy a szubjektivitás alapja a képzetalkotó tudat és annak tárgya közötti reflektív viszony: az érv, mellyel Novalis ezt az álláspontot alátámasztja, csak egyike a Fichte által előrebocsátott és az *Aenesidemus*-recenzióban is fellelhető ellenvetéseknek, nevezetesen, hogy a reflexióról alkotott koncepció alapján problémássá válik a szubjektum és az objektum közötti megkülönböztetés. Novalis abban is egyetért Fichtével, hogy a szubjektum aktiválásának alapvető formája a közvetlen öntudattal rendelkezés. Fichte nézeteivel kapcsolatban máshol van a probléma: abban az elképzelésben ugyanis, miszerint a szubjektum önmagával való közvetlen kapcsolata megismerő karakterrel bír, amely lehetőséget nyújt arra, hogy a tudás deduktív alapjaként szolgáljon. Novalis azt állítja, hogy Fichte makacsul megfelelteti az „Én” közvetlen öntudattal rendelkezését egy olyan állapotnak, amely kizárólag a reflexió sajátja. Ha azonban az Én közvetlen öntudata nem képzelhető el reflektív módon, akkor az Én nem lehet valami, aminek közvetlenül tudatában lehetünk. Mert valaminek csak akkor lehetünk tudatában, hall-

felelő formája az, amelyik érveket szolgáltat az olyan feltételezések szükségszerűségével kapcsolatban, amelyek megkövetelik, hogy magyarázatot találjunk bizonyos előzetesen adott „tényekre”, vagyis a tapasztalatra –, hozzájárult a jénai romantika kifejlődéséhez. Niethammer Kant-értelmezése itt különösen meghatározó. Niethammer a korban uralkodó nézettel szemben amellet érvelt, hogy Kant nem bizonyította a tapasztalat lehetségeségét. Ehelyett transzcendentális érvelés útján előfeltételezi a tapasztalat valóságát, majd regresszív érvelés révén a tapasztalat szükségszerű feltételeiből következtet annak valóságosságára. Kant vállalkozásának ilyen értelmezésében a radikális szkepticizmus problémája elesik (legalábbis néhány hajthatatlannak tűnő formájában). Lásd Karl Ameriks, *Kant and the Fate of Autonomy* (New York, Cambridge University Press, 2000.), 64–66. o. Végül sem Novalis sem Schlegel nem fogadta el Niethammer „common sense” filozófiáját, azzal érvelve, hogy Fichtének igaza volt, amikor ezen a területen keresett bizonyítékokat. Lásd pl. *Philosophische Lebrjahre*, 25. 1796–1797, *KFSA*, XVIII. 21. o. E. Behler – J. Anstett – H. Eichner et al. (szerk.) *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, (Paderborn, Schöningh, 1958B.) [= *KFSA*] kötet és oldalszámozásának megfelelően idézzük. A fragmentumok a saját számozásuk alapján is szerepelnek és a következő rövidítéseket követik: „AFr.” = *Athenäum-Fragment*, „LFr.” = *Lyceum-Fragment*, „I.” = *Ideen*. [Magyarul: August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel, *Válogatott esztétikai írások*, Budapest, Gondolat, 1980. Fordította Bendl Júlia és Tandori Dezső. A továbbiakban a fragmentumokat az alábbi módon idézzük számozásuk és a magyar kiadás oldalszámai alapján: „Athenäum-töredékek”, „Kritikai töredékek”, „Eszmék”.] Niethammer kritikájának jelentősége a romantikusok számára abban az egyszerű tényben rejlik, hogy mérsékli a szisztematikusság igényét – hangsúlyozza Ameriks.

gatólagosan vagy más módon, ha tudatunk *tárgyává* válhat, és mindez az Énre is érvényes. Röviden, ha az efféle ismerettel rendelkezés közvetlen, amiképpen Fichte ragaszkodik ehhez, akkor nem lehet tudatos. Ugyanakkor, ha nem lehet tudatos, sem intellektuálisan, se bármi más módon nem rendelkezhetünk közvetlen tudatával.²⁰ Az alapot legfeljebb közvetve tapasztalhatjuk meg az érzésen (*Gefühl*) keresztül, amelyhez Novalis az ismeretelméleti „nem-tudás” (*Nicht-Wissen*) vagy a „hit” (*Glauben*) állapotát rendeli.²¹ A szubjektivitás gyökeréhez mint hithez való hozzáférés gondolatával Novalis azt a tényt igyekszik rögzíteni, hogy az effajta alapról sosem lehet tudomásunk, és hogy egy koherenciára törekvő tudat mégis kénytelen erre támaszkodni, és megismerhetetlen alaptételként rögzíteni azt. Az általános ismeretelméleti háttér figyelembevételével válik csak érthetővé a kifejezés, melyet Novalis használ, amellyel erre a végső alapra utal, a „feltétlenre” (*das Unbedingte*). Az *unbedingt* jelentése feltétlen, emellett Novalis kihasználja a szerinte a szó főnévi gyökerének tekinthető *Ding* („dolog”) szó többletjelentését, amelyből a melléknév származik. Az *unbedingt* ennélfogva a „dolog-nélkülít” is jelenti, vagyis a bármiféle meghatározottság általi megtapasztalhatatlant.²²

Novalis érve lényegében kantianus, azt állítja, a szubjektivitás ösere-deti, nem-reflektív állapota, ahonnan a tudat egyéb formái erednek, sosem válhat objektummá. A filozófia nem sok mindent képes elérni a reflexión áthatolva, mivel *par excellence* a reflexió birodalma. Ezért írja Novalis, hogy a filozófia, bevezetve az érzés kiemelkedően fontos koncepcióját, jelezheti a gondolkodás határait – a filozófia – hatását tekintve a reflexió önkritikájának eredménye. Kritikájában kimutatja, hogy a reflexió lehetőségfeltételeinek alapja rekonstruálhatatlan, ezáltal felismeri a reflexív gondolkodás határait. Novalis ugyanakkor nem gondolja, hogy a reflexív gondolkodás önnön eredetéhez való hozzáféréseinek tagadása egyúttal azt is kizárná, hogy a szubjektivitás alapjának a szubjektivitásra vonatkozó tapasztalatunkhoz fűződő

²⁰ Lásd *Fichte-Studien* [= *FS*, a paragrafus számok alapján] *FS*, I.16. §. A Novalis idézetek a R. Samuel, H. – J. Mähl – G. Schutz (szerk.) *Novalis Schriften*, (Stuttgart, Kohlhammer, 1960–1988.) [= *NS*] kötet és oldalszámozását követik. *NS*, II. 114. o. ahol Novalis arról ír, hogy a legjobb esetben az intellektuális szemlélet lesz az elmélkedés határának megjelenítője.

²¹ *FS*, I. 15–22. és 32–43. §.; (*NS*, II. 113–120. és 126–133. o.)

²² Lásd különösen: „Blüthenstaub”, 1. fr., in *NS*, II. 413. o.: „Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge.” („Mindenütt a feltétlent [*Das Unbedingte*] keressük, és mindig csak dolgokat [*Dinge*] találunk.” Novalis, „Virágpor”, *Műhely*, 1997. 2. 16. o. Fordította Weiss János.)

kapcsolatáról mondhatunk valamit. Abból a tényből, hogy az ember az Én közvetlen öntudatáról csupán érzésekkel rendelkezhet, Novalis megállapítja, hogy az Énnek a tudat számára a *datum* állapotával kell bírnia és nem, amiképpen Fichte érvelt, a *factum*éval. A későbbiekben Novalis amellet érvel, hogy mivel minden érzés passzív, ebből adódóan valamiféle aktívból kell fakadnia, az Énnek tehát aktívnek kell lennie (időnként „spontánnak” nevezzi).²³ Eddig juthat el a filozófia, és ami talán a legfontosabb, ilyen messzire csakis a tudat lehetőségfeltételeinek transzcendentális regressziója révén juthat el. A többi a művészetre marad, kiváltképp a poézisre.

Közjáték

A német kora romantika történelmi jelentőségét gyakran azon terminusok mentén ragadják meg, melyekkel a felvilágosodás természetből való „kiábrándulására” vonatkozó kritikáját megfogalmazta. Nagyjából Bacontól és Galileitől kezdődően a természet vizsgálatában és megértésében egyre meghatározóbbá vált az az elképzelés, hogy a természet alapstruktúrájáról szerzett tudás anélkül is lehetséges, hogy azt egy isteni akarat alkotásaként feltételeznénk. A világ nem-naturalista jellemzői fokozatosan a gondolkodó szubjektum struktúrájába vándoroltak át, olyannyira, hogy Kant idejére e nem-naturalista elem minimálisra zsugorodott: a magában való dolog ideájára, egy, a tapasztalat apparátusától függetlenként elgondolt absztrakt dolog ideájára. A természet ilyen honosítása az etikai élet radikális újragondolásával párosult, középpontjában a racionális autonómia ideájával, ami pedig a vallásos tapasztalathoz való fordulást teszi szükségtelemmé.

De a történet, mint már említettük, messzemenően hiányos, az isteni jelleg, melyet egykor a természetnek tulajdonítottak – azt mondhatnánk, az impulzus, hogy a világban efféle isteni jelleget feltételezzünk – nem tűnt el csak úgy, hanem az esztétikai szférába transzponálódott. Ismételten Kant válik e varázslatos folyamat egyik fázisának összegzőjévé, egyúttal egy új, „esztétikai teodícea” megalapozójává.²⁴ Meglepő, ahogy Kant beemeli filozófiájába az általa „dogmatikusnak” nevezett metafizika azon elemeit, amely-

²³ FS, I. 15. és 17. §.; (NS, II. 113. és 115. o.)

