

AZ IRODALOM HATÁRHELYZETE ÉS A JOG TUDOMÁNYOSSÁGA

SÓLYOM PÉTER*

Ebben az előadásban a jog és irodalom kapcsolatának vizsgálatát a filozófiai hermeneutika kérdésfelvetései mentén tárgyalom. A filozófiai hermeneutika a szellemtudományok igazságigényét próbálta megalapozni, megkérdőjelezve azt, hogy csak azt tekinthetjük tudományos megismerésnek, ami megfelel a természettudományok módszereszményének. Ennek a törekvésnek a hazai aktualitását az szolgáltatja, hogy az utóbbi időben a hazai jogelméleti diskurzusban újra élénk vitát váltott ki az, hogy a jog tanulmányozásának milyen tudomány eszmény kritériumainak kellene megfelelni. Egyre erősödnek azok az álláspontok, melyek szerint csak azok a vizsgálódások tekinthetők tudományosan elismertnek, melyek megfelelnek egy értékmentesen objektív módszereszménynek. Ezzel együtt kétségbe vonják a gyakorlati filozófiai megközelítés tudományos rangját. Ilyen álláspontot képviselt a legutóbbi szegedi jogelméleti konferencián Pokol Béla: „(A) gyakorlati filozófiai személelmódot én... nem egyszerűen más elméleti paradigmának látom, a „társadalomelméleti” paradigmával szembeállítottan, hanem azt a Kelsen által is jelzett fordulatot látom vele visszafordulni, amit a korábbi normatív társadalomszemlélet társadalomtudományá válása jelentett, és ezzel a visszafordulással a tudományos jelleg elveszését látom megállapíthatónak. *Tudományos jellegét veszíti el ez az irányzat a normatív beállítódás alapjára helyeződéssel.*”¹ Úgy gondolom Gadamer munkássága óta, már nagyon nehezen képviselhető egy ilyen álláspont, hiszen Gadamert éppen a fenti tudomány szemlélet kritikája indította az Igazság és módszer megírására.

A jogelmélet és a filozófiai hermeneutika viszonyát már többen részletesen tárgyalták a magyar jogelméletben. A hatástörténetének két jól kivehető iránya van a magyar jogelméletben. Az egyik irányt Peschka Vilmos nyolcvanas évekbeli tanulmánya jelölte ki, aki a filozófiai hermeneutika kérdésfelvetéseit a

* DR. SÓLYOM PÉTER

doktorjelölt

Miskolci Egyetem, ÁJK, Jogelméleti és Jogszociológiai Tanszék

3515 Miskolc-Egyetemváros

A tanulmány a 2006. május 12-én a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jogi Karának Jobbölcséleti Tanszéke által rendezett *Jog és irodalom konferencián* elhangzott előadás átdolgozott változata.

¹ Pokol Béla: A tudományon túl: a kognitivitástól a normatív gyakorlati filozófiáig, *Jogelméleti Szemle*, (2006) 1.

jogalkalmazás problémájára vonatkoztatta.² Ebben az értelmezésben Gadamer tudománykritikai célkitűzései nem játszanak különösebb szerepet. Elsősorban a mű azon fejezetére támaszkodnak, amely a jogi hermeneutika példaszerepéről szól, és Gadamer vizsgálódásait közvetlenül a jogelmélet vagy jogi módszertan kérdésfelvetéseire vonatkoztatja. A másik irányt Bódig Mátyás képviseli, aki nem a jogi módszertan kérdésfelvetései felől közelít Gadamer filozófiájához, hanem megpróbálja feltárni, milyen filozófiai hozadékkal járhat a hermeneutika a jogelmélet számára,³ az egyik legfontosabb hozadéknak a gyakorlati filozófiai perspektíva megnyitását tekintette. A jogelmélet ugyanis, ha többnyire elismerte is az összefüggését a gyakorlati filozófiai kérdésfelvetésekkel, „inkább távol akarta magát tartani a nehezen igazolható tartalmi kérdésfelvetésektől.”⁴ Gadamer szerint ugyanis a megértés sajátossága éppen abban rejlik, hogy mindig magába rejt értékelő mozzanatokot, elfogultságokat. Éppen ezért, ha „a filozófiai hermeneutikai vizsgálódásokból le lehet vonni valami következtetést, akkor az nem a tudománytalan „elkötelezettségekre”, hanem arra a „tudományos” tiszteségre szólít fel, hogy valljuk be az elkötelezettségeinket, mely minden megértésben érezteti hatását.”⁵ Vagyis, ahogy Bódig fogalmaz: „a dolog arról szól, hogy Arisztotelészhez visszanyúlva újragondoljuk a gyakorlati ész pozícióját a spekulatív észhez képest (ami az újkori filozófiában voltaképpen alávétett pozíció volt), és ha lehetséges, ezt jutatjuk érvényre a jogelméletben.”⁶ Gadamernek kulcsszerepe van ennek az Arisztotelészhez köthető gyakorlati filozófiai perspektíva megalapozásában.

