

# TÁJÉKOZÓDÁS

## „FRAGMENTUMOK AZ EMBERRŐL”\*

B A C S Ó B É L A

„Wir suchen überall das Unbedigte,  
Und finden immer nur Dinge.”  
„Mi mindenütt a feltétlent keressük és mindig  
csak dolgokat találunk.”

(Novalis)<sup>1</sup>

### I. MŰVÉSZET ÉS UNIVERZUM

Az emberi fejlődés minden jelentős korszaka abban igazolta kiemelkedő voltát, hogy *világot* teremtett maga körül. Az univerzumszigetek az emberi cselekvés- és gondolkodástörténet tengerében lakatlanná válnak, majd újra benépesednek; építményeik, érték-gazdagságuk, problémamegoldásuk példaként szolgál a kései utódok számára. A modern kor nagy újdonsága, hogy hagyományörző abban az értelemben, hogy megélheti elődei nagy válságkorszakait, mint sajátját, válaszadásaikat magáévá teheti. Egyben minden jelentős korszak korrekció is, kísérlet arra, hogy az ember és világa értékes hagyományait újraértelmezve még tökéletesebb világot teremtsen. A modern korszak világokat hoz létre, hogy benne az emberek még teljesebben ismerhessenek magukra. Egységteremtő kísérletek ezek, vagy – a végső lehetőség – magának az *embernek* mint végső értéknek felmutatására irányuló próbálkozások. „Mikor az emberek életéből eltűnik az egyesítés hatalma, mikor az ellentétek elveszítették eleven kapcsolatukat és kölcsönhatásukat és önállóságra tesznek szert, akkor kialakul a *filozófia szükséglete*.”<sup>2</sup> A meg hasonlós, a kettéosztottság, mely az egész univerzumot és benne az embert teljesen áthatja, volt a legfőbb kérdése azon korszaknak, melynek vázlatos áttekintésével a mi emberségünk problémáira kívánunk válaszokat keresni – ez a klasszikus német filozófia, kultúra kora. E korszak példaadóan bizonyította, hogy a filozófiák érvényessége csak akkor marad meg, ha létük dialogikus és a korszak más érvényes filozófiáival való kontaktusukban nyerik el igazukat. A vitában igazolódik a nagyság.

„Minden filozófia önmagában teljes és miként a valódi műalkotás önmagában hordja a totalitást.”<sup>3</sup> Az a filozófia, amely egyedüli jogos világertelmezésnek vallja magát, elveszti lényegét, vagyis azt, amiért létrejött – és ez nem más mint az *ember*. A totalitásokban – filozófiai univerzumokban – az élet lüktet, a filozófiai totalitások világlátások, világnézetek, melyek értéktelítettségüket a „feltétlen” megkeresésében igazolják, pozitivitásuk – hegeli értelemben – azt eredményezi, hogy csak *dolgokat* kapnak. A „feltétlen”-nek, mint ésszerű közösségnek, mint embert-gazdagító valóságnak a keresése a korszak egész

\*Novalis Teplitzer Fragmente

<sup>1</sup>Novalis: *Dichtungen und Prosa*, Reclam, 1975, 383. o.

<sup>2</sup>Hegel: „Differenz des Fichteschen und Schellingschen . . .”; *Jenaer Schriften*, Akad. Verlag, Berlin 1972, 14. o.

<sup>3</sup>Uo. 12. o.

filozófiájában jelen van, a „feltétlen” azonban a „tények” mögé rejtezik. Ebben az értelemben a korszak filozófiái – ha más-más úton is – „isten országának”<sup>4</sup> realizációs kísérleteiből állnak. „Isten országának” mint közösségi-gazdag állapotnak gyakorlati megvalósítása azóta is minden jelentős filozófia valós centruma, ezek *kritikai filozófiák* szemben a *dogmatikusokkal*. A filozófiák különbsége a kritika vagy afirmáció! Ez lesz a döntő elválás a hegeli rendszeren belül is, melyet majd a szellem fenomenológiája érintésekor próbálunk megmutatni.

„A *filozófia és művészet*, eredendően függetlenek egymástól, akkor találkoznak, ha önmaguk számára kérdéssé váltak.”<sup>5</sup> Sajátosan a művészet filozófiát követel háttéréül, és a filozófia a művészet formájára konstituálódik, egyik sem nyújtja már hajdan volt teljességét – illetve funkciójuk más – az ember-önmaga-száma-problematikussá válásának korában. Mind a filozófiának, mind a művészet-filozófiának közös alapja lesz a magyarázat, a kommentár igénye a megbomlott egyensúly feletti reflexió. E reflexió a művészet esetében az értékes *befogadás* követelése, míg a filozófia esetében egy gyakorlatra orientált *közösségakaró* történetfilozófiai koncepció. Tehát az ember helye a világban mind a művészetfilozófia, mind a történetfilozófia központi kérdésévé válik. Az ember mint alapértéke az univerzumnak talán sohasem kapott olyan hangsúlyt, mint a német filozófiában. „. . . nincs jellemzőbb vonása korunknak, minthogy az ember önmaga előtt ily tiszteletreméltóvá vált. . .” – írja Hegel Schellingnek 1795. április 16-án egy levélben. Az ember új helyzete az általa teremtett univerzumban végérvényesen változtatja meg a mű, műalkotás státuszát a világban, „antropológiai tényé”<sup>6</sup> (Barthes) lesz, vagyis a műre törő értelem többé nem megadott, hanem feladott, a monolit interpretáció most már csak a nem-művészet oldalán áll. Minden jelentős mű nyitottá, pluralisztikussá lesz. „Minden kor hiheti, hogy kezében tartja a mű *kánoni értelmét*, de elég a történelmet kissé kitégítani, hogy ezt az egyedüli értelmet *plurális* értelemmé, a zárt művet pedig *nyitott* művé alakítsuk át.”<sup>7</sup> A befogadói közösség radikális megváltozása eredményezi ezt, mely régen a harmonikus összesség formájában létezett, most az antropológiai tényévé vált mű a kvalitatív individualitások közösségét követeli. A szemlélő kvalitásérzéke elengedhetlen részévé lesz a műnek. Ezt ragadja meg példaadó pontossággal Winckelmann: „A művészet eme csodálatos alkotását (ti. a Belvederei Apollón szobrot – B. B.) szemlélve minden másról megfeledekzem, magam is *nemes* tartást veszek fel, hogy méltóképpen nézhessem.”<sup>8</sup> Ez a tartáskeresés nemcsak a befogadó konstitutív viszonyának lesz alapjellege, hanem az alkotó teremtési aktusának is, vagyis a világgal szemben elfoglalt állás felvétele, bizonyos meghatározott távolságból való világszemlélés formájában. Az esztétikai elmélet demokratizmusa itt jut felszínre, hogy a befogadás, most létrehozandó

<sup>4</sup> Itt Schlegel korai korszakának progresszív történetfilozófiájára utalunk, mely az egyik Athenäum fragmentumban lelhető fel: „A forradalmi óhaj, *isten országát* realizálni, a progresszív kultúra elasztikus pontja és a modern történelem kezdete. Ami semmiféle vonatkozásban nem áll isten országával, az ebben csak mellékes.” F. Schlegel: *Schriften zur Literatur*, D. Taschenbuch V., 1972, 48. o.

<sup>5</sup> D. Jähmig: *Schelling: Die Kunst in der Philosophie*, II, Die Wahrheitsfunktion der Kunst, V. Neske Pfullingen, 1969, 12. o.

<sup>6</sup> Vö. R. Barthes: „Kritika és igazság”; *Válogatott írások*, Európa.

<sup>7</sup> Uo. 218. o.

<sup>8</sup> Winckelmann: „A Belvederei Apollón leírása”; *Weimar és a német klasszicizmus*, Gondolat 1974, 44. o.

ízlésközösség utáni vágyként jelenik meg, „... érvényességi igény fűződik az ízlés-ítélethez...<sup>9</sup> A befogadó – a kritikus – javaslattal áll elő a közfelfogás számára, a műszemlélet mélyén világszemléletek rejlenek, melyek megteremtik a közfelfogás mozgásterét, „... nem létezhet semmi szabály, amelynek alapján valakit kényszeríteni lehetne arra, hogy valamit szépnek ismerjen el...<sup>10</sup> Kant érvényesen ragadja meg az esztétika és benne a mű fönt említett antropológiai teljeseését, művészetfilozófiája az ember és mű viszonya alapjául a *közösséget*, a közösség akarását teszi, az autonóm ítélő szubjektum által. Szabolcsi Bence kifejezésével az „elhatározó konszenzus” az, melyért minden ítélő szubjektum felelősséget bír, a dinamikus, fejlődést elősegítő konszenzus a pluralisztikus ízlésítélet által képzelhető csak el. Ha a konszenzus léte „lehatárolóvá” válik, többé nem képes arra, hogy benne az ember a legteljesebb magáraismerésre törjön, sőt, feladata ennek megszüntetése. „A *köznyelv*... maga a tetté-válás, az a robbanás, emanáció és explózió egyidejűleg, az a lassú vagy villámszerű megvilágosodás, amelyben a *közösség* – ilyen vagy amolyan közösség – a maga szándékára, ösztönére, vágyaira, egyszóval saját énjére ismer –, ahol egyszerre *megérti önmagát*.”<sup>11</sup> Ez a megértés tehát addig képzelhető csak el, amíg a konszenzus nyitott, és benne az ízlés létének megtagadott módja a *heteronómia*. A dinamikus konszenzus sohasem ragaszkodik a művészet rögzített fogalmához, hanem létét abban tartja fenn, hogy a változást tartja alapminőségének.

Így és csak így tud a „... *művészet* az ember legmélyebb vágyának teljeseése”<sup>12</sup> lenni. Ebben a vonatkozásban írja F. Schlegel: „Költészet az, amit valamilyen időben és helyen annak neveztek.”<sup>13</sup> A szarkasztikusnak tűnő megfogalmazás az újkori művészetfogalom lényegét tárja fel, vagyis a konszenzus áll e művészetfogalom tengelyében. Csak azt tartjuk értelemszerűen művészetnek, amit kortársaink annak tartanak. Antropológiai lényegem csak a közösségre irányultságomban teljeseedik, így vagyok a *sensus communis* dinamizmusának fenntartója, így vagyok értékőrző és -bővítő egy közösség számára.

Miként a művész, úgy a befogadása elfogadtatását akaró kritikus számára is e konszenzus *nem* valóságos. „A publikum nem egy tény, hanem egy gondolat, egy *posztulátum*”,<sup>14</sup> amelynek azonban teremtő aktusának bázisát, illetve ítéletalkotásának irányát kell megszabnia. Mindketten mint a művészet konstitutív alanyai a kor emberi lényegét teszik szemléletük alapjává, „... ez az ellentét (ti. a művészi ösztönben megnyilatkozó ellentét – *B. B.*), amely az egész embert minden erejével mozgásba hozza, kétségtelenül ellentét, mely benne a végsőt, *egész létének gyökerét* – megragadja.”<sup>15</sup> A művész – Schellingnél a zseni – az ember közösségi létalapjára irányuló radikális rákérdezésben igazolja lényegét, a zseni produktum, az univerzum teljességének látszatát teremtő „sziget”, melyben a meghasonlás – mely Schelling számára az esztétika kiindulópontja is – leküzdésével példát ad. Schelling rendszere a totalitás elérésének eszközévé teszi a művészetet, benne teljeseedik filozófiája. „Én... a művészet filozófiájában mindenekeelőtt

<sup>9</sup> Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1966, 178. o.

