

PHILOSOPHIA PERENNIS

Kádár Zoltán : Heidegger és a nyersanyagbázissá degradált világ

Noha Martin Heidegger kimondottan technológiakritikai írásai a filozófus kései korszakában születtek, az ember és a technika kapcsolatáról, s az így teremtett modern világról kialakított véleménye korábbi írásaiból is markánsan kitűnik. Heidegger technológiakritikája annak az általános életmódkritikának a része, mely a tudományt, a mindennapokat, illetve a tárgyi világ egészét átgondolatlanul, hibásan alakító embert érinti. A méricskélés, a számítás, a kalkulatív hozzáállás uralja az élet minden területét, és eközben az emberi közösség, illetve a világgal való közösség érzése mintha elpárologna az egymást követő nemzedékekből.

„Ha meg akarjuk ragadni a tudomány lényegét, ezzel a döntő fontosságú kérdéssel kell szembesülnünk: *lesz-e még tudomány számunkra a jövőben, vagy hagynunk kell tovasodni a végzete felé? Az, hogy a tudománynak léteznie kell, sohasem feltétlenül szükségszerű. De ahhoz, hogy legyen tudomány, és hogy értünk és általunk legyen, valójában milyen körülményeknek kell fennállniuk?*”¹ Heidegger ezt a kérdést *A német egyetem önmegnyilatkozásában* (1933) teszi fel, felhívva a figyelmet arra, hogy a tudomány és a tudományos produktumok használata könnyen vakvágányra vihet, ha az ember a kutatást és a tervezést egy helytelen, öröklötten torz kiindulópontból gyakorolja.

A modern ember Heidegger szerint kitepte magát abból a világból, amelyre rá kellene kérdeznie: öntelten felülemelkedett azon a totalitáson, aminek tanulmányozásával még korántsem végzett. A keresés az ilyen önteltség hatására irányt téveszt, a tudomány elszakad a való élettől, egy szűk csoport játéktérévé válik, olyasféle kaszt-tevékenységgé, melynek eredményei visszahullanak a tömegre, kulturális és civilizációs javakkal látva el a társadalmakat, ezzel egyfajta fejlődést, haladást garantálva. Heidegger a nyugati ember eme iránytévésztesének ellenpéldájaként az ókori görögöket hozza fel, akik számára „a tudomány nem ’kulturális jószág’, hanem a legbenső meghatározottsága mindannak, ami az emberi lényt a néphez és az államhoz köti. De a tudomány számunkra nem is pusztán eszköz, ami a nem-tudottat a tudatba viszi, hanem az erő, amely az ittlétet (*Dasein*) a maga teljességében vezeti és körülöleli”.² Az emberi fejlődés két és félezer éves folyamata azonban gyökeresen megváltoztatta e felfogást, úgy a keresztény teológia világinterpretációjában, mint az azt követő matematikai-technológiai gondolkodás modern eszmerendszerében, de a célok megváltozása és a tudományos gondolkodás átértékelése még nem jelenti azt, hogy e hosszú munkálkodás túlszárnyalta a görögség álláspontját és eredményeit. A modern tudomány minden hatalmas eredménye, nemzetközi összefonódottsága dacára nemhogy maga mögött hagyta a görögség által kijelölt helyes irányt, hanem még mindig csak kergeti.³ A jövő ezért akár azt is tartogathatja, hogy az ember rálehet arra, amit évezredekkel ezelőtt elveszített. A nyugati ember szétszakítottsága, civilizációs problémái akkor enyhülhetnének Heidegger szerint, ha ráhangolódna a görögség felől érkező távoli parancsra.

Amíg a modern tudomány a természet titkait követeli, ellentmondást nem tűrve kicsikarja, s ezáltal produkál eredményeket, addig a görögség a maga részéről a tudomány kezdeti lépéseinek megtételekor egy ettől gyökeresen eltérő magatartást vetett fel: tisztelték az őket körülvevő világot. Ez a hozzáállás alakult át az idők folyamán a nyugati kultúra kiteljesedésével egy korlátlan kutatássá minden iránt, ami rejtett és bizonytalan, vagyis ami kérdéses. A kielégíthetetlen tudásvágy létmóddá változott, módszerré, tudományágakra töredezettséggé, miáltal az egység, amit a görögök még elképzelhettek, megszűnésre ítéltetett. E szétesettség gyógyításának előszelét akarta látni Heidegger a fiatal nemzetiszocialista rendszer hozzáállásában és intézkedéseiben, ami egyfajta „új hajnal nagyságát és dicsőségét”⁴ ígérte.

¹ Martin Heidegger: *The Self-Assertion of the German University*. In Manfred Stassen (ed): *Martin Heidegger: Philosophical and Political Writings*. Continuum Publishing Group, New York-London, 2003, 3.

² Uo. 5.

³ Martin Heidegger: *The Self-Assertion of the German University*. In Manfred Stassen (ed): *Martin Heidegger: Philosophical and Political Writings*. Continuum Publishing Group, New York-London, 2003, 5.

⁴ Only a God Can Save Us: Der Spiegel's Interview. In Manfred Stassen (ed): *Martin Heidegger: Philosophical and Political Writings*. Continuum Publishing Group, New York-London, 2003, 26. Heidegger ugyanakkor hangsúlyozza, (pl. a vele készült Spiegel-interjúban) hogy elképzeléseit nem a náccikkal karöltve kívánta megvalósítani, inkább a lehetőséget látta bennük arra, hogy a nyugati gondolkodás és

Heidegger szerint hiányzik a társadalmakból az összetartás, az a közös cél, mely az ember által birtokba vett természet felé helyes viszonyt alakíthatna ki, helyes életmódot teremtené. Heidegger e körülmények között esélyt látott a tudomány spirituális újjáéledésére, méghozzá speciálisan germán módon, miáltal a több évszázados internacionalista munkálkodás után a tudomány talán a németiség sorsának irányítója lehet. Heidegger (akárcsak Hitler)⁵ másként kívánt az értelmiségivé váló német fiatalokra tekinteni. Arra akart rámutatni, hogy a szakmai előmenetel a tudomány világában és az értelmiségi lét egyéb területein ez az egyén karriervágyainak beteljesülését jelentse, hanem a sorsközösségben elfoglalt privilegizált helyet, ami kötelességgel terheli viselőjét. A német egyetemi ifjúság ezen új szellemben történő oktatása és „szakmai gyakorlata” – vélte – platóni mintára megmerítkezést jelenthet a filozófusok, az örök és a dolgozók kötelességeiben egyaránt. „A három kötelék – a nép *által* az állam sorsáért egy spirituális küldetésben egyaránt *elsődleges* a német esszencia eléréséhez. Az ebből fakadó háromféle szolgálat – munkaszolgálat, fegyveres szolgálat és tudományos szolgálat – egyformán nélkülözhetetlen és azonos rangú. Csakis a népről és az állam rendeltetéséről való alapos tudás tesz naprakésszé, csakis ezek teremtik meg a szellemi küldetést, tudatosítva ama tudomány alapvető és teljes lényegét, melynek megvalósítása a feladatunk – feltéve ha engedelmessé válnak annak a távoli parancsnak, amely szellemi-történeti lényünk (*Dasein*) kezdetei felől érkezik”.⁶

Heidegger szerint valódi közösség nem épülhet ott, ahol a tudományos előmenetelt, de általában a társadalmi ranglétrán való emelkedést is az önérdek, azaz a profit irányítja: a sokaság így csakis minőségileg változatlan tömeg maradhat, milliónyi, egyéni érdekeit követő polgárral. Ez társadalmi fejlődést alig jelent, mert a fejlődés mindössze civilizációs, jobbra technológiai jellegű, amint az új eljárások törvényszerűen felváltják a múlt megoldásait az egyéni és az üzleti életben, iparban egyaránt. Azok a fiatal németek tehát, akiknek megadatott a lehetőség, hogy államférfiak, tanárok, orvosok, ügyvédek, vagy mérnökök legyenek, vagyis az elithez tartozhatnak, átfogó képet kell, hogy kapjanak a nép állapotról, a különböző társadalmi osztályok feladatairól, hogy elefántcsonttoronyok, szűk szakmai klikkek és egyéni karrierlehetőségek hajszolása helyett egy közös, leginkább az ókori görögösnél megismert munkálkodás révén segíthessék nemzetüket. Tom Rockmore szerint ez a filozófia aktivista szemléletű felfogása, mely elutasítja az értékmentes távolságtartást, a filozófia pusztai teóriakénti egzisztenciáját. Heidegger eszközül használja a filozófiát, jelen esetben a németiség küldetésének beteljesítéséhez igyekezve hozzájárulni a maga eszközeivel.⁷ A fentiek érvényesek a természettudományokra is: új látásmód, új hozzáállás nélkül a bravúros felfedezések nem aranykort, hanem veszélyt hoznak.

Heidegger tehát már 1933-ban megállapítja, hogy a nyugati tudomány messzire eltért az eredeti koncepciótól, így beállítottasága és produktumai – benne a technológia világával – egy hibás koncepció alapuló világ részei. A görögség útjáról letérő európai gondolkodás nem az élet, hanem a végzet felé hajtja, létében megrontja az évszázadok óta ezen elhibázott elvek szerint élő közösségeket. Heidegger hangsúlyozza, hogy minden kiváltságért kötelességgel kell adózni a közösség felé, mert csak ez ad az egyénnek és a közösségnek önbecsülést.⁸ Főként a kötelességek fontosságát felejtették el a modern nyugati társadalmak, olyan vágyakat hajszolva, melyek kielégítése úgy is (esetenként pedig csak úgy) lehetséges, hogy az ember a múltba és a jövőre nem gondolva egzisztál.

politikai gyakorlat zsákutcájából egy – akkor, 1933-ban még beláthatatlan kimenetelű – jelentős váltás talán eredményre vezethet. Megjegyzendő, hogy magyarizálásával igen sokakat nem sikerült meggyőznie, így pl. Tamás Gáspár Miklóst sem, aki szerint Heidegger „rendes, igazi, mély nemzetiszocialista”, „pudvás” gondolatokkal. Tamás Gáspár Miklós: *Tisztogatás: Freiburg 1933*. In: MaNcs, 1992, december 3, 67.

⁵ Hitler véleménye az európai értelmiségről: „Értelmiségünk, különösen Németországban annyira elkülönült és megcsontosodott, hogy semmilyen élő kapcsolatot nem ápol a néppel. Ezt két szempontból is megszenvedjük: először azt, hogy emiatt hiányzik belőlük minden érzés és megértés a széles néptömegek irányába. E viszonyból oly régóta kiszakadtak, hogy már nincsenek birtokában a nép megértését lehetővé tevő pszichológiai feltételeknek. Elidegenültek a néptől. Másodsorban, ezen intellektuális rétegből hiányzik a szükséges akarat. Ez a bezárkózott intellektuális kaszt e téren mindig gyengébben teljesít, mint a primitív emberek tömegei. Mi, németek, Istenemre mondom, soha nem nélkülöztük a tudományos műveltséget; az akaratot és a határozottságot viszont igen. Minél 'intellektuálisabbak' voltak például politikusaink, annál betegesebb és gyengébb volt a teljesítményük”. Adolf Hitler: *Mein Kampf*. Mariner Books, New York, 2006, 431.

⁶ Martin Heidegger: *The Self-Assertion of the German University*. In Manfred Stassen (ed): *Martin Heidegger: Philosophical and Political Writings*. Continuum Publishing Group, New York-London, 2003. 9. Heidegger 1966-os Spiegel-interjújában ezt némileg árnyalja: „a tudományos szolgálat, noha a harmadik helyen áll a felsorolásban, jelentőségét tekintve az első. Emlékezzni kell arra, hogy a munka és a hadviselés, mint minden emberi tevékenység a tudásban gyökerezik, és csakis a tudás táplálja őket”. Only a God Can Save Us: Der Spiegel's Interview. In Manfred Stassen (ed): *Martin Heidegger: Philosophical and Political Writings*. Continuum Publishing Group, New York-London, 2003, 28.

⁷ Tom Rockmore: *On Heidegger's Nazism and Philosophy*. Berkeley University Press, 1992, 68-69.

⁸ Martin Heidegger: *Follow the Führer!* In Manfred Stassen (ed): *Martin Heidegger: Philosophical and Political Writings*. Continuum Publishing Group, New York-London, 2003, 12.