²⁴ Az esztétikai teodícea koncepciójához lásd: Raymond Geuss, „Art and Theodicy”, in Uő. *Morality, Culture, and History: Essays in German Philosophy* (Cambridge and New York, Cambridge University Press, 1999.), 78–115. o.

ek már előzetes elképzelésekkel szolgáltak a természetről, amelynek (részben) csodálatra méltó szabályozó elvei lehetővé teszik annak teleologikus szemléletét. Ezért válhat a tapasztalat egyik fő meghatározójává a kizárólag a célszerűség által meghatározott esztétika; Kant a szépséget nem fogalmi természetű entitásként, hanem a képzelőerő tiszta szintézisének szabadsága és az érzékelés tárgyai közötti célszerű harmóniaként értelmezi. Ugyanis a természet célszerűségére vonatkozó ítéletek *a priori* elve válik az ítélő képesség normatív alapjává, és ezzel Kant áthidalja a kauzalitás elve által korlátozott elméleti ész szférája és a természettől független erkölcsi törvény tartománya közötti „nagy szakadékot”.²⁵

A súly, melyet esztétikájában a természeti szépségnek tulajdonít, Kantot azon törekvés korai képviselőjévé teszi, amely megkísérelte a természetet a művészet által újra büvkörébe vonni. A metafizikai fordulat döntő következményei esztétikájában is teljes egészében jelen vannak. Ezek közül az első az érzés filozófiai státuszának újragondolása. A nem-diszkurzív képzet vagy az érzés közvetítő ponttá válik a tárgy két radikálisan eltérő aspektusa, a *phaenomena* és a *noumena* között. A természettől való elfordulást következményeként előálló értelemvesztést követően – nem véletlenül nevezte Moses Mendelssohn a *Tiszta ész kritikájának* szerzőjét a „mindent elpusztító Kantnak” – az esztétika és az érzés reményt adtak a szubjektum egységének helyreállítására, vagyis egy olyan alap számára, mely által leküzdhető a természettől való elidegenedés, és megalkotható egy olyan ideális emberi közösség, amelyben a hajlam és az értelem harmóniában állnak. Schiller *Levelek az ember esztétikai neveléséről* (1795) című írásában jut talán a leginkább kifejezése a melankolikus veszteség – a természettel és a szabadsággal való megbékélés reményének, amely egyúttal a művészettől való eltávolodást jelenti – gondolata, de említhetnénk Schelling 1800-as évekbeli rendszerének utolsó szakaszait vagy az 1802-es jénai előadásait a művészet filozófiájáról.

A természet varázsának hordozójaként bevezetésre kerülő esztétika egy másodlagos jellegzetessége abban a módban áll, ahogy a művészet visszatükrözi e varázst. A felvilágosodással járó deszakralizációra reagáló művészet jelentőségét hangsúlyozó elméletek – melyek végszavukat Hegeltől kapták, itt elsősorban Horkheimerre, Adornóra, Lukácsra és Charles Taylorra gon-

²⁵ *AA*, 5. 176–178. o.; *AA*, 20. 246. sk. o.

dolok – kimutatták, hogy a művészet mintegy kompenzációként a természet újra a csodálat tárgyává teszi, méghozzá oly módon, hogy eközben mindkettő egyaránt megőrzi a természet isteni jellegének, és a háttérbe kerülésből fakadó melankóliának gondolatát. E jelenség bemutatásának számtalan lehetséges módja létezik, amelyet azonban ehelyütt képviselni szeretnék, az a művészet anyagával, avagy az esztétikai tapasztalattal jóval általánosabban foglalkozik. A modern paradigmában a természettől való elidegenedés a tapasztalat diszkurzív közvetíthetőségének követelményében nyer megfogalmazást. A fogalmak előírják, hogy a tárgyakat a hasonlóságukra való tekintettel, nem pedig a szingularitásuk alapján gondoljuk el. A fogalomhasználat vezet be a mi nézőpontjainkat a természetbe, bármilyen fogalom bevezetése magában foglalja a világnak egy adott módon való szemléletét, még akkor is, ha ennek érvénye bármikor vissza is vonható. A dolgokkal, mint szingularitásokkal való találkozás lehetősége azonban kizárt. Mivel a dolgok nem foglalnak magukban fogalmak alá rendelhető értelmeket, a természettel való találkozásban az esztétika sokkal szorosabb kapcsolatot tesz lehetővé a szubjektum és a dolgokban jelenvaló materiális elem között. A gondolkodás történetében Kanttól kezdődően, majd Schelling, Hegel, Heidegger, Benjamin és Adorno munkáiban a művészetet különálló szférának tekintették, ahol (1) a természettel (beleértve az emberi természetet) a korábbi fogalmi kategorizálásból adódó elidegenedés nélkül is szembesülni lehet, és (2) az emberi tevékenységet meghatározó formális képességek (nem fogalmilag) általánosan és meghatározatlan módon továbbra is jelen vannak. A tartalom és a forma ilyen dichotómiája jellemző a művészi tevékenységre és a műalkotások struktúrájára.²⁶

Pontosan ezen a helyen bontja ki Novalis az érzés fogalmát, persze ő sem tudja teljesen leküzdeni a természettel szembeni elidegenedést. Bizonyos értelemben az érzés Novalis számára „tudás”, méghozzá a diszkurzívtól gyökeresen eltérő módon megalapozott tudás, amely éppen hogy olyanfajta „tapasztalatot” konstituál, mely – szerinte – egyáltalán lehetővé teszi a diszkurzivitást. Ezen elgondolás kialakulásában két gondolat játszik szerepet,

²⁶ Ezen elgondolás alapjául szolgáló általam ismert munkák: J. M. Bernstein, *The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno* (Cambridge, Polity Press, 1994.) és Gregg Horowitz, *Sustaining Loss: Art and Mournful Life* (Stanford, Stanford University Press, 2001.). Azon elgondolás részletes kritikáját, miszerint a művészetnek vállalnia kell ezt a metafizikai terhet, lásd Jean-Marie Schaeffer, *L'art de l'âge moderne: l'esthétique et la philosophie de l'art du XVIIIe siècle à nos jours*, (Paris, PUF, 1992.).

egyrészt, hogy az igaz vagy a hamis meghatározásában valamiképpen az érzésre kell támaszkodnunk, és másrészt, hogy a szubjektum többé-kevésbé „megfelelő módon ráhangolódhat” a természetre. Annak ellenére, hogy az abszolútum megelőzi a róla alkotott összes lehetséges koncepciót, az érzés abból fakadó „alkalmassága” folytán, hogy nem-diszkurzív továbbra is korlátozhatja az abszolútum interpretációit vagy kifejezőmódjait. Egyértelműnek tűnik, hogy Novalis valami ehhez hasonló általános képet feltételez; nem számít, milyen individualista nézőpontok lehetségesek az abszolútumra vonatkozóan, ha kellően érzékenyek vagyunk a „természetes szubjektivitás”-ra, akkor összehangolódva közössé válhatunk benne. Úgy tűnik, Novalis nem gondolja, hogy az abszolútum fogalmi megragadhatatlansága aláásná a tapasztalat objektivitásának alapjaként való létjogosultságát. Tulajdonképpen a *Fichte-Studien* egészében annak igazolására tesz kísérletet, hogy az általa *ordo inversus* névvel illetett módszer miként feleltethető meg az értelem kanti kategóriáinak és formáinak olyasfajta értelmezésének, amely összhangban áll az abszolútum rögzítettségének és reflektív módon való megközelíthetlenségének kritériumaival. Az elért eredmények nem túl látványosak, de az a tény, hogy Novalis nem gondolja, hogy a „helyes” intuíció olyannyira aluldeterminálttá tenné a koncepcióját, hogy ne tehetne a diszkurzív tapasztalatra vonatkozóan általános pozitív korlátozásokat, ismételten azt mutatja, hogy Novalis egy általában véve kantiánus jellegű transzcendentális program elérésére törekszik: egyfajta kantianizmusra a magában való dolog fogalmának radikalizálásával.

Friedrich Schlegel, avagy az irónia

Az idő tájt, mikor Novalis Fichte filozófiájának tanulmányozásában merült el, Schlegel az ókori klasszika intenzív kutatásával foglalkozott. Amiképpen Winckelmann, Lessing és Schiller, úgy Schlegel is az antik és a modern művészet és irodalom közti kapcsolat megértésén fáradozott.²⁷ Schlegel érdeklődése ezzel szemben nem kizárólag tudományos vagy irodalmi jellegű. Annak ellenére, hogy alapvetően eltérően vélekedtek a modernitás kihívásaira adandó helyes választ illetően, Schlegel – akárcsak Schiller – korának szín-

²⁷ A „modern” kifejezést abban az értelemben használom, ahogy az „antik” és a „modern” művészet és kultúra relatív értékeiről szóló késő 17. és a korai 18. századi vitában használatos volt.

terét a korábbi rend felbomlásaként diagnosztizálja, ami az orientáció újfajta lehetőségei által kihívás elé állítja a gondolkodást.