<sup>10</sup> Uo. 181–182. o.

<sup>11</sup> Szabolcsi B.: *A zenei köznyelv*... , Akadémiai, Budapest 1968, 57–58. o.

<sup>12</sup> Lukács–Popper levélváltás; Valóság, 1974/9, 34. o.

<sup>13</sup> F. Schlegel, i. m. 114. Athenäum Fragmentum, 37. o.

<sup>14</sup> Uo. Kritische Fragmentum, 10. o.

<sup>15</sup> Schelling: *Frühschriften*, II, Akademie Verlag, Berlin 1971, „System des transzendentalen Idealismus”, 815. o.

nem a művészetet mint művészetet konstruálok, mint különöset, hanem az *univerzumot a művészet alakjában* és a művészet filozófiája a mindenség tudománya a művészet formájában és potenciáljában.”<sup>16</sup> Az univerzum művészet módján történő szerveződése a filozófia számára a totalitást egyértelműen biztosítja, addig a művészet univerzum – értsd meghasonlott világ – módján történő szerveződése nem garantál totalitást. Bár nyilvánvaló, hogy minden jelentős művészet lényegalapjává teszi az egészszel való számvetést, de nem hogy igazolja, hanem hogy megformálja, értékeli. „A műalkotás, mint teremtés nemcsak a világ egy szelete, hanem benne *a világnak* mint egésznek egy új aspektusa létezik.”<sup>17</sup> A műalkotás az alkotó próbálkozása világvértékelésének – melyet a publikum számára nyújt – elfogadtatására.

Természetesen a forma nagysága – mint eddig is hangsúlyoztuk, a modern, az autonóm művészet kora óta – *nem* jelenti azt, hogy szükségszerűen *hat* is. „... ha a mű *pusztán tartalmával hat*; éppolyan gyakran *a megítélőnek a formahiányáról* tanúskodhatik.”<sup>18</sup> Minden későbbi művészeti elkorcsosulás alapproblémáját emeli itt ki Schiller, a megítélő formahiányát, a befogadó kvalitásérzékelésének hiányát, a lényegalapjaival számot vetni képtelen befogadó problémáját, ami által a mű antropológiai karaktere megszűnik és mint pusztá „valóságtény” válik a befogadás tárgyává.

A formában való hit, hit egy lehetséges lényegszemléletben. „... mert hiszek a formában: *nem mint aestheta* tudod, hanem azt hiszem *mint tisztességes ember*.”<sup>19</sup>

## II. UNIVERZUM ÉS EGYÉN

„Az ember gyökere azonban maga az ember.”<sup>20</sup>

(Marx)

„A racionalista filozófiában; ha következetesen végiggondoljuk, felesleges a művészet. Mert az a lét, amit ő megcsinál, ami szerinte az *igazi lét*, már művészet.”<sup>21</sup> A korszak filozófiai tendenciáiban ez, mint utaltunk rá, Schellingnél érzékelhető a legtisztább formában, de F. Schlegel fragmentumai is gyakran utalnak egy ilyen filozófiai gyakorlatra. A tökéletesen elrendezett – a művészi totalitást utánzó – filozófiai lét azonban csak a valóságos lét diszharmonikusságával szembeállított „Legyen” pusztá konstrukció. Ugyanakkor az „igaz művészet” módjára szerveződő filozófiák nagy példaadása a totalitás igényéről le nem mondó, a világgal számot vető akarat. A különbség az, hogy ezek a racionalisztikus filozófiák miképpen tesznek kísérletet az ember megőrzésére, miképpen képzelik el rendszerükben az ember helyét.

<sup>16</sup> *Philosophie der Kunst*, jelzett kiad., 862. o. D. Jähni Schellingről írt műve előítéletmentesen számot kíván vetni Schelling két korai fő művével, melyek elemzése által a schellingi kategóriákat értelmezve, a klasszikus művészet utáni fejlődést próbálja leírni.

<sup>17</sup> D. Frey: *Kunstwissenschaftliche Grundfragen* Rohrer Verlag, Bécs 1946, 14. o.

<sup>18</sup> Schiller: „Az ember esztétikai neveléséről”, *Válogatott esztétikai írások*, Helikon, Budapest 1960, 246. o.

<sup>19</sup> Lukács–Popper levélváltás; *Valóság*, 1974/9, 26. o.

<sup>20</sup> Marx: „A hegeli jogfilozófia kritikájához”; *MEM 1*, 385. o. Bevezetés.

<sup>21</sup> Lukács–Popper levélváltás; *Valóság*, 1974/9, 34. o.

Az igaz univerzalitás egy prospektív, pozitív történet filozófiai konstrukción épül, mely egyszerre elméleti és gyakorlati, benne minden jelentőséget az ember által nyer. „A valótlán Univerzalitás *vagy* elméleti, *vagy* gyakorlati. A teoretikus egy rossz lexikon, egy irrattár univerzalitása. A gyakorlati a belekeveredés totalitásából származik.”<sup>22</sup> Schlegel fragmentuma a két rossz véletet emeli ki. A teoretikus sajátja tehát, hogy rendszere centrumául a szabályt, a szabványt, a fennálló törvényszerűségeinek pragmatikus jóváhagyását, az illeszthetőséget teszi meg, mely által csak a mennyiségi gyarapodás, „az irrattár” bővítése képzelhető el, míg minden *kvalitatív* újjárendezés kívül kerül a rendszeren. A gyakorlati, amelyik világát a rossz totalitás módján szervezi, képtelen, hogy a közvetlenségek adatszerű halmaza között törvényt állapítson meg, képtelen magát – mint distanciált, szemlélő-értékelő szubjektumot – e rossz totalitás fölé emelni. Végeredményben mindkét út, ha merőben különböző módon is, egy irányba mutat, az ember megsemmisítésének negatív célja felé.

Mint mondtuk a gyakorlati-elméleti univerzumot létrehozó filozófia az ember konstitutív karakterét teszi meg lényegi elvéül. A gyakorlati-konstitutív lény első lépése a *distancia*.

A német filozófia nagy humanista hagyománya, hogy a negatív univerzalitást felmondja a filozófia kritikai aktusában, a kapitalizmus „kalkulatorikus” elvével szemben teljes embert engedő és pozitív univerzalitást eredményező gyakorlatot igemeljen. Ennek lesz legtisztább megvalósulása Kant filozófiája és Hegel fejlődése a fenomenológiáig.

(Kant)<sup>23</sup>

„... ha az, aminek bennünk képzet a neve, az objektum vonatkozásában *aktív* volna, azaz, ha magát *a tárgyat* hozná létre...”<sup>24</sup> Kant radikális ismeretelméleti fordulata, radikális antropológiai–filozófiai antropológiai (természetesen nem abban az értelemben, ahogy a kor az antropológiát mint az ember természettörténetét értelmezte) – fordulat. Kant filozófiájának ezen fordulata döntően határozott meg minden későbbi világmagyarázatot. Kant után képtelenség a totalitás pusztán konstrukciós létrehozása, amelynek első legjelentősebb megvalósulása Spinoza rendszere, ahol a képzetek és dolgok rendje tökéletesen harmonizál. Ez a forma a kor visszahozhatatlan szépsége, a racionalizmus virágkora.<sup>25</sup> Spinoza még úgy biztosíthatja az ember autochtoniáját, hogy egyben az Isten-totalitás kifejtését is igenli, ez a harmonikus egyirányúság, a modusz-ember önfelismerése istenben szűnik meg Kant rendszerében. Az ember csak azáltal lehet önteremtő és őrizheti meg ember voltát, ha a dolgok rendjére megpróbálja a képzetek rendjét rákényszeríteni. Az ember autonómiája – az aktivitásban – így konfliktusosan

<sup>22</sup>Schlegel, i. m. 82. o.

<sup>23</sup>E vázlatos filozófiatörténeti áttekintésben kísérletet teszünk arra, hogy benne az újkori – hangsúlyozottan a XVIII–XIX. sz. fordulói német filozófiai művek által – szubjektivitásfelfogás, eminensen a meghasonlott individualitás lényegalapjaival számot vessünk, a tragikumra való vonatkozásban.

<sup>24</sup>I. Kant: „Levél Herzhez”; *A vallás a pusztá ész . . .*, Gondolat, Budapest 1974. 54. o.

<sup>25</sup>Megjegyzendő, hogy Spinoza is észlelte a rendszer ideális alapjait szétfeszítő új jelenségeket. Vö. a „képelet lényeiről” való passzusokat *Etikájában*.

alakul ki. „... a gyakorlati észnek nem tárgyakkal van dolga, hogy azokat ismerje, hanem saját azon képességével, hogy azokat megvalósítsa . . .”<sup>26</sup>

Kant itt természetesen morális gyakorlatot ért, de a dolgok rendjével, a fakticitással szemben megmenti az ember autonómiáját. Míg Spinozánál a szabadság törvényei egyben természettörvények – panteisztikus világában –, addig Kantnál csak a szabadság törvényében bizonyul az ember az ész által *okadónak*. Filozófiai antropológiája élesen mutat rá a világ antinómikus szerkezetére és nem kibékít azzal, hanem – ha szűken is egy erkölcsi gyakorlatra méretezeten – bele nem törődő tartással a praxis, az embermegőrzés irányába bontja ki teóriáját.

„A célok rendjében az ember (és vele együtt minden eszes lény) *magában való cél*, ami azt jelenti, hogy soha senki sem (maga Isten sem) használhatja merő eszköz gyanánt anélkül, hogy egyúttal itt maga is cél ne volna, s így ebből magától következik, hogy az emberiségnek szentnek kell lennie a saját személyünkben, mert az ember alanya az erkölcsi törvénynek . . .”<sup>27</sup> Kant minden későbbi kritikusanak, Lukácsnak is igaza van; „... az egyéni cselekvés praxisa (az egyetlen, amit Kant ismer) csak látszólagos praxis lehet; olyan praxis, amelyik nem képes megrendíteni a valóság alapjait, amelynek számára ezért változatlanok maradnak a . . . valóság tárgyiségformái, amelynek új attitűdje a valósággal szemben csupán e valóságot érintetlenül hagyó, formális-szubjektív attitűd lehet: a Legyen.”<sup>28</sup> A „gyakorlat nélküli korok” – és Kant kora ez volt – teóriái a „fogadásban” – Pascal szép szavával – találják lényegalapjukat, a közösség formájában teljesedő világra tesznek fogadást. „A közösségi állapot a *gyakorlatban* valósítja meg a filozófiai etikát . . .”<sup>29</sup> Mindaddig azonban, míg a közösségi állapot a Legyen formájában a teória része, a teória a hit formájában létezik. A filozófiai etika mindaddig nem létezik, amíg a közösség az elidegenülés formája alatt jelenik meg.<sup>30</sup> A filozófiai etika igazát mint létet a gyakorlat bizonyítja.

Kant filozófiai tette az, hogy felszámolva minden őt megelőző filozófia utópizmusát, megkísérli kidolgozni egy prospektív történetfilozófiai koncepció alapjait.<sup>31</sup> Leginkább tehát azáltal, mint Goethe mondta: „Kant vitathatatlanul azzal használt a legtöbbet, hogy meghúzta azokat a határokat, ameddig az emberi szellem képes elhatolni, valamint azzal, hogy békén hagyta a feloldhatatlan problémákat.”<sup>32</sup> Kant számára az „az, ami van” megértése mindig kategorikus különbségtétel a lehetőség és valóság között, de nem hogy igazolja, hanem hogy kritizálja. „Elengedhetetlenül szükséges az emberi értelem számára, hogy megkülönböztesse a dolgok *lehetőségét és valóságát*. Ennek alapja a szubjektumban

<sup>26</sup> I. Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, Franklin, 94. o.