A létezők a modern korban „áttetsző, a kiszámíthatóság által uralható tárgyakká”⁹ váltak, jegyzi meg Heidegger *A műalkotás eredetében* (1935) egy olyan látásmódra utalva, melynek megváltozásáért csakis együttes, addig nem látott összefogással tehetne az emberiség valamit. Áttetsző és kalkulálhatóság révén uralható létezőkkel teli világban élni nyilvánvalóan baljós, egészségtelen életformát jelent, mely az eleve adottat – legyen az természeti objektum vagy emberi lény – átalakítja, lerombolja és újra felépíti saját rövid távú céljai szerint. Eközben elillan a kutatás által megfogni vélt „igazság” és „lényeg”, mert a fejlett eszközhasználat nem eredményezhet valódi belátást: a szikla nehézségének miértjére nem nyújt magyarázatot, ha hatalmas erővel szétzúzza, esetleg pontos skálával ellátott mérlegre helyezi a modern ember – a technika zsonglóra, – mint ahogy a fényből is kereket old a megfejteni kívánt ragyogás, amint rezgésszámokra alapozottan igyekeznek feltérképezni. „A Föld meghíúsít minden kísérletet, hogy belé hatoljanak. Minden pusztán kalkuláción alapuló behatolást rombolássá változtat. Noha az efféle rombolást kísérheti az ellenőrzöttség és a haladás látszata a természet technológiai-tudományos tárgyiasításának formájában, az ilyen kontroll nem marad más, mint az akarat impotenciája”.¹⁰ Valódi megértés helyett megannyi „járulékos veszteség” kíséri az uralkodó tudományos paradigma előrenyomulását, s bár e paradigma megszámlálhatatlan vívmánnyal gazdagítja az emberiséget, mindez csak arra elég, hogy – nem is olyan sokára – egy pusztulásába rohanó világot hozzon létre.

Heidegger *A világlép korában* (1938) kitűnően bemutatja azokat a hatalmas munkálatokat, melyek egyre nagyobb mennyiségben és iramban kísérik e látásmód kiteljesedését. A tudomány és a gépi technológia kikerülhetetlenül fontos jelenségei a modern kornak, de nem tisztán a modern matematikai és fizikai tudományok alkalmazásai a praxis terén – félrevezető lenne mindössze ekként gondolni rájuk. A gépi technológia inkább a praxis egy autonóm változata, amely a tudomány eredményeit igényli önnön folyamatainak kiegészítéseként.¹¹

A tudomány kifejezés 20. századi értelemben vett használata alapvetően különbözik a középkori doctrina és scientia, mint ahogy a görög episztemé fogalmától is Heidegger szerint. A görög tudomány nem volt egzakt, nem is akart az lenni, és nem is volt szüksége erre, minthogy egy teljesen eltérő létértelmezést, látásmódot és kérdésfeltevést használt a természeti események vizsgálata kapcsán. Az újkor egzaktus-igénye és a görögség, valamint a középkor eltérő tudományfelfogása nem bír minőségbeli különbséggel: az egyik nem ósdi és a másik sem korszerű – csak akkor mutatkozik annak, ha a haladást, a kutatást, a fejlődést és a rendszerességet kérjük számon a tudás megszerzésének e gyökeresen eltérő formáin.¹² A dolgok, események és törvények magyarázata a modern természettudományban a kísérlet segítségével kivitelezhető, a kísérlet azonban csak ott veheti kezdetét, ahol a tudomány matematizálttá válik. Ez a kísérleti jelleg az, ami csakis a modern tudomány sajátja. Az ókor és a középkor tudománya megfigyelésekre és következtetésekre hagyatkozott, a kísérleti elem azonban teljességgel hiányzott belőle.¹³ A kísérletezés egy alaptörvény felállításával kezdődik, a kísérlet megtervezése nem a véletlenül múlik, ez „az a módszertan, amely megtervezettségében és kivitelezésében a lefektetett alaptörvény értelmében, annak támogatásával és irányításával megy végbe, hogy felszínre kerüljenek a tények, melyek vagy igazolják és megerősítik a törvényt, vagy megcáfolják annak hitelességet”.¹⁴

A modern tudomány ezen felül szakadatlan üzem: folyamatos működése alapfeltétel. Legyen bár humán vagy fizikai irányultságú az adott tudományág, intézményesülnie kell, hogy módszertanának követelményei betarthatók lehessenek.¹⁵ Felvéve ezt a ritmust és életmódot, a tudós, mint olyan megszűnik létezni, s helyét átveszi a kutató, aki projekteknél gondolkodik, a hideg számítás, a határidők, a normák világa veszi körül. „A kutatónak már nem kell otthoni könyvtár. Mi több, folyton úton van. Értekezleteken tárgyal, kongresszusokon gyűjt információt. Kiadók által megrendelt munkákra szerződik, s ez dönti el, miről ír könyvet.”¹⁶ A kutató ezért már inkább technológus, mint tudós, körülményei csakis ezt a létformát engedik meg számára, ha hatékony akar maradni.

A modern kor lényege – mutat rá Heidegger – abban áll, hogy az ember megszabadul a középkor kötelékeitől, hogy önmaga lehessen önmaga számára,¹⁷ de minden felszabadultság, szubjektívizmus és individualizmus ellenére ez a kor hozta el az ember számára leginkább a kollektív értelemben vett elszemélytelenedést. Az ember szubjektummá lett, vagyis olyasmivé, ami mindent magára helyez, mindent megelőző talapzatként. Minden az emberen fordul meg ezután, aki mindent irányítani,

⁹ Martin Heidegger: *The Origin of the Work of Art*. In Julian Young, Kenneth Haynes (ed.) *Off the Beaten Track*. Cambridge University Press, 2002, 48.

¹⁰ Uo. 25.

¹¹ Martin Heidegger: *The Age of the World Picture*. In Martin Heidegger: *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Garland Publishing INC, New York & London, 1974, 116.

¹² Uo. 118.

¹³ Uo. 121.

¹⁴ Uo. 122.

¹⁵ Uo. 124.

¹⁶ Uo. 125.

¹⁷ Uo. 127.

vezérelni akar, a maga modern – előző koroktól gyökeresen eltérő – világképe szerint.¹⁸ E világkép a világ teljességére vonatkozik, a maga fizikai-történelmi valójában: értelmezi a múltat, a jelent, s közben tervei vannak a jövővel is. Ugyanakkor e világkép a benne gomolygó tervek és magyarázatok dacára a létről nem ad lényegi tudást az embernek, ezért „lényegénél fogva nem a világ képét jelenti, hanem a világ képként való elképzelését és megragadását”.¹⁹

Csakhogy világkép, legalábbis a „modern kor világképe” viszonylatában sem az ókorban, sem a középkorban nem létezett. Gondolkodás és létezés ugyanaz – állítja Parmenidész, ami Heidegger szerint annyit tesz: bármi, ami elgondolható, a léthez tartozik, mert a lét az, ami meghatározza és megnyilatkozásra bírja. A görög embert a létezők vezérik, csalogatják maguk felé, hogy képességeinek korlátai között, de beléjük lásson. Ezért „hogyan lényegét beteljesíthesse, a görög embernek össze kell gyűjtenie (*legein*), és meg kell mentenie (*sozein*), felszednie és megőriznie azt, ami önnön nyitottságában feltárja magát, nyitottnak (*alétheuein*) kell maradnia mindegyik részre tördelt zűrzavarra. A görög ember úgy létezik, mint aki felfogja [*der Vernehner*] ami van, és ezért nem volt lehetséges a görögök idejében az, hogy a világ képpé legyen”.²⁰

A modern ember világfelfogása a jelenre, a láthatóra, a felhalmozhatóra, a birtokolhatóra koncentrál, s önmagát helyezi a kép középpontjába. Az embert körülvevő nyersanyagbázis (vagyis minden, ami nem ő) ettől kezdve csupán az élet üzemanyaga. A tudományos hozzáállás ettől óhatatlanul megváltozik: az ember által elfogyasztható dolgokról szóló tanná válik, az emberről szóló doktrínává, azaz antropológiává, mely alapján az ember „mindent, ami létezik megmagyaráz és kiértékel, teljes mértékben az ember kiindulópontjából és az emberre vonatkoztatva”.²¹ A modern ember minden létező útját igyekszik saját céljai szerint egyengetni, mindent látni, mindenről tudni akar, s az összes szellemi és technológiai kapacitásával azon ügyködik, hogy kikalkulálja, megtervezze, és egységes formába gyúrja a világ egészét. Gigantikus vállalkozásai mindenütt nyomot hagynak, a változtatás, melyet véghezvisz, az összes előző történelmi korszak tetteinél látványosabb, de ugyanakkora energiát öl annak megismerésébe és munkára fogásába is, ami láthatatlan, ami molekuláris, ami sejtszintű. A tudomány bravúrt bravúrra halmoz, egyfajta „vak mánia”, avagy „amerikanizmus” által hajszolva, melynek kimenetele a totális kiszámíthatatlanság. „Ez a kiszámíthatatlanná válás szüli azt a láthatatlan árnyékot, mely mindenhol mindenre rávetül, amióta az ember *subjectum*má, a világ pedig képpé vált”.²²

Heidegger Nietzschén keresztül még közelebb kerül a technicizált, minden létezőt birtokba venni szándékozó, mindent kihívásként kezelő modern mentalitáshoz, avagy világképhez. *Nietzsche szava: Isten halott* (1943) című tanulmányában a nihilizmus jelentésének nyomába ered, és fontos következtetésekre jut a technológia kérdésének tekintetében is. Mint írja, Nietzsche a Nyugat történetét a nihilizmus előnyomulásaként fogta fel, mely megállapítását érdemes komolyabban szemügyre venni.²³

„Megöltük Istent” mondja az örült a *Vidám tudományban* a röhögő tömegnek, s hozzáteszi azt is, hogy „mindannyian gyilkosok vagyunk”. Amint azt Nietzsche észrevételezi, a 19-20. századra a világ a metafizika tekintetében árvaságra jut, csak az anyagiság, az örökké formálható, lényeg nélküli képmás-birodalom, a fizikai világ marad meg az embernek, aki ezzel irányzékát veszített lényévé válik. A természetfeletti kötelezettségek hatóereje megszűnik, s beköszönt a nihilizmus korszaka, „minden vendég közül a legborzasztóbb’ áll az ajtó előtt”.²⁴

A nihilizmus Heidegger szerint nem egyszerűen egy irányzat, melyet a történelem egyszer csak kitermel és életre kelt, mint a kereszténységet, a humanizmust vagy a felvilágosodást – hanem a nyugati történelem legmélyebb lényege. „A nihilizmus a Föld népeinek világtörténelmi mozgalmá, azoké, akiket magához vont a modern kor erőtere”.²⁵ A nihilizmus korszakában Isten helyét frissen, erőből duzzadva veszi át az értelem, a természet feletti rend világot felváltja a történelmi haladás világa, az örök

¹⁸ Uo. 128.

¹⁹ Uo. 129.

²⁰ Uo. 131.

²¹ Uo. 133.

²² Uo. 135. A mértéktelenség, a gigantizmus mint amerikanizmus megjelölése nem véletlen Heidegger fogalomválasztásában. A bolsevizmus és az amerikanizmus a mértéktelenség-központúságban hasonlóak (a bolsevizmus csak származéka e tekintetben az amerikai mértéktelenségnek, hiszen a taylori-fordii termelési elveket „örökbe fogadva” igyekezett megteremteni a maga ipari mértéktelenségét), de az amerikanizmus a veszélyesebb, mert feltűnésmentesen pusztít, míg a bolsevizmus nyíltan mérszárszékké változtatja azt az országot, amit megkaparint. Az amerikanizmus ugyanakkor nem egy nyíltan pusztító erő, mert keveredik benne a vallás, a protestáns etika, a jólét, a szabadság érzete. 1942-ben tartott, Hölderlinről szóló előadásán Heidegger megjegyzi, hogy „a mennyiség előtérbe kerülése önmagában egy minőség, lényegileg, természetét tekintve a mértéktelenség; a bolsevizmus csak származéka az amerikanizmusnak. Az utóbbi a mértéktelenség igazán veszélyes alakzata, mert a demokratikus polgárság képében jelenik meg és keveredik a kereszténységgel, s mindezt az elszánt történetlenség atmoszférája lengi körül”. Martin Heidegger: *Hölderlin's Hymn „The Ister”*. Indiana University Press, 1996, 70.

²³ Martin Heidegger: *The Word of Nietzsche: 'God is Dead'*. In Martin Heidegger: *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Garland Publishing INC, New York & London, 1977, 55.

²⁴ Uo. 62.

²⁵ Uo. 63.

mennyei boldogság vágyából pedig a tömegek földi boldogságának igénye lesz. A civilizáció eltérébélyesedik, s benne a világot egységülként vezérlő kreatív Isten helyét a dúsan burjánzó üzleti vállalkozások veszik át.