A görög kultúra természetére irányuló 18. és 19. századi német spekulációk többsége alapján az antik művészet a szubjektum és a közösség közti csaknem teljes egységet fejezi ki; az antik művészet formája és tartalma nem mutat lényeges eltérést aközött, ami van, és aminek lennie kellene. Ezzel szemben a modern művészet a művészek aktív és konstitutív hozzájárulását tükrözi, akik az örökül kapott formákból igyekeznek valami eredetit alkotni, egyben az ideális és az aktuális, továbbá az individuális egzisztencia és a társadalmi lét közötti távolságot is feldolgozva. A modern művészet e nézet alapján természeténél fogva filozofikus, mivel reflektívnek kell lennie – meg kell kísérelnie a normatív koherencia kiépítését egy olyan helyzetben, melyben egy végső normatív struktúráról szóló elképzelés mélyen problematikussá vált. Schlegel a művészet szerepéről szóló elgondolásait a megtapasztalt általános háttér ellenében, és egy kifejezetten reflexív művészet iránti szükségletre tekintettel dolgozza ki. Elemzéseinek középpontjában két elgondolás áll: az ironia, illetve a „töredékek” természete és jelentősége.

Schlegel egyetért Novalisszal abban, hogy a szubjektivitás végső alapja a gondolkodás számára örökre elérhetetlen, akárcsak a gondolat a fogalmak számára az intuíciók sokféleségében való kibontakozása során. Novalisszal együtt Schlegel is úgy véli, hogy a poézis képes arra, hogy ábrázolja azt, amit a filozófiai gondolatmenetek elmulasztanak ábrázolni, ugyan nem magát az abszolútumot, hanem csak annak megragadhatatlanságát. A poézis mindezt töredezett jellegénél fogva, határozatlan tartalma és metaforikus szerkezete révén képes elérni – többre utalva, mint amit közvetlen jelentéseként értelmezni lehet. Oly módon, hogy a költői munka bemutatja a megadható tartalmat, ám ugyanakkor azt is jelzi, hogy e tartalom nem fejezi ki kimerítően az abszolútumot. Ezen a módon jelzi a művészet a végső tartalom megragadására irányuló emberi reflexió kudarcát, oly módon, hogy, miközben egy alapvető kapcsolat révén párhuzamba állítja az ember diszkurzivitás által korlátozott helyzetét a határtalan természettel, amely mint olyan soha nem ismerhető meg, egyúttal rámutat az erre irányuló törekvésére.²⁸ Döntően az e szituáció kifejtésére tett kísérletekben – amelyben az ember az abszolútum megjelenítésére irányuló törekvésben formálja meg és fedezi fel magát – áll

²⁸ Vö. „Eszmék”, 68. fr., in *id. mű*, 500. o. („I”, 69., in *KFSA*, II. 263. o.)

a jénai kör irodalmi teljesítménye. Novalis *Heinrich von Ofterdingen* című regénye, amely az írás struktúráját főhősének egyre differenciáltabb, és az ezoterikus tapasztalat felé irányuló fejlődésében testesíti meg, példaértékű ebből a szempontból.²⁹

Valamennyi művészetben jelen van egyfajta határozatlanság vagy „végtelen” jelleg, amely tükrözi az abszolútum reprezentációjára való képtelenségünket,³⁰ de természetesen ez nem minden művészetben jut szándékos kifejezésre. Néhány művészet nyíltan felhívja a figyelmet a benne rejlő befejezetlenségre és hiányra, míg mások kevésbé. A véges lények abszolútumhoz fűződő kapcsolatának problémájára irányuló implicit és explicit művészi kifejezésmódokat Schlegel egyaránt ironikusnak véli. Az irónia Schlegel számára elsősorban nem irodalmi eszköz vagy trópus; hanem valamely szöveg vagy filozófiai pozíció általános, transzcendentálisan áthatott tulajdonsága.³¹ Valamennyi alkotás tartalommal bír, még ha az meghatározatlan is, és kifejezi azon belátásokat, érzéseket, hiedelmeket vagy filozófiai előfeltevéseket, amelyek iránt elkötelezte magát. Az alkotás *affirmálja* a benne kifejezett szemléletet, és Schlegel ezt az állítást vagy elköteleződést az irónia két komponensének egyikeként kezeli. De Schlegel úgy véli, ha valaki kellően kifi-

²⁹ Míg Goethe *Meistere* a fiatalság kezdetleges és diffúz álmaiból fejlődik a valódi világ által felajánlott lehetőségek „mint olyanok” elfogadásáig, Novalis hőse a hagyományos mindennapi életből jut el egy olyan élethez, melyet áthatnak az önmagává válásának lehetőségei.

³⁰ Vö. „Eszmék”, 95. fr., in *id. mű*, 504. o. („I”, 95., in *KFSA*, II. 265. o.)

³¹ A szókratészi dialektikát Schlegel saját iróniáról alkotott nézeteinek jelentős előzményeként értelmezi. „Kritikai töredékek”, 26. és 42. fr., in *id. mű*, 216. és 219. o. („LFr.”, 26. és 42., in *KFSA*, II. 149. és 152. o.) A Schlegel gondolkodásában jelenlévő szókratészi elemeknek a tisztázása nagyon fontos eleme valamennyi, a romantikus iróniára irányuló teljesebb elemzésnek, különösen a Schlegel Hegelhez és Kierkegaardhoz kötő szálak vizsgálatának. Nem remélhetem, hogy e tisztázásra itt sort keríthetek, de érdemes megemlíteni, hogy a Schlegelre irányuló meghatározó dekonstrukciós értelmezések ezt gyakorta figyelmen kívül hagyják, és helyette az európai retorikus tradícióhoz fűződő kapcsolatra fektetnek hangsúlyt. Lásd pl. Paul de Man, „The Concept of Irony”, in Uő. *Aesthetic Ideology* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.), 163–184. o. [Magyarul: Paul de Man, „Az irónia fogalma”, in Paul de Man, *Esztétikai ideológia*, Budapest, Janus/Osiris, 2000. 175–204. o. Fordította Katona Gábor.] Ez nem jelenti azt, hogy Schlegel az iróniáról alkotott koncepcióját a retorikus hagyománytól elszigetelten fejlesztené ki. Schlegel különösen érdeklődött Quintilianus *Institutio oratoria* című munkája iránt, amely óriási befolyással bírt a 15–17. századi gondolkodásra, amikor is a helyes latin érvelés mintájává vált. Schlegel számára döntő, hogy Quintilianus írása nem pusztán stiláris útmutató, hanem általános pedagógiai kerettel szolgál az élet helyes vezetésére – ebben a minőségében kifejezetten elfordul Senecától és Lucanustól (azaz a néői dekadenciától és hanyatlástól), és visszatér a korábbi modellekhez (vagyis Ciceróhoz). Schlegel különösen érdeklődik Isokrates iránt is, akinek Panegyrikos című munkája egyaránt nagy hatással volt Ciceróra és Quintilianusra.

nomult gondolkodással bír, fel fogja ismerni, hogy egyetlen kifejezés vagy kifejezések semmiféle csoportja sem szolgálhat az expresszivitás alapjának mértékéül – vannak más lehetséges módjai annak, ahogy a világ mások számára jelenvaló lehet, olyan nézőpontokat juttatva érvényre, amelyek eltérnek a sajátjaitól, mégis kifejezőbbek az abszolútumra tekintettel. Tulajdonképpen az abszolútum kifejezésének végtelen lehetősége adott a világnak mint létezőnek egy bizonyos módon történő reprezentációja által. Ha ennek tudatában vagyunk, észrevesszük, hogy az alkotás tényszerűen *magában* foglalja, hogy mint műalkotás rendelkezik *egy bizonyos* nézőponttal, és műalkotásként csupán egyike a számos kísérletnek, melyek az abszolútum kifejezésére irányulnak. Schlegel ezért úgy véli, hogy a műalkotásban az abszolútummal szembeni megfelelő megismerő beállítottság egyensúlyt teremt a műalkotással szembeni kritikus *távolság* és mondanivalójának elfogadása között, ez lesz az irónia második eleme. Ilyenformán az irónia megköveteli a műalkotás *perspektivikusságának* átható és körültekintő tudatosítását. Más szóval, az irónia annak tudása, hogy a műalkotások – a szó mindkét értelmében – „részlegesek” – aki osztozik a műalkotásokban foglalt és általuk közölt mondanivaló igenlésében, az hozzájuk képest részlegessé válik, és felismeri, hogy a műalkotások nem mások mint a világ parciális reprezentációi. Az iróniában rejlő feszültséget Schlegel többféle sémán keresztül értelmezi, melyek közül kettő mégis kiemelkedő. Mindkettőt Fichtétől kölcsönzi. Az egyik leghíresebb leírásuk az ironikus ön-teremtés (*Selbstschöpfung*) és ön-pusztítás (*Selbstvernichtung*) közötti „ingadozás” vagy „lebegés” (*Schweben*) gondolatát foglalja magában.³² A három elem alig különbözik egymástól, így az ön-korlátozás (*Selbstbeschränkung*) medián kifejezésként is hozzájuk adható.³³ A romantikus poézis, és kiterjesztve a romantikus filozófia „végtelen”, hiszen a lebegés állandó: a feszültség nem szűnik meg egyetlen elem javára sem.

Amikor Schlegel azt írja, hogy az ironikus poézis „transzcendentális”, „kritikus” vagy „a poézis poézise”, azt szeretné hangsúlyozni, hogy a poézis magában foglal egyfajta állítást vagy nézetet és az állítás vagy a nézőpont

³² „Athenäum-töredékek”, 51. fr., in *id. mű*, 269. sk. o.; lásd még „Kritikai töredékek”, 37. és 48. fr., in *id. mű*, 218. és 221. o.; „Goethe Wilhelm Meisteréről”, in *id. mű*, 248. sk. o. („AFr.”, 51., in *KFSA*, II. 172. o.; lásd még „LFr”. 37. és 48., in *KFSA*, II. 151. és 153. o.; „Über Goethes Meister”, in *KFSA*, II. 137. o.)