A harmadik irányt jelenthetné Pokol Gadamer értelmezése, aki szerint „a hermeneutikai kiindulópontnak gyorsan át kell váltania a jogdogmatikai nézőpontra, és ezzel együtt lehet a hermeneutikai problémát is megérteni.”⁷ Pokol felfogásában a hermeneutikai probléma a dogmatika eszköztárával megoldható. Nincs tekintettel a filozófiai hermeneutika tudományfilozófiai kérdéseire. Ami jól megmutatkozik a gyakorlati filozófiához való hozzáállásából is.

A következőkben Gadamer ahhoz az értelmezéshez kapcsolódunk, amely a gyakorlati filozófiai perspektíva egyik megalapozását látja benne.

² Peschka Vilmos: A jog mint a hermeneutika modellje. In: Peschka Vilmos: *Appendix „A jog sajátosságához”*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, MTA Állam- és Jogtudományi Intézet, Budapest, 1992, 137-170. o.

³ Bódig Mátyás: Megértés, racionalitás, gyakorlati ész: jogfilozófiai reflexiók a gadameri hermeneutikáról. In: *Ius Humanum, Ember alkotta jog.* (Szerk.: Szabó Miklós) Bíbor Kiadó, Miskolc, 2001, 223-306. o.

⁴ *Uo.* 281. o.

⁵ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer.* Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 11. o.

⁶ Bódig Mátyás: Megértés, racionalitás, gyakorlati ész... 281. o.

⁷ Pokol Béla: *A jog szerkezete.* Gondolat – Felsőoktatási Koordinációs Iroda, Budapest, 1991, 94. o.

Azonban a konferencia témájának megfelelően egy kis hangsúly eltolódást végeztem el rajta. A gyakorlati tudás megismerő képességét megkérdőjelező álláspontra egy élesebb, provokatívabb nézőpontból próbálok felelni, Gadamer ugyanis a gyakorlati tudás igazságának védelmezését a műalkotások tapasztalatának elemzésén keresztül végezte el.⁸

De mindenekelőtt vizsgáljuk meg milyen elméletekre próbált meg válaszolni a filozófiai hermeneutika. A kontinentális jogelméletre a század első felében a neokantiánus filozófia gyakorolta a legnagyobb hatást, amely a jogelmélet tudomány felfogását is erősen meghatározta.

A neokantiánus és a modern jogelmélet tudomány eszméje

A formálódó modern jogelméleteknek a legfőbb célja az volt, hogy megszabaduljanak a metafizikus kérdésfelvetéstől. Ahhoz, hogy ez sikerüljön egy a jog sajátosságaira érzékeny tudományos eszményt kellett kialakítani. Kézenfekvő inspirációt jelentett ehhez a XIX. század végén a Comte-féle filozófiai pozitívizmus, melynek a célja az volt, hogy a természettudományokhoz igazodva olyan módszereket alakítson ki, amelynek segítségével biztos tudásra tehetünk szert. A tudományos megismerés e szerint csak a tapasztalati tényekre támaszkodhat, ezekre alapozva kell olyan előrejelzéseket megfogalmaznia, amelyek képesek befolyásolni a társadalom életét. A formálódó jogelmélet is kapott inspirációt ettől a pozitívista tudományfelfogástól. Itt elsősorban a dogmatika központi szerepére gondolok. A dogmatika szabályai biztosították a jog egységét, és sajátosságát. Erre talán Bergbohm koncepciója a legjobb példa.⁹ A jogtudomány legáltalánosabb részének a feladata, hogy eligazítson a jogi fogalmak rengetegében, érthető magyarázatokkal szolgáljon, képes legyen a jövőbeli gyakorlat formálására. Bár később a jogelmélet és a dogmatika kérdései jobban elhatárolódtak egymástól, a dogmatikának ez a feladata nem változott.¹⁰ A jogdogmatika elméleteiben éltek tovább ezek a filozófiai pozitívizmussal párhuzamos törekvések, s ezek még Kelsennél is felfedezhetők.¹¹ A tiszta jogtan megőrizte a korábbi általános jogtanok célkitűzéseit, ugyanúgy a pozitív jog magyarázatára törekedett, egy olyan általános elméletre, amely szerint a dogmatika által hasz-

⁸ Lásd Fehér M. István: *Művészet, esztétika, irodalom Gadamer filozófiai hermeneutikájában*. In: Fehér M. István: *Hermeneutikai tanulmányok I.* L'Harmattan, Budapest, 2001, 125-196. o.