<sup>27</sup> Uo. 136. o.

<sup>28</sup> Lukács György: „M. Hess és az idealista dialektika problémája”; *Utam Marxhoz*, I, Magvető, Budapest, 1971, 502. o.

<sup>29</sup> Uo. 514. o.

<sup>30</sup> Vö. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Kossuth, Budapest 1970, 140. o.

<sup>31</sup> Ebben a vonatkozásban nem értünk egyet H. Holz (*Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*, Luchterhand, 1968) más vonatkozásban kiemelkedő könyve irányvonalával, ahol Kant Leibniz utópista-aktivista tendenciájával szemben háttérbe szorul, elmarasztaltatik és értünk egyet L. Goldmann, Lukács–Lask Kant-értékelését továbbgondoló könyvével. (*Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Ph. I. Kants*, Europa Verlag, Zürich 1945.)

<sup>32</sup> Eckermann: *Beszélgések Goethével*, Helikon, Budapest 1973, 428. o.

rejlük és megismerőkéességének természetében.”<sup>33</sup> Kant tehát a korábban említett negatív-hamis univerzalitás megtagadását és egyben egy hitet – az észkritika által teremtetett igaz totalításban – hangsúlyoz. Teóriájában a meghasonlott világ és ember történetfilozófiai kategóriátánát dolgozza ki. Kant felismerve a „társiatlan társiaság” korának pozitív és negatív következményeit, a polgári társadalom individualitás, értékteremtő és -felbomlasztó tüneteit – észkritikát tételez.

„A felvilágosodás az ember kilábalása *magá okozta kiskorúságából.*”<sup>34</sup> Ez a kritika a második természet elkorcsosító hatására vonatkozik, mert az ember kiskorúságát önmaga okozta. Kant tisztán látja, hogy ez nem felvilágosodott kor, de a felvilágosodás kora, mentes minden fejlődéshittől, nem hiszi, hogy a forradalom, mely nem tesz kísérletet arra, hogy egyben a radikális szükségleteknek is tért engedjen, alapvetően változtatná meg a világot és benne az ember önismeretét. „Egy forradalom megbuktathatja a személyes despotizmust, a kapzsi és uralomvágyó elnyomást, de sohasem eredményezi a gondolkodásmód reformját; hanem egyszerűen a régiék helyett *új előítéletek* pórázára fűzi a gondolatlan tömeget.”<sup>35</sup> Ez a mélységes felelősségérzet munkál Kant egész történetfilozófiájában. Rigorózus morálját is oldva<sup>36</sup> közösségakaró – de az ember méltóságának megfelelő és nem bornírt – történetfilozófiája a boldogságot és kultúrát teszi legfőbb céljává.

Kant Schiller kritikája nyomán építi be az érzelmi elemet kései műveibe. A világranyílt, a célok rendszerét mozgatni képes lény, az ember, teljességét csak mindenoldalú kiteljesedésében kaphatja meg, „... a tökéletes emberség eszménye nem ellenkezést, hanem egybehangzást követel az erkölcsi és érzelmi között...”<sup>37</sup> A fenomenonná nyomorított lény önkritikai aktusa nyitja fel az elnyomott szükségleteket és valósítja meg személyében, saját kiharcolt útján a noumenális mértéket, mint önmaga adta mértéket. Ez a kanti közösségesszmény posztulált totalitása, melyben minden ember mint öncél (Selbstzweck) és nem mint eszköz (Mittel zum Zweck) egzisztál. E totalitás léte; „Nem az emberen kívül, hanem *benne* és nem adott, létező, hanem *feladott*, mint *legfőbb cél*, mint valami, ami az embereket tulajdonképpen emberré teszi, mint transzcendentális eszme, mint gyakorlati posztulátum.”<sup>38</sup>

Kant történetfilozófiája, mint említettük, prospektív és kiteljesedését az örök béke állapotában kapja meg. Az örök béke szemben a természeti állapottal egy olyan második természet, az igazságosságnak egy olyan birodalma, mely a közmegegyezésen alapul, a publicitást teszi legfőbb mértékévé. A szabad individualitások közmegegyezése mint ideális közösségi állapot intézményileg szavatolt.

„Filozofálni, azaz *a mindentudást közösen keresni.*”<sup>39</sup> Schlegel szép fragmentuma tömören fogja össze mindazt, ami Kant történetfilozófiájában nóvum és megőrzendő érték. Mint hangsúlyoztuk, Kant nem utópiát dolgoz ki – és az a tendencia, melyet Holz

<sup>33</sup> I. Kant: *Az ítélőerő kritikája*, jelzett kiad., 370. o.

<sup>34</sup> I. Kant: „Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás? ”; *A vallás a pusztta ész*, 80. o.

<sup>35</sup> Uo. 82. o.

<sup>36</sup> Vö. Heller Ágnes iránymutató új Kant-értelmezését. *Kant etikái, Portrévázlatok*, Gondolat, Budapest 1976.

<sup>37</sup> Schiller: „Kellemről és méltóságról”; *Válogatott esztétikai írások*, jelzett kiad., 155. o.

<sup>38</sup> L. Goldmann, i. m. 100. o.

<sup>39</sup> F. Schlegel, i. m. 63. o.

oly pontosan vázolt fel, benne és Hegel fenomenológiájában nyeri el legteljesebb formáját – teóriájának tisztessége a *hit*, bizalom egy történetileg teljesült közösségi állapot eljövételében. „A *hit* . . . *bizakodás egy olyan cél elérésében, melynek elősegítése kötelesség, de megteremtésének lehetőségét belátni nem tudjuk* . . .”<sup>40</sup>

(Hegel)

„A felvilágosodás és a francia forradalom jelszavainak több az érvényessége, mint valaha . . . Ezek az eszmék nem mások, mint az *ésszerű társadalom* egyes jellegzetességei, ahogyan ezeket a morálban mint szükségszerű célirányt előrevetették.”<sup>41</sup>

Filozófiai hagyományainkkal való számvetés jelenünk reflexiója. Ebben a vonatkozásban értékkülönbségeket teszünk a hagyományon belül, ennek értelmében igenljük Hegel fejlődését a „Fenomenológiá”-val bezáróan, hozzátéve, hogy enciklopédikus műveinek mély realitásismeretét nyújtó eredményeit is fel kell használnunk.

Hegel filozófiai fejlődése folytonos kritikai distancia az őt megelőző és kortárs filozófiáktól. Hegel már a Németország alkotmánya bevezetőjében, helyesen az, „ami van” megértésének igényét emeli ki. A döntő különbség az ilyen vizsgálatokban a fennállóhoz való viszony, kritika vagy afirmáció. Hegel<sup>42</sup> nagy kísérlete, hogy megőrizze a Kant–Fichte–Schelling fejlődés értékeit és *rendszer* alkotson. A rendszert a meghasonlottság hívja életre, a rendszer igazsága, hogy képes úgy önelvűvé lenni, hogy egyben nem nyilvánítja semmisnek a valóságot, annak problémáit és legfőképpen ebben az embert. Bár igaznak tartjuk, hogy Hegel az utóbbtól tart az előbbi felé, így el kell választanunk a „Fenomenológiá”-t Hegel későbbi műveitől.

„. . . a mi időnk *a születesnek* és egy új korszakra való átmenetnek az ideje. A szellem szakított létezésének és elképzelésének eddigi világával . . . s átalakulásának munkájával van elfoglalva.”<sup>43</sup> Hegel úgy vet számot a világgal, mint ami átalakulásban levő és ezen átalakulásnak a célja az ésszerűség formájában kibomló univerzum. Értékteli kísérlet az elidegenedett,<sup>44</sup> létnélküli magabiztosság felszámolására. Ennek lesz eleme a *negativitás komolysága*, mely éppen azért, hogy fennállását és annak tagadását nem tételezi öröknek, igaz realitásra juthat. „A szellem csak úgy éri el igazságát, hogy az abszolút meghasonlottságban megtalálja önmagát. Ezt a hatalmat nem mint az a pozitívum képviseli, amely elfordítja szemét *a negatív*tól, mint amikor valamiről azt mondjuk, ez semmi vagy hamis, s most vele elkészülve, tőle elfordulva valami másra megyünk át; hanem csak azért, hogy szembenéz *a negatív*val és időzik nála. Ez az *időzés* az a varázserő, amely *a negatív*at létté változtatja. – Ez a varázserő ugyanaz, amit fentebb *a szubjektumnak* neveztünk . . . Ámde sokkal nehezebb *folyékonnyá* tenni a szilárd

<sup>40</sup> I. Kant: *Az ítélőerő kritikája*, jelzett kiad., 444. o.

<sup>41</sup> Horkheimer: „Materialismus und Moral”; *Kritische Theorie der Gesellschaft*, I, 'edition rosé', Frankfurt 1968, 97. o.

<sup>42</sup> Itt nem kívánjuk természetesen bejárni államelméleti, gazdaságelméleti vonatkozásait Hegel műveinek, mivel nem ez vizsgálódásunk célja, ezt kimerítő pontossággal tárgyalja monografikus művében Lukács György. *A fiatal Hegel*, Akadémiai–Kossuth, Budapest, 1976. (pl. 312. o.)

<sup>43</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai, Budapest 1973, 14. o.

<sup>44</sup> Uo. 17. o.

gondolatokat, mint az érzéki létezés. Ennek oka az, amiről előbb szóltunk; a gondolati meghatározások szubsztanciája és lételeme *az én*, a negatívnak a hatalma vagy a tiszta valóság; az érzéki meghatározásoké ellenben csak a tehetetlen elvont közvetlenség, vagyis *a lét* mint olyan.”<sup>45</sup> Hegel radikális tettének újdonsága, hogy a szubsztanciát nemcsak mint szubsztanciát, hanem mint szubjektumot is tételezzék, így adva meg a rendszer igazságát. Ez így önmagában meglehetősen hasonlóságot mutat Spinoza „Etiká”-jával, azonban a döntő új momentum a negativitás dialektikája, vagyis az, hogy többé az adottságok spinozai – a klasszikus német filozófia által dogmatikusnak nevezett – eltüntetésére nem vállalkozik, hanem legyőzni kívánja a dialektika mint történelmi módszer által.<sup>46</sup> „... az *En léte: egy dolog... A dolog: En*; azaz a dolog „megszüntetve; a dolog magán-valóan semmi, jelentéssel csak a viszonyban, csak az *En* által és rá való *vonatközása* által bír.”<sup>47</sup>