Csakhogy metafizika e megtagadása céljait tekintve szintén metafizikus, de a történelem végtelenjében jól megférnek a legkülönbözőbb metafizikák: az ideák és a morális törvény, az értelem, a haladás, vagy éppen a tömegek boldogsága, a kultúra vagy a civilizáció. Ezek mindannyian hitvilágok, melyeket egyaránt elnyű a nihilizmus mindennél kitartóbb ereje. Nietzsche szerint a nihilizmusban a legmagasabb értékek önelértékeltelenítése munkál,²⁶ – mutat rá Heidegger – ami a hosszú ideig követett célok megszűnését eredményezi, s ekkor a transzcendens kívánalmak eltűnése után maradó űrt az anyagságba temetkező ember alacsonyabb rendű célok köré csoportosuló világa tölti ki.

Az érték Nietzsche szerint – fejti ki Heidegger – egyfajta nézőpont, számítás, kiszámíthatóság, skálázhatóság, de egyúttal az élet feltételeinek megóvása-továbbfejlesztése is.²⁷ Az értékek az élet alaptendenciáinak megőrzésére és továbbfejlesztésére koncentrálnak, mert minden élet növekedni, fejlődni akar: az élet törekvés. Az értékek tehát az élet megfelelő menetét stabilizálják, garantálják a fejlődést.²⁸ A fejlődésen, a valamivé váláson belül az élet olyan központi alakzatokat ölt, melyek mind a hatalom akarásának formációi: művészet, állam, vallás, tudomány, társadalom. Nincs akarás értékelés nélkül, „a hatalom akarása lényegében értékörögző akarás”.²⁹

A hatalom akarásának e formációi Isten halála után új értékek szerint folytatják működésüket, a fejlődés új útja pedig létrehozza a felsőbbrendű embert, mint a nihilizmus meghaladját.³⁰ „A célok és normák érzékfeletti világa immár nem serkenti és támogatja az életet. Az a világ élet nélkülivé, halottá változtatta magát”.³¹ Az így keletkezett interregnumot az ember „a rendelkezésére álló élettelen, élő és szellemi állomány önmagának való állandó biztosításával, totális mozgósítással tölti ki – mindezt pedig a létezők fölötti uralom, a létező létének, a hatalomra törő akaratnak való megfelelés kedvéért” – írja Fehér M. István.³² Nietzsche azonban nem tilteti az embert a halott Isten trónjára – figyelmeztet Heidegger – Isten helye üres marad. Az ember forradalmi eltárgyasításba kezd, minden felett rendelkezni akar, ostrom alá veszi a világot: a természet a technológia objektumává válik.³³

Az előző korok érzékfeletti birodalmában hívő, transzcendens iránymutatások szerint cselekvő emberétől gyökeresen eltérnek a technicizált világot megalkotó, (utolsó) ember képességei. A modern ember, noha hipermaterialista alapról rugaszkodik el, még a vallásos képzeteknél is metafizikusabb vágyakat dédelget, melyekre kitűnően rimelnek a vidám tudomány örültjének következő szavai is: „Hogy voltunk képesek kiinni a tengert? Kitől kaptuk a spongyát, mely az egész látóhatár eltörlésére hivatott? Mit tettünk, midőn eloldoztuk e Földet a Naptól?”³⁴ E kérdésekre választ ad Heidegger szerint Európa történetének elmúlt három és fél évszázada. Az ember ugyanis „lekapcsolta” azt a transzcendens fényt, azt a Napot, amelynek sugarainál évezredekig világosan láthatta céljait, s ezzel valóban elmaszatolta azt a horizontot, ami a múltban határt szabott neki, amelyhez képest mindent viszonyítani tudott. Ezzel párhuzamosan az a „tenger” is kiszáradt, mely a Nap alatt mindent magában foglalt, s melyre tekintve szépen kirajzolódott az ismerős horizont.³⁵

„Térben és időben minden távolság összezsugorodik. Az ember repülőgéppel máról-holnapra olyan helyekre juthat, melyeket korábban csak hetek vagy hónapok alatt érhetett el. Azonnal informálódhat a rádió keresztlőn olyan eseményekről,

²⁶ Uo. 66.

²⁷ Uo. 71.

²⁸ Uo. 73.

²⁹ Uo. 81.

³⁰ A felsőbbrendű emberhez, illetve Nietzsche-hez Heidegger sokszor visszatér későbbi írásaiban is. A *Mi a gondolkodás*ban alaposan körüljárja e fogalmat, eloszlatni igyekezve a hozzá tapadt félreértéseket. A felsőbbrendű ember Heidegger értelmezésében „szuperdimenziális”, „nem egy olyan átlagember, aki a beidegződött ösztönöket és törekvéseket minden mértéken és határon felül hordozza. A felsőbbrendű ember minőségileg és nem mennyiségileg különbözik a létező embertől. Ami az emberfeletti emberből hiányzik, éppen a ránk jellemző, határtalan, tisztán kvantitatív, végnélküli haladás. Az emberfeletti ember szegényebb, egyszerűbb, óvatosabb és kitartóbb, csendesebb, önfeláldozóbb, megfontoltabb, és kevesebbet beszél”. A technicizált, a világot meghódító, feldolgozó, átalakító, kizsigelő, s eközben demokráciát, egyenlőséget és egyéb modern tündérmeséket kergető utolsó ember csakis a felsőbbrendű emberben bízhat, aki – mutat rá Heidegger egy, a *Zarathustrához* írott Nietzsche jegyzetből idézve – ’megváltoztatja a létezést: Caesar, Krisztus *lelkével*’. A felsőbbrendű embert leginkább megközelítő Zarathustra alakja hivatott arra, hogy – miután önmagában feltárta az ember természetének ezidáig meghatározatlan lényegét – ezt a tudást átadja az utolsó embernek. Martin Heidegger: *What is Called Thinking?* Harper & Row Publishers, New York, 1968. 58-59.

³¹ Uo 98.

³² Fehér M. István: Martin Heidegger. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1984, 153.

³³ Martin Heidegger: The Word of Nietzsche: 'God is Dead'. In Martin Heidegger: *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Translated by William Lovitt. Garland Publishing INC, New York & London, 1977, 100.

³⁴ Uo. 106.

³⁵ Uo. 107.

melyek korábban évek alatt sem jutottak el hozzá – már ha tudomást szerzett róluk egyáltalán. Filmtrükkök hatására növények egész – korábban évszakokon át rejtőzködő – életciklusát látja leperegni egyetlen perc alatt. A legrégebbi kultúrák távoli helyszínei a filmen úgy mutatkoznak meg, mint a jelenben az utca forgataga. [...] Minden távolság eszeveszett eltörlése mégsem hozza el a közelséget; a közelség ugyanis nem a távolság megkurtyításában van”,³⁶ írja Heidegger *A dologban* (1950). Évezrednyi távlatban történetek mutatkozhatnak rendkívül bensőségesnek számunkra, míg az, amit a technika az orrunk elé vetít vagy a fülünkbe bömböl, távolinak és üresnek mutatkozhat, akár mennyire is igyekeznek tudósok, mérnökök és propagandisták megteremteni a tökéletes szimulációt. A kudarc, ami a tudományos-technológiai világlátás szemében az atombomba tapasztalatában nyilvánul meg, és visszahőkölésre készítheti a haladás apostolait, nem az atomvillanással válik nyilvánvalóvá: sok évtizeddel azelőtt bekövetkezett már, hogy a bomba tervezésébe belefogtak. „A tudomány tapasztalata, mely önmön szféráján, az objektumok szféráján belül kényszerítő erővel bír, a dolgokat, mint dolgokat hosszú idővel az atombomba robbanása előtt megsemmisítette”.³⁷

A tudomány elméletalkotása, megoldáskeresése technológiai produktumokban ölt testet, és csakis a technológia bázisáról juthat tovább. A géppark lehetőségei gyakran eleve meghatározzák a kutatás további irányát. Az atomkutatás például az atomok izolálására, szétválasztására, de az elméletalkotásra sem volna képes, ha nem a meglévő technológiákat használná ugródeszkeként.³⁸ A fejlődésben nem cirkulál már a platóni értelemben vett „munkaszolgálat”, az igények igazodnak a tudomány újabb és újabb eredményeihez, elsorvadásra ítélve a múlt azon mozzanatait, melyekből kihallható lenne a „távoli parancs, amely szellemi-történeti lényünk (*Dasein*) kezdetei felől érkezik.”

Az átlagember – tudománytalan – látásmódja „félíg költői”,³⁹ míg a tudomány, hatékonysága, kitűzött céljai érdekében szándékos csölgatással bír, és csak azt hajlandó valóságként kezelni, amit mint verifikáltat, előzőleg már elismert.⁴⁰ Még a nyelvezete sem ugyanaz a tudományos és a mindennapi életnek, a tudomány szemében a dologiság egyszerűen fel sem merülhet, minthogy csak az anyagiságra érzékeny. „Az 'idea' szó a görög εἶδω-ból ered, mely látást, arcot, találkozást, szemtől-szemben létet jelent. Mi kívül állunk a tudományon”⁴¹ – írja Heidegger a *Mi a gondolkodásban* (1954). Eszerint tudomány otthonosnak tűnő világán kívül is létezik olyan szilárd talaj, melyen büszkén élhet és halhat az ember, felvértezve a megismerés tudományostól eltérő voltával. Ennek érzékeltetésére Heidegger gondolatban sétára hív egy virágzó fához, melyet „tudománytalanul” megismerhetünk, vagy tudományosan megvizsgálhatunk. A fával való találkozás, a látvány, a szagok, a tapintás, vagyis az ismerkedés folyamata mérhető pszichológiai, fiziológiai és egyéb tulajdonságokkal, papírra vetett görbék és számok formájában: mindennel mérhető, amivel a modern ember technikai arzenálja rendelkezik. „De – maradjunk a példánkánál – amikor a tudomány rögzíti az aghullámokat, mi lesz a virágzó fával? Mi lesz a réttel? Mi lesz az emberrel – nem az aggyal, hanem az emberrel, aki holnap talán a kezeink között hal meg, hogy elveszzen számunkra, és akit egykoron megismertünk? Mi lesz a szemtől szembeniséggel, a találkozással, a megértéssel, ama gondolat megformálásával, melyben a fa feltárja magát, és az ember szemtől-szembe kerül a fával?”⁴² A megismerni vélt fa a tudomány szemében nem más, mint tér, melyben itt-ott nagy sebességgel részecskék rezegnek, és csupán valami naív, tudomány előtti elgondolás szerint egy virágzó fa. „Mostanában inkább hajlunk arra, hogy előnyben részesítsünk egy magasabb rendű fizikai és pszichológiai tudást, lemondva a virágzó fáról.”⁴³

Ám az ember szó szerint mindenről lemondhat, ha hagyja, hogy ez a látásmód átjárja, eluralkodjon rajta. Az atombomba csak a legnyilvánvalóbbat, a legszembeütőbbet jelképezi, de a hadi felhasználás következményein való sajnálkozás mögött az atomkor boldog jövőt, prosperitást, hatalmas ipari és tudományos terveket dédelget, melyeket Nobel-díjasok reklámoznak – írja Heidegger az *Értekezés a gondolkodásról*-ban (1955). A Lindauban, a Bodeni Tónál 1955-ben tartott konferencia, melyen tizenhét Nobel-díjas népszerűsítette az atomkor vívmányait, esetelvé a nagyszerű jövőt, azt hirdette, hogy a tudomány út a boldogabb jövő felé. Ez a hozzáállás azonban felszínességet, meg nem értést tükröz Heidegger szerint. A tudomány kirakatba helyezett hőrszai és a mögöttük álló hatalmas apparátus egyszerűen megragadják az új energiaforrásokat és a következmények figyelembe vétele nélkül engedik szabadjárá őket, tökéletesen igazodva az elmúlt évszázadok azon forradalmi vezéreszméihez, melyek révén az ember egy megváltozott világba került. Ez a világ a kalkulatív gondolkodás céltáblája, mely szerint minden legyőzhető. „A természet egy hatalmas üzemenyag tárolóvá válik, energiaforrássá a modern technológia és az ipar számára.”⁴⁴

³⁶ Martin Heidegger: *The Thing*. In Martin Heidegger: *Poetry, Language, Thought*. Perennial Classics, New York, 163.

³⁷ Uo. 168.

³⁸ David R. Cerbone: *Heidegger: A Guide for the Perplexed*. Continuum International Publishing Group, London-New York, 2010. 138.

