

FIGYELŐ

EGY KIS ROMANTIKA

Weiss János: *Mi a romantika?*

Filozófiai tanulmányok

Jelenkor, Pécs, 2000. 234 oldal, 1800 Ft

Míg a köznyelvben a „romantikus” hovatovább a „giccses” szinonimájaként szerepel, lankadatlan tudományos érdeklődés irányul a romantika korszakára. A romantikakutatás a hatvanas évek óta az összehasonlító irodalom és az irodalomelmélet egyik húzóágazata, és mára nem túlzás azt mondani, hogy a filozófiában is megtörtént a romantika újrafelfedezése. A vulgarizálódás, csakúgy, mint a tudományos szorgalom, tünetértékű. Valami fontos dologról van itt szó, ami felett kétszáz év alatt, Hegel, Heine és Nietzsche romantikaellenes polémiai után sem sikerült napirendre térni. Hogy a romantika mikor ért véget, senki sem tudná biztosan megmondani. Egy kis-sé paradox híresztelés szerint a legjobb egész-ségnek örvend.

A szakirodalmat olvasva viszont könnyen tűnhet úgy, mintha a romantika szívóssága egyedül a fogalom kaméleontermészetének volna köszönhető. Látták már a romantikában a modernitás forrását, de a posztmodernitását is. Többször is leírták, hogy elvi okokból definiálhatatlan. És valóban, nem perverz mutavány közös nevezőre hozni a Schlegel testvérek, Wordsworth, Caspar David Friedrich és Chopin műveit? Vagy hogy az irodalmon belül maradjunk: mi a közös az *Athäneumban* és a LYRICAL BALLADS-ben – azon kívül, hogy mindkettő 1798-ban jelent meg, és az avantgárd önértelmezés első dokumentumai közé tartozik? A romantikát kronologikus értelemben behatárolni nyilvánvalóan lehetetlen. Úgy látszik, csak abban lehetünk biztosak, hogy az olyan szellemtörténeti közhelyek, mint hogy a romantika szembefordul a klasszikával, és a „szívet” hangsúlyozza az „észsel” szemben, nem kis mértékben hozzájárultak a romantikafogalom felhígulásához. Ha mégis érdemes fenntartani a romantika kategóriáját, akkor valószínűleg csak olyan fogalomként, amelynek különböző aspektusai nem redukálhatók egyetlen alapelvre, ám egymáshoz közvetve vagy közvetlenül kapcsolódva mégis viszonylag szorosán összefüggő jelentésmezőket képeznek.

Weiss János sem ebben az értelemben, sem másképp nem próbálja megválaszolni a címben feltett rendkívül nagyratörő kérdést. Bár könyvének jeles elődöket idéző tagolása (elméleti filozófiagyakorlati filozófiaesztétikai elmélet) első ránézésre szisztematikus igényt sejtet, valójában részkérdéseket érintő tanulmányok, előadások laza gyűjteményéről van szó, amelyből nem derül ki, hogy a tárgyalt szerzőket mi kapcsolja össze, és hogy miért épp a „romantika” rubrika alatt célszerű őket tárgyalni. A címben szereplő kérdés megválaszolására azért sem kerülhet sor, mert a szerző a német romantikára korlátozza vizsgálódásait. Indoklása szerint a német romantikának „volt a legmarkánsabb elméleti-filozófiai háttere”. A könyve tematikus súlypontját alkotó „kora romantikában” a filozófia persze nem csupán „háttér” volt, hanem elsődleges motiváció. Weiss János könyve kapcsán érdemes szót ejteni a kora romantikus filozófia feltárásának néhány fontos nehézségéről és kiindulópontjáról.*

* Idevágó megjegyzéseim a következő két könyvre vonatkoznak: Manfred Frank: UNENDLICHE ANNÄHERUNG: DIE ANFÄNGE DER PHILOSOPHISCHEN FRÜHROMANTIK. Frankfurt a. M., 1997; Dieter Henrich: KONTELLATIONEN: PROBLEME UND DEBATTEN AM URSPRUNG DER IDEALISTISCHEN PHILOSOPHIE [1789–1795]. Stuttgart, 1991. Henrich figyelmeinek középpontjában nem a romantikus filozófia áll mint olyan, hanem a spekulatív idealizmus forrásai Hölderlin baráti körében és a jénai szellemi közegeben (amelyek a romantika forrásai is). Az 1781 és 1794 közötti átmeneti időszakról és így a romantika fontos filozófiai előzményeiről is kiváló áttekintést ad Frederick C. Beiser (THE FATE OF REASON: GERMAN PHILOSOPHY FROM KANT TO FICHTE. Cambridge, Mass., 1987). Meg kell említeni az első kísérletet a kora romantika filozófiai igényű feltárására, Walter Benjamin 1919-ben íródott disszertációját (DER BEGRIFF DER KUNSTKRITIK IN DER DEUTSCHEN ROMANTIK, GESAMMELTE SCHRIFTEN I, I. Frankfurt a. M., 1980).

