



SIMON ZOLTÁN BOLDIZSÁR

## Tapasztalat, jelenlét, történelem

Azt mondják, egyre többen és egyre hangosabban, hogy a posztmodern pillanat elmúlt. És miközben egyesek fellélegeznek, mások pedig elszomorodnak, mintha senki sem lepődne meg túlságosan – ami viszont egyáltalán nem meglepő. Amikor az akadémiai tevékenység és az intellektuális presztízs megalapozásának legszerényebb formája is egy egész kutatási terület megújítását célzó *fordulat* bejelentése, akkor aligha lehet egyébről beszélni, mint pillanatokról. A pillanatok pedig elmúlnak. Még azok is, amelyek olyan fordulatot céloznak, amely az intellektuális presztízs megalapozásának legirigyeltebb formájaként a világról való gondolkodást újítaná meg, úgy általában véve. Paradox módon azonban a posztmodern pillanat elmúlásáról való beszéd maga is egy fordulatot jelez, ekként pedig éppen abba a posztmodern logikába illeszkedik, amely kisebb-nagyobb kvázi-forradalmakként megköveteli a folytonos fordulatokat. Innen a meglepetés hiánya. És éppen ezért nem annyira a posztmodern mint állapot történeti meghaladásáról, mint inkább a posztmodern gyűjtőnév alatt futó különböző elméletek – posztstrukturalizmus, dekonstrukció, a mindenféle konstruktivizmusok stb. – fogalmi készletének a kimerüléséről lehet szó.

A történetfilozófia és a történetelmélet területén a fogalmi készletek kimerülése elsősorban (az önmagát egyébként nem posztmodernnek tekintő) Hayden White – vagy még inkább a követői – reprezentacionalizmusát, Keith Jenkins, Elizabeth Deeds Ermarth és mások önmagukat posztmodernként leíró elméleteit és általában véve az összes olyan elméletet érinti, amely a nyelvi dimenzió kizárólagossága mellett érvelve kételkedik a szövegen kívüli életben. A szövegen kívüli életbe vetett hit visszatérését mindazonáltal nem az olyan elméleti kísérletek térnyerése jelzi, amelyek sohasem fordítottak kellő figyelmet a történetírás nyelvi dimenziójára, esetleg mindig is annak háttérbe szorításán dolgoztak, vagy pedig egy attól egészen eltérő regiszterben működtek.<sup>1</sup> Sokkal inkább azok elbizonytalanodásáról és útkereséséről van szó, akik egykoron maguk is elbűvölőnek találták a posztmodern pillanatot – mint Frank Ankersmit vagy Nancy Partner<sup>2</sup> –, valamint azok kezdeti

---

<sup>1</sup> Ide sorolhatók Mark Bevir és Aviezer Tucker poszt-analitikus történetfilozófiai kísérletei. Lásd rólu-k Skodo, Admir: *Post-Analytic Philosophy of History*. *Journal of the Philosophy of History*, vol. 3. (2009) no. 3. 303–333.; lásd még: McCullagh, Behan C.: *The Logic of History: Putting Postmodernism in Perspective*. London – New York, 2004.; Murphey, Murray G.: *Truth and History*. Albany, 2009. Az összes itt felsorolt – egymással nehezen összevethető – kísérlet ragaszkodik ahhoz, hogy a posztmodern kísérletekkel szemben ne jellemzően esztétikai, hanem jellemzően episztemológiai vállalkozásnak tekintse a történetírást.

<sup>2</sup> Ankersmit, Frank: *Sublime Historical Experience*. Stanford, 2005. Magyarul ugyanerről Ankersmit több mint egy évtizeddel korábbi székfoglalója olvasható, értelemszerűen egy jóval rövidebb és jóval kevésbé kidolgozott formában. Ankersmit, Frank R.: *A történelmi tapasztalat*. Budapest, 2004.; Partner, Nancy: *Narrative Persistence: The Post-Postmodern Life of Narrative Theory*.

sikereiről, akik a nyelvi fordulat fogalmi készletével szembeni életképes alternatívák hiánya okozta elégedetlenségüket követően most úgy érzik, hogy végre rátaláltak a saját hangjukra – mint Hans Ulrich Gumbrecht vagy Eelco Runia.<sup>3</sup>

