

ANDRÁS SÁNDOR

A KÁNONOKRÓL ÉS AMI KIMARAD BELŐLÜK: K. W. F. SOLGERRŐL



**Akit itt aranykoronával
avatnak, arról ott
esetleg azt mondják,
még firlefáncot sem
érdemel a fejére.**

■ Van-e élet a kánonon kívül, és ha van, milyen élet az? Hogyan készülnek a kánonok, ki készíti őket, és mire is jó a kanonizálás? Ezek felettből fontos és nyűgös kérdések a filozófián belül is, bárhonnan került is elő a kánon szó. Valaki benn van/nincs benn a kánonban, mondják, magától értetődően, nyugodt hanglejtéssel, ahogyan a méhészt mondhatja: a méhek benn vannak a kaptárban, a darazsaknak nem sikerült betelepedniük. És ez a kanonizálás és kanonizáltság két egyszerű, a közhasználatban csak bizonyos körökben használatos kifejezés. Ott viszont csatabárd sebességgel, szinte gondolkodás nélkül csapdosnak vele („csatabárd” – ódi-
vat), védik a benn levőket, olykor ócsárolják. „Hát nekünk is van szégyenünk, de kinek nincs, jó az is, a többiek könnyebben tudják tartani magukat, van kitől megszépítő messzeségben éreznünk magunkat.” Mindez szép és gyümölcsöző lehetne, ha nem ütné bele az orrát a magamfajta kétely, de teszi, rakoncátlanul, hiszen minnek is ide a rakonca. Mert kánonellenes vagyok, és nem piruettel, játékosan, hanem egy kis zavar érdekében.

Először is a kánon van. Mint egy kuglófkészítő edény, amit aztán megraknak a kuglófanyaggal, vigyázva, nehogy belekerüljön az oda nem való. Hatalmi eszköz a szakácsok, főszakácsok és a rendfőnökök tanácsa kezében. Kánon azonban sok van, nyüzsögnek a kánonok, és őrzőik-kitalálóik, egy-egy laza munkacsoport felkent tagjai védik a fajtájuk, lenézik a másikat,

elfordulnak tőle, és legfeljebb harci készütségben vonják kétségbe a másik kánon felkentségét, sőt pipiskedését a jobb társaságban.

Az egyik nagy kánonozó, magam tőle riadtam meg, a *The Western Canon* szerzője elhatárolja magát a katolikus egyháztól, mondván ő nem olyan kánonra gondol, ami kerek perec adva van, hogy ki belekerülhessen, ki nem. Ő az olvasók és az írók szavazás nélküli megállapodására gondolt, hogy ki kaphat pusztit a homlokára. Nem, ő nem intézményre gondolt, hanem az érdemre. Ehhez persze érdemesítők kellene, és akkor kérdés, ki érdemesít, és milyen alapon és mit. Az angol Man Booker Prize, akárcsak a Nobel-díj, kiemel és jutalmaz, de elképzelhetetlen, hogy a díjazottak kánont alkotnának, ezt nem mondja róluk senki.

Kérdés tehát, miért kell egy már előre osztályozott jegyzék a jelentős filozófusokról, ki állítja össze, ki vesz fel bele egy filozófust, kik fogadják el, kik készítenek másik kánont-kánonokat, és miért nem a jókat, a legjobbakat említjük, mint beszélgetésben, amikor is azokra gondolunk, akiket említünk, és hol így, hol úgy szeretünk, értékelünk. Egyéneket, akiknek nincs szükségük arra, hogy arany pódiumra állítsák őket, és olyan ítélkezők kanonizálják, azaz szentesítsék, akik nem hivatalból teszik, esetleg nem is tennék, viszont ha teszik, mindig kizárásos alapon. Azokat nem szokás a legjobboknak tartani, akik egy másféle módszerrel filozófnak. A számítógémem az utolsó szó kicserélését ajánlotta, írjam inkább magyarul: elmélkednek. Az elmélkedés azonban más, mint a filozofálás, hiszen elmélkedhetem azon, hogy ma menjek be a városba vagy holnap; azon is, kit tartok jobb filozófusnak, Leibnizet vagy Kantot. Egy filozófus is biztosan sokat elmélkedik, ahogyan sokat olvas is, töpreng is, filozófus azonban csak akkor lesz, ha van egy bizonyos megközelítése, sajátos ingere és érdeklődése, és ahhoz szervezett módszere, például hogyan vélekedik a formális-formalizálható logika és a megismerés viszonyáról. Közhelyszámba megy, hogy egy filozófiai rendszert nem dönthet meg egy másik, nem helyezheti hatályon, se hatáson kívül. Intézményesíteni lehet ugyan egy filozófiát, az intézményesítés azonban más, mint a megalkotás.