A kora romantika főszereplői abban az erőterben lépnek színre, amely A TISZTA ÉSZ KRITIKÁJÁ-nak megjelenésével (1781) kezd kirajzolódni. Kant kritikája kiutat keresett a modern kultúrában eluralkodó belső ellentmondásokból. Úgy egyeztetette össze és igazolta a tudományos megismerés, a morál és a vallás normatív érvényességét, hogy szigorúan elhatárolta egymástól érvényességi területeiket. Ugyanakkor azáltal, hogy mindegyikben ugyanazon észelv más és más alkalmazását látta meg, felmutatta a kultúra egységének lehetőségét is. Ám a kanti megoldási javaslat csak tovább élezi a felvilágosodás és a Sturm und Drang közötti feszültséget. 1785-ben kirobban az úgynevezett Spinoza-vita ész és hit viszonyáról, Hamann, Jacobi, Reinhold, Schulze és Maimon pedig egymás után állnak elő „metakritikus” Kant-értelmezéseikkel, melyek a kritikai trilógia befejezésére is hatással voltak (1790). Miközben a fiatal Hölderlin, Schelling és Hegel a tübingeni teológiai szemináriumban vitázik ezekről a fejleményekről, K. L. Reinholdnak és Schillernek köszönhetően a jénai egyetem lesz a kantiánus filozófia fellegvárává. Így Fichte 1794-es „tudománytana” – a kanti filozófia radikális újragondolása – is Jénából kiindulva lesz a filozófiai gondolkodás új kiindulópontja. 1795-ben fél éven át hallgatja Fichte jénai előadásait Hölderlin; 1798-tól Schelling is itt tanít; és 1798 és 1800 között – a tulajdonképpeni kora romantika alig három (!) évében – itt jelenik meg az *Atheneum* hat száma, melynek szerzői Friedrich és August Wilhelm Schlegel, Novalis, Tieck és Schleiermacher. A századfordulón személyes és politikai okok, valamint filozófiai nézeteltérések miatt felbomlik a kör.

A francia forradalom és a napóleoni háborúk árnyékában Németországban szinte napról napra változtak a gondolkodás tájékozódási pontjai. Egymást továbbgondoló és bíráló filozófiai íráskor jelentek meg zavarbaejtően gyors egymásutánban. Mivel a filozófiai élet főszereplői között zajló hallatlanul intenzív gondolatcsere csak részben őrződött meg írásos formában, a főbb összefüggések feltárása nagy hermeneutikai körültekintést követel. Dieter Henrich azért is válhatott a klasszikus német filozófia egyik legavatottabb tudósává, mert felismerte: a korszak elméleti írásai csak akkor mutatkoznak meg teljes filozófiai (és

nem csak filozófiatörténeti) jelentőségükben, ha a szerzők gondolkodását ösztönző és formáló szellemi erőter ismeretében azonosítani tudjuk a művekben lecsapódó kimondatlan intellektuális késztetéseket. Egy filozófiai mű sokszor egy egész sor olyan elméleti kihívásra, érvelési lehetőségre, alternatív megalapozási stratégiára válaszol, amely keletkezésekor egyszerűen „a levegőben van”, és amelyet ezért a szerzőnek sem önmagában, sem olvasóiban nem szükséges expliciten tudatosítania. Mivel egy szerző csak a legritkább esetben ura saját koncepciójának, azt többnyire csak részben tudja explicit tartalommal kidolgozni. Ennyiben műve befejezetlen és nyitott az értelmezés számára. Az ilyen művek „koncepcióját” csak problématörténeti előtanulmányok fényében és implicit érvelési összefüggések elemző rekonstrukciójával lehetséges feltárni. Egy adott korszak vonatkozásában az ilyen rekonstrukciók egy szellemi „konstellációt”, egy „gondolati teret” rajzolnak ki, amelynek immanens fejlődési logikája a jelenkori gondolkodás helyzetére is fényt vetet.

Látható, hogy Henrich „konstellációkutatósi” módszere számol azzal a hermeneutikai körrel, amely az értelmezőt állandó mozgásra készteti textus és kontextus között. A kettő viszonya persze soha meg nem oldható problémát jelent az eszme- és probléma-történetírás számára, és részben intellektuális vérmérséklet kérdése, hogy ki hová helyezi a hangsúlyt. A Kant utáni korszak esetében azonban különösen megbonthatatlan a körköröség: egy adott szöveg megértésénél a szokásosnál is jobban rá vagyunk utalva a kontextusra, az egyes szövegek konszenzust kizáró nehézsége viszont elkerülhetetlenné teszi a szövegközeli olvasást és a gondolatmenetek alapos elemzését. Úgy gondolom, hogy Weiss János könyvében inkább az első feltételnek tesz eleget, míg a második tekintetében gyakran hiányérzetem támadt. A témérdek kontextus agyonnyomja a textust; a hatástörténeti vonatkozások szövevényében gyakran elsikkad az egyes szerzők gondolatainak összetettsége. Ez már a bevezető esszében is megfigyelhető, amely Reinhold Kant-értelmezése kapcsán próbálja áttekinteni a romantika születésekor megoldásra váró kérdéseket. Alig húsz oldalban az esszé rapszodikus módon ugrál szerzőről szerzőre, és csak felületesen érint egy egész sor episzte-

mológiai, morálfilozófiai, esztétikai és vallásfilozófiai problémát. Félrevezető képet ad Reinholdról is, ugyanis nem teszi világossá, hogy nevéhez nem egy, hanem két jelentősen eltérő Kant-értelmezés fűződik: egyrészt az 1786-os LEVELEK A KANTI FILOZÓFIÁRÓL nem túl eredeti, de közérthető ortodox kantianizmusa, másrészt az 1789-től kibontakozó szuverén „alaptétel-filozófia”, amely a kanti filozófia immanens kritikáján alapult, és sorsdöntőnek bizonyult a spekulatív idealizmus fejlődése szempontjából. Weiss János úgy tárgyalja az alaptétel-filozófiával (illetve annak fichtei továbbgondolásával) szembeni kortárs ellenvetéseket, hogy az alaptétel-filozófia – vázlatosan körvonalazott – központi gondolata teljesen egybecsúszik a LEVELEK – sokkal részletesebben ismertetett – kantianizmusával.