³⁹ Martin Heidegger: *The Thing*. In Martin Heidegger: *Poetry, Language, Thought*. Perennial Classics, New York. 167.

⁴⁰ Uo. 168.

⁴¹ Martin Heidegger: *What is Called Thinking?* Harper & Row Publishers, New York, 1968. 41.

⁴² Uo. 42.

⁴³ Uo. 44.

⁴⁴ Martin Heidegger: *Discourse on Thinking*. In Manfred Stassen (ed): *Martin Heidegger: Philosophical and Political Writings*. Continuum Publishing Group, New York-London, 2003. 91.

A technológiában rejlő hatalom átjárja az embert, meghatározza viszonyát minden létezőhöz, uralja a Földet, és a világuerre is kiterjed Heidegger szerint. A tudomány nem nyugodhat, évtizedeken belül produkálja azt az energiaforrást, amely a dolgok átalakításának, bekebelezésének sebességét állandóvá teszi a világ minden szegletén. „A tudomány és a technológia döntő kérdése mára nem az, hogy hol találunk elegendő üzemanyagot. A döntő kérdés most az, hogy miként fékezzük meg, és miként irányítsuk ezt az elképzelhetetlenül hatalmas mennyiségű atomenergiát, és miként védjük meg az emberiséget, ha ezek a gigászi erők – katonai beavatkozás nélkül is – kiszabadulnak ’megvadulnak’ valahol, mindent elpusztítva.”⁴⁵

Mindaz, amit látunk a média, a szállítmányozás, az orvostudomány és a táplálkozástudomány technológiája kapcsán gyerekcipőben jár ahhoz képest, ami majd következik. A világ – és ebben Heidegger egészen bizonyos – az egyre gyorsabban bekövetkező technológiai fejlődés hullámverését nyögi majd – a végtelenségig, holott a technológiai fejlődés eme áradatára az ember még nem készült fel. Az ember képzelőtehetsége a negatív forgatókönyvek kidolgozása terén képtelen lépést tartani a fejlődési lehetőségek okán érzett eufóriával, pedig „sem az egyes ember, sem valamely csoport, sem rangos államférfiak, tudósok és szakértők, sem kereskedelmi és ipari vezetők eszmecseréje nem képes megtörni vagy irányítani a történelem menetét az atomkorban. Pusztán emberi szerveződés képtelen uralni e folyamatokat”.⁴⁶ Ezért – véli – ha a kalkulatív gondolkodás uralma töretlenül válik, ha a meditatív gondolkodás nem ébred fel időben, hogy gátat vessen neki, e negatív vízió megvalósulása biztosra vehető.

A Heidegger által említett meditatív gondolkodás azt kívánja az embertől, hogy első látásra talán nem is szembeűnő dolgok között lásson meg összefüggést. A technológiát például a fentebb vázolt apokaliptikus, de egyáltalán nem valószínűtlen fejtegetések kapcsán elutasítani, az ördög művének tekinteni badarság. Azt kell meglátni, hogy a technológia miként ejti rabul az embert, s ha ez sikerül, kiviláglik az is, hogy miként kerülhető el ez a foglyul esés. A technológia segítségével hívása sok esetben elkerülhetetlen, de meg kell tanulni megérezni, hogy mikor elég ebből a segítségből, látni kell, hogy a technológia használata mikor billen át káros, pusztító cselekménnyé. Egy pillanatra sem szabad megfélemedezni arról, hogy a technológia mindig valami többre hivatott alárendeltje. Észre kell venni, hogy a technológia mindenhová beszivárog, átjárva cselekedeteinket, de afőltt is befolyása van, amit nem teszünk meg: lényege, hogy elrejtje magát – egyfajta misztérium, melyre nyitottnak kell lennünk. A technológiára való nyitottság mentesít a technológia bűvkörétől, elsajátításával az emberi cselekvés ismét őshonossá válhat a világban.⁴⁷

E beállítódás kialakítását segítheti a veszélyérzet, például a harmadik világháborútól vagy egyéb valószínű borzalomtól, mely az atomkorban vézscsengőként ébren tarthatja az egészséges félelmet. Paradox módon a nyugalom korszakának beköszönte, a háború, a katasztrófák esélyének minimalizálása az igazán kivédhetetlen veszély, mert ekkor a „technológiai forradalomnak az atomkorban fokozódó áradata olyan hódító, elbűvölő, káprázatos és szédítő lehet az ember számára, hogy a kalkulatív gondolkodás egyszerre annyira elfogadottá és megszokottá válik, hogy ez lesz az egyetlen gondolkodásmód”.⁴⁸ Ha ez bekövetkezik, az ember elhajtja és megtagadja önnön speciális természetét, meditatív-lény mivoltát, ami egyben a vezetévé is válik.

Heidegger *A technológiára vonatkozó kérdésben* (1955) megfogalmazza, hogy a technológia és a technológia tapasztalatából leszűrt magyarázat nem ugyanaz. A „technológia nem azonos a technológia lényegével”, mint ahogy – korábbi példájával élve – egy fa lényege sem határozható meg az által, ha egy fát vizsgálunk a sok közül.⁴⁹ Gépezeteket elképzelni, létrehozni, működtetni, esetleg a gépesített környezetet elutasítani, ellenségként kezelni – s e mozzanatokban a technológia lényegét keresni tévút. Ennél már csak az ad nagyobb félresiklásra okot, ha a technológiát, mint semleges, magától értetődő dolgot szemléljük.⁵⁰

A technológia részint eszköz célok elérése érdekében, másrészt emberi ténykedés: így célkitűzés, létrehozás, alkalmazás, egyfajta szerkezet, instrumentum.⁵¹ Az ember tehát vágyik valamire, s hogy a vágy tárgyához eljusson, tervez, épít, majd munkára fogja művét. Mindez a modern embert összehasonlíthatatlanul hatékonyabban teszi antik elődjénél. E hatékonyság, a vágy, hogy uralja a technológiát okozza azt a veszélyt, hogy a technológia kicsúszhat az ellenőrzése alól.

A technikai segédlettel felszerelkező ember mozgásba lendít valamit, s okok láncolatán keresztül valósítja meg a tétélezett célt. Heidegger ezt egy áldozati ezüstserlegen keresztül mutatja be. Az ókori mester ismeri környezetét, ez alapján jut hozzá az érchez, melyet a konkrét célnak megfelelően formáz meg: anyag, forma és használati cél, valamint a szakember, mint

⁴⁵ Uo. 92.

⁴⁶ Uo. 93.

⁴⁷ Uo. 95.

⁴⁸ Uo. 95.

⁴⁹ Martin Heidegger: *The Question Concerning Technology*. In Martin Heidegger: *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Garland Publishing INC, New York & London, 1977, 4.

⁵⁰ Uo. 4.

⁵¹ Uo. 5.

együttműködő, egymásnak lekötelezett felek produkálják tehát a serleget.⁵² A serleg még egy olyan korban készült, ahol az ember és a természet úgymond számíthattak egymásra, egyfajta morális egységet képezve, békés együttlétben. Ez a hozzáállás azonban az iparosodott társadalomban már szinte bűn, hiba, vagy – ritkán – egy „hagyományörző” eljárás mód, de semmiképpen sem általános gyakorlat. A praxis radikális, ontológiai változáson megy át a modern ember felügyelete alatt. A termék már nem a rejtekező előhívása az anyagból: a modern munkás már csak felügyel a technológiára, egymásnak ereszt az anyagokat, hogy lecsiszolja, kiolvassa, kilúgozza, vagy egyéb módon, lehetőleg villámgyorsan produkálni tudja azt, amit a tömegtermelés megkíván: nem feltár, inkább leküzd az anyagok ellenállását.⁵³

A modern ember erőgépeivel már követel, diktál, parancsol, a környezete pedig elszenvedi e ténykedést.⁵⁴ Alapvető különbség, hogy míg a hagyományos technológiát alkalmazó ember örül annak, amit a természet ad – például szélmalma működtetéséhez – addig a modern gépi technológia a felhalmozást célozza, a szüntelen üzemelést, nem akar lekötelezettje lenni senkinek, nem vár adományt a természettől, hanem elorozza azt, amit megkíván. A földfelszín, a földalatti régiók, a víz és a levegő egyaránt üzemanyagot jelent, a csak nyersanyagot látó gépi nagyipar, élelmiszeripar és vegyipar az antik hozzáállásból már semmit sem ért. Mindez a technológia alkalmazásának egyre kreatívabb példáit szüli, de ebben a világban maga az ember is erőforrássá, állománnyá, a természet kiaknázható részévé lesz. „Azt a kényszerítő igényt, mely az embert arra készíti, hogy az önfeltárót, mint állományt vegye lajstromba, úgy nevezzük: 'Ge-stell' [keret]”.⁵⁵ E keret meghatározza, hogy az ember miként tekintsen a dolgokra, ez biztosítja, hogy mindenre a számítás, a kiaknázhatóság, a felhalmozhatóság, a raktárkészlet-szerűségként való értelmezés pillantása essen. Az ily módon felfogott világ látásmódja munkál a modern technológiában, ám e látásmód maga messze nem technológiai. Heidegger szerint a modern ember számára a technológia annyira megszokott, mint a lélegzés, szinte észre sem veszi, így a technológia lényegének feltárását is csak rendkívüli nehézségek árán viheti véghez. A rá kényszerített gondolkodási keret arra ösztönzi az embert, hogy a feltárásnak csak egy bizonyos módját alkalmazza,⁵⁶ és e beállítódás egyben végzetévé is válhat. Sikereket érhet el a feltárás terén, helyes összefüggésekre lelhet tudományos-technikai beállítódása révén, „de éppen e sikereken keresztül maradhat fenn a veszély, hogy mindabból, ami helyes, eltűnik az, ami igaz”.⁵⁷

A technológia önmagában nem veszélyes, nincs benne semmi démoni, lényege azonban rejtélyes, és „a technológia lényege a feltárás végzeteként a veszély”. [...] Az embert fenyegető veszély elsősorban nem a potenciálisan halált hozó gépek vagy szerkezetek felől fenyeget, a tényleges fenyegetettség már eleve hat az ember lényegére. A keret uralma azzal a lehetőséggel fenyegeti az embert, hogy megtagadható tőle a visszatérés egy eredetibb feltárásba, egy eredetibb igazság kihívásának megtapasztalása”.⁵⁸ A keret nem a technológiában van, inkább a technicizált világ váltja ki az emberből a keret szerinti hozzáállást, azt, ahogyan a világgal ilyen körülmények között bánni szokás.

Heidegger ebben az írásában hitet tesz amellett, hogy a technológia lényege kétértelmű: bár önnön örjítő rendjébe kényszeríti az embert, nem teszi teljesen lehetetlenné azt sem, hogy az ember saját hasznosságára is ráébredjen, meglátva a helyesen túl az igazat is.⁵⁹ Az igazság feltárása ugyanis eredendően az ember lelkében lakik, vagy ahogy Hölderlin mondja „[...] Teli érdemmel, de költőien lakozik az ember ezen a földön”.⁶⁰ Ez nem a mai értelemben vett kultúr-ténykedést jelenti Heidegger szerint, hanem az ember olyan sajátossága, melyet, ha hagynak, akaratlanul is kibontakozik, művészetet produkál – még a gépkorszak sivárságában is.

*Csak egy isten menthet meg bennünket*⁶¹ (1966) című, a Spiegel újságíróival készült híres interjújában azonban az optimizmus egyre inkább elenyészik a technológia és az ember sikeres, a jelenlegi tendenciák közötti együttélését illetően. Heidegger kifejti, hogy egyáltalán nem biztos abban, hogy a demokrácia az a politikai rendszer, amely képes alkalmazkodni a legmodernebb technológiához, mely irányíthatatlan, kisiklik az ember kezei közül. A technológia immár nem eszköz, melyet

⁵² Uo. 8.

⁵³ Mark Sinclair: Coming to Terms with Nihilism: Heidegger on the Freedom in Technology. In Laurence Paul Hemming, Bogdan Costea and Kostas Amiridis (ed): *The Movement of Nihilism Heidegger's Thinking After Nietzsche*. Continuum, London, 161.

⁵⁴ Martin Heidegger: The Question Concerning Technology. In Martin Heidegger: *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Garland Publishing INC, New York & London, 1977, 13.

⁵⁵ Uo. 19.

⁵⁶ Martin Heidegger: The Question Concerning Technology. In Martin Heidegger: *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Garland Publishing INC, New York & London, 1977, 24.

⁵⁷ Uo. 26.

⁵⁸ Uo. 28.

⁵⁹ Uo. 33.

