

FEHÉR M. ISTVÁN

„Az eszme érzéki ragyogása”
– *Esz­tétika, metafizika, hermeneutika*
(Gadamer és Hegel)

I.

Személyes visszaemlékezéssel kezdem hozzájárulásomat, s e szempontot valamilyen laza értelemben végig megörzöm majd. – Azok közé tartozom, akik a hatvanas évek végén és a hetvenes évek elején Zoltai Dénes Hegel *Esz­tétikájá*ról több féléven keresztül tartott – legalább négy, de az is lehet, hogy hat vagy hét szemeszteren át húzódó – szemináriumának résztvevői voltak. Mint nem filozófia szakos egyetemi hallgató – kívülről érkezett, naiv érdeklődő – akkortájt tettem első lépéseimet a filozófiában, s a háromkötetes művel való megbirkózás kísérlete fölért az önkínzás egy módjával. (Ez persze korántsem baj, hiszen mint később épp Hegelnél olvashattam, az önmagunk ellen elkövetett erőszak a filozófiába való belépés megtisztelő előfeltétele.)¹ Nagy kitartással és szorgalommal igyekeztem követni az órák menetét, hétről hétre lelkiismeretesen elolvasni a feladott penzumot, átküzdeni magam olyan szöveghalmokon, melyeket – a legkevesebb, amit mondhatok – nem igazán értettem. Arra is emlékszem: arcátlan-vakmerő módon odáig merészkedtem, hogy elvállaltam egy referátumot, éspedig a „természeti szép” problémakörében. Abban a témakörben, melynek paradox rendszertani státusát emlékeim szerint Zoltai Dénes hosszasan és behatóan ecsetelte. Eszerint e témának voltaképpen nem szabadna helyet kapnia Hegel *Esz­tétikájá*-

¹ Vö. G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961, 21. o. (ford. Szemere Samu)

ban, hiszen az esztétika a szellem szférájában, közelebb-ről az abszolút szellem első fokozataként jelenik meg, amikor a természeti szférát már rég magunk mögött hagytuk. Így hát az esztétikának a művészetfilozófiára kelle-ne korlátozódnia, lévén a művészet emberi-szellemi pro-dukta. Mindennek Hegel persze nagyon is tudatában van – éppen ezért helyezi az esztétikát a szellem filozófiá-jának birodalmába, s ezért korlátozza kezdettől fogva a „szépet” a „művészeti szépre” –, ám azután egy váratlan s talán nem teljesen érthető fordulattal mégis belebocsát-kozik a „természeti szép” témájába, és hosszas elemzése-ket szentel neki.

A „természeti szépről” szóló elmélkedéseket a szöveg-ben a szép fogalmát illető fejtegetések előzik meg, s ezek között olvasható a nevezetes meghatározás, mely szerint a szép „az eszme érzéki *látszása*” [*das sinnliche Scheinen der Idee*].² E meghatározást (sok egyéb meghatározás-sal együtt) nem annyira nem értettem, pontosabban: nem annyira nem értettem, mint inkább – még rosszabb – laposnak, semmitmondónak találtam. A szöveg különben is mindun-talan ezt a furcsa kettős benyomást keltette: vagy érthe-tetlennek tűnt (a korpusz nagyobbik részében ez volt a helyzet), vagy (kisebbik részében) érthetőnek ugyan, de egyúttal triviálisnak, semmitmondónak. Mint későbbi filo-zófiai stúdiumaim során – bizonyos fokig öröömre – látnom kellett, ezzel korántsem álltam egyedül: akadtak mások is, akik nagyjából-egészében így voltak velem. A pozi-tivizmus-vitában Popper azt vetette például a hegeli világlá-táshoz és nyelvezethez kapcsolódó Frankfurti Iskola sze-mére, hogy képviselői nem tesznek mást, mint

egyszerűen trivialisításokat mondanak el azon a magasröptű nyelven, melyre tanították őket,

² G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Hegel: *Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*, szerk. E. Moldenhauer, K.M. Michel (a továbbiakban: TW, ezt követi a kötetszám, majd az oldalszám meg-jelölése), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, 13. k., 151. o. Magyarul: *Esztétikai előadások*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980, I. k., 114. o. (ford. Zoltai Dénes)

Habermasról pedig úgy vélekedett:

a legtöbb dolog, amit mond, számomra triviálisnak látszik, a többit tévesnek tartom.³

Valahogy így voltam én is Hegellel. Talán annyi különbséggel, hogy ami Popper számára a „téves”, az számomra a „nem érthető” kategóriájába tartozott. A „triviális”-t illetően viszont szinte teljes volt az összhang. A fenti meghatározás triviálisnak tűnt, anélkül ugyanakkor, hogy különösképpen „magasröptű” nyelven lett volna előadva. Hogy a művészet megjelenik, és pedig érzéki alakban jelenik meg: színben, alakban, azaz festményekben, szobrokban, épületekben, vagy dallamban, hangban – zenében, énekben, az irodalom már kissé bonyolultabb dolog –, ennek megértése semmi esetre sem igényelt különösebb gondolati erőfeszítést. Inkább azt volt nehéz megérteni, mi mindebben a sajátosan filozófiai teljesítmény vagy filozófiai mélység. De többé-kevésbé Hegel egész rendszerével ez volt a helyzet. Egy bizonyos szintig könnyen („triviálisan”) érthetőnek és megtanulhatóknak bizonyul, de utána falba ütközik az ember: az egész értelméhez annál nehezebb hozzáférni. A logikában a fogalom önfejlődése megy végbe, mely az abszolút eszmében tetőzik, ez a „barokkos” eszme⁴ a természetben önmagától elidegenedik, majd a szellem külön-

³ Ld. K. Popper: „Ész vagy forradalom?”, in: *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*, szerk. Papp Zsolt, Gondolat, Budapest, 1976. 158. o. sk. Ld. még id. köt., 388. o. sk., 416. o. Hasonló vonásokat találunk Marx Hegel-kritikájában: „A közönséges ember azt hiszi, nem mond vele semmi rendkívülit, ha azt mondja, hogy vannak almák és körték. De a filozófus, amikor ezeket a létezéseket spekulatív módon fejezi ki, valami *rendkívülit* mondott.” (*A szent család*, VI. 2. A spekulatív konstrukció titka, *Marx–Engels művei*, 2. k., Kossuth, Budapest, 1958, 59. o., kiemelés az eredetiben). A popperi „magasröptű” jelző hozzátéve úgy cseng, mint a marxi „rendkívüli” – mindkettő ironikus módon kritikus –, csak hogy míg Marx Hegelre, addig Popper a Marxra visszanyúló Frankfurti Iskolára találja jellemzőnek.

⁴ Ld. K. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Kossuth, Budapest, 1962, 115. o. „[...] ez az egész, oly furcsa és barokk módon viselkedő eszme, amely a hegelianusoknak szörnyű fejfájásokat okozott [...]”

böző alakjaiban visszatér önmagához, az abszolút szellem szférájában pedig a művészet, vallás, filozófia egymásra következő hierarchikus alakzataiban az érzékiség, a képzet és a fogalom közegében jelenik meg és teljesedik ki, azaz vesz vissza minden elidegenedést. Mindezt külsőlegesen megtanulni (vagy még inkább betanulni), nem igen jelent nagyobb fáradságot. Ez az egész úgy „triviálisan” világos lehet anélkül, hogy közelebbi értelmét át lehetne látni. Míg mondjuk azt, hogy Kantnál mi a transzcendentális dedukció, korántsem lehet ilyenformán megtanulni, belátni: ezt nem lehet csak úgy *laposan*, *triviálisan* megérteni. Vagy semmit sem ért az ember, vagy érti az egészet, azaz az egésznek a lényegét.

Hogy a fenti összefoglaló meghatározásnak mi lehet valamely, a triviálison túlmenő lehetséges értelme, csak évekkel később, Gadamert olvasva kezdett számomra *megvilágosodni* (a kurziválás magyarázata a dolgozat végén következik), a vonatkozó helyeken Gadamer hivatkozik is Hegelre. Hogy ez az értelem helyes-e, nem tudom (aziránt meg, hogy egyenesen *a* helyes értelemről lenne szó, épp hermeneutikailag erős kétségeket támaszthatunk), mindenesetre számomra Gadamer fő műve, s annak is elsősorban a záró része, melyben Platón mellett Hegelre többször is hivatkozva a helyes filozófia „módszer” fogalmát tárgyalja, majd hozzá kapcsolódva a szép metafizikájáról esik szó, a fenti meghatározás sajátosabb, mélyebb megértése felé nyitotta meg az utat. A *Scheinent* ennek megfelelően – a gadameri perspektíva felől is – a szóban benne rejlő másik jelentésirány fölerősítésével jelen esetben „ragyogás”-nak fordítom, noha Zoltai Dénes fordítása is – mint nemsokára kitérek rá – teljességgel helyénvaló, mivelhogy a magyar „látszás” szóban – nem kevésbé, mint a német *Scheinenben* – benne rejlik mindkét jelentésmozzanat.

II.

A hermeneutikai tradíció fő képviselőin kívül Gadamer gondolkodói pályájának egyik állandó ösztönzőjét Platón mellett a hegeli gondolatvilághoz való kapcsolódás alkotta. Fő műve, az *Igazság és módszer* második kiadásához írott előszavában úgy fogalmazott, miszerint „minden, valóban metafizikai következtetéstől” való tartózkodás ellenére (a hegeli végtelenségmetafizikának a heideggeri végeséghermeneutika felőli elutasításáról, a hegeli abszolút tudás álláspontjáról való lemondásról lehet szó)

a metafizika nagy hagyományához, s különösen annak utolsó nagy formájához, Hegel spekulatív dialektikájához változatlanul közel állok.⁵

A harmadik kiadáshoz írott utószó egy helyén pedig azt olvashatjuk:

Hegel „művészetvallás”-fogalma pontosan azt jelenti, ami az én hermeneutikai kételyeimet is motiválja az esztétikai tudattal szemben: a művészet nem mint művészet, hanem mint vallás, mint az isteni jelenléte képezi önmaga legmagasabb lehetőségét. [...] A művészet valóságos tapasztalata [...] a művészetet nem művészetként tapasztalja.⁶

Az *Igazság és módszer* egész első részét, a szűkebben vett esztétikai, művészetfilozófiai részt eszerint a Hegelhez való kapcsolódás motiválja, melynek eredménye, hogy alapvető gadameri teóriák – így például az „esztétikai tudat” bírálata – közvetlenül hegeli ihletettségűek.

Gadamer Hegelhez való kapcsolódását, a két esztétika között fönnálló párhuzamot durván és elnagyoltan a következőképpen fogalmazhatjuk meg. Mindkettőjük esztétikája: metafizikai esztétika. Olyan esztétika, mely

⁵ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*; Gondolat, Budapest, 1984, (a továbbiakban: IM) 17. o. (ford. Bonyhai Gábor). Az idézett fordításokat helyenként minden külön megjelölés nélkül módosítottam.

⁶ H.-G. Gadamer: IM 384. o.

– más- és másképp, de – valamilyen értelemben a szép „objektivitását” állítja. Nagy jelentőségű állításról van szó, hiszen az újkori esztétika sodrában, az esztétika mint diszciplína sajátos kialakulásának korszakában Kant nyomán nagyon is megszoktuk azt a vélekedést, mely szerint az esztétika „szubjektív felfogásforma”, mely ilyenformán antropológiai meghatározottságú, hiszen hogy ki mit tart szépnek, az jórészt (a maga részéről ugyancsak szubjektív) „ízlés” dolga. Hogy a szép a tárgy „objektív” meghatározottsága volna: innen szemlélve idejétmúlt középkori – tomista vagy neotomista – nézetnek tűnhet föl (mely szerint a *pulchrum*, csakúgy, mint az *unum*, *bonum*, *verum* az úgynevezett transzcendentáliák sorába tartozik, azaz a létező általános „transzcendentális” meghatározottsága); olyan megmosolyogni való, ódivatú nézetek, mellyel az újkor egyszer s mindenkorra, végleg leszámolt. Hiszen egy táj nyilvánvalóan csak attól szép, hogy odagondoljuk a szemlélő szubjektumot, aki a maga reflexiójában ilyenek, azaz szépnek találja. A kozmoszal hasonló a helyzet: „szépsége” szubjektív, objektív magábanvalóságát illetően nyilvánvalóan a természettudomány (csillagászat, fizika) az illetékes. A műalkotások pedig *eo ipso* emberi termékek. A tárgy nem lehet „önmagában” szép, e minőségét csak az ember felől nyerheti el. Hogy a görögök vagy a középkor erre nem jöttek rá, újkori szemmel nézve naivitással, elmaradottságukkal magyarázható: valamilyen nagyon is emberi felfogásformát naivan kivetítettek a kozmoszba. E naivitás leküzdése, annak tudatosítása, hogy a világ nem önmagában, hanem mindenkor a megismerő szubjektum számára jelenik meg ilyenként és ilyenként, épp az újkori gondolkodás nagy tette, múlhatatlan eredménye és érdeme. A szubjektum módszertani öntudatosításának az újkori filozófiában bekövetkezett fordulata, áttörése felől szemlélve valamely „metafizikai esztétika” immár tarthatatlan álláspont, és nem lehet más, mint egy már meghaladott és véglegesen megcáfolt álláspontra való sajnálatos visszaesés terméke.

Hozzávetőleg ez a fajta értelmezés uralkodott az elmúlt két évszázad jó részében, és generációm is többé-kevés-

bé ebben a szellemiségben nőtt fel. (Lukácsnak köszönhetően a hegeli esztétika persze nagy megbecsülésnek örvendett, ám a „művészetvallás” hegeli fogalma, azaz művészetnek és vallásnak egymáshoz, vagy még inkább a művészetnek a valláshoz való közelítése a művészet – elsősorban épp a vallással szemben meg- és kivívandó – szabadságharcát előtérbe állító Lukács számára érthető módon nem képviselt vonzó kapcsolódási pontot.) Annál nagyobb jelentőségű – bár e helyen aligha részletezhető – az a tény, hogy itt nem annyira gondolatlan visszaesésről, már elért vívmányok visszavonásáról, hanem nagyon is tudatos és megalapozott metakritikáról, tudniillik az újkori filozófia alapvető szemléletmódjának hermeneutikai jellegű metakritikájáról van szó.⁷ Innen tekintve elmondható: az újkori filozófiában ilyesfajta, metafizika és esztétika összekapcsolására irányuló törekvéssel Hegelt követően – és hozzá kapcsolódva – a legerőteljesebb és legkidolgozottabb formában alighanem Gadamernél találkozhatunk (ezzel a címben szereplő diszciplínák – esztétika, metafizika, hermeneutika – egyfajta elnagyolt összefüggése már láthatóvá válik, mindenesetre a „hermeneutika” terminus még messzemenően értelmezésre vár, s néhány adalékot e tekintetben e dolgozat végén próbálok majd nyújtani). Gadamer Hegelhez kapcsolódó célkitűzése innen szemlélve *a szép metafizikai rehabilitációjának* nevezhető.⁸

⁷ Ld. ezzel kapcsolatban tanulmányaimat: „A megismerés hermeneutikai felfogása”, in: *Bölcsélet és analízis*, szerk. Farkas Katalin és Orthmayr Imre, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2003, 142–164. o.; „Heidegger, Husserl, Descartes. A filozófia mint szigorú tudomány újkori eszméje Heidegger első marburgi előadásának tükrében”, in: *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*, szerk. Schmal Dániel, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2002, 153–194. o.; „A megtört tradíció. A hagyomány létmódja idegenség és ismerőség között”, in: *Protestáns Szemle*, LXIII (X. Új évf.), 2001/2–3, 61–75. o., továbbá *Heidegger és a szkepticizmus. A szkepticus kételyen át a hermeneutikai kérdésig* című könyvem egyes részeit (Korona Nova, Budapest, 1998, innen elsősorban a II. 1., a III. 6. és a VII. fejezetet).

⁸ A „rehabilitáció” kifejezést maga Gadamer használja fő művének „Az autoritás és a hagyomány rehabilitása” című nagy vitákat kiváltó fejezetében (IM 198. o. skk.). Itt annyiban kölcsönözhetjük pontosan az ő értelmében e kifejezést, amennyiben az általa művelt rehabilitáció

Próbáljuk e tételt rögtön valamelyest alátámasztani. Már az *Igazság és módszer* első részének, a szűkebben vett esztétikai, művészetfilozófiai résznek a végén található egy fontos előreutalás. „Az esztétikum létmódjára vonatkozó kérdést lezárva” Gadamer megjegyzi:

Később látni fogjuk, [...] mennyire ajánlatos helyreállítani a Szép régi, transzcendentális értelmét.⁹

Ezt az előlegzést kibontó harmadik részben azután a következőket olvashatjuk:

a *szép fogalma* [...] valaha univerzális metafizikai fogalom volt, s a metafizikában, tehát a lét általános tanában olyan funkciója volt, amely egyáltalán nem korlátozódott a szűkebb értelemben vett esztétikumra.¹⁰

[...] a szép [...] meghatározása univerzális ontológiai meghatározás;

így semmiképpen sem helytálló az a nézet, mely szerint

a „szépséggel” mindenekelőtt és elsősorban a művészetben találkozunk [...]. Fentebb megmutattuk, hogy az esztétikai problematika csak a XIX. században tevődött át a művészet álláspontjára. [...] Az ilyen áthelyeződés a művészet álláspontjára valamilyen, ontológiailag alakatlannak gondolt, illetve mechanikus törvények által szabályozott létmasszát előfeltételez.”¹¹

nagyon is különbözik a – pusztá visszatérés értelmében vett – restaurációtól. A rehabilitáció ugyanis már fogalma szerint is azt implikálja, hogy megváltozik arra a dologra vagy személyre vonatkozó megértésünk-értelmezésünk, amelyet vagy akit rehabilitálunk; a rehabilitáció tehát nem tévesztendő össze a restaurációval. A szép metafizikai rehabilitációja tehát nem egy régi tanhoz való egyszerű visszatérést jelent, hanem annak megváltozott (fenomenológiai-hermeneutikai) keretben való meg- és felújítását.

⁹ H.-G. Gadamer: IM 123. o.

¹⁰ I. m. 330. o.

¹¹ I. m. 332. o. A szép ebben az értelemben vett objektivitását hangsúlyozzák általában a skolasztikához kapcsolódó szerzők is; Magyarországon ld. például Sík Sándor: *Esztétika*, Universitas Kiadó, Szeged, 1990², 81. o. (1. kiad.: Szt. István Társulat, Budapest, 1942.)

Az utóbbi megjegyzés már egyúttal ezen áthelyeződés okára vonatkozó magyarázatkísérletként is felfogható; ez az ok pedig – amint az a mű más részeiben is kifejtésre kerül – a filozófiának az újkori természettudomány megismerésigényéhez való igazodásában, e megismerésigény hallgatólagos elismerésében rejlik.

A gadameri fő mű harmadik részének fejtegetései közepe tette találunk egy olyan meg gondolást, amely közelebb visz a címben megfogalmazott kifejezéshez, s egyúttal támpontul szolgálhat értelmezéséhez.

[...] a szép szépsége *mint* fény, mint ragyogás [*Glanz an ihm*] jelenik meg. Önmagát jeleníti meg.¹²

Itt világossá lesz az első, esztétikai résszel való összefüggés is. Gadamer hangsúlyozza:

a szépség [*Schönsein*] tekintetében a szépet ontológiailag mindig „kép-ként” kell felfogni. Nem jelent különbséget az, hogy „ő maga” vagy a képmása jelenik meg.¹³

A visszautalás nyilvánvalóan „A kép létrangja” címet viselő fejezetre vonatkozik, melynek mondanivalóját egyfajta „képontológiában” rögzíthetjük, vagyis olyan tanban, mely szerint a kép létszerűen nem kevesebb, mint a benne leképezett, hanem inkább több: a kép egyfajta létgyarapodás [*Zuwachs an Sein*].¹⁴

¹² H.-G. Gadamer: IM 334. o.; ld. Gadamer: *Gesammelte Werke*, 1. k., 486. o. A *Gesammelte Werke* kiadására (1–10. k. Mohr, Tübingen, 1985–1995.) a továbbiakban GW rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötet-szám, majd az oldalszám megjelölése.

¹³ H.-G. Gadamer: IM 337. o.; GW 1, 491. o.

¹⁴ Vö. H.-G. Gadamer: IM 111. o.; GW 1, 145. o. A kép gadameri felfogását bővebben próbáltam kifejteni „Művészet, esztétika és irodalom Hans-Georg Gadamer filozófiai hermeneutikájában” című tanulmányomban (ld. *Az irodalmi szöveg antropológiai horizontjai. Hermeneutika és retorika*. Szerk. Bednaries Gábor, Bengi László, Kulcsár Szabó Ernő, Szegedy-Maszácz Mihály. Osiris, Budapest, 2000, 15–67. o.; újranyomva: Fehér M. István: *Hermeneutikai tanulmányok, I.* L'Harmattan, Budapest, 2001.).

III.

Mielőtt továbbhaladnánk, nem lesz haszontalan röviden számba venni Gadamer Hegelhez való kapcsolódásának némely főbb pontját.

Schleiermacherrel szemben Gadamer két ízben is Hegelt részesíti előnyben. Egyrészt a fenomenológiai-hermeneutikai filozófiára jellemző antipszichologista beállítottságot illetően, mely szerint az értelmezés során a dolog a lényeges, nem a szerző vagy a személy intenciója.¹⁵ Másrészt és ebből következően a megértés „második teremtésként, az eredeti produkció reprodukciójaként”¹⁶ való schleiermacheri fölfogásának elutasításában.

A hermeneutika ilyen meghatározása – írja Gadamer – végső soron nem kevésbé abszurdum, mint az elmúlt élet más restitúciója vagy restaurációja. Mint minden restauráció, az eredeti feltételek helyreállítása is reménytelen erőlködés létünk történetisége miatt.¹⁷

A „hermeneutika feladatát” „rekonstrukció” és „integráció” Schleiermacher és Hegel által képviselt ellentétes pólusai között Gadamer az „integráció” javára dönti el.

¹⁵ Ld. H.-G. Gadamer: GW 1, 397. o. skk. (= IM 276. sk. o.): „a megértés nem pszichikai áthelyeződés”; „a megértés teljesen a dolog vonzókörében mozog”; „a szövegek nem azt kívánják, hogy a szerző subjektivitásának az életkifejezéseként fogják fel őket”; GW 1, 396. o. (= IM 275. o.): „A szöveg nem azt kívánja, hogy életmegnyilvánulásként értsük, hanem azt akarja, hogy a mondandóját értsük meg”; GW 1, 299. o. (= IM 209. o.): „a szöveget csak akkor próbáljuk egy másik személy véleményeként – pszichológiaiilag vagy történetileg -megérteni-”, ha kudarcot vall az a kísérletünk, hogy a mondottakat igaznak tekintsük. [...] a megértés elsődlegesen azt jelenti, hogy a dolgot értjük meg, s csak másodlagosan jelenti azt, hogy másik személy véleményét mint olyat elkülönítjük és megértjük” stb. E nézetét Gadamer nem egyedül Schleiermacherrel, de mindenestre elsőik között vele szemben juttatja érvényre (ld. IM 127. o. skk.).

¹⁶ H.-G. Gadamer: IM 128. o.

¹⁷ Uo.

A történeti szellem lényege nem a múlt helyreállításában, hanem a jelenkori élettel való gondolkodó közvetítésében áll.¹⁸

A Hegelhez való kapcsolódás mutatkozik meg – harmad-sorban – a hermeneutikának a platóni–hegeli dialektikához való közelítésében, abban, hogy a „modern módszerfogalommal szembeni elégedetlenség” Gadamert a platóni–hegeli beállítottsághoz vezeti vissza.

Hegel kifejezetten a görög módszerfogalomra bivatkozott – írja. – Hegel az olyan módszer fogalmát, amely a dologtól idegen tevékenységként megy végbe a dologon, a „külső reflexió” fogalma alatt bírálta. Szerinte az igazi módszer magának a dolognak a tevékenysége. [...] Az persze igaz, hogy a dolog nem megy a maga útján, és nem halad tovább, ha mi magunk nem gondolkodunk, de a gondolkodás épp azt jelenti, hogy egy dolgot a saját konzekvenciájában fejtünk ki. Ehhez az kell, hogy távol tartsuk magunktól a képzeteket, „melyek hivatlan vendégként szoktak beállítani”, s kitartsunk a gondolat konzekvenciája mellett. Ezt a görögök óta *dialektikának* nevezzük. Hegel, amikor leírta azt az igazi módszert, amely magának a dolognak a tevékenysége, Platónra hivatkozott, aki Szókratészt előszeretettel mutatja be, amint fiatalokkal beszélget, mert ezek nem törődnek az uralkodó véleményekkel, és készek követni Szókratész következetes kérdéseit. Saját módszerét, a dialektikus kifejtést azokon az „alakítható fiatalokon” szemléltette, akik nem akarnak belerontani a dolog saját menetébe, s nem akarnak ötleteikkel szíjporkázní. A dialektika itt nem más, mint a beszélgetés folytatásának a művészete [...].¹⁹

A Hegelhez való kapcsolódás motívuma érvényesül – negyedszer – a *Bildung*nak a gadameri hermeneutika szempontjából középponti fogalmában.