Ami azért sem szerencsés, mert a kanti kritikához fűződő viszony tisztázása nélkül valóban lehetetlen megérteni a korszak filozófiai műveit. Vegyük például a kora romantika ismeretelméleti-ontológiai alapjait, amelyeket Weiss könyve első harmadában tárgyal. A kiindulópont Kant transzcendentális idealizmusának alapvető felismerése: mivel csak szubjektumok rendelkezhetnek tárgyakról alkotott tudattal, az objektív megismerés feltételei nem mások, mint az öntudat feltételei. A Kant utáni gondolkodók bizonyos értelemben az ő kritikai filozófiáját folytatják: még alapvetőbb szinten kérdeznék rá a tárgyi tudat és az öntudat közötti viszonyra, a szubjektivitás lényegi szerkezetére. Míg Fichte és Schelling idealizmusa a magánvalót kiiktatva feltétlen alaptéllé emeli az öntudatot, és minden megismerést ebből vezet le, a kortársak egy része kételegyekkel él ennek az alaptételnek a szilárdságát illetően. Közéjük tartozik Hölderlin is, akinek ÍTÉLET ÉS LÉT címen ismert filozófiai vázlatát (1795) Weiss János könyve első fejezetében tárgyalja. Amióta Dieter Henrich rekonstruálta ennek az írásnak a gondolatmenetét, azóta Hölderlin filozófiai teljesítményének rangja, Schellingre és Hegelre gyakorolt döntő hatása kétségbevonhatatlan (függetlenül Heidegger erőszakosan kisajátító Hölderlin-olvasataitól). Ám Manfred Frank volt az, aki Hölderlin érvelését specifikusan a kora romantikus filozófia összefüggésében helyezte el. Frank, akinek eredményeit Weiss János ismételtelen felhasználja, meggyőzően határozta meg a ko-

ra romantikát mint a német idealizmus spekulatív főáramával (Fichte, Schelling, Hegel) szoros kapcsolatban álló, ám attól elkülönülő filozófiai irányzatot. Olvasatában a kora romantikus filozófia sajátossága az, hogy túlmutat – ha nem is túllép – az episztemológiai tradícióban uralkodó szubjektum-objektum kettősségen. Ez a tendencia az „abszolút én” fichtei alaptételének szkeptikus kritikájára vezethető vissza, melyet Hölderlin és Novalis fogalmazott meg a legkövetkezetesebben.

A gondolatmenet nem egyszerű, de fontosságára tekintettel megkockáztatok egy összefoglalást. A Kant utáni szubjektumfilozófia az öntudatot először reflexióként próbálja értelmezni: az öntudat eszerint az általában vett tudatnak olyan speciális fajtája, amelyben szubjektum és objektum azonos, és amely az „én én vagyok” ítéletben fejeződik ki. Ez a meghatározási kísérlet azonban már magában hordozza saját kudarcát. Ugyanis csak akkor ítélnék úgy, hogy „én én vagyok”, ha gondolkodásomban elkülönül az én mint szubjektum és az én mint objektum. Csakhogy akkor mi teszi lehetővé a kettő azonosságát konstatáló öntudatot? Honnan tudom, hogy „én (a tudat tárgya) én (a tudattal rendelkező szubjektum) vagyok”, és nem valami vagy valaki más? Semmiképp sem onnan, hogy egy reflektív aktusban a tudatom tárgyát mintegy összehasonlítom önmagammal, és felismerem, hogy a kettő azonos. Ez ugyanis már eleve feltételezné, hogy magamról *mint* önmagamról tudok. Ha tehát egyedül a reflexió modelljéből kiindulva akarjuk megmagyarázni az öntudat jelenségét, akkor egy ördögi körben találjuk magunkat, vagy egy végtelen regresszus kezdetén. Mindkét lehetőség kizárja, hogy a reflexió valaha is felfedezhessen bármely olyan tényállást, amely igazolná az azonosságot a reflexió tárgya és szubjektuma között.

Az öntudat ezért nem tekinthető a reflexió teljesítményének. Az öntudat csak akkor lehetséges – márpedig lehetséges, hiszen valószínűleg fennáll –, ha az ént szubjektumra és objektumra szétválasztó, majd a kettőt egymással azonosító reflexió számára valamiképpen már eleve *adott* a kettő eredendő egysége. Ha viszont ez az egység nem a reflexió során jön létre, hanem ontológiai értelemben megelőzi szubjektum és objektum kettéválását a tudatban, akkor szükségszerűen tudattalan.

