

Horkay Hörcher Ferenc

A hagyomány fogalma a huszadik századi filozófiában. Eliot, Scruton, Gadamer

Ez a dolgozat a hagyományról szóló 20. századi filozófiai diskurzussal kapcsolatban szeretne néhány megállapítást tenni. Egy ilyen témamegjelölés persze túlságosan is elnagyolt és tág. Ezért lényeges már az elején kifejtennem, miért tartom fontosnak a témát. A huszadik századi politikai gondolkodást az egyre erőteljesebb progresszió gondolata hatotta át, és a valóban jelentős társadalmi, kulturális, sőt politikai forrongásokat is előidéző kataklizmák közben talán háttérbe szorult egy olyan diskurzus, amely részben épp ezekre a folyamatokra is válaszolva próbálta a hagyomány fogalmát – akár normatív értelemben is – filozófiai szempontból kidolgozni. Számomra e tekintetben John Lukács emlékezetes áttekintése volt megvilágosító erejű. Az *Évek* című kötetben a szerző sorra veszi a 20. század egymást követő éveit, s mindegyikről egy kis karcolatot közöl.¹ Nemcsak azért érdekes ez a történetírói kísérlet, mert Lukács jól ismert írói vénája itt nyíltan megmutatkozhatott, hanem azért is, mert a kis építőkövekből egy nagy narratívát tudott felépíteni, amely a totalitarizmusok térhódítása mellett, azok által erősítve vagy azok szélárnyékában valóban a progresszió előrenyomulását rekonstruálta, évről évre, évtizedről évtizedre. Ám eközben épp a mesélő építette fel saját hagyományát – mely a hagyomány hanyatlásáról szólt. Ezzel kapcsolatban nyilván a *Budapest 1900* című kötetét is meg kell említenünk, hiszen ott még áll ez a hagyomány – ez volt a 0. éve a 20. század hanyatlástörténetének.²

DOI: 10.61901/Kellek.2023.69.06

A szerző kutatóprofesszor, a Nemzeti Közszerződési Egyetem Politika és Államelméleti kutatóintézetének vezetője, az MTA BTK Filozófiai Intézetének (Hun-Ren) tudományos tanácsadója.

Email: horcher.ferenc@uni-nke.hu, horcher.ferenc@abtk.hu

- 1 John Lukács: *Évek*. Fordította Barkóczi András. Európa Kiadó, Budapest, 1999.
- 2 John Lukács: *Budapest 1900. A Historical Portrait of a City and its Culture*. Grove Press, New York, 1988.

Tehát a hanyatlástörténeteknek is megvan a maguk hagyománya. Még csak nem is Burke-kel kezdődik ez az önmaga felszámolásáról számot adó hagyomány-hagyomány, hanem a rómaiak hanyatlásáról szóló diskurzussal, ami meg akár Ágostonig is visszavezethet bennünket. De legalábbis Montesquieu-ig és Gibbonig érdemes visszatekintenünk, ha a modernizmus hagyományfogalmának eredetét, a korábbi közös kulturális háttér szertefoszlására való rádőbbenést és egy új erő diadalát tekintjük kiindulópontnak. Amikor Edmund Burke felismerni vélte, hogy a francia forradalom az *ancien regime*, s azon keresztül a hagyomány lerombolója, akkor tulajdonképpen ezt a Montesquieu és Gibbon által tökélyre fejlesztett történeti hagyományt adaptálta a modernitás körülményei között. Hiszen ő is egy civilizáció bukását festette le, különösen a híres jelenetben, amikor a királynő budoárját rohamozzák meg a forradalmárok, vagy abban a híres gondolatfutamban, amely szerint a lovagiasság kora már a múlté.³

Edmund Burke-höz hasonló karizmatikus hagyományelvű gondolkodó volt az amerikaiból angollá lett 20. századi író-költő, T. S. Eliot. Ő azonban nem politikus volt, hanem elsősorban költő, másodsorban pedig kritikus. Zseniális korai esszéjében, a *Hagyomány és egyéni tehetség*-ben nem a szokásos műltsiratás felől közelítette meg a hagyomány fogalmát. Számára a modernista költészet „megalapítása” volt a feladat, s ehhez keresett fogódzkodókat, ahonnan elrugaszzkodhat. Ezért legnagyobb leleménye az, hogy nem a modernista diskurzussal szemben határozta meg a hagyomány helyét, hanem éppen annak alapjaként. Nem rajta múltott, hogy a modernizmus aztán nem az általa javasolt utat követte. Pedig sok tekintetben izgalmasabb lehetett volna a modernista művészet, ha nem a hagyomány lerombolásában lett volna érdekelt, hanem a hagyomány megújítva megőrzésében.

Persze, a huszadik században a főáramot a hagyománnyal való szembefordulás jelentette. Ide köthetők a hagyomány filozófiai kritikusai, Karl Mannheim például a konzervativizmusról írt könyvében, vagy Karl Popper, aki a hagyomány racionális elméletét szerette volna kidolgozni.

A hagyománytagadóknál sokszor izgalmasabbak azok a szerzők, akik a második világháború utáni újrakezdésben nem a hagyományoktól való elszakadás lehetőségét látták. Valamifajta kritikai hagyományelvűség vezette őket, azt gondolták, hogy koruk szellemi irányvesztettségére épp a hagyomány újbóli birtokbavétele, talált tárgyként való

3 Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. Fordította Kontler László. Atlantisz, Budapest, 1990. Ha a római történelem mintaadó jellegéről esik szó, érdemes megemlíteni a francia filozófus és filozófiatörténész, Rémi Brague nevét, aki *Római modell* címmel írt könyvet a római történelem recepciójáról.

megtisztítása és további művelése lehet a megfelelő válasz. E szerzők között kiemelkedő jelentősége van a brit hagyományhoz tartozóknak, mondjuk Michael Oakeshott vonatkozó írásainak vagy MacIntyre elképzelésének.⁴ Hozzájuk mérhető brit konzervatív gondolkodó volt Roger Scruton, akivel alább részletesebben is foglalkozunk majd. De talán meglepő, hogy sok tekintetben a legkiforrottabb elemzését a hagyománynak egy német gondolkodónál találtam. Hans-George Gadamer *opus magnum*ának ugyan nem ez volt a témája, mégis izgalmas fejezetet szentelt a hagyomány problémájának, s további fejezetekben dolgozott ki olyan kapcsolódó fogalmakat, mint amilyen az előítélet és a klasszikus fogalma. Mindez azért meglepő, mert Gadamer nyilvánvalóan nem volt a szó szoros értelmében politikai gondolkodó. Ráadásul nem jellemző rá a konzervatív önmeghatározás. Pedig logikusan elsősorban a konzervatív politikai gondolkodás számára kulcsfontosságú a hagyomány fogalma. Talán arról lehetett szó, hogy Gadamer számára a kor politikai levegője nem tette lehetővé, hogy nyíltan felvállaljon egy konzervatív programot. Pedig elemzéseiből egy igen értő hagyományelvű gondolkodásmód rajzolódik ki.