Lehet ugyan mondani, hogy Platón és Arisztotelész „benn van a nyugati filozófia kánonjában”, de a platóni iskola maga is kitesz Plótinoszig és tovább egy saját „kánont”, ahogyan Arisztotelészé is. Az előfeltételek és módszerek mindig többfélék, a jelentősnek számos leszármazottai, különutasai, fattyúi és különcei lehetnek, és egy-egy ilyen vonulat úgy szembetalálhatja magát egy másmiellyennel, hogy egy „kánonba” erőszakolni őket nem is lehetséges. A leszármazottak között lehetnek kiválóak, akiket mégse szentesítene valaki, és lehetnek silányok, akiknek kanonizálhatósága szóba se jön. Nagyon könnyen kerül feledésbe egy filozófus, ha van egy határozottan irányt adó, akihez mérten nem számíthat. A divatok változnak, ennél fontosabbak az összefüggések, amelyeken belül gondolkodnak a gondolkodók.

Ezt egy példa is illusztrálhatja. A 20. századi angol nyelvű analitikus filozófia nagyjai nem kerülnek a német-francia, angolul a „kontinentális” filozófiában említésre, és viszont. Wittgensteint olykor megemlíthetik itt is, ott is, de ő és leszármazottai nemigen foglalkoznak mással, mint vele. És tényleg, aki az analitikus filozófiát tartja magáénak, mit is kezdhette Kierkegaard-ral vagy Hegellel, de akár Descartes-tal vagy Spinozával. Egy fenomenológus miért kanonizálná az analitikus Quine-t, Davidsont vagy akár Tarskit. És ennél még bonyolultabb, hogy az angol filozófusok úgy fordulnak ma is Hume-hoz, mint a németek Kant-hoz. Miért is becsülné a kanti és a Kant utáni filozófia embere Hume-ot, akit

Kant általános véleménye szerint figyelembe vett és meghaladott. Bizonyos kérdésekben, másokkal viszont nem is foglalkozott. És hol van ez idő tájt (2016) a neopozitivistá Carnap, akinek protokollmondataiból bújt ki vagy fajzott el az analitikus filozófia.

Ezeket általánosságban jegyeztem meg, a kanonizálás nevű fontoskodó játék csepülése érdekében. Akit itt aranykoronával avatnak, arról ott esetleg azt mondják, még firlefáncot sem érdemel a fejére. Ez nem a „futottak még” filozófusaira vonatkozik, a „jé, milyenek futottak még” rövidtávfutóira sem, hanem azokra, akiket észre se vesznek – valameddig valakik a kánonok elíziumi és bizony hasznossági és kerítéssel őrzött mezőin, azaz kertecskéiben. A metaforáknak vége.