Hegel döntő érdeme, hogy fenomenológiájában Kant–Schelling legnagyobb értékeit kamatoztatja – egyben elhatárolódva Schelling túlfeszített konstrukciós identitás-filozófiájától. Ez az érdem abban nyilvánul meg, hogy Hegel a világhoz való viszonyt mint az ember tudati-konstitutív viszonyát próbálja leírni és e viszonyban a legfőbb hangsúly – ellentétben pl: „Történetfilozófia”-jával – nem a kibékülésre (Versöhnung), hanem a visszavétel kidolgozására tevődik. Itt tehát nemcsak a tevékeny oldal – mint Fichte gyakorlatfilozófiájában, ahol a megváltozott ember = megváltozott világ<sup>48</sup> – a szubjektum, hanem az objektum is döntő szerepet kap, s bár itt a szellem mozgása, *az egész igazsága* a fontos, mégis megőrzi e mozgásban a szubjektum szubsztancializációját is. Kant – 3789 Nr. reflexiója – nagy gondolatát, a szubsztancia *pluralista* felfogását teszi rendszere alapjául. Az egész igazsága csak akkor képzelhető el, ha a rész igazságra jut, ha minden rész joga és lehetősége az igazsággá szerveződés. A totalitás mint faktum érdektelen, csak akkor értékes, ha benne a rész teljesevése korlátlan. S bár tudjuk – Marx, Lukács, Marcuse elemzése is világosan megmutatta –, hogy a fenomenológia is, mely egyben immanens történetfilozófia, a teljesevést logicista konstrukcióban nyeri el.<sup>49</sup> Egyedülálló nagysága az, hogy meglátta a történetfilozófia szükségességét. „A *történetfilozófia* minden történést a legfőbb emberi célok realizálásának összefüggésében tekint. *Gyakorlati* és ezért egészében *jövőre* irányult...”<sup>50</sup> A tragikus emberi lehatároltság, meg bomlottság megszüntetésének egyetlen lehetősége a gyakorlat, az igazságrajutás kritériuma pedig Hegel „Fenomenológia”-beli szándéka értelmében a praxis. A negatív nem létnélküli, hanem éppenséggel lét, megszüntetése pedig nem az eltagadás, hanem a folyékony tétel. A negatív mint az én és a tárgy közti nem-azonosság eltagadhatatlan valósága a modern fejlődésnek. E történetfilozófiai teória világosan láttatja, hogy a rendszerré teljesedő igazság nem tekinthet el a szubjektum igazságra hozásától. „Az a nem-azonosság, amely a tudatban fennáll az én és a tárgyat alkotó szubsztancia között: különbségük a *negatív* általában... Ha... ez a negatív mindenekelőtt az *én* és a tárgy

<sup>45</sup> Uo. 24–25. o.

<sup>46</sup> Vö. Lukács György: „A polgári gondolkodás antinómiái”; *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Budapest 1971.

<sup>47</sup> Marx, i. m. 122. o.

<sup>48</sup> Vö. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*, Gondolat, Budapest 1976, 87. o.

<sup>49</sup> Vö. Goldmann, i. m. 49. o.

<sup>50</sup> Uo. 144. o.

nem-azonosságának tűnik, másrészt épp annyira a *szubsztanciának* önmagával való nem-azonossága.”<sup>51</sup> A szubsztancia igazsága – ellentétben a későbbi Hegel-művek szubsztancia-felfogásával – itt egyben a megőrzött én igazsága is, illetve az én nem-azonossága éppúgy a szubsztancia nem-azonossága. Hegel későbbi fejlődése – filozófiájának affirmatív karaktere – ebben mutat döntő eltérést, mivel később elképzelhető – illetve csak így jön létre az igazság –, hogy a szubsztancia igazságra jusson éppen a szubjektum igazságra jutása nélkül „A véges létezők történése nem valamiféle előremeghatározott vagy meghatározatlan cél felé való fejlődés, tulajdonképpen nem történés ettől-eddig . . . hanem egy *tiszta történés önmagában*; immanens a létezőkben. A véges létezőknek nem történése van, hanem maga *történés*. És az emberek története csak a tulajdonképpeni univerzális történés egy módja és csak ezzel egyben ragadható meg.”<sup>52</sup> Ez a dinamikus ontológiai koncepció sorvad el, és ennek leglényegesebb eleme az immanens történés. A dinamikus ontológiában még meglévő konstitutív lény – melynek legfőbb értéke a történetileg kivívott szabadságmegvalósulások sorozata – később pusztán mint a rendszer önkonstitúciója létezik. A történelem mint az igazság és nem-igazság konfliktusos léte többé nem reflektál valós lényege, az ember felett, magabiztosan elkülönül tőle. A rendszerszerű „szabadság”-birodalom – a szellem beteljesedése – humanitása ember-nélküliség, míg itt a „Fenomenológiá”-ban a humanitás a tudatközösségek elnyerésére törekszik. „. . . a *humanitás* természete az, hogy a másokkal való *egyezésre* törekszik, s egzisztenciája csak a tudatok közösségének létrehozásában van”.<sup>53</sup> A kritikai ész a racionális közösségek megvalósulását akarja, míg az affirmatív ész lemond erről és a fennállót igazolja.<sup>54</sup> A filozófia racionális közösség akarása a „Fenomenológiá”-ban jelenik meg utoljára e filozófiai korszakon belül. Ebben az akarásban világosan nyilatkozik meg a polgári kor antinómiája az ész tekintetében, az, hogy a kritikai ész túlmutat saját létrehozóján, olyan világot követel, melyet csak a jövőtől remélhetünk.

Az affirmatív ész az embert meghasonlottságában hagyja – melyet Fichte oly pontosan írt le az „Ember rendeltetése”c. művében (cselekvő és szemlélődő ember). Az önmagát-tudni-akaró szubjektivitás mint az ember lényegnyilvánítása a közösség akarásában kulminál. Az ehhez vezető út – a kanti–schellingi–fichte pozitív hagyományon épülő „Fenomenológia” útja – az önmagához mint észlényhez vezető útja az embernek. „. . . az első tudás számunkra kétségtelenül a tudás saját magunkról, vagyis *öntudat*”.<sup>55</sup> „. . . hiszen maga *az ember a cél*, neki kell önmagát meghatároznia, s nem engedheti meg, hogy valami tőle idegen határozza meg őt . . .”<sup>56</sup> Filozófiai antropológiájuk minden pozitív, értékbeli vonatkozása ellenére a szubjektumot adottságként tételezi, Hegel kifejezésével „szilárd pontnak”, addig Hegel – a „Fenomenológiá”-ban – a dinamikus mozgalmasság részévé teszi az embert, benne és általa igazolódik az ész, mint „célszerű tevékenység”. Hegel későbbi fejlődésében „szilárd ponttá” a szubsztancia lesz. Ebben

<sup>51</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*, jelzett kiad., 26. o.

<sup>52</sup> H. Marcuse: *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, V. Klostermann, Majna-Frankfurt 1968, 63. o.

<sup>53</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*, jelzett kiad., 44. o.

<sup>54</sup> Vö. Horkheimer: *Hagyományos és kritikai elmélet* (az affirmáció és kritika dialektikájáról), Gondolat, Budapest 1976.

<sup>55</sup> Schelling: „System . . .”, jelzett kiad., 541. o.

<sup>56</sup> Fichte: „Előadások a tudás emberének . . .”; *Az erkölcsstan rendszere*, jelzett kiad., 18. o.

mutatkozik meg a „Fenomenológia” utólérhetetlen egyszerűsége. „... hogyan lehetnek a képzetek egyszerre tárgyakhoz igazodók és a tárgyak mint képzetekhez igazodók elgondoltak?”<sup>57</sup> – az egész német filozófián végighúzódo új ismeretelméleti kérdésfeltevés Hegelnél kapja meg legjelentősebb megválaszolását, a negatív dialektikában olyan lételméletben, mely dinamikus volta következtében legtisztábban van kapcsolatban egy radikális gyakorlatfilozófiával (Marx). „A lét azonban valami általános azáltal, hogy magában foglalja a közvetítést, vagyis a *negatív*...”<sup>58</sup> Hegel – még ha logicista formában konstruált – történetfilozófiai teóriája, azáltal, hogy a létet mint mozgalmasságot, folyamatot s benne az egyént nem mint szilárd pontot fogja fel, mutat előre Marx felé, nevezetesen a második Feuerbach-tézis irányába. „A gyakorlatban kell az embernek gondolkodása igazságát, vagyis valóságát és hatalmát, evilágiságát bebizonyítania...”<sup>59</sup> A megismerés, annak igazsága, létre-jutásában igazolja magát, lényeges különbség van aközött, amit *ismerünk* és amit *megismerünk*.<sup>60</sup>

Hegel – a „Természetjog”-ról írt tanulmányában – már a Fenomenológiát megelőzően kísérletet tesz erkölcsiségről szóló elméletének kifejtésére, s ebben már feltűnik, hogy e dinamikus ontológiában ellentmondásosan helyezhető el az erkölcsiség. Illetve *csak* az erkölcsiség álláspontja válik hangsúlyossá, a moralitás elveszti érvényességét. „Minthogy ugyanis a *reális abszolút* erkölcsiség [ti. a természetjog – B. B.] a végtelenséget vagy az abszolút fogalmat, a tiszta egyediséget is a fogalom legmagasabb absztrakciójában mint önmagában *egyesített* fogja fel, ezért a reális abszolút erkölcsiség közvetlenül az egyes ember erkölcsisége és fordítva, az *egyes ember* erkölcsiségének a lényege éppenséggel a reális és ezért általános abszolút erkölcsiség; az egyes ember erkölcsisége az egész rendszer szívdobbanása és maga az egész rendszer.”<sup>61</sup> Hegel ezen korai írásaiban, még a Fenomenológiában is a *polisz*-eszmény él, a sajátos diszharmonia az, hogy dinamikus ontológiájával egy előremutató tendenciát dolgoz ki, addig etikai teóriáját tekintve a moralitás megszüntetésével az abszolút erkölcsiség, a legalitás álláspontjának kidolgozásával a kanti etika mögé esik vissza. Hegel a Fenomenológiában próbálja utoljára meg a rendszer kifejlését mint individuális kiteljesedést felfogni, előre mutató történeti tendenciaként, de már itt is a „hiposztazált szubjektum”, a szellem biztosítja a szükségyszerű átmenetet.

A történetietlenné – lemond a tudatformák mint ön- és világismereti formák dialektikájáról – váló rendszer úgy teszi a történelmi lét részévé az ész, hogy azt véglegesen elkülöníti annak léteztetőjétől, az embertől. Affirmatívává lesz!

<sup>57</sup> Schelling, i. m. 534. o.

<sup>58</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*, jelzett kiad., 65. o.

<sup>59</sup> Marx: „2. Feuerbach-tézis” *MEM* 3, 7. o.

<sup>60</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*, jelzett kiad., 24. o.

<sup>61</sup> Hegel: „Über wissenschaftliche Behandlungsraten des Naturrechts...”; *Jenaer Schriften*, jelzett kiad., 403. o.

### III. TRAGÉDIA ÉS TRAGIKUM

„A lényeg: az emberek dolgok feletti uralmának a megszűnése.”