⁶⁰ Uo. 34.

⁶¹ Heidegger e kijelentése nem a Spiegel-interjú során hangzott el elsőként: egy hamburgi vitakörben már hangoztatta ebbéli nézetét korábban is, számol be róla Friedrich von Weizsacker. Friedrich von Weizsacker: Heidegger and Natural Science. In Werner Marx (ed.): *Heidegger Memorial Lectures*. Duquesne University Press, Pittsburgh, 1982. 81.

az ember szándéka szerint hol használ, hol pedig pihentet.⁶² „Minden működik. Pontosan ez az, ami olyan szörnyű, hogy minden működik, és hogy e működés még több működésbe hajt minket, és hogy a technológia kitepi az embereket a földből, gyökértelenné téve őket. [...] Az ember gyökértelenné tétele már végbement. Már csak technológiai viszonyaink maradtak”.⁶³

Irodalom:

- ✚ David R. Cerbone: *Heidegger: A Guide for the Perplexed*. Continuum International Publishing Group, London-New York, 2010.
- ✚ Martin Heidegger: The Self-Assertion of the German University. In Manfred Stassen (ed): *Martin Heidegger: Philosophical and Political Writings*. Continuum Publishing Group, New York-London, 2003.
- ✚ Martin Heidegger: Only a God Can Save Us: Der Spiegel's Interview. In Manfred Stassen (ed): *Martin Heidegger: Philosophical and Political Writings*. Continuum Publishing Group, New York-London, 2003.
- ✚ Martin Heidegger: Follow the Führer! In Manfred Stassen (ed): *Martin Heidegger: Philosophical and Political Writings*. Continuum Publishing Group, New York-London, 2003.
- ✚ Martin Heidegger: The Origin of the Work of Art. In Julian Young, Kenneth Haynes (ed.) *Off the Beaten Track*. Cambridge University Press, 2002.
- ✚ Martin Heidegger: The Age of the World Picture. In Martin Heidegger: *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Garland Publishing INC, New York & London, 1974.
- ✚ Martin Heidegger: *Hölderlin's Hymn „The Ister”*. Indiana University Press, 1996.
- ✚ Martin Heidegger: The Word of Nietzsche: 'God is Dead'. In Martin Heidegger: *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Garland Publishing INC, New York & London, 1977.
- ✚ Martin Heidegger: *What is Called Thinking?* Harper & Row Publishers, New York, 1968.
- ✚ Martin Heidegger: The Thing. In Martin Heidegger: *Poetry, Language, Thought*. Perennial Classics, New York, 2001.
- ✚ Martin Heidegger: Discourse on Thinking. In Manfred Stassen (ed): *Martin Heidegger: Philosophical and Political Writings*. Continuum Publishing Group, New York-London, 2003.
- ✚ Martin Heidegger: The Question Concerning Technology. In Martin Heidegger: *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Garland Publishing INC, New York & London, 1977.
- ✚ Fehér M. István: Martin Heidegger. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1984.
- ✚ Adolf Hitler: *Mein Kampf*. Mariner Books, New York, 2006.
- ✚ Tom Rockmore: *On Heidegger's Nazism and Philosophy*. Berkeley University Press, 1992.
- ✚ Mark Sinclair: Coming to Terms with Nihilism: Heidegger on the Freedom in Technology. In Laurence Paul Hemming, Bogdan Costea and Kostas Amiridis (ed): *The Movement of Nihilism: Heidegger's Thinking After Nietzsche*. Continuum, London, 2011.
- ✚ Tamás Gáspár Miklós: Tisztogató: Freiburg 1933. In: *MaNcs*, 1992, december 3, 65-69.
- ✚ Friedrich von Weizsacker: Heidegger and Natural Science. In Werner Marx (ed.): *Heidegger Memorial Lectures*. Duquesne University Press, Pittsburgh, 1982.

⁶² Only a God Can Save Us: Der Spiegel's Interview. In Manfred Stassen (ed): *Martin Heidegger: Philosophical and Political Writings*. Continuum Publishing Group, New York-London, 2003. 36.

⁶³ Uo. 37.

KÁDÁR, Zoltán: Heidegger' Critique of Technology

Although Martin Heidegger's specific writings of technology critic belong to the philosopher's later period, his opinion of the human-technology relations, and of the modern world created by this cooperation is strikingly apparent in his early works. Heidegger's critique of technology is the part of his general criticism of the mode of life that maintains science, the everyday life and the whole material world in a missed, reckless way. The calculative ethos rules all segments of life, while the feeling of human community and of communion with the world seem to vanish in the successive generations.



Máté Zsuzsanna :

„...a művészet a filozófia egyetlen igazi és örök organonja...”
 — A jénai kora-romantikus művészetfilozófusok egység-elvéről —

A művészetfilozófia történetében filozófia és művészet (irodalom, költészet) szerteágazó viszonyrendszerének kettős vonulatát különíthetjük el, mégpedig a filozófiát a művészettel szembeállító tendenciát, melyet e folyóirat megelőző számában mutattam be, *A művészet filozófiai 'kiszemmiséséről'* című tanulmányomban, valamint az együtt- és egymásbanlevőséget állító vonulatát, mely jelen írásom témája. Ez utóbbin belül a legteljesebb összeolvadást művészet és filozófia között a korai német, jénai romantikus művészetfilozófusok programatizálták. Tanulmányom címe éppen ezt tömöríti, August Wilhelm Schlegeltől vett idézetként, aki Schelling művészetfilozófiáját méltatja e szavakkal, miszerint annak lényege, hogy rendszerében „a művészet a filozófia egyetlen igazi és örök organonja, egyszersmind dokumentuma.”¹

A filozófiát a művészettel szembeállító (platóni valamint e hagyományozottság körét bemutató) dantói olvasat nem csak Kant gondolatait értelmezve kérdőjelezhető meg, hanem Danto azon kijelentése nyomán is, miszerint a 'filozófusok szerint a művészet semmin sem változtat'.² Mivel éppen Platón tanítványától, Arisztotelész katarzisz-felfogásától kezdve jónéhány olyan filozófust sorolhatunk fel, akiknek művészetfilozófiai gondolatrendszerében kiemelt helyet foglal el a művészet hatásának elismerése, a művészet (valamilyen) értékhordozó szerepének, ember- és közösségjobbító erejének hangsúlyozása. Ezt elsősorban abban a mozgásban látják, hogy a műalkotás a valamilyen szempontból értéktelen, valamely hiánnyal bíró életvilágból, a mindennapokból, a köznapiságból, a diszharmóniából, a Van világából a befogadót egy valamilyen szempontból értékesebb, magasabb szférába lendíti át. Az egyes felfogások abban térnek el, hogy ezt a 'honnan-hová?' mozgásteret – a két-világot, ahonnan elvezet és ahová átlendít a műalkotás a hatását tekintve – miképpen írják le, valamint abban, hogy a 'hová?' pólusnak milyen megvalósíthatóságot tulajdonítanak.³

Arisztotelész több művében – a *Politikában*, a *Rétorikában* és a *Nikomakhoszi etikájában* – is olvashatunk töredékes utalásokat a művészet katartikus hatásáról, a klasszikus forrás mégis a *Poétika*, „melyben a tragédia esztétikai tapasztalatát meghatározó összetevők magukban foglalják az erkölcsi hatást is.”⁴ Arisztotelész a művészi mimézisnek a jellemet és a lelket is befolyásoló hatását azzal magyarázta, hogy a művészet az ember éthoszát ragadja meg, hatásában megtisztulást és gyógyulást keltve, melynek legsűrítettebb formája a tragédia katartikus hatásmechanizmusa. A katartikus hatás megtisztít és

¹ A. W. SCHLEGEL - F. SCHLEGEL 1980. 578-579. (Idézet: 579.)

² Lásd bővebben MÁTÉ 20013. 27-32.

³ A művészetfilozófiai hatásfelfogások komparatív és hermeneutikai megközelítése során a következő 'értelemirányok' körvonalazódtak olvasatomban (Plótinosz, Szent Ágoston, Lessing, Kant, Schiller, a német jénai romantikusok, Nietzsche, a fiatal és az idős Lukács György, Karl Jaspers, Sartre, Sík Sándor felfogásának összehasonlítása nyomán): egyrészt etikai, a metafizikai és a pszichológiai mozgásterű hatásfelfogások különíthetőek el a 'honnan? – hová?' kérdéspár mozgásteré alapján. Másrészt, ha történeti és összehasonlító szempontból közelíték e felfogások felé, akkor, mint folyamatot értelmezhetem. Az esztétika történetén belül e folyamat tendenciájában elkülöníthetővé váltak az ősforrások, a klasszikus töretlen ív, a kérdőjelek (Nietzsche és a fiatal Lukács révén) valamint a 20. századra jellemző kettősség, ahogy azt az objektívizáló 'nagy elbeszélések' és a szubjektumra figyelő pszichologizáló tendencia mutatja. Úgy vélem, hogy ez a tendenciózusság az esztétikatörténeti hatástudat dialogikus, folytató vagy cáfoló, interaktív jellegén alapul. A művészet hatáshatalmát valamennyi elemzett felfogás abban látja, hogy a műalkotás a valamilyen szempontból értéktelen és hiánnyal bíró életvilágból ('honnan?') a befogadót egy valamilyen szempontból értékes (legtöbbször szuplementer természetű) szférába lendíti át ('hová?'). Megjegyzem, hogy a művészetet „az élet nagy stimulánsa”-ként értelmező ifjú Nietzsche (*A tragédia eredete* című művében) és a fiatal Lukács György heidelbergi esztétikájának „luciferi elve” lényegében e 'honnan-hová?' konstrukción belül maradnak, annak ellenére, hogy megkérdőjelezzik a művészet valóságos hatását. Az egyes teóriák abban térnek el, hogy ezt a 'honnan-hová?' mozgásteret – a két világot, ahonnan elvezet a művészet, és ahová mutat vagy visz a műalkotás a befogadás hatásaként – miképpen írják le, másrészt abban, hogy a 'hová?' pólusnak milyen megvalósíthatóságot tulajdonítanak. Itt azt a kérdést tehetjük fel, hogy milyen fokú és minőségű a hatás utánja, a hatás konkrét és realizált eredményessége a való életben. Valamennyi hatásfelfogás közös jellemzője a két-világ „magasságkülönbségének” tételezése: egy valamilyen szempontból hiányos és értéktelen valósággal szemben egy olyan vágyott szféra láttatása, amely a műalkotás hatása révén (is) elérhető. Sőt egyes teóriák szerint meg is valósítható, azaz a művészetnek van tényleges valóság-átalakító hatáshatalma. E mozgástereteket és felfogásokat részletező és összehasonlító elemzésem, I. MÁTÉ 2007. 25-62.