⁹ Carl Bergbohm: *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*. Kritische Abhandlungen. Erster Band, Leipzig 1892. Lásd még a tágabb kontextusról: Andreas Funke: *Allgemeine Rechtslehre als juristische Strukturtheorie*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, 73-116. o.

¹⁰ Somló Bódog: *Jogbölcselet*. Bíbor Kiadó, Miskolc, 1995, 4-6. o.

¹¹ Nem azt állítom, hogy Kelsen egy filozófiai pozitívista álláspontot foglalt volna el, hanem csupán azt, hogy ennek gondolkodásmódnak a jegyei felfedezhetők nála.

nált alapfogalmak kimunkálása a jogelmélet feladata, hogy képes legyen módszertani alapokat nyújtani a jogi jelenségek vizsgálatához. Kelsen célja, hogy „tárgya öntörvényűségének tudatában lévő jogelméletet fejtsen ki”, és a jogtudományt a valódi tudomány, mégpedig a szellemtudomány magasába emelje. Ezzel folytatta és egyben jelentősen ki is igazította a formálódó jogelméleti hagyományt. Ezen belül az volt számára az egyik legfontosabb, hogy meghaladja a korábbi elméletek empirista-redukcionizmusát. Ebben játszott kulcsszerepet a jog normativitásának a koncepciója. Kelsen arra törekszik, hogy a pozitív jogot mint az emberi viselkedés egyik specifikus „értelmezési sémáját” tegye érthetővé, mégpedig úgy, hogy a tényállások különleges jogi értelmet nyerjenek, midőn jogi normák szerint értelmeződnek. Kelsennek azonban a jog érvényességének megalapozása különleges nehézségeket okozott, hiszen össze kellett illesztenie a vehemensen védelmet tudományfelfogásával. Tehát úgy kellett megalapoznia a jog érvényességét, hogy ne sározza be a jogot, holmi erkölcsi, politikai, netán szociológiai kérdésekkel. Ezt biztosította számára a marburgi újkantiánus filozófia, de talán túl nagy áron.

A transzcendentális módszer egy olyan értelmezése alapozta meg ezt a jogelméleti perspektívát, mely az a priori szintetikus ítéleteket olyan teoretikus keretként fogta fel, melynek az volt a funkciója, hogy megragadhatóvá tegye a tudományos tapasztalatot.¹² S ebben a keretben az alapnorma annyiban szükséges előfeltétel, hogy a jog speciális sajátosságában, mint normatív rend érthetővé váljék. Vagyis a tudományos szemléletmód ára az, hogy nem képes az elméletével a normativizmus kérdésére választ adni.

A neokantiánizmus másik irányzata a délnémet újkantiánizmus, amelyhez Gadamer filozófiája is erősen kötődött, a kanti tapasztalás lehetőség feltételeit normatív módon értelmezte át. A természet és a szellemtudományokat módszertani szempontok szerint próbálta megkülönböztetni. Rickert kultúrtudományok és természettudományok között tett különbséget, amelyet a különböző értéktételezésbeli különbségekre vezetett vissza. E szerint a természettudományok olyan tárgyterülettel dolgoznak, amelyre törvényeket vonatkoztathatnak, míg a kultúrtudományok olyan tárgyterületet vizsgálnak, amelyre az értékek vonatkoztathatók.¹³ Rickert szerint a kulturális jelenségek mindegyike ezen individualizáló értékvonatkoztatásának köszönheti megismételhetetlen történeti értelmét. A természet kategóriájához hasonlóan a kultúra is transzcendentális értelemmel bír, vagyis semmit sem mond a tárgyról, hanem meghatá-

¹² Manfred Pascher: *Az újkantiánizmus gyakorlati filozófiája*, Latin Betűk, Debrecen, 1996, 38-40. o.

¹³ *Uo.* 48. o.

rozsa a tárgyak lehetséges felfogásának feltételeit.¹⁴ Ez a megismerés pedig egyfajta történeti megismerés, mely nem arra törekszik, hogy a konkrét jelenségeket egy általános szabály eseteként ragadja meg, hanem magának a jelenségnek a maga egyszeri konkrétóságában történő megértése az eszménye.¹⁵ Amikor az egyedit a saját kontextusában akarom megérteni, akkor elfogultságaink és előítéleteink módszeres kikapcsolására van szükség, ezzel pedig figyelmen kívül hagyjuk a megismerő történetiségének belátását. Erre pedig nem egyfajta hibaforrásra vagy mint akadályra kellene tekinteni, vallja Gadamer, hanem a maga pozitívításában érvényre kell juttatni. A szellemtudományok igazságigényének megalapozásával ezt próbálja meg elérni.