³³ „Kritikai töredékek”, 28. fr., in *id. mű*, 216. o. („LFr.”, 28., in *KFSA*, II. 149. o.)

alapjainak lehetőségét,³⁴ ami „[a] teljes közlés feltétlensége és feltételelessége, lehetetlensége és szükségszerűsége közti feloldhatatlan harc érzését kelti”.³⁵ Ezek nem csak a szó szoros értelmében vett „poézisre” korlátozott állítások. Schlegel kész kiterjeszteni mindezen „poétikus” követelményeket a filozófiára, ezzel gazdagítva korai hitvallását, miszerint minden poézisnek filozófiának kell lennie: minden filozófiának poézissé kell válnia. Schlegel érett jénai írásainak idejére a „poézis” gyűjtőfogalommá válik, amely kiterjed a lírai és az epikus költészetre, a regényekre, a festészetre, a zenére és a filozófiára. Sőt, Schlegel azt állítja, hogy amit keres, az a poézis és a filozófia egyesítése,³⁶ és ez a filozófia – és nem a poézis – lesz „az irónia tulajdonképpeni hazája.”³⁷

Bár Schlegel sosem használta ezt a fogalmat, az iróniát nemcsak lehetséges, de gyümölcsöző is az időközben ún. „perspektivizmus” néven ismertté vált koncepciók egy változataként értelmezni. Schlegel időnként úgy beszél a világ szemléletéről, mint a különböző individuális nézőpontok változásáról, ebben az értelemben tehát mindenkinek más perspektívái vannak a világra, sőt bármelyikünk más-más időpontokban többféle perspektívával is rendelkezhet. Ez látszólag megerősíti azt az elfogadott nézetet, mely szerint a romantika az első személyű perspektívát mindenekfölött magasztatja. Mivel bármely két személy perspektívái közti különbség leggyakrabban az érzelmi tartalomban rejlik, ezzel tovább erősödik egy másik, a romantikával kapcsolatban elfogadott nézet, vagyis hogy egyfolytában az érzéseken lovagol a kifejtés rovására. Schlegel ugyanakkor az élet olyan szinkronikus és diakronikus módjairól is beszél, melyekben eltérő mértékben osztozunk egymással. Ez felveti a fogalmi ellentétek érdekes kérdését, sőt az alap- vagy alapvető fogalmak eltérése folytán, azt mondhatjuk, meglehetősen tág teret ad a világ megértésének különböző alternatívái számára.

Mi szükséges tehát az iróniához a másik perspektívák „felismeréséhez”? Elegendő felismerni azok lehetőségességét, és ha igen, akkor mit jelent a „lehetőségesség” ebben a kontextusban? Avagy az iróniában rejlő távolságtartás megköveteli az „eltérítést” vagy a „belépést” a másik perspektívákba az ab-

³⁴ „Athenäum-töredékek”, 22. és 238. fr., in *id. mű*, 265. és 309. o. („AFr.”, 22. és 238., in *KFSA*, II. 169. és 204. o.)

³⁵ „Kritikai töredékek”, 108. fr., in *id. mű*, 231. sk. o. („LFr.”, 108., in *KFSA*, II. 160. o.)

³⁶ „Kritikai töredékek”, 115. fr., in *id. mű*, 233. o. („LFr.”, 115., in *KFSA*, II. 161. o.)

³⁷ „Kritikai töredékek”, 42. fr., in *id. mű*, 219. sk. o. („LFr.”, 42., in *KFSA*, II. 152. o.)

szolútum kimondhatatlanságának elmélyítése értelemében? Úgy tűnhet, Schlegel számára elegendő, ha egy meglehetősen formális felismeréssel rendelkezünk arra vonatkozóan, hogy az abszolútumról alkotott fogalmaink soha nem lehetnek véglegesek. Éppen ezért konkrétan szükségtelen bármilyen más egyedi és tényleges perspektívákról gondolkozni-; elegendő annak tudása, hogy vannak (kell, hogy legyenek) más lehetőségek. De jó okunk van rá, hogy Schlegelt másként értelmezzük, miután gyakran arra ösztönzi az olvasót, hogy legyen nyitott, és vizsgálja meg az abszolútum különböző kifejeződéseit. A *Symphilosophie*, az együttfilozofálás romantikus fogalma éppen ezt követeli, nem csak a szövegek közös megalkotását. Természetesen az intelmek és a buzdítások nem kötelező érvényűek, mégis amellet szeretnénk érvelni, hogy a további lehetséges perspektívák eltérítése (és nem csupán az eltérítésük lehetősége) az ironikus távolságtartás előfeltétele. Arról van szó egyfelől, hogy kizárólag absztrakt módon elgondolni egy perspektívát – mint egyet a temérdek lehetséges perspektíva közül – túl jelentéktelen és elhanyagolható lenne ahhoz, hogy – más olyan lehetséges alternatívák mellett, amelyek könnyedén azonosíthatók a „saját” perspektívával – motiválja a perspektíva „valódként” való kezelését.³⁸ Másfelől, mindennek befolyása van az iróniában lévő megerősítés mértékére és szilárdságára, hiszen a megerősítés csak a távolságtartás által acélosodik meg – ami annyit jelent, hogy az iróniában fellelhető két elem dialektikájában. Úgy tűnik, Schlegel Schlegelmacherhez hasonlóan vélekedik a megértésről, vagyis elfogadja, hogy egy másik nézőpontot úgy vagyunk képesek megtapasztalni, ahogy azt annak birtokosa tapasztalja (Schlegel számára Winckelmann klasszikus művészetről szóló írásai szolgálnak a kultúra „belülről kifelé” történő megértésének modelljeként). A különböző perspektívák tapasztalata markáns szubjektív befolyással rendelkezik – az értelmezés hasonló lehetőségének előfeltételeként –, amely az irónia alkotóelemei között valódi súrlódást eredményezhet. Az elmélyült ironikus képességei szerint megkísérelheti magáévá tenni a lehető legtöbb gondolkodásmódot, ezáltal kifejleszthet és elsajátíthat más nézőpontokat, és ahol ez lehetséges, beépítheti ezeket a saját perspektívájába (vagy el is utasíthatja azokat). Minél több perspektívát tudhat magáénak valaki, annál több eszköze lesz a világ megragadásához és az abszolútum körvon-

³⁸ „Athenäum-töredékek”, 121. fr., in *id. mű.*, 283. sk. o. („AFr.”, 121., in *KFSA*, II. 184. sk. o.)

alazásához.³⁹ Persze az eltávolodás még nem válik azonnal jóváhagyássá is, hiszen ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy egyfajta sajátos perspektívának köszönhetően még nem adjuk föl azonnal a sajátunkat valamennyi beérkezővel szemben. Számos előnyre tehet szert valaki azáltal, hogy Oblomov szemével látja a világot, de mégis képes lesz felkelni az ágyából.

Ez az a pont, ahol a művészet, különösen az ironikus művészet ismét belép a diszkusszióba. A művészet olyan eszköz, amellyel képzeletünknek köszönhetően beléphetünk egy másik nézőpontba, még hozzá szubsztanciális értelemben, mégis megtorpanunk, mielőtt valóban egy ilyen nézőpont alapján kezdenénk élni. A műalkotás a világ gazdagságát az alkotó nézőpontjából mutatja meg, és befejezetlensége a kritikai értelmezés során interszubjektív megértésre és közösségi részvételre ösztönöz. Ezen kritikának ugyancsak „poézisnek” kell lennie.⁴⁰ Azaz a kritika semmivel sem véglegebb és meghatározottabb, mint a poézis, legalábbis a legtökéletesebb ironikus alakjában. Mindez két értelemben lehetséges. Egyrészt, a kritika nem határozza meg saját tárgyát; nem juthat el a műalkotás végleges megértéséhez. Másrészt, a későbbi kritika tárgyaként maga a kritika is meghatározatlan. Schlegel ezért vezeti be korábbi elképzelése mellé – mely szerint a poézisnek kritikainak kell lennie – azt a követelményt is, hogy a kritika váljék poétikussá. Azon elképzelés, hogy a perspektívák keresik a többi perspektíva folytonos beavatkozását, szorosan kötődik azon elgondolásához, hogy a perspektívák „részlegesekek” a fentebb említett mindkét értelemben. Egy alkotás – filozófiailag vagy bármi más módon – sohasem befejezett. „Nyitottsága, lezáratlansága” érték, amely növeli a megértésére tett kísérletek gazdagságát.

Schlegel úgy vélte, megtalálta azt az egyedül alkalmas eszközt, mely kifejezi a nézőpont elfogadásában – annak perspektivikus természete ellenére

³⁹ Schlegel nem kötelezi el magát azon elgondolás mellett, mely szerint az ironikus filozófusnak a kiteljesedés folyamatában – miközben egyre differenciáltabbá és transzgresszívabbé válik – el kéne sajátítania a sok-sok szerteágazó életstílust. Vö. Bataille transzgresszió fogalmát és ennek Foucault általi elemzését „A Preface to Transgression”, in D. Bouchard – S. Simon (szerk.) *Language, Countermemory, and Practice*, (Ithaca NY, Cornell University Press, 1977.), 29–52. o.

⁴⁰ „Kritikai töredékek”, 61., 115. és 117. fr., in *id. mű*, 223. és 233. o.; „Athenäum-töredékek”, 249., 304. és 439. fr., in *id. mű*, 312., 324. és 353. o.; vö. „Athenäum-töredékek”, 116. fr., in *id. mű*, 280. skk. o. („LFr.”, 61., 115., 117., in *KFSA*, II. 154. és 161. sk. o.; „AFr.”, 249., 304., 439., in *KFSA*, II. 207., 216. sk. és 253. o.; vö. „AFr.”, 116., in *KFSA*, II. 182. sk. o.)