Hogy mi a képzés, azt a legélesebben Hegel dolgozta ki – írja Gadamer. – Hegel azt is látta, hogy a filozófia „a maga létezésének feltételét a képzésben leli meg”, mi pedig hozzátesszük: és a filozófiával együtt minden szellemtudomány.²⁰

Az „esztétikai tudat” főntebb érintett hegeli ihletettségű bírálatából fakadó alapvető feladatnak: a műalkotás igaz-

¹⁸ I. m. 129. o.

¹⁹ I. m. 321. o. sk.

²⁰ I. m. 32. o.

ság- és ismeretértékének (az esztétikai tudatban végbe-
ment leértékelésével szemben történő) visszanyerésére
irányuló törekvésben – ötödször – Gadamer ugyancsak
 kifejezetten Hegelre hivatkozik. A fő mű első részét meg-
határozó döntő kérdésfeltevések megfogalmazása után
Gadamer nyomban jelzi, kire támaszkodhat. Érdemes a
vonatkozó részeket kicsit részletesebben is idéznünk.

Vajon a művészetben nem rejlik ismeret? A művészet tapasztalatában
nem rejlik-e olyan igazságigény, mely kétségkívül különbözik a tudomá-
nyétól, de ugyanolyan kétségtelen, hogy nem gyengébb annál? S az esztétikának nem éppen azt kell-e megalapoznia, hogy a művé-
szet tapasztalata a megismerés sajátos módja, mely különbözik attól
az érzéki megismeréstől, amely a tudománynak azokat a végső adato-
kat közvetíti, amelyekből felépíti a természet ismeretét, s kétségkívül
különbözik minden erkölcsi észismerettől és minden fogalmi ismeret-
től, de mégis megismerés, tehát igazságot közvetít?

Ezt bajosan lehet elismerni, ha az ismeret igazságát Kanthoz hason-
lóan a tudomány ismeretfogalmával és a természettudomány valóság-
fogalmával mérjük. A tapasztalat fogalmát tágabban kell értelmez-
nünk, mint Kant, úgy, hogy a műalkotás tapasztalatát is tapasztalatként
értelmezhesük. *E feladat igazolásaként Hegel csodálatos esztétikai
előadásaira hivatkozhatunk.* Hegel itt nagyszerűen mutatta ki, hogy *a
művészet minden tapasztalatában igazságtartalom rejlik*, s ugyanak-
kor ezt az igazságtartalmat a történeti tudattal is összebékíti. Az esz-
tétika ezáltal a világnézetek történetévé válik, tehát az igazság törté-
netévé, ahogy az a művészet tükrében megmutatkozik. Ezzel elvileg
igazolva van az általunk megfogalmazott feladat, hogy *a művészet
tapasztalatát is az igazság megismeréseként* kell legitimálnunk.²¹

Végül pedig – jelen felsorolás természetesen korántsem
lép fel a teljesség igényével – az előbbihez kapcsolódva,
azaz művészet és igazság összefüggésének sajátos esete-
ként, hegeli háttérre támaszkodik az érzékiség spekulatív-metafizikai megragadásának kísérlete, a kép ontoló-
giai értelmezése s a szép hozzá kapcsolódó (vagy ha úgy
tetszik: belőle kinövő) metafizikája.²²

²¹ I. m. 86. o. (Kiemelés F. M. I.)

²² Helyénvaló lehet némi szómagyarázat. Az „érzékiség metafizikai-spekulatív felfogásán” azokat a – elsősorban az újkori filozófia fő vonalától eltérő – nézeteket értjük, melyek nem osztják azt a széles körben elfogadott tant, mely szerint a metafizika épp az érzéki megismerést vagy

A kép *létfolyamat* – benne jut a lét értelmes-látható megjelenéshez [...] A műalkotás „idealitását” nem úgy kell meghatározni, hogy valami ideára mint utánzandó és visszaadandó létre vonatkoztatjuk, hanem miként Hegel teszi: magának az eszmének a „látszásaként-csilámlásaként” [*Scheinen*].²³

– hangzik Gadamer összefoglaló tézise a kép ontológiailag rehabilitált fogalmáról. E spekulatív felfogás a maga beteljesedését a szép metafizikájában találja meg, melyet alapvonalaiban Gadamer a mű végén fejt ki.²⁴ E metafizikai

tapasztalatot meghaladó ismereteket avagy az ily módon hozzáférhető tárgyak (problematikus) birodalmát illeti. Tipikus példa itt bizonyára Kant, aki prekritikai korszakában úgy vélte, az érzéki megismerés a tapasztalat világára, az értelmi megismerés a magábanvalóra vagy a *noumenon*-ra vonatkozik. Mint Herzhez írott nevezetes levelében említi, a disszertációban még úgy gondolta: „az érzéki képzetek úgy ábrázolják a dolgokat, ahogy megjelennek, az intellektuálisak úgy, ahogy vannak”. Ld. Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, Gondolat, Budapest, 1974, 55. o. (ford. Vidrányi Katalin). Kritikai fordulatát Kant épp akkor hajtja végre, amikor mindkét megismerési forrást (az érzékit és a fogalmi) a tapasztalatban fenomenként megjelenő tárgy konstitúciójához szükségesnek gondolja, s ezáltal föladja azt a korábbi nézetét, mely szerint az értelem maga egyedül képes volna – érzékiség nélkül – a tárgyat megismerni. Egyik hagyományos jelentésében a metafizikai az érzéki, azaz az érzékekkel hozzáférhető tapasztalat világát meghaladó megismerést jelöli (akár lehetségesnek tartjuk, akár nem). Az érzéki az empirikushoz áll közel, ez utóbbi pedig a metafizika ellentéte. Amikor az empirizmus úgy véli, minden (érvényes) megismerés tapasztalati megismerés, azaz nem lehetséges az (érezki) tapasztalatot meghaladó megismerés, akkor az érzéki fogalmát a metafizika ellentétéként használja. Ettől a közkeletű felfogástól radikálisan eltér az „érezkiség metafizikai vagy metafizikai-spekulatív felfogása”, melyben az „érezki” és a „metafizikai” ellentétsége megszűnik, a kettő egymás mellé kerül, s amely használható az olyan nézetekre, melyek például az érzékileg megjelenőt, illetve az érzéki megjelenés világát (= *aisthesis*, esztétika) valamely hierarchikus (metafizikai) világszerkezet vagy világfejlődés stádiumaként hajlanak leírni. Az érzékiség metafizikai vagy metafizikai-spekulatív felfogása, illetve a szép metafizikája ugyanakkor nem esik egybe a „racionalisztikus szabálysztétika klasszicista megjelenési formájával”, vagy az „esztétikai racionalizmussal” (vö. H.-G. Gadamer: IM 332. o.).

²³ H.-G. Gadamer: GW 1, 149. o. (= IM 112. o.; Kiemelés F. M. I.)

²⁴ Vö. i. m. 1, 481. o. skk. (= IM 330. o. skk.) Erre már előzőleg utalás történik a műben; ld. i. m. 1, 164. o. (= IM 123. o.). Ld. még „Text und Interpretation” (1983), in: i. m. 2, 330–360. o.; itt 360. o. *Schein des Schö-*

felfogásnak értelemszerűen szükséges előfeltétele, hogy a „látszás” („megjelenés”, „jelenség” stb.) fogalmát ne a (magábanvaló) „valóság” ellentétéként, ne „puszta látszatként”, netán „csalódásként” értsük. A művészet mint látszat Gadamerhez hasonlóan Hegel számára sem a látszat–valóság ellentétpár horizontjában értelmezendő. Ennek a „látszatnak” nem a „csalódás” a szinonimája.²⁵ Épp ellenkezőleg: a művészi „látszat” sokkal valódibb és gazdagabb, mint az, amit közönségesen valóságnak vélnék.

IV.

E ponton érdemes lesz fordítási kérdésekbe valamelyest belebocsátkoznunk, és a *Scheinen* szó jelentései között tallóznunk: „látszani”, „tűnni”, „látszás”, „tűnés”, „tűnémeny” stb. A német szóban rejlő kettősség – (1) látszat mint a valóság ellentéte: csalódás, csalatkozás, becsapás, tévedés („úgy látszik”, de nincs úgy), illetőleg (2) látszás mint a valóság (érzéki) megjelenése („csillámlás–látszás–ragyogás”) – a magyar nyelvhasználatban is föllelhető, s a következőkben ezt igyekszem röviden vázolni.

A mai magyar nyelvben persze – a némethez hasonlóan – alighanem az első jelentés a domináns. A „látszat” azt juttatja elsőnek eszünkbe: „a látszat csal”. Valami a „látszat szerint” ilyen, de valójában mégsem az. Ilyennek és ilyennek „látszik” – de éppen csak látszik, valójában nem olyan (de legalábbis nem biztos, azaz kétséges, bizonytalan, hogy olyan).

A második jelentésdimenzió ugyanakkor félreérthetetlenül jelen van olyan kontextusokban, mint például a következő: „Már látszanak a part körvonalai.” „Látszanak”, azaz

nen als sein wabres Wesen; „Wort und Bild – »so wahr, so seiend«” (1992), in: i. m. 8, 373–399. o.; itt 380. o. sk. A szép metafizikájának kifejtésében Gadamer elsősorban Platónra támaszkodik.

²⁵ Ld. Hegel: *Estztétikai előadások*, I. k., 9. o. sk.; (= TW 13. k., 21. o. sk.)

megmutatkoznak, föltűnnek, megjelennek; fölbukannak a látótérben, a horizonton, előlépnek – érzékileg – a háttérből. Hasonlóképpen: „Már látszanak valaminek a jelei”, például a javulásnak, a betegségnek, annak, hogy megváltozott, másképp él. Avagy: „Látszott rajta, hogy fodrásznál volt”, vagy „hog nyaralásból jött haza”. Mindezekben az esetekben szóba se jöhet a csalódás értelmében vett látszat. Nagyon is a dolog valódi (érzéki) megjelenéséről van szó.

A magyarban a „látszik” a „látni”-val áll összefüggésben, s a tárgyalt értelemben ami „látszik”, az (érzékileg) „látható”. A fenti példánkkal: „Már látszanak a part körvonalai”, kijelentéssel azonos jelentésű az a megfogalmazás, mely szerint „Már láthatók a part körvonalai.”

A magyar nyelv értelmező szótára megerősíti (s egyúttal tovább differenciálja) a fentieket. A csalódás értelmében vett látszat itt úgy szerepel, mint ami/aki „a valóságnak meg nem felelő benyomást kelt”. Emellett áll – első helyen – a következő meghatározás: „szemmel érzékelni, látni lehet valamit”, másodikon pedig: „észrevehető valami”. A példák között ilyeneket találunk: „Nyoma sem látszik”; „Már látszik a falu tornya”; „Messzire látszik a tűz”; „Nagyabonyban csak két torony látszik, / De Majlandban harminckettő látszik”, vagy: „Látszik, hogy fáradt”.²⁶ Jellegzetes még, hogy az igekötős szerkezetek nagyobbik része is ezt a jelentésdimenziót (a valóságos, érzéki megjelenés, láthatóság értelmében vett látszatot) tartalmazza: „átlátszik” (valami valamin áttűnik), „ellátszik” (messzire), „idelátszik”, „kilátszik” stb.

²⁶ *A Magyar Nyelv Értelmező Szótára*, IV. k., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961, 597. o. sk. Szerepel itt egy a kettő közti átmenetet képviselő jelentés, mely alkalmasint közvetíthet a kettő között, s mely mélyebb filozófiai megfontolásra adhat alkalmat, itt azonban csak megemlíthető. Ha a csalódás értelmében vett látszat az, ami „a valóságnak meg nem felelő benyomást kelt”, akkor létezik olyan látszat is, mely egyszerűen csak „valamilyen benyomást kelt”. Példa: „Fáradtnak látszik” (amiből éppúgy következhet az, hogy „de csak látszik, valójában nem az”, mint az is, hogy nemcsak „látszik”, de az is).

A „látszani”, „tűnni”, „látszás”, „tűnés”, „tünemény” jelentések közül érdemes közelebbről szemügyre venni a „tűnni”, „tűnés”, „tünemény” szócsokrot, mely a fenti kettősséget mutatja, és teszi bizonyos értelemben még érzékletesebbé. Egyrészt: „Úgy tűnik (föl), mintha ...”, pedig nem úgy áll a dolog. Másrészt: „Már föltűntek az est (a város) fényei.” Föltűntek, azaz megjelentek. Ami ily módon feltűnik, az lehet a magyarban egyenesen „feltűnő” – valami, ami érzékileg olyannyira, oly erőteljesen az előtérbe tolokodik, hogy nem lehet nem észrevenni („feltűnően viselkedett”). A „feltűnő” (ami nemcsak afféle csalóka látszatként *tűnik fel*) lehet tehát egyrészt pusztán „megjelenő”, „felbukkanó”, „láthatóvá váló”, másrészt viszont (fölerősített értelemben) „szembetűnő”, azaz a „figyelmet magára vonó módon megjelenő, felbukkanó”.²⁷ Ami *feltűnő*, az felhívja magára figyelmet. Magára: önmaga érzéki megjelenésére irányítja a tekintetet. A régies „tünemény” szó is jelenthet „álomkép”-et, „látomás”-t, de elsődleges jelentése mégis az: „valaminek látható megnyilvánulása, figyelmet keltő látvány, feltűnő jelenség”.²⁸ A tünemény olyan fenomén, ami látszik, megjelenik érzékileg, érzéki jelenség („légköri, természeti tünemény”). A „tüneményesen szép” annyi, mint „ragyogóan szép”; aki „tünemény”, az elragadó. „Ő »tüneményes« volt”; ezen azt értjük: érzéki megjelenése, viselkedése, mozgása, hangszíne, hanghordozása, arckifejezése, testtartása stb. elragadó volt. Egyik jelentésében épp ezt jelenti a „tündér”; azt, hogy „elbűvölően szép”.²⁹

A „feltűnő” és a „tünemény” kapcsolódó formái a „tündöklés”, a „tündökletes” és a „tündökölni”. A „tündöklés” annyi, mint „ragyogás”, „fénylés”;³⁰ a „tündökletes” pedig: „ragyogó”, „csillogó”.³¹ Ami „tündöklük”, az „ragyog; [...] csillogva, változókéonyan fénylik”; ha pedig személyről van

²⁷ I. m. II. k., 1960, 743. o.

²⁸ I. m. VI. k., 1962, 858. o.

²⁹ I. m. VI. k., 856. o.

³⁰ I. m. VI. k., 857. o.

³¹ Uo.

szó, akkor például „pompás fényűző öltözetével, szépségével, feltűnő, gyönyörködtető megjelenésével [...] magára vonja az általános figyelmet, közfeltűnést, ámulatot kelt, messze *kitűnik*, kiválik mások közül”.³²

Ezzel eljutottunk a „ragyogásig”, azaz hidat vertünk közte és a „látszás” között. A „látszás” szóban benne rejlő jelentésdimenziók tehát a (valóság ellentétéként értett) pusztá látszattól, csalódástól (avagy a tűnékeny, eltűnő jelenségtől) az érzékileg megjelenő, láthatóvá váló valóságon keresztül az érzékileg fokozottan, feltűnően előtérbe lépő, a figyelmet önmagára vonó megjelenésig vagy valóságig terjednek. Ha azt mondjuk: „ragyogott a boldogságtól”, ezen azt értjük: ennek érzéki jelei voltak, kipirult az arca, csillogott a szeme. Ugyanezt mondhatjuk úgy is: „sugárzott a boldogságtól”. Ha előretekintünk a gadameiri értelmezés felé, a „sugárzás” szó talán annyiban még jobb is, hogy egyértelműen mutatja: valami önmagából sugároz, sugárzik; míg a „ragyogás” érzésem szerint inkább megengedi azt az értelmezést, hogy valami azért ragyog, mert valamilyen ragyogó fény vonja be, kívülről megvagy bevilágítja (például „a lemenő nap sugarai beragyogták a tájat”).³³

Végül érdemes megjegyezni, hogy a *schein*nek megfelelő angol kifejezésben, a *shine*-ban kifejezetten és csakis a „csillogni”, „ragyogni”, „fényleni” jelentésdimenzió található (például *sunshine*, *Her dark eyes shone with happiness*, *shoes* stb.).

³² I. m. VI. k., 858. o. (Kiemelések F. M. I.). A „tűnni”-re ugyanakkor nem kevésbé (sőt még inkább) jellemző a „látszat”-ot illető kétértelműség. A „tűnni” egyik alapjelentése ugyanis az „eltűnni” („Hová tűnt a ceruzám?”) „szem elől veszni”, „elmúlni”, „megszűnni”; a „tűnékeny” esetében pedig: „gyorsan, illetve váltakozva fel- és eltűnni” (vö. i. m. VI. k., 858. o. skk.).

³³ Ezt a belülről, önmagából való sugárzást illusztrálja például „az atommag sugárzása”. Ez a sugárzás ugyanakkor nem érzéki, és minthogy a „sugárzás” szónak meghatározó mozzanata e nem-érzéki jelleg („sugárbetegség”, „sugárkezelés”, „sugárfertőzés” stb.), ezzel szemben a „ragyogás” esetében a nem-érzéki jelleg nem jöhet szóba, ezért benyomásom szerint (egyes esetektől eltekintve: például „sugárzó szépség”) a „sugárzás” nem lehet a „ragyogás” alternatívája.

Ha a szép gadameri értelmezéséhez közeledünk, a *schei-
nen*ben rejlő „csillogni”, „ragyogni”, „fényleni” jelentésdi-
menziót kell szem előtt tartanunk. Tegyük rögtön hozzá,
a németben csakúgy, mint a magyarban, az érzéki mel-
lett az értelmi mozzanat is jelen van. Ez már a „látni”-ra is
igaz. „Látni” nem csupán érzéki szemmel, de az „értelem
szemével” is lehetséges. (Például: „Látjuk, hogy a szöveg
utalásai ebbe és ebbe az irányba mutatnak.”) Ugyanez áll
a „meglátni”, „belátni”, „átlátni” igékre (átlátni valakinek a
szándékát stb.). Hasonlóképpen: „feltűnő” (a szövegben ez
és ez), „kitűnik” (érveiből), „kiviláglik” (okfejtéséből).

A szép platóni értelmezésével összefüggésben Gadamer
a *scheinen*nek ezt a jelentésmozzanatát a benne rejlő dina-
mikus mozzanat fölerősítésével *hervorleuchten*ként, *her-
vorscheinen*ként ragadja meg.³⁴ Ez a szóképzés a németben
termékeny, hiszen olyan köznyelvben használatos igékre
nyúlhat vissza, mint *hervortreten*, *hervorrufen*, *hervorge-
hen*.³⁵ (*Aus dem Gesagten geht hervor* = „A mondottakból
kitűnik”). A magyarra való fordítás viszont nem mentes a
nehézségektől. Ha létező szót keresünk, leginkább a „fel-
ragyog” kínálkozik, ebben azonban a mozgás, érzésem
szerint, túl gyors és váratlan. A szó szerinti fordítás: „előra-
gyog” – ez azonban nem létező, és alkalmasint nem min-
den mesterkéeltség híján levő kifejezés. E fordítás abban
az esetben mindazonáltal alkalmas lehet a jelentés közve-
títésére, ha szorosan az „előtűnik”-höz kapcsolódva gon-
doljuk el („előtűnik, „előragyog”). A szokásos angol for-
dítás is ebben az irányban keres megoldást (*shine forth*).

³⁴ H.-G. Gadamer: GW 1, 485. o. sk. (= IM 333. o. sk.; Bonyhai Gábor fordításában mindkét szó: „kivilágítás”).

³⁵ A *Hervorscheinen* pedig még a köznyelvi *Vorschein*mal is kapcsolat-
ban áll. Ez utóbbit is használja egyébként Gadamer (ld. H.-G. Gada-
mer: GW 1, 486., 488. o. [= IM 334. sk. o.]: előbbi helyen a magyar
fordításban ugyancsak „kivilágítás”, az utóbbin „elővilágítás” szerepel),
még hozzá igei értelemben is (*Vorscheinen*: H.-G. Gadamer: GW 1,
487. o. [= IM 334. o.]

A *Hervorscheinent* – épp a *Hervorscheinen des Schönen* értelmében – Gadamer a fő művet követő írásokban, a kilencvenes években is használta,³⁶ a platóni *to ekhphranesztaton* fordítására pedig a fő műben használt *hervorleuchten* mellett fölbukkann később a *herausscheinen* is.³⁷

E jelentések, mint utaltam rá, az érzéki mozzanaton túl az értelmet is magukban foglalják. Ez a legszorosabban összefügg azzal, hogy Gadamer a nyelvet a maga esztétikai-metafizikai, illetve ontológiai dimenziójában ragadja meg (a fő mű harmadik részének címe épp erre utal).

A szép ontológiai struktúrája [...] érvényes az intelligibilis területére is. A fény, amely mindent úgy emel ki, hogy az magában véve belátható és magában véve érthető, a szó fénye [*Licht des Wortes*].³⁸

A szép metafizikájának gadameri értelmezéséből a következő pontokat érdemes összegzően kiemelnünk.

(1) A megjelenő, előragyogó szép dolgok esetében értelmetlen a kérdés: mi célt szolgálnak? Ez a jelleg a szépet az *Igazság és módszer* elején elemzett humanista vezérfogalmak mindegyikével, továbbá „A műalkotás ontológiája” című rész középponti fogalmaival (játék, mimesis, kép) rokonítja. Ha úgy tetszik: hermeneutikailag közös sajátosságról van szó. Mint majd látni fogjuk, teljes mértékben áll ez a hermeneutika középponti fogalmára, a megértésre is. Itt sem kérdezhetjük ugyanis: mi célból értünk meg? Mire szolgál vagy éppenséggel hasznos-e a megértés?³⁹

(2) A szép „tulajdon lényegében rejlik, hogy olyasmi, ami megjelenik”. Ez szembeállítja a tökéletesen érzékietlen jóval, amelynek nincs önálló fénye, ragyogása, s ha meg kell jelennie, „a Szépbe menekül”.⁴⁰ A szép ezzel szem-

³⁶ Ld. H.-G. Gadamer: GW 8, 390. o. sk.

³⁷ Ld. i. m. 7, 245. o.

³⁸ I. m. 1, 487. o. (= IM 334. o.)

³⁹ H.-G. Gadamer: IM 331. o. (vö. GW 8, 380. o.): „Szép az, amire sohasem tehető fel a kérdés: mire való.”

⁴⁰ I. m. 333. o. Gadamer a *Philebosra* utal (64 e 5). Bővebben ld. H.-G. Gadamer: GW 5, 150. o. sk.

ben nem olyan valami, ami először van, majd másodszor megjelenik. A szép és az ő érzéki megjelenése: látszása, fénylése, ragyogása nem választható el egymástól.

(3) Az előbbiből következően a szép tekintetében nem áll fenn a csalódás lehetősége, „itt nem vezetnek félre bennünket eltorzított képmások”.⁴¹ Nem mondhatjuk, hogy valami szépnek látszik, de nem az (míg a jó esetében a fentiek miatt ez nagyon is lehetséges, „úgyhogy gyakran az erény tisztátalan utánzatainak és látszatformáinak az áldozatává válunk”⁴²). Megjelenni és lenni itt ugyanaz. A szépség tekintetében nem lehet becsapni bennünket, a jóságot illetően sajnos nagyon is (hazugság, áltatás, két színűség stb.). Ezt az összefüggést itt nem mélyíthetjük el, de érdemes röviden utalni arra, hogy még egy olyan, a platonista tradíciótól meglehetősen távol álló filozófus is, mint Kant visszaigazolhatja ezt a belátást. Kant számára ugyanis a metafizika mint az érzékfölötti birodalma jórészt az etikával esik egybe, ami negatív értelemben éppen azt jelenti, hogy a jó, a jó akarat stb. érzékileg nem hozzáférhető.⁴³ – Szempontunkból különösen fontosak azonban a további jellegzetességek.