A szellemtudományok és a humanista tradíció jelentősége

Gadamer az „Igazság és módszer” megírása előtt számos alkalommal tartott előadás-sorozatot „Bevezetés a szellemtudományokba” címmel. Ezen előadások során a szellemtudományok természettudományokkal szembeni helyes önértelmezését kereste. A historizmus és a pozitívizmus szerint a szellemtudományoknak ki kell dolgozniuk saját módszerüket ahhoz, hogy a tudomány státusát élvezhessék.¹⁶ Gadamer határozottan elutasította ezt az álláspontot. Nem akart kapcsolódni a Rickert és Windelband által kezdeményezett a szellemtudományi és a természettudományi módszer különbségéről folytatott vitához. Véleménye szerint „nem a módszerek vitájáról, hanem a megismerési célok különbségéről van szó.”¹⁷ Ha a neokantiánusok arra kérdezték rá, hogy a megismerésnek, melyek azok az előfeltételei, amelyek lehetővé teszik a modern tudományt, akkor Gadamer pedig arra, hogyan lehetséges egyáltalán a megértés. Ez a kérdés megelőzi a megértésen alapuló tudományok módszeres hozzáállását. A megértés ugyanis nem a szubjektum egyik viselkedésmódja, hanem magának az emberi létnek a létmódja.¹⁸ Ebben az értelemben használja Gadamer a „hermeneutika” fogalmát. Ez a sajátos igazságigény azonban nem azt jelenti, hogy nincs helye a módszeres megismerésnek. „A tudomány módszeres szelleme mindenütt érvényre jut”.¹⁹

¹⁴ A neokantiánizmusnak erre a felfogására elsősorban Radbruch támaszkodott. Lásd erről Andreas Funke: Überlegungen zu Gustav Radbruchs „Verleugnungsformel”. *ARSP*, (2003) 1, 1-16. o.

¹⁵ Fehér M. István: A jelenkori hermeneutika alapműve, az „Igazság és módszer”. Bevezetés Gadamer fő művének gondolatvilágába. In: Fehér M. István: *Hermeneutikai tanulmányok I...* 21-22. o.

¹⁶ Jean Grondin: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Osiris Kiadó, Budapest, 2002, 154-155. o.

¹⁷ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer...* 12. o.

¹⁸ *Uo.* 13. o.

¹⁹ *Uo.* 12. o.

A természettudományokat általában a logikai indukció módszere jellemzi, amely az összegyűjtött empirikus anyagból szabályokat és törvényszerűségeket emel ki, szellemtudományok azonban másként járnak el. A szellemtudományokban sokkal inkább valamiféle érzék gyakorlásáról van szó. Gadamer hangsúlyozza, hogy az, ami a szellemtudományokat tudománnyá teszi, az nem a modern módszereszményből, hanem a képzés fogalmának humanista tradíciójából érthető meg. Valójában ugyanis a humanista képzéseszmény továbbélése az, ami a XIX. századi szellemtudományokat élteti. Gadamer ezt a humanista tradíciót idézi fel, a képzés, a *sensus communis*, az ítéľberő és az ízlés fogalmain keresztül.²⁰

A szellemtudományi igazságokhoz csak egy *képzett tudat* képes hozzáférfni. A képzettségen Gadamer nem valamilyen módszerbeli jártasságot ért, hanem egyfajta érzék meglétét. Ennek kialakításának, vagyis a képzésnek két mozzanatát különbözteti meg: az elméleti képzés elidegenít a már meglévő tudásunktól. Ennek jelentősége abban rejlik, hogy túl vezet azon, melyet az ember közvetlenül tapasztal. Vagyis megtanulunk ilyenkor valami mást érvényesűlni hagyni, és megtanulunk általános szempontokat találni. A képzés lényege azonban mégis az, és ez a második mozzanat, hogy önmagunkhoz visszatérjűnk. Ezt a folyamatot, az elidegenedéstől az önmagunkhoz való visszatérésig nevezhetjűk képzésnek.²¹

A szellemtudományos tudat tehát már képzett tudat, már eleve rendelkezik azzal a megtanulhatatlan és utánozhatatlan tapintattal és érzékkel, mely a szellemtudományok megismerésmódját jellemzi.²² A *sensus communis* azt a képességet, közös érzéket jelenti, amely képessé tesz minket közösség létesítésére. Gadamer itt Vico műveire utal, aki szerint az emberi akaratnak nem az ész elvont általánossága ad irányt, hanem az a konkrét általánosság, melyet egy csoport, egy nép, egy nemzet vagy egész emberi nem közössége jelent. Ennek a közös érzéknek a kiképzése döntő jelentőségű, és ez a közös érzék, ahogy a régi római hagyomány nyomán, egy bizonyos állami és társadalmi hagyománynak az értékét és értelmét jelentette.²³ Tehát ennek a közös érzéknek, amelyre tudásunkat alapozzuk, politikai és morális tartalmi is vannak.