– benne rejlő feloldhatatlan feszültséget, más szóval, a rendszer zárt és nyitott jellege között fennálló feszültséget: ez a fragmentum.⁴¹ Schlegel a „töredék” kifejezést használja az irodalmi és a filozófiai szövegek bizonyos műfajának megjelölésére, és ennek segítségével kíván rámutatni valamire, ami más típusú írásokra, azaz a tanulmányokra, színdarabokra, regényekre, dialógusokra, előadásokra, sőt, a filozófiai rendszerekre is jellemző.⁴² Bár Schlegel lelkesen méltatta a kortárs írókat, például Jean Pault és Tiecket töredékes írásaikért, melyekben olyan eszközök, mint például a *parabázis*⁴³ állnak a nyílt irónia szolgálatában, de egyéb szerzők – például Goethe, Diderot, Sterne, Cervantes és Platón – munkáit is töredékesnek ítélte. A töredékeket Schlegel két ellentétes tulajdonsággal ruházza fel, melyek szinkronban vannak az irónia korábban vizsgált megismerő aspektusaival. Ezek közül az első, hogy a töredéknek teljesnek kell lennie. Ebben a szellemben írja, hogy „a töredék legyen akár egy kis műalkotás: elhatárolódva a környező világtól, önmagában teljes, mint egy sündisznó”.⁴⁴ De a fragmentum ugyanakkor töredék is, vagyis szándékosan befejezetlen, és a nyílt kihagyásokkal és megszakítottságokkal különböző értelmezéseket sugall. Egy jól meg-

⁴¹ Schlegel fragmentumról alkotott koncepciójának alapjául részben a korábbi, antik és modern irodalmi modellek, illetve talán a 18. század legemlékeztetőbb aforizmáinak szerzője, a francia Chamfort, szolgáltak. Lásd Ernst Behler, *German Romantic Literary Theory* (Cambridge, Cambridge University Press, 1992.), 151. sk. o. Charles Rosen a jénai iskola számára meghatározó közvetlen és általános zenei hatás mellett érvel: *The Romantic Generation* (Cambridge MA, Harvard University Press, 1995.), 2. fejezet.

⁴² Egy gyakran idézett töredékben Schlegel kijelenti, hogy „[h]a rendszere van, vagy ha rendszere nincs, egyképp halálos a szellemre nézve. A szellemnek tehát bizonyos úgymond kell döntenie, hogy összekapcsolja e kettőt”. „Athenäum-töredékek”, 53. fr., in *id. mű.*, 270. o. („AFr.”, 53. in *KFSA*, II. 173. o.); vö. Novalis, *FS*, VII. 648. §. (NS, II. 288. sk. o.) Benjamin hangsúlyozza, hogy a jénai romantika nem vetette el teljes mértékben a szisztematikusság gondolatát, mindössze a töredékek koncepciójával összeegyeztethetetlen szisztematikusságot. „Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik”, in *Gesammelte Schriften*, I. 1. 40–53. o. A szisztematikusság kérdése a jénai romantikában különösen jelentős, itt azonban nem áll módomban részletesen elemezni.

⁴³ A *parabázis* a régi komédiákban használatos eszköz, melynek során a kórus előrelép és az alkotó nevében megszólítja a közönséget. Ennek egy modern példája lenne Tieck *Der gestiefelte Kater* (1797) című műve, amelyben a közönség tagjainak a mű szereplőivé kell válniuk. A romantikában e közkincsé váló eszköz talán legmagasabb szintű alkalmazását Clemens Brentano *Godwi* (1801) című regényében találhatjuk, melyben a narrátor helyett, aki meghalt, a szereplők fejezik be a könyvet.

⁴⁴ „Athenäum-töredékek”, 206. fr., in *id. mű.*, 301. o. („AFr.”, 206., in *KFSA*, II. 197. o.) Ez emlékeztethet Leibniz tételére, miszerint a monások ablaktalanok. A fragmentum és a monász összehasonlítása érdekes, ugyanakkor Schlegel a kérdést gyakran elhárítja. Lásd pl. „Philosophische Lehrjahre [1798]”, in *KFSA*, XVIII. 42–53. o.

formált töredékek fel kell kínálnia egy különálló, egyedi véleményt, nézetet vagy állítást, de ugyanakkor azt is sugallja, akár épp a benne lévő kihagyás révén, akár a saját rendszerhez vagy a fragmentumok gyűjteményéhez való tartozása által, hogy sokkal több, mint ami elmondható, ezért bármely meghatározott gondolat csak ideiglenes és mesterséges. Amit korábban elmondtam a képzelőerő és az értelmezés szerepéről az irónia szempontjából, az érvényes a romantikus töredék esetében is: bár egyetlen töredék esetében sem tekinthetünk el értelmezése során a fragmentáltságától, mégis az interpretációs kölcsönhatások a töredékek között perspektívákat biztosítanak, és a gondolatok közösségét hozzák létre.⁴⁵ Az összes lehetséges romantikus világ legjobbikában ez a folyamat folytatódik: az értelmezések maguk válnak művészetté, ilyen módon tudatosan töredékes művészetté. A fragmentumok ilyen egymáshoz közelítése végtelenül komplex perspektívák egymásba illeszkedését eredményezi,⁴⁶ azt az elgondolást, amely nélkülözhetetlen a kora romantika közösségről és államról alkotott koncepciói számára.

Novalis általában nem volt olyan heves, mint Schlegel – elég, ha az iróniára gondolunk –, ennek ellenére koncepciója nagyon hasonlít abban Schlegelhez, ahogy megfogalmazza követelményeit: „a világot romantizálni kell”.⁴⁷ A „romantizálás” kétféle értelemben is folyamattá válik: egyrészt, a hétköznapit vagy a közönségest úgy kell tekinteni, mint rendkívülit, sőt természetfelettit. Ez megköveteli a költőtől, hogy a világ adott tárgyait problematikusan kezelje, oly módon, hogy megmutatja, „mik nem” – vagyis kimozdítva azon kontextusukból, amelyben normálisként jelennek meg. A romantizálás folyamatának ezt a részét Novalis „hatványozásnak” nevezi, és ezáltal állítja szembe a hétköznapit a „végtelennel”. Másfelől, a világ romantizálása magában foglalja a végtelennek misztikusként vagy a rendkívülinek hétköznapiként való kezelését. Mindez annak érdekében történik, hogy hangsúlyt kapjon az abszolútum „távoli közelsége”. A folyamat két

⁴⁵ Úgy látom, ez az egyik fő pont, ahol Schlegel a fragmentumokban és esszéikben súlyt helyez az „érthetlenségre” (Unverständlichkeit). „Über die Unverständlichkeit”, in *KFSA*, II. 363–371. o. Schlegel feltételezi az olvasóról, hogy ismeri a kanti *Verstand* fogalmát, mint az értelem sokféleségének meghatározásában a fogalmakat rendező képességet. A fragmentum nem lehet a fogalmi meghatározás tárgya, és ennél fogva nem rendelkezhet átfogó magyarázattal.

⁴⁶ „Kritikai töredékek”, 103. fr., in *id. mű*, 230. o.; „Athenäum-töredékek”, 77., 112., 125. és 342. fr., in *id. mű*, 274., 280., 284. sk. és 342. sk. o. („LFr.”, 103., in *KFSA*, II. 159. o.; „AFr.”, 77., 112., 125., 342., in *KFSA*, II. 176., 181., 185. sk. és 226. o.)

⁴⁷ *FS*, I. 37. §. (*NS*, II. 384. o.)

aspektusát ötvözve Novalis úgy véli, hogy az élet jellemezhető ama feszültég által, amely azon életforma jóváhagyása, amiben magunkat találjuk, és ennek kritikai, vagyis az abszolútum bőségére tekintettel végbemenő jóváhagyása között keletkezik.

Hegel, avagy a józanság

Hegel nagyszámú kritikai megjegyzése eldöntötte a jénai romantika filozófiai sorsának történelmi kérdését. A korai német romantika hegeli recepciójának nagy hatása volt – számos kortárs kritika végeredményben nem más, mint Hegel ellenérveinek variációja⁴⁸ –, értelmezésének figyelembe vétele fontos szerepet játszik a romantika mai jelentőségének megítélésében. Vizsgálataim középpontjában Hegel Schlegel-kritikája áll, különös tekintettel az irónia romantikus koncepciójára.