Konkrétan ugyanis egy kívül rekedt német filozófusra szeretném terelni a figyelmet, akit az irányadó Hegel elismerő, de bíráló kritikája, hogy úgy mondjam, megmagyarázott és megoldott, ezért érdektelenné tett szinte a mai napig. K. W. F. Solger (1780–1819) nem tartozik a nagyok közé, holott, és ez nem védőbeszéd, hanem talán mindössze külön megállapítás, nagyon érdekes módon gondolkodott, egyedi módon állt hozzá ahhoz, amit saját dolgának tartott. Az utóbbi két-három évtizedben elég sokan foglalkoztak vele németül is, franciául is, és azt hiszem, óvatosan, hogy talán átértékelődés történik, és nem csupán disszertáció-témára vadászó doktoranduszok áldozatát kell látnunk benne. Hiszen jó hírű gondolkodó volt a 19. század első harmadától, fő művét még 1905-ben újra kiadták, de aztán a német korai romantika felfedezésének szinte teljes árnyékába került, ami a második világháború után, a neoavantgárdnak nevezett avantgárd idején csak erősödött. Úgy gondolom, a talán kezdődő érdeklődés ismeretében is, még mindig nem értékeli kellőképpen, nem veszik igazán észre, hogyan gondolkodott ő, aki sokak szerint, szerintem is, 1815-ös *Erwin* című nagyszabású könyvével az első művészetelmélet (esztétika) és egy annak alapjához tartozó iróniaelmélet megalkotója volt.

Solger szerint minden gondolkodás két dolgot tételez, az általánost és a partikulárist,¹ ezek kölcsönös viszonyban állnak egymással, egyikük se gondolható a másik nélkül. A német idealizmus spekulatív filozófiájában ugyan az ellentétek, például a van és nincs egybeesnek, a partikuláris és az általános azonban kontrér, nem ellentét (avagy az ellentét lehet kontrér, nem csak szöges).

Solger dialektikájának ez jellemzője, meghatározó jellege. Azt jelenti, hogy a két kontrér olyan *Egyből* ugrik elő a gondolásban,² amit csak feltételezni és konstatálni lehet. Ez meghatározó, ugyanis az általánost magában csak gondolni lehet, képzelni, elképzelni és érzékelni nem, a partikuláris viszont lehet egy jelenség, amiről például nem tudom, mi, vagyis nem ismerem az általánost, amit az érzékeléshez vonatkoztatok, illetve vele már együtt látom, mint egy asztalról, hogy asztal. Solger gondolkodásában a lényeg is általános, és az idea is, ami magában nem jelenhet meg, nem lehet jelenség. Az általános és a partikuláris viszonya fontos, de viszonyként nem lehet egy harmadik tényező, hiszen nélküle nem lenne a kettő és a kettő közötti ellentét vagy kontrareitás.³ A viszony azonban nemcsak annak a jele, hogy a kettő összetartozik, de annak is, hogy hiány áll elő, ha egy partikulárist, egy *valamit* érzékelek, és nem tudom, mit, ha hiányzik az általános, a fogalom, az asztal esetében az „asztal”, aminek ez az asztal az egyik jelensége. A fogalom is általános, de nem lényeg, nem idea, hiszen egy asztalnak nem lényege egy fogalom. A partikuláris és az általános viszonya nem szintézis.

Hegel dialektikája másféle. Kezdi a tézissel, amit „tesz”, annak ellentéte az antitézis, és a kettő egyesítése a szintézis, ami ugyanakkor egy következő fokozat. És így tovább. A szintézis egy hegeli, mély értelmű és híressé vált szójátékkal „Aufhebung”, amit magyarul csak magyarázni lehet, ilyen szavunk nincsen, eltörli a tézis és az antitézis közti ellentétet, de meg is őrzi mint kiegyenlítő-dést-kiegyezést, ami harmonikus, affirmatív, megerősítéssel igenlő. A különbség a kétféle dialektika között abból is adódik, hogy Hegel a tiszta gondolatosságon, a gondolkodáson, vele a hagyományos logikán, sajátján is belül marad, míg Solger nem mond le az érzékiségről, a gondol(kod)ó ember érzékiségéről, arról, hogy mindig egy bizonyos ember gondol(kodik), aki egyúttal egy érzéki lény is, és így individuum, szétválaszthatatlan. (Az „egyén” szót nem használom, mert egy individuum nem „egy én”. A tudattalan éppúgy nem tud ént mondani, mint a fogfájás.) Ennek az egész embert megkövetelő igényének, hozzá-állásának megfelelően *Erwin* című könyvében művészetfilozófiáját egy baráti társaság beszélgetésével bontakoztatta ki, nem az elméletírás értekező módszerével. Hegel ezt nem is tartotta helyesnek Solger korai halála után hátrahagyott írásainak két vaskos kötetéről írott hosszú recenziójában. És Solger valóban megnehezítette olvasóinak a megértést, amikor baráti beszélgetés során bontakoztatta ki elméletét. Nem olyan régen vette magának a fáradságot egy német elemző, és mutatta ki, hogy a barátok hosszadalmas, bár érdekesen tekergő beszélgetése jól végiggondolt szerkezeten alapul. Solger gondolatilag szerkesztette meg, de elengedhetetlennek tartotta az emberi szubjektív viszonyulást, egy baráti beszélgetésben ennek többféleségét, a véleményekhez és meggyőződésekhez tartozó érzéseket és beleköltésüket abba, amit ki akart fejteni.