(Lukács)<sup>6 2</sup>

Az ész krízise, amely affirmatívva válásában nyilvánul meg, a legtisztábban hozza felszínre az individuum krízisét. Ez a krízis – melyet legjelentősebb formában a német idealizmus dolgozott ki – lesz az alapkaraktere a tragikumon alapuló tragédiának, szemben a tragikus tragédiával, mely alatt a görög drámát értjük.<sup>6 3</sup> A tragikum mélyén a történelem és történetfilozófia ellentéte rejlik és ebben az értelemben minden tragikumról írt mű, lényegileg történetfilozófiai mű, mely a fent említett krízis megoldására tesz kísérletet. E vonatkozásban értünk egyet E. Staiger állításával: „... a műfajfogalmak lényegére irányuló kérdés ösztönösen az emberi lényeg [filozófiai antropológia – B. B.] kérdéséhez vezet.”<sup>6 4</sup> A műfajelméleti kategóriák magától értetődősége a múlté, a kategóriák filozófiai megalapozást kell hogy nyerjenek. Mivel valóságos alakjában *a mű* létezik, melynek lényegalapja a művész egyéni viszonya a valósághoz, ezért ha a fragmentum sarkított formájában is F. Schlegel tisztán tárja fel e tényállást. „A modern műfajok csak *egyek* vagy végtelenül *sokak*. Minden *vers* [természetesen minden mű – B. B.] műfaj önmaga számára.”<sup>6 5</sup> Minden mű megvalósulásában ítéletet mond a fennálló műfajokról, kitágítja határait, más műfajhatárokon átnyúlik, s ha szilárd műfajdefiniókkal közelítenénk a műhöz – mint egyedül művészeti tényhez –, nem tudnánk meg semmit teremtődési aktusáról, melynek, mint fent hangsúlyoztuk, lényege egy történetfilozófiai választás.

Így staigeri értelemben a *drámairól*, *lírairól*, *epikusról* tehetünk megállapításokat. Ezzel az értelmezéssel Lukács „disszonancia”<sup>6 6</sup> felfogása tökéletesen összevág, mivel a disszonancia – mint a műalkotások formává szerveződésének bázisa – mint műfajteremtő elv csak az egyes műalkotással való viszonyában kap érvényességet. Minden műalkotás értékérvényességét lényegalapjainak műbe vonása által nyeri el és ezáltal megszünteti a disszonancia fennállását. Természetesen elképzelhető, sőt nyilvánvaló egy korszakon belül – pl. egy korszak drámáit tekintve – a disszonancia közösség, a világerzékelések bizonyos összetartása. A lényegalapok tiszta azonossága – mint művészi válaszok – megszünteti a művet, hitelét veszi ezáltal. Nincs válasz, csak válaszok vannak, éppen ez a polgári korszak nagy újdonsága – bár jelenségszerűen az euripidészi dráma esetében is megjelenik.

<sup>6 2</sup> Lukács: *A modern dráma fejl.*, I–II, Franklin, 1911, 252. o.

<sup>6 3</sup> „... Görögország számára valójában *a történelem és történetfilozófia* ellentéte nem létezik: ...” (Lukács: *A regény elmélete*, Magvető 1975, 497. o. (Ebben ragadható meg a tragikus tragédia lényege, vagyis abban, hogy a formálás – művészi – nem történetfilozófiai, világnézeti értékelő formaadás, hanem a történelmi lét tovamozdulása. Ugyanakkor ez nem zárja ki – sőt természetes –, hogy mai viszonyunk a görög drámákhoz, már a modern drámát megalapozó történetfilozófiai látáson nyugszik. Itt nem kívánunk a görög drámával foglalkozni, csak annyiban érintjük, amennyiben közelebb viszi koncepciónkát a modern dráma megértéséhez.) – Vö. Heller Ágnes antikvitásról szóló könyvének Euripidészről írt fejezetét.

<sup>6 4</sup> E. Staiger: *Grundbegriffe der Poetik*, D. Taschenbuch V., 1972. 10. o.

<sup>6 5</sup> Idézi P. Szondi: *Poetik und Geschichtsphilosophie*, II. Suhrkamp 1974, 149. o.

<sup>6 6</sup> Lukács: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika* ... Magvető 1975. 171. o., 197. o., 417. o. helyekkel vö.

„Minden klasszikus műfaj szigorú tisztaságában *most* nevetséges.”<sup>67</sup> A hajdanvolt tisztaság visszahozatala illúzió, a művészet statikus felfogása áll itt szemben egy dinamikus művészetfelfogással. „A legtöbb elképzelésmód a költői világrendszerről még nyers és gyerekes... Magában a költészet univerzumában semmi sem nyugszik, minden *lesz* és átalakul és harmonikusan mozog... *a poézis igaz világszisztémája még felfedezetlen.*”<sup>68</sup> A 434. Athenäum fragmentum élesen mondja ki e tényt: dinamikus művészetfelfogás lehet az egyetlen értelmes válasz az újkor felvetette kérdésekre, a soha be nem teljesedő-teljesedhető műfajfogalom az egyetlen lehetőség.

A műfajelmélet és történetfilozófia ilyen közeledése a régi és új dráma között alapvető eltérést eredményez. A radikális különbség centrumában tehát az áll, hogy az „egyenmű beállítottság” (Lukács) – mint műfaj –, a befogadó közösség számára nyújtott individuális világszemlélet, korábban adott volt. Az értékelési viszony, mely most az alkotó oldaláról irányul a befogadó felé, régen mindkét oldalon azonos volt. Míg most a *világszemléletek* dialogikus-konfliktusos találkozásában teremődik a mű – vagy hal el –, addig régen a *világszemlélet* volt. Végső összefüggésében emberfelfogások, létmódok különbsége ez – filozófiai antropológiai kérdés! „*Mi az ember?* Az embert most mint lényeket határozzuk meg, amely *önmaga keresése* – egy lényeg, amelynek léte minden pillanatában *ezen lét feltételeit* kell megállapítania és *kritikailag* vizsgálnia. E kutatásban, a kritikai tartásban az étellel szemben, nyugszik az emberi lét igazi értéke.”<sup>69</sup> A „mi az ember” cassireri kérdése levésben fogja fel az embert, vagyis úgy, hogy az ember kritikai önvizsgálatában – mint létalapjai kutatásában – a mozgás középpontjaként a dualisztikus világ egyesítésére tör. E dualisztikus világ a modern individualitás létrehozója, egyben kibontakozásának elsorvasztója; bár nyilvánvaló, hogy csak egyféle pántragizmus mond egy világot teljes egészében negatívnak. E negativitással szemben létrejövő szigetszerű, lélektől lélekig húzódó minimum közösségek fognak ellentmondani a tökéletesen dualisztikussá szilárduló világnak.<sup>70</sup>

A dualisztikus világnak, a meghasonlásban egzisztáló világ egyaránt magja a filozófiai és művészi formálásnak. Minden ilyen formálásban az értékviszonyok egy új elképzelése jön

<sup>67</sup>F. Schlegel, i. m. 14. o.

<sup>68</sup>Uo. 80. o. Egyben nyilvánvaló, hogy e dinamizmus nem pusztán a műfajelmélet immanens ténye. E mozgás éppúgy érinti a befogadót mint magát a művészet fogalmát. „Maguk a műfajok kölcsönösen felcserélik meghatározottságukat; egy lírai hangulat a dráma tárgyává és egy drámai anyag lírai formába kényszerül. Ez az anarchia nem áll meg a külső határoknál, hanem áterjed az ízlés és művészet egész területére.” (F. Schlegel: *Über das Studium der griechischen Poesie*”, uo. jelzett kiad., 93. o.)

<sup>69</sup>E. Cassirer: *Was ist der Mensch?*, Kohlhammer V., 1960, 16. o.

<sup>70</sup>Utolérhetetlen szépséggel ír erről M. Weber „A tudomány mint hivatás” c. tanulmányában (*Állam, politika, tudomány, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1970, 155. o.*) „*Korunknak a világ racionalizálása, intellektualizálása, varázslat alól való feloldása korának az a sorsa, hogy éppen e végső és legmagasabb rendű értékek* húzódtak vissza a nyilvánosságból, mégpedig vagy a misztikus élet világ mögötti birodalmába vagy az *egyének egymással való közvetlen kapcsolatainak testvériségébe.* Nem véletlen sem az, hogy legmagasabb rendű művészetünk ma *bensőséges* és nem monumentális, sem az, hogy ma csak a legkisebb közösségekben, ember és ember közvetlen kapcsolatában, pianissimo lüktet, az a valami, ami régebben prófétikus pneuma gyanánt, lobogó lánggal égett a nagy közösségek kohójában, egyéolvasztva az embereket.”

létre, vagyis számvetés az értékviszonyok és okságviszonyok sajátos kapcsolatával,<sup>71</sup> mely végül is abban kulminál, hogy e viszonyokban, a viszonyok mozgatójában jut-e, és mekkora szerep jut az aktív embernek. „Többé nem a lét egy kivételes és heves pillanatáról van szó, hanem magáról a létről.”<sup>72</sup> Maeterlinck kijelentése nem egy pántragizmus értelmében kapja meg különleges értékét, hanem abban, hogy a tragikum nem különvált szférája a létnek – az embernek szinte ünnepi magáralálása, mint a görögöknél –, hanem a lét egész adott szerkezetével való állandó, mindennapi, kritikus számvetése. Az individuuum teljes erejével fordul szembe a dologi léttel, hogy megpróbálja szólásra bírni a rejtező hatalmakat, így valósítva meg az oksági és értékviszonyok jelentős fordulatát mint léte következményét. Minden tragikum nagy problémája azonban – művészi vagy filozófiai megvalósulásában – az, hogy a rideg szükségszerűség mint néma hatalom eltekint ettől a számadástól, melyre az individuuum őt kényszerítené. „Minden század más fájdalmat szeret, mivel minden század más végzetet lát.”<sup>73</sup> E végzettel mint történetileg változó világgal, mint „cinikus” principiummal szemben próbál megkeményedni a hős, s tettében igazságra hozni lényegét – mint emberi lényegét.

A tragikum az ember önnön-számára-idegenné-válásának alapjelensége, melyben a tragikus lény – a meghasonlott tudat – soha kompromisszumra nem hajló tettében szavatolja az érték fennmaradását. „Egy olyan világban, ahol egyetlen egyén cselekvése sincs lényegi kapcsolatban a jó megvalósításának lehetőségével, az erkölcs előírásai kép-mutatássá fajulnak, s az egyén a tragikus konfliktus formájában mint tragédiát érvényesíti cselekedeteiben önmaga és a jó egységét.”<sup>74</sup> Minden tragikus egyén egy olyan világgal áll szemközt, melynek legmélyebb rétegei éppen általa létrehozottak, és ami ellen irányul, az éppen lényének idegen oldala. „Az ember tiszta énjéből és egy idegenszerű lényegből vegyített természet.”<sup>75</sup> A tragikum egységteremtő kísérlet. A visszavétel radikális akarása, az érték egzisztenciára juttatásának óhaja a legfőbb alapja.

A német klasszikus filozófia, mely az itt említett jelenséggel a legteljesebb formában vetett számot – különösen Kant filozófiájában –, a létet tragikusnak ítélte és megpróbálta kidolgozni e lét kritikáját mint megszüntetésének útját. Az új metafizika, mint láttuk, Kantról szólva, ismeretelméleti megalapozású, és benne a legdöntőbb kérdés, hogy miképpen dolgozhatunk ki egy olyan általánosságkonceptiót, melynek nem pusztá akcidente az ember; illetve, a rendszerszerű ember mennyire létezhet mint szükségleteit sokoldalúan kibontakoztató lény. „Az absztrakt boldogság megfelel a monadikus individuuum absztrakt szabadságának.”<sup>76</sup> Az emberi boldogság nem érvényesülhet a szabadság rovására, és a szabadság – mint morális terror – sem a szükségletek rovására. Egy magát az emberek kárára – az emberi szükségleteket elsorvasztva – ésszerűvé stilizáló berendezkedés csak csonka individualitást eredményezhet. Ekképpen csak egy olyan etikának van

<sup>71</sup>Vö. Schleier: *Zum Phänomen des Tragischen*, Vom Umsturz der Werte Francke V., Bern 1955, 159. o.