⁴ SIMON 2010. 37.

egyben felemel, mégpedig úgy, hogy bemutatja e káros szenvedélyek pusztító hatását, így a befogadó az átélés során megszabadul az irigységtől, a gonoszságtól, a hatalomvágytól, a tisztátalan gyönyöröktől és egyéb lélekpusztító szenvedélyektől és érzelmektől. A katarzis tehát a lélek gyógyítója is. Ugyanakkor emellett a negatív erkölcsi szintről, a lélek és test, egyén és közösség megbomlott harmóniájából a pozitív erkölcsi megtisztulás és egyben az egyensúly állapotába emeli a befogadót, annak éthoszáát is megragadva.⁵ Egyben ezzel formálva-változtatva, „nevelve” a befogadót, melyet „nem valamilyen erkölcsi tétel elsajátításaként, hanem az erkölcsi gondolkodás megkülönböztető képességét élesítő gyakorlatként, a méltányos ítélet képességének finomításaként foghatjuk föl.”⁶

Ily módon a 'honnan-hová' mozgástér az arisztotelészi felfogásban egyrészt pszichológiai, másrészt etikai fókuszú és ez utóbbi, a hatás etikai 'mozgástere' folytatódik a modernitás filozófiai diszkurzusának korai szakaszában (is), ahogy azt a Kant felfogásában is láthatjuk, valamint a 'költő-esztéták', Lessing, Schiller, illetve a korai német jénai romantikusok művészetbölcseletében. Lessing *Hamburgi dramaturgiájának* hosszasan kifejtett megállapítását – miszerint a tragédia katartikus hatásával hozzájárul az ember erényes lényé történő átalakulásához – folytatja Schiller a *Levelek az ember esztétikai neveléséről* művészetbölcseleti munkájában, amelyben a művészetnek hasonlóan egy közvetítő szerepet szán az erkölcsiség világa felé. A művészet hatásának etikai jellege abban nyilvánul meg, hogy a művészet a befogadót az újkori ember szétdaraboltságából, töredékjellegéből, „mechanikus élet”-éből⁷ és egyúttal „anyagösztönéből” a harmonikus, a szabad emberi lét megvalósítására ösztönzi: az embert „Egészé az esztétikai emberség útján a művészet teheti, mely így a természeti lényből észlényt alakít”. Szabad és harmonikus emberré csak akkor lehetünk, ha az „anyagösztön”-t és a „formaösztön”-t egyesítjük a „játékösztön” révén. A három alapösztönhöz három emberi „állapotot” párosít, egy fejlődési folyamatban is tételezzen: a természeti ember állapotát az „anyagösztön” uralja, de „az ember nem áll meg annál, amit a természet csinált belőle”, hanem az ember szellemi lény, „észlény”, akit a „formaösztön” ural, aki majd a „fizikai szükségyszerűséget morális szükségyszerűséggé emeli”.⁸ A természeti és az ész-ember közé, a fizikai és a morális állapot közé Schiller egy közvetítő állapotként az „esztétikai állapotot” jelöli meg, alapösztönét, a „játékösztön” a szépségeszménnyel párosítja. Majd a *Levelek* folytonosságában ezt a „játékösztön” az ember alaptermészetének ismeri fel, illetve ezen állapotokat az emberiség fejlődési fokozataiként: „Sohasem tévedünk, ha egy ember szépségeszményét ugyanazon az úton keressük, amelyen játékösztönét elégti ki. Ha a görög törzsek az olimpiai harcjátékokban az erő, a gyorsaság, az ügyesség vértelen versenyeiben és a tehetségek nemesebb harcában gyönyörködnek, s ha a római nép egy halálra sebzett gladiátornak vagy libiai ellenfelének haláltusáját élvezzi, ebből az egyetlen vonásból megértjük, miért kell egy Venus, egy Juno, egy Apollo eszményi alakját nem Rómában, hanem Görögországban felkeresnünk. Ámde az ész azt mondja: a szép ne legyen pusztá élet és ne legyen pusztá alak, hanem élő alak, azaz: szépség, mert hiszen az abszolút formalitás és az abszolút realitás kettős törvényét diktálja az embernek. Ennél fogva mondja azt is: az ember csak játsszék a szépséggel és csak a szépséggel játsszék. Mert, hogy végül egyszerre kimondjam: az ember csak akkor játszik, amikor a szó teljes értelmében ember, és csak akkor egészen ember, amikor játszik. Ez a tétel, [...] nagy és mély jelentést kap, ha majd odajutottunk, hogy a kötelesség és a sors kettős komolyságára alkalmazzuk; hordozza majd [...] az esztétikai művészet és a még nehezebb életművészet egész épületét.”⁹ E „játékösztön” legnemesebb formája tehát a művészeti tevékenység, ily módon a művészet segítségével, az „esztétikai állapot”-ban levéssel, e játékösztönrel a szépség eszményében, az ember eljuthat az igazság megértéséig, önmaga harmonikus és szabad megvalósításáig.¹⁰

A kortársak, a német korai jénai romantikus esztéták azok, akik a legerőteljesebb hatásokkal és hatásformákkal illetik a művészetet és a legteljesebb együttlevőségét fogalmazzák meg a filozófiának és a művészetnek.¹¹ Valamennyien hangsúlyozzák a művészet etikai, ismeretelméleti, ontológiai és metafizikai értékességét. A művészetfilozófia történetében így a platóni, a filozófiát a művészetrel szembeállító tendencia ellenében, annak a művészetet ellényegtelenítő, kismizmiző jellegével a leginkább ellentétes pólusba szembeállíthatóan. Mindemellett metafizikai irányultságuk révén – Manfred Frank értelmezésében – e kora-romantikus gondolkodók, így Schelling is; ellentétben a német idealizmus képviselőivel, lemondanak arról a törekvéstről, hogy az abszolútumot a reflexió útján fogalmilag ragadják meg, s mivel a reflexió tudat nem képes önmaga létét önmagából érthetővé tenni, szükségük van a művészet (a diszkurzív megközelítés számára kimeríthetetlen)

⁵ ARISZTOTELÉSZ 1997. 7-63.

⁶ SIMON 2010. 37.

⁷ SCHILLER 1960. 184-185.

⁸ Uo., 173.

⁹ Uo., 221.

¹⁰ Uo., 186.

¹¹ A korai német jénai romantikusok, a pályakezdésük elején álló Schlegel-testvérek és Schelling valamint (a fiatalon meghalt) Novalis Kanttal szemben inkább Schiller gondolataiból merítenek, (akinek hívására egyébként Jénába megy August Wilhelm Schlegel) és azt Fichte radikalizmusával egészítik ki. L. ZOLTAI 1980. 12.

eszközére, amely az értelmén túllévő transzcendenciát valamilyen módon (szimbolikusan vagy allegorikusan) megjeleníteni képes.¹²

A 18. század legvégén, az eredetiségükkel nagy hatással bíró, korai német, jénai romantikus esztéták „együttfilozofálásának” metafizikus alproblémája, hogy miképpen oldható fel az ember és a világ végletesnek látott diszharmóniája. A diszharmónia leltárában egy „romantikus antikapitalizmus” körvonalazódik. Romantikus, mivel a kritika a múlt oldaláról irányul a kispolgáriság, az atomizáltság, az iparosodás nyomán kialakuló új életformák, a különböző értékvesztések ellenében – Zoltai Dénes történeti elemzése szerint¹³ –, „az intellektuális és a morális műveltség” divergenciáját is megfogalmazva.¹⁴ Folyóiratuk, az „Athenäum különösen sokat érzékeltet a kibontakozott kortendencia kettős – gazdagító és elszegényítő – hatásából. A válságtudat orgánuma”. Benne a polgári hétköznapiaság gazdasági és politikai gyakorlata, a kereskedelem, az amorális bírálataival, kik (a levelezésükből idézve) „egyebet sem ismernek, mint a szükségletet”, hol az „erény is adásvétel tárgya”.¹⁵

Valamennyien axiómaként állítják, hogy a legkülönbözőbb diszharmóniakat csak és kizárólagosan a művészet, illetve a költészet képes feloldani, így a személyiség harmonikus fejlődését védelmezni és biztosítani egyben. A művészet humanizáló, prófétikus és a gyarló életet átpoétizáló küldetését hangsúlyozzák. Van és Legyen kettészakadt metafizikus világlátásában így kerül szembe: a közönséges valóság, az elrútt mindennapi élet – a művészet által hordozott értékkel; a megtapasztalt diszharmónia – a romantikus műalkotások többségében szemléltethetővé tett diszharmónia feloldó kiegyenlítésével; a valóság – a képzelet mámoros birodalmával; a kispolgári lét – az átpoétizált életművészettel. Kizárólagosan a művészet lesz a közönséges valóságon való túlemelkedés tökéletes – a szépet, a morálist, a szellemit és a transzcendens lényegét egyaránt hordozó és addig soha nem tapasztalt módon kitágított – eszköze és egyben mindenfajta diszharmónia feloldó kiegyenlítésének egyetlen módja. Innen, a vágyott harmónia nézőpontjából bírálja a 18. század végén a jelen poézisének kuszaságát, törvénynélküliségét és szkepticizmusát Friedrich Schlegel, a harmonikusnak látott múlt illetve a múlttal folytatott dialógus oldaláról teszi azt kritika tárgyává. *A görög költészet tanulmányozásáról* című, 1795-ben írt tanulmánya a korai romantikus művészet – ezen belül a „modern poézis” – kívánatos jellegzetességeit is összegzi, így „a teljes kielégülés utáni szükséglet”-et, „a művészet abszolút maximumára törekvés”-t, az érdekességet, az új hatásának erőteljességét, az individualitást, az eredetiséget, a szenvedélyek energikus gazdagságát, a szeretet és gyűlölet átmeneti káoszát. Programadó jelleggel fűzi tovább a gondolatmenetet, így a „modern poézis” maradandó művészetté válásának irányát az individuális, az erényes és a szabad ember kiművelésében, az ember isteni és állati disszonanciájának feloldásában, igazi képességeinek érvényesülésében látja.¹⁶ Az esztétikai művelődés célját – mivel „a szépre vetett remény nem az ész üres vágyálma” – egy nagy, „morális forradalom”-ban határozza meg (a schilleri *Levelekkel* párhuzamosságot mutatva,¹⁷ radikális hangjában pedig, a jénai egyetem fiatal professzorát, Fichtét követve¹⁸), „amely által a szabadság a sorssal vívott harcában (a műveltség terén) végre döntő fölnyerbe kerül a természettel szemben”.¹⁹ Az új esztétikai művelődésben, az alkotásban és a befogadásban egyaránt, az ‘emberi kedély’ újra megtalálhatja a (szintén schilleri rokonságot mutató) „szabad játék állapotát”; a „valódi esztétikai életerőket”,²⁰ az érzelmek finomságát és erejét, a szenvedélyt és az ingert; a képzelőerő szabad világát, mint „elválaszthatatlan társát”, a tiszta bensőséget, egyszóval emberi valójának szabad és teljes kibontakoztatását. Az esztétikai műveltség egyrészt „valamely képesség progresszív fejlődése”, mint szellemi és lelki képességé, másrészt e műveltség metafizikus módon „abszolút törvényhozásnak” is minősül, hiszen felszámolja a vizsalyt, a káoszt és megköveteli az összehangolást, „mégpedig az Egésznek szüksége szerint”.²¹ Az éppen kibontakozó romantikus költészetnek és világszemléletnek ez a programatikus feladat- és célmeghatározása folytatódik a Schlegel-testvérek 1798-ban megjelent, 451 fragmentumot tartalmazó *Athenäum töredékek* című gyűjteményében is. A 238. töredékben a romantikus költészet: „alfája és omegája az eszményi és reális viszonya, és amelyet így a filozófiai műnyelv analógiájára transzcendentális költészetnek nevezhetünk.”²² Majd a 388. töredékben ez

¹² FRANK 1998. 99-100.

¹³ ZOLTAI 1987. 249.

¹⁴ ZOLTAI 1980. 17.

¹⁵ Uo., 18.

¹⁶ A. W. SCHLEGEL - F. SCHLEGEL 1980. 126-136.

¹⁷ Schiller a *Levelek az ember esztétikai neveléséről* művészetbölcseleti levélsorozatát 1795-ben a Horen folyamatosan publikálta, hatása alól Friedrich Schlegel sem tudta magát kivonni. L. ZOLTAI 1980. 42.

¹⁸ Fichtét, aki 1794 és 1799 között Jénában van, a „ma élő legnagyobb metafizikus gondolkodó”-nak véli Friedrich Schlegel. L. ZOLTAI 1980. 11.

A fiatal Schelling ugyanebben az időszakban szintén Jénában van, ez a jénai korszak, ahogy a fichte filozófia is, meghatározónak bizonyul életművében, alaptételei irányt adnak gondolkodásának. L. GYENGE 2005. 19.

¹⁹ A. W. SCHLEGEL - F. SCHLEGEL 1980. 161.

²⁰ Uo., 166-167.

²¹ Uo., 168-169.