E tanulmányban először általánosságban szeretnék valamit mondani a hagyomány filozófiai feldolgozásának kérdéséről, majd Gadamer vonatkozó felfogását szeretném bemutatni annak érdekében, hogy rámutathassak arra, hogy a hagyomány piedesztálra emelése nem szükségszerűen jelent maradiságot, vaskalaposságot vagy valamifajta „partizán” politikai álláspontot.⁵ De arra is ki szeretnék majd térni, hogy mit jelent a hagyomány jelentőségének helyes értékelése szempontjából az a tény, hogy a jelennek a múlthoz fűződő viszonya nem feltétlenül kiegyensúlyozott, sőt bizonyos értelemben szükségszerűen feszültségben állnak egymással. A jelen mindig is versenyez a múlttal, ahogy arra a régiek és a modernnek kora modern kori vitája (sőt már az antikvitást újrafelfedező humanizmus) is rávilágított. Ez a visszatérő vita a régiekkel egyfajta kulturális Oidipusz-komplexusként értelmezhető: a múlttól való elszakadás szükséges ahhoz, hogy a múltnak méltó vetélytársaivá váljunk. Az elszakadás azonban soha nem lehet végleges, amíg a rivalizálás érvényesül, hisz a múlt mérceként való használatával a múlthoz köti magát a jelen. Ahogy a hatásiszony nevezetes problematikáját megfogalmazó Harold Bloom fogalmazott:

4 Róluk lásd: Hörcher Ferenc: *Two Concepts of Practical Knowledge in Politics: Oakeshott and MacIntyre in Comparison*. In Lee Trepanier – Eugene Callahan (szerk.): *Tradition v. Rationalism. Voegelin, Oakeshott, Hayek, and others*. Lexington Books, London – New York, 2018, 151–172.

5 Angolul így nevezik a politikailag elfogult álláspontot.

A hagyomány nem egyszerűen lehajlás, valamifajta jóindulatú átadás folyamata. Hanem a múltbeli zsenialitás és a jelen törekvései közötti konfliktus is, amelynek díja az irodalmi túlélés vagy akár a kánonba való bekerülés.⁶

Persze, ez a szükségszerű rivalizálás nyilván ösztökélő erőt is jelent, amely hasonló hatást tesz a jelen generációra, mint a stressz általában az emberi tevékenységre: felpörgeti és kondicionálja az ember életfunkcióit.

És szükséges még egy előzetes megjegyzést tennünk. Eszerint a hagyománnyal való szembesülés terepe lehet a politikai filozófia diszciplináris kerete, például olyan szerzőknél, mint amilyen Russell Kirk, John Kekes vagy Roger Scruton. De lehet ez a keret tágasabb, az ember egész életvilágát érintő, abban az értelemben, ahogy az antikvitás beszélt a gyakorlati filozófiáról, mint az emberi élet egészével kapcsolatos reflexióról.⁷ E felosztásnak megfelelően dolgozatunk első felében a politikai filozófiai paradigmán belül fogunk mozogni, Roger Scruton vonatkozó gondolatait felidézve, míg a második, Gadamerről szóló részben visszatérünk a gyakorlati filozófiai kontextusra, ezzel is igazolva, hogy a hagyomány nem sajtítható ki politikai ideológiák és cselekvési programok által.

I.

Mi a konzervativizmus? című írásában a magyar származású amerikai filozófus, John Kekes a következőképp próbálta meghatározni a hagyomány fogalmát:

A hagyomány olyan megszokott hiedelmek, gyakorlatok és cselekedetek összessége, amelyek a múltból eredtek, de elérnek a jelenig, és képesek voltak az emberek hűségét megnyerni, s rábírní őket arra, hogy biztosítsák ezek továbbélését is.⁸

6 Harold Bloom: *The Western Canon: The Books and School of the Ages*. Harcourt Brace & Company, New York – San Diego – London, 1994, 8–9.

7 Ebből az általános filozófiai nézőpontból elemzi a hagyomány fogalmát egy magyar filozófus is. Nyíri Kristóf: *A hagyomány filozófiája*. T-Twins Kiadó-Lukács Archívum, Budapest, 1994. Ebben a következőképp határozza meg a könyv célját: „Jelen kötet a hagyomány problémáját egyszerre több szempontból – a filozófia, a szociológia, a politika- és nyelvtudomány oldaláról – próbálja szemügyre venni.” (8.) A hagyomány fogalmát pedig a következőképp definiálja: „A hagyomány a szóbeliség viszonyainak tudásmegőrző intézménye.” (7.)

8 John Kekes: What is Conservatism? *Philosophy*, 1997 (72):281, 351–374., 365, DOI: <https://doi.org/10.1017/S0031819100057053>.

Kekes meghatározása azért érdekes, mert rámutat arra az alapvető aszimmetriára, egyensúlytalanságra, amely a múlt és a jelen viszonyát jellemzi. A múlt továbbélése csak akkor lehetséges, ha a jelen erről így dönt. Vagyis látszatra a jelen kezében a döntés szabadsága, a múlt végtelenen ki van szolgáltatva a jelennek. De olyan ez a viszony, mint Hegel filozófiájában az úr-szolga viszony dialektikája. Miközben látszatra az úr diktál, neki van hatalma a szolga felett, valójában ő is ki van szolgáltatva a szolgának, hisz úrmivoltának az a feltétele, hogy a szolga is elismerje fölötte való uralmát. Ennyiben valójában a szolga is „uralkodik” az úron, Hegel szerint. Valami hasonló a helyzet Kekes szerint a jelen hagyomány feletti uralmával kapcsolatban is. Miközben látszólag a jelen teljhatalommal rendelkezik s dönt a múlt továbbéléséről vagy feledésbe merüléséről, valójában e döntés maga is ki van téve a hagyomány sugalmazásainak, hogy egy Oakeshott által használt kifejezést is felidézzek. Amikor a jelen ítéletet alkot és választ, látszólag autonóm módon cselekszik, hiszen külső befolyástól mentesen határoz. Ám mindezt a jelen képviselői

különböző hagyományok keretei között teszik, amelyek a tekintély alapján biztosítják számukra a releváns választási lehetőségeket, a megítélésükre váró kérdéseket, valamint azokat a normákat, amelyek egy hagyományon belül meghatározzák, hogy milyen választások és ítéletek számítnak jónak vagy rossznak, észszerűnek vagy észszerűtlennek.⁹

A filozófus hétköznapi példákat sorol, hogy világossá tegye, mire gondol. A katolikus gyónást végző tevékenysége, a hegedűvirtuóz koncertfellépése, az amerikai futballista, ahogy touchdownt ér el, az egyetemi hallgató diplomázása, a bíró ítélethozatala egy vádlott ügyében: ezek mind azt példázzák, hogy az individuális cselekvés össze van nőve egy társas szabályrendszerrel, az autonómiaigény pedig az autoritatív cselekvéssel. Bár úgy érzékeljük, magunk döntöttünk, döntésünkben mégis egy hagyomány ölt testet, nyer újabb kifejezést. Összességében: ha egy cselekvést úgy magyarázunk, hogy az az individuális autonómia szülötte, az éppúgy egyoldalú, mintha azt mondanánk, hogy a társadalom autoritása fejeződik ki benne. Valójában ugyanis Kekes szerint mindkét elem fontos meghatározója lényegében minden cselekvésnek.