Következésképpen kívül esik az „én” dimenzióján. Ezért Hölderlin szerint téved Fichte, amikor a végső, feltétlen alapot „abszolút ének” nevezi. Hölderlin „én” helyett „lét”-ként határozza meg az abszolútumot, és Spinoza szubsztanciafogalmával rokonítja. Mivel a reflexív öntudatban kimondott relatív azonosság a „lét” abszolút egységére támaszkodik és utal vissza, ezért ezt az egységet kénytelenek vagyunk feltételezni. Konkrét meghatározottsággal bíró reprezentáció tartalmává azonban semmiképp sem válhat: ha szubjektum és objektum megkülönböztetése nélkül nincs reprezentáció, akkor az én saját alapjára reflektálva szükségképpen megbontja annak lényegi egységét. Önnön reflexivitása megmagyarázásához a szubjektum így olyan alap feltételezésére kényszerül, amelyet nem ismerhet meg. Aktualizáló átfogalmazásban azt lehetne mondani, hogy a tudat feltételezi a tudatalattit, a szabadság a fakticitást.

De Hölderlin Fichte-kritikájának van egy még fontosabb következménye. Ha a reflexív öntudat egy további, prereflexív feltétlen nyugszik, akkor nem abszolút; a „lét” mint abszolútum viszont nem töltheti be az alaptétel szerepét, hiszen ami lényegileg megismerhetetlen, az nem „tétel”, abból semmit sem lehet levezetni. Ez a két állítás úgy foglalható össze, hogy a megismerés számára elérhető legvégső tétel még nem abszolút, az abszolút viszont egyáltalán nem is tétel. Tehát: a megismerésnek nincs olyan abszolút alaptétele, amiből le lehetne vezetni egy filozófiai rendszert. Alighanem ennek a felismerésnek is tulajdonítható, hogy Hölderlin végül is költőként látta megvalósíthatónak eredeti filozófiai szándékát.

Az ÍTÉLET ÉS LÉT-tel csaknem egy időben, de lényegesen kidolgozottabb formában hasonló reflexiókritika jelenik meg Novalis feljegyzéseiben is (FICHTE-STUDIEN, 1795/96). Igaz, Novalis a prereflexív alapot nem létként, hanem a teremtő „képzelőerőnek” egyfajta homályos érzésben megmutatkozó működéseként fogja fel. Ám Hölderlinhez hasonlóan Novalisnál is – csakúgy, mint Friedrich Schlegelnél, akire nagy hatást gyakorolt Novalis gondolata – végső soron azt jelenti a öntudat reflexív felfogásának elvetése, hogy lehetetlen rendszerré szervezni a megismerést. Így jelenik meg az egyetlen alapelv eszméjének bőv-

körében mozgó idealizmussal szoros kapcsolatban a kora romantika rendszerkritikája. Novalis és Schlegel írásaiban a szisztematikus filozófia önkritikát gyakorol, és átalakul a teljes rendszer elérhetetlen, ámde nélkülözhetetlen ideáljához történő „végtelen közelítésé”. Ez a vég nélküli tevékenység csak töredékes és magukat töredékesnek valló művekben tud adekvátan lecsapódni. A kora romantika így végső soron irodalmi jelleget kölcsönöz a filozófiának – sőt elismeri a művészet primátusát a fogalmilag megragadhatatlan abszolút viszonylatában. Innen válnak érthetővé a kora romantikus esztétika sajátos motívumai: a műalkotás homályossága és kimeríthetetlen gazdagsága mint az abszolút indirekt ábrázolása; a kritika mint a befejezhetetlen mű folytatása; és a minden véges valóságot, minden meghatározott állítást az elérhetetlen abszolút perspektívájában relativizáló „romantikus ironia”.

A kora romantika tehát minden, csak nem a korlátlan szubjektivitás filozófiája. Sőt egy szkeptikus gesztussal szembefordul a szubjektumot minden bizonyosság forrásának tekintő karteziánus hagyománnyal (bár ebben a tekintetben talán nem egészen mellékes előzmény Kant Descartes-kritikája). Ezzel pedig nemcsak a reflexió filozófiájának huszadik századi kritikáit előlegezi meg. Sok tekintetben meglepően kis távolság választja el a centrumát vesztett, önmaga számára homályos szubjektum posztstrukturalista diagnózisától és a dekonstrukció antifundamentalizmusától. Fontos különbség azonban, hogy a kora romantika nem iktatja ki a transzcendens dimenziót, nem számol le a metafizikával: alapállását durván abban a formulában összegezhethetnénk, hogy az emberi végeesség megkerülhetetlen, mégis egyedül a végtelenség perspektívájában értelmezhető.

Az ide vezető szubjektumfilozófiai megfontolásra azért is tértem ki ilyen hosszán, mert Weiss János nagymértékben támaszkodik rá, de mégsem ismerteti érdemben. Hölderlin filozófiai vázlatáról például három ízben is szó esik, Weiss azonban mindhárom alkalommal csak néhány mondatot idéz a fél oldal hosszúságú szövegből, a gondolatmenetet összefoglaló vázlatos megjegyzései pedig nem tudják megvilágítani és életre kelteni a szöveg fogalomrendszerét. Igaz, amíg csak elnagyolt körvonalakban ismerjük Hölderlin kulcs gondolata-