(4) Ha a fenti (2) pontban arról volt szó, hogy a szép nem olyan valami, ami először van, majd másodszor megjelenik (tudniillik valami létezőn), akkor ennek fordítottja is igaz. Nem úgy áll a helyzet, hogy először volna valamilyen létező, ami másodszor (mondjuk az idea általi csodálatos érintés hatására) „széppé válna”, azaz fölölné a szép jellegét.

Nem is csupán arról van szó, hogy a szép azon jelenik meg, ami érzékileg látható módon ott van, hanem arról, hogy ez utóbbi éppen csak

⁴¹ Uo.

⁴² Uo.

⁴³ A Gadamer által leírt tényállás, a jó és a szép közti platóni összefüggés azonban Kant számára sem volt teljesen ismeretlen: ld. *Az ítélőerő kritikája*, 59. §. és H.-G. Gadamer: IM 72. o. Hozzátehetjük, hogy ez az összefüggés a Platónhoz közelebb álló Schellingnél is megjelenik, ld. *A művészet filozófiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991, 92. o. (ford. Zoltai Dénes).

azáltal van voltaképpen ott (azáltal áll elő), hogy a szép megjelenik rajta, azaz épp azáltal emelkedik ki, mint egy meghatározott létező az összes többi közül.⁴⁴

Ebből folyik a következő.

(5)

A szép ideája osztatlanul és egészen jelen van abban, ami szép.⁴⁵

Azaz nem őriz meg valamit önmagából, ami úgyszólván a háttérben marad. – Ez (3)-ból is következik, abból, hogy itt lenni és érzékileg megjeleni, előragyogni egy és ugyanaz. – Így hát az előragyogás [*Hervorscheinen*]

nem egyszerűen egyik tulajdonsága annak, ami szép, hanem annak lényegét alkotja.⁴⁶

A szépségnek önmagában látszás-, ragyogás-jellege van, s ilyenformán a fény létmódjával bír.⁴⁷ Ám itt nem arról van szó, hogy amit a fény megvilágít, az világos lesz (többé nem marad sötétben), vagy hogy a fény úgy általában világosságot teremt, s az (eleddig sötétben megbújó) dolgok benne és általa lesznek láthatóvá, hanem sokkal inkább arról, hogy ő maga lesz látható, és pedig „úgy, hogy láthatóvá tesz más”. Másfelől tekintve viszont „csakis úgy lesz látható, hogy láthatóvá tesz más”.⁴⁸

(6) Képointológiai fejtegetéseiben éppen ezt a struktúrát fejtette ki Gadamer, s ezért utalhat most vissza e fejtegetre:

a szépség [*Schönsein*] tekintetében a szépet ontológiailag mindig „kép-ként” kell felfogni.

⁴⁴ H.-G. Gadamer: GW 1, 485. o.(= IM 333. o.)

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Uo.

⁴⁷ H.-G. Gadamer: IM 334. o.

⁴⁸ Uo.

Amint ott kifejtette,

nem jelent különbséget az, hogy „ő maga” vagy a képmása jelenik meg.⁴⁹

Míg a leképezett képmás visszaatal valami eredetire, önmagától elfelé (vissza vagy hátrafelé) mutat, addig az ontológiai értelemben vett kép nála való „elidőzésre késztet”, éppen hogy magára vonja a figyelmet, magához vonzza a tekintetet. A képmás (például egy útlevel-fénykép) lehet eszköz, szolgálhat valamire, ilyenformán lehet haszna is, célja is (hogy tulajdonosát azonosíthatóvá, felismerhetővé tegye), mindez a helyesen értett kép esetében irreleváns. Az eredeti, a mintakép önmagát mutatja meg a képben.⁵⁰ A képnek a léte a megmutatásban [*Darstellung*] áll: lenni és érzékiileg be- és megmutatni, ábrázolni (be- és megmutatkozni, ábrázolódnival) egy és ugyanaz.⁵¹ A szép hasonlóképpen önmagát mutatja meg, önmagát ábrázolja.

Ami ily módon ábrázolódnival, nem különbözik önmagától, amennyiben magát megmutatja-ábrázolja. Nem olyan, hogy valami volna önmaga számára és valami más más számára. Nem is valami máson van. Nem az alakot elárasztó fény [*Glanz*], mely kívülről hull rá. Sokkal inkább magának az alaknak a létstruktúrája, hogy így fénylik [*glänzt*], hogy magát így ábrázolja.⁵²

Ennek az önmagát másában megvilágító, önmagát érzékiileg megjelentető-létrehozó struktúrájának a leírása, melylyel az esztétikai elemzések során először a képben találkozunk, s melynek tágabb ontológiai alapját a szépnek az *Igazság és módszer* utolsó részében kifejtett metafizikája alkotja,⁵³ Gadamer utalásait követve véleményem szerint

⁴⁹ I. m. 337. o. (=GW 1, 491. o.)

⁵⁰ Vö. i. m. 111. o.

⁵¹ Vö. i. m. 110. o.

⁵² I. m. 337. o.

⁵³ Gadamer később is visszatért a hegeli tézis értelmezésére, és egy 1985-ös tanulmányban külön kiemelte e „szélsőséges ellentétnek”, tudnillik az érzékiinek és az eszmének, a *mundus sensibilis*nek és a *mundus intelligibilis*nek ezt a kibékítését (ld. H.-G. Gadamer: GW 8, 211. o. sk.).

egyúttal annak az értelmét is alkalmas explikálni, ami a hegeli esztétikának a szépről mint az „eszme (érzéki) látszásáról” szóló meghatározásában rejlik. A művészetről vagy a műalkotásról annyiban képes ez az értelmezés ama trivialitáson túlmenő értelmet nyújtani, mely szerint a művészet megjelenik, és persze érzéki alakban jelenik meg (mi másban jelenhetnék is meg?), színben, alakban, szobrokban, épületekben, avagy dallamban, hangban stb., hogy magát az érzéki megjelenést „metafizikailag”, egyfajta teremtő, önmagát létrehozó megjelenésként fogja föl. Az az „érzéki anyag”, amelyben a műalkotás „megjelenik”, eszerint előtte még nem volt meg, nem állt rendelkezésre (hiába az a helyzet, hogy kövek, színek, hangok és szavak már korábban is léteztek); ez az érzéki anyag csupán épp most, a műalkotással együtt és (nem utolsósorban) *akként* jön létre, vagy úgy is mondhatnánk: ragyog föl. Semmiből való teremtés, mely világszerű, érzéki színben jelenik meg és egységesen, a maga értelemegységében emelkedik ki, mint *egy* meghatározott (és a többtől elkülönülő, autonóm) létező.

A szép gadameri értelmezését, egyúttal esztétika és metafizika összekapcsolódását talán legjobban egy olyan példához kapcsolódva szemléltethetjük, amelyet Gadamer a platóni és hegeli dialektika közös jellegének taglalásakor a spekulatív fogalmában rögzít.

A spekulatív itt a tükrözés viszonyát jelenti – írja. – A tükröződés állandó felcserélődés. Mert hiszen az, hogy valami tükröződik egy másik valamiben, például a kastély a tóban, azt jelenti, hogy a tó visszaveri a kastély képét. A tükörkép a szemlélő mint médium révén lényegileg kapcsolódik össze magával a látvánnyal. Nincs magáért való léte, olyan, mint valami megjelenés [*Erscheinung*], amely nem maga a látvány, s amely mégis magát a látványt jeleníti meg tükörképszerűen. Olyan, mint valami megkettőzés [*Verdoppelung*], amely mégis csak valami egynek a létezése. A tükrözés voltaképpen misztériuma ugyanis épp a kép megfoghatatlanságában, a tiszta visszaadás lebegésében áll.⁵⁴

⁵⁴ H.-G. Gadamer: GW 1, 470. o. (= IM 323. o.)

Gadamer kastély-példáját próbáljuk a következőképpen elgondolni. A kastély tükröződik a tóban. A tóparton a víz fölé hajolva szemléljük e képet, majd felemelkedünk, hogy megtekintsük az igazi kastélyt (például hogy öszszevessük vízbeli képével) – és nem látunk semmit, sötét-ség vesz körül bennünket. Lehajtjuk a fejünket, s a víztükrőben ismét látjuk a kastélyt, a parti fákat stb. Felemeljük, s nem látunk semmit. A kastély tükörképe a nyugvó víz felszínén érzékien valószerű – meg akarjuk érinteni, falak érintése helyett azonban csak nedveset érzünk, és a föl-kavart, megzavart vízben a kép eltűnik. „Megkettőzés, amely mégiscsak valami egynek a létezése”: „*megkettő-zés*”, hiszen képről van szó, nem az eredetiről – melynek éppenhogyan képe jelenik meg –; ám ugyanakkor mégis-csak valami egyről, hiszen az érzéki megjelenésben ő maga (s nem valami más) jelenik meg. Mint korábban Gadamer kifejtette: a kép intenciója „a megmutatás és a megmutatott eredeti egységére és meg-nem-különbözte-tésére” irányul.⁵⁵ A képben a mintakép van jelen, ő maga jelenik meg érzékileg, éspedig olyannyira teljesen és mara-dékitalanul, hogy

a mintakép valójában csak a kép által válik minta-képpé, tehát az ábrá-zolt tulajdonképpen csak a kép felől nézve válik képszerűvé.⁵⁶

Ez a spekulatív struktúra érvényesül a nyelv esetében is: a szóban maga a dolog van jelen, a szó a dolgot (annak értel-mét, jelentését) szóltatja meg. A szónak a maga részéről nincs más, külön érzékisége (ez csak valamiféle zörej-jel-leg lehetne), teljes egészében az értelem érzéki megjelené-sének hordozója. Az értelem vagy a jelentés ugyanakkor szó vagy nyelv nélkül elzárt maradna, ezért érzékileg meg kell jelennie, éppenhogyan hangalakhoz, „*szóhoz* kell jutnia”. Előtte szigorúan szólva nem létezett. Ebben áll a „nyelv spekulatív struktúrája”.

Ha valami a nyelvben megszólal – írja Gadamer –, ez nem annyit jelent, hogy ezáltal valamiféle új, második létre tett szert. Amiként valami [nyel-

⁵⁵ I. m. 1, 144. o. (= IM 110. o.)

vileg] ábrázolódik, az sokkal inkább a saját tulajdon létéhez tartozik. Minden nyelvszerű dolog esetében valamilyen *spekulatív egységről* van tehát szó, egy önmagában történő különbségről, mely a dolog *léte és megmutatkozása* között áll fenn – egy olyan különbségről, mely ugyanakkor mégsem tűri el, hogy különbség legyen.⁵⁷

VI.

Némi kitérő gyanánt érdemes megemlítenünk, hogy a *Schein*nek „ragyogás”-ként, „fénylés”-ként való gadameri értelmezése jelentős pontokon Heideggerre nyúlik vissza. Az így felfogott *Schein*nek a *schönnel* való összefüggésbe állítása ugyancsak heideggeri eredetű. Amikor Gadamer továbbá a szépet (nem csupán a jóval, de) az igazgal, az igazsággal hozza kapcsolatba – s ezt idáig még nem említettük⁵⁸ –, akkor is heideggeri kezdeményekhez kapcsolódik.

Szemléltessük e kapcsolódási pontokat röviden néhány idézettel. A műalkotás-tanulmányban Heidegger a következőket írja:

⁵⁶ I. m. 1, 146. o. sk. (= IM 111. o.)

⁵⁷ I. m. 1, 479. o.: *Zur-Sprache-kommen beifßt nicht, ein zweites Dasein bekommen. Als was sich etwas darstellt, gebört vielmehr zu seinem eigenen Sein. Es handelt sich also bei all solchem, das Sprache ist, um eine spekulative Einheit, eine Unterscheidung in sich, zu sein und sich darzustellen, eine Unterscheidung, die doch auch gerade keine Unterscheidung sein soll.* (= I. m. 329. o. – Kiemelés az eredetiben.) Ld. H.-G. Gadamer: GW 1, 470. o. (= IM 324. o.)

⁵⁸ Vö. például H.-G. Gadamer: IM 336. o.: „Ahogy a szép létmód egy általános létstruktúra változatának bizonyult, úgy a hozzá tartozó igazságfogalomról is valami hasonló fog kiderülni. Itt is a metafizikai hagyományból indulunk ki. A hagyományos metafizika szerint az igazság a létező transzcendentális határozmányai közé tartozik.” I. m. 337. o.: Platón „mutatta ki elsőként, hogy a szép lényegmozgata, az *aletheia* [...]”

*Das [...] Licht fügt sein Scheinen ins Werk. Das ins Werk gefügte Scheinen ist das Schöne. Schönheit ist eine Weise, wie Wahrheit als Unverborgenheit west.*⁵⁹

Az *aletheiá*nak elrejtetlenségként való heideggeri fordítása-értelmezése közvetlen utalást tartalmaz a szépre, amennyiben ez utóbbi lényegénél fogva már eleve „látszás”, „ragyogás”, „megjelenés”. A fentiek értelmében önellentmondás volna olyan szépről beszélni, amely nem jelenik meg, rejtve marad. A szépnak, amennyiben szép, elrejtetlennek kell lennie, meg kell jelennie, fel kell ragyognia.

De a fordított összefüggés is érvényes: az igaz is önmagától utal a szépre. Az igaznak, ha tényleg igaz, elrejtetlennek kell lennie, elő kell húznia magát az elrejtettségéből, s épp ez a szép. A kettő egymással összefonódik. Mint Heidegger írja:

Az igazság a létezőnek, mint létezőnek az elrejtetlensége. Az igazság a lét igazsága. A szépség nem ezen igazság *mellett* lép elő. Amikor az igazság a műbe helyeződik, akkor megjelenik. A megjelenés – mint a műben levő igazságnak ez a léte, és mint mű – a szépség. A szép ilyenformán az igazság történééséhez tartozik. Nem pusztán a tetszésre vonatkozik, mint annak pusztá tárgya.⁶⁰

⁵⁹ M. Heidegger: *Gesamtausgabe*, 5. k., 43. o. Kiemelés F. M. I. (Heidegger műveinek összkiadására – *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976-tól – a továbbiakban GA rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötetszám, majd az oldalszám megjelölése.) Ld. *A műalkotás eredete*, Európa, Budapest, 1988, 89. o. (ford. Bacsó Béla): „E fény felragyog a művön. Ez a ragyogás a művön maga a szép. A szépség annak módja, ahogy az igazság el-nem-rejtettségeként jelen van.”

⁶⁰ M. Heidegger: GA 5, 69. o.: *Die Wahrheit ist die Unverborgenheit des Seienden als des Seienden. Die Wahrheit ist die Wahrheit des Seins. Die Schönheit kommt nicht neben dieser Wahrheit vor. Wenn die Wahrheit sich in das Werk setzt, erscheint sie. Das Erscheinen ist – als dieses Sein der Wahrheit im Werk und als Werk – die Schönheit. So gehört das Schöne in das Sichereignen der Wahrheit. Es ist nicht nur relativ auf das Gefallen und lediglich als dessen Gegenstand [...].* (Kiemelés F.M.I.) „A megjelenés – mint a műben levő igazságnak ez a léte, és mint mű – a szépség”: e mondat alternatív fordítási lehetőségei: „A megjelenés – mint az igazságnak e léte a műben, és az igazságnak műként való léte – a szépség.” „A megjelenés – mint az igazságnak e műben való léte és műként való léte – a szépség.” „A megjelenés – mint az igazságnak e műben és műként való léte – a szépség.”

„A szépségnek az igazsággal való sajátságos összetartozása”⁶¹ az európai filozófia későbbi történetében és különösen az újkorban feledésbe merült.

Nem érdektelen megjegyeznünk, hogy a szépségnek az igazsággal való összefüggése az *Esztétikai előadások* hegeli szövegében is megtalálható, méghozzá éppenséggel a szép meghatározását illető, már többször idézett hely közvetlen előzményeként.

[...] szépség és igazság [...] ugyanazok [...]. A szépnek ugyanis önmagában igaznak kell lennie [...] az eszmének külsőleg is realizálnia kell magát, s el kell érnie bizonyos meglévő egzisztenciát, mint természeti és szellemi objektivitást. Az igaz, amely igazként van – egzisztál is. Amikor e külsőleges létezésében közvetlenül a tudat számára létezik, és a fogalom közvetlenül egységben marad a maga külső jelenségével, akkor az eszme nemcsak igaz, hanem *szép* is. Ezért a *szép* meghatározása: az eszme érzéki *látszása*.⁶²

A kipontozott részekben igaz és szép közti – a hegeli fogalom-metafizika perspektívája felől magyarázható – különbségek is megállapításra kerülnek, ezekbe azonban itt nem szükséges belebocsátkoznunk. Elegendő arra utalni, hogy az eszme Hegelnél önmagában, vagyis érzéki-objektív megjelenése nélkül is képes igaz lenni (sőt az eszme már fogalma szerint „az igaz, mint olyan”, „a magán- és magáértvaló igaz”⁶³), így igaz és szép között nem teljes a megfelelés. Ám az eszme – amint azt Hegel elsősorban a kanti *Sollen* elleni polémiáiban állítja⁶⁴ – mégsem olyan erőtlen, hogy ne tudna kilépni a valóságba, s csupán a szubjektív kellés birodalmába lenne bezárva; az eszme nem csupán „amo-

⁶¹ M. Heidegger: GA 5, 69. o.

⁶² G. W. F. Hegel: TW, 13, 151. o. Ld. *Esztétikai előadások*, I. k., 114. o.

⁶³ G. W. F. Hegel: *A logika tudománya*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, II. rész, 354. o. (ford. Szemere Samu); G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. A logika*, 213. §., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 305. o. (ford. Szemere Samu)

⁶⁴ Ld. például *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. A logika*, 6. §., 42. o. sk.

lyan eszme”, hanem „egyúttal a külső egzisztenciába lép”.⁶⁵ Innen tekintve adódik igaz és szép megfelelése.

De érdemes az *Esztétikai előadások* idézett szövegét még egy mondattal tovább olvasnunk.

[...] a *szép* meghatározása: az eszme érzéki *látszása*. Mert az érzéki [...] a szépségben nem őriz meg semmiféle magábanvaló önállóságot

– hangzik a kapcsolódó magyarázat, s ez többé-kevésbé megfeleltethető annak, amit fentebb a szép metafizikájának gadameri értelmezését összegezve a (4) pontban Gadamer-től idéztünk:

Nem csupán arról van szó, hogy a szép azon jelenik meg, ami érzékileg látható módon ott van, hanem arról, hogy ez utóbbi éppen csak azáltal van voltaképpen ott (azáltal áll elő), hogy a szép megjelenik rajta [...].

– „Az érzéki [...] a szépségben nem őriz meg semmiféle magábanvaló önállóságot”: e megállapítás ugyanezt abban a formában juttatja kifejezésre, hogy nincs a szépként megjelenő tárgyban olyan érzéki mozzanat, mely ne volna szép, amely úgyszólván kimaradna belőle, amelyet a szépség ne hatna vagy ne fogna át.

Térjünk vissza a szép gadameri értelmezésének heideggeri előzményeihez. *Schön* és *Scheinen* (az érzéki megjelenés, ragyogás értelmében vett *Scheinen*) Heidegger általi egymásra vonatkoztatását Gadamer teljes mértékben elfogadja.

Heidegger a maga részéről joggal juttatta érvényre „*schön*” és „*scheinen*” ama fogalmi összefüggését – írja – mely Hegelnek az eszme érzéki látszását illető nevezetes fordulatában benne cseng.⁶⁶

⁶⁵ G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971, 20. o. (ford. Szemere Samu)

⁶⁶ H.-G. Gadamer: GW 2, 360. o.: *Heidegger hat seinerseits mit Recht den Begriffszusammenhang von „schön” und „scheinen” geltend gemacht, der in Hegels berühmter Wendung vom sinnlichen Scheinen der Idee anklingt.* (Kiemelés F. M. I.)

Gadamer e helyen a Mörike *Auf eine Lampe* című versének értelmezéséről folytatott Heidegger–Staiger-levélváltást kommentálja, Heidegger értelmezésével ért egyet, és próbálja új argumentumokkal kiegészíteni; ahhoz a diszkuszióhoz kapcsolódik, mely a *schön* és *scheinen* közti összefüggés heideggeri értelmezésének alighanem az egyik legismertebb helye, és amely – bár elsődlegesen nem annyira ezen összefüggés, mint inkább a konkrét versértelmezést illető kérdések miatt – nagy vitákat kavart.⁶⁷

Idézzünk végül két helyet Heidegger Nietzsche-előadásaiából. Az első – a Nietzsche-értelmezéssel összhangban – az érzékinek mintegy metafizikai rehabilitációját avagy metafizikai fölértékelését mutatja, míg a második Platónra visszanyúlva a szépet előragyogásként fogja fel, ugyanazokat a német szavakat használva, melyek majd Gadamernél visszatérnek.

Az érzéki immár nem a „pusztán látszólagos”, többé nem az elhomályosult, hanem az egyedül valóságos, tehát az „igaz”.

A szépet [Platón] annak nevezte, ami leginkább előragyog [...] A szép a maga lényege szerint az, ami az érzéki birodalomban leginkább előragyog, fölfénylik, olyképpen, hogy ez a megvilágítás együtal a létet is felvillantja.⁶⁸

⁶⁷ A *Scheinen* jelentését illetően a Mörike-vers értelmezése kapcsán folytatott Heidegger–Staiger-vitához kapcsolódó gadameri értelmezést vitatja és a vitához további irodalmat ad Holger Schmid „Művészet, nyelv, magyarázat” című tanulmányában (*Vulgo*, II/3–5. sz. 2001, 121. o. skk.).

⁶⁸ M. Heidegger: *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, 1. k., 245. o.: *Das Sinnliche ist nicht mehr das „Scheinbare”, nicht mehr das Verdunkelte, es ist das allein Reale, also das „Wahre”*. I. m. 228. o.: *Das Schöne wird [bei Platon] das Hervorscheinendste genannt [...] Das Schöne ist seinem eigensten Wesen nach das im sinnlichen Bereich Hervorscheinendste, das Aufglänzendste, derart, daß es als dieses Geleucht zugleich das Sein aufleuchten läßt*.

VII.

Jelen tanulmány vége felé közeledve *föltűnhet*, hogy a címben „esztétika, metafizika, hermeneutika” szerepel egymás mellett, ám az eddigiekben figyelmünket szinte teljes egészében csupán esztétika és metafizika összefüggésére összpontosítottuk. Szó esett ennek során arról, hogy az újkori filozófiában metafizika és esztétika összekapcsolására irányuló törekvéssel Hegelt követően – és hozzá kapcsolódva – a legerőteljesebb formában alighanem Gadamernél találkozhatunk, hogy mindkettőjük esztétikája metafizikai esztétika (melynek integráns része a szép valamilyen értelemben való „objektivitásának” állítása), hogy Gadamer Hegelhez kapcsolódó célkitűzése a szép metafizikai rehabilitációjának nevezhető. A részletekben azután emellett még többek között említésre került, hogy metafizika és esztétika összekapcsolásának, illetve a szép metafizikájának szükséges előfeltevése és része az „érzékiesség metafizikai-spekulatív felfogása”, azaz intellektualisztikus-racionalisztikus leértékelésével szembeni ontológiai fölértékelése.

Mindezen vonásokat a „szép metafizikája” címszó alatt foglalhatjuk össze, s ezen címszó alatt esztétika és metafizika kölcsönös összefüggését, egymásra vonatkoztatását a fentiekben remélhetőleg valamelyest megvilágítottuk. Hol marad azonban a hermeneutika? – Hermeneutikáról ugyanis eleddig nemigen esett szó, az esztétikával, illetve a metafizikával való összefüggése pedig az eddigiek alapján legfőljebb elnagyolt értelemben állítható, annyiban tudniillik, hogy Gadamer művének alcíme a „filozófiai hermeneutika” elnevezést viseli. Gadamer esztétikai nézeteinek vagy a szép metafizikájáról adott értelmezésének fenti rekonstrukciója jórészt zárójelzte a hermeneutikai dimenziót, s jobbára a metafizikai esztétika, nem pedig valamely sajátlagosan „hermeneutikai esztétika” értelemben került kifejtésre. (A „hermeneutikai esztétika” kifejezéssel egyébiránt óvatosan kell bánni: noha lehetséges olyan kontextus, melyben értelmesen használható

– például hogy a hagyományosan esztétikainak nevezett problémakör a hermeneutikai perspektíva felől hogyan jelenik meg –, nem tévesztendő szem elől Gadamer tézise: „az esztétikának fel kell oldódnia a hermeneutikában”.⁶⁹ Eszerint a hermeneutika megszüntetve megőrzi az esztétikát, szükségtelen és félrevezető ennél fogva „hermeneutikai esztétikáról” beszélni).