Emeljünk ki két sajátos cselekvéstípust. Vizsgáljuk meg a művészet és a jog világában végrehajtott cselekedeteket. Ezek ugyanis szokásosan formailag és szubsztanciálisan is nagyon jól definiált cselekvési formák, ennyiben pedig logikusan az lenne feltételezhető, hogy akkor biztosan saját hagyományaik „rabjai”. Ám a művészet legalábbis nem látszik igazolni

ezt a feltevést. Mint fentebb láttuk, a ma uralkodó vonatkozó történeti narratívák szerint ugyanis a modern művészet épp a hagyomány béklyóiból való kiszabadulás érdekében „lázadt fel” a korban elfogadott normák és a követendő eljárásrendek ellen. A művész újfajta önmeghatározása szembeállítja az alkotót a társadalommal. A művészet feladata mindig is, már Shakespeare-nél is az volt, hogy tükröt tartson a társadalomnak. Am ahogy az athéni színházban, a Globe színpadán is valójában a társadalmi elvárások számonkérése zajlott. A romantika alatt és után megjelenő új művészttípus önértelmezésének alapja azonban valóban az elfogadott kánonok megkérdőjelezése lett. Ebben tulajdonképpen a felvilágosodás korának filozófusát követte a romantikus művész: mindkettőt a múlttal szembeni forradalmi fellépés hajtotta. A magát „felvilágosult”-ként meghatározó filozófus szerette volna „eltiporni a gyalázatot”, vagyis az egyházat. A francia felvilágosodás radikálisai eljutnak egy szekuláris világkép igenléséhez. A romantika ugyan a felvilágosodás ellentétének látszik, ám valójában sok minden tovább él benne a felvilágosodásra jellemző lázadás szelleméből. Legyen bár a romantikus művész eszköze a toll, az ecset, a véső, a malteros kanál vagy a zeneszerszám, kíméletlen társadalomkritikusként fegyverként forgatja ezeket elavultnak vélt eszmék és gyakorlatok ostromozására. Gondoljunk Byron és Shelley generációjára, gondoljunk Baudelaire-re Párizsban, és persze leginkább az impreszionistákra – mindnyájan a hagyomány ellenfeleiként határozták meg magukat. Ennek a művészetszemléletnek aztán Nietzsche lett a legfontosabb filozófiai szövivője, akinek kezén a filozófia maga is művészetté, és épp így az elfogadott auktoritások (tudomány, filozófia) kritikájává vált. A modernizmus újabb és újabb hulláma pedig ezekre az alapítóatyákra alapozva támadt újból és újból neki a fennálló rendnek és elfogadott hagyománynak. Ez az ikonoklaszta lendület avatta a modernizmust a kánonrombolás hagyományává.

II.

Másfajta narratívát ajánlott azonban a modernizmusról Roger Scruton brit konzervatív filozófus. A szépről írt, magyarul is olvasható könyvében külön fejezetet szánt a kérdésnek *Hagyomány és ortodoxia* címmel.¹⁰ Szerinte a modern művész „arra kényszerül, hogy kihívást intézzon a klisék uralma

10 Roger Scruton: *A szépről*. Fordította Orosz István. MMA, Pars pro toto, Budapest, 2019, 182–184.

ellen, és hogy kitapossa a szabályszegés ösvényét.”¹¹ Szerinte azonban ez a történet egyoldalú és leszűkítő. Ráadásul nehezen magyarázhatók vele olyan művészek, mint Edward Hopper figuratív festészete vagy Janáček és Sibelius a zenében. Mi több, szerinte bizony „(l)étezik a modern művészetnek egy másik, igazibb története, és ezt a történetet a nagy, modernista alkotók beszélik el nekünk”.¹² E történet szerint a modernizmus nagy generációja még valójában a hagyományok talaján állt, amikor a művészet átalakuló társadalmi viszonyrendszerét próbálta értelmezni. E nagy generációba számítja a filozófus az esszéíró T. S. Eliotot, Ezra Poundot, a Cantók szerzőjét, Schönberget, mint a kritikai írások vagy a *Mózes és Áron* szerzőjét, a *Palestrinát* jegyző Pfitznert. Scruton szerint nem arról van szó, hogy e művészek szakítani kívánnának a hagyománnyal, hanem egy olyan korba születnek bele, amely e hagyományokat már nagyrészt ledarálta. A modern művészek formai és stílári újításait nem az magyarázza, hogy meg akarnak szabadulni attól, amit rájuk hagyományoztak az előző korszakok, hanem az, hogy e formák és stílusok mögül eltűnt, kiüresedett a hagyomány, s így ezek már csak zárványként, megkövesedett kéregként maradtak elérhetőek a korszak művészei számára. Feladatukat ezért valamifajta újramezítésben, ha tetszik, újraelapításban látták. Ehhez pedig épp arra volt szükségük, hogy a tökéletesen átalakult jelent újból összekössék a múlttal. Vagyis nem elvetni kívánták a hagyományt, hanem újjáalkotni.

Eliot és társai számára nem volt lehetséges olyan modern művészet, amely egyben ne kereste volna az ortodoxiát is: úgy igyekeztek megragadni a modern tapasztalat természetét, hogy vonatkozásba hozták egy élő hagyomány bizonyosságaival.¹³

Persze azt Scruton sem állítja, hogy e kapcsolat újrafelvétele különösebben sikeres lett volna. Kétségtelen viszont, hogy Eliot személye és életműve egy olyan, máig érvényes paradigmát teremtett, amelyben a modern művészi eszköztár és nyelvhasználat tradicionális értékek igényét szolgálja. Ám a modernitás nem talált vissza a korábbi korszakok hagyományaihoz, hanem bizony megalkotta a saját hagyománytagadó hagyományát.

Scruton egy másik közegben is tárgyalta a hagyomány és a modernitás viszonyát – ez pedig a jog világa. Ilyen irányú érdeklődésének hátterében az állt, hogy ő maga elvégezte azt a hagyományos, céhes jogászképzési

11 Scruton: i. m., 182.

12 Uo.

13 Scruton: i. m., 183.

formát, amely az *Inns of Court* keretein belül folyik mind a mai napig, és eltérően az egyetemi képzéstől, itt a gyakorlati jogászi munkára nevelés zajlik, nem pedig valamely tudomány oktatása és elsajátítása. Scruton számára a jogi tanulmányok azért bizonyultak érdekesnek, mert megvilágító erejük voltak arra nézve, hogy miként is működik történeti lépésekben szemlélve egy nemzeti, nyelvi, kulturális közösség. Scruton átfogó beszámolója az angol jogról az *Anglia, egy eltűnő ideál* című könyvében olvasható, mégpedig egy teljes fejezetben kibontva.¹⁴