Azonban a *sensus communis* nem csak egy formális képesség, hanem szellemi képesség is, melyet gyakorolni kell, és már eleve ítéletek és megítélési mércék összességét foglalja magában. A józan ész, amely e közös érzék műkö-

²⁰ Uo. 39-67. o.

²¹ Uo. 39-45. o.

²² Uo. 45. o.

²³ Uo. 53. o.

dését jelenti, a helyesről és a helytelenről illetve az illendőről és a nem illőről alkotott ítéleteinkben mutatkozik meg.²⁴

A jog és az erkölcs szabályai is úgy visznek rendet az életbe, hogy ez a rendezés sohasem teljes, és mindig produktív kiegészítésre szorul. Szükség van az ítélőerőre, hogy a konkrét eseteket helyesen becsüljük fel. Gadamer hangsúlyozza, hogy itt nemcsak általános elvek alkalmazásáról van szó, hanem ezekben az esetekben a jogról és az erkölcsről való tudásunk is mindig kiegészül, a bíró nemcsak alkalmazza a törvényt, hanem a jog kibontakozásához is hozzájárul.²⁵ „Ha valamely konkrét individualitásában értett dolgot úgy ítélünk meg, ahogy az előttünk álló cselekvésszituációk kívánják, akkor szigorúan véve mindig egy különleges esetet ítélünk meg. Ez pedig azt jelenti, hogy az eset megítélése nem egyszerűen alkalmazza az általános mércéjét, mely szerint történik, hanem maga is meghatározza, kiegészíti és helyesbíti ezt a mércét.”²⁶

A humanista tradíciónak ezek a jegyei azért voltak különösen fontosak, mert azt hangsúlyozzák, hogy a megismerés csak valamilyen hagyomány talaján mehet végbe. Ez a humanista tradíció a felvilágosodás hatására azonban lassan feledésbe merült. Egyfajta ismeretvesztés következett be. Ebben a felejtésben és az esztétika szubjektívizálásában nagy szerepet játszott Kant filozófiája, aki a *sensus communis* fogalmát kizárta az erkölcsfilozófiából, és egy helyen hagyta csak érvényesülni, az ízlés fogalmánál. Ennek következtében a humanizmus alapfogalmai, különösen az ítélőerő és az ízlés fogalmainak átesztétizálása miatt, elveszítették megismerési funkcióikat.²⁷

Az esztétikai tudat kritikája

Az ízlés Kant szerint nem abban az értelemben közös érzék, hogy egy empirikus általánosságtól, mások ítéleteinek általános egybehangzásától teszi magát függővé. Nem azt mondja, hogy mindenki egyet fog érteni az ítéletünkkel, hanem azt, hogy senkinek sem lehet kifogása ellene. Az ízlés egy sajátos megismerésmódot jelent, melynek során az egyest az egészre tekintettel ítéljük meg.²⁸ Az ízlés ítéletet azonban megfosztotta attól, hogy általános igazság igényt fogalmazhasson meg. Véleménye szerint az ízlés ítéletek csak szubjektívek lehetnek.²⁹ Semmit sem ismerhetünk meg benne a tárgyról, melyeket szépnek ítélünk, hanem csak azt állítjuk, hogy a szubjektumban a priori megfelel nekik a

²⁴ Uo. 64. o.

²⁵ Uo. 71. o.

²⁶ Uo. 72. o.

²⁷ Jean Grondin: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába...* 156-157. o.

²⁸ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer...* 70-71. o.

²⁹ Uo. 75. o.

gyönyör érzése. Kant, amikor az ízlést igazi „közös érzéknek” nevezi, már nem veszi figyelembe a közös érzék fogalmának morális-politikai hagyományát. Csak az érdekli, hogy az esztétikai ítélőerőnek mennyiben van saját elve, csak a tiszta ízlésítélet a fontos számára.