A szép metafizikájának gadameri értelmezését összegző (1) pontban érintettünk már egy lehetséges párhuzamot a (metafizikai-esztétikai) szép és a (hermeneutikai) megértés között, tudniillik azt, hogy mindkét esetben értelmetlen a kérdés: mi célt szolgál? A szép metafizikája és a hermeneutika középpontját alkotó megértésfogalom közti közelebbi összefüggés első pillantásra mindazonáltal korántsem világos, s noha Gadamer a mű vége felé tesz néhány fontos utalást, az értelmezők figyelme egy hosszú és nehéz mű vége felé érthető módon lankad, s így gyakorta átsiklik fölötte (ráadásul a III. részt Gadamer már maga is csak vázlatosan, és néhol az enigmatikusságig tömören fejtette ki).

Az összefüggés megvilágítása céljából abból a főnti megállapításból indulhatunk ki (V. rész eleje), mely szerint a *scheinen*ben rejlő „látszani”, „csillogni”, „ragyogni”, „fényleni” jelentésdimenzió a németben csakúgy, mint a magyarban (s egyéb nyelvekben) az érzéki mellett értelmi mozzanatot is magában foglal. Nemcsak az érzékek, de az értelem szemével is lehet „látni” („meglátni”, „belátni”, „átlátni”). Nemcsak az érzékek, de az értelem számára is valami „feltűnik” vagy „kitűnik” („a mondottakból kitűnik”), „kiviláglik”. A szép „előragyog”, „előviláglik” [*hervorleuchten*], egy értelmi összefüggés pedig „kiviláglik”, „megvilágosodik” [*einleuchten*]. Elmondható tehát, hogy

a szép, s minden, aminek önmagában értelme van, az „megvilágító” [*einleuchtend*].⁷⁰

⁶⁹ H.-G. Gadamer: GW 1, 170. o. (= IM 126. o.)

⁷⁰ H.-G. Gadamer: IM 335. o.

Ami megvilágító, azt önmagától, közvetlenül lehet belátni, önmagától, közvetlenül meggyőz minket, így a megvilágítás fogalma a retorikához tartozik. Ami megvilágító, az valószínűnek *látszik*, ilyenként jelenik meg, avagy éppenséggel ragyog fel, világosodik meg. A retorikának a *verisimilével*, a *Wahr-scheinlichevel*, az „igaznak lát szóval”, a „való-színű”-vel van dolga (a szín pedig érzéki dolog).⁷¹ A szép előragyogása és az értelmi összefüggés megvilágosodása eseményjellegű dolgok, nem vethetők bizonyítás alá. Az, ami megvilágító,

úgy érvényesül, hogy valamiképp kiemelkedik a lehetséges és a vélhető körén belül [...], hogy „magában véve” megvilágító, tehát hogy szól valami mellett.⁷²

Önmagáért fog meg minket, csakúgy, mint a szép.

A megértésben mármost hasonlóképpen világosodik meg a dolog. „A szép eseményjellege és a megértés történetstruktúrája” szorosan egymásra utal.⁷³ Nemcsak a szép megjelenése, hanem a megértés is történet jellegű, levezethetetlen, kieszközölhetetlen és bizonyíthatatlan. A szép magára vonja a figyelmet, magához vonzza a tekintetet. A szép, ahogy mondani szokták, „lenyűgöz”. A szubjektumot egyfajta passzivitásra kárhoztatja. Nem vagyunk szabadok vele szemben. A szép – a magyar nyelv érzéki-

⁷¹ Esztétika és metafizika hermeneutikával való összefüggése mellett (melyre összefoglalóan a szövegben a következőkben utalok) ezen a ponton egy további összefüggés körvonalazódik retorika és hermeneutika között. Anélkül, hogy itt erre bővebben ki lehetne térni, érdemes utalni arra, hogy ez az összefüggés, amint annak Gadamer tudatában is van (ld. IM 335. o.) már a fő mű kezdete, a humanista vezérfogalmak tárgyalása óta jelen van. Ld. IM 38. o.: „a *sensus communis* kiképzése [...] a valószínűből táplálkozik. [...] Ezért ennek a közös érzéknek a kiképzése döntő jelentőségű az élet számára. Vico az ékesszólás jelentőségét és önálló jogát az igaz és a helyes iránti közös érzékre alapozta, mely nem alapelvekből levezetett tudás, de lehetővé teszi, hogy rábukkanjunk a beláthatóra [*verisimile*].” Ld. részletesebben ezzel kapcsolatban „Filozófia, retorika, hermeneutika” című tanulmányomat (*Világosság*, 2003/11-12. sz., megjelenés alatt).

⁷² H.-G. Gadamer: IM 335. o.

⁷³ I. m. 336. o.

spekulatív mélységeit igazán nem kell hiányolni – „rabul ejt”, és „fogva tart”. Kiemelkedése, előragyogása „magához láncol”. A szép kiemelkedése (csakúgy, mint a képé) létfolyamat,⁷⁴ ontológiai történés. Esemény, mely megtörténik velünk.

A megértés (a hagyomány megértése, a hagyományból hozzánk eljutó szó megértése) is valami ilyen. A megértés nem akkor jön, amikor mi akarjuk, nem tudjuk tetszés szerint előállítani, szándékosan előidézni. Lehet persze elősegíteni, sok mindent elolvasni, tanulmányozni, összevetni, fontolóra venni. Mégsem rajtunk múlik.⁷⁵ Utólag, miután megtörtént, ébredünk csak tudatára. Villanásszerűen jön létre (miként a szép, amely felragyog). Hirtelen valami *megvilágosodik* [*einleuchten*] – szépként vagy értetőként.

Amikor egy szöveget megértünk, akkor a szöveg értelme úgy *fog meg* bennünket – írja Gadamer –, ahogy a szép is önmagáért *keríti baltalmába* a szemlélőt. Érvényre jut az értelem, s már eleve, magától *megfog* ben-

⁷⁴ I. m. 112. o.

⁷⁵ Hasonló ez ahhoz, amit Max Weber szemléletesen jellemezett az „ötlettel” kapcsolatban. A tudományban ugyanis, mint Weber leírja, az ötletnek igen nagy szerepe van, nélküle tulajdonképpen nincs tudomány. „Ahhoz, hogy az ember valami értékeset csináljon, [...] az szükséges, hogy *ötlete* támadjon [...]. Az ötletet azonban nem lehet kényszeríteni. A hideg számításához semmi köze. Persze bizonyos, hogy a számítás is nélkülözhetetlen feltétel. Így például egyetlen szociológus sem lehet rest ahhoz, hogy öreg napjaiban is esetleg hónapokon át egészen triviális számtanpéldák tízezreit oldja meg a fejében. [...] Igen ám, de ha a szociológusnak nincs valamilyen határozott »ötlete« arra nézve, hogy milyen irányban számoljon és hogyan értékelje a kapott részeredményeket, akkor még ezt a nevéteségesen keveset sem éri el. Az ötlet rendszerint csak egészen komoly munka talaján, hosszú előkészület után születhet meg. [...] Az ötlet nem pótolja a munkát. Másfelől viszont a munka ugyanúgy nem pótolhatja vagy nem kényszerítheti ki az ötletet, mint a szenvedély. Mindkettő – főleg pedig a kettő együtt – előcsalogatja az ötletet. Az ötlet azonban csak akkor jön, amikor neki tetszik, nem amikor nekünk. [...] [általában] olyankor, amikor nem várjuk, hogy eszünkbe jusson, és nem olyankor, amikor íróasztalnál ülve töprengünk és megoldást keresünk.” Max Weber: „A tudomány mint hivatás”, in: uő.: *A tudomány mint politika és mint hivatás*, Kossuth, Budapest, 1995, 16. o. sk. (ford. Józsa Péter, Glavina Zsuzsa)

nünket, mielőtt még úgyszólván magunkhoz térnénk, és felül tudnánk vizsgálni a velünk szemben támasztott értelemigényt. [...] Mint megértők, egy igazságtörténésbe vagyunk bevonva, s úgyszólván késve érke-zünk, ha azt akarjuk tudni, hogy mit kell hinnünk.⁷⁶

Ebből adódik egy második mozzanat. Ha a megértés létre-jött – és csakugyan megértésként jött létre –, akkor a meg-értetthez hozzátartozónak találjuk magunkat. Miként a szemlélő hozzátartozik a képhez (a befogadó a műalkotás-hoz, a néző az előadáshoz), hasonlóképpen a megértő a megértetthez, „interpretátor a szöveghez”.⁷⁷ A megértés és a megértett dolog olyanformán „érint” minket, hogy annak „érintettjévé” válunk. Amit megértettünk, bizonyos érte-lemben mi magunk vagyunk. Felismerünk valamit, ami eddig is a miénk volt, de nem tudtunk róla. Nem tudjuk kivonni magunkat alóla. A megértést nem tudjuk vissza-csinálni, meg nem törtéنتé tenni. A megértés megtörté-nik, hasonlóan ahhoz, ahogy a szép felragyog. Foglyaivá válunk. – A gadameri mű címe egyébként eredetileg „Meg-értés és történet” (*Verstehen und Geschehen*) volt.

A szép felragyogásának és a megértés megvilágosodá-sának közvetlensége között fennálló párhuzam: mindket-tő eseményjellege és a szubjektumot átfogó, önmagába vonó struktúrája – e párhuzam képezi jelentős ponto-kon esztétika, metafizika és hermeneutika összefüggé-sének alapját.⁷⁸

⁷⁶ H.-G. Gadamer: IM 339. o. (Kiemelés F. M. I.)

⁷⁷ I. m. 318. o.

⁷⁸ „A szép metafizikájából kiindulva mindenekelőtt két pont világítható meg, mely a szép elővilágításának és az érthető világosságának az összefüggéséből adódik. Az egyik az, hogy a szép megjelenésének és a megértés létmódjának egyaránt *eseményjellege* [*Ereignischarakter*] van – a másik pedig az, hogy a hermeneutikai tapasztalat, mint az örök-lött értelem tapasztalata, részesül abban a *közvetlenségben*, amely a szép tapasztalatát és egyáltalán az *igazság* bármiféle evidenciáját min-dig is jellemezte.” (H.-G. Gadamer: IM 335. o.; GW 1, 459. o.) Érdemes még e tág összefüggésen belül két további közös mozzanatra utalni. (1) „A szép eseménye és a hermeneutikai történet egyaránt elvileg elő-feltételezi az emberi egzisztencia végességét. Sőt egyenesen azt lehet kérdezni, hogy egy végtelen szellem ugyanígy tudja-e tapasztalni a szépet, mint mi. [...] Úgy látszik, hogy a szép »elővilágítása« az emberi-

Ezzel eljutottam e dolgozat végére. A szép hegeli esztétikában olvasható, idézett nevezetes meghatározásának valamely, a triviálisan túlmenő lehetséges értelme számomra a fentebb rekapitulált gadameri szövegek fényében kezdett *megvilágosodni*. Hogy ez az értelem helyes-e (mint a bevezetőben fogalmaztam), nem tudom; aziránt meg – tettem hozzá –, hogy egyenesen *a* helyes értelemről lenne szó, épp hermeneutikailag erős kétségeket támaszthatunk.

A szép a maga megjelenésében, hangzott a fentebbi összefoglaló rekonstrukcióban, ő maga lesz látható, éspe-dig „úgy, hogy láthatóvá tesz mást”. Gadamernek a szépről szóló fejtegetései számomra valahogy így bizonyultak megvilágítónak (ahol is már az megvilágítónak bizonyult, amit Gadamer a megvilágító jellegről, a megvilágosodásról kifejtett) – egyrészt önmagukban, másrészt egyúttal a hegeli szövegek egy bizonyos rétege számára.

Ehhez most végezetül még a következőt tehetjük hozzá. Ha a fenti rekonstrukció kicsit is sikeres volt, *belátható*, hogy ilyesfajta bizonyítások a dologgal, vagyis a megértéssel (mely a való-színűre vonatkozik) jórészt összeférhetetlenek. Csak azt remélhetem, s ez sem kevés, hogy e megfontolások a Platónig visszanyúló (metafizikai, esztétikai és hermeneutikai) tradíció egyes vonásainak megvilágításához, megértéséhez másokat is hozzásegíthetnek, történjék bár az az itt vázolt rekonstrukciónak való ellentmondásban is.

véges tapasztalat számára van fenntartva. [...] Innen nézve következőnek látszik, hogy a végtelen tudás hegeli filozófiája számára a művészet a képzet egyik formája, mely a fogalomban és a filozófiában szűnik meg. A hermeneutikai tapasztalat univerzalitása ugyanúgy elvileg hozzáférhetetlen volna egy végtelen szellem számára [...] Az arisztotelészi isten (és a hegeli szellem) maga mögött hagyta a »filozófiát«, a véges egzisztenciának ezt a mozgását. Az istenek nem filozófálnak, mondja Platón.” (IM 336. o.; erre az összefüggésre a zárszóban még visszatérek). (2) „A beszélés [...] sohasem csak abban áll, hogy az egyest általános fogalmak alá foglaljuk. A szavak használatában a szemléletes adottságot nem valami általánosnak a konkrét eseteként tesszük kezelhetővé, hanem a mondottakban maga válik jelenvalóvá – úgy, ahogy a szép ideálja is jelen van abban, ami szép.” (IM 338. o.)

Filológiai függelék

A szépnek a dolgozat címében szereplő nevezetes meghatározása Hegel *Esztétikájának* abban a háromkötetes kiadásában található, amelyet Hegel műveinek a filozófus halála után a tanítványai által sajtó alá rendezett első kiadásában Heinrich Gustav Hotho tett közzé. Ez az első összkiadás, a „baráti egylet” kiadása (*Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, röviden *Freundesvereinsausgabe*ként szokás hivatkozni rá) mai szemmel nézve sok szempontból elégtelen. Egyes kötetek a szerkesztési elvek, a szöveggondozás és a szövegűség tekintetében számos kérdést vetnek fel, s az *Esztétika* is ezen kötetek közé tartozik. Okkal merül fel így a kérdés: vajon hogy áll a helyzet a szép nevezetes meghatározásával? Igazolható, hogy Hegeltől származik, vagy nem? A mai Hegel-filológia fényében mit tudunk eredetéről? Ez önmagában sem érdektelen kérdés, s itt már csak azért sem lehet haszontalan kitérni rá, mivel dolgozatomban jelentős pontokon ezen meghatározás (Gadamer felőli) értelmezése körül forgott.

A fentiekben e kérdést filológiai szempontból külön nem vizsgáltam. Említettem, hogy a Zoltai Dénes fordította szövegben lehetett találkozni a szép e meghatározásával, hogy ezt akkor nem értettem, s csak jóval később, gadameri szövegek hatására kezdett megvilágosodni ennek valamely, a triviálison túlmenő lehetséges értelme. A hallgatóságos feltevés az volt, hogy e lehetőség értelmének megvilágosodása révén a hegeli esztétikából vagy filozófiából is meg lehet érteni valamit – talán valami lényegeset –, hogy tehát a tétel elsősorban nem önmagáért fontos, és nem önmagában kell megérteni, hanem úgy, mint a hegeli gondolatok egy tágabb dimenzióját összegző, rájuk nézve releváns meghatározást. A tétel valamelyes megértése akkor sikeres, a megértés akkor képes megvilágító lenni, ha egyúttal a hegeli gondolatok egy részét is meg- és bevilágítja. A lényeges kérdés innen szemlélve így inkább ez utóbbi, a magyarázó erő kérdése,

az pedig, hogy a szó szerinti megfogalmazás kitől származik, noha nem közömbös, mégis másodlagos kérdés. E tétel lehet Hegelre nézve megvilágító akkor is, ha nem Hegeltől származik.⁷⁹

⁷⁹ Ezt a következő konkrét példán lehetne szemléltetni. Tegyük fel, hogy valaki azt állítja, Heidegger fő művének középponti tétele abban összegezhető: a lét – idő. Vajon semmissé tenné ezt az állítást az, ha valaki erre rajtaütésszerűen azt kérdezné: álljunk csak meg, ez a tétel vajon szövegszerűen, szó szerint (ímgíyen: *Sein ist Zeit*) megtalálható-e a szöveg korpuszában avagy nem? Mert, ha nem (és tudomásom szerint ilyen mondat nincs a *Lét és idő*ben), akkor a vonatkozó tétel semmis, tárgyaltalan. Vajon az, hogy a heideggeri fő műre nézve e tétel megvilágító-e, vagy helytálló-e, azon múlik, hogy ez a mondat szó szerint megtalálható a szövegben? Másrészt nem is pusztán a tételről (annak szövegbeli szó szerinti felbukkanásáról avagy szerzőjéről) van szó, hanem legalább annyira a tétel explikációjáról, értelmezéséről. Ha vizsgán egy hallgató azt mondja, Heidegger fő művének középponti tétele abban összegezhető: a lét – idő, akkor erre jómagam még nem adnék semmilyen jegyet, hanem várakozó álláspontra helyezkedvén megkérdezném a hallgatót, ezt hogyan kell érteni, megkérném, fejtsd ki kicsit bővebben, s attól függően, hogy ezt miképp teszi, kapna jó vagy rossz jegyet. Hegelre visszatérve: a dolog – túl a szószerintiség és a szerzőiség problémáján – nem utolsósorban azon múlik, hogy „a szép: az eszme érzéki látszása” tételt ki hogyan fejt ki, bontja ki, milyen értelemmel tölti meg. A szép gadameri metafizikája egyébiránt, noha hivatkozik rá, nem ennek a tételnek az explikálása céljából íródott – nem erre íródott, de (állításom szerint) képes megvilágítani azt, egyfajta koherens, konzisztens értelemmel megtölteni. Kínálkozik még egy kiegészítő megfontolás. Ha egy hegeli tanra vagy a filozófus gondolatrendszerének valamely nagyobb egységére nézve jellemző meghatározáshoz, tételhez azt a kikötést fűznénk, hogy magától a szerzőtől kell származnia, akkor nem volna lehetséges semmilyen Hegel-értelmezés (és semmilyen értelmezés általában). Nem mondhatnánk semmilyen értelmezésre, ami nem magától Hegeltől ered, hogy Hegelre nézve jellemző, találó. Egy szerzőre nézve jellemző, találó dolgot akkor csak maga a szerző mondhatja. Ami nyilvánvaló abszurdítás. Ebben az esetben persze elmaraszthatjuk Gadamert is, aki a fő műben így fogalmazott: *Heideggers These war: Das Sein selber ist Zeit.* (H.-G. Gadamer: GW 1, 261. o. = IM 186. o.), mivelhogy nem azt néznénk, vajon e „tézis” valóban jellemző-e a *Lét és idő*re, hanem a könyvet felcsapva, akkurátusan elkezdenénk keresni egy olyan mondatot, amely szövegszerűen pontosan így szól (érdekes kérdés, hogy amennyiben találnánk ilyet, akkor ezzel már igaza is volna-e Gadamernek, vagyis rábólinthatnánk-e, mondván: valóban, így van, Heidegger tézise valóban ez volt, s nem kellene-e ebben az esetben is némi értelmező munkát végezni).

Mint többek között a német idealizmussal és Hegellel hosszabb idő óta foglalkozó kutatót aki számára a Hegel-szövegek filológiai problémái korántsem ismeretlenek – a nyolcvanas évek második felében hosszabb ideig a bochumi Hegel-Archívumban kutattam, így a Hegel-kiadás és a Hegel-szövegek filológiai helyzete jórészt ismert volt számomra, sőt, ha nem tévedek, Magyarországon az elsők egyikeként számoltam be akkoriban a Hegel-kiadás állásáról és a Hegel-Archívumban folyó munkáról –, megpróbáltam valamelyest a dolog nyomába eredni s némi filológiai utánjárást végezni. Kutatásaim eredményeiről – szükségképp rövidre fogva – ebben a függelékben számolok be.

Az utánjárás során újra felvettem a kapcsolatot német kollégákkal, akik vagy a Hegel-Archívum munkatársai vagy Hegellel foglalkoznak, átnéztem különböző anyagokat, és egy németországi út során szóban is alkalmam volt a kérdést megvitatni. A Hegel-Archívumban mindekelőtt Otto Pöggelerhez, az Archívum több mint negyedszázadon át volt igazgatójához (egykori konzulensemhez), valamint Annemarie Gethmann-Sieferthez, a hegei esztétika kiadásával megbízott s e tárgykörrel évtizedek óta foglalkozó kutatóhoz fordultam, de konzultáltam más Hegel-kutatókkal is. Kutatásaimat a következő két kérdés köré próbáltam csoportosítani:

(1) A mai ismeretek fényében a szép vonatkozó meghatározása Hegeltől származik-e, vagy valaki mástól, elsősorban persze a szöveget sajtó alá rendező Hegel-tanítványtól, Heinrich Gustav Hothótól?

(2) A szerzőiségen túl: tekinthető-e a vonatkozó meghatározás Hegel gondolatai egy bizonyos dimenziójára nézve jellegzetes vagy találó összegzésnek, avagy a hegei gondolatok irányultságával szemben áll, nekik ellentmond vagy hozzájuk nem illeszkedik?

A második kérdés erősen interpretációfüggő, így föl voltam készülve rá, hogy nem fogok egyértelmű választ kapni, vagy hogy a válaszok nagy mértékű szóródást

mutatnak. Meglepő volt viszont, hogy az első kérdésre is kitérő, egyértelműen nehezen értékelhető válaszokat kaptam, holott annak megválaszolása látszólag egyszerűbb és kevesebb válaszadási lehetőséget rejt magában. Mivel időközben itthon magam is igyekeztem utánajárni a dolognak, rájöttem, hogy ez így van rendjén, hogy – amint arra mindjárt kitérek – az első kérdésre sem lehet egyértelmű választ adni. Amint az lenni szokott, menet közben azután – ama elemi hermeneutikai tapasztalatnak megfelelően, mely szerint a beinduló kutatás a kiinduló kérdéseket módosítja – mindkét kérdés bizonyos átfogalmazására kényszerültem. (Így az első kérdés pontosított megfogalmazása ez lett: Mi szól amellett, hogy a tétel Hegeltől származik, s mi szól amellett, hogy nem?) Világos lett ugyanakkor, hogy a témával évekig lehetne foglalkozni, ám ha néhány hónap helyett néhány évig foglalkoznék vele, vélhetően akkor sem jutnék radikálisan más eredményre, mint az eddig eltelt időben. Az utánjárás azt is megmutatta, hogy ez a látszólag egyszerű, egy mondatra koncentrált filológiai-hermeneutikai probléma számos szélesebb kontextusba illeszkedik. Összefügg az egész hegeli esztétika szövegtörzséről szóló filológiai-hermeneutikai megfontolásokkal, sőt az egész hegeli filozófiát, annak kiadástörténetét illető megítélésekkel, a Hegel-Archívumban folyó munka önértelmezésével, általában a Hegel-értelmezés különböző irányzataival, sőt Hegelen túlmenően a Németországban (a tartományi akadémiák égisze alatt) folyó egyéb történeti-kritikai kiadások elvi-gyakorlati-kultúrpolitikai-financiális kérdéseivel. Amikor a szűkebb kérdés helyenként ilyenformán parttalanná látzott tágulni, kénytelen voltam magamat arra emlékeztetni, hogy a kérdés számomra egy egészen meghatározott kontextusban merült föl, és tanácsos lesz a kutatói kíváncsiságnak–szenvedélynek gátat szabva visszatérni hozzá (nem utolsósorban pedig arra, hogy kevésbé volna ildomos, ha jelen sorok terjedelme meghaladná – alkalmassint többszörös mértékben is – annak a dolgozatnak a terjedelmét, melyhez függelékként kapcsolódik).

1.

Kezdetben idézek fent említett, a nyolcvanas évek végén írott beszámolómból, mivel a filológiai helyzet alapvető sajátosságait ma sem tudnám lényegesen eltérő módon összegezni.