Ahogy a bevezető fejezet címe jelzi, ez a könyv arra a kérdésre keresi a választ, hogy „Mi volt hát Anglia?”. Az egyes fejezetek az angol jellem, vallás, jog, társadalom, kormányzat, kultúra, vidék leírását tartalmazzák. Az angol jog leírása azért érdekes, mert Scrutont láthatóan lenyűgözte a puszta tény, hogy egy ilyen hatékony ítélkezési rendszer egyáltalán létre tudott jönni, mégpedig nem valamely hatalom akaratából, hanem a közösség szükségleteire válaszul. Szerinte az esetjogi alapú *common law* bíráskodás mindig a lehető legkevesebbet akarta elvégezni: az adott ügyben kívánt döntést hozni. Ám e döntés legitimitását az adta, hogy az emberek tapasztalata szerint a jog a sérelmet szenvedett pártját fogja, és a megsértett igazságérzetet orvosolja. Ennek az volt a biztosítéka, hogy a korábbi hasonló ügyekben hozott döntések irányadóak a bíró számára az új ügy megítélésében. A precedens tekintélyét pedig az adta, hogy tudható volt, a korábbi döntés által egy korábbi, hasonló jogvitát már sikerült békés eszközökkel lezárni. A jogászi munka Angliában ennek megfelelően mind a mai napig nem elvont általános jogelvek lehivatkozásából és alkalmazásából áll, hanem korábbi jogesetek megoldásának ismeretén alapul, vagyis a hosszú idő óta alakuló hagyomány alkalmazása az adott esetre. Ez azért különösen érdekes, mert a *common law* nem jogalkotó által alkotott jog – ez azonban nem nehezítette, épp ellenkezőleg, még fontosabbá tette a hagyományos gyakorlatorientált jogi tudás átadását a bírák nemzedékei között. Az áthagyományozott joganyag tovább élt, az új nemzedék kezén tovább alakult, hogy meg tudjon felelni az új feladatoknak is.

Ahhoz ugyanis, hogy a bíróság által kimondott, és nem a parlament által megalkotott jog ily módon képes legyen a változó társadalmi valóság kontrolljára, magának is változásra képesnek kellett lennie. Joggal hangsúlyozza Scruton, hogy az angol bírák még akkor is képesek voltak a jog hatékony megváltoztatására, ha olyan ügyet kellett megítélniük, amelyre korábban meghozott ítélet (azaz precedens) vonatkozott. Ha a bíró szerint az adott ügyet nem lenne méltányos e precedensre hivatkozva eldönteni, változtathatott, ha meggyőzően tudott amellet érvelni, hogy a korábbi

14 Roger Scruton: *Anglia: egy eltűnő ideál*. Fordította Csaba Ferenc. Typotex, Budapest, 2004.

döntés az újabb ügyre – annak bizonyos körülményei miatt – nem alkalmazható. Ezt az tette lehetővé, hogy az angol jog meghatározó vonása, hogy mindig nagyon közel tudott maradni a tárgyalta ügyek részleteihez. Az apró részletekben pedig mindig eltérnek a tárgyalta ügyek, ami segíthet a bírónak a leleményes jogszolgáltatásban.

Ebből az évszázadokon keresztül alakuló, részletekre figyelő, aprólékos jogász munkából pedig az következik, hogy ha valaki beleássa magát az összegyűjtött precedensek szövegébe, akkor ennek alapján hű képet alkothat a mindennapi élet folyásáról, mégpedig történeti léptékekben is. Az íratlan angol jog így az angol történelem leghűségesebb lejegyzőjének tekinthető. Ennek a történelemnek azonban, a szövegtípus sajátosságai miatt nem a hatalmasok, a királyok és hadvezérek a hősei, hanem a jogkereső, jogiért bátran kiállni kész angol polgár, aki a bíróságokhoz fordult az őt ért joghátrány orvoslása érdekében, bízva a bíróság igazságos döntésében, s mindig el is fogadva azt.

Az angol jog egy további eszközzel is rendelkezett annak érdekében, hogy az emberek igazságérzetét kövesse, ne pedig elvont elveket. Ha a szokásos eljárás szerint olyan döntés fenyegetett, amely nem tűnt igazságosnak az érintett(ek) számára, a kancelláriához is fordulhattak jogorvoslatért. Ebben az esetben a méltányosságra épülő döntéshozatal révén született döntés, ezt az eljárást nevezték méltányossági jognak (*equity*). Coke főbíró, az angol jogtörténet egyik meghatározó alakja volt az, aki I. Jakabbal szemben sikeresen védte meg az intézményt, kimondva, hogy amennyiben a törvény és a méltányosság ütközik, az utóbbinak kell érvényt szerezni.

Scruton azonban nem csak a precedens- és a méltányossági jog alapján kibontakozó jogi döntések általános érvényű leírására törekszik. Azt is képes megmutatni, hogy a jogot kommentáló szaktekintélyek milyen filozófiailag is méltányolható szemléletet alakítottak ki a bírák joggyakorlása során. Például Maitlandre hivatkozik, aki szerint az angol jog legnagyobb vívmánya a gondnokság (*trust*) jogintézménye. E fogalom lényege, hogy még ott is megállapíthatók bizonyos kötelezettségek, amikor erre vonatkozólag pedig nyilvános és közvetlen írásos bizonyíték nincs – a tulajdon gyakorlásával ugyanis kötelezettségek is keletkeznek. A gondnokság jogintézménye az egyén és a közösség viszonyának autentikus leírásaként szolgált évszázadokon át: az angol haza elvárásait fogalmazta meg polgáraival szemben. A tulajdon nem az épp adott tulajdonos kizárólagos fennhatósága alatt áll: a tulajdont nemzedékek adják egymásnak kézről kézre, ezért a felette épp tulajdonjogot gyakorló mindenkori tulajdonosnak az elvárt legnagyobb gondossággal kell eljárnia. Scruton itt az Edmund Burke írásaiból kibontakozó társadalomszemléletet fedezi fel:

A társadalom nem az élők által megkötött szerződés, hanem az egymást követő nemzedékek közös vállalkozása: az élők az elhunyt eleik által rájuk hagyott örökség felett gyakorolnak gondnoki teendőket a még meg nem születettek javára.¹⁵

Az e szemléletet kibontó jog olyan tekintéllyel bírt, amely előtt a mindenkori helyi hatalmasságok is kénytelen-kelletlen meghajoltak. E tekintély célja a békés egymás mellett élés biztosítása volt és maradt, és ezt a célt senki nem kérdőjelezhetette meg. Így bontakozhatott ki támadhatatlanul az angol jog szellemisége az évszázadok során át zajló jogászai munka és sok-sok csiszolás, fejlesztés eredményeképp, a nemzedékek együttműködésével, egyfajta megingathatatlan tekintélyű hagyományként. E hagyomány mindig képes volt rávezetni a következő nemzedéket arra, hogy belássa: az előző nemzedékek által kimunkált bölcsesség olyan érték, amelyet érdemes továbbra is megőrizni. E belátás alapja a jognak az egész közösséget átfogó, egyesítő szellemisége volt, vagyis „a közös otthonban való békés együttélés szellemisége” volt.¹⁶

Scruton tehát két gyakorlat, az irodalom és a jog működésmódját vizsgálva tudta kimutatni a hagyomány máig meghatározó jelentőségét a társadalom életében.

III.