Az útkeresés és a saját hang megtalálása egyaránt új játékosok játéklehetőséghez juttatásához vezet a teoretikus mezőben. A legjobb formában lévő új játékos alighanem a *jelenlét*, míg a legjobb formában lévő, a visszavonulását egyszer már bejelentő, ám nemrégiben reaktivált és újrakondicionált játékos a *tapasztalat*. A képességeiket illető vélemények azonban erősen megoszlanak. Azok számára, akik – mint Jenkins és Alun Munslow – úgy vélik, hogy a posztmodern pillanat örök, a tapasztalat és a jelenlét térnyerése visszalépést jelentene. Már ha egyáltalán lehetségesnek tartanának egy ilyen lépést.<sup>4</sup> Az álláspontjuk mindenestre meglehetősen ellentmondásos, mivel a teoretikus mezőt úgy tekintik véglegesen berendezettnek, és úgy zárják ki mind az előre-, mind a hátralépést, hogy közben nyitottságról, állandó mozgásban levésről és a folytonos újraleírás szükségességéről beszélnek. Az új játékosok színre lépése azonban nem csupán olyan visszalépésnek tekinthető, amely visszalépés *lenne*, ha egyáltalán megtörténhetne, hanem olyan visszalépésnek is, amely annak ellenére, hogy *megtörténik*, nem válik meg a posztmodern pillanattól *véglegesen*. Ethan Kleinberg, Jenkins és Munslow véleményével ellentétben, úgy tekinti elmúltnak a posztmodern pillanatot, hogy közben az elkerülhetetlen visszatérését jósolja, éppen a folytonos újraleírás szükségességének kísérteteként.<sup>5</sup> Mindeközben a pillanat továtűnését pártolók nyilván előrelépésről beszélnek, és egyetértenek Ankersmittal abban, hogy „a nyelvfilozófia, a hermeneutika, a dekonstrukció, a tropológia és a szemiotika stb. nyelvisége mára már inkább akadályává, semmint előmozdítójává vált a hasznos és gyümölcsöző kutatásoknak”.<sup>6</sup> Az ilyen gyümölcsöző kutatások reményét pedig azok is osztják, akik David Carrhoz hasonlóan eddig leginkább a narrativista történetfilozófia és a reprezentacionalizmus belső ellenzékeként működtek.<sup>7</sup> Amit viszont az itt felsoroltak közül mintha mindenki magától értetődőnek tekintene, az a tapasztalat és a jelenlét nyelvvel való gyökeres szembenállása és kibékíthetetlen ellentéte.

Úgy gondolom, hogy végeredményben az a meglehetősen ismerős, ám annál kevésbé épületes intellektuális konstelláció áll elő, amelyben mindenkinek igaza van, és senkinek sincs igaza – jobbára annak köszönhetően, hogy a tapasztalat és a jelenlét fogalmaiban rejlő potenciált illető vélemények mintha nem is annyira a bennük rejlő potenciált minősítenék, hanem egy már kiforrott elméleti képződményről szólnának. A figyelmük ezért elsiklik a fogalmak használatba vételének különböző lehetséges szintjei felett. Holott könnyen elképzelhető – amit rövidesen el is képzelek –, hogy a tapasztalat és a jelenlét fogalmi amellett, hogy egy bizonyos szinten valóban összeegyeztethetetlenek a nyelvre fektetett hangsúllyal, egy másik szinten akár összhangba is hozhatók azzal.

In: Ankersmit, Frank – Domanska, Ewa – Kellner, Hans (eds.): *Re-figuring Hayden White*. Stanford, 2009. 81–104.

<sup>3</sup> Gumbrecht, Hans Ulrich: *A jelenlét előállítására. Amit a jelentés nem közvetít*. (Ford. Palkó Gábor) Budapest, 2010.; Runia, Eelco: *Presence*. *History and Theory*, vol. 45. (2006) No. 1. 1–29.

<sup>4</sup> Jenkins, Keith: *Inventing the New from the Old – from White's „Tropics” to Vico's „Topics” (Referee's Report)*. *Rethinking History*, vol. 14. (2010) no. 2. 243–248.; Munslow, Alun: *The Future of History*. Basingstoke, 2010. 42–44.

<sup>5</sup> Kleinberg, Ethan: *Haunting History: Deconstruction and the Spirit of Revision*. *History and Theory*, vol. 46. (2007) no. 4. 113–143.

<sup>6</sup> Ankersmit, Frank R.: *„Presence” and Myth*. *History and Theory*, vol. 45. (2006) no. 3. 336.

<sup>7</sup> Carr, David: *Experience, Temporality and History*. *Journal of the Philosophy of History*, vol. 3. (2009) no. 4. 335–354.

A szembenállást illetően van egy egészen figyelemreméltó aspektus, amely a tapasztalat és a jelenlét mindkét programadó jellegű szövegére jellemző. Ankersmit *Sublime Historical Experience* és Gumbrecht *A jelenlét előállítása* című könyve egyaránt olyan tradíciókkal szemben pozicionálják magukat, amelyek kezdetét jóval korábbra teszik a posztmodern gyűjtőnév alá sorolt elméletek megjelenésénél, amiket így mindketten az általuk célba vett tradíció végpontjának tekintenek a saját kísérletük felől nézve. Ankersmit küzdelme a történelmi tapasztalat nevében a nyelvi transzcendentalizmus ellen nem csupán a posztstrukturalista elméleteket és a dekonstrukciót foglalja magában, hanem a logikai pozitivismussal, a fenomenológiával és a hermeneutikával együtt a nyelvre fordított 20. századi kizárólagos figyelem jelentőségét kérdőjelezi meg. Gumbrecht pedig úgy ütközteti a jelenlétet a jelentés iránti egyoldalú megszállottsággal, hogy az utóbbit egészen addig a karteziánus világmentelmezésig vezeti vissza, amely az anyagin túlmutató, tisztán szellemi jelentés létrehozása révén alkot tudást, szem elől veszítve magát az anyagi világot. Egy „nem-hermeneutikai mező” (és az azon belüli nem-értelmező fogalmak) megalkotása a jelenlét révén – ugyanúgy, ahogy a tapasztalat Ankersmit kezében – a világgal (a valósággal; a történelem esetében a múlttal) való elveszett kapcsolatot igyekszik helyreállítani, és mint ilyen valóban tökéletesen szembemegy azzal a posztmodern pillanattal, amely a nyelvbe zártság tételezésével a végsőkig vitte a világtól (a valóságtól, a múlttól) való elszakíttóságot.

A fenti tradíciókkal és a posztmodern pillanattal való szembenállás, a világgal való kapcsolat helyreállítására tett kísérlet alapvetően