Gadamer szerint ez döntő mozzanat volt. Ugyanis azzal, hogy Kant megalkotta az esztétika autonóm fogalmát, méghozzá úgy, hogy az igazság kérdését a művészet területén nem vizsgálta, jól jött a XIX. század irracionális-művészetének és zsenikultuszának. A humanista vezérfogalmak depolitizálása következtében az erkölcsi és politikai szabadság helyét a művészet iránt elkötelezett kultúrtársadalom megteremtése foglalja el.³⁰ Ez az esztétikai tudat olyan fogalmak segítségével értelmezte a művészetet, mint „utánzás, látszat, illúzió, varázslat”. A művészetet mint „a szép látszat művészeteként fogja fel” és szembeállítja a valósággal, sőt ennek ellentétéként értelmezi.³¹ Ez az oka annak, hogy a művészet tapasztalata a természettudományos megismeréssel szemben lejáratódott, hiszen a művészet az csak utánzása vagy látszata valami igazibb valóságnak a tudományos igazsággal szemben. Gadamer esztétikai elemzésével kapcsolatban joggal jegyzi meg Grondin, hogy az igaz, hogy a szellemtudományok öneszmélésének alapkérdése az esztétikai tudat bírálatában rejlik, de ezek fejtegetések „inkább nyújt(anak) valamiféle antiesztétikát, mintsem esztétikát. Az esztétika megteremtése tehát merő absztrakció, melyet... destruálni vagy relativizálni kell annak érdekében, hogy a szellemtudományokban működő megismerési mód adekvátabb megértését (vissza)nyerjük.”³²

Gadamer szerint azok voltak a művészet történetében a nagy korszakok, amikor az emberek minden esztétikai tudat és művészet fogalom nélkül olyan alakzatokkal vették körül magukat, melyek mindenki számára érthetőek voltak, és nem csupán esztétikai élvezetet nyújtottak.³³ „Az olyan fogalmak, mint az utánzás, a látszat, az illúzió, a varázslat, az álom, vonatkoztatást előfeltételeznek egy igazi létre, melytől az esztétikai lét különbözik. Az esztétikai tapasztalat azonban egyáltalán nem ilyen vonatkozások alapján gondolkodik, hanem valódi igazságnak tekinti, amit tapasztal. Ennek megfelelően az esztétikai tapasztalat lényegéhez tartozik, hogy nem lehet a valóság valódibb tapasztalata révén ráébredni a valóságra.”³⁴ Ennek alapján kérdezi Gadamer, hogy vajon „(a) művészet tapasztalatában nem rejlik-e olyan igazságigény, mely kétségkívül különbözik a tudományétól, de ugyanolyan kétségtelen, hogy nem gyengébb annál? Nem azt kérdezzük a művészet tapasztalatától, hogy minek gondolja magát, hanem

³⁰ Uo. 114. o.

³¹ Uo.

³² Jean Grondin: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába...* 157-158. o.

³³ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer...* 112-113. o.

³⁴ Uo. 115. o.

azt, hogy mi a valóságban, és mi az igazsága akkor is, ha ő maga nem tudja, hogy micsoda, és nem tudja megmondani, hogy mit tud.”³⁵

A műalkotás ontológiája és az irodalom határhelyzete

Tehát ahhoz, hogy a humanista tradícióhoz újra hozzáférhessünk, el kellett végezni a kanti esztétika szubjektívizáló ízlés fogalmának a kritikáját. Vagyis az esztétikai tudás új megragadása volt a kulcs a szellemtudományok sajátos igazságigényének a feltárásához. Ezt végezte el Gadamer a műalkotás tapasztalatának vizsgálatával. A műalkotások sajátos létmódjára pedig a játék fogalmának segítségével mutatott rá.

A játék fogalma nem pusztán metaforaként vagy analógiaként alkalmas a különféle társadalmi jelenségek magyarázatakor, hanem használható társadalmi-kulturális jelenségek modelljeként is.³⁶ Gadamer is ehhez a hagyományhoz kapcsolódik.

A játék fogalmát Gadamer természetesen nem a „játék-valóság” ellentét mentén értelmezi. A játékban ugyanis nem áll szemben szubjektum és objektum. „A játék létmódja nem olyan jellegű, hogy ott kellene lennie egy szubjektumnak, amely játékosan viszonyul, hogy a játékot játsszák. Ellenkezőleg: a játszás legeredetibb értelme mediális értelem. Azt mondjuk például „játszódik” valami, valami lejátszódott, valami játékban van.”³⁷ Másképpen fogalmazva az igazi szubjektum nem a játékos, hanem a játék. „A játéknak elsőbbsége van a játékos tudatával szemben. A játszás csak akkor éri el a célját, ha feloldódik a játékban.”