Hegel maga életében csupán kevés művet jelentetett meg. Folyóiratokban elszórt kisebb írásokat, recenziókat leszámítva, önálló, kidolgozott, sajátos értelemben könyvnek nevezhető munkája csupán kettő van: a *Fenomenológia* és a *Logika*. Az *Enciklopédia* és a *Jogfilozófia* csupán „alpvonalak”, „vázlatok”, melyeket hallgatói számára előadásaihoz mellékelte; egyéb – történelemfilozófiai, esztétikai, vallásfilozófiai, filozófiatörténeti – előadásaihoz még ilyet sem adott ki. Műveit megfeszített munkával tanítványainak egy csoportja 1832 és 1845 között 21 kötetben rendezte sajtó alá. Ez a mai szemmel nézve is bámulatos teljesítmény, mely a rákövetkező korok Hegel-képét messzemenően meghatározta, ugyanakkor sem az „egész” Hegelt, sem az „igazi” Hegelt nem tartalmazta. Egy mai kutató megfogalmazása szerint a hegeli filozófia hatástörténetét oly mértékben határozta meg művei gondozóinak kiadáspolitikája, mint szinte egyetlen más filozófusét sem. A tanítványok Hegel fejlődését teljesen elhanyagolták; a filozófus által megőrzött korai vázlatokat félretolták (ezek egy része azután el is veszett), a berlini korszakot reprezentáló *Enciklopédiát* és *Jogfilozófiát* viszont erőteljesen kibővítve adták ki. A különböző helyekről származó kiegészítéseket a Hegel által megjelentetett művekkel összedolgozták, a hagyatékból kiadott berlini előadásokat pedig különböző évfjártatokból származó előadáskéziratok, feljegyzések, illetve hallgatói jegyzetek kompilációja alapján – a források minden megjelölése nélkül – egységes művekké komponálták. Ezzel a mai tudományos mércével mérve fölöttebb kétséges kiadástechnikával (mely a fejlődéstörténeti különbségeket szinte felismerhetelenné tette) meghatározott Hegel-képet kívántak sugallni: Hegelt, tudomány- és kultúrpolitikai megfontolásaikkal összhangban, mint a rendszer filozófusát, a rendszert pedig mint zárt és megdönthetetlen erődítményt kívánták védelmezni és az utókor számára átörökíteni. Ma már egyre világosabb, hogy amit hegeli rendszerként ismerünk, nem magának Hegelnek, hanem a tanítványoknak a műve – ahogy itt [tudniillik a Hegel-Archívumban] fogalmaznak: a „Hegel-iskola dokumentuma”.⁸⁰

⁸⁰ Fehér M. István: „Filozófiai sémák ellen”, in: *Magyar Nemzet*, LI, 1988. június 6.

Ez a beszámoló természetesen a Hegel-Archívum akkori önképét, önértelmezését közvetíti, összegzi. Teszi ezt némi visszafogottsággal. Tizenöt év elteltével és a Hegel-kiadás azóta történt fejleményeire pillantva ma a következő kiegészítést fűzném a fentiekhez. Igaz lehet az, hogy a tanítványok Hegel-kiadása – egy akkoriban a Hegel-Archívumban közkezen forgó fogalmazással élve – „sem az »egész« Hegelt, sem az »igazi« Hegelt nem tartalmazta”, ám fölöttébb kétséges, hogy a kettő közül bármelyik is reálisan kitűzhető cél-e. Az „egész” Hegelről nem beszélve, miben is állana az „igazi” Hegel? „Amit hegeli rendszerként ismerünk”, lehet „a tanítványoknak a műve [...] a »Hegel-iskola dokumentuma«”; mégis, kérdéses, negyven év archívumbeli munka után, hogy a mai kor tud-e jobbat előállítani, tud-e valamilyen alternatív Hegel-kiadással előlépni. Ez a belátás egyébiránt a Hegel-Archívumban is tudatosodik, s talán nem véletlen, hogy az „egész” vagy az „igazi” Hegelre vonatkozó megjegyzések ma már nemigen kerülnek elő. Ami pedig a tanítványok Hegel-kiadásának kritikáját illeti: más dolog bírálni egy kompilációt azért, mert az kompiláció, és megint más azt a gyantút megfogalmazni, hogy a szerkesztő a kompilált részek közé oda nem tartozó, saját gondolatokat illesztett, hogy a szerkesztés egyben erősen koncipiált átírás is.

Az 1958-ban Bonnban megalapított, majd tíz évvel később Bochumba költözött Hegel-Archívum fő célja Hegel műveinek akadémiai (történeti-kritikai) kiadása, ezt pedig a tanítványok Hegel-kiadása mögé visszanyúlva, eredeti források alapján szándékoztak végbevinni.⁸¹ A Hegel-előadások szövegbázisának fentebb összefoglalt állapota az eltelt fél évszázad alatt mindenestre ahhoz a döntéshez vezetett, hogy ezen előadások a kritikai kiadáson kívül, a *Vorlesungen* sorozatban kerülnek megjelentetésre.

A tanítványok Hegel-kiadása mögé való visszanyúlás azt a jogos törekvést jelenti, hogy a kompilációk alapját

⁸¹ Hegel műveinek kiadástörténetére itt nem térek ki, egy rövid összegzés megtalálható az előző jegyzetben idézett írásban, annak indoklásával is, hogy miért merült fel a kritikai kiadás szükségessége.

képező kéziratokat, feljegyzéseket, előadásjegyzeteket stb., amennyiben fellelhetők, önállóan dolgozzák fel és adják ki. Ismeretes módon azonban sok minden elveszett. Amiből a Hegel-tanítványok a Hegel által sajtó alá nem rendezett előadások köteteit összeállították, ma már nagy részben nem lelhető fel, így sok esetben nem lehetséges e kiadásokat szövegkritikailag felülvizsgálni, avagy egy új, alternatív szövegkritikai kiadással előállni. Az elvet – a kompilációt – persze joggal lehet bírálni, s a mai filológiai tudományosság elvszerűen tartózkodik is tőle.

A tanítványok Hegel-kiadásának alapját képező hege-li kéziratok ma fellelhető szűkös volta és a kompilációról való elvi lemondás azt eredményezte, hogy önálló hangsúlyt kaptak a különböző évjáratok előadásai, a fennmaradt hege-li kéziratok és a róluk készült hallgatói jegyzetek (*Mitschriften, Nachschriften*). A Hegel-Archívum kezdettől fogva a mai napig szisztematikusan gyűjti mindkettőt: mind a fellelhető Hegel-kéziratokat, mind az előadásjegyzeteket. Ami az utóbbiakat illeti, a kilencvenes években különböző források alapján hozzávetőleg százharminc *Nachschrift*-ről volt tudomás, ebből az Archívum kilencvennek tudott a birtokába jutni.

A kézirat-hagyományozódást tekintve az *Esztétikával* mostohán bánt a sors. Minden más előadásnál kevesebb maradt itt fenn Hegel saját kezű feljegyzéseiből. Ami a hallgatói előadásjegyzeteket illeti: ezekből tizenkilenc ismert, és tizenkettőt sikerült beszerezni belőlük (beszámoló tizenegyről áll rendelkezésre). *Esztétikát*, illetve művészetfilozófiát Hegel először Heidelbergben adott elő 1817-ben, majd Berlinben négy alkalommal (1820/21, 1823, 1826, 1828/29). A heidelbergi előadásról nem maradt fenn hallgatói feljegyzés, az első két berlini előadásról egy-egy jegyzet áll ma rendelkezésre, a leggazdagabban dokumentált az 1826-os előadás (négy *Nachschrift* és két *Ausarbeitung*), az utolsóról végül három jegyzet őrződött meg.

Hegel *Esztétikája* több mint másfél évszázada abban a formában ismert, ahogy azt a Hegel-iskola kiadásának keretében a Hegel-tanítvány Heinrich Gustav Hotho

1835-ben első, majd némi átdolgozással 1842-ben második kiadásban sajtó alá rendezte. Hogy nem maga Hegel adta ki a művet, annak okát többnyire korai halálában látták, hiszen már első berlini esztétika-előadásának évében, 1820/21-ben egy levéltervezetben olvasható az a szándéka, hogy az esztétikát előbb vagy utóbb nyomtatásban is közléseszi, erre pedig az irodalom gyakran hivatkozik.⁸²

Miből dolgozott Hotho, és mindenekelőtt milyen recepcióban részesült kiadása? Az utóbbi tekintetben lényeges szempont az, hogy Hegel esztétikájának ez a négy év megfeszített munkájával (1831 és 1835 között) sajtó alá rendezett háromkötetes kiadása már megjelenése pillanatában rendkívüli elismerésben részesült, s feltehetően valóban a legsikerültebb a tanítványok által kiadott előadáskötetek közül.⁸³ Hatástörténete sem kevésbé jelentős.

Hegel esztétikai előadásai – írta Gadamer 1985-ben – Hegel ama művei közé tartoznak, amelyek későbbi korok gondolkodását a legmélyebben meghatározták. Előadásai közül mindenképpen ezek azok az előadások, amelyek tanítványai egyikének irodalmilag kiemelkedő földolgozása révén olyannyira olvashatóan vannak megformálva, hogy Hegel szinte tanárként képes megszólalni – olyan tanárként, aki hallgatói eleven kérdéseire válaszokat tud adni.⁸⁴

Az elismerést a Hotho-kiadástól ma sem tagadják meg, és a *Freundesvereinsausgabét* illető általános elvi fenntartások ellenére – amint erre nemsokrára kitérek – szakmai

⁸² Ld. J. Hoffmeister (szerk.): *Briefe von und an Hegel*, II. k., Meiner, Hamburg, 1953, 266. o.

⁸³ Ld. A. Gethmann-Siefert: „Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik”, in: *Hegel-Studien*, Beiheft 25, Bonn, 1984, 276. o. sk. Ld. ugyancsak Gadamernek és Otto Pöggelernek a következőkben idézendő összefoglaló véleményét.

⁸⁴ H.-G. Gadamer: „Ende der Kunst? Von Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst bis zur Anti-Kunst von heute”, in: GW 8, 208. o. (*Hegels Vorlesungen zur Ästhetik gehören zu den Werken Hegels, die das Denken der kommenden Zeit am tiefsten bestimmt haben. In jedem Falle sind es diejenigen seiner Vorlesungen, die durch eine schriftstellerisch glänzende Bearbeitung von einem seiner Schüler so lesbar gestaltet sind, daß Hegel wie ein Lehrer zu sprechen vermag, der auf die lebendigen Fragen seiner Zuhörer eine Antwort hat.*) Ld. még GW 8, 221. o.

körökben manapság is tartja magát a vélekedés, mely szerint a hegeli esztétika tanulmányozása céljából e szövegkiadástól nemcsak nem tekinthetünk el, de ezt kell mindenekelőtt alapul vennünk.

A Hotho-féle kiadás megítélésében a szakmai vélemények mindazonáltal erősen megoszlanak. Magán a Hegel-Archívumon belül is nem lényegtelen különbségeket lehet érzékelni. A hegeli esztétika kritikai kiadásával megbízott Annemarie Gethmann-Siefert az évtizedek folyamán egyre kritikusabb álláspontot foglalt el a Hotho-féle kiadással kapcsolatban. Ennek ez idő szerinti legdokumentáltabb változata alighanem az 1823-as előadás *Hotho-Nachschriftjének* (nem tévesztendő össze a *Hotho-Edition*nal, azaz a hegeli esztétika háromkötetes Hotho-féle kiadásával) általa 1998-ban sajtó alá rendezett kiadásához írott, több mint kétszáz oldalas előszó. Míg a hetvenes évek végén – amint erre még visszatérek – magától értetődő természetességgel hivatkozott a Hotho-kiadásra, addig a *Hegel-Studien* 1991-es kötetében már rendkívül kritikus hangot ütött meg, s többek között annak a véleményének adott hangot, miszerint már Hothónak e kiadáshoz írott előszava is „megalapozott gyanúra ad okot”. A *Hegel-Studien* ugyanezen kötetében Otto Pöggeler ezzel szemben – Gadamer fentebb idézett véleményéhez hasonlóan – így fogalmazott:

Heinrich Gustav Hotho volt az, aki az esztétikai előadások háromkötetes kiadásával a legjobbat és a legmaradandóbbat vitte végbe.⁸⁵

Nincs terem itt arra, hogy a pro és kontra argumentumok szerteágazó részleteibe bocsátkozzam. Röviden azonban utalni kell minderre, hiszen ez alkotja a szélesebb háttérét annak, hogy ki milyen álláspontra helyezkedik olyan filológiai kérdéseket illetően, melyekben egyértelmű bizonyossággal igen nehéz állást foglalni.

⁸⁵ A. Gethmann-Siefert: „Ästhetik oder Philosophie der Kunst. Die Nachschriften und Zeugnisse zu Hegels Berliner Vorlesungen”, *Hegel-Studien*, 26, 1991, 105. o.; O. Pöggeler: „Nachschriften von Hegels Vorlesungen”, *Hegel-Studien*, 26, 130. o.

Azok a források ugyanis, amelyekre Hotho kiadása támaszkodik, ma már jórészt hozzáférhetetlenek.⁸⁶ Mint Hotho beszámol róla, a hegeli esztétika sajtó alá rendezése során rendelkezésére állt Hegelnek egy heidelbergi és egy berlini füzet, utóbbiban Hegelnek a húszas évek folyamán később beillesztett számos feljegyzése, kivonata, jegyzete (ezeket 1835 után kivették a füzetből, és némelyikük így önállóan fennmaradt), továbbá tíz *Nachschrift*.⁸⁷ Utal Hotho még a hegeli filozófiával való tizenhárom éves ismeretségére, a szerzővel való sokéves baráti viszonyára, a vele folytatott beszélgetésekre és a hegeli előadásokat, azok részleteit illető meg nem gyengült emlékezetére.

A Hotho által használt két Hegel-füzet (továbbá a berlini füzetbe illesztett utólagos lapok döntő többsége) ma már nem lelhető fel, a tíz *Nachschrift*ből pedig három maradt fenn. Ami azt jelenti, hogy a Hotho forrásaihoz való hozzáférés híján jól-rosszul megalapozott feltevésekre hagyatkozhatunk abban a tekintetben, hogy az egységes szövegkorpusz előállításában mi az, ami a felsorolt forrásokból származik (s azok közül is melyikből), s mi az, ami Hotho saját szerkesztői beavatkozásának köszönhetően került a szövegbe.

Ezek után nem csodálható, hogy a kérdésre, vajon a szép említett meghatározása Hegeltől vagy Hothótól származik-e, nem adható egyértelmű válasz. A kutatók saját előzetes Hegel-értelmezésük, a Hotho-kiadáshoz való vi-

⁸⁶ A következőkhöz ld. A. Gethmann-Siefert: „Ästhetik oder Philosophie der Kunst. Die Nachschriften und Zeugnisse zu Hegels Berliner Vorlesungen“, in: *Hegel-Studien*, 26, 1991, 92–110. o. Az itt adott beszámolót a *Hotho-Nachschrift* 1998-as kiadásához írott előszavában a szerző a lényegét illetően jórészt megismétli.

⁸⁷ Mint Hotho közelebbről leírja, a heidelbergi füzetre, valamint az 1820-as előadásra kevésbé vagy alig támaszkodott, mivel úgymond Hegel később erősen átdolgozta őket. Az 1820/21-es előadást nem vonta be a kiadásába, az 1823-asból saját *Nachschrift*jére támaszkodik, 1826-ból ugyancsak a sajátjára, továbbá másik háromra (Griesheim, Wolf, Stieglitz; ezek közül egy, Griesheimé maradt fenn), az utolsó előadás, az 1828/29-es év *Nachschrift*jéből ötöt vont be (melyekből ma csak egy van meg: Heimanné, a többi: Geyer, Droysen, Bruno Bauer, Vatke), erről az előadásról azonban lebecsülően nyilatkozott.

szonyuk (iránta való bizalmuk vagy bizalmatlanságuk) és számos egyéb körülmény alapján fogalmazhatják meg álláspontjukat, érvelhetnek mellette és az ellentétes állásponttal szemben.

A Hotho-kiadáshoz újabban kritikusan viszonyuló Annetarie Gethmann-Siefert arra hajlik, hogy a vonatkozó tételben Hotho interpolációját pillantsa meg. Korábbi munkáiból az ellentétes álláspont tűnik ki. Egy a hetvenes évek végén írott összegző tanulmányában ezeket olvashatjuk:

A szépség eszméjének mint az emberi felfogóképesség csúcspontjának korai értékelésével az előadásokban kidolgozott *esztétika mint a szép metafizikája* áll szemben. Mind a filozófiai elméletnek, mind a művészetek történeti realitásának ez az átfogó műve a szép pusztá szemléletességének [*Anschaulichkeit*], „az eszme érzéki látszásának” [*sinnliche Scheinen der Idee*] alaptételén és a művészet végének belőle folyó következtetésén nyugszik. Mivel a művészet mint az abszolút szellem első formája ez utóbbinak az érzékiség közegében való megvalósulását teljesíti, az eszmény „az eszme érzéki látszásaként” kerül meghatározásra. Ezek az alaptételek, vagyis a művészetnek „az eszme érzéki látszásaként” való meghatározása és a művészet végének már említett belőle fakadó következtetése nyomják rá a bélyegüket az „Estztika” harmadik részére: az egyedi művészetek történeti rendszerére.⁸⁸

A szerzőiségre vonatkozó explicit kérdés nem fogalmazódik meg, ám a hallgatólágos feltevés az – s ez főképp a legutolsó megállapításból meglehetősen egyértelműséggel következik –, hogy a vonatkozó tézis (akár Hegeltől ered, akár nem) meghatározó jelentőségű a hegeli esztétika nagy részére nézve. Ez pedig második kérdésem szempontjából lényeges adalék.

A Hotho-féle szövegkiadás iránti kritikai viszonyulását az 1823-as *Hotho-Nachschrift* Gethmann-Siefert többek között abban a kijelentésben is megfogalmazza, mely szerint a ma rendelkezésünkre álló *Nachschriften*ek valószínűleg megbízhatóbb képet adnak Hegel *Estztikájáról*, mint Hotho homogénná gyúrt szöve-

⁸⁸ A. Gethmann-Siefert: „Die Ästhetik in Hegels System der Philosophie”, in: O. Pöggeler (szerk.): *Hegel*, Alber, Freiburg–München, 1977, 132., 145., 148. o. (Kiemelés F. M. I.)

ge.⁸⁹ Ezt a meglehetősen erőteljes fogalmazást két további lépésben még jobban kiélezi, kijelentve, hogy egyrészt már ez az egy különálló *Nachschrift* is autentikusabb, mint a háromkötetes szövegkiadás,⁹⁰ s hogy másrészt ez érvényes voltaképpen bármelyik *Nachschriftre* önmagában.⁹¹ A Hotho-szövegkiadás fokozódó leértékelése és a *Nachschriften* szerepének fokozatos fölértékelése nyilván kapcsolatban áll egymással. Hiszen a Hegel filozófiája iránt érdeklődő tudományos világnak és szakmai közvéleménynek a *Nachschriften* iránti figyelmét nem csupán felkelteni, de nyilván fokozni is lehet azzal az állítással, hogy nem pusztán kiegészítő szövegről van szó, hanem az eddig mértékadónak, illetve egyedülinek számított kiadás ésszerű alternatívájáról. Egy előszónak a tudományos hírverés szerepét is be kell töltenie azzal a művel kapcsolatban, mely elé előszóként íródott.⁹² Az 1823-es *Hotho-Nachschrift* mármost úgymond egyike a legérdekesebbeknek, sőt talán a legérdekesebb az összes *Nach-*

⁸⁹ A. Gethmann-Siefert: „Einleitung: Gestalt und Wirkung von Hegels Ästhetik”, in: Hegel: *Vorlesungen über Philosophie der Kunst. Berlin 1823. Nachgeschrieben von Heinrich Gustav Hotho*, szerk. A. Gethmann-Siefert (Hegel.: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschrifte und Manuskripte*, 2. k.), Meiner, Hamburg 1998, LXV. o. (A továbbiakban erre a kiadásra HN rövidítéssel, a bevezetésre *Einleitung*ként hivatkozom.)

⁹⁰ *Einleitung*, HN, XC. o.

⁹¹ I. m. CCXIX o.

⁹² I. m. LXXXVII o.: „A hegeli esztétikáról készült előadásjegyzetek kiadása tehát nem pusztán azzal a történeti értékkel rendelkezik, hogy a forrásokra vonatkozó ismereteinket kibővíti, hanem azzal a pregnánsan szisztematikus jelentőséggel, hogy a hegeli esztétika vitatásának és körülötte folyó diskuszióknak a számára először teremti meg az adekvát alapot. [...] Az előadásjegyzetekből nem csupán egy másik Hegel képe bukkan föl, hanem e dokumentumok a filozófiái diskuszió számára sokkal adekvátabb bázist nyújtanak.” (*So hat die Edition der Nachschriften zu Hegels Ästhetik keineswegs nur den historischen Wert, unsere Quellenkenntnis zu erweitern, sondern den prägnant systematischen Sinn der erstmaligen Herstellung einer adäquaten Basis der sachlichen Diskussion mit und um Hegels Ästhetik. [...] In den Vorlesungsnachschriften begegnet nicht nur ein anderer Hegel, sondern diese Zeugnisse bieten der philosophischen Diskussion eine weit adäquatere Grundlage.*)

schrift közül.⁹³ A dolog számunkra adódó érdekessége vagy pikantériája viszont abban áll, hogy a bírált háromkötetes szövegkiadásnak és a helyébe állítani kívánt *Nachschrift*nak a szerzője egy és ugyanaz a személy – Heinrich Gustav Hotho. Hothónak, a háromkötetes szövegkiadás gondozójának az egyre erőteljesebb kritikája, háttérbe szorulása, Hothónak, a *Nachschriften* szerzőjének az egyre fokozódó előtérbe kerülésével, egyértelmű fölértékelésével jár együtt. Gethmann-Siefert számára a szöveg gondozó Hotho hanyatlását az előadásjegyzet-készítő Hotho felemelkedése ellenpontoszza. Míg előbbi kétségess eszközökkel élt és teljesítménye fölötté gyanakvással kezelendő, addig utóbbi a maga nemében egészen kiválót és igazolhatóan autentikusnak teljesített.⁹⁴

Gethmann-Siefert fő érve a hothói interpoláció mellett az – amint kérdésemre egy levélben külön is megfogalmazta –, hogy a fennmaradt kéziratokból, *Nachschriften*ekből, illetve Hegel publikált kijelentéseiből ez a szöveg helye nem adható.⁹⁵

⁹³ I. m. LXXXI. o.

⁹⁴ I. m. LXXXII. o. Hogy Hotho kiváló *Nachschreiber* volt, azt az 1823-as esztétika-előadást követő 1824-es év történelemfilozófia előadásáról készített jegyzete igazolja. Ezen előadásnak ugyanis fennmaradt egy Hegeltől származó bevezetése, s ha ezt összevetjük Hotho, továbbá von Griesheim *Nachschrift*jével, azt látjuk, hogy előbbi nem pusztán jobb, mint az utóbbi, hanem hogy a maga nemében egészen kiváló. Hotho rendkívüli képességet árul el abban a tekintetben, hogy Hegel gondolatait képes értelmesen, tömören visszaadni. (*Auf jeden Fall läßt sich sagen, daß in diesem nachprüfbaren Fall Hothos Mitschrift nicht nur hinreichend, sondern sogar vorzüglich genau ist, wenn es nicht darum geht, Hegels eigenes Wort im Literalsinn, sondern den gedanklichen Gehalt seiner Überlegungen und seines Vortrags zu tradieren. Es liegt daher nahe zu vermuten, daß Hotho in seinem Spezialgebiet, der Philosophie der Kunst, mit eben dem Interesse und Präzisionsgrad arbeitet wie bei den anderen Vorlesungen. Auch hier darf man davon ausgehen, daß Hotho präzise und verständig Hegels Gedanken wiedergibt und einen hohen Grad von Vollständigkeit erreicht.*) (Kiemelés F. M. I.)

⁹⁵ 2003. május 30-i levél. Ld. még *Einleitung*, HN, CXX. o. (*Diese grundlegende Bestimmung des Ideals, die in der Druckfassung der Ästhetik eine so zentrale Stelle einnimmt, ist in allen bisherigen bekann-*

Otto Pöggeler ugyancsak volt szíves vonatkozó kérdése-
re válaszolni. Első lépésben az eleddig a nyilvánosság szá-
mára közzétett két *Nachschrift*ből számos olyan helyet sorolt
fel, melyek az inkriminált meghatározás értelmével nagyfo-
kú rokonságot, megegyezést mutatnak, majd így folytatta:

Így hát Hotho azután a maga kiadásában az eszme érzéki látszásáról
beszélt. Vajon Hegel maga is? Nem szabad elfelejtenünk, hogy Hotho
Hegellel szóbeli beszélgetéseket folytatott, s hogy onnan is bizonyos
formulákat beemelhetett a szövegbe.⁹⁶

Láttuk, hogy a szóbeli beszélgetésekre mint forrásra szö-
vegkiadásának előszavában Hotho maga is hivatkozott,
ám ehhez hozzátehetjük még, hogy Hotho írásbeli forrásai és a ma rendelkezésünkre álló írásbeli források köz-
ti csekély átfedés azt sem zárja ki, hogy Hotho valami-
lyen írásbeli feljegyzésre támaszkodott, ami ma már nem
hozzáférhető. Hogy a „mi” forrásainkból nem adatolható,
lényeges, ám korántsem konkluzív érv.