Ebben az igényében és szándékába Kierkegaard-hoz állt közel, aki Hegelt később, már halála után, egyebek mellett, de lényegesen éppen írásainak objektív megfogalmazásáért bírálta, mondván: a filozófus nem hagyhatja ki gondolkodásából az embert, aki gondolkodik, a szubjektív viszonyulást. Kierkegaard ironiákönyvének egy egész fejezetében foglalkozott Solgerrel, akit Hegelhez hasonlóan filozófiájának negativitásáért és dialektikájának hiányosságáért bíralt, bár saját könyvének végső fejezetét éppen egy Solger esztétikáját felidéző mondattal kezdte.

Hegel, Solger, Kierkegaard egyébként lutheránus volt, mint a német idealizmus mindegyik gondolkodója, ha később közülük többen katolizáltak is; hárunk közül Solger és Kierkegaard hangsúlyozottan hívő volt, és ezért nemcsak tudta, hogy az ember csakis hit által igazulhat meg, hinni pedig csak szubjektíven lehet. Mindhárman egy hitet vallottak, de más-másként, és ezért más-másként irányították hitüknek megfelelő gondolkodásukat.

Solgernek Ludwig Tieck, az egyik jelentős romantikus volt barátja és levelezőtársa, de ő, Szophoklész tragédiáinak 1807-es, de ma is papírkötésben megkapható fordítója nem törődött a németeknél annak idején annyira virulens klasszika-romantika ellentéttel. Goethe mondta, akivel Hegel egyetértett, és aki nagyra tartotta regényének Solger írta recenzióját, hogy a romantika beteg, a klasszika egészséges; Solger ezt sohasem gondolta volna, feltűnően nem foglalkozott egy ilyen ellentéttel és konfliktussal. Amivel komolyan foglalkozott, az az idő volt, a jelenségek világának időzetessége, szemben az örökletessel, az ideával, a lényeggel, és így kétféle valóságot tételezett, amelyek *együttesében* él az ember. Az időzetes, a jelenségek valósága mindegyik pillanatban keletkezik és pusztul, egy jelenség, amikor fel-, akkor el is tűnik.

Amennyire tudom, nem volt addig filozófus, aki annyira pillanatokra tagolta volna az időt, a jelenségek időzetességét, mint Solger, és annyira hangsúlyozta volna mind a közönséges életben, mind a művészetben a jelen elsődlegességét és a korszakost. Goethe Faustja azzal köt szerződést Mephistofelesszel, hogy majd ha a pillanatnak mondja, olyan szép, maradjon velem, akkor az ördögé a lelke, addig nem. Efféle pillanatra utal Solger, amelyekben eggyé válik az időzetes jelenség és az örökletes lényeg. Szétválaszthatatlanul („unzertrennlich”), ahogyan az emberben van együtt. Faustnál ez a pillanat nem jön el, Solger viszont pillanatokról gondolkodik, és úgy, mint egy a létezésre, egzisztenciára⁴ felfűzött gyöngyök sorozatáról, amelyek mindegyike eltűnik a rá következő mögül, annak következése előtt. Végső pillanatról nem beszél. És valóban, az ember nem élhet egy előző pillanatban, erre radikális bizonyíték a meghalás, a halál beállta.