tát, addig akár meg is elégedhetünk azzal a fejtegetéssel, amely Hölderlinnek Jacobitól és Reinholdtól való függőségét hangsúlyozza: eszerint már Jacobi is megállapította a lét primátusát a gondolkodással szemben, ekképp relativizálva a racionalitást; és Weiss szerint már Reinholdnál is felmerül az a probléma, hogy a végső, feltétlen alap nem egy fogalmilag megragadható *alaptétel*. A Jacobi-kapcsolat azonban bővebb kifejtést igényelne, hiszen a Weiss által vázolt párhuzam csak a nagyon általánosan vett végkövetkeztetés, nem pedig az érvelés tekintetében áll fenn (ugyanakkor tény, hogy már Jacobi is felismerte Fichte rejtett spinozizmusát). Ami pedig Reinholdot illeti, ő igenis kidolgozott egy verbálisan megfogalmazható alaptételt, nevezetesen a „tudat alaptételét”, melynek érvényességét Weiss csak egy lábjegyzetben, és ott sem túl meggyőzően, vonja kétségbe (38. o., 38. jegyzet). A Reinhold-kapcsolat talán inkább azért fontos, mert már Reinhold is észrevette, hogy különbség és azonosság viszonya az öntudat vonatkozásában nem problémamentes – ekképp megelőlegezve azt a kérdésfeltevést, amely Hölderlint a szubjektivitás újszerű felfogásához vezet el.

Am Hölderlin megfontolásának sajátossága szükségképpen elsikkad, ha azt Weiss János a következő szavakkal foglalja össze: „*Ha a szigorú azonosság csak a tudat és valami X között jöhet létre, akkor az azonosságot nem lehet a tudat működéséből megmagyarázni. A szigorú értelemben vett abszolút azonosság így csakis a tudaton túl helyezkedhet el.*” (31.) Terminológiai eligazítás hiányában a legtöbb mai olvasó aligha fogja tudni, hogy mit értsen az olyan kifejezéseken, mint „abszolút azonosság” vagy „tudaton túl”. Már csak azért sem, mert Weiss megfogalmazása érthetlenné torzítja a központi gondolatot. Hölderlinnél ugyanis, csakúgy, mint expliciten a Weiss által hivatkozott Frank-féle értelmezésben, a gondolatmenet premisszája nem az, hogy „szigorú azonosság [...] csakis a tudat és valami X között jöhet létre” – ami, akárhogy is nézzük, nonszensz – hanem az a teljesen evidens állítás, hogy szigorú azonosság csak valami X és *önmaga* között képzelhető el. Sajnos nem ez az egyetlen olyan passzus a könyvben, amelyben tetten érhető a Kant utáni spekulatív filozófiával szemben táplált negatív előítéletek egyik oka: az, hogy ebben a tárgyban, az

absztrakciónak ezen a szintjén a pontatlanság a szokásosnál is gyorsabban vezet az érthetlenségén át a teljes értelmetlenséghez.

A SCHELLING A DOGMATIZMUSRÓL ÉS A KRITICIZMUSRÓL című esszé, csakúgy, mint a Hölderlin és Schelling között 1795-ben lezajlott beszélgetést rekonstruálni próbáló írás, érdekes adalékokat tartalmaz a TUDOMÁNYTAN megjelenését követő filozófiai diszkussziókról. Sajnos túl általános szinten kerülnek bemutatásra a szóban forgó filozófiai alternatívák ahhoz, hogy az olvasó Hölderlinnel és Schellinggel együtt gondolkodva követhesse vitájukat. Nem állítom, hogy könnyű feladat épp ezekről a szerzőkről követhetően írni; de lehetséges és van rá példa.

A gyakorlati filozófiáról szóló rész első fejezetében Weiss négy kérdéskör vizsgálatával próbálja alátámasztani azt a tézist, hogy a kanti morálfilozófia meghatározó fontosságú volt a romantikában, és hogy a kora romantika „szerelem”-fogalma a kanti kérdésfeltevésekre ad választ. Itt jegyzem meg, hogy Weiss kissé megtévesztő módon Kant utáni szerzők „újszerű” felismeréseként ismerteti Kant egyes gondolatait: ebben az esetben J. H. Abichttól származtatja azt az állítást, hogy a természeti kauzalitás és az akaratszabadság elmentéje a magánvaló és a jelenségvilág kettőségének felismerésével oldható fel (66–67.). Másutt Reinhold filozófiájának „újdonságát” látja abban a kanti felismerésben, „*hogy nem csak [sic] a tárgy, hanem maga az én is kívülről rekedhet [sic] a képzetalkotás hatókörén*” (38. o., 36. jegyzet). És megint csak Abichtnak tulajdonítja annak a gondolatnak a „klasszikus” megfogalmazását, hogy „*a filozófiát az emberben rejlő sajátosságokból kell levezetni*” (123.).