Gethmann-Siefert ugyanakkor – némileg kényszeredet-
ten – beismeri, hogy amennyiben Hotho interpolációjáról

ten Quellen zu Hegels Berliner Vorlesungen ebensowenig auffindbar wie in den von ihm selbst publizierten Äußerungen zur Kunst.) Az e-
lőző jegyzetben láttuk, hogy Gethmann-Siefert milyen nagyra értékeli
Hothót mint az előadásjegyzetek szerzőjét. Itt csak az a kérdés vetődik
fel, hogy ha a *Nachschriften* Hothójánál nem számít negatívnak a
jegyzetíró ama képessége, hogy nem „Hegel saját szavait betű szerin-
ti értelemben, hanem fejtegetéseinek és előadásának gondolati tartal-
mát adja tovább” (ld. az előző jegyzetben kiemelt részt), ellenkezőleg,
úgy kerül értékelésre, mint *vorzüglich genau*, akkor miért lesz hirte-
len negatívum és megengedhetetlen interpoláció a háromkötetes szö-
vegkiadást sajtó alá rendező Hothónál az, hogy olyan megfogalmazás
fordul elő benne, amely szó szerint a ma hozzáférhető kéziratokban
nem lelhető fel? Vajon nem lehetséges-e, hogy Hotho itt is egy hegeli
gondolat értelmét adta vissza tömören és frappánsan a saját szavaival?
Hiszen, mint a következőkben látni fogjuk, azt Gethmann-Siefert is elis-
meri, hogy az 1823-as előadáson elhangzanak olyan fejtegetések, melyek
a későbbi nevezetes meghatározáshoz igen közel állnak.

⁹⁶ 2003. május 2-i levél. (*So hat Hotho dann in seiner Ausgabe vom sinn-
lichen Scheinen der Idee gesprochen. Auch Hegel selbst? Man darf nicht
vergessen, dass Hotho mit Hegel diskutierte, auch von da her noch For-
mulierungen einbringen konnte.*)

van szó, az mégsem teljesen légből kapott. Hotho 1823-as *Mitschrift*jében ugyanis, mint írja, részletes fejtegetés található a művészet, a látszás, az érzékiség, a szellemiség és az eszme közti összefüggésről. Ezen fejtegetések közepette újra fölbukkannak azok a fogalmi elemek, amelyek Hothót „arra indíthatták”, hogy az eszménynek mint „az eszme érzéki látszásának” kontamináló meghatározását beillessze.⁹⁷ Később pedig megállapítja, hogy az 1823-as előadásban található az eszménynek egy olyan meghatározása, amely „Hotho későbbi fogalmazásához, miszerint az eszmény »az eszme érzéki látszása«, közel kerül”.⁹⁸ Ugyanakkor, hangzik a pontosítás, az „érzéki látszás”-t Hegel „az igazságmegjelenés teljes értelmében” [*Vollsinne von Wahrheitserscheinung*] érti, vagyis abban az értelemben, amelyet

⁹⁷ *Einleitung*, HN, CXX. o. *In Hothos Mitschrift von 1823 findet sich eine ausführliche Erörterung des Zusammenhangs zwischen der Kunst, dem Schein, der Sinnlichkeit, der Geistigkeit und der Idee. [...] Im Zusammenhang dieser Ausführungen tauchen die begrifflichen Elemente wieder auf, die Hotho dazu motiviert haben mögen, die kontaminierende Definition des Ideals als des „sinnlichen Scheinens der Idee“ einzufügen.* Ez az „oknyomozó” magyarázat kissé bizarr. Mintha fenti példánkkal élve (vö. 79. jegyzet) első lépésben elmarasztalnánk Gadamert amiatt, hogy azt állította, *Heideggers These war: Das Sein selber ist Zeit*, mondván, ilyen tézis márpedig nem található a *Lét és időben*, majd körültekintő oknyomozást végezve második lépésben megállapítanánk: a heideggeri műben valóban előfordul egy-két meghatározás, amely Gadamert „arra indíthatta”, hogy Heidegger szájába adja a vonatkozó tézist.

⁹⁸ I. m. CXXV. sk. o.: Hegel *entwickelt nämlich in der Vorlesung von 1823 eine Definition des Ideals, die Hothos späterer Fassung, es sei „sinnliches Scheinen der Idee“, nabekommt.* Figyeljük meg a jellegzetes fogalmazást: a „Hothos [...] Fassung” hallgatólagosan eldöntöttnek, vagyis készpénznek veszi azt, ami maga is kérdéses. Kezdetben – jogos visszafogottsággal – úgy fogalmazott, hogy a vonatkozó meghatározás a fennmaradt kéziratokban nem lelhető fel (CXX. o.), ami azt sugallta, hogy akár Hotho interpolációja is *lehet* e tétel, a későbbiekben viszont immár bizonyosságként tér vissza e bizonytalanságra. Ha egyébként ennyire *buchstabentreu* filológiát művelünk, jegyezzük meg, hogy a Hotho-féle kiadásban (vagy legyünk egyszer nagyvonalúak: a Hotho-féle fogalmazásban!) a mondat alánya nem az „eszmény”, hanem a „szép”, s bár a vonatkozó fejezet elején valóban az eszményről esik szó, és nem is lehetetlen a kettőt kapcsolatba hozni egymással: mégis „betűszerint” a szövegben mégiscsak a „szép” áll! (Ld. CXXVIII. o.: *Hothos Definition des Ideals als „sinnliches Scheinen der Idee“.*)

tökéletesen félreértettek később, amikor e definícióból a művészet pusztá érzékiségre való korlátozását olvasták ki.⁹⁹ De hiszen – állapíthatjuk meg e ponton – pontosan ez az az értelem, amire Heidegger és Gadamer nyomatékkal felhívták a figyelmet! Hogy az eszme „érzéki látszása” nem fokozza le, nem ráncigálja le az eszmét az „érzékiségbe”, hanem épp felemeli, kiemeli, „előragyogtatja”! Éspedig őt magát, nem pedig valamiféle „látszát”, másodlagos csalóka mását, miközben ő maga titkon a háttérben marad.

Foglaljuk össze a fentieket: Az első, a nevezetes meghatározás szerzőiségére vonatkozó kérdésre nem lehet minden kétséget kizáró, egyértelmű választ adni (és kétséges, hogy lehet-e valaha is). Éspedig a Hotho által használt források nagy részének hozzáférhetetlensége miatt. Az, hogy a ma hozzáférhető kéziratokban és előadásjegyzetekben e megfogalmazás nem található, komoly érv, ám még nem következik belőle egyértelműen az, hogy Hotho interpolációjáról van szó. Ez utóbbit csak úgy lehet valószínűsíteni (hangsúlyozom, *valószínűsíteni*, nem pedig egyértelművé tenni), ha Hotho szöveggondozása iránt általános bizalmatlanságot, gyanakvást keltünk. Ez azonban nehezen fér össze a *Nachschreiber* Hothónak megszavazott feltétlen bizalommal. Nem lehet belátni, hogy az *Editor* Hothóra miért ne lehetne kiterjeszteni a *Nachschreiber* Hothónak kijáró bizalmat. Gethmann-Siefert egyes megjegyzéseiből egyébiránt kitűnik, hogy e nevezetes meghatározástól azért szeretne distanciálódni (márpedig a hitelesség, illetve a szerzőiség megkérdőjelezése a distanciálódás egyik leghatásosabb módja), mivel azt – a korábbi interpretátorok jó részével egyezően – előzetesen úgy érti, mint amiben az érzékiség leértékelő felfogása jut kifejezésre, ez pedig a művészet lebecsüléséhez vezetne, amit ő a maga részéről a művészet történelmi funkciójának tulajdonított fontosság miatt el szeretne kerülni.¹⁰⁰

⁹⁹ I. m. CXXV. o. sk.

¹⁰⁰ Ilyen megfogalmazásokra ld. például i. m. CXX. o.: a nevezetes meghatározás „minduntalan kritikákat hívott ki maga ellen, mivel *alighanem joggal* feltételezték, hogy a filozófus »az érzéki látszás« meghatá-

2.

2.1. Térjünk rá a második kérdés vizsgálatára, hiszen voltaképpen ez a lényegesebb. Ez a kérdés úgy hangzott: Akárki legyen is a szerzője, tekinthető-e a vonatkozó meghatározás Hegel gondolatai egy bizonyos dimenziójára nézve jellegzetes vagy találó összegzésnek, vagy a hegei gondolatok irányultságával szemben áll, nekik ellentmond vagy hozzájuk nem illeszkedik?

Az első kérdés körében végzett oknyomozás fényében ezt a kérdést is újra kell gondolnunk, szükség esetén át kell fogalmaznunk. Az ugyanis, hogy egy adott tétel jellemző-e egy szerző gondolatainak meghatározott rétegére, dimenziójára vagy halmazára nézve, azt feltételezi, hogy ezen utóbbiakról van valamilyen kialakított plauzibilis interpretációnk, ennek pedig létezik egy interszjektív rögzített, konszenzuálisan elfogadott szövegbázisa. Esetünkben azt feltételezi, hogy a hegei esztétikáról, annak különböző rétegeiről van valamilyen képünk, ennek pedig valamilyen szövegbázis szolgál alapul. Gethmann-Siefert azonban épp a szövegbázis jó részét (annak hitelességét) kérdőjelezi meg. Ha ezt elfogadjuk, rossz körbenforgás, *petitio principii* volna azzal érvelni, hogy bárkitől származzék is a vitatott

rozás révén a művészet történeti funkciójának és teljesítőkéességének korlátozására csábította magát” ([...] *diese einschlägige und eingängige Definition hat immer wieder zur Kritik herausgefordert, weil man wohl zu Recht annimmt, der Philosoph habe sich durch die Bestimmung des „sinnlichen Scheinens“ zur Depotenzierung der Kunst hinsichtlich ihrer geschichtlichen Funktion und Leistungsmöglichkeiten verleiten lassen.* – Kiemelés F. M. I.) – ld. még CXXVI. o.: Hegel „ugyanis a művészetet nem értékeli le érzékisége miatt [...]”. A művészet történelmi funkciójáról szóló korábbi könyve: A. Gethmann-Siefert: „Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik”, in: *Hegel-Studien*, 25, Bonn, 1984 (vö. itt 258. o. sk., ahol a a nevezet meghatározástól hasonló okok miatt distanciólódik, mint később a *Hotbo-Nachtschrift*hoz írott előszavában), ld. uő.: „Die geschichtliche Funktion der »Mythologie der Vernunft« und die Bestimmung des Kunstwerks in der Ästhetik”, in: H. Schneider, Ch. Jamme (szerk.): *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus“*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.

meghatározás, a hegeli esztétika egy bizonyos dimenziójához jól illeszkedik, mivel föl lehetne tenni a kérdést: a hegeli esztétika ama bizonyos dimenziójának értelmezése vajon nem épp a megkérdőjelezett szövegbázisra támaszkodik-e.

Ez a megfontolás súlyos következményekkel jár a második kérdésre nézve. Azzal fenyeget ugyanis, hogy teljesen kiüresíti annak értelmét, azaz hogy nem lehet rá sem igennel, sem nemmel válaszolni, hogy maga a kérdés esik el. „Hegel gondolatai egy bizonyos dimenziójára nézve jellegzetes vagy találó összegzésnek” egy tétel nyilván csak akkor számíthat, ha az e dimenzió alapjául szolgáló szövegbázis kétséget kizáróan adva van. Gethmann-Siefert viszont éppen ezt vitatja. A helyzet azért válik kritikussá, hogy a nevezetes meghatározást, mint *egy a hegeli esztétikára nézve jellegzetes állítást* nem csupán azért nem lehet alapul venni, mert annak szerzőisége kétséges (ez, ha érvelemem megállja a helyét, nem perdöntő), hanem mindekelőtt azért, mert az egész hegeli esztétika szövegbázisa vitatott. Nem csupán az helyeződik gyanú alá, *amit* alapul veszünk, de az is, *aminek a számára, amire nézve* alapul vesszük. Az a veszély áll fenn, hogy a nevezetes meghatározást – származzék bár Hegeltől, Hothótól vagy bárkitől – egyszerűen nincs minnek a számára alapul venni!

Mielőtt továbbhaladnánk, érdemes két megszorító jellegű megjegyzést figyelembe vennünk. Egyrészt, hogy szélsőséges hipotézisről van szó, melyet itt kísérletképpen fogadunk el; arról, hogy a háromkötetes Hotho-féle szövegkiadás nem képezheti hivatkozás alapját. Hogy ezt Gethmann-Siefertől kívül más kutató is osztja-e (s hogy ő is ilyen szigorúan gondolja-e), nem tudom, mindenesetre nem hiányoznak a kompetens helyről származó olyan mérsékelt megítélések, melyek szerint a Hotho-féle szövegkiadás megbízható és továbbra is használható, kár volna lemondani róla (Gadamerre és Pöggelerre már hivatkoztam, de ezt a megítélést osztja a *Hegel-Vereinigung* jelenlegi elnöke, Rüdiger Bubner is).¹⁰¹ Sőt találkozni olyan

¹⁰¹ Hotho „szerkesztői teljesítményének kiválóságát nem csupán a vég-ső szöveg koherenciája és olvashatósága mutatja, hanem a gondolat-

véleménnyel is, mely szerint ez a kiadás használható első-sorban. Az utóbbi megítélés Helmuth Schneidertől, ugyancsak a Hegel-Archívum munkatársától ered, aki utalva olyan „eredeti Hegel-szövegekre, melyek semmilyen elő-adásjegyzetben nem fordulnak elő”, a nyolcvanas évek végén annak a véleményének adott hangot, mely szerint

vezetés egyenletessége és a hegeli spekuláció világosan előtérbe lépő szubsztanciája” (R. Bubner: „Zum Text”, in: G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik*. Mit einer Einführung hrsg. R. Bubner, Reclam, Stuttgart, 1971, 31. o.; ld. A. Gethmann-Siefert, *Einleitung*, HN, XXVIII. o.). A Hotho-szöveg hitelességébe vetett bizalmát Bubner később sem vonta vissza; egy helyen úgy fogalmazott, hogy „amennyire látni lehet, Hotho originalitása tanárához képest oly csekély, hogy a tanítványban való tükröződés a tanárt döntően nem torzíja el” (R. Bubner: „Gibt es ästhetische Erfahrung bei Hegel?” in: *Hegel und die „Kritik der Urteils-kraft”*, szerk. H. F. Fulda, R.-P. Horstmann, Stuttgart 1990, 70. o.; ld. A. Gethmann-Siefert, *Einleitung*, HN, XLII. o.). – A Suhrkamp-féle *Theorie-Werkausgabe Esztétika*-köteteit követő szerkesztői utószó ezt írja: Lasson szövegkritikai kiadásának kudarcra azt mutatja, „hogy a Hotho által kiadott szöveg mennyire konzisztens, s hogy mennyire nem lehet lemondani róla. E szöveget a várt történeti-kritikai kiadás kétség-telenül meg fogja haladni (már amennyire egy történeti dokumentumot, mint amilyen Hotho kiadása, egyáltalán meg lehet haladni); ám addig is Hegel esztétikai előadásainak Hotho-féle szövege marad az érvényes szöveg.” („Anmerkung der Redaktion zu Band 13, 14 und 15”, in: G. W. F. Hegel: TW 15, 577. o.) Ha ehhez a fogalmazáshoz tartjuk magunkat, azt mondhatjuk: előreláthatóan még jó darabig ez lesz az érvényes szöveg, mivel „a várt történeti-kritikai kiadás” nemhogy a mai napig nem készült el, de feltehetően soha nem is fog elkészülni. Maga a megbízott szerkesztő, Gethmann-Siefert fogalmazott úgy a kilencvenes évek elején, miszerint „a reménység, hogy a művészetfilozófiáról tartott hegeli előadások forrásait feltáró történeti-kritikai munka által abszolút biztos, azaz hiteles információhoz juthatunk, alighanem túlzott”. (*Hegel-Studien*, 26, 1991, 109. o., vö. *Einleitung*, HN, CCXXII. o.) A kilencvenes évek végén pedig még egyszer – és ha lehet, még egyértelműbben – megerősítette: „A [hegeli] *Esztétika* valamely történeti-kritikai kiadása a ma ismert összes forrás alapján a közeli jövőben nem várható.” (*Einleitung*, HN, L. o.) Sőt ugyanitt szinte dogmatikusan, leszögezte: „Noha a források jelenlegi állapota alapján aligha lesz lehetséges Hegel esztétikáját egyértelműen rekonstruálni, annak sem lehet értelme, hogy a Hotho által előállított szövegváltozatra vagy valamely, az autentikus hegeli esztétika ezen kiteljesítéséhez hasonló »restaurációra« hagyatkozzunk. Már a berlini kézirat alapján tartott négy előadás is oly lényegesen különbözik egymástól, hogy Hegelnek »az esztétikájáról« nem lesz sza-

az összegyűjtött előadásjegyzetek kiadása után is a Hotho-féle kiadás kell hogy a hegeli esztétika forrásának számítson.¹⁰²

Hogy Schneidert nemigen lehet elvi *Nachschrift*-ellenességgel gyanúsítani, vagyis hogy nemigen lehet elvi kifogása a *Nachschriften* feldolgozásával, hasznosításával és a Hegel-értelmezésbe való bevonásával szemben, az mutatja, hogy ő volt az, aki a kilencvenes években az esztétikai előadások köréből fennmaradt *Nachschriften* sajtó alá rendezését megkezdte, s az 1820/21-es előadás egyetlen megtalált *Nachschrift*-jét az évtized közepén a nyilvánosság számára hozzáférhetővé tette.¹⁰³ – A dolgot ugyanis nyilván meg lehet fogni a másik végéről is. Ha lehet egyfelől arra az álláspontra helyezkedni, hogy a Hotho-

bad többé immár beszélünk” (I. m. LXXXVIII. o.: *Zwar wird es aufgrund der Quellenlage kaum möglich sein, Hegels Ästhetik eindeutig zu rekonstruieren, ebensowenig kann es aber sinnvoll sein, sich auf den durch Hotho erstellten Text der Druckfassung oder eine dieser Vollen- dung ähnliche „Restauration“ der authentischen Hegelschen Ästhetik zu verlassen. Bereits die vier Berliner Vorlesungen, die Hegel auf der Grundlage seines Berliner Manuskriptes gehalten hat, unterscheiden sich so wesentlich voneinander, daß man von „der Ästhetik“ Hegels nicht mehr reden dürfen.*) – Per contra vö. i. m. CVII. o.: „Az utolsó előadásával Hegel egyértelműen tudomásra hozza, hogy nem pusztán van esztétikai rendszere, hanem hogy azt az előadásain figyelembe is veszi.” [Mit der letzten Vorlesung gibt Hegel eindeutig zu erkennen, daß er nicht nur ein System der Ästhetik hat, sondern es in seinen Vorlesungen auch berücksichtigt.] I. m. CVIII. o.: *Man darf daher – belehrt durch die Quellen zu Hegels Berliner Vorlesungen – annehmen, daß Hegel nicht nur ein „System“ der Ästhetik entwickelt hat, sondern er es zudem in der für eine „lemmatische“ Hinführung typischen Weise in die Vorlesungen eingebracht hat. [...] Anders als Hegel in den Vorlesungen betonte Hotho zu Eingang seiner Bearbeitung der Ästhetik, daß es ein Hegelsches System der Ästhetik nicht gebe, daß dieses bei der Edition der Vorlesungen allererst habe entwickelt und den Texten integriert werden müssen.* Hegelnek tehát nincs esztétikája, ám mégis van egyfajta esztétikai „rendszere”, amit előadásaira is beviz: ami a két állítás- halmaz között közös, az a Hotho-kritika.

¹⁰² H. Schneider: „Nachwort des Herausgebers”, in: *Neue Berliner Monatschrift für Wissenschaft und Kunst*, 2. k. szerk. H. Schneider, Berlin, 1821, Nachdruck: Stuttgart – Bad Cannstatt, 1988, XXI. o. sk.; ld. A. Gethmann-Siefert: *Einleitung*, HN, XXIX. o. (Kiemelés F. M. I.)

féle háromkötetes kiadásban mennyi szöveg van, amiről több-kevesebb okkal feltételezhető, hogy Hotho interpolációja, betoldása stb., akkor másfelől éppannyira lehet úgy is fogalmazni: mennyi szöveg van benne, ami magától Hegeltől ered, s amire nézve ma nincs semmilyen más forrásunk, mint éppen ez a kiadás.

A másik megjegyzés arra vonatkozik, hogy még ha hipotézisképpen elfogadjuk is azt a szélsőséges nézetet, hogy Hotho háromkötetes kiadása nem képezhet hivatkozási alapot, a szép nevezetes meghatározásának hege-
li szövegeken való visszaigazolása akkor sem volna teljesen reménytelen. A szövegbázis döntően meggyöngülne ugyan, de teljesen nem enyészne el. Megmaradnának ugyanis olyan, hitelességüket tekintve kétségbevonhatatlan (mivel maga Hegel által nyomdába adott) szövegek, mint például a *Fenomenológia* vagy az *Enciklopédia*. Részletesebb elemzés (amire itt nem nyílik terünk) megmutathatná, hogy a nevezetes meghatározás mondjuk a *Fenomenológia* művészetvallásra vonatkozó részével vagy az *Enciklopédia* „abszolút szellemre” vonatkozó (elsősorban 556. sk.) paragrafusaival nagyjából-egészében összhangban van, illeszkedik hozzájuk.¹⁰⁴ De a fiatal Hegelnek a *Fenomenológiát* megelőző írásaihoz is vissza lehet nyúlni. A fiatalkori, úgynevezett teológiai írások szerzője gyakran beszélt a görögök úgynevezett „szép vallásáról” (szép, mert érzéki), s a Pöggeler által Hegelnek tulajdonított híres töredék, *A német idealizmus legrégebb rendszerprogramja* záró részében a következőt olvashatjuk:

Legvégül az eszme, mely mindeneket egyesít, a szépség eszméje, a szót magasabb platonikus értelemben véve. Meggyőződésem, hogy a min-

¹⁰³ Ld. G. W. F. Hegel: *Vorlesung über Ästhetik*. Berlin 1820/21. Eine Nachschrift. I. Textband, szerk. H. Schneider, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995.

¹⁰⁴ Ld. például G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 557. (TW 10, 367. o.) *Die sinnliche Äußerlichkeit an dem Schönen* [...]

den eszmét átfogó ész legmagasabb rendű aktusa esztétikai aktus, és hogy igazság és jóság csupán a szépségben kapcsolódik össze testvéri módon.¹⁰⁵

E szövegben – hogy csak egyetlen dologra hivatkozzam – feltűnő, hogy a szépség eszméje az igazság és jóság eszméjével összefüggésben merül fel, és nem közömbös, hogy a Hotho-féle háromkötetes kiadásban a nevezetes és vitatott meghatározást megelőzően ugyancsak igazság és szépség összefüggéséről esik szó,¹⁰⁶ Gadamer pedig saját értelmezésében hasonló nyomatékkal utal a szépség eszméjének a jóval és az igazzal való összefüggésére, továbbá az érzéki és érzékfölötti világot összekapcsoló – a *Systemprogramm* terminológiáját használva – „mindeneket egyesítő” funkciójára.¹⁰⁷

¹⁰⁵ „A német idealizmus legrégebb rendszerprogramja”, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1985/5–6, 812. o. (ford. Zoltai Dénes). (*Zuletzt die Idee, die alle vereint, die Idee der Schönheit, das Wort in höherem platonischen Sinne genommen. Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist und daß Wahrheit und Güte nur in der Schönheit verschwistert sind.*) Ld. G. W. F. Hegel: TW 1, 235. o., továbbá a kritikai kiadást illetően H. Schneider, Ch. Jamme (szerk.): *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus“*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984. Ez utóbbi kötetben szereplő, „Die geschichtliche Funktion der »Mythologie der Vernunft« und die Bestimmung des Kunstwerks in der *Ästhetik*” című írásában Gethmann-Siefert egyébként azt írja, hogy berlini *Esztétikai előadásai*ban Hegel „olyan meghatározásokat akar találni, melyek a művészet fenoménjének kontinuitását (a szép megjelenése [*Erscheinen des Schönen*], a szépség eszméje) a történeti adottság módok diszkontinuitása mellett biztosítják” (i. m. 247. o.) – ahol is „művészet, „a szép megjelenése” és „a szépség eszméje” mindenestre szoros összefüggésben áll egymással.

¹⁰⁶ Ld. fentebb a 62. jegyzetet.