<sup>72</sup>Maeterlinck: *Mindennapi tragikum*, A szegények kincse, Révai, 1913, 117. o.

<sup>73</sup>Uo. „Csillagunk”, 127. o.

<sup>74</sup>K. Kosik: „Az erkölcs dialektikája és a dialektika erkölce”; *Korunk és az erkölcs*, Kossuth, Budapest 1967, 172. o.

<sup>75</sup>F. Schlegel: „Über Studium”, uo. jelzett kiad., 102. o.

<sup>76</sup>H. Marcuse: „Zur Kritik der Hedonismus”; *Kultur und Gesellschaft*, I. Suhrkamp, 1973. – Marcuse tanulmánya kiemelkedő jelentőségű a nem-hedonista „boldogságtan” kidolgozása tekintetében, 136. o.

relevanciája, mely létalapjaiban egy közösségi társadalmon nyugszik. (Erre tett kísérletet Kant az Örök békében.) Ez esetben az erkölcsi gyakorlat mint a nyílt társadalom alapja nem terror, hanem olyan, a *nyilvánosságon* alapuló gyakorlat, mely egyszerre észkritika, és a boldogságra törésnek – mint szubjektív vágyóképeségnek – valóságos lényegalapja. „Az erkölcs objektív értelemben már magában is praxis.”<sup>77</sup> Kant ezen teóriája feltétlen része egy értékörző marxizmusnak. Az etika nem erénytan, nem boldogságtan, nem okosság, hanem gyakorlatra jutásakor mindhárom. A kanti–schilleri teória tehát az ember tragikus, meghasonlott létét felismerve ezen irányban mutat.

„... csakis az embernek van meg az előjoga, hogy a szükségszerűség gyűrűjébe, mely pusztá természeti lények számára széttephetetlen, akaratával belenyúljon, és a *jelen-ségeknél egészen új sorát kezdje el önnönmagában.*”<sup>78</sup> Ez végül is minden tragédia metafizikai alapja: az igény, a soha meg nem szűnő vágy, hogy az ember tettében, világában önmagát ismerje fel.<sup>79</sup> A közösségnélküliség világában magányos ez az út; a magány kínja, hogy létem határát elérve a kérdés radikális feltevésével példát adjak az emberiségnek. Lukács szép metaforájával: a magányos lénynek csak csillagtestvérei, de társai sohasem lehetnek. „Ez a magány nem csupán a sors által megragadott, énekké vált lélek mámore, hanem egyszersmind az egyedüllétre kárhozottat, önmagát közösségért emésztő teremtmény kínja is.”<sup>80</sup> A tragikus lélek nagy próbája a határig – mint egzisztenciája végső pontjáig – való végigküzdés, a kompromisszumra nem hajló lélek *lényegfelismerése*. E pont sajátos kettőssége, dualitásában is végső értéktelítettsége a „teljesedés” és „megvonás”<sup>81</sup> egyidejű létrejötte. Vagyis az, hogy az istentől megfosztott lény – a csoda<sup>81</sup> megvilágosodási pillanatában – lényegteljesedése e tiszta pillanatában feloldja az egzisztenciálisan adott tragikus lehatároltságot. Egy pillanatra ott áll előtte kozmikus létének, közösségakaró szándékának megvalósult értékformája. A csoda pillanatában aztán a tett olyan értéké szilárdul, mely ezen az úton többé már nem kivívható. A csoda nagysága, hogy *követel*, minden individualitás számára e kötelező szembenézés szabja ki. Az egység elnyerésére tett minden individuális próbálkozás azzal az ígérettel jár, hogy a meghasonlott tudat e lényegreszorítottságában önmagára talál, megszűnik tragikus lény lenni. „... attól a pillanattól fogva, hogy Isten megmutatkozik az embernek, az többé már *nem tragikus lény.*”<sup>83</sup> De az emberiség, mely számára csak a példa – a határ rendíthetetlen elérésére irányuló akarat – marad fenn, továbbra is lehatároltságban egzisztál. Isten rejtető! „... az istentől való megfosztottság a cselekvő jellemre is vonatkozik; ez ennél fogva ugyancsak esetleges céljaival kilép egy esetleges világba, de nem egyesül vele magában kongruens egészé.”<sup>84</sup> A válaszutak közt vergődő tragikus lélek egyetlen lehetősége, hogy a sorsot dialógusra bírja, hogy határokat teremt maga körül: „Szükségszerűvé teszi azt, *határokat* teremt maga körül, *megteremti magát.*”<sup>85</sup> Az

<sup>77</sup> I. Kant: *Örök béke*, Az új Magyarország R. T., Budapest 1918, 62. o.

<sup>78</sup> Schiller: „Kellemtől és méltóságról”, uo. jelzett kiad., 129. o.

<sup>79</sup> Vö. Lukács György: „A tragédia metafizikája”; *Utam Marxhoz*, jelzett kiad., 69. o.

<sup>80</sup> Lukács György: *A regény elmélete*, jelzett kiad., 506. o.

<sup>81</sup> Lukács György: „A tragédia metafizikája”, uo. jelzett kiad., 68. o.

<sup>82</sup> Uo. 56. o.

<sup>83</sup> L. Goldmann: *A rejtőzködő isten*, Gondolat, Budapest 1977, 69. o.

<sup>84</sup> Hegel: *Észtétika*, II. Akadémiai, Budapest 1955, 161. o.

<sup>85</sup> Lukács György: „A tragédia...”; *Művészet és társadalom*, Gondolat, Budapest 1969, 68. o.

istentől elhagyott univerzum akkor tárja fel sorsvonalkozásait, immanens, rejtett szükség-szerűségét, ha az individualitás határt teremt és általa cselekvésének maga szab irányt, így felismerve a helyét e létszerkezetben. „Akinak nincsenek határai, könnyen számítja saját individualitásához az univerzumot.”<sup>6</sup> Az univerzum ilyen üres teljessége lesz minden illúzió, minden cselekvésképtelenség öngazolásának alapja. Ez a szemlélet az egyediből konstruál olyan általánost, mely minden értékvonatkozást nélkülöz, minden ismeretre való kérdést elvet, és a magabiztos tudat tétlensége egyben a fennálló igazolásává lesz. A *határ* ebben a vonatkozásban nyeri el helyét a tragikum metafizikájában mint az antinomikus világ magyarázatában. A határ – az elkülönöződés elve (Hegel) formájára – közös kategóriája lesz egy metafizikai-történetfilozófiai és egy művészetfilozófiai teóriának. A határ az elsónél mint a szükségszerűségnek gátat szabó tett eredménye jelenik meg, mint az ismeretnek a gyakorlatba való átcsapása, az utóbbinál pedig a formával van leglényegesebb összefüggésben, mely által az univerzum és az élet között megszerveződik a tragédia világa. A határban igazolódik a tragikum intencionális formaadása, vagyis az, hogy teljesebbé csak úgy képzelhető el, hogy e határon túl mindent nemlétezőnek mond és csak az aktus, a tevékeny ember e határ felé törésében, az értésben mutatkozhat meg a jelen jövő felé tendálása. E határponton tablóvá áll össze a lét. „A tragikus vízió a világ egy szemlélete, egy világnép alkotása, mely nem a valóság egyedi történetéből fejlődik ki, vagy sűrűsödik össze, hanem mint az egész világszerkezet egy *szintetikus új egységes* képét alkotja meg a *gondolkodó*, fogalmakban világnézetű és a *művész* az egyedi formálásban mint az egész szimbólumát látatja.”<sup>7</sup> A feltett kérdés következetes végigharcolója számára teljesebbé a világ, a következtelen, a világ lényegalapját nem érintő kérdés válaszolatlan marad, s ez egyben a művészet szempontjából a forma feletti ítélet is. A tragédia, mely számára a valódi érték és totalitás szinonim (Goldmann), e tekintetben két alapvető megközelítést ismer. Az antikot, mely számára a *totalitás* a kollízió végén visszaállónak bizonyult, vagyis adott volt, mégpedig, mint egy közösségi társadalom léte. A *forma* mint alkotói-befogadói, értékelő-konstitutív viszony egyértelmű volt. „A régieknek *zárt univerzuma* volt, amely a mindenséget nem a sokaságban, hanem az *egységben* fogta át.”<sup>8</sup> Ebben a vonatkozásban nevezhetjük a formát reprodukciós, szemben a modern fejlődés létrehozta produktívval. És ez a másik megközelítés. A problémamentes interpretáció áll szemközt a problematikussal. Az igazság nem vert pénzérme – Hegel szép kifejezésével –, különös értéke, hogy a nyers nemesfém individuális megmunkálásmódjaként jön, jöhet létre, csak mint *egyedi* darab. „Az ilyenfajta mű [ti. az olyan, mely nem dolgoz ki minden lényeges mozzanatot – B. B.] eredményének mindig az olvasó saját, szabad, csak éppen nem önkényes termékének kell lennie, ez valami jutalomféle kell hogy legyen, mely csak annak jut osztályrészül, aki méltó rá, a méltatlan elől elrejtetik.”<sup>9</sup> Ez már a nyílt univerzumban létrejövő nyílt műalkotás jellemzése. Miként a befogadásban beállt a nagy fordulat az autonóm művészet kora óta, úgy változott meg az új művészet célja. „A korábbi művészetnek egészen más célja volt [ti. a jelenlegi célja – az élet átfogása és az összefüggések keresése – a szociológiai]. Jóllehet szintén emberek

<sup>6</sup>F. Hebbel: *Der Mensch und die Mächte*. Kröner Verlag, 260. o.

<sup>7</sup>Ritoók Emma: *Die Wertphäre des Tragischen*; Sonderabdruck aus *Zeitschrift für Ästhetik und allg. Kunswissenschaft*, 1935/3–4, Enke, Stuttgart, 317. o.

<sup>8</sup>Schelling: *Philosophie der Kunst*, jelzett kiad., 1237. o.

<sup>9</sup>*Goethe és Schiller levelezése*, Gondolat, Budapest 1963, 127. o.

alkották és természetszerűen *minden emberi összefüggésnek szemléletével*, amely ezekben az időkben uralkodott. De az *nem cél* volt, hanem *csak eszköz*.”<sup>90</sup> Az új művészet – és benne a dráma – számára az emberi összefüggések nem adottak. A nagy művészet próbája, hogy értékteljes formaadásban elérje ezt, egyetlen művész számára sem áll készen e lényegalap. A nagy művészet – a tisztességes alkotó – intenciója a *magáértvalóvátétel* (Hegel), az öntudatra jutás szükségletének kielégítése. A teljesedés a befogadó oldalán történik, ha a befogadás alapja a *művészeti érdek* és nem a *vágy gyakorlati érdeke*<sup>91</sup>, mely elpusztítja a művészi objektumot.

#### IV. HEINRICH VON KLEIST

„A lehetőség ugyanis olyan lét, amelynek az a jelentése, hogy egyúttal *nemlét*.”<sup>92</sup>

Az érzékenységek, az érzés eluralkodásának a tragédián két nagy periódusa van. Az egyiket pontosan jellemzi P. Szondi<sup>93</sup> által, hogy azt a polgárság azon periódusához köti, mikor még az nem jelentette be hatalomigényét, és a színházban tehetetlenül szemlélte saját nyomorúságát, elsiratta tehetetlen hőseit, kiknek legfőbb jellemzője, hogy *áldozatok*. (Gondolunk Lessing Emilia Galotti című drámájára.)