Hegel Schlegellel szembeni reakciója meglehetősen komplex, és az egyes motívumok szétválasztása komoly feladat, amelynek csak a kezdeténél tartok. Még Hegel felületes olvasata során sem maradhat észrevétlen Schlegellel szembeni ellenszenve, ebből adódóan indokolt és helyénvaló a hegeli kritika tónusának vizsgálata. Schlegel erőteljes reakciókat váltott ki, és aligha Hegel volt az egyetlen, aki arrogánsnak és lekezelőnek vélte. Schlegel hangneme különösen irodalmi kritikáiban gyakorta fölényeskedő és elutasító volt, míg elmésségét nem egyszer mások kárára gyakorolta. Schlegel a burkoltan becsmérő stílusával kiváltott általános ellenszenven túl kritikájának mondanivalójával is felkavarta Hegel szelíd, Weimarral kapcsolatos érzelmeit. Schlegel (azt követően, hogy korábban még élénk csodálattal övezte) kritikájában „fiatalos ködösséggel” vádolja a Hegel által különösen tisztelt Schillert, aki a kritikára a *Xéniákkal* (*Xenien*) válaszolt. Persze a romantikus irónia tárgyalása során Hegel gúnyolódásait is hasonlóképpen foghatjuk fel; bizonyos helyeken – a többnyire kimért és higgadt gondolkodó – asztalokat borogat, ironizál a romantika ironikusain, hogy ezzel aláássa az iróniának

⁴⁸ Lásd pl. Lukács György, *Az ész trónfosztása: az irracionalista filozófia kritikája*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1954.; Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism* (Princeton, Princeton University Press, 1999.). A Hegeléhez hasonló kritika továbbra is jelen van még azok körében is, akik nyitottak a romantika kortárs jelentőségének újraértékelésére, például Richard Eldridge, *Leading a Human Life: Wittgenstein, Intentionality and Romanticism* (Chicago, University of Chicago Press, 1997.), 82–85. o. Kierkegaard nagy hatású Schlegel-értelmezése ugyan csak sokat köszönhet Hegelnek.

mint filozófiai pozíciónak komolyságát – lényegében az általa szókratészinek vélt iróniát játssza ki romantikus megfelelője ellen. Ráadásul úgy tűnik, mintha Hegel kissé még nőellenes és prúd is volna, figyelembe véve, hogy a jénai kör meglehetősen liberális eszméi a „nyitott házasságról” és a nők felszabadulásáról ugyancsak felingerelték, akárcsak Schlegel enyhén pikáns regénye, a *Lucinde*.⁴⁹ Ugyancsak messzemenően problematikus volt számára Schlegel 1808-as katolizálása.⁵⁰ Noha ennek megítélése épp nem tekinthető kizárólag a személyes elfogultságnak, hiszen Hegel filozófiailag is megalapozottnak véli a protestantizmus római katolicizmussal szembeni kedvezőbb megítélését, tekintettel annak autonómiáról alkotott koncepciójára.

Ha a személyes ellenszenv állt volna a jénai romantikával szembeni elutasítás hátterében, akkor Hegel nézetei nem érdemeltek volna bármiféle, részletekbe menő filozófiai vizsgáldást. Hegel Schlegellel szembeni ellenvetései azonban ennél filozófiailag sokkal megalapozottabbak, amennyiben a „szubjektív” idealizmus érvénytelenítésére irányuló szélesebb vállalkozás részei. Hegel kritikájának középpontjában Fichte áll, emellett általában a jénai romantikát, kiváltképp Schlegelt Fichte követőiként értelmezi. Korábban már jeleztem, hogy Novalis és Schlegel jelentős mértékben eltávolodtak Fichte korai jénai programjától, és azt is, hogy mindez miként történt. Ha elfogadjuk, hogy Hegel Fichte-értelmezése helytálló, felmerül a kérdés, vajon Schlegel Fichte-kritikája függetleníthető-e Hegel ellenvetéseitől?

A szubjektív idealizmussal kapcsolatos legfőbb probléma Hegel szerint, hogy az mindent a normativitás kizárólagos alapjának tekintett énré vezet vissza. A szubjektív öntevékenység *{self-activity}* önmagában ugyanis még nem szolgál valódi kényszerítő erővel a gondolkozás vagy a cselekvés számára, ezért az olyan elméletek, amelyek kizárólag az e fajta tevékenységet tekintik alapvetőnek, nem képesek számot adni arról, hogy egy elv vagy minta miként és miért válhat ténylegesen kötelező érvényűvé a cselekvő számára. A szabadság ezen az alapon történő bármelyik felfogása csak az önkényes (*willkür*-

⁴⁹ Schlegel nézeteihez lásd pl. „Athenäum-töredékek”, 34. fr., in *id. mű*, 267. o. („AFr.”, 34., in *KFSÁ*, II. 170. o.) Hegel megfontolásaihoz lásd Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *A jogfilozófia alapvonalai*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1983. Fordította Szemere Samu. 164. §. 191. sk. o. (*HW*, 7. 317. o. Az [eredeti] Hegel idézetek E. Moldenhauer – K. M. Michel [szerk.] *Werke*, [Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970. (= *HW*)] alapján szerepelnek.)

⁵⁰ Lásd 1809. május 7-én Niethammerhez írott levelét in J. Hoffmeister (szerk.) *Briefe von und an Hegel* (Hamburg, Meiner, 1952.), I. 283. o.; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *A jogfilozófia alapvonalai*, 141. §. 174. sk. o. (*HW*, 7. 290. o.)

lich) cselekvés szabadsága lenne.⁵¹ Fichte elgondolása az én tevékenységének egyfajta kényszerként létrejövő kezdetéről (*Anstoß*) tisztán formális (végeredményben ez is az én egyfajta rögzítése), ilyen módon nem szolgálhat valós korlátokkal a szubjektív cselekvés számára. Hegel úgy véli, a romantikus irónia ennek az üres önreferenciának a logikus meghosszabbítása. Mindez Fichte filozófiájának „esztétizált” változata, amely az érzéssel helyettesíti az intellektuális intuíciót, vagyis az alapvető tételezést vagy tevékenységet, és az én kifejeződését vagy megvalósulását a világban egyfajta „életművészet” értelmében dolgozza ki, ahol a lényeges képesség nem az értelem, amely törvények szisztematikus egészét keresi, hanem a rapszodikus képzelőerő.⁵² Bár Schlegelt név szerint nem említi, Hegel *A szellem fenomenológiájában* a külső korlátozás efféle hiányát a szubjektivitás „puszta játékának”, a magát mindennemű meghatározott korlátozás fölé helyező ironikus „Isten-szerű zsenialitását” pedig „gonosznak” minősíti, és Lucifer tolakodó önérvényesítéséhez hasonlítja.⁵³ Schlegel örökké keletkezésben lévő poétikus filozófiája nem más, mint annak receptje, amit Hegel „rossz végtelennek” nevez, a híres 116. *Atbenäum*-töredékben található állítás pedig, miszerint a romantikus poézis „progresszív”, Hegel szerint nem több, mint üres önteltség.⁵⁴

Hegel romantikus iróniára irányuló elemzéseiben két vonulata van a szubjektív idealizmus általános kritikájának. Egyrészt, Hegel az ironikust többnyire a viszonylagosság kedvelőjének és minden állítólagos alapelv végső helyettesíthetőségének szószólójaként ábrázolja, aki cseppet sem törődik azzal, hogy a szubjektív korlátozás vagy normativitás valamilyen életképes, megvalósítható jelentését kínálja fel. Ezzel Hegel Schlegelt öntudatos nihilistának állítja be, és ebben a szellemben újra és újra az irónia negatív vagy kritikus elemét hangsúlyozza, mintha ez lenne az egyetlen lényeges alkotóeleme: az ironikus távolságtartás egyszerűen tagadás. Emelkedett pillanataiban Schlegel

⁵¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, „Előszó”, in Uő. *A szellem fenomenológiája*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. 12. sk. és 48. sk. o. [= *SZF*] Szemere Samu fordítása. A hivatkozott szöveghelyek az oldalszám alapján szerepelnek. (*HW*, 3. 15. sk. o.; uo. 70. sk. o.); lásd még „Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie”, in *HW*, 11. 61. o.; „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie”, in *HW*, 20. 415. sk. o.

⁵² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Esthetikai előadások*, I. kötet, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1952. 64. sk. o. Fordította Szemere Samu. (*HW*, 13. 93. sk. o.)

⁵³ *SZF*, 393. o. (*HW*, 3. 563.)

⁵⁴ *KFSA*, II. 182. o. Az iróniában rejlő progresszív elem vizsgálatához lásd Peter Szondi, „Friedrich Schlegel und die romantische Ironie mit einer Beilage über Tiecks Komödie”, in Uő. *Schriften* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978.), II. 21. sk. o.

olykor valóban elidőz a meghatározatlanságban a meghatározatlanság kedvéért, de remélem, sikerült megmutatnom, hogy egy pillanatra sem *gondolta*, hogy valamiképpen egy relativisztikus, vagy a normativitás után esdeklő elméletet állított volna fel. Persze lehetséges, hogy ebben téved, és amit esetleg a hagyományos normativitás utáni elkötelezettség egy alternatívájának vél, inkoherens. Mindez az irónia szerkezetének bemutatását végtelenül leegyszerűsítene, ahogy ezt Hegel gyakorta meg is teszi Schlegelt úgy értelmezve, mintha az egyedüli olyan elem, amellyel szemben követeléseket fogalmazhatna meg, a szkepszis lenne. Hegeli álláspontból megfelelőbb taktika lett volna elismerni, hogy Schlegel megkísérelte pozitívan felmutatni, mi köti az egyes embert az élet egy partikuláris formájához, majd azzal érvelni, hogy Schlegel képtelen fenntartani az iróniához szükséges dialektikus struktúrát, mivel az irónia önnön „negatív” pólusába szükségszerűen felemésződik – más szóval, a romantikus irónia – ellentétben szókratészi megfelelőjével – nem igazán dialektikus.⁵⁵ Az ironikus azonosítás vagy állásfoglalás olyannyira függ az ironikus távolságtól, hogy megszűnik „valódi” állásfoglalásnak lenni, vagyis csak annyiban tudok azonosulni X-el, amennyiben képes leszek megszüntetni (vagy talán éppen azért tudok azonosulni vele, mert megszüntethetem).