Hasonló szándék vezette a második világháború utáni korszak egyik legnagyobb elismertségű filozófusát Németországban. Hans-Georg Gadamer főművében, az *Igazság és módszer*ben egy olyan filozófiát dolgozott ki részletesen, amely az emberi megismerés általános modelljét fejleszti ki.¹⁷ A gadameri hermeneutika egy olyan értelmezés-elmélet, amely az antik filológia, valamint a régről ránk maradt jogi és vallási szövegek értelmezése által az évszázadok során kidolgozott értelmezési eljárásokból kiindulva fedi fel az emberi értelemtulajdonítás racionálisan is alátámasztható gyakorlatias és helyes elveit.

15 Scruton: *Anglia*... Id. kiad., 96–97.

16 Uo. 101.

17 Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Fordította Bonyhai Gábor. Gondolat Kiadó, Budapest, 1984. 2. kiadás: Osiris Kiadó, Budapest, 2003.

Ahogy Eliot esetében a modern író a korábbi kánonra, Scrutonnál a mai bíró a korábbi precedensekre támaszkodik, amikor valamely kérdésben ítéletet alkot, ugyanúgy járunk el Gadamer szerint a hétköznapi életben minden gyakorlati döntés esetén. Legtöbbször nem valamely elvont sémát, formális módszert alkalmazunk, hogy kiderítsük, mi a teendő, hanem az esetek többségében a hagyományt követjük, tulajdonképpen azt engedjük érvényesülni. Ennek magyarázatát egy külön fejezetben fejti ki a gondolkodó, amely fejezet a tekintély és a hagyomány rehabilitációjára vállalkozik. Gadamer ugyanis úgy látja, hogy annak érdekében, hogy az egyének élettervei és konkrét egyedi döntései egymással összehangoltak legyenek, vagyis létrejöhessen az, amit Scruton „a közös otthonban való békés együttélés”-nek nevezett, nagyon is racionális praktikus kérdésekben azon elfogadott keretekre támaszkodva döntenünk, amelyek, érvényesülésük esetén, egymáshoz igazítják az egyéni életterveket és az ezekre tekintettel hozott egyéni döntéseket.

Gadamer nagyívű és sok-sok részlet kidolgozásán keresztül elmesélt filozófiai nagy narratívája történeti kritikát gyakorol a felvilágosodás bizonyos túlzásaival kapcsolatban annak érdekében, hogy a hagyomány tekintélyét és a tekintély hagyományát visszaállíthassa.¹⁸ A felvilágosodás a társadalmi igazságtalanságok ellen folytatott küzdelme érdekében elvetett számos olyan, a múlthoz tartozónak ítélt megfontolást, amely azonban a társadalom zavartalan hétköznapi működéséhez Gadamer szerint elengedhetetlen. Elvetette az előítéleteket, mivel úgy ítélte meg, hogy azokra hivatkozva tudja egy elavult társadalmi rend elitje fenntartani a hatalmát. A felvilágosodás az előítéletet irracionálisnak állította be, mivel az egyéni észhasználat helyett valamely megkövesedett múltbeli normát állít. Mivel az előítélet működésének az a feltétele, hogy érvényesüljön, ezért tekintélyt kell biztosítani számára. Gadamer szerint a felvilágosodás a tekintély fogalmát is élesen kritizálta, kimondva, hogy az ember racionális megismerése az egyedül biztosnak tekinthető, mert az igazsághoz vezető megismerésmód. Érdekes részletkérdés, hogy míg Gadamer szerint az ilyenfajta leegyszerűsítésekkel operáló racionalista felvilágosodás Immanuel Kant felelőssége, akit ezért élesen kritizált, Scruton úgy vélte, Kant filozófiája megalapozza az általa a társadalom szokásos működéséről mondottakat, mi több, specifikusan a hagyományelvű angol közjogot is.

18 Gadamer hasonló értelmezésére lásd: Fehér M. István: Politikafilozófiai motívumok a gadameri életműben. In Uő: *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020)*. I. kötet. L'Harmattan, Budapest, 2020, 78–83. Fehér M. Gadamer-értelmezéséről ír a jelen szerző a nemsokára megjelenő Fehér M. István *Festschrift*-ben.

Gadamer a romantikára hivatkozik, amikor a felvilágosodás fenti kritikáját megfogalmazza. A romantika ugyanis még tisztában volt az-
 zal, hogy a hagyomány tulajdonképp milyen fontos, hogy az valamilyen
 formában a tekintély megnyilvánulása. E tekintély alapja az, hogy társadalmunk a múltban sikereket ért el, vagyis az azt rendező elvek bizonyították életrevalóságukat. Ebből fakad aztán szerinte, hogy „nem csupán az ésszel beláthatónak, hanem a hagyomány tekintélyének is hatalma van cselekedeteink és viselkedésünk felett.” (200.) Fontos részlet a fenti idézetben, hogy a hagyomány tekintélyének érvényesülése cselekedeteink és viselkedésünk, vagyis a gyakorlati filozófia terepében belül igazolható. Ahogy egy másik, vonatkozó fejezetben kifejti, e tekintetben Gadamer tulajdonképpen Arisztotelész útmutatását követi, aki a *Nikomakhoszi etika* hatodik fejezetében sorolja fel a cselekvés- és megismerésmódok típusait, és itt különíti el egymástól a teoretikus (tudományos vagy bölcséleti) tudást attól a gyakorlati tudástól, amely a konkrét helyzetben igazítja el az egyént, hogyan juthat el a szükséges megfontoláson keresztül az adott helyzetben helyes és kívánatos cselekvésre vezető döntésig.¹⁹ Gadamer filozófiájában fontos szerepet játszik az antik filozófia.

Az emberi élet sajátosságai követelik meg, hogy a számos rutin-feladatot ránk mérő hétköznapi életben ne minden esetben az újszerű által megkövetelt racionális döntéshozatali eljárást alkalmazzuk, hanem a megszokottra, a hagyományosra támaszkodjunk, hiszen ennek viszonylag alacsony a kockázata az adott körülmények között. Ugyancsak belátható, hogy helyes az a stratégia, amely az egyéni észhasználat helyett a hagyományra való támaszkodást részesíti előnyben, ha a nevelés kérdéséről esik szó. A gyermek nyilván akkor jár el helyesen, ha a nevelési eljárást nem akasztja meg minden esetben a racionális kalkulációra hivatkozva, hanem a legtöbb dolgot egyszerűen a hagyományelv alapján átveszi az ifjú emberpalánta abból, amit oktatója-nevelője „ráhagyományoz”. Nem is lehetne hatékony a nevelés, ha a gyermek minden felmerülő kérdés kapcsán adott esetben hosszadalmas racionális mérlegelésbe kezdne, hiszen a nevelés épp a tekintéllyel rendelkező nevelő követésének elvén alapul.