A második morálfilozófiai írás Schleiermacher BROUILLON ZUR ETHIK címen kiadott vázlatgyűjteményét méltatja, mint az első jelentős kísérletet az etika „interszjektív” jelenségként való megértésére. Itt a gondolati ív feszesebbre sikerülhetett volna, ha Weiss kisebb súlyt fektet Schleiermacher formalisztikus felosztásaira – melyek mesterkétségét maga is elismeri (91.) – és inkább annak kifejtésére összpontosít, hogy mitől lényegileg interszjektív a schleiermacheri etika (hisz Weiss is ezért tartja „korszakalkotónak”). Ennek egyik lehetséges módja az lett volna, ha Weiss részletezi és megindokolja azt az állítását,

hogy egy interszjektív etika középpontjában a „létrehozás” kategóriájának kell állnia (84.). Weiss következetlenséget lát abban, hogy Schleiermacher interszjektív etikája az egyéni (nem pedig a kollektív) erény meghatározására fut ki – aminek okát abban látja, hogy Schleiermacher nem tudta filozófiailag tematizálni az intézményesedés jelenségét. A kollektív normák számonkérése és az intézményesedés felvetése azt sugallja, hogy egy interszjektív etika politikai filozófiai megalapozást követel. Ennek kapcsán pedig ismét felmerül a kérdés: mit értsünk itt „interszjektivitáson”? Schleiermacher nem kollektív értelemben fogja fel az interszjektivitást, mint ahogy általában véve a személyek között érvényesülő normativitást sem csak a kollektivitás kategóriájából kiindulva lehet megérteni.

A MÍTOSZ MINT ETHOSZ című írás abból a kor-diagnózisból indul ki, amely felébresztette a romantikusokban a közösségteremtő „új mitológia” igényét. Novalis és Friedrich Schlegel egyaránt úgy gondolta, hogy az új mitológia csak a „szellemünk mélységeibe” vezető „titokzatos út” révén tárulhat fel. Weiss ebben a „vallás privatizálásának” veszélyét látja: „*A befelé vezető út mások számára jelentéktelen és esetleges, de akkor hogyan határozhatná meg a vallás tulajdonképpeni lényegét?*” (101.) Ám ez a probléma – ha jól látom – fel sem merül, hiszen a kora romantika befelé vezető útja nem az esetleges „empirikus” énhöz, hanem a mindannyiunkban közös „transzcendentális szubjektumhoz” vezet. De akár valós a probléma, akár nem, erőltetett modernizálásnak tűnik az az értelmezői megoldás, miszerint Novalis és Schlegel az új mitológia megalkotását interszjektív „konszenzusereső” folyamatként képzelel el. Weiss legérdekesebb – bár konkrét alátámasztást nélkülöző – állítása az, hogy a romantikusok elképzelésében „megtalálhatók azok a gátak”, amelyek megakadályozzák az „új mitológiához” kapcsolódó organiztikus társadalomfelfogás totalitárius elfajulását.

Ami azért is érdekes állítás, mert egy igen fontos kérdést érint: miként viszonyul a romantika a felvilágosodáshoz? Bizonyos, hogy az egyszerű elutasításnál sokrétebb viszonyról van szó. Megvilágítására kitűnő alkalom nyílt volna Weiss János kötetének első társadalomfilozófiai írásában, amely irodalmi pél-

dák kapcsán vizsgálja, hogy miként érvényesülhet a felvilágosodás kanti eszméje az egyéni önálló gondolkodásán túlmenően a *közösség* szintjén. Weiss a kérdésfelvetés eredetét Goethe TASSO-jában és Schiller „esztétikai nevelésről” szóló leveleiben látja. Schiller esetében ez két okból is problematikus: Schiller a negyedik levélben úgy ítél, hogy a modern kultúra visszasságait csak az egyéni művelődés, nem pedig a politikai közösség szintjén lehet orvosolni; és, felismerve a felvilágosodás tisztán körvonalazódó dialektikáját – az emberi természet „racionális” megnyomorítását, a valódi érzévek tehetetlenségét, a gondolat szabadság ellenére eluralkodó „barbarizmust” –, Schiller a nyolcadik levélben az egyéni művelődés médiumaként az érzelmeket, nem pedig az észhasználatot tünteti ki. Így a művészet Schillernél nem „*a nyilvános észhasználat letéteményese*” (109.), hanem a nyilvános észhasználat megvalósulásának egyéni szinten működő, nem ésszerű előfeltétele. Ám vitatható Schiller-olvasatából kiindulva Weiss mintha összemossa a „*nyilvános észhasználat*” kérdését a „*mechanikus állam*” mitológikus (Hölderlin), illetve erotikus (Novalis és Schlegel) túllépésével. Pedig Hölderlin KENYÉR ÉS BOR című elégiájának dionüszoszi attribútumokkal felruházott költőalakja minden, csak nem a „*nyilvános észhasználat*” szószólója; amint ahogy aligha lehet szó „egy közösség önfelvilágosításáról” ott, ahol fényt csak az istenek eljövetele hozhat, az éjszaka pedig pontosan sötétségénél fogva „szent”. Weiss ezt végső soron elismerni látszik; csakhogy így okafogyottá válik a holderlini példa. Alapvetőbb okokból vitatható Kleist romantikus szerzőként való tárgyalása. De még ha eltekintünk is ettől a kérdéstől: vajon tényleg az önálló észhasználat hajtaná Kohlhaas Mihályt? Ha a KOHLHAAS MIHÁLY államkritikai tézisre redukálható, akkor a HOMBURG HERCEGE etatista pamflet volna?

A Schleiermacher vallásról szóló beszédeit (1799) elemző írás a schleiermacheri vallásfelfogás antropológiai alapjait és interszjektív jellegét hangsúlyozza. Weiss elemzéséből sajnos nem derül ki az a fontos körülmény, hogy Schleiermachernél már maga az interszjektivitás is eredendő antropológiai adottság, és Schleiermacher ebből az antropológiai alaplól vezeti le a vallás jelenségét és közösségi jel-

legét. A POLITIKAI NÉZETEK A ROMANTIKÁBAN című írás erősen heterogén gondolatokat ismertet gyors egymásutánban és szorosabb kapcsolat nélkül. Ezért jelentős, aktualizálható modellek rekonstrukciójára itt nem kerülhet sor.