Másrészről úgy tűnik, Hegel néha összemossa Schlegelt – mint sikertelen alaptétel-filozófust – más romantikusokkal, hangsúlyozva a racionális megalapozás állítólagos hiányát, mindezt annak érdekében, hogy azt feltételezhesse: Schlegel irracionális utat választ az úr betöltésére. Ennek egyik módja – mely közkeletű felfogás a romantikával kapcsolatban –, hogy a keresett megalapozás misztikus, amennyiben az érzésnek alapvető szerepet tulajdonít. A meghatározó elgondolás e szerint az lenne, hogy a (nem-elidegenedett) emberi érzés nem annyira széttartó, hogy problémát jelentsen az etika és a tudomány számára, és a zavaró elemek kiszűrésével azzal kecsegtet-

⁵⁵ „Rezension von Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel”, in *HW*, 11. 234. és 255. o. Hegel itt éles különbséget tesz Schlegel iróniáról alkotott nézetei és a Szókratészi dialektika között. Lásd *A jogfilozófia alapvonalai*, 140.§. (f), x. és x–x. o. (*HW*, 7. 277. skk. és 284–586. o.) Schlegel a szókratészi *elenkbosz* közvetlen befolyását hangsúlyozza. Lásd továbbá a 31. jegyzetet.

⁵⁶ Lásd pl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Esztétikai előadások*, I. kötet, id. kiadás, 64–69. o.; lásd még 270–273. o. (*HW*, 13. 93–98. o.; lásd még *uo.* 348–349. o.) Természetesen Hegel esztétikai elmélete a romantikához képest megfordítja a hangsúlyt, az abszolútumhoz való hozzáférés elsődlegesen már nem a művészet révén lehetséges. Bár Hegel

tet, hogy végső megbékéléssé alakul át. Másokhoz hasonlóan időnként Hegel is úgy értelmezi a romantikát, mint a nem-diszkurzív megalapozás egyik típusát, amelyben megcsillan annak látszata, hogy valóban képes elérni az abszolútumot a művészet segítségével.⁵⁶ Hegeli nézőpontból e megalapozásnak az a fő problémája, hogy intuitív. A legnagyobb erénye is csak annyi, hogy beismeri, amit Fichte nem tett: hogy egy ilyen közvetlenség egyáltalán nem „intellektuális”. E sorok mintha Novalisra vonatkoznának, az e fajta megalapozás ugyanis ellentmond Schlegel a folyamatos kritikáról szóló szkeptikus koncepciójának, és ezzel együtt azon elgondolásnak, mely szerint noha az abszolútum felé törekvés lehetséges, az abszolútumot elérni azonban sohasem fogjuk. Hegel végül is nem vette figyelembe Novalis és Schlegel 1790-es évek közepén született azon feljegyzéseit, amelyek a legtöbb kritikájukat tartalmazták Fichte alaptételével szemben.

Egy másik lehetséges módja, hogy a romantikát is egy alaptételre irányuló vállalkozásnak tekintsük – és amely valamelyest közelebb is áll Schlegel gondolkozásához –, nem a miszticizmusra épít, hanem a mitológiára. A romantika talán annyiban beválthatja a normativitásra irányuló keresetét, amennyiben – a hanyatló vallásos formák helyett az élet egységét döntően a közös művészet tapasztalatán keresztül előidézve – egy új hitet keltő vallásos alapot hoz létre.⁵⁷ Schlegel a századfordulón megírja a mítosz filozófián belüli helyét vizsgáló *Gespräch über die Poesie* (1800) című munkáját, amelynek kérdése aztán élete végéig foglalkoztatja. Természetesen a mítosz filozófiához fűződő kapcsolata és e kettőnek a művészethez kötődő viszonya különösen érdekelte Schlegelt, arra tekintettel, hogy ifjúkorában lelkesedett a klasszika iránt. Hogy miként kapcsolódnak e gondolatok az irónia kérlelhetetlenül kritikus természetéhez, meglehetősen bonyolult probléma. Az egyik értelmezés alapján – mely véleményem szerint a köztük lévő kapcsolat legplauzibilisebb felfogása – Schlegel nem azért tart igényt egy új mi-

is tulajdonít némi szerepet a művészetnek az „igazság” közvetítő közegeként, mégis azt tartja, hogy az csak az emberi öntudat fejlődésének egy viszonylag fejletlenebb állapotában, vagyis az antik Görögországban lehetett az igazság kifejezésének legadekvátabb eszköze. A romantika elleni támadásnak tekinthető, hogy Hegel minden olyan művészetet, amelyet az általa bemutatott igazság – meghaladott, „romantikusnak” nevez.

⁵⁷ Természetesen ez nem csak a romantika célja – egy viszonylag folytonos törekvés ível a német gondolkodás történetében Herdertől Heideggerig, amely változásokat hoz ebbe az elképzelésbe. Hegel is e folyamat részese, mikor azzal érvel, hogy a művészet és a vallás a karakter kialakulásának tekintetében meglehetősen szoros kapcsolatban állnak (vagyis átveszi Schleiermarchertől a *Kunstreligion* ideáját).

tológiára, hogy felállítson egy kozmológiát, és nem is azért, hogy a régi mitikus vagy népi formákat felszínese, modern öltözékekkel és sallangokkal ruházza fel. Ehelyett egy meglehetősen implicit és közös tapasztalati hátteret szeretne megteremteni, amely éppen a híres 116. *Athenäum*-töredékben megfogalmazott modern érzékenység követelményeit táplálja. E követelményeknek része, hogy a tapasztalatot az identifikáció és a távolság kontinuumának tekinti, amelyek az önkritika iránti elkötelezettséggel együttesen jellemzik az iróniát. Ennek eredményeképp a mitológia az ironikus közösségivé válásán keresztül nem a hit reflektálatlan közvetlenségével ajándékozna meg a résztvevőket, hanem a jövőbeli kritika ösztönzőjévé válhatna.

Visszatérek ahhoz az állításhoz, mely szerint Schlegel egy öntudatos nihilista volna, és az ehhez kapcsolódó támadáshoz, miszerint a romantikus irónia valójában nem dialektikus. E kritikai megjegyzés felülvizsgálata szükségessé teszi annak pontosítását, hogy milyen értelemben is volt elsőrendű a szubjektivitás Schlegel számára. Abban, hogy Schlegel elutasítja a fichtei megalapozási kísérleteket, annak tagadása jut kifejezésre, hogy a szubjektum képes volna teljes mértékben meghatározni a vele objektumként szemben állót. A valóság Schlegel számára tehát nem redukálható a szubjektivitásra; sokkal inkább a szubjektum felfogó képessége – a törekvés, hogy megértse a valóságot – éppen a valóság függetlenségét feltételezi, vagyis hogy az éppen hogy nem a szubjektum konstitúciójának eredménye, pontosabban, hogy a valóság önmagában érthetetlen. Az önmagát tételező én kérdéses koncepciójával kapcsolatban Schlegel azt állítja, hogy ebben már a szubjektum szubjektivitásának legalapvetőbb, már mindig is meglévő formájával találja magát szembe, mely nem annak eredményeként jött létre, ahogy empirikusan vagy más módon rögzítették. A fichtei légvárépítésre és az én-tételezés pusztá játékára vonatkozó problémának nem is kellene felbukkannia ezen a ponton, éppen azon ismeretelméleti okok folytán, amelyeket az „adottság” módjával kapcsolatban a romantikus szubjektivitás jellegére tekintettel tárgyaltunk. Schlegel irónia felfogása ezt a „realizmust” követi. Az ember életétől való (részleges) eltávolodásának képessége legalább annak tudását is magával hozza, hogy ami túlmutat a tapasztalaton, az (teljesen érthetővé soha nem váló módon) egyúttal korlátozza is a tapasztalatot. A dialektika értelemben egyrészt a szubjektumok formálják a világot, külsővé téve önmagukat, másrészt azonban e világból „visszatérnek önmagukhoz”, belsővé téve a világot, és e tevékenységben felismerik a korlát-

jaikat. Schlegel nem gondolta, hogy az állásfoglalás kompromittálódik annak felismerésekor, hogy nem fejezi ki teljes mértékben az abszolútumot – az ironia az állásfoglalás egyik formája és nem annak hiánya. Az ironia egyszerűen azt mutatja meg, hogy mit jelent elkötelezettséggel rendelkező, véges lénynek *lenni*. Annak tudatában állást foglalni, hogy egyetlen véges élet sem képes kimeríteni az abszolútumot, nem eredményezi az állásfoglalás hiábavalóságát.

De persze mondhatnák erre, hogy a keresett korlátozás kimondhatatlan, és emiatt korlátozó jellege meghatározhatatlan, hozzáférhetetlen az értelem számára, és ez sem jobb Fichte formalizmusánál. Ez az ellenvetés csak akkor lenne jogos, ha a kanti magában való dolgok és a köztük lévő összefüggések elfoglalhatnák a megismerés törvényeinek helyét. Szerintem ez itt a bökkenő. Bár komoly erőfeszítéseket tettek annak érdekében, hogy Schlegelt felvegyék a posztmodern táborába azáltal, hogy az abszolútumról vallott felfogását a törvények, elvek vagy az általában vett normák alkalmazásának kizárásaként értelmezték, nehéz lenne bebizonyítani írásai alapján, hogy ilyen nézeteket vallott volna. Való igaz, hogy Schlegel szerfelett hangsúlyozza az ingadozást a praktikák, hiedelmek és koncepciók között, és oly módon alakítja saját abszolútumfogalmát, hogy kiemelve az élet sajátos megnyilvánulási formáinak kimeríthetlenségét. De ez a legkevésbé sem jelenti azt, hogy ne lennének olyan törvények, amelyek általános értelemben egyesítik az életet.⁵⁸ Ahogy Hegel, úgy Schlegel sem bíz az egyetemességnek a partikuláris rovására történő túlhangsúlyozásában, és különösen az arra irányuló tendenciában, hogy valamely identitásról leginkább vagy kizárólag csak elvont, egyetemes értelemben gondolkozzunk. Schlegel Schillertől (és másoktól) átveszi azt a különösen a kanti etikára jellemző nézőpontot, hogy a kötelesség és a hajlam ellenfelei egymásnak, és a kötelesség a jellem lényeges alkotóelemeként emelkedik ki. Fichte *Sittenlebreje* sokkal rigorózusabb módon próbál meg elvont morális elvekből nagyon speciális kötelességeket levezetni. Schlegelt úgy is értelmezhetjük, mint aki ezen formalizmusnak egyfajta alternatíváját kínálja fel; magától értetődőnek tartja az univerzalisztikus elemet, ugyanakkor mérsékli annak erejét amellet érvelve, hogy az érzelmek és a kultúra sajátosságai révén megnyilvánuló partikularitás közt