Solger az önálló pillanatokra tagolódást komolyan gondolta, ha a példa erre bizarrnak tűnhet is. Krisztusról mondta, hogy az nem valami megtörtént, amelyikre utalni és emlékezni lehet, hanem minden pillanatban történik, mindig most. Bizarrnak tűnik, amíg az ember nem gondolja meg, hogy az örök nem időzetes, nem tagozódik, ezért mindegyik időzetes pillanatban ugyanaz a lényeg, idea villanhat be, mindegyik individuális, szétválaszthatatlan ember ugyanazt a lényegét élheti meg, jelensége változik, és végül is összetett jelenjében történik, akiben megtörténik.

Solger gondolkodásának egyik alapszava a megnyilatkozás („Offenbarung”), csak tudni kell róla, hogy ugyanez a német szó jelenti mind a magyar kinyilatkoztatást a „kinyilatkoztatott vallás” kifejezésben, mind a jelenést, a görög „apokalipszist” a Jelenések Könyvében. Ezek egységes szava magyarul a „felfedés” lehetne, ha nem egy bonyolultabb eseményről lenne szó. A megnyilatkozás azonban, amikor Isten, az isteni megnyilatkozik – ez németben is reflexív: „sich offenbart” — nem igazán alany-tárgy viszonyt, magamagát megnyitást jelez, hanem olyan megnyílast, olyan eseményt, amelyikben valami láthatóvá válik, azaz felfoghatóvá és érzéki lények számára érezhetővé is. Ehhez persze szükség van arra is, aki/ami felfogni-érteni és érezni képes, aki/ami tudatos is, tudattalan is. János jelenéseit nem János találta ki, de olyanok, ahogyan a megnyilatkozásokot János látta és érezte, és aztán a látottakat szavakkal tolmácsolta, leírta. Az ilyen esemény jellegét számomra legjobban Hölderlin jelezte barátjának, Sinclairnek 1798 decemberében írott egyik levelében: „Az abszolút monarchia mindenütt maga-magát szünteti meg, [...] egy apriori, minden tapasztalástól teljesen független filozófia, ahogyan Te magad is tudod, éppolyan lehetetlenség, mint egy pozitív megnyilatkozás, ahol a megnyilatkozó tesz mindent, és az, akinek a megnyilatkozás adatik, mozdulnia se szabad, hogy átvegye, mert különben valamit már hozzá tett volna a sajátjából.”

Ehhez a különbségtévesztéshez aközött, aki megnyilatkozik, és akinek megnyilatkozik, amiből a megnyilatkozás egysége ered, tartozik Solgernél egy másik, és ez nem kevésbé jelentős. Szerinte Isten egyfelől a természetben, másfelől a gondolásban nyilatkozik meg. Az ember számára azonban a természet időzetes jelenségekkel jelenik meg, a hozzájuk tartozó lényegét, az ideát — a partikuláris-hoz az általánost — az elme, a gondolás teszi hozzá. A jelenségek maguk semmiek, állította Solger, egy jelenség: semmi, ami azonban nem jelenti, hogy nem valós, hatékony („wirklich”). Ez németben a „wirken” = hatni, „Wirkung” = hatás, „Wirklichkeit” = valóság szavakhoz tartozik; a valóság másik szava a németnek megfelelő „realität”, és Solger nem ezt használja. Egy ember is jelenségeként

semmis – „semmik vagyunk” –, azonban valós, egy valós partikularitás. Az idea, a lényeg, mivel általános, csak egy partikulárisban valósulhat meg. Amikor egy partikuláris *jelenségben* valósul meg, akkor azt megsemmisíti, viszont a partikulárist megsemmisítve saját magát is megsemmisíti. Ez a semmi megsemmisítése („das Vernichten des Nichts”) az idea, a lényeg önmegsemmisítése. Ez a megsemmisülés volt az a gondolat, amit Hegel szörnyűnek és negativitásnak ítélt meg, Kierkegaard szintén negativitásnak, ha nem is szörnyűnek, hanem nihilistának. Solger viszont az idea jelenséget megsemmisítő önmegsemmisítését ön-feláldozásnak gondolta, aminek a „típusa” – ez az ő szava – Krisztus.