A játék komoly dolog. De nem az a komolyság teszi a játékot komollyá, ahogy a játékos viszonyul hozzá, vagyis nem azok a célok, amelyek a külső világot meghatározzák, hanem csakis magának a játéknak a komolysága. „A játék ugyanis nem engedi meg, hogy úgy viszonyuljunk hozzá, mint egy tárgyhoz.”³⁸ A játék példája tehát arra akar rámutatni, hogy a játéknak saját lénye van, függetlenül azoknak tudatától, akik játsszák. A játék az, ami a játékost hatalmába kényszeríti, ami behálózza a játékba, ami őt játékban tartja. A játéknak megvan a sajátos szelleme. Ha ezt átfordítjuk a művészet tapasztalatára, akkor azt mondhatjuk, hogy a művészet tapasztalatának „szubjektuma” az, ami megmarad, megőrződik, nem annak a szubjektivitása, aki tapasztalja, hanem maga a műalkotás.³⁹

³⁵ Uo. 131. o.

³⁶ Johan Huizinga: *Homo ludens*. Kísérlet a kultúra játék-elemeinek meghatározására, Universum Kiadó, Szeged, 1990. Lásd erről még Szabó Miklós: Játsszunk! In: *Ius Humanum*, 41-73. o.

³⁷ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer...* 135. o.

³⁸ Uo. 134. o.

³⁹ Uo. 138. o.

A műalkotás létmódjának másik, de talán legfontosabb mozzanata a megmutatkozás. A műalkotás játék, igazi léte nem választható el a bemutatástól, lényegéhez tartozik, hogy rá van utalva az önmegmutatásra. Gadamer ennek érzékeltetésére Arisztotelész tragédia elméletét hívja segítségül, mely szerint „a tragédia lényegéhez kifejezetten hozzátartozik a néző állapota is.”⁴⁰ Az, hogy a néző bekerül a tragédia lényegének meghatározásába, megfosztja az esztétikai tudatot a távolságtartástól és neutralizálástól. A műalkotás nem valamifajta ideális képződmény, mely önálló történelemfeletti értelemmel bírna, hanem sokkal inkább csak a mindenkori befogadásban lesz azzá, ami. A befogadás műalkotás lényegéhez tartozik. Ez azonban nemcsak a művészet tapasztaltára igaz, hanem általában a tradícióra is. A műalkotásra jellemző játék, illetve maga a műalkotás az őt tapasztalóval szemben „fölötte álló valóságnak” bizonyul, melynek játékába a tapasztaló egyszerűen belevonódik, anélkül, hogy valaha is objektíválható módon távolságtartó megismerés tárgyává tudná tenni.

Vajon ezek a következtetések vonatkoztathatók-e az irodalomra is? A kérdés azért merülhet fel, mert itt mintha már nem beszélhetnénk semmiféle bemutatásról, hiszen az olvasás egy bensőséges folyamat. Talán amíg az olvasás fennhangon történik, itt is beszélhetünk egyfajta megmutatkozásról. Gadamer szerint azonban a fennhangon olvasást nem lehet élesen elhatárolni a néma olvasástól, ugyanis minden megértő olvasás már eleve egyfajta reprodukció és interpretáció.⁴¹ „A hangsúlyozás, a ritmikus tagolás a legnépszerűbb olvasáshoz is hozzátartozik. A megértés mindig tartalmazza a belső beszédet, ebből következően az irodalomnak éppúgy eredeti létezése az olvasás, mint a képnek, hogy a néző szemléli.”⁴² Az irodalom fogalmát sokkal tágabban érti, mint az irodalmi műalkotás fogalmát. „Az irodalom létmódjából minden nyelvi hagyomány részesedik, nemcsak a vallási, jogi, gazdasági, hanem azok az írások is, amelyekben az ilyen hagyományozott szövegeket tudományosan feldolgozzák és értelmezik, tehát a szellemtudományok egésze. Irodalomformája van minden tudományos kutatásnak, amennyiben lényegi kapcsolata van a nyelviséggel. Az irodalom legtágabb értelmét a nyelvi jelenségek írásos rögzíthetősége határolja körül.”⁴³ Az irodalom fogalmába tehát ebben az értelemben minden szöveg beletartozik, minden írásos formába rögzített nyelvi jelenség pusztán azért, mert értelmezésre szorul. „Vannak olyan tudományos művek, melyek írói erényeiknél fogva igényt tarthatnak arra, hogy irodalmi műalkotásként becsüljük, és a világirodalomhoz számítsuk őket. Az esztétikai tudat szempontjából ez evidens, amennyiben nem a műalkotás jelentését, hanem csakis megformálásának minő-

⁴⁰ *Uo.* 160. o.