Németország sajátossága – forradalom nem lévén –, hogy a forradalom utánját is teoretikusan, művészetben és érzéseiben éli meg. A Pórára, Don Carlosra függesztett szemek indulatai, forradalmi lelkiületük a múlté. A jelen a prózaság kora, az érzések új alakot, új irányt vesznek fel. „Az ész tehetetlen, hogy a valóságot megragadja, nem pusztán saját tehetetlenségéből következően, hanem mert a *valóságos nem az ész*. Kant és Hegel közti folyamat – melyben Hegel bizonyítóeljárásáé volt a döntő szó – nem ért véget; talán mivel a csattanó a logikai szigorúság uralma, szemben a kanti *törésekkel*, valótlán.”<sup>94</sup> Mi következik ebből a művészet, a dráma számára?

Legfőképpen az, hogy a művészetelmélet számára mellőzhetetlen tényé válik e töréssel, e szabadsággal való szembenézés. A német filozófia számára alapélménnyé lesz az antik polisz és művészet szoros közösségi alapokon nyugvó épülete. Az életviszonyok elmozdulása a művészet helyzetét úgy módosítja, hogy az életviszonyokhoz való természetes közelségét megszünteti. A természetes kultúrát egy esztétikai kultúra váltja fel (F. Schlegel), és ennek a keretein belül egy zárt teljesedés – az ízlés homogenitása – már elképzelhetetlen. Az esztétikai kultúra – benne a művészet mint alkotás és befogadás – nem közösségi kultúra, nem terjed ki minden emberre általánosítható ízlésnormaként. De a *sensus communis*ként felfogott ízlés kiváltképpen arra irányul, hogy benne egy, a meghasonlott világgal szemben álló olyan radikális szükségletrendszer letéteményese legyen, amely egy pillanatra sem adja fel az emberi eszközügyesség eszméjét. „Az esztétikai

<sup>90</sup>P. Ernst: „Das Drama und die moderne Weltanschauung”; *Der Weg zur Form*, Hyperionverlag, Berlin 1915, 14. o.

<sup>91</sup>E különbségtévről lásd Hegel: *Esztétika*, I, Akadémiai, Budapest, 38. o.

<sup>92</sup>Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, Akadémiai, Budapest 1971, 68. o.

<sup>93</sup>Vö. P. Szondi „Tableau coup de theatre” c. tanulmányát; *Lektüren und Lektionen*, Suhrkamp, 1973, 42. o.

<sup>94</sup>Adorno: *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, 1963, 103. o.

valóság, mint az emberi létrehozása, mint a szabadság ideális birodalma a *német klasszika* elvárásolt *utópia*ja, a német polgárság humanista tradíciója.”<sup>95</sup> S bár a művészet önmagában nem elégíti ki szükségletet, csakis egy olyan befogadói aktusban, amely minden pillanatában felmondása egy szükséglet elsorvasztó berendezkedésnek. „Valamennyi szépművészet propedeutikája . . . nem szabályokban, hanem a lelki erők, olyan előismeretek révén létrejött kultúrájában rejlik, amelyet humanioráknak nevezünk; feltehetően azért, mert a *humanitás egyfelől általános résztevés érzést jelenti*, másfelől azt a képességet, hogy bensőségesen és általánosan tudunk megnyilatkozni . . .”<sup>96</sup> A társadalom nagy próbája a morális érzés kultúrájának dinamikus mozgását fenntartani, illetve önmagáról mond ítéletet, ha ezt elsorvasztja, a humanitást lefokozza. A társadalmasult lény egyik tiszta lényegnyilvánítása az ízlés, és ebben a vonatkozásban az ízlés *autonóm* korrekciója, világgörrekció, a humanitás fokozódása. Ez tehát egy progresszív kultúrán létrejövő művészetkonceptió, mint az individualitás-engedő társadalom lényeges faktora. „. . . minél magasabbrendűek lesznek (nem a a mennyiség, hanem a *minőség* szempontjából!) a szükségletek, minél tökéletlenebb és hiányosabb ennélfogva kielégítésük, annál nagyobb az erkölcsi helyeslésünk mind az egyénnel, mind a társadalommal szemben . . . könnyebb tehát a boldogságot elérni annak, akinek *nincsenek* erkölcsi szükségletei, mint annak, akinek vannak.”<sup>97</sup> Az értékteljes humanitás – mint a nyílt társadalom közérzékeltése – kifejlése azonban nem problémamentes, az ízlés meghasonlása a heteronómia a polgári korszak óta alapvető befogadói viszony, így a fakticitással szembeni utolsó, totalitást célzó érvényességi terület is megkérdőjeleződött. „Amikor az életviszonyok egész rendszere eltávolodik a *művészettől*, akkor elveszett a művészet mindent átfogó összefüggésének a fogalma, s átment a babona vagy valamiféle szórakoztató játék fogalmába. . .”<sup>98</sup> Hegel itt egyértelműen látja, hogy a művészet új helyzete, merőben alacsonyrendű szükségletek kielégítése felé is fordulhat. A babona áll itt szemben a felvilágosodással, az embertelenséggel a humanitással.

„Nagy történelmi korszakokon belül az emberi kollektíva egész létezési módjával együtt megváltozik érzékelésének módja is.”<sup>99</sup> Az egyértelműen nem-létezőnek bizonyuló észközösség, a tragikus kettéosztottságban egzisztáló lény – cselekvő és szemlélődő ember (Fichte) – világhoz való viszonyában a fennálló keretei között mozog és érzékel. A fennálló transzcendálása kívül kerül gondolkodása körén – ez határozza meg egyértelműen a korszak érzékelésmódját.

„A legtöbb élet ellenben vértől, jajgatástól és kardtól távol múlik el és az emberek könnyei csöndesek . . . lettek . . .”<sup>100</sup> E megváltozott alaphelyzet, az új érzékelésmód egyértelműen visszahat a drámai formára. A klasszikus stílus, melynek formaelvét a biztos emberfelfogás (Egmont, Don Carlos) alapozta meg, a múlté. Míg a klasszikust a forma, anyag, stílus szilárd egysége jellemezte, addig a létrejövő romantikust a manír, tendencia, hang hármasság jellemzi – F. Schlegel megkülönböztetésében. A közösség, az egységes emberkép hiánya a stílusakarások sorát hozza létre.<sup>101</sup> A formák dialógusában tesznek

<sup>95</sup>H. Holz, i. m. 60. o.

<sup>96</sup>I. Kant: *Az ítélőerő kritikája*, jelzett kiad., 324. o.

<sup>97</sup>Windelband: *Az erkölcsiség elvéről*, Preludiumok, Franklin, 151–152. o.

<sup>98</sup>Hegel: „Differenz . . .”, uo. jelzett kiad., 15. o.

<sup>99</sup>W. Benjamin: *A műalkotás . . .*, Kommentár és prófécia, Gondolat, Budapest 1969, 307. o.

<sup>100</sup>Maeterlinck, i. m. uo. jelzett kiad., 113. o.

<sup>101</sup>Vö. Kőnczöl Csaba: „Stílus és korszak”; *Valóság*, 1975/3.

kísérletet az írók a világ lényegének – mint szemléletük *lényeglátása* – egy lehetséges kifejtésére.

„Minden . . . újonnan kikristályosodott formarendben a *világ lényegének új aspektusa* nyilatkozik meg.”<sup>102</sup> A romantikus költői forma *levésben* van. Ez pedig azt eredményezi, hogy a prózai objektivitás (Hegel) mélységében elmerült embert, csak mint e prózától visszavonult *bensőséget* vagy mint e szélességben megjelenő lényt ábrázolják. „A romantikus művészet ábrázolásaiban ennél fogva helyet talál *minden*: minden életszféra és jelenség, a legnagyobb és a legkisebb . . .”<sup>103</sup> A harmonikus világ megszűnt – melyben az ember mindent önmagához tartozóként ismert – Kleist drámáinak valóságbázisa. Kleist új emberfelfogást dolgoz ki, melynek középpontja – a schilleri – az erény szenvedélyének elvetése, hogy *az érzést*, mint emberi-valós szenvedélyt tegye a helyébe.

(Heilbronni Katica, avagy a tűzpróba)

„Az ember mint tárgyi érzéki lény ennél fogva *szenvedő* lény, és mert szenvedéseit érzékelő lény, *szenvedélyes* lény.”<sup>104</sup> Ez az emberfelfogás semmisnek nyilvánítja, nem eviláginak látja a Teilheim-féle erényt, az üres absztrakcióval szemben az érzésre mint egyik legtisztább emberségmegnyilatkozásra apellál. A Heilbronni Katica formálóelvét a *bizarr* válik. Így ír erről F. Schlegel a 429. Athenäum fragmentumban: „. . . a költői mesének, kiváltképpen a *románcnak* végtelenül *bizarrnak* kell lennie; mert nem pusztán a fantáziát óhajtja érdekeltté tenni, hanem a szellemet elvarázsolni és a kedélyt ingerelni akarja; és hogy a bizarrság lényege éppen a gondolkodás, a költészet és cselekvés bizonyos *önkéntes* és *sajátos* összekapcsolásában, felcserélésében áll. A lelkesültség egy bizarrsága, mely a legmagasabb kultúrával és szabadsággal összefér, és *a tragikust* nem pusztán fokozza, hanem *megszépíti* és mintegy *isteríti* . . . A megindító ebben (ti. Goethe Korinthoszi menyasszony – B. B.) szétszakadó és mégis csábítóan hívogató. Bizonyos helyeket csaknem *burleszkeknek* nevezhetnénk és éppen ebben tűnik a rettenetes összetörően nagy-nak.”<sup>105</sup> Kleist drámájának, a Heilbronni Katicának a formálóelve – mint mondtuk – ez a bizarrság, vagyis az, hogy egy lányban olyan szenvedély ébred, melynek nincs oka, nincs magyarázata, csak *van*. Ebben a modern dráma egy nagy hagyománya jelenik meg, a hős magyarázat nélküli léte, szinte irracionális fennállása. Az irracionális mint Katica érzése, mint sóvárgás, mint minden korlát maradéktalan semmisnek vévése bontakozik ki a műben. Kleist nagy játéka az, hogy egy rendszerszerűen-irracionálisan működő világgal szemben saját fegyvereivel – ahogy e világban van – lépjen fel a hős. Az irracionális, az isteneket-kerubokat, az álmot, használja fel mint eszközt. Micsoda elképzelhetetlen anarchia ez egy klasszikus dráma, egy racionalista filozófia számára. (Goethe és Hegel mély értetlenséggel fogadta!)

Éppenséggel a Götz karikatúrájának is felfogható. E dráma csak a kellékeiben lovagdráma, ez pusztán klisé, mely alatt egy újra és újra felfedezett forma – a nem-tragikus rejlik.<sup>106</sup>

<sup>102</sup> Wölfflin: *Művészettörténeti alapfogalmak*, Corvina, Budapest 1969, 233. o.

<sup>103</sup> Hegel: *Esztétika*, II, jelzett kiad., 168. o.

<sup>104</sup> Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok . . .*, jelzett kiad., 109. o. – Kleist két drámáját, a Heilbronni Katicát és a Homburg herceget fogjuk tárgyalni.

<sup>105</sup> Schlegel, i. m. 78–79. o. Athenäum Fragmentum.

<sup>106</sup> Itt Schlegel fragmentuma mellett Lukács György „A ’románc’ esztétikája” és „A nem-tragikus dráma problémája” c. kéziratot tanulmányait is tekintetbe vesszük.