¹⁰⁷ Ld. H.-G. Gadamer: IM 331. o. skk. „[...] a platóni filozófiában szoros kapcsolat van a Jó és a Szép ideája között, s nemritkán fel is cserélődnek.” (331. o.) A szépnek „a lehető legfontosabb ontológiai funkciója van, tudniillik az idea és a jelenségek közti *közvetítés* funkciója.” (333. o. Kiemelés F. M. I.). Szépség és igazság összefüggéséről ld. i. m. 336. o. sk., például 337. o.: Platón „mutatta ki elsőként, hogy a szép lényegmozzanata, az *aletheia*”.

Ezen két megszorító jellegű megjegyzés után némileg gyorsítom az értelmezés menetét. Hipotézisképpen elfogadva azt a szélsőséges nézetet, hogy Hotho háromkötetes kiadása nem képezhet hivatkozási alapot, sőt még azt a rendkívül kockázatos további állítást is, hogy a hege-
li esztétika autentikus szövegbázisaként mindenekelőtt és csakis a *Nachschriften* vehetőek tekintetbe – köztük is mindenekelőtt a legérdekesebbnek nevezett 1823-as *Hotho-Nachschrift*¹⁰⁸ –, azt igyekszem röviden megmutatni, hogy a nevezetes (és szerzőiségét illetően vitatott) meghatározásnak a hege-
li gondolatokhoz való illeszkedése még a jelen pillanatig (2003 nyaráig) hozzáférhetővé vált *Nachschriften* (elsősorban az 1823-as) mint szövegbázis alapján is igazolható. A második kérdés átfogalmazott, pontosított formában ezért így hangzik: a szerzőiségen túl (akárki legyen is a szerzője) tekinthető-e a vonatkozó meghatározás Hegel gondolatai egy bizonyos dimenziójára nézve jellegzetes vagy találó összegzésnek *akkor is, ha szövegbázisaként csupán a Nachschrifteneket vesszük alapul?* E kérdésre pedig igenlő választ remélek adni.

A dolgozatban a heideggeri-gadameri elemzésekhez kapcsolódva a nevezetes meghatározásból a *Scheinen* jelentésének értelmezését állítottam a középpontba. (Hogy a mondat alanya az eszmény vagy a szép, jelen összefüggésben elhanyagolható; mint utaltam rá Hothónál és Zoltai Dénes kapcsolódó fordításában a „szép” a mondat alanya, s ez a szép metafizikájának gadameri értelmezése számára előnyösebb, ám ha helyébe az eszményt állítjuk, akkor sem történik lényegi változás, hiszen Hegelnél az eszmény az eszmének és realitásának egysége,¹⁰⁹ azaz a szép esz-

¹⁰⁸ A. Gethmann-Siefert: *Einleitung*, HN, LXXXI. o.

¹⁰⁹ Megjegyzendő, hogy az „eszmény” mai szóhasználata ezzel többé-kevésbé egybevág. Olyan kontextusokra gondolhatunk, mint például „nekem a férfieszményem Schwarzenegger”: gondolok itt egyrészt valamilyen eszmére, a férfiaság eszméjét megtestesítő jegyek összességére, továbbá – tőle elválaszthatatlanul – egy konkrét létezőre, esetünkben egy individuumra, akiben e jegyek megtestesülnek, érzéki-létező alakban megjelennek. – Gadamer utal a hege-
li eszményfogalom kanti eredetére; az eszmény eszerint *die Idee in individuo* (H.-G. Gadamer: GW 8, 224. o.; ld. I. Kant: *A tiszta ész kritikája*, B 597).

méje mint ami érzékileg megjelenik: Gadamer márpedig pontosan úgy határozza meg a szépet, mint aminek lényege, hogy megjelenik, azaz nem marad a háttérben, a kető tehát egybeesik.) Fő megfontolásom az volt, hogy a nevezetes meghatározást gadameri szövegekkel meg lehet világítani (legalábbis számomra ez volt a helyzet), s e meghatározás többek között akkor nyerhet valamilyen, a triválison túlmenő értelmet, ha (Heideggerhez és Gadamerhez kapcsolódva) a *Schein* nem (csalóka) látszatként, hanem valódi megjelenésként, feltűnésként, sőt „előragyogásként”, „előviláglásként” fogjuk fel.¹¹⁰ Azt kell tehát most igazolni, hogy „a szép meghatározása: az eszme érzéki lát-szása-ragyogása” összefoglaló tétel (bárkitől származik is), a heideggeri–gadameri értelmezés felől találónak és jellemzőnek bizonyul a hegeli gondolatok egy bizonyos dimenziójára nézve, *amint az a Nachschriftenekben megjelenik*, vagyis hogy az e tételben Gadamer és Heidegger által a *Schein*nek tulajdonított specifikus jelentés nem csupán az – ideiglenes hivatkozási tilalom alá eső – háromkötetes Hotho-szövegkiadásban, de a *Nachschriften*ekben is felmutatható.

2.2. Ilyen példákban nincs hiány. Kezdjük a sort egy olyan hellyel, amely egy még kiadatlan *Nachschrift*ben fordul elő, s amelyről maga Gethmann-Siefert számol be. Hegel 1828/29-ben olyan *Wahrscheinlichkeit*ről beszél, írja,

melyet az 1823-as előadáson a művészet specifikus érzékiségének korlátatlan implicit igazságképessége értelmében határozott meg.¹¹¹

¹¹⁰ Meg kell jegyeznünk, hogy a hivatkozott Heidegger- és Gadamer-interpretációkban a nevezetes hegeli meghatározás a *Scheinen* általuk adott értelmezésének *illusztrálására*, *megerősítésére* szolgál, ám ezen interpretációkat nem e hegeli meghatározás értelmezésének szándéka motiválja.

¹¹¹ [...] *die er in der Vorlesung von 1823 im Sinne der uneingeschränkten impliziten Wahrheitsfähigkeit der spezifischen Sinnlichkeit der Kunst festgelegt hatte*. Ld. A. Gethmann-Siefert: *Einleitung*, CXXV. o. sk. Ld. még A. Gethmann-Siefert: „Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik”, in: *Hegel-Studien*, 25, Bonn 1984, 291. o.

A *Wabrscheinlichkeit* ezen felfogása nagymértékben Gadamer fentebb rekapitulált értelmezésével megegyező irányba mutat.¹¹² mint *Wahrheitsfähigkeit* nyilván *Wahr-scheinlichkeit*ként értendő, mint az igaz látszása, megjelenése, előtűnése, felragyogása.

Az 1823-as előadás *Hotbo-Nachschriftjének* már az első mondata jellegetes:

Vizsgálódásunk tárgya a szép birodalmaként, közelebről a művészet területeként határozódik meg.¹¹³

Ez azt mutatja, hogy az esztétika, noha tárgya mindenekelőtt és elsősorban a művészet, mégsem korlátozható minden további nélkül művészetfilozófiára, nem esik egybe vele.¹¹⁴ Amit Gadamer a szép metafizikájának nevez – s amit korábbi írásaiban Gethmann-Siefert is így nevezett¹¹⁵ –, az itt Hegelnél a „szép birodalmaként” jelenik meg; egyéb-iránt az abszolút szellem első fokához való sorolás egyértelműen metafizikai felfogást jelez.¹¹⁶ Röviddel e kez-

¹¹² Vö. fentebb az 70. és az 72. jegyzet közti szövegrészt.

¹¹³ *Der Gegenstand unserer Betrachtung bestimmt sich als das Reich des Schönen, näher als das Gebiet der Kunst.* Ld. HN, 1. o.

¹¹⁴ Ez nem csupán az 1823-as előadásra áll. Az utolsó berlini előadáson Hegel, írja Gethmann-Siefert, *beginnt [...] einleitend mit einer Bestimmung des Bereichs der Ästhetik, dem Reich des Schönen [...] (Einleitung, HN, LXXIV. o.: ld. ugyancsak Hegel-Studien, 1991, 100. o.).* Hegel itt, mint egy Krakkóban fennmaradt *Nachschrift*ből kitűnik, „a maga Esztétikáját a szép metafizikájának és a »partikuláris művészetnek« a kombinációjaként határozza meg, [...] s ugyanezt fejt ki az 1826-os előadáson” (A. Gethmann-Siefert: *Die Funktion der Kunst in der Geschichte*, id. kiad. 264. o.).

¹¹⁵ Ld. A. Gethmann-Siefert: „Die Ästhetik in Hegels System der Philosophie”, in: O. Pöggeler (szerk.): *Hegel, Alber, Freiburg – München, 1977, 132. o.:* „A szépség eszméjének, mint az emberi felfogóképesség csúcspontjának korai értékelésével az előadásokban kidolgozott *esztétika, mint a szép metafizikája* áll szemben.” 132. o. sk.: „Tübingenben és még inkább Frankfurtban Hegel érdeklődése [...] a szép eszméjének a platonikus tradíció értelmében vett funkciójára irányul, e funkciót pedig a későbbiekben *a szép metafizikájává* dolgozza ki”. (Kiemelés F. M. I.) A „szép metafizikája” kifejezést ld. még i. m. 143. o. sk.

¹¹⁶ Ezt Gethmann-Siefert továbbra is elismeri. Ld. *Einleitung*, HN, CXV. o.: *Der schöne ist gegenüber dem bloßen Schein eine Form des absoluten, des in sich reflektierten, nicht des bloß empirisch-bewußten Geistes.*

det után, vélhetően még az első órán nyomban találunk egy hosszabb fejtegetést a *Schein*ről, amit érdemes hosszabban idézni (éspedig eredeti nyelven, fordítás nélkül, mivel minden fordítás egyben értelmezés is):

Was nun den Umstand betrifft, daß die Kunst Schein hervorbringe, und ihn zur Weise ihrer Existenz habe, so ist dies richtig; und setzt man den Schein als ein Nichtseinsollendes, so ist ihre Existenz freilich Täuschung. [...] Aber was der Schein sei, welches Verhältnis er zum Wesen habe, darüber ist zu sagen, daß alles Wesen, alle Wahrheit erscheinen müsse, um nicht eine leere Abstraktion zu sein. Das Göttliche muß Sein-für Eines, Dasein haben, welches, unterschieden von dem, was an sich ist, der Schein ist. Der Schein aber ist kein Unwesentliches, sondern wesentliches Moment des Wesens selbst. Das Wahre ist im Geiste für sich, scheint in sich, ist da für Andere. [...] Und nur in der Art und Weise des Scheins wird demnach die Kunst ihre Eigentümlichkeit haben, nicht im Scheinen überhaupt. Dieser Schein, der der Kunst angehört, kann, sagten wir, als eine Täuschung angesehen werden; und zwar im Vergleich [mit] der äußerlichen Welt, wie sie uns in ihrer Materialität umgibt, und auch im Vergleich mit unserer inneren, sinnlichen Welt. Das Äußerliche sprechen wir nicht als Täuschung an, auch nicht was in unserem Inneren, im Bewußtsein liegt. Alles solches sprechen wir als Wirklichkeit an. Den Schein der Kunst können wir gegen diese Wirklichkeit als Täuschung bestimmen, aber [wir] könnten mit mehr Recht behaupten, daß, was wir sonst als Wirklichkeit gelten lassen, eine stärkere Täuschung, ein unwahrerer Schein als der Kunst sei.¹¹⁷

Hegel a széles körben ismert, populáris nézetből indul ki, mely szerint a művészet látszatot teremt, és egzisztenciájának eleme a látszás. Ez így úgymond „helyes” is. Ám hogy mi a látszás, és mi annak a viszonya az igazsághoz: ebben a tekintetben máris jelzi eltérő véleményét. Az igazságnak meg kell jelennie, „látszania” kell, e megjelenés pedig a lényeg számára éppenhogy nem lényegtelen. Ebből már láthatjuk, hogy a *Schein* itt a (heideggeri–gadameri) emfatikus értelemben szerepel. *Das Wahre [...] scheint in sich, ist da für Andere*: ez a szöveg hely még a „fölragyogás” értelmében is fölfogható, mivel „az igaz [...] önmagában látszik” fordítás érzésem szerint nem csupán messze alulmarad a mondat értelmének, de az *ist für Andere* záró

¹¹⁷ HN, 2. o. (Kiemelés F. M. I.)

részsel nehezen is volna összeegyeztethető: mert miben is állana az összefüggés „önmagában látszás” és „más számára való lét” között? – Ha a művészetet a csalódás értelmében vett látszattal azonosítjuk, és szembeállítjuk a külvilággal vagy saját benső világunkkal, ezeket pedig valóságnak nevezzük, tér vissza Hegel az alapgondolatra, s ha a művészetre jellemző „látszatos” ezen valósággal szembeállítva csalódásként határozzuk meg, akkor

több joggal állíthatnánk, hogy amit máskülönben valóságként fogadunk el, az sokkal erősebb csalódás, sokkal inkább igazság híján levő látszás, mint az, amit a művészet nyújt.

Az utóbbi gondolat egy lappal később visszatér:

*Dieses Äußerliche ist also im höheren Sinn als eine härtere Täuschung als der Schein der Kunst anzusprechen.*¹¹⁸

A kifejtés előrehaladtával a *Sinnliche* is szóba kerül. Hegel megjegyzi, hogy a művészet „a magasabbrendűt érzéki módon ábrázolja” [*das Höhere selbst auf sinnliche Weise darstellt*],¹¹⁹ hogy a művészet a maga teljességében az „érzékihez” kötődik,¹²⁰ és azon nem megy túl,¹²¹ majd következik egy olyan hely, amiről Gethmann-Siefert is elismeri, hogy a későbbi nevezetes meghatározáshoz „közel kerül” (mely meghatározást ő ugyanakkor minden további nélkül „Hotho későbbi fogalmazásának” nevezi).

*Das Sinnliche ist somit in der Kunst zum Schein erhoben, und die Kunst steht in der Mitte somit zwischen dem Sinnlichen als solchen und dem reinen Gedanken; das Sinnliche in ihr ist nicht das Unmittelbare, in sich Selbständige des Materiellen, wie Stein, Pflanze und organisches Leben, sondern das Sinnliche ist für ein Ideelles, aber nicht das abstrakt Ideelle des Gedankens. – Es ist der rein sinnliche Schein und in näherer Form die Gestalt [...].*¹²²

¹¹⁸ I. m. 3. o.

¹¹⁹ I. m. 5. o.

¹²⁰ I. m. 7. o.

¹²¹ I. m. 20. o.

¹²² I. m. 20. o. sk. (Kiemelés F. M. I.)

A kulcskifejezés a *zum Schein erhoben*, ami kizárja, hogy a *Schein* degradált értelemben szerepeljen. Egyúttal a mondat alanyaként álló *Sinnliche* is fölértékelődik. *Das Sinnliche ist somit in der Kunst zum Schein erhoben*: „Az érzéki ezáltal a művészetben látszássá emelkedik” (ha a *Scheint* „ragyogás”-nak fordítjuk, akkor ezt kapjuk: „az érzéki [...] ragyogássá emelkedik”, azaz „felragyog”), s ez valóban *közel kerül* a nevezetes meghatározáshoz, hiszen a mondat két súlypontját az „érezéki” és a „látszás” alkotja, s a kettőt már csak egy főnévi szerkezetben kell összekapcsolni, s máris előttünk áll az „érezéki látszás”! Az idézet második része a hierarchikusan fölépülő abszolút szellem hegeli metafizikájára jellemző állításokat tesz, olyanokat, melyeket sem Heidegger, sem Gadamer nem fogadott el.

Érdeemes felfigyelnünk egy olyan meghatározásra, mely az idézett gadameri szövegek egy részével nem csupán értelmét illetően, de szóhasználatában is egyezést mutat.

*Die Idee ist Einbeit des Begriffs und der Realität, die konkrete Übereinstimmung dieser beiden Seiten. Sie ist nach beiden Seiten ein Ganzes, und die Einbeit dieser Totalitäten, die Idee also in sich selbst, ist diese Verdoppelung ihrer selbst, die aber wieder kein bloß formelle ist.*¹²³

E „megkettőződésről” amely ugyanakkor egység, Gadamer is írt:

Das Spiegelbild [...] hat kein Sein für sich, es ist wie eine »Erscheinung«, die nicht es selbst ist [...] Es ist wie eine Verdoppelung, die doch nur die Existenz von einem ist.

[„A tükörképnek [...] nincs magáért való léte, olyan, mint valami »jele-
nés«, [...] mint valami *megkettőzés*, amely mégiscsak valami egynek a létezése.”]¹²⁴

Egy kicsit később egy további Hegel–Gadamer párhuzamra bukkanhatunk. Mint fentebb bizonyos részletességgel

¹²³ I. m. 47. o. sk. (Kiemelés F. M. I.)

¹²⁴ H.-G. Gadamer: GW 1, 470. o. (= IM 323. o. Kiemelés F. M. I.)

próbáltam bemutatni, Gadamer értelmezésében kiemelkedő szerepet játszik az a tény, hogy a szép az érzéki és az értelmi szférára egyaránt vonatkozik: valami „kitűnhet”, „megvilágosodhat” mind az érzékek, mind az értelem számára. E kettős vonatkozás Hegel e fönmaradt előadás-jegyzetében a következőképpen jelenik meg:

*Sinn ist nämlich dies wunderbare Wort, welches zwei entgegengesetzte Bedeutungen hat; denn Sinn ist einmal unmittelbares Organ des sinnlichen Auffassens, und andererseits beißen wir Sinn: die Bedeutung, d.h. das Andere des Sinnlichen, das Innere, den Gedanken, das Allgemeine der Sache. [...] Und beides nennen wir Sinn. Eine sinnvolle Naturbetrachtung ist nun also einerseits sinnlich, andererseits den Gedanken der Sache habend.*¹²⁵

A szép megjelenése, fogalmaztam fentebb Gadamert értelmezve, olyan jellegű, hogy az érzéki anyag csupán most, a műalkotással jön létre, vagy úgy is mondhatnánk: ragyog föl. Semmiből való teremtés, mely világszerű, érzéki színben jelenik meg és egységesen, a maga értelemegységében emelkedik ki, mint *egy* meghatározott (és a többitől elkülönülő, autonóm) létező. E tekintetben Hegelnél a következőt találhatjuk

*Das Kunstschöne läßt im Außereinander der sinnlichen Erscheinung an jedem Teile die Einbeit oder die Seele als solche erscheinen.*¹²⁶ *Zum Idealen also gehört, daß es in der sinnlichen Welt zugleich in sich geschlossen ist [...].*¹²⁷

A szépség elősugárzása mint valami szervező középpont minden érzéki mozzanatot áthat és egységesít.

Gadamer hangsúlyt helyezett arra, hogy a szép megjelenése valamilyen esemény, mely bevon minket hatókörébe (lenyűgöz, magához láncol), s hogy hasonló érvényes a megértésre is. Ez egész hermenutikai nézőpontja egyik középponti gondolata. A műalkotás nem önmagában van, melyhez képest a hatás, a mindenkori befoga-

¹²⁵ HN, 59. o. sk.

¹²⁶ I. m. 79. o.

¹²⁷ I. m. 82. o.

dó, a néző vagy a hallgató másodlagos. Ugyanez a gondolat Hegelnél is föltűnik:

*Das Kunstwerk ist nicht für sich, sondern für uns, und wir sollen drin zu Hause sein. Die Schauspieler sprechen nicht nur für sich, sondern zu uns, und dies ist der Fall mit allen Kunstwerken.*¹²⁸

A fentebb idézett szöveghely: *Das Wahre [...] scheint in sich, ist da für Andere*, véleményem szerint épp ezt az összefüggést akarja kifejezni (mely, ha „az önmagában látszik” – a magyarban különben is nehezen érthető – fordítással adjuk vissza, szinte felismerhetetlené válik).¹²⁹

Külön érdekessége van annak a ténynek, hogy az 1823-as hegeli esztétika-előadás Hotho-féle jegyzetében föltűnik egy olyan kifejezés, amely Mörike már hivatkozott versében is megjelenik, méghozzá éppen annak középponti, utolsó sorában, melynek értelmezése azután a Heidegger és Staiger között folytatott levélváltás és intenzív diszkusszió tárgyává lett.

Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst,

hangzik a Mörike vers utolsó sora, a Hotho-jegyzetben pedig a szépről illetve az eszményről többek között a következő jellemzés olvasható:

*sinnlich selig in sich seiend.*¹³⁰

¹²⁸ I. m. 111. o.

¹²⁹ Ami önmagában (fö-) ragyog, arra nem lehet nem odafigyelni, az ilyenformán eleve „más számára van”.

¹³⁰ HN, 82. o. Érdemes a kontextust részletesebben is idézni, már csak azért is, mert helyenként grammatikailag ugyan nehezen áttekinthető, ám fölöttébb poétikus szövegről van szó: *Zum Idealen also gebört, daß es in der sinnlichen Welt zugleich in sich geschlossen ist, der Geist Fuß in das Sinnliche setzt, aber ihn [sic!] zu sich zurückzieht, auf sich beruhend, frei, im Äußerlichen mit sich zusammengeschlossen sich genießend, als sinnlich selig in sich seiend, im Äußerlichen sich habend, seiner sich freuend, den Klang der Seligkeit durch alles ertönen lassend wie es auch auseinander sich breitet, sich nie verlierend, immer bei sich bleibend. Dies ist die allgemeinste Bestimmung des Ideals gegen das Natürliche als Schönes.*

A *scheint* a heideggeri értelmezésben egyértelműen *leuchtendes Sichzeigen*,¹³¹ fölragyogó, elővilágító önmegmutatás, ami Heidegger szerint Hegel és a hegeli iskola nyelvhasználatának köszönhetően akkoriban „a levegőben volt”¹³² – Mörike számára pedig a hegelianus Friedrich Theodor Vischer közvetítésével juthatott el –, s most ez a Hegel-előadásjegyzetben fölbukkanó adalék érdekesen erősíti meg Heidegger értelmezését. A *selig scheint* és a *sinnlich selig in sich seiend* között első pillantásra is szoros az összefüggés. Ha a *selig*hez Mörikénél, illetve Hegelnél kapcsolódó – és nagymértékben azonos irányba mutató – *scheint* és *sinnlich* szavakat egymás mellé helyezzük, újfent megkapjuk egyébiránt a nevezetes (és szerzőiségét illetően vitatott) meghatározás jelentős részét, tudniillik megint előáll így a *sinnliches Scheinen* (ami a heideggeri-gadameri értelmezésben – hasonlóan minden igazi filozófiai kijelentéshez – tautológia, mivel a *Scheinen*ben az érzéki mozzanat, a *schön* már benne rejlik). Heidegger számára a Mörike-vers utolsó két sora „Hegel esztétikáját tartalmazza *in nuce*”, s amit Mörike a lámpáról mond (hogy tudniillik boldogan ragyog magában), az úgymond nem más, mint ami „Hegel nyelvén az »eszmény»”¹³³ – s lám, a Hotho-előadásjegyzetben Mörike egy másik kifejezése, a *selig* valóban az eszmény meghatározásának kontextusában jelenik meg, ez pedig a heideggeri értelmezés újabb megerősítéseként fogható fel.

Heideggernek a Mörike-vers kapcsán kifejtett *Scheinen*-értelmezését, hogy nevezetesen itt látszat helyett ragyogásról van szó, s ez szorososan összefügg Hegel szóhasználatával, a Hegel-*Nachschriften* egy másik helyével is alá lehet támasztani. A Mörike-vers interpretációját illetően Emil Staiggerrel folytatott levélváltásban, mint fentebb utaltam rá, Heidegger összefüggésbe hozta a *schönt* a *Schein*ennel, Gadamer pedig egyetértően kapcsolódott

¹³¹ M. Heidegger: *Denkerfabrungen*, sajtó alá rendezte H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, 46. o.

¹³² I. m. 51. o.

¹³³ I. m. 45. o.

ehhez az értelmezéshez.¹³⁴ Ez egészen döntő pont, hiszen ezen összefüggés kontextusán belül a *Scheinen* csupán objektív-metafizikai jelentéssel bírhat (a „látszat” itt elesik). A nevezetes hegeli meghatározás heideggeri értelmezését (miszerint itt a *Scheinen* ragyogást jelent) mármost nyilván tovább erősítené, ha ezen összefüggésre nézve Hegelnél is föllelhető volna valamilyen adalék. Ezen háttér előtt tesz szert különös jelentőségre az a tény, hogy ennek az összefüggésnek a taglalása a Hegel-előadások egyik *Nachschriftjében* valóban fölbukkan.