Gadamer elképzelése a tekintélyről, a hagyományról és a nevelésről az antik filozófiai örökség szelleméhez áll közel, és – mint említettük – kritikus a felvilágosodás vonatkozó felfogásával kapcsolatban, mivel azt absztraktnak és forradalminak látja, a hétköznapi élet józan ész által meghatározott világával szemben. E tekintetben a kora újkor racionalitásfogalma és a felvilágosodásnak az emberi természet korlátlan javíthatóságára vonatkozó elképzelésével szemben a német filozófus egyszerre

19 Lásd Arisztotelész hermeneutikai aktualitása. In Gadamer: i. m., 221–229.

támaszkodik az antik görög (és római) filozófiai örökségre és a józan ész (*common sense*) uralmát hirdető felfogásra.²⁰

Ám a hagyomány fogalma nem tűnik filozófiailag problémátlanak. Egyrészt azért nem, mert Gadamer racionálisan kíván érvelni a ráció korlátozott használata mellett, ami nyilvánvalóan paradoxon. A ráció nem tudja önnön korlátait megvonni, hiszen ezzel saját, per definitionem korlátlan természetét tagadná. De a hagyománnyal kapcsolatos filozófiai reflexió már eleve nehézségekbe ütközik, hiszen joggal feltételezhető, hogy ha racionális reflexió mutat rá a hagyomány jelentőségére, akkor a hagyomány már nem tud többé azzal az evidenciával, a ráció beavatkozása nélküli természetességgel működni. Amikor a hagyomány fogalmának árnyalt leírását adja, akkor Gadamer hangsúlyozza, hogy ez nem valami természetesen adott és evidens folyamat, hanem olyasmi, ami igenlésre, megértésre és ápolásra szorul. Vagyis van benne egy akaratlagos, elhatározáson alapuló elem, ami már a ráció működését feltételezi. De máshogy is belátható és beláttatható, hogy a hagyomány nem ellentéte a racionális döntésnek. A hagyomány továbbéléséhez gondoskodnunk kell a megőrzéséről, márpedig a megőrzéssel kapcsolatos döntés nem függetleníthető az észtl.

Másfelől arra is rámutat Gadamer hagyomány-rekonstrukciója, hogy a felvilágosodáskritika általában egy egyszerűsített felvilágosodásfogalommal operál. Hiszen még a legnagyobb forradalmi átalakulások mélyén is sok minden megmenekül, ha tetszik, megőrződik az előző gondolkodási paradigma kereteiből. A felvilágosult racionalitás gondolkodási mintázatában sincs olyan radikális törés, mint amit a Burke-re hivatkozó, illetve romantikus hagyományt védelmezők szokásosan feltételeznek kritikájuk során. Ahhoz, hogy valamilyen szinten szervezeten tudjon működni, az emberi társadalom mindig is már eleve benne áll a hagyományban, azt már eleve működteti, s csak utóbb jut el mindez a tudatosulás, a reflexió szintjéig.

Érzékletes metaforikával Gadamer úgy fogalmaz, hogy a hagyománnyal azáltal kerülünk evidensen kapcsolatba, hogy megszólít bennünket. Tehát nem pusztán egy olyan passzív viszonyról van szó, amelyben a hagyomány egy rajtunk kívül álló tárgy lenne, amelyet nekünk kell megművelni, és ezáltal „életre kelteni”, hanem az emberi közösségekben a hagyomány spontán módon kialakul, és önálló ágensként kezd velünk interakciót. Ez az eleve meglévő, spontán dialógus válik szervezetté a szellemtudományokban, amelyeknek működési elve alaposan eltér a természettudományos kutatásoktól. Míg az utóbbiakban az újabb felismert igazságok fényében a korábbi tudás elavul és háttérbe szorul, a szellemtudományokban a korábbi

20 A *common sense* fogalmának a konzervatív gondolkodásban betöltött jelentőségéről lásd: Hörcher Ferenc: A józan ész szava a konzervatív gondolkodásban. Filozófiai esszé. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2020 (64):3, 117–134.

korszakok eredményei tovább élnek, egyfajta folyamatos dialógus alakul ki korszakok és felfogások között, s épp az e dialógusban tetten érhető hagyomány-örzés biztosítja e tudományágban a fejlődést. Persze a múlttal kapcsolatos megőrző munka maga értelmezés is, így a múlt és egy-egy korszakának eredményei is újabb és újabb arculatot öltenek, ahogy a mindenkori jelen saját nézőpontjából újraértelmezi azokat.

A modern szellemtudományok arra is rámutatnak, hogy a múlttal kapcsolatos viszonyunk maga is történetileg meghatározott, vagyis fejlődik és átalakul. Ennek megfelelően még a magukat tudományként meghatározó történettudományok sem tekinthetők objektívnek: „a modern történeti kutatás sem csak kutatás, hanem a hagyomány közvetítése”²¹ is.

IV.

De saját jelenünknek a múlttal kapcsolatos teremtő feszültsége még jobban érzékelhető olyan, a múlttal kapcsolatos diskurzusokban, amelyekben a múlt megismerése, a hagyomány feltárása nem öncélú, hanem önmagán túlmutat. E szempontból fontos, ahogy arra Gadamer hermeneutikája utal, hogy a múltbéli tudás értelmezésének három hagyományos területe van a nyugati gondolkodástörténetben, ezek: az irodalmi, a jogi és a vallási-teológiai szövegek ápolása és feldolgozása. Az irodalommal szemben, ahol egyes elméletek szerint a szövegnek nincs magán túlmutató célja (amivel eleve tagadjuk az irodalom morális és politikai-társadalmi jelentéshorizontját), a jogban és a teológiában is a múlt által ránk hagyományozott szövegek élők és érvényesek maradnak. Ezzel kapcsolatosan Gadamer úgy fogalmaz, hogy ezekben az esetekben alkalmazásról, applikációról van szó, a hagyományt meghatározott célra használjuk fel. A vallásos hagyomány értelmezője bizonyos értelemben az orákulum szerepét kénytelen betölteni: feladata az isteni akarat tolmácsolása, ami bizonyos fokig az értelmezőt is Istenhez hasonlatossá teszi. Az orákulumként működő értelmezőből Isten beszél, ő maga az isteni kinyilatkozás eszközévé válik. A fogalom maga az *orare* szótőre vezethető vissza, ami annyit tesz: imádkozni. A hagyomány vallási-teológiai értelmezésének specifikus esete a katolikus tanítás, amelyben a hagyomány és a kinyilatkoztatás a vallási igazság megismerhetőségének kétféle módja.

Mármost, ami a vallási szöveghagyomány alkalmazását a ránk maradt jogi szövegtörzshöz viszonyítja, az összeköti, egy speciális értelemben

21 Gadamer: i. m., 203.

is az applikáció. A ránk hagyományozott szöveg értelmezése úgy történik, hogy jelentését hozzá kell igazítani a mindenkori adott helyzet igényeihez és egyéb feltételeihez. A szövegnek ebben az értelemben van egy általános jelentése, amit azonban „lefordít” az értelmezés saját „kontextusának” igényei szerint. Az elvont és általános így válik konkréttá és partikuláriszá a jogi ítéletben vagy a szent szöveggel kapcsolatos adott prédikációban. Ehhez persze az értelmezés kreativitása szükséges: amikor aktualizálja a jelentést, az értelmező igen erőteljes gondolati megmunkálást végez a szövegen, a múlt és a jelen, az általános és a konkrét jelentéshorizontjának összeolvadása, de legalábbis közelítése történik. Ám nem kell attól félni, hogy mindez valami külsődleges logikának a szövegre erőltetése lenne. Hiszen mind a vallási szöveg, mind a jogi értelemben vett törvény eredetileg is arra a célra született, hogy egykor majd konkrét helyzetekre alkalmazzák azokat. Ezért mindkét esetben arról van szó, hogy eleve olyan általánosságban fogalmazódik meg jelentésük, amely lehetőséget teremt bizonyos fokú értelmezési szabadságra. Hiszen a jövőendő konkrét alkalmazás kontextusát nem láthatja a szöveg alkotója, ezért ezzel kapcsolatban bizonyos fokig a szöveg szükségszerűen meghatározatlan kell maradjon, hogy nem ismert körülmények között is alkalmazható legyen.