A halált követelő tragikum felmondása ez, az ellentétek megszépített, isteni harmóniába hozása, olyan alkotói önkény, mely formaadásában az emberiség megmentését szolgálja. Katica az „istenülő” ember soha el nem érhető vágyképe, aki mindent szolgálatába fogad és biztosan teremt harmóniát.<sup>107</sup> Mellyel szemben már egy császárnak sincs más szava: „Reng a világ eresztékeiben!” A sors kényszerével, emberpusztító erejével szemben kiállta a hős a próbát. „A sors tehát, mely a drámában mindig a szenvedély képében jelenik meg, az emberhez fűződő viszony tekintetében itt új hangsúlyt kap: míg a tragikus ember a sorssal küzd, a románc embere a sors ellen harcol; ott akarja keresni a sorsát, hogy megküzdjön vele, itt meg nekitámad és kénytelen harcolni *az idegen*, az ellenséges ellen; ott a sors *bensejének legmélyéből* fakad, itt pedig *kívülről* jön; ott az Én felfokozódása, itt viszont megosztottsága a döntő pszichológiai mozzanat... az egész szörnyűséges misztikus paradoxonná válik, melynek értelme, hiába minden érzés és esemény *rejtve marad*...”<sup>108</sup> Mélységes hit, az ember önértékként, soha eszközként nem kezelhetősége áll Schlegel és Lukács esztétikai teóriája mögött. Számvetés azzal, hogy a lét irracionálisában csak halála árán érvényesülő hős, csak magányos, csúcscráérésének pillanatában leli meg az értelmet, hogy utána az örökre a semmibe vesszen. A románc, a Heilbronni érvényessége a hit az értelemszigeteken, hit abban, hogy van út embertől emberig, a megosztottság ellenére *az érzés közösségeiben*. A cselekvés által nem hozható felszínre az értelem és Kleist jogos, művészileg nagy formába öntött igazsága az, hogy a perspektívtárlat korban az embert ne a halál, hanem az ember az ember által igenelje.

Gondoljunk Sugár grófjának, az erény bajnokának felemelő tetterre, mely során egy csapással, majdnem halálba küldi barátját, Freiburgot és megmenti ősi ellenségét, Kunigundát. Bureszkbe fordulnak az események, megkérdőjelezve a lovag anakronisztikus sziklaszilárdságát. Hol van már a götzi erény hitele? „Élni és cselekedni akarnak: ám *egy olyan világban*, melynek erői nem arra valók, hogy az emberből kikényszerítsék személyesége végső értékét, a *cselekvés* csak lealacsonyítja az embert, mivel *egyoldalúvá* teszi, de ebből az egyoldalúságból nem hozza felszínre *a lényegét*.”<sup>109</sup> A lényeg rejtőz, csak nem követel áldozatot, nem adózik a drámairó vérrrel, hogy megváltsa magát a túlvilág számára, inkább kegyelmet oszt. Lehozza a transzcendenciát, s értékeli, kísérletet tesz arra, hogy az embert gondolja el az adott létben, ne az isten esetlegességéért, hanem az ember önértékéért, evilágiságáért. Különbség van tehát a tragikus korszakon belül a meghasonlottság mint szilárd állapot és a meghasonlottság mint alternatív-mozgalmas léthelyzet között. Hebbel zseniális megfigyelése, hogy Kleist világosan látta, hogy korszaka az előbbi értelemben tragikus: „Kérdés az, vajon, ha *Kleist a világberendezkedés törékenységét* mutatja, nem akképpen teszi-e, *mintha dicsőítené* azt.”<sup>110</sup> Eppen ez nyújtja Kleist szemléletének lényegét, a törékeny, érték nélküli világberendezkedéssel való játékot.

Kleist emberkonceptióját sajátosan a hegeli antropológiában leljük.<sup>111</sup> Hegel, aki a szükségviszonyt ésszerűvé stilizálja, nem érti meg Kleist alkotásait.<sup>112</sup> Kleist számára a

<sup>107</sup>H. v. Kleist: *Válogatott Művei*, Európa, Budapest 1977. Heilbronni Katica IV. felv. 2. jelenetek – Sugár és Katica dialógusa.

<sup>108</sup>Lukács György: „A ’románc’ esztétikája” (kézirat), 11. o.

<sup>109</sup>Uo. 24. o.

<sup>110</sup>Hebbel, i. m. 335. o.

<sup>111</sup>Vö. Hegel: *A szellem filozófiája* („Antropológia” fejezet), Akadémiai, Budapest 1968.

<sup>112</sup>Vö. Hegel: *Esztétika*, II, jelzett kiad., 140., 153. o.

világhoz való viszony szükségviszony, s ezért ésszerűtlen. Emberkoncepcióik – itt Hegel enciklopédikus műveit értjük – egymás szöges ellentétei. Az *érző lélek* (Hegel kifejezése) áll szemben az általánossá üresedett-tisztult emberrel. Az érző lelket mint benső egyéniséget így jellemzi Hegel: „A lélek magánvalósága szerint a természet totalitása; mint egyéni lélek *monász*; ő maga tételezett totalitása különös világának, úgy, hogy ez beléje van zárva, az ő teljesülése, amelyhez csak úgy viszonylik, mint önmagához.”<sup>113</sup> Ez a nem-tragikus dráma embere, aki az ésszerűtlenségben egzisztáló világgal szemben benső világot épít. A monász értékelti, fennállása radikálisan tagadja az ésszerűtlent. Az érző egyéniség passzív – mint mondja Hegel –, de megszüntethetetlen, nem áldozható fel az istenség illúzió-oltárán. A magaérzés biztonságában élő ember az *érzésben* a demokratizmus minimumát tartja fenn. Ezért van Schlegel fragmentumának elévülhetetlen igazsága, mikor a Heilbronnhoz hasonló formát a legmagasabb kultúra és szabadság egy megvalósulásának látja. E szabadság és e megőrzött demokratizmus a befogadóhoz mint transcendens erőhöz fordul.<sup>114</sup>

Kleist felfedezi az embert – és ez a Schiller utáni dráma nagy problémája – az ember számára.

(*Homburg hercege*)

„A győztes szabály a legfőbb szabály!”<sup>115</sup>

A Heilbronn Katica legfőbb sajátossága a sors kijátszása volt, ezzel szemben Homburg hercegének sorsfelfogásában ez pont fordított. Itt Homburg válik az irracionális hatalmak játékszerévé – egy nagy útját nyitva meg a modern drámá fejlődésének, pl. Büchner Danton halála.

Az elbizonytalanodás tragédiája ez! Annak megfogalmazása, hogy minden tett csak azáltal ésszerű, ha szabályt követő. Az ember lényegnyilvánítása önmaga ellen fordul, mert önhatalmúan próbálta a szabályt elvetni és helyettesíteni egy olyanal, mely „győztes szabály”

„Homburg: Fogoly vagyok?

Hohenzollern: Úgy van!

Golz: Hallhattad.

Homburg: Az okát megtudhatnám?

Hohenzollern (nyomatékkal): Meg, meg, de nem most.

– Ahogy megmondtuk, túl korán rohantál

· Csatába, pedig az volt a parancs, hogy

Utásításig helyeden maradj!

Homburg: Megőrültem, segítség!

Folz (félbeszakítja): Csend!

Homburg: Tehát Brandenburg vereséget szenvedett?

Hohenzollern (dobbant): *Nem. – De ez most mindegy is, hát nem érted?*

Homburg (keserűen): Úgy! – Úgy, úgy!”<sup>116</sup>

<sup>113</sup> Hegel: *A szellem filozófiája*, jelzett kiad., 124. o.

<sup>114</sup> Vö. Fehér Ferenc: „A dráma történetfilozófiája”; *I. t.* 1977/1, 100. o.

<sup>115</sup> H. v. Kleist: „Homburg hercege”; *Válogatott Művei*, jelzett kiad., 565. o.

<sup>116</sup> Uo. 522. o.

A szabály azonban önállósulva, magának tulajdonítja az emberi megvalósulás egyedüli jogát és tagadja az embert. Homburg úgy jut konfliktusba, hogy arról mit sem tud, s mikor végre beletörődik az „ég” akaratába, a törvény szentségébe, akkor a sors új fondorlata nyomán – ti. a választófejedelem látva katonái esetleges lázadását – felmentik, és a csata győztesének nyilvánítják. Homburg egyetlen pillanatra sem győz a sors felett, a sors állandóan igényt tart rá. Permanens halálraítéltként él az ilyen ember. A „győzelem” csak egyszeri, időleges megállítása a szabályszerű-irracionális folyamatoknak. A szélcsendben, a szünetben csak erőt gyűjt a sors. Joggal mondta róla Hebbel, „Kleist munkái telis-tele vannak *élettel*.”<sup>117</sup> Ez az élet nem más, mint az „elvont szükségszerűség” általános rendje. „Az elvont szükségszerűség tehát . . . az általánosságnak csak negatív, fel nem fogott hatalma, amelyen összefüzdődik az egyéniség.”<sup>118</sup> Kleist drámájának élet-szemléletében ez pontosan jön felszínre, az egyéniség csak akkor juthat igazságra, ha tette mint a szükségszerű fennálló elismerése jelenik meg. *A szív törvénye* áll itt szemben a renddel, és a szív törvénye, mely az emberiség javát akarja, tartja szem előtt, megsemmisül, illetve Kleist valóságismeretéből következően ez alkalommal még a szív törvénye fennmarad, de úgy, hogy Homburg mint egyéniség megtört. Mikor győz, halálra ítélik, s mikor halálra készül, győzőnek mondják! „. . . a szív, vagyis a tudatnak közvetlenül általánosságra igényt tartó egyedisége maga ez a megőrzítő és felfordított, s ténykedése csak előidézése annak, hogy az ő tudatában támad ez az ellentmondás.”<sup>119</sup> Az univerzum ellentmondásmentessé válik azáltal, hogy a meg hasonlítás az egyén határain belül alakul ki. A zárt univerzum megőrjíti a hőst, hogy igazságtalansága mint igazság és a hős igaza mint igazságtalanság *látszódjék*.

Kleist nagy felismerése a *dialektikus ész* lehetetlensége. Homburg mint a szív törvénye, magát igazolandó, s mint a dialektikus ész kibontó individuális tenni akarás, létszerűen lehetetlennek bizonyul.

A racionális filozófia dialektikus ész kultusza felett mond kritikát Kleist. A negatív létszerűen önállósul szemben az individuummal, az univerzum elsajátítása lehetetlen. „Az univerzum csak az individualizáció által jut önélvezethez, ezért *végtelen*.”<sup>120</sup> Kleist világszemlélete egyértelművé teszi az *univerzum végességét*, mivel végtelenné csak az ember által nyílhat. Ilyen világban az alternatívák lehetségesek, de mint két nem-létező közötti választás, a létet nem érintik.

Kleisttel egy korszak zárul le: a dialektikus ész mítoszának kora és egyidejűleg egy új korszak nyílik meg, mely várja a dialektikus ész realizációját.

<sup>117</sup> Hebbel, i. m. 336. o.

<sup>118</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*, jelzett kiad., 189. o. – *A szellem fenomenológiája* egyik fejezete – „A szív törvénye az önhittség örülete” – alapján próbáljuk értelmezni a Homburg emberfelfogását.

<sup>119</sup> Uo. 194. o.

<sup>120</sup> Hebbel, i. m. 271. o.