⁵⁸ Különösen hálás vagyok a témáról folytatott beszélgetésekért Manfred Franknak és Karl Ameriksnek.

dinamikus kölcsönhatás áll fenn. Schlegelnél az identitásnak több köze van a partikularitás és az egyetemesség egységéhez, és ami fontosabb, az előbbinek az utóbbi általi meghatározhatatlanságának értelmében. Valamennyi általános norma: (1) összefogja a sok különös megnyilvánulási formát, melyekből jónéhány a részletekben alapvetően különbözik egymástól, és (2) ezen általános normák mindenkor felülvizsgálhatók. Egy mérsékeltebbnek mondható értelmezés, amely inkább a kanti, mintsem a fichtei örökség szempontjából jellemzi Schlegelt, az iróniában meglévő kritikai erőt jóindulatúan nem mindenre kiható szubjektivitásként fogja fel, hanem inkább a fenti két ({1} és {2}) pontban megfogalmazottakhoz mint kihívásokhoz ragaszkodva tematizálja azt. Ezek egyike sem foglalja ugyanis magában a normákkal szembeni szkepticizmust, kivéve, ha valaki úgy gondolja, hogy a normáknak is a törvény szigorú formájával kell rendelkezniük, amely előírja, hogy mi válhat érvényessé. Magában foglal azonban egy bizonyos, a tapasztalat soha ki nem zárhatóságára irányuló szkeptikus/kritikai készséget.

A kanti kritikának e kiterjesztése természetesen módon összekapcsolódik Schlegel azon törekvésével, hogy azáltal szolgáltatson igazságot a partikularitás *mint* partikularitás érvényességének, hogy reflexív szinten ábrázolja azt, ami pre-reflexív, anélkül, hogy a közvetlen intuíció formáját felfüggesztené. Schlegel szerint azonban ez mégsem vezet a pre-reflektivitás mint olyan tapasztalatához – ez lehetetlen is lenne –, hanem speciális típusú reflexív tapasztalattá válik, amely bizonyos kiigazításokra képes a reflexív szinten annak érdekében, hogy a lehető legjobban tudatosítsa és csökkentse a reflexió által bevezetett torzító hatásokat. E „korrekció” maga is reflexív lesz, és így tudatosságából fakadóan tökéletlenül reprezentálja majd a pre-reflektívet. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy a reflexió blokkolná a tapasztalat valamely igazabb típusát, amelyben akkor részesedhetnénk, ha a reflexió már nem állna utunkban. Ez inkább arra irányuló kísérlet, hogy a közvetlenség kategóriáját integráltan kezeljük, miközben fenntartjuk, hogy mindaz, amire képesek lehetünk, a reflexív módon való tapasztalás. Ez a korrekciós folyamat az irónia. A fogalmak szintjén rekonstruálja azt, ami a fogalmi szint alatt van. Szerepet játszik annak vizsgálatában, hogy mit jelent egy koncepcióval *rendelkezni* vagy egy elvet *birtokolni*, arra irányuló kísérlet, hogy reprezentálja az utat a meghatározatlanságtól a viszonylagos meghatározottsághoz, egy olyan ponton, ahol a meghatározatlanság ideájának pozitív szerepét az a veszély fenyegeti, hogy elveszik. A reflexió felől tekintve az egyetlen

módja, hogy reprezentáljuk pre-reflexív „múltját”, hogy hangsúlyozzuk a világ meghatározott értelmezésének esetleges megtámadhatóságát, tekintettel arra az igényünkre, hogy a világot inkább egy adott, mintsem valamely más módon értsük meg. Schlegel egyik alapvető meglátása, hogy egy fogalom vagy egy szabály, amellyel rendelkezünk, sosem tekinthető teljesnek, és ennél fogva a pre-reflektivitás mindig potenciálisan informálni fogja a normatív praxist.⁵⁹

Vessük össze, miként kezeli a közvetlenség kategóriáját Schlegel és Hegel. Hegel is elveti az egyszerű közvetlenséget, de ez az elvetés esetében egy magasabb rendű reflexióban feloldatlan közvetlenség érvényének hatálytalanítását jelenti. Az is biztos, hogy erre nem a reflexív reprezentáló tudat érdekében van szüksége, hanem arra való tekintettel, amit „fogalomnak” nevez, amelynek a közvetlenséget saját közvetített elemeként kell magában foglalnia. Schlegel számára ez egyet jelent a „spekulatív” gondolkozás egy speciális fajtája felé fordulással, ami nélkül Hegel teológiája (ami lényegében teljességgel elfogadhatatlan Schlegel számára, mert nem eléggé spekulatív) sem lenne kellően meggyőző. A hegeli dialektika csupán tagadása révén őrzi meg a közvetlenséget *mint* a tapasztalat számára kiküszöbölhetetlen funkciót. Semmiben sem közelít Schlegel jobban Kanthoz, mint abban, hogy a közvetlenség megszüntetését ő is annak reflexív megragadhatatlansága miatt utasítja el.

Záró megjegyzések

Schlegel a maga iróniaelméletét a történeti dialektika egyik formájaként mutatja be; az irónia az antitezisek szintézise, amelyben mindkét összetevő individuális karaktere megőrződik, mi több, megerősödik.⁶⁰ Schlegel 1800 és 1801 között keletkezett *Vorlesungen über die Transzendentalphilosophie* című jénai előadásában dolgozza ki a legrészletesebben a dialektika fogalmát. Hegel még diákként hallgatta ezeket az előadásokat,⁶¹ amelyek kétségkívül

⁵⁹ Schlegel elgondolásainak teljesen kimerítő vizsgálata e kérdésben hosszadalmas technikai elemzéseket követelne meg arra vonatkozóan, hogy miként gondolkodott az egyetemes és a partikuláris dialektikus kölcsönhatás meghatározásáról.

⁶⁰ „Eszmék”, 74. fr., in *id. mű*, 501. o.; „Athenäum-töredékek”, 121. fr., in *id. mű*, 283. sk. o. („I.”, 74., in *KFSA*, II. 263. p.; lásd még „AFr.”, 121., in *KFSA*, II. 184. sk. o.)

⁶¹ Lásd „Über den Vortrag der Philosophie auf Universitäten”, in *HW*, 4. 420. sk. o.

fontosak voltak saját dialektika-konceptiójának fejlődése szempontjából. Sőt, néhány kortársa azzal bosszantotta, hogy (bármilyen valószínűtlen hangzik is ez) dialektika-konceptióját közvetlenül Schlegeltől merítette.⁶² A hegeli dialektika ellentmondásosságukból adódóan egymással feszültségben álló két elemről végső soron megmutatkozik, hogy csupán a világban lévő szubjektumoknak az objektumokhoz fűződő kapcsolatára vonatkozó, inadekvát háttér feltételezések miatt ellentmondásosak. Minden dialektikus konfliktus feloldódik egy későbbi, eleinte még határozatlan elméletben, amely megőrzi a korábbi feszültség tartalmát e magasabb rendű elméletben kifejezve. A romantikus iróniában egyszerre van jelen egy meghatározott tartalom és annak a ténye, hogy mindez nem *végleges*, ily módon azt sugallva, hogy a meghatározhatatlan teljes kontextus örökre elérhetetlen. Bár igaz, hogy az irónia nem tartalmaz ellentmondást azáltal, hogy két állítás tartalmát foglalja magában, egy ironikus alkotás nem állítja szembe az alkotás vagy a fragmentum látszólagos teljességét annak „ellentétével”, vagyis annak alapvető hiányosságával. Az ironikus dialektika történeti, kontextuális és nyitott; míg a hegeli dialektika történeti, teleologikus és zárt.

Ha pusztán Schlegel gondolkodásának dialektikus dimenzióját tekintjük, akkor a korai német romantikában a dialektika egy jelentős, Hegel utáni – sőt, a hegelianizmus keretein belüli – fejlődésének megelőlegzését láthatjuk, vagyis pontosan azt, amit Adorno később „negatív dialektikának” nevezett. Schlegel felismerte, hogy a modern élet fragmentumait nem lehetséges tökéletesen egységes egészzé összeilleszteni, amelyben minden, ami lehetséges, összefüggővé válik, és lerombolta az ennek elleplezésére törekvő idealista korlátokat. Ennek fényében Hegel jénai romantikával szembeni reakciója a modern életre adott reakcióként értelmezhető, amely olyannyira a racionális józanságra törekedett, hogy eközben nem vett tudomást a modern ön-megértésben végbemenő radikális változásról, amelyben az esetlegesség és a történetiség teljességgel nélkülözhetetlenek.

⁶² E vádaskodás folytatódott a 19. századi Hegel-recepcióban, olyan védelmezőket provokálva, mint Karl Rosenkranz, aki velős cáfolatokat jelentetett meg. *Hegels Leben* (Berlin, 1844. reprint Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.), 223. o. Hegel burkoltan elismeri, hogy a dialektikáról alkotott koncepciója hasonlóságokat mutat a schlegelivel. Lásd *HW*, 20. 415. o.