Az első berlini esztétika-előadáson egy az eszmény meghatározását illető gondolatmenet során Hegel kifejti:

Schön kommt von Scheinen; *d.b. der Begriff kommt auf zum Scheinen [...] im Schönen ist das Seyn als Schein gesetzt; denn der Begriff dringt durch die Äußerlichkeit hindurch, scheint. Also steht das Scheinen höher als das Seyn; denn erst durch dieses Hervortreten an die Äußerlichkeit erhält das Wesen ein Seyn, d.b. es scheint; also ist die Wahrheit selbst dies Scheinen.*¹³⁵

[...] *der Begriff dringt durch die Äußerlichkeit hindurch, scheint*: ebben a megfogalmazásban különösen szemléletes az, hogy a *Scheinen* annyi, mint „a külsődlegességen keresztül áttetszeni” [*durchdringen durch die Äußerlichkeit hindurch*], ami egyúttal tökéletesen megfelel a szép metafizikájáról adott gadameri értelmezésnek. A *Scheinen* metafizikai fölértékelődését, felemelkedését, úgyszólván „fölragyogását” aligha jellemezhetné jobban más, mint a kijelentés: *Also steht das Scheinen höher als das Seyn*, [„A látszás tehát magasabbrendű, mint a lét”]. A *Hervortreten*ben pedig megkapjuk fogalmi mozzanatát annak, ami Heideggernél, majd Gadamernél a *hervorleuchten*, *hervorscheinen* értelmében lép elénk.¹³⁶

¹³⁴ Ld. fentebb a 66. jegyzetet.

¹³⁵ A. Gethmann-Siefert: *Einleitung*, HN, CXVI. o. (Kiemelés F. M. I.)

¹³⁶ Hegel kezdettől fogva szembefordult Schiller „szép látszat kontra valóság” tételével. A *schöner Schein* gondolata Hegel minden berlini előadásán felbukkan (ld. A. Gethmann-Siefert: *Einleitung*, HN, CXIV. o. sk.).

De a heideggeri–gadameri *Scheinen*-értelmezéssel talán a leginkább egybevágó hely az, ahol Hegel a flamand festészetről beszél.

Man muß gestehen, daß diese Maler zu malen verstehen. Es ist die Kunst des Scheinens, die sich zeigt und beweist. Nicht der Gegenstand soll uns bekannt gemacht werden, kein Göttliches soll uns klar werden; die Gegenstände, die dargestellt werden, sind bekannte [...]. Es ist hier das Scheinen, welches hier das Interesse ausmacht, das sich in sich vertiefende Scheinen. Am Schönen ist die Seite des Scheinens hervorgehoben. Und hierin haben die Niederländer eine Meisterschaft erreicht. Die Gegenstände sind aus der gewöhnlichsten Wirklichkeit, aber alle diese unmittelbaren Erscheinungen, die dargestellt werden, haben die höchsten Grade des Scheinens erreicht. [...] Der Schein ist aufs sinnreichste wiedergegeben. Ebenso groß ist die Kunst der Niederländer in betreff des Scheins der Farben.¹³⁷

A *Scheinen* ontológai kiemelkedését és felértékelődését plasztikusan jelző kifejezés a *das sich in sich vertiefende Scheinen*: az önmagában elmélyülő (önmagát önmagában elmélyítő) ragyogás. Jelzi azt a dinamikát, ami a (fel-)ragyogás jellemzője, azt, hogy önmagával nem marad azonos, hanem önmagát önmagában fokozza. Más szóval, nem tud nyugvópontra jutni, mert akkor megszűnne ragyogni, fényleni. Ebben a gondolatsorban *Schön* és *Scheinen* további egymásra vonatkoztatását és lényegi egységüket látjuk. A *die höchsten Grade des Scheinens* és a *Schein der Farben* kifejezésekben a látszás egyértelműen a ragyogás, csillogás jelentésében szerepel (a „színek látszása” a magyarban igen esetlenül hangzik, „a színek ragyogása” kevésbé). Egyfajta *Scheinen im Scheinen*-ről lehet beszélni,¹³⁸ amit jelen kontextusban valahogy így fordíthatnánk le: „(elő-)ragyogás a látszásban”.

2.3. Próbáljunk az eddigiekből némi következtetést levonni. Azt kíséreltük meg igazolni, hogy a szerzőiségét illetően bizonytalan nevezetes tétel a heideggeri–gadameri értelmezés felől megvilágítónak – találónak és jellemzőnek –

¹³⁷ HN, 201. o. (Kiemelés F. M. I.)

¹³⁸ Vö. A. Gethmann-Siefert: *Einleitung*, HN, CLXXV. o.

bizonyul a hegeli gondolatok egy bizonyos dimenziójára nézve, *amint az a Nachschriftenekben megjelenik*, vagyis hogy az e tételben Gadamer és Heidegger által a *Scheinen*nek tulajdonított specifikus jelentés nem csupán az – ideiglenes hivatkozási tilalom alá helyezett – háromkötetes Hotho-szövegkiadásban, de a *Nachschriften*ekben is felmutatható. Az eddigi példák, azt hiszem, kellőképpen meggyőzhetek arról, hogy ez a jelentésdimenzió az előadásokon nagyon is jelen van, méghozzá nem csupán elszórtan-véletlenszerűen, hanem olyannyira konsztans és visszatérő módon, hogy méltán mondható, „a hegeli gondolatok egy bizonyos dimenziójára jellemző”, sőt talán még az is, hogy az esztétikum hegeli meghatározásának egyik középponti magját alkotja. Ez utóbbi állítást szeretném még egy hellyel illusztrálni. Egy olyan hellyel, ahol a *Scheinen* ontológiailag fölértékelt jelentése köré szerveződő filozófiát Hegel „objektív idealizmusként” írja le.

Azt mondhatjuk, ez az idealizmus objektív idealizmus, az ideális [ugyanis] megjeleníti-láthatóvá teszi magát, materiális létezését minduntalan a látszásba helyezi, s ezáltal előragyog szabadsága, idealitása. [*Wir können nun sagen, dieser Idealismus sei ein objektiver Idealismus; das Ideelle macht sich scheinen, macht seine materielle Existenz immer zum Scheinen und dadurch erscheint seine Freiheit, seine Idealität.*]¹³⁹

Azt láthatjuk, hogy Hegel számára a *Scheinen* specifikus struktúrája alkalmasnak bizonyul arra, hogy általa jellemezze vagy azonosítsa az „objektív idealizmusnak” nevezett filozófiát. Hogy ezen filozófiát nagyra becsüli, és saját rendszerét hozzá közel állónak érzi, azt hiszem, nem kell hosszasan bizonygatni. Durván szólva, ez a filozófia idealizmus, mivel tárgya az eszme, ám olyan eszméről van szó, mely képes a valóságban, az objektivitásban megjelenni, előragyogni, azaz nem marad erőtlenül valamely „eszmei túlvilágba” bezárva, hanem képes magának érzéki alakot, objektivitást kölcsönözni, s ezen objektivitás(á)t

¹³⁹ HN 53. o., vö. i. m. 51. o.

ugyanakkor teljes mértékben áthatni, rajta keresztül áttűnni. Az eszméről általában szóló tan idealizmus, az objektív valóságban megjelenő, magát objektív valósággá tevő, beleformáló, érzéki formát öltő, benne felragyogó eszméről szóló tan pedig objektív idealizmus. Az így leírt tan jelentős pontokon képes nem csupán Hegel esztétikájának, de az egész hegeli filozófiának a jellemzésére. Ha ez az értelmezés megállja a helyét, akkor talán több is állítható, mint az, hogy itt a hegeli gondolatok egy bizonyos dimenziójáról van szó.

*Zárszó:
A Szép metafizikája
idealizmus és hermeneutika között
– végtelenségmetafizika és
végeességhermeneutika*

E dolgozat elején idéztem Gadamer azon önjellemzését, mely szerint „minden, valóban metafizikai következtetésről” való tartózkodása ellenére (e megszorításban a hegeli végtelenségmetafizikának a heideggeri végeességhermeneutika felőli elutasítását, a hegeli abszolút tudás álláspontjáról való lemondást véltem felfedezni)

a metafizika nagy hagyományához, s különösen annak utolsó nagy formájához, Hegel spekulatív dialektikájához változatlanul közel állok.¹⁴⁰

A kifejtés során egy helyen hasonlóképpen utaltam arra, hogy a hierarchikusan fölépülő abszolút szellem hegeli metafizikáját sem Heidegger, sem Gadamer nem fogadta el, e pontot mindazonáltal nem mélyítettem el. A szép metafizikája, illetve a *Scheinen* struktúráját illetően rendre

¹⁴⁰ H.-G. Gadamer: IM 17. o.

a hasonlóságokra, megfelelésekre, párhuzamokra helyeztem a hangsúlyt. Ezt az egyoldalúságot legalábbis részben kiküszöbölendő, befejezésképpen szeretném röviden az előbbi Gadamer-idézetben érintett különbséget durva vonalakban körvonalazni. Ehhez alkalmas kiindulópontot jelent az 1823-as *Hotbo-Nachschrift* egy helye, ahol Hegel közelebbről megjelöli, mi az, amit a művészetben elégtelennek talál:

A klasszikus művészetben a szép fogalma megvalósult, szebb ennél semmi más nem lehet. Ám maga a szép birodalma önmagáért még *tökéletlen*, minthogy a szabad fogalom benne *csak érzékien* van jelen, és önmagában még nincs szellemi realitása. Ez a *meg nem felelés* azt követeli a szellemtől, hogy szüntesse meg, és hogy csak önmagában éljen, nem pedig önmaga valamilyen másában [...] Itt teljesedik be a *bensőség* önmagában” [*In der klassischen Kunst ist der Begriff des Schönen realisiert; schöner kann nichts werden. Aber das Reich des Schönen selbst ist für sich noch unvollkommen, weil der freie Begriff nur sinnlich in ihm vorhanden [ist] und keine geistige Realität in sich selbst hat. Diese Unangemessenheit fordert vom Geist, sie aufzuheben und in sich selbst zu leben und in keinem Anderen seiner [...] Hier vollendet sich die Innerlichkeit in sich.*]¹⁴¹

Ezen a ponton már nem az objektív idealizmus filozófusa beszél többé, hanem az abszolút idealizmusé. S egyúttal itt a magyarázata annak, hogy miért tökéletlen a művészet és a szép Hegel számára. A szép metafizikáját állító tan nagyon is *objektív* idealizmus. Ám az *abszolút* idealizmusnak el kell hagynia az érzékiség, az objektív megjelenés, az érzéki ragyogás birodalmát, túl kell lépnie a művészetben az abszolút szellem másik két alakja, a valóság és a filozófia felé, hogy végül az utóbbiban visszahúzódjék a gondolat bensőségébe, hogy a logikai eszme az abszolút szellem legmagasabb rendű és amaz eszmeinek egyedül megfelelő közegében, a filozófia tiszta gondolkodásának szürkét szürkébe festő színtelenségében, alkonyati szürkületében, a végtelenül önmagát gondoló gondolkodás arisztotelészi istenségében teljesedjék ki, hogy minden külsődlegességet és elidegenedést vissza-

¹⁴¹ HN, 179. o. (Kiemelés F. M. I.)

véve örökkön-örökké és végtelenül önmagánál és önma-
ga tárgya maradjon.¹⁴²

„Csak érzéken”: a fenti idézetben ez meglepően hang-
zik, hiszen az eddig idézett kontextusokban az érzéki
éppúgy teljességgel pozitív értelemben szerepelt, mint
a látszás. Ezért a szép birodalma, a műalkotások világa a
maga módján tökéletesnek, harmonikusnak tűnt. Olyan
megkettőződésnek, amely egyúttal egység, az értelmi és
az érzéki, a szellemi és a testi kölcsönös áthatása – ebben
Hegel és Gadamer egyetértett. Ám mégis megkettőződés,
a szellem az érzékiben mégsincs otthon, a szellem vég-
ső fokon csak önmagában, a szellemben tud és akar élni
– Hegel számára a hangsúly erre helyeződik. Minderről
Heidegger és Gadamer is tud. Követni Hegelt e ponton
mégsem tudják. Ők ugyanis azt kérdezik: vajon a végte-
len szellem álláspontja elérhető-e a véges ember számá-
ra? Vajon a véges fakticitás hermeneutikája megengedi-e
a tiszta gondolat birodalmába való visszahúzódást?

A platóni szépségtan – írja Gadamer – [...] Plótinoszon keresztül meg-
találta a maga követőit egészen Hegelig, föltéve, hogy a művészetet
Hegel nyomán „az eszme érzéki látszásaként” írjuk le. [...] Plótinosz
azonban a művészi szépet is mindig szem előtt tartja, amit Platónnál
és Arisztotelésznél csak elvéve találunk. Számunkra lényeges, hogy
itt valamely *fel-tűnésről* van szó. Mint *tűnés*, a maga lényegét tekint-
ve *változékony tűnés* [*wechselnder Schein*]. És mégis, létezik a szép-
nek az egyedülálló előragyogása éppúgy, mint a művészet által elő-
idézett varázs.¹⁴³

¹⁴² Az arisztotelészi utalást ld. Hegel: *A filozófiai tudományok encik-
lopédiájának alapvonalai. I. A logika*, 236. §, Akadémiai, Budapest,
1979, 321. o. sk. (ford. Szemere Samu) (= TW 8, 388. o.). Értelmezésé-
hez K. Düsing: „Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prin-
zip des Idealismus und zur Dialektik”, *Hegel-Studien*, 15, 2. jav. kiad.,
Bonn, 1984, 305. o. skk.

¹⁴³ H.-G. Gadamer: GW 8, 391. o.: *Die platonische Schönheitslehre [...] hat über Plottin ihre Nachfolge bis Hegel gefunden, wenn man nach Hegel die Kunst als das „sinnliche Scheinen der Idee” beschreibt. [...] Plotin hat dabei das Schöne der Kunst schon immer mit im Auge, das wir bei Plato und Aristoteles nur beiläufig erwähnt fanden. Für uns ist es wesentlich, daß es sich hier um ein Er-scheinen handelt. Als Schei-*

Azzal, amit itt Gadamer egy olyan kontextusban ír le, mely újfent Hegel nevezetes meghatározására hivatkozik, fentebb már találkoztunk. A „látszani”, „tűnni” magyar szavak jelentéseinek elemzésekor egy jegyzetben utaltam arra, miszerint a „tűnni”-re nem kevésbé (sőt még inkább) jellemző a „látszat”-ot illető kétértelműség.¹⁴⁴ A „tűnni” ugyanis nem csupán „eltűnni”-re és „feltűnni”-re ágazik el, de a kétértelműség az igekötő nélküli alapszóban is benne rejlik. A „tűnni egyik alapjelentésében ugyanis anynyi, mint „eltűnni” („hová tűnt a ceruzám?”, „hová tűnt a tavalyi nyár?”) „szem elől veszni”, „elmúlni”, „megszűnni”; a „tünékeny” esetében pedig: gyorsan, illetve váltokozva fel- és eltűnni.

Ez a „váltokozva fel- és eltűnni” az, amire érzésem szerint Gadamer a fenti helyen a *wechselnder Schein* kifejezéssel utal, s amit magyarul az elemzett szócsaládból a „tünékeny” jelenít meg leginkább (ami lehet amúgy tünevényes, tündökletes is, ám éppenhogy eltűnő). Hegelnek a flamand festészet kapcsán kifejtett megfontolásait kommentálva utaltam arra a „dinamikára” is, amely a ragyogás jellemzője, az nevezetesen, hogy önmagával nem marad azonos, hanem önmagát önmagában fokozza, hogy nem tud nyugvópontra jutni, mert akkor megszűnne ragyogni, fényleni.

Mindezekben az esetekben – az utóbbi megfogalmazásnál maradván – a látszás dinamikája lép előtérbe, amely egyúttal tünékenységgel, ingadozással, mozgékonyssal, minden egyéb, csak nem önmagán nyugvó lét. „Szeme csillogott.” Ez annyit tesz: hol jobban, hol kevésbé. „Arca ragyogott a boldogságtól.” Ragyogott, de nem merevedett bele a ragyogásba (a megmerevedett ragyogás groteszk vagy félelmetes benyomást kelt). Az értelmező szótárban is ezt olvashattuk: ami „tündöklék”, az „ragyog; [...] csillogva, *változékonyan* fénylik”. A következtetés tehát ez: nem

nen ist es seinem Wesen nach ein wechselnder Schein. Und doch gibt es das einzigartige Hervorscheinen des Schönen wie den Zauber der Kunst [...]. (Kiemelés F. M. I.)

¹⁴⁴ Ld. a 32. jegyzetet.

lehet tartósan ragyogni. Ami ragyog, annak időnként úgy-
szólván vissza kell vennie a ragyogásból, hogy aztán ismét
megfelelőképpen ragyogni tudjon. Ugyanez áll a csillo-
gásra. Ami csillog, időnként gyengébb, időnként erősebb
fénnel teszi. A heideggeri–gadameri *Hervorleuchtenben*,
Hervorscheinenben is a *Hervor-*, az elő-ragyogás felté-
telezi a ragyogás időről időre való visszavételét, éspedig
abból a célból, hogy újra és újra *elő* tudjon ragyogni. Ha
a heideggeri igazságfogalomra tekintünk, abban is benne
rejlík az elrejtetlenbe való kilépés, az elrejtetlenben való
megnyilvánulás mellett a visszatartás, megtagadás, vissza-
húzóds mozzanata (*enthalten, verweigern, entziehen*).
Heidegger szerint nincs tökéletes megvilágosodás, mivel
mindenféle megvilágosodás valamilyen homályból lép
elő. Az (ember számára elérhető) lehető legtökéletesebb
megvilágosodás az, amely a homályt, melyből maga kilép,
láttatni tudja – mint homályt.

A dinamika egyúttal feszültség is, minden egyéb, mint
nyugvó lét. A kép, mondtuk, az ősképet jeleníti meg –
képként. Heidegger és Gadamer számára ez a feszültség
az emberi szituáció jellemzője. Az emberi élet nem nyugvó
lét, hanem mozgás, mozgékonyaság, a hermeneutika kate-
goriái pedig jellegzetesen *Bewegungskategorien*, „formáli-
san irányjelző” jellegűek.¹⁴⁵ Legszemléletesebb példa erre
– maga Heidegger hozza fel – a halálhoz való előrefutás,
a *Vorlaufen zum Tode, Vorlaufen in den Tod*.¹⁴⁶

Hegel számára mindez végső fokon tökéletlenség: az
érzéki-esztétikai lét még nem nyugvó lét, nem teljes-töké-
letes önmagánál levés. Hegel fogalommetafizikája és az
abszolút szellem hierarchikus fölépítéséről kifejtett tana
ezért túl kell hogy lépjen a művészetben. Az esztétikai lét
nemcsak hogy nem vett vissza minden külsővé válást,
hanem épp maga a *par excellence* külsővé válás.

¹⁴⁵ M. Heidegger: GA 61, 113. o. skk., 117. o. skk., 142., 174. o.; ld. *Sein und Zeit*, 15. kiad., Niemeyer, Tübingen, 1979, 392. o. Magyarul: *Lét és idő*, 2. kiad., Osiris, Budapest, 2001, 449. o. (ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István); GA 21, 410. o. GA 29/30, 425. o. skk.; GA 61, 32. o. skk., 93. o.; GA 63, 16. o.

¹⁴⁶ M. Heidegger: GA 29/30, 425. o. sk.

Az eszméről szóló tan idealizmus, az objektív valóságban megjelenő, magát objektív valósággá tevő eszméről szóló tan pedig objektív idealizmus, fogalmaztam fentebb, hozzátéve, hogy az így leírt tan jelentős pontokon képes nem csupán Hegel esztétikájának, de az egész hegeli filozófiának a jellemzésére. Jelentős pontokon, ám mégsem teljes egészében. Hegel önértelmezése egy jelentős dimenziójának kétségtelenül igazságot szolgáltat, mivel Fichte és Schelling között Hegel határozottan a schellingi objektív idealizmust részesítette előnyben, és hozzá kapcsolódott. Ám a kapcsolódás során úgy vélte, túl kell lépnie rajta. Így az a meghatározás, mely a hegeli filozófia jellemzésének és Hegel saját önértelmezésének leginkább megfelel, nem az objektív, hanem az abszolút idealizmus.

A fogalom álláspontja általában az abszolút idealizmus álláspontja – írja le e tan beállítódását Hegel a *Logikában* – a filozófia pedig fogalmi megismerés, mivel benne minden, ami egyéb tudatfajták számára létezőnek és maga közvetlenségében önállóan számít, az itt csupán ideális mozzanatként kerül felismerésre.¹⁴⁷ A filozófia idealizmusa nem másban áll – hangzik egy másik jellegzetes helyen –, mint abban, *hogyan végeset igazi létezőként nem ismeri el*.¹⁴⁸

– A szembeállítás kedvéért, és az álláspontbeli különbségeket markánsan kiélezve, azt mondhatjuk: a fakticitás hermeneutikája pedig abban áll, hogy igazi létezőként elsősorban a végeset ismeri el. Ama schellingi állítás, mely szerint az Abszolútumnak „nincs semmilyen más predikátuma, mint épp a predikátumok hiánya”,¹⁴⁹ Heidegger számára a következő jellegzetes megállapításra ad alkalmat:

¹⁴⁷ G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. A logika*, 160. §, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 255. o. (ford. Szemere Samu) (= TW 8, 307. o.)

¹⁴⁸ G. W. F. Hegel: *A logika tudománya*, I. k., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 128. o. (ford. Szemere Samu) (= TW 5, 172. o.; Kiemelés F. M. I.)

¹⁴⁹ F. J. W. Schelling: „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände” in: *Schellings Sämtliche Werke*, sajtó alá rendezte K. F. A. Schelling, J. G. Cotta, Stuttgart – Augsburg, 1856-1861, VII. k. 406. o. Magya-

ha a lét valójában nem állítható az Abszolútumról, akkor ebben az rejlik, hogy *minden lét lényege a végesség* [...].¹⁵⁰

A szép eseménye – írja Gadamer – [...] előfeltételezi az emberi egzisztencia végességét. Sőt egyenesen azt lehet kérdezni, hogy egy végtelen szellem ugyanígy tudja-e tapasztalni a szépet, mint mi.

Ezzel az állítással Hegel maximálisan egyetért. S ez az a fő ok, ami miatt Hegelnek a maga szemszögéből túl kell lépnie az esztétikán, túl a szépen, túl a művészetén.

Úgy látszik, hogy a szép „előviláglása” az emberi-véges tapasztalat számára van fenntartva –

folytatja Gadamer. Hiszen a szép „előviláglása”, tehetjük hozzá a korábban mondottakra visszautalva, eseményszerű, a szubjektumot passzivitásra kárhoztatja, hatalmába keríti, lenyűgözi, és rabul ejti. A mindezek elszenvedésére vonatkozó *a priori* képesség pedig (hogy az ember olyan létező, amelyet le lehet nyűgözni, rabul lehet ejteni, fogva lehet tartani), nos, lehet-e mindez egy végtelen szellem sajátja? Ki vagy mi volna végül is egy végtelen szellem számára az a *másik*, amely őt lenyűgözi, magához láncolja, rabul ejti? Egy végtelen szellem számára, amely továbbá éppen attól végtelen, hogy nem létezik rajta kívül és az ő számára semmiféle másik?

Ha mindezt fontolóra vesszük, igazat adhatunk a gadameri konklúciónak.

Innen nézve következetesnek látszik – írja –, hogy a végtelen tudás hegeli filozófiája számára a művészet a képzet egyik formája, mely a fogalomban és a filozófiában szűnik meg.¹⁵¹

rul: Schelling: *Az emberi szabadság lényegéről*, T-Twins, Budapest, 1992, 109. o. (ford. Zoltai Dénes és Jaksá Margit).

¹⁵⁰ M. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, sajtó alá rendezte H. Feick, Niemeyer, Tübingen 1971, 195. o. Ld. Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*, Budapest: T-Twins, 1993, 336. o. (ford. Boros Gábor – kiemelés F. M. I.).

¹⁵¹ H.-G. Gadamer: IM 336. o.

Így hát a szép gadameri metafizikája, amennyiben alkalmas arra, hogy megvilágítsa Hegel esztétikáját, a jelzett álláspontbeli különbség miatt alighanem egyszersmind *túl is világitja azt*. A *Scheinen* ragyogó oldala kerül az előtérbe. E ragyogás Gadamert jobban lenyűgözi, mint Hegelt. Hegel számára a szép birodalma végső soron tökéletlen, minthogy a szabad fogalom benne *csak*-érzékein van jelen. Hegelt ezért az eszme érzéki ragyogása kevésbé tartja fogva (s talán éppen azért, mert az érzékiség az abszolút idealizmus számára a fogalmat végső fokon nagyon is *fogva tartja*), ő kezdettől fogva e birodalom elhagyására készül, ez pedig annyit tesz: az ő számára *van* más birodalom is. Az eszme érzékien fölragyog, majd visszahúzódik a benső vallási képzetbe, végül pedig az immár minden érzékiségtől megszabadult fogalmi gondolkodás, az önmagát gondoló gondolat végtelen bensőségébe.