²² Uo., 309.

olvasható: „Transzcendentális az, ami a magasban van, ott kell lennie és ott lehet: [...]”²³ A „transzcendentális költészet”-nek a filozófiával és a vallással való összekapcsolódása révén lesz a romantikus művész „költő-filozófus”, „filozófus költő: próféta”,²⁴ egy magasabb, harmonikusabb világra törekvő. „Harmóniáig az egyetemesség csak a költészet és a filozófia összekapcsolódása révén jut: a végső szintézis az elkülönített költészet és filozófia legegységesebb és legteltesebb műveiből is hiányzik; közvetlenül a harmónia célja előtt tökéletlenül megállnak.”²⁵ Két év múlva, Schelling (jénai egyetemi előadásait 1800-ban összefoglaló) *A transzcendentális idealizmus rendszere* című könyvének záró következtetése – már kellőképpen rendszer-filozófiai megalapozottsággal bírón – hasonló: „A filozófia eljut ugyan a legmagasabb rendűhöz, de az embernek úgyszólván csak egy töredékét jutattja el odáig. A művészet az egész embert juttatja el odáig, nevezetesen a legmagasabb rendűnek a megismeréséig; ezen alapul kettőjük örök különbsége és a művészet csodája.”²⁶ August Wilhelm Schlegel 1801 és 1802 között írt *Kant: Az esztétikai ítélőerő kritikája című művéről* kritikájában a kanti esztétikai rendszer és a „művészet rendeltetéséről” nyújtott szegényes elképzeléseinek bírálatát azzal fejezi be, hogy Kant „a transzcendentális idealizmus útját nem járta végig, megállt félúton.” Vele szemben Schelling (megjelent művére reflektálva) egy „filozófiai művészetten alapelveit” kapcsolta össze a transzcendentális idealizmus elvével, melynek következményeképpen „Schelling igazi helyére, a csúcra helyezi a művészetet, ahol feloldódik az emberekben levő végtelen nagy ellentmondás, és végső instanciájukat tekintve újra egyesülnek az emberi szellem kétfelé vált törekvései. Mivel ezeknek a törekvéseknek eredeti egységét a filozófia tételezi, és ebből is indul ki, hogy létezésünk egész jelenségét felfoghatóvá tegye, ezért Schelling szerint a művészet a filozófia egyetlen igazi és örök organonja, egyszersmind dokumentuma.”²⁷ Schelling felfogásában a filozófia és művészet viszonyát tekintve ugyan mindkettő a „produktív képességen” alapul, a kettő különbözősége ennek irányultságából fakad: „a közönséges valóságból, a mindennapi életből csak két kivezető út van: a *poézis*, mely egy ideális világba helyez bennünket, és a *filozófia*, amely »egészen eltünteti előlünk ezt a valóságot«.”²⁸ A jénai évek alatt Schelling (és a Schlegel-testvérek is) – Gyenge Zoltán, Schelling monográfusa szavaival összefoglalva – „meg van győződve arról, hogy a poézis és a filozófia alkothatja azt a szintézist, amely az összes emberi tudás, az összes emberi cselekedet és alkotás csúcspontja lesz. A tudománytól el lehet jutni tehát a poézisig, és köztük közvetítőként már megjelenik egy olyan terület, amellyel Schelling csak később fog részletesen foglalkozni, s ez a *mitológia*. A filozófia és az összes tudomány mint sok-sok apró patak, majd folyó, végül is egy torkollatba fut össze, egy hatalmas és kimeríthetetlen óceánál, amelyet poézisnek nevezünk. A filozófia végső ponton poézissá válik, s ekkor teljesíti be a legmagasabb rendű feladatát. Létrejöhet mindez azért is, mert a filozófia és művészet között rendkívül kicsiny az a rész, amely a kettőt elválasztja, hiszen azt mondja, hogy ha tárgyiaságot kap a filozófia, akkor művészetté válik, ha megfosztják tárgyiaságától a művészetet, akkor filozófia lesz belőle.”²⁹

A jénai körhöz tartozó Novalisnál szintén a művészet az egyetlen eszköz, mely képes a diszharmonikus valóság ‘minőségi hatványozására’, mivel meglelve eredeti értelmét, ‘romantizálja’ azt. Idézve híressé vált sorait a többmint 700 töredéket tartalmazó, 1795-96-ban írt *Fichte-Studien*-ből: „Romantizálni annyi, mint minőségileg meghatványozni. Ebben a műveletben az alacsonyabb én egy jobb énnel azonosul. Mint ahogy mi magunk is ilyen hatványsor vagyunk. E művelet még teljesen ismeretlen. Ha a közönségeset magas értelemmel, a megszokottat titokzatossággal, az ismerőst az ismeretlen méltóságával, a végest a végtelen ragyogással ruházom föl: romantizálom őket.”³⁰ E homogenizálásban a romantikus „valódi költő mindentudó”, a művész az élet értelmének kitalálója, a költészet pedig „az igazán abszolút való”.³¹ „Minél költőibb valami,

²³ Uo., 337-338. (388. töredék)

²⁴ Uo., 312. (249. töredék)

²⁵ Uo., 356. (451. töredék)

²⁶ SCHELLING 2008. 313.

²⁷ A. W. SCHLEGEL - F. SCHLEGEL 1980. 578-579. (Idézet: 579.)

²⁸ GYENGE 2005. 72. (Kiemelés az eredetiben.)

²⁹ Uo., 85-86.

Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszere* könyvének hatodik főszakaszában tárgyalja az esztétikai szemlélet, a művészeti alkotás és az alkotótevékenység jellemző tulajdonságait. SCHELLING 2008. 296-307.

Gyenge Zoltán értelmezésében összefoglalva, l. GYENGE 2005. 82-84.

³⁰ NOVALIS 1965. 145-146.

Novalis töredékeit Manfred Frank néhány megállapítása alapján elemzi B. Gaál Márta a *Heinrich von Ofterdingen* című regénye mellett. L. B. GAÁL 2002. 360-361., 366-367.

Manfred Frank *A koraromantika filozófiai alapjairól* tanulmányának fordítója, Mesterházy Balázs ad alapos filozófiai elemzést Novalis *Fichte-Studien*-ről, Frank megállapításai alapján és Fichte filozófiájához való viszonyról. L. MESTERHÁZY 2001. 95-116.

Manfred Frank alapvető törekvéséről (a kora-romantika és a német idealizmus közötti eltérések elemzéséről) eltérően, ám Frank megállapításaira több esetben is támaszkodva Valastyán Tamás Kant és Novalis között keresi a párhuzamokat, vö. VALASTYÁN 2004. 205-220.

³¹ NOVALIS 1965. 144-145.

annál igazabb.”³² Felszámolódik az élet és a művészet közötti határ, sőt, eltűnik az alkotóművész és a befogadó közötti különbség is, ahogy Friedrich Schlegel fogalmaz az *Eszmék* 20. aforizmájában: „Művész mindenki, akinek a létezés célja és középpontja ez: érzését-értelmét kiművelni.”³³ Az életintegrativitás és a homogenizálás szándékából természetes módon következik az élet intenzív, a teljességre irányuló „életművészetként” megélésének igénye is, ahogy azt már a schilleri 1795-ös *Levelek* is felvetik. *Túlfokozás* a magasabb szféra felé irányultságban, túlfokozás az ellentételezéssel és túlfokozás az érzellem jegyében: az 1795 és 1800 közötti évek, a jénai művészetbölcselek „együttlírozofálása” a már kiteljesedett „Sturm und Drang” évei, egyúttal a kora-romantikáé, a kibontakozó romantikus művészeté is.³⁴ Friedrich Schlegel *Eszmék* (1800) fragmentumaiban szintén hangsúlyozott a homogenizáció: széthasadt világunkban a költészet képes arra, hogy művészetet, filozófiát, tudományt (például a fizikát), művelődést, morált és vallást: *egyesítsen*.³⁵ Mindezt rész-homogenizációk kísérik majd a kialakuló romantikus művészetben belül, a formakánonok és sémák elleni fellépéssel, a műfaj, a műnem és a művészeti ágak közötti határok átlépésével, így azt mondhatjuk, hogy a romantikus művészetfelfogás már e korai szakaszában a ‘határátlépés’ és a ‘határsértés’ általános elvére épül.³⁶

A művészetfilozófia történetében e korai német (jénai) romantikus esztéták azok, akik a legátfogóbban hisznek a művészetnek mindenfajta diszharmonia feloldó feladatában. A formát illetően a „minőségi hatványozást”, a túlfokozást, az ehhez párosuló ellentételezettséget és az egység-elvet jelölik meg. Itt nem a valamilyen kettősség, hanem az általában vett és a mindenfajta ellentétet magába foglaló diszharmonia kiegyenlítési folyamatáról van szó, a minden mindennel összefügg organikus összhangja révén.³⁷ August Wilhelm Schlegel, akinek személyében Shakespeare fáradhatatlan és zseniális fordítóját is tiszteli a német művelődéstörténet,³⁸ (az 1809-ben, majd 1811-ben megjelent, hazánkban is ható³⁹) *A drámai művészetéről és irodalomról* tanulmányában így ír erről: a romantikus művész örömet leli abban, hogy „minden ellentétet dolgoz a lehető legnagyobb mértékben összeolvassz: természetet és művészetet, költészetet és prózát, komolyságot és vidámságot, emlékezést és sejtést, szellemet és érzékiséget, földit és istenit, életet és halált.”⁴⁰ Az ellentétek e káosza csak látszólagos szerinte, ahogy azt már korábban fejtegeti a *Kant: Az esztétikai ítéleőrő kritikája című művéről* tanulmányában, hiszen éppen ez a költészet lényege (melyet sokan nem ismernek fel), hogy „az egymástól legtávolibb dolgokat is összekapcsolhatja és összeolvasszthatja, mivel ezt diktálja a költészet alapvető jellegzetessége.”⁴¹ „A költészet stílusának eme korlátlan átviteleiben rejlik tehát annak megsejtése és igénye, az a nagy igazság, hogy az egy minden és minden egy. Ám köztünk és a költészet között húzódik meg a valóság, mely minduntalan eltávolít minket ettől az igazságtól; a fantázia viszont félresöpri ezt a zavaró közeget és belemerít minket az univerzumba, megmozgatva bennünk a világegyetemet mint az örök változások csodás birodalmát, ahol semmi sem létezik izoláltan, hanem minden mindenkiből a legcsodálatosabb módon teremődik.”⁴²

August Wilhelm Schlegel egység-elve, a széttartó, illetve ellentétes erők egységesülése az egészben, valamint ennek világméretűségének gondolata többféle vonatkozásban is megjelenik az „együttlírozofálónál”. A gondolati forrás egyfelől lehet az ellentétes erőkre figyelően a „minden egy” héraikleitoszi eszméje.⁴³ Másfelől, véleményem szerint e gondolat eredete a hagyományban a hermetikus filozófia⁴⁴ Hermész Triszmegisztosz-i töredéke,⁴⁵ mégpedig az „egy minden és minden egy” elve

Schein Gábor *A „transzcendentális költészet” metaforaelmélete Novalis jegyzeteiben* című tanulmányában azt bizonyítja, hogy az író, a költő és az abszolút szellem közötti rész-egész metaforikus viszonya révén tulajdonít Novalis a költészetnek abszolutisztikus vonásokat, melynek révén a költészetben születik meg véges és végtelen egysége. Vö. SCHEIN 1999. 66-67.

³² NOVALIS 1965. 144.

³³ A.W. SCHLEGEL - F. SCHLEGEL 1980. 493.

³⁴ Szegedy-Maszák Mihály arra hívja fel a figyelmet, hogy nincs megegyezés a 18-19. század fordulóján bekövetkezett változásokra, a romantika előtti korszak egységes megnevezésére tekintve, melyet a különböző nyelvterületeken illetve korokban hol preromantikának, szentimentalizmusnak, érzékenység korának, klasszicizmusnak, neoklasszicizmusnak, a Sturm und Drang és a jénai romantika éveinek, weimari klasszicizmusnak neveztek. SZEGEDY-MASZÁK 2001. 12. Hasonlóan problematikusnak látja a magyar romantika korszak-meghatározását és annak újraolvasását szorgalmazta. Vö. SZEGEDY-MASZÁK 1995. 120.

³⁵ A. W. SCHLEGEL - F. SCHLEGEL 1980. 491-513. (a 4., 16., 22., 34., 46., 62., 65., 111. aforizma)

³⁶ WEIS 2005. 15.

³⁷ A romantikus természetfelfogás kritikus bemutatását nyújtja: FÖLDÉNYI F. 2001. 26.

³⁸ ZOLTAI 1980. 23.

³⁹ Zoltai Dénes szerint (a fordításokat követve) e schlegeli dramaturgia szinte „világhatás”-sal bírt. Magyar fordításról nem tudunk, de a hatás észlelhető néhány kritikában és értekezésben (pl. Teleki József *A régi és az új költés különbségéről*, illetve Bárány Boldizsár *Rosta* című kritikája a Bánk bánról.) Uo., 698.

⁴⁰ A. W. SCHLEGEL - F. SCHLEGEL 1980. 626.

⁴¹ Uo., 582.

⁴² Uo., 583.

⁴³ GYENGE 2005. 27.

⁴⁴ A hermetikus filozófiáról összefoglalóan írtam korábbi Madách-tanulmánykötetemben, vö. MÁTÉ 2004. 70-73.