⁴¹ *Uo.* 192. o.

⁴² *Uo.*

⁴³ *Uo.* 193-194. o.

ségét nyilvánítja meghatározónak. Miután azonban az esztétikai tudat felett gyakorolt kritikánk elvi korlátokat szabott e szempont érvényességi körének, kétségesse válik számunkra az irodalmi művészet és az irodalom elválasztásának elve. Hiszen láttuk, hogy még a költői műalkotás lényegi igazsága sem ragadható meg az esztétikai tudat mércéjével. Ellenkezőleg: a költői műalkotás és valamennyi egyéb irodalmi szöveg közös vonása, hogy tartalmi jelentésükben szólnak hozzánk. Megértésünk nem specifikusan arra a formálási teljesítményre irányul, mely a művet mint műalkotást jellemzi, hanem afelé fordul, amit mond nekünk a mű. Ennyiben az irodalmi műalkotás és az egyéb irodalmi szövegek különbsége nem is olyan alapvető... (M)ély közösség áll fenn valamennyi irodalmi mű között, amennyiben a nyelvi megformálásnak az a feladata, hogy hatássá tegye a tartalmi jelentést, melyet ki akarnak mondani.”⁴⁴ Ezek alapján mondja ki Gadamer, hogy „az irodalom jelensége az a pont, ahol a művészet és a tudomány átmegy egymásba.”⁴⁵ Hiszen semmi sincs „annyira ráutalva a megértő szellemre, mint az írás.”⁴⁶ Ennek alapján le is vonja a számunkra fontos következtetést: „Miként ki tudtuk mutatni, hogy a műalkotás léte játék, mely csak akkor teljeseedik ki, amikor a nézők befogadják, ugyanígy minden szövegre érvényes, hogy az értelem élettelen nyoma csak a megértésben változik vissza értelemmé. Ezért fel kell tennünk a kérdést, hogy az, amit a művészet tapasztalatán kimutattunk, nem érvényes-e valamennyi szöveg megértésére, tehát azoké-
ra is, amelyek nem műalkotások.”⁴⁷

Az irodalom fogalmának ezzel a széles értelmezésével Gadamer a megértésnek azokat a mozzanatait hangsúlyozza, amelyeket az Igazság és módszer későbbi fejezeteiben az arisztotelészi gyakorlati filozófia aktualitásával és a jogi hermeneutika példaszzerűségével szélesít ki a hermeneutika univerzalitás igényévé. De a kérdésfelvetés magvát, ami a tudománykritikai felfogásához kapcsolódik már ezek a fejezetek is tartalmazzák.

S hogy mi következhet ebből a jog tudományosságára nézve? Elsősorban az, hogy a jogi tevékenység elsősorban megértő tevékenység, vagy máskép-

⁴⁴ *Uo.* 194-195. o.

⁴⁵ *Uo.* 195. o.

⁴⁶ *Uo.*

⁴⁷ *Uo.* Később Gadamer már pontosítja az irodalomnak ezt a széles felfogását. „Az irodalmi szöveg éppen azért jelent egy sajátos mérvű szöveget, hogy nem utal vissza egy eredeti nyelvi cselekvésre, hanem maga szab meg minden ismétlést és nyelvi cselekvést: ez a beszéd sem teljesítheti soha azt az előírást, amit egy költői szöveg kifejez. Ő az, ami normatív funkciót gyakorol, olyat, amely sem egy eredeti beszédre, sem a beszélő szándékára nem utal vissza, hanem önönmagából fakad – az például, hogy egy költemény milyen sikerült formát öltött, túltéve alkotóján, még magát a költőt is meglepi.” Hans-Georg Gadamer: *Szöveg és interpretáció*. In: *Szöveg és interpretáció*. (Szerk.: Bacsó Béla) Cserépfalvi, Budapest, 1991, 33. o.

pen szólva interpretív gyakorlat, még hozzá olyan gyakorlat, melynek igazságait nem lehet függetleníteni attól a közös tudástól, amely a közösséget közösséggé teszi, s ez a közös tudás nem független a közösség politikai moralitásától.

Fontos hangsúlyozni, hogy ez a hermeneutikai megközelítés többféle jogelméleti koncepcióval összhangba hozható, hiszen nem kapcsolódik közvetlenül a jogelmélet sajátos kérdéseihez, inkább csak az előkérdéseihez. S talán annyit azért tanulhatunk belőle, hogy amikor a jog sajátosságai mellett próbálunk érvelni, figyelemmel legyünk arra, hogy ez a sajátos tudásunk végül is abból a közös tudásunkból származik, ami lehetővé teszi, hogy e sajátosságokat megértsük.