Ezt a már eddig is túl bonyolultnak tűnő gondolatmenetet tovább bonyolítja, viszont egyúttal magyarázni is kezdheti az a körülmény, hogy Hegel, saját logikai gondolkodása szerint, „a negáció negációjának” mondja/írja azt, amit Solger „a semmi megsemmisítésének”. Holott Solger nem tagadta, hogy jelenségek között a jelenség valami és valós, hanem azt állította, hogy ami jelenségeként valós, az semmis. Nem logikailag semmis, hanem ténylegesen, hiszen ahogyan – mindig egy embernek – feltűnik, el is tűnik: egy mulandó jelenség, pillanatnyi partikularitás, bármiféle általánosítás nélkül. Heideggerig kell várni, hogy a semmis és a semmisíteni („das Nicht” és a „nichten”) újra megjelenjen a filozófiai gondolkodásban. Ez nem véletlen. Egyfelől ő hangsúlyozta, hogy a görögben kétféle „nem” volt használatos, az „ou” és a „mé”, az egyik a tagadáshoz, a másik a nem fennállás megállapításához. Németül és magyarul is csak egy szó jelöli mind a kettőt: „azt nem mondtam” = tagadom, hogy mondtam volna; „nem vagyok éhes” = nem érzek éhséget, ami más, mint amikor tagadom, hogy éhes vagyok. A negáció negációja: logikailag igenlés, a semmi megsemmisítése viszont nem igenlés, ahogyan az idea, a lényeg önmegsemmisítése sem az, hanem megszűnés, pusztulás. De hol? A jelenségek világában, ahol a valós csak jelenségeként valós. Kinek? Az embereknek, akik tudhatják, hogy egy jelenség valaminek a jelensége, anélkül is, hogy tudnák, minek, hogy miféle partikuláris gondolható általános híján, ha csupán valami.

Heidegger felé mutató körülmény, hogy Solger rólunk, emberekről azt mondta, hogy „existenciába dobott lények” („in die Existenz geworfene Wesen”) vagyunk, ami a „Wesen” szó két jelentése szerint azt is jelentheti, hogy „az existenciába dobott lények” vagyunk. Ez megfelel Solger kijelentésének, hogy – a jelenség világában – az ember semmis, ugyanis elpusztul, de annak a másik és már idézett gondolatának is, hogy az emberi individuum szétválaszthatatlan együttese a jelenségnek és a lényeknek. Ez az együttes tűnhet ugyan a hagyományos test és lélek együttesének, de nem az, közelebb van Spinoza tételéhez, hogy Isten attribútumaiból számunkra, emberek számára csak kettő hozzáférhető, a kiterjedés és a gondolat; a természet pedig kétféle: a termő és a már termett („natura naturans” és „natura naturata”). Közelebb van hozzá, de nem az, hiszen Solger dialektikusan, a partikuláris és az általános egyidejű és kölcsönös viszonyával gondolkodott, másfelől számára például egy tulipán jelensége nem korlátozódott a kiterjedésére. Maga mögött tudta, ahogyan Kant fölülírta az angol empirizmust (amely számára a kiterjedés volt az egyedüli nem illuzórikus tulajdonság), és bevezette a tér és a kiterjedés mellé az időt mint a Kant meghatározta *belső* érzéket. Solger ezek és radikalizálásuk mellé az időt az emberek megélt, és hogyan-megélt idejével és korszakaival vette figyelembe. A kinyilatkoztatott vallás korszakát például megkülönböztette az ilyen vallás előtti, a csak az emberi halandósággal gondolkodó és érző görögök korszakától. Még ezt is másként

tette, mint Hegel, aki a művészetet művészetvallásként („Kunstreligion”) tartotta legtovábbra, de alávetette a kinyilatkoztatott vallás korszakának, ahogyan ez utóbbit saját, a reformációtól és annak győzelmétől, 1648-tól datálható filozófiai korszakának, amelyekben – még a kereszténységen belül, de már – az ésszel azonosított szellem mint abszolút szellem végül visszatér saját magához.