⁴⁵ A hagyomány Hermész Triszmegisztosznak tulajdonítja az ‘egy minden - minden egy’ elvének valamint a mikro- és makrokozmosz összhangjának megfogalmazását. Az egyiptomi bölcsességisten, Thot megfelelője Hermész Triszmegisztosz, az elképzelt ősi pap, az ő neve

mellett a micro-macrokozmosz összhangjának hangsúlyozása.⁴⁶ Harmadrészt ezen egység-elv kapcsán a kora-romantikusok többször hivatkoznak Spinoza univerzális filozófiájára.⁴⁷ Friedrich Schlegel az 1798-as *Beszélgetés a költészetről. A mitológiáról* című dialógusában⁴⁸ ez az egység-elv lesz a műalkotásnak és (a dialógusban nem eldöntötte) az alkotásnak (például egy tanulmányának is) a meghatározása és egyben a mű, mint önálló létező alapelve: „minden műre ez a feladat várna: legyen a természet új kinyilatkoztatása. Művé csak azzal válhat a mű, ha egymagában Egy- és -Minden.” Itt szerepel először hangsúlyosan a minden átfogó ’új mitológia’ programjának meghirdetése, Dantét állítva példának: „az egyetlen, aki némely kedvező és töménytelen gátló tényező között, saját óriás-erejével, teljességgel egymaga kitalált és megformált egyfajta mitológiát, olyat, ami akkoriban lehetséges volt.”⁴⁹ Az „új mitológia” – annak fogalmát és közegét kitágítva, így „közvetett mitológiának” gondolva a romantikus költészetet is – „Szövedékében valódi alakban megformálva ott a legmagasabb rendű; minden: vonatkozás, minden: átalakulás, minden megformáltatik és átformáltatik, és ez a megformálás és átformálás épp közegének legsajátabb eljárás módja, benső élete, ha szabad így mondanom, módszere. Nagy hasonlóságot találok itt a romantikus költészet hatalmas ingénumával, az elmésséggel, amely nem merül ki esetleges egyediségekben; hanem az Egésznek konstrukciójában jelentkezik, és amelyet barátunk [a beszélgetés egyik szereplőjére való utalás⁵⁰] már oly sokszor kimutatott Cervantes és Shakespeare műveiben. Mi több, én úgy érzem, hogy a művészileg-műveleg rendezett zűrzavar, az ellentmondások e vonzó szimmetriája, a lelkesedés és az irónia e csudálatos örök váltakozása, mely az Egésznek még a legkisebb részeiben is ott él – minden közvetett mitológia.”⁵¹

Az „együttfilozofálás” révén ezen egység-elv hangsúlyozottan ott van Novalis töredékeiben is, a már idézett „A valódi költő mindentudó; kicsinyben egész világ.” fragmentumában vagy a költészet „egy és minden” gondolatában,⁵² ahogy a Schlegel-testvérek fentebb említett tanulmányainak is axiomatikus pontja. E korai romantikus organikus szemléletben az ’egy minden – minden egy’, ’a micro- és macrokozmosz összhangjának’ egység-elve érvényesül, mely egyben az „egész”-ségben való teremtődés gondolatával kapcsolódik össze, hiszen „semmi sem létezik izoláltan, hanem minden mindenből a legcsodálatosabb módon teremtődik.”⁵³ A korai romantikusok jénai éveik alatt olyan művészetbölcseleti alapelveket fogalmaztak meg programadó jelleggel, egyfajta tervezetként, melyek a teória és a művészet praxisa párhuzamosságában, a „Sturm und Drang”-tól, a kora-romantikán átívelően, a kiteljesedő romantikus művészet meghatározó organikus minőségeinek mutatkoztak a 19. század első harmadában.

alatt, traktátusaira hivatkozva és azt értelmezve jött létre a hellenizmus korában egy olyan filozófiai irányzat, amely az intuitív, misztikus és mágiikus megismerést vallotta; asztrológiával, okkult bölcselettel, a növények és a kövek titkos erejével, mágiával foglakozott; s a filozófiai gondolkodást ezoterikus és teológiai elemekkel illetve mítoszmagyarazatokkal keverte. A Hermész Triszmegisztosznak tulajdonított hermetikus szöveggyűjtemény, a töredékek magyarázata és értelmezése, a *Corpus Hermeticum* ennek a későhellén irodalomnak egy reprezentatív filozófiai válogatása, feltehetően több, ismeretlen görög szerző tollából született. L. PÁL 1995. 560-561.

⁴⁶ *Pseudo-Apuleius* fordításában latinul maradt fenn *Hermész Triszmegisztosz Corpus Hermeticumjában* a második, az *Aszklépiosz* című dialógus. Ebben olvasható az ’Egy Minden és Minden Egy’, a mikro- és makrokozmosz összhangjának gondolköre. Összefoglalva e dialógust: az ’égi’ és a ’földi’ közvetlen kapcsolatban, egységben van Isten teremtettsége révén, hiszen Isten két képmást alkotott a maga hasonlatosságára, a világot és az embert. Tehát, ahogy Isten képe a világ, ugyanúgy a világ képe az ember is, amellett, hogy az ember Isten képmása is. A világ, a makrokozmosz egy ésszerűen működő, el nem pusztuló élő organizáció, ahogy az ember is ésszel bíró lény, és csak látszatra elpusztuló, csak látszatra halandó, hiszen ’halálakor’ csak a test és a lélek válik el egymástól, és a lelke tovább él. Így Isten lényegi képmása az emberi lélek, amely mindarra képes, amire Isten: végtelen és szabad; ahogy Isten a szellemével irányítja a világot, ugyanúgy az emberi lélek is a szellemével teremt; ahogy Isten az egész világot az akaratával képes mozgatni, irányítani, ugyanúgy az emberi lélek is az akaratával irányítja saját testét. Az ember egy köztes lény Ég és Föld között, s mivel mindent megtehet, bármivé válhat, ezért nevezhető *“kis-világnak”*, és ebből következik az, hogy minden, ami megvan a *“nagy-világban”* valamint Istenben, az lehetőségében és képmásában fellelhető benne, a *“kicsi”*-ben is. Ahogy az Isten mindent tud, így az ember is képes megragadni és megismerni a világmindenség egységét, mivel azonos vele. Bárki, aki önmagát megismeri, saját magában mindent megismerhet: megismeri Istent, akinek képére lett alkotva és megismeri a világot is, amelynek kicsinyített képmását magában viseli. Bár lehetőségében minden ember képes erre a lényegi megismerésre, de megvalósultságában csak azok, akik lelkük *“felső”* részével, a megvilágosult értelem és szellem segítségével kapcsolatba kerülnek és egyesülnek Istennel. Vö. PÁL 1995. 71-96.

⁴⁷ Friedrich Schlegel a *Beszélgetés a költészetről. A mitológiáról* című dialógusában Ludovico himnikus hangon dicsőíti Spinoza filozófiáját. L. A. W. SCHLEGEL - F. SCHLEGEL 1980. 361-364.

⁴⁸ Schlegel 1799 és 1801 között publikálja e tanulmányt az *Athenäumban*, mint második, ekkori jénai tartózkodásának legfontosabb szellemi termékét, összegezve „vele az egész jénai romantikus iskola saját doktrínáját, egyben szabad utat nyit egy eddig lappangó tendenciának: a szubjektívizmus mitologizáló értelmezésének, az allegorizáló művészet- és életfilozófiának”. ZOLTAI 1980. 677.

⁴⁹ A. W. SCHLEGEL - F. SCHLEGEL 1980. 369.

⁵⁰ Uo., 678-680. (vö. a 8. jegyzetét a fordítónak)

⁵¹ Uo., 362-363.

⁵² NOVALIS 1965. 144-146.

⁵³ A. W. SCHLEGEL - F. SCHLEGEL 1980. 583.

IRODALOM

- ✚ ARISZTOTELÉSZ 1982. – ARISZTOTELÉSZ, *Rétorika*, Bp., Gondolat, 1982.
- ✚ ARISZTOTELÉSZ 1997. – ARISZTOTELÉSZ, *Poétika, Kategóriák, Hermeneutika*, ford. Sarkady János, Bp., Kossuth, 1997.
- ✚ B. GAÁL 2002. – B. GAÁL Márta, *A „levésben lét” poétikája = „Mit jelent suttogásod?” Romantika: Eszmék, világkép, poétika*, szerk. NAGY Imre, MERÉNYI Annamária, Pécs, Pannónia Könyvek, 2002, 360-368.
- ✚ FRANK 1998. – Manfred FRANK, *A koraromantika filozófiai alapjairól*, ford. Mesterházy Balázs, Gond, 17/1998.
- ✚ FÖLDÉNYI F. 2001. – FÖLDÉNYI F. László, *A kettéhasadt természet = Romantika: Világkép, művészet, irodalom*, szerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály, HAJDÚ Péter, Bp., Osiris, 2001, 21-30.
- ✚ GYENGE 2005. – GYENGE Zoltán, *Schelling élete és filozófiája*, Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, Attraktor, 2005.
- ✚ MÁTÉ 2007. – MÁTÉ Zsuzsanna, *Megérthető műalkotás?* Szeged, Lazi, 2007.
- ✚ MÁTÉ 2013. – MÁTÉ Zsuzsanna, *A művészet filozófiai 'kiszemmiséről'*, Mikes International – Hungarian Periodical for Art, Literature and Science, 13(2013), 3, 27-32.
- ✚ MESTERHÁZY 2001. – MESTERHÁZY Balázs, *Reprezentáció, identitás, temporalitás = Romantika: Világkép, művészet, irodalom*, szerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály, HAJDÚ Péter, Bp., Osiris, 2001, 82-116.
- ✚ NOVALIS 1965. – NOVALIS, *Töredékek = A romantika*, bev. HORVÁTH Károly, Bp., Gondolat, 1965.
- ✚ PÁL 1995. – *Hermetika, mágia. Ezoterikus látásmód és művészi megismerés*, szerk. Pál József, Szöveggyűjtemény. Szeged, 1995.
- ✚ SCHEIN 1999. – SCHEIN Gábor, *A „transzcendentális költészet” metaforaelmélete Novalis jegyzeteiben*, Literatura, 1999/1. 61-80.
- ✚ SCHELLING 1991. – F. SCHELLING, *A művészet filozófiája (A kéziratok hagyatékából)*, előszó: ZOLTAI Dénes, ford. RÉVAI Gábor, Bp., Akadémiai, 1991.
- ✚ SCHELLING 2008. – F. SCHELLING, *A transzcendentális idealizmus rendszere*, ford. ENDREFFY Zoltán, Szeged, Lectum, 2008.
- ✚ SCHILLER 1960. – *Schiller válogatott esztétikai írásai*, vál., bev. VAJDA György Mihály, Bp., Magyar Helikon, 1960.
- ✚ W. SCHLEGEL - F. SCHLEGEL 1980. – A. W. SCHLEGEL - F. SCHLEGEL, *Válogatott esztétikai írások*, szerk. ZOLTAI Dénes, Bp., Gondolat, 1980.
- ✚ SIMON 2010. – SIMON Attila, *Az erkölcsi megértés szerepe Arisztotelész Poétikájának hatásméleteiben = A hermeneutika vonzásában. Kulcsár Szabó Ernő 60. születésnapjára*, szerk. BÓNUS Tibor, EISEMANN György, LŐRINCZ Csongor, SZIRÁK Péter, Bp., Ráció, 2010. 19-37.
- ✚ SZEGEDY-MASZÁK 1995. – SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *A magyar irodalmi romantika sajátosságai = SZEGEDY-MASZÁK Mihály, „Minta a szőnyegen”. A műértelmezés esélyei*, Bp., Balassi, 1995.
- ✚ SZEGEDY-MASZÁK 2001. – SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *Romantika: Világkép, művészet, irodalom = Romantika: Világkép, művészet, irodalom*, szerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály, HAJDÚ Péter, Bp., Osiris, 2001, 7-20.
- ✚ VALASTYÁN 2004. – VALASTYÁN Tamás, *A fogalom mágiája. Kant és Novalis – A filozófia prózája és költészete*, Kellék, 2004. 24. szám 205-220.
- ✚ WEISS 2005. 15. – WEISS János, *A poézis magyarázatai és a művészetkritika lehetősége*, Pro Philosophia Füzetek, (44)2005,
- ✚ ZOLTAI 1980. – ZOLTAI Dénes, *Romantikus kamaszévek = A. W. SCHLEGEL - F. SCHLEGEL, Válogatott esztétikai írások*, Bp., Gondolat, 1980. 9-69.
- ✚ ZOLTAI 1987. – ZOLTAI Dénes, *Az esztétika rövid története*, Bp., Kossuth, 1987.

MÁTÉ, Zsuzsanna: Art is the only true and eternal organon of philosophy ..." — an essay based on the unit principle of the early Romanticism Jena's philosophers of art

In my study, I offer answers for the following questions: What kind of relationship is between the art (literature, poetry) and philosophy in the history of philosophy of art? I emphasize early Romanticism Jena's philosophers of art (August Wilhelm Schlegel and Friedrich Schlegel, Schelling, Novalis), who emphasized the most complete merger between philosophy and art....