Ráadásul a szöveg nem tud olyan egyértelmű módszert biztosítani saját értelmezéséhez, mint amilyen használati utasítás szokta leírni egy-egy újonnan vásárolt termék helyes használati módját. Ezért van az, hogy Gadamer szerint az értelmezés művészetének nincs semmilyen előre megadható „módszere” ahhoz, hogy például a vallási és jogi szövegeket helyesen értsük, velük kapcsolatban az értelmezés igazságát biztosítani tudjuk. Szerinte az értelmezés alapja ezért nem valamifajta módszeresség, mint amilyen a tudományos kutatást vagy a technológiai eljárásokat jellemzi. Ehelyett az értelmezés alapja a hagyományban való benne állás, az abból való merítés, valamifajta sokszor reflektálatlan követése a sugalmazásoknak (Oakeshott).²²

Gadamer vonatkozó leírásának fontos része, hogy az értelmezés során nem különíthető el két különálló fázisként az eredeti értelem megismerése és a konkrét, mai helyzetre való alkalmazása. Ennél szervezettebben zajlik az értelmezési folyamat, amelynek alapja ismét csak valamifajta előítélet. Az előítélet révén az értelmező már eleve értettként tekint a szövegre, és aztán a konkrét helyzethez való hozzámérés során alakítja, finomítja ezt az előítéletben vélelmezett jelentést. Így az általános és a konkrét jelentés közötti átjárás nem valami eleve adott távolság legyőzése, valamifajta áthidalás,

22 Michael Oakeshott a sugalmazás kifejezését használja, angolul „intimation”, amely a latin *intimare* töre meg vissza. Ennek jelentése hasonló a kinyilatkoztatás kifejezés jelentéséhez.

hanem az általános képes valamiképp magában foglalni a konkrétat, a kettő ebben az értelemben egységes értelemegésztet képez.

Mármost ezeket a vallási és jogi szövegek hagyományos értelmezésével kapcsolatos tanulságokat próbálja átfordítani Gadamer a szellemtudományi megismerésre, amely saját filozófiai beszédmódjának a tágabb, de korára már bizonyos értelemben csak feltámasztani kívánt hagyománya. Gadamer filozófiafelfogása természetesen illeszkedik a klasszikus német filozófiától örökölt önképhez, de jól megkülönböztethető saját mestere, Heidegger sokkal erőteljesebb, mert aktívabb és bizonyos értelemben „aktivista” filozófiafogalmától. Gadamer sokkal alázatosabb, de soha nem eleve kritikátlan a hagyománnyal kapcsolatban, és saját nyelvhasználatában mindent megtesz, hogy távol tartsa magát a filozófiai orákulum beszédmódjától és retorikájától.

Az applikáció kérdését Gadamer természetesen a jogi hermeneutika kapcsán fejti ki részletesen. A jogi hermeneutikának kiemelkedő jelentőséget tulajdonít a saját narratívájában, amelynek célja az, hogy megmutassa, hogyan is érti meg az ember a mások által máshol és máskor írt szöveget normatív érvénnyel. Gadamer racionalitáskritikájából természetesen adódik, hogy e megértésfolyamatban ugyanolyan kiemelt szerepet tulajdonít a hagyománynak, mint Scruton a *common law* precedensalapú bíraskodásának jellemzésében. Ez a hagyományelvű értelmezés teszi lehetővé, hogy a jog folytonossága fennmaradjon, ám jelentése mindig követni tudja a változó idők változó társadalmi elvárásait.

Hogy mindezt kellő kontextusba helyezzük, abban segít Gadamer könyvének már idézett, Arisztotelész hermeneutikai jelentőségét kidomborító fejezete. Arisztotelész ugyanis etikájában alapos megfontolással szakít Platón intellektualista felfogásával, és helyére a saját gyakorlati filozófiára alapozott megközelítést állítja. Gadamer egészen odáig megy a gyakorlati filozófia felértékelésében, hogy kijelenti: Arisztotelész „az etikának mint a metafizikával szemben önálló diszciplinának a megalapítójává válik”.²³ A megkülönböztetés alapját világosan meghatározza Arisztotelész: a metafizika világába az általános, nem változó tartalmak tartoznak, míg az ember világának meghatározó elemei is ki vannak téve a változásnak. Míg az előbbi világot az *episztemé* elméleti tudásával ismerjük meg, az utóbbihoz a gyakorlati bölcsesség, a *frónészisz* erkölcsi tudása vezet el bennünket, a *Nikomakhoszi etika* 6. könyvében kifejtettek szerint. Míg az episztemikus tudásforma elvont és általános érvényű módon megfogalmazott tudás, tehát az itt-és-most-tól elválasztható állítás a megismerés soha nem változó tárgyáról, addig a fronetikus típusú tudásforma mintegy leolvassa az adott helyzetről az arra az adott személyre vonatkozólag

23 Gadamer: i. m., 221.

helyes, megfelelő és ezért kívánatos cselekedetet. E feltételezés szerint a mindenkor épp adott helyzet magában hordja, mintegy megköveteli a megfelelő viselkedést: „Az erkölcsi tudás feladata épp az, hogy a konkrét szituációról úgyszólván leolvassa, hogy mit követel az embertől.”²⁴ Ahhoz azonban, hogy az egyén képessé váljon erre az értelmezésformára, megfelelő neveltetésben kell részesülnie, s olyan érzékeny ítélőképességre kell szert tennie, mely a legnehezebb helyzetben is képes megtalálni, ha nem a legjobb, legalább a legkevésbé rossz megoldást. Az Arisztotelész által figyelmünkbe ajánlott gyakorlati tudás nem pusztá szubjektivizmus, az adott helyzet önkényes megítélése. Épp ellenkezőleg: a gyakorlati bölcsességgel rendelkező egyén erénye abban áll, hogy képes megtalálni az adott helyzetben benne rejlő, számára elérhető megoldást, azt kibontja, és hívásának engedve hajtja végre az adott helyzetben saját cselekedetét.