Solger viszont úgy gondolkodott, hogy a művészet bármelyik korszakban tökéletes lehet, attól függetlenül, hogy az emberek hogyan élik meg világukat. A keresztény korszakot ő is mintegy kettéosztotta, a reformációt mint az eredeti újraformálását, újragondolását vette számba, és saját korát, akárcsak Hegel, „modernnek” nevezte, viszont saját korának művészetét is annak, és ennek fő műfajának a regényt tartotta. Továbbá és jelentősen a művészetet az értelem, nem mint Hegel, az ész vonatkozásában jellemezte; a művészi szépből benne foglalta a fenségest, magát a szépet mint részek egységét, ezt az egységet mint Egészt határozta meg, ami nála azzal járt, hogy egy műalkotás Egészként jelenség volt, de különleges jelenség, ami Egészként emelkedett ki a közönséges jelenségek közül. Fivérének magyarázta egyik levelében, hogy ez „egy tökéletes cselekvéssel” történik, és *Erwin* című művészetelméletében jelentősen, mondhatni alapvetően hangsúlyozta, hogy a „közönséges értelemről” eltérően működő „művészi értelemmel” alkot a művész. Az *érzékiség* és a képező vagy elgondoló („sinnen”) *fantázia* („Phantasie”) – nem a kintről közvetítő képzelőerő („Einbildungskraft”) – „két gyújtópontját” elliptikus pályán villódzva vonatkoztatja egymásra ez a művészi értelem. Vagyis érzékiség és fantázia a termő, és az ezeket egymáshoz csak rendező értelem hoz létre egy olyan alkotást, amelyik egyesíti a partikulárist és az általánost, azt, ami nem jelenség és lényeg szétválaszthatatlan *együttese*, hanem olyan *egész*, olyan *egy*, amelyik egyetlen és örök, de csakis az individuumban keletkezhet, és ha ez tökéletes cselekvés, művészi értelem alkotta jelenség is, az ember számára *jelenség*, és megsemmisül, viszont örökké újra meg újra fel- és eltűnik. A megsemmisülő művészi Egész ezért úgy szép, disszonáns harmóniával, hogy hatása egyúttal szomorúság/gyász is („Trauer”). Amikor „a művészet lép a valóság helyére”, akkor majd újra a közönséges értelem közvetítette valóság lép a művészet helyére, ami ezek szerint az időzetes és az örök valóság között lebeg, magam látomásosnak mondanám, különleges látomásnak egy nem látomásos környezetben. Coleridge ezt „a hitetlenkedés szándékos felfüggesztésének” („a willing suspension of disbelief”) nevezte, nem egészen pontosan, hiszen csak magára a műalkotásra vonatkozik.

Továbbá az is jellemzi a művészetet Solger szerint, hogy lehet szimbolikus, és lehet allegorikus, hiszen meghatározó jellege egy olyan Egész, amelyik a közönséges jelenségek világában nem lehetséges. A művészet, mondja, a valláshoz áll közel, de nem vallás. Az irónia hozza létre, ami nemcsak a két gyújtópontot és az értelem elliptikus pályáján azokat együvé rendező villódzását eredményezi, hanem az individuumon „belülit” a „kívüli” ellenében, az érzékiség és a fantázia együttesének különleges állapotában. Ebben az irónia lelkesedés, a lelkesedés irónia (nem „ironikus”, hanem maga az irónia). A lelkesedés német szava „Begeisterung”, aminek töve a szellem („Geist”), ahogyan az angol „enthusiasm” töve a „thus”, ami a latin „deus” változata, azaz isten. Ady ezt tudhatta, egyik versében írta, őt nem érdekli, „hogy tempóz Arany, Petőfi hogy istenül”. Az irónia *anyja* a misztika, mondja Solger, a művészet maga tehát nem misztikus, hanem egyfajta különleges lelkesedés, amelyik egy időre kiemel az időzetesből, egyesíti a jelenséget és a lényegét, az ideát, de nem támaszt fel örök