A könyv utolsó, esztétikai témájú részének első fejezete A NÉMET IDEALIZMUS LEGRÉGEBBI RENDSZERPROGRAMJA (1796/97) címen elhíresült kétoldalmi vázlatot tárgyalja, melynek szerzője vitatott: szóba jön Hölderlin, Schelling, Hegel vagy hárman együtt. Weiss szerint azért valószínűsíthető Hölderlin szerzősége, mert a tübingeni triászban Hölderlin az, akinek a rendszerprogrammal egyidejű írásai tartalmilag legközelebb állnak az esztétikát első filozófiaként meghatározó rendszerprogramhoz. Ezen túlmenően azonban Weiss nem kölcsönöz rekonstruált tartalmat a „rendszerprogram” nagyszabásúan homályos általánosságainak. Legkésőbb itt válik kézenfekvővé a könyvet strukturáló kanti tagolás erőltetettsége, annak idegensége a Kant elvlasztásain túl lépő romantikus intenciótól. Eredménye az, hogy Weiss úgy tárgyalja Hölderlin művészetfelfogását, mintha nem is tudna arról a hölderlini alapelvkritikáról, amelyet a könyv legelején vizsgált – és amelynek folyománya Hölderlin művészetfelfogása. Mindenesetre a kanti architektonika iránti formalisztikus hűség nem zárja ki Kant gondolatainak megtévesztő ismertetését. Téves az az állítás (149.), hogy Kantnál a képzelőerő közvetít az elméleti és a gyakorlati ész között (helyesen: az ítélőerő). És szintaktikájánál fogva tartalmi zavart gerjeszt (tükröz?) az a mondat, hogy „[az ízlésítéletekre jellemző] *szubjektivitás alapját Kant abban látja, hogy a tetszésnek nem lehet érdeke, és ezért a szubjektum, anélkül, hogy az objektumra irányulna, önmagát esztétikusan »érzi«*” (150.). Weiss sajátos mondatfűzésével („és ezért”) magyarázó kapcsolatot tételez a két „mozzanat” között – ami legalábbis indoklásra szorulna. Kantnál ugyanis az érdeknélküliség nem azt magyarázza meg, hogy miért „csak” szubjektív az ízlésítélet, hanem éppen azt, hogy miként bírhat normatív érvénnyel annak ellenére, hogy szubjektív (annak ellenére, hogy kognitív értelemben nem határoz meg semmilyen tárgyat).

A romantikus zenekritikáról szóló fejezet elején az a helyes megállapítás olvasható, hogy a modern zenekritika a romantikával

veszi kezdetét. Weiss az irodalomkritika paradigmátikus jelentőségét Friedrich Schlegel gondolatainak kissé egyoldalú felvázolásával igyekszik alátámasztani. Schumann zenekritikái kapcsán Weiss azt a tévkövetkeztetést vonja le, hogy amennyiben Schumann már zenéjében is megénekelhette a filiszterség feletti diadalt, akkor filiszterellenes zenekritikája elvesztette legitimitását – ami csak akkor lenne igaz, ha a zenekritika egyetlen motivációja a filiszterellenesség volna, és ha a zenében elképzelt diadal valós diadal volna. Apropos filiszterség: az E. T. A. Hoffmann zenefelfogását tárgyaló rész egy már-már valószínűtlen félreértés jeleit mutatja: Weiss úgy olvassa a KREISLERIANA első ciklusának harmadik fejezetét, mintha az egyszerűen Hoffmann saját nézeteinek kifejtése volna. Ez pedig nemcsak azért téves, mert Hoffmann nem azonos a műben megnyilatkozó főhőssel, Kreislerrel, hanem mindenekelőtt azért, mert Kreisler eszmefuttatása egyetlen epés paródia. Kreisler az általa mélyen megvetett nyárspolgári felfogást látszólag magáévá téve és a legbornírtabb végletekig torzítva bizonygatja, hogy a zene – persze nem Mozart és Beethoven, hanem a tisztességes közepszer zenéje – azért hasznos dolog, mert felhőtlen kikapcsolódást nyújt, ami után a polgár újult erővel dolgozhat „*derék fogaskeréként*”, „*az állam kallómalmbában*” (ezt a megfontolást idézi Weiss mint Hoffmann saját nézetét). Ennek megfelelően Kreisler úgy tesz, mintha dühödten ostorozná a romantikusoknak azt a beteges fantazmagóriáját, miszerint a zenében valamiféle „*végtelen vágy*” szólal meg. Hoffmann romantikus iróniája – az, amit Friedrich Schlegel „*az irónia iróniája*”-nak hív – akkor csillan meg, amikor Kreisler „*títhos borzongással*” bevallja: érez némi rokonságot ezekkel a szerencsétlen örültekkel – akik sejtése szerint nem áttalanák áldatlan irónia megnyilvánulásaként olvasni az ő böcsületes vélekedését.