A gyakorlati tudás, vagyis az arisztotelészi *frónészisz*, a morális cselekvésre általában jellemző, de specifikusan a politikai ítéletalkotás miatt lesz fontos Arisztotelész számára, akinél az emberi élet legteljesebb megéleési módja a poliszpolgár létmódja. És Gadamer ugyan nem mondja ki nyíltan, hogy ebben Arisztotelészt követi, de leírásából világos, hogy nála is az etika és a politika szorosan kapcsolódik egymáshoz. Gadamer leírása szerint az etika önképzés, abban az eminens értelemben, ahogy a kézműves tudása valamely tárgy megalkotásának technikai tudása (*techné*). Ahogy a kézműves rendelkezik valamilyen ideálképpel, amelynek alapján megalkotja tárgyát, úgy kell rendelkezzen az ember valamilyen előzetes ideállal arra vonatkozóan, hogy milyen emberré szeretne válni. Ez az ideálkép pedig nem nélkülözhet egy fontos politikai elemet – a poliszpolgárrá válás vonása ott rejlik abban az ideálképben, amely célképzetként jelentkezik. Nem véletlenül említi Gadamer a politika művészete kifejezést (*die Kunst der Politik*). A gyakorlati bölcsesség által kormányzott döntésben fellelhető a művészi alkotás során megjelenő spontaneitás, de a megalkotott műben fellelhető tökéletesség túlmutat az egyéni ízlésítélet bizonytalanságán, s az épp megítélt dolog, az adott helyzet természetéből vezethető le.

V.

Ezt a művészi alkotásban fellelhető tökéletességet, amely kiemeli a művet az épp adott helyzetből és egyetemes érvényt kölcsönöz annak, a klasszikus fogalma révén mutatja be Gadamer. Az e fogalommal foglalkozó fejezet

24 Ua.

Az autoritás és a hagyomány rehabilitálása című fejezetet közvetlenül követte, ami nyilvánvalóvá teszi a két téma, a hagyomány és a klasszikus közötti szoros kapcsolatot. Ahogy a hagyomány vizsgálatakor a szellemtudomány szempontjával azonosult, a klasszikus fogalma kapcsán a klasszikus ókortudomány és a klasszika filológia felől tekint tárgyra. Úgy véli, bár e tudományágak fejlődésének adott szakaszában megjelenik a klasszikus fogalmának historizálására tett kísérlet, a klasszikus fogalmára mégsem szabad úgy tekinteni, mint egyszerű kortörténeti stílusfogalomra. Szerinte a fogalomban a történeti és a normatív dimenzió egyaránt jelen van már Winckelmann gondolkodásában vagy – más hangsúlyokkal – Herdernél is. Az érdekes az, hogy Gadamer szerint a klasszikus kortörténeti fogalomként is megőriz egy bizonyos normatív dimenziót, amit ő az arisztotelianus etikából ismert középútasság segítségével határoz meg: „az archaikus merevség és a barokk fellazítás közt a mérték és a gazdagság gyorsan elmúló összhangját írja le”.²⁵ Ám Gadamer számára mégis kulcsfontosságú, hogy a két világháború között jelentkező újhumanizmus, amelyhez egyébként a magyar Kerényi Károly munkássága is kapcsolódik, ismét világos értéktartalommal tölti fel a fogalmat. A klasszikusnak tekintett műalkotás, szerző, korszak olyan értéktartalommal bír, amelyet e tudomány megőrzésre kiválaszt. Hiába törekszik a Nietzsche, majd Popper által emlegetett historizáló szemlélet a klasszikus fogalmának relativizálására, a fogalomhasználat történeti nézőpontjával együtt is képes megőrizni egyfajta értékszemléletet. Ebben a történeti relativizmust is túlélte változatában a klasszikus „magának a történetiségnek egy kitüntetett módja, a megőrzés történeti végrehajtása, mely – újból és újból igazolódva – valami igazat őriz meg”.²⁶ E történeti stúdiumok számára a humanizmus értéktartalma kétségbevonhatatlan, hiszen a történeti megőrzésre való kiválasztás gesztusával épp az adott korszak, tárgy, szerző különlegességét ismerjük el: „a maradandónak, az elveszítethetetlen, minden mulandó körülménytől független jelentőségének a tudata ez”.²⁷

Ám az sem véletlen, hogy a fogalomhasználatban megjelenik egy kritikai elem is az épp adott korszakkal kapcsolatban. Gadamer szóhasználatában a kései korok számára fontos a klasszikus, mert a „hanyatlás és távolság tudata” segít a klasszikus, mint e kései kor ellentétének a felismerésében. Nem véletlenül utal az úgynevezett naumburgi vitára, amely a náciizmus előretörésével szemben mutatta fel a klasszikus értéktartalmát. Ezt a Werner Jaeger nevéhez kapcsolódó törekvést a magyar szellemi életben

25 Uo. 204.

26 Uo. 205.

27 Ua.

nemcsak Kerényi Károly és a Sziget kör, hanem az újhumanizmus számos más híve is megjelenítette Halász Gábortól Radnóti Miklósig. Gadamer számára ez az örökség kulcsfontosságú maradt, mivel egy olyanfajta konzervatív republikánus szemléleten alapuló politikai értéket jelenített meg, mely bármely színű totalitarizmussal szemben felmutatható. Nem véletlen, hogy a háború után még egykori mestere, a náciakat támogató Heidegger is kénytelen volt visszatérni a fogalomhoz.²⁸ A klasszikus fogalmában megőrzött értéktartalom ennyiben evidensen politikai jelentőséggel is bír. S ez az értéktartalom most már nem valamilyen ahistorikus, szubjektív kezelése a történeti anyagnak, hanem épp ellenkezőleg, annak felismerése, hogy amikor megpróbáljuk a legnagyobb történeti hűséggel rekonstruálni és megérteni a történeti múlt egy-egy jelenségét, szükségszerűen benne leszünk mi magunk is, vagyis annak tudata, hogy épp vizsgálódásunk révén tesszük világossá, hogy „mi is hozzátartozunk ehhez a világhoz”.²⁹ Gadamer e ponton hozza be a klasszikus műveltség (*klassische Bildung*) goethei, polgári (*Bildungsbürgertum*) eszményét. Ebben a kifejezésben szerinte „a művelődés (*Bildung*) tudatformája tanúskodik a végső közösségről és hozzátartozásáról ahhoz a világhoz, amelyből a klasszikus művek hozzánk szólnak”.³⁰ Az ide vonatkozó lábjegyzet Friedrich Schlegelt idézi, aki arra utal, hogy a klasszikus mű megértésére törekedve a műveltek „magukat művelik” (*sich bilden*) a megértésre való törekvésük révén. A klasszikus fogalmában benne rejlő közösségtudat felismerésével így újra felfedezzük a fogalom háttérét adó művelődési hagyomány közösségi, s ennyiben egyszerre politikai és filozófiai jelentőségét. „Magát a megértést nem annyira a szubjektivitás cselekvéseként, hanem egy hagyománytörténetbe (*Überlieferungsgeschehen*) való bekerülésként kell elgondolni”.³¹ Mindez egyszerre politikai választás, amennyiben a klasszikusról hozott ítélet révén a régmúlttal való közösségünket rekonstruáljuk, s filozófiai ítélet, amellyel megismerünk, s egyben saját jövőbeli önépítésünk alapvető filozófiai célkitűzésének is eleget teszünk.

28 Martin Heidegger: Levél a „humanizmusról”. Fordította Bacsó Béla. In Uő: *Útjelzők*. Osiris, Budapest, 2003, 293–334.

29 Gadamer: i. m., 207.

30 Uo.

31 Uo.