életre az örökletesben. Abban ezek szerint művészet nem lehetséges, bár róla a jelenségek világában semmi sem tudható, nem is ismerhető, egyedül a művészet révén sejtethető. Solger nem is mond semmit se arról, mi lesz a világ vége után, amikor már nincs *utána*. Ha megemlítette volna, hivatkozhatott volna Ézsaiás könyvére (65:17 sk), Isten új eget és új földet ígér, hozzátéve: korábbi dolgokra majd nem is emlékeznek, eszükbe se jut.

Solger ugyanakkor nyitott volt a korszakos jövőre, egy következő korszakra. Talán lesz majd olyan művészet, jegyezte meg, amelyik úgy egyesíti a tudatost és a tudattalant, ahogyan az még soha sem történt. Dialektikus gondolkodása pedig egyáltalán nem volt negatív, hiszen annak dinamizmusa nyilvánvaló, csak tartózkodott mindenféle földi, az időzetes világban végső megoldástól, ahogyan művészetben az ideáltól, abban csak a jelent, a jelenre vonatkozást hangsúlyozta, és azt, hogy a művészet magáért a művészetért keletkezik („Kunst um der Kunst willen”). Ami engem illet, igaza volt, amikor úgy gondolta és hitte, hogy a földi jelenségek közé kerülő ideák megsemmisülnek, amitől azonban az emberek ideára érzékenysége és fogékonysága nem pusztul el. És úgy gondolom, amit a művészetről és az azt létrehozó iróniáról mondott, nemcsak a 19. századi, de 20. századi modern művészetre is alkalmazható, mondjuk az 1950–60-as évekig, sőt bizonyos és jelentős alkotóknál a mai napig.

■ JEGYZETEK

1. Lukács György *A különőség mint esztétikai kategória* (Akadémiai Kiadó, Bp., 1953) című könyvében a „különös” szóval fordította a német „das Besondere” szót. Helyesen, hiszen ezt és származékait, pl. a „különcöt” így szokás fordítani. Magyarul azonban két szempontból bajos a szó. Egyfelől a különös a furcsa, a rendkívüli szinonimája is – Adynál: „különös, különös nyáréjszaka volt” –, ami németül „das Sonderbare”, másfelől a német szó az „általános” ellentéte is, egyedít, egyvalamit jelent. Ezért választottam a „partikulárist”.
2. Gondolást írok gondolkodás helyett, mert ez utóbbi reflexivitást rejt magában, ami a német „denken”, az angol „to think”, a francia „penser”, a latin „cogito” esetében nem áll fenn. Ezért Vörösmarty felszólításának: „gondolj merészet és nagyot” eleget téve jelzem, hogy magyarul is lehet gondolni kotkodácsolás nélkül, csak manapság gyakran nehéz.
3. A magyar ellentét szónak például angolban a következők felelnek meg: „opposite”, „contrast”, „contrary”, „discrepancy”, [szó] „antonym”, [logikában] „antithesis”, ezek mind az „ellenkező” körébe tartoznak. A német „Widerspruch”, ami magyarul „ellentmondás”, a szótár szerint „ellentét”, „szembenállás”, [jogilag] „ellentmondás”.
4. Nem vagyok hajlandó egzisztenciát mondani, ami elfedi a szó jelentését, csak azért, mert a német „x” *betűt* g+z *hangra* váltja az Akadémia, és aztán a *hangot* betűzi. A német „s” betű szóközből „z” hanggal szól, az zöngésíti „g”-vé magyarban a „k”-t, torzítja a magyarban is „iksz” hangú „x” betűt „g+z” betűre és hangra. Az existentia vagy exisztencia a létezés emberi válfaja.