A szövegek irodalmi jellege a továbbiakban is ismételtlen a nagy összefüggéseket kereső túlértelmezés áldozatául esik. Ahhoz például, hogy Wilhelm Hauff A KIS MUKK című meséjét a nevelési regény ellentétéként lehessen olvasni, a következő önkényes értelmzői *fiatból* kell kiindulni: „*Azt javaslom [...], hogy Mukk törpe természetét a (felöltben) továbbéltő gyermek szimbólumának tekintsük.*” A német romantika HAM-

LET-recepcióit tárgyalva kézenfekvő lenne szemügyre venni August Wilhelm Schlegel Shakespeare-fordításait (melyeknek köszönhetően Shakespeare mára éppúgy a németek saját szerzője, mint Arany János jóvoltából a magyaroké). Weiss más utat választ: azt akarja szemléltetni, hogy a romantika szerzőire nem annyira Hamlet alakja, mint inkább a dráma formai jellegzetességei gyakoroltak hatást. Érvelésének negatív hátterét az a bírálóat képezi, amellyel Friedrich Schlegelt illeti Goethe HAMLET-recepciójának egyoldalú bemutatásáért – nem túl meggyőzően. Ugyanis nehezen alátámasztható az az állítás, hogy Schlegel a WILHELM MEISTER-ről szóló esszéjében Hamlet alakjának recepcióját állítja a központba. Továbbá, mivel Schlegel seholy sem sugallja azt a Weiss által erőltetett értelmezést, hogy a HAMLET művészi kritikájának egy „új Hamletben” kéne újjáformálnia a művet, ezért az a megállapítás, hogy Goethe nem megy ilyen messzire, aligha ellenérv Schlegel pozitív Goethe-értékelésével szemben. Végül az, hogy Hauffnál és Tiecknél a műalkotás „kétszintűvé” válik (a műalkotás belüli műalkotás mint a művészet önreflexiója), és a „betétmesék” szoros kapcsolatban állnak a „kerettörténettel”, túl általános jellegzetességnek tűnik ahhoz, hogy alátámassza a formaközpontú HAMLET-recepcióra vonatkozó spekulációt. Mindenekelőtt vitatható az a tematikus romantikadefiníció, amelyet Weiss írása végén kísérel meg: „A romantika világhképét az embernek a világgal szembeni kiszolgáltatottsága határozza meg [...] a kiszolgáltatottság a befelé vezető út alapja.” (203.) Azt gondolom, hogy komoly visszalépés lenne, ha erre a rezignált, „biedermeier” bensőségesre szűkítenénk a romantika „világhképét”.

Áttekintéséből talán felmérhető az a tematikus sokféleség, ami a könyv egészét, de sokszor az egyes tanulmányokat is jellemzi. A komoly mennyiségű forrás megmozgatásának azonban kisebb a filozófiai hozzáadéka, mint lehetne. Egy kritikai közhellyel élve: kevesebb több lett volna. De nemcsak mennyiségi aránytalanságról van szó. Ahhoz, hogy a filozófiatörténet egy adott fejezetének feltárása megtegye az első lépést az aktualitás irányába, olyan kifejtési módra van szükség, amely aktív gondolkodásra képes sarkallni az olvasót, és be tudja vonni számára új gondolkodási formákba. Ahol viszont a tisztázatlan fogalom-

használat, a pontatlan megfogalmazás, a fontos lépések átugrása újra és újra lehetetlenné teszi a gondolatok követhetését, ott az olvasó is csak elsajátítatlan és elsajátítathatatlanság absztrakciók tömkelegével találkozhat. Ugyanakkor a világos kifejtés követelménye – ami alól csak az olvasót *produktív* nehézségek elé állító írásmód ad felmentést – nemcsak az írás, hanem a gondolkodás számára is fontos (noha nem abszolút) mérce kell, hogy legyen. Egy bizonyos ponton túl a pongyolaság megkülönböztethetetlen az átgondolatlanságtól; és az előbbi éppúgy lehet jele, mint oka az utóbbinak. Weiss János könyve elsősorban ezen a téren hagy kívánnivalót maga után, miközben persze számos érdekes összefüggést is felvilágosított. Ez a bírálóat pedig a szerzőn kívül a kiadó is illeti. Azt gondolom, hogy a fentiekben részletezett hiányosságok jelentős részének nem annyira a recenzens, mint inkább a szerkesztő és a lektor asztalára kéne tartoznia. Az, hogy egy fontos és izgalmas terület feltárása a magyar nyelvű szakirodalomban is megkezdődött, mindenképpen öröndetes fejlemény. A Jelenkor Kiadó azonban az olvasóknak és a szerzőnek is sokkal nagyobb szolgálatot tett volna, ha több gondot fordít a kéziratra.

Dornbach Márton

VITA

LEVÉL MARGÓCSY ISTVÁNNAK

Kedves István,
Kovács András Ferenc költészetéről írt bírálatod lapzártá után érkezett ugyan, de olyan érdekesnek és fontosnak tartottam, hogy becsempésztem még augusztusi számunkba. Köszönöm: azt gondolom, kitűnő írás, széles alapozással, finom megfigyelésekkel; osztom véleményedet, hogy ez a kivételes tehetségű költő a „mesterkedők”-höz, a magyar irodalom táncos-dalos hagyományához (is) kapcsolódik, találónak tartom, amit a „csékély dolgok” esztétikai jogosultságának elméletéről és gyakorlatáról írsz, kivált pedig azt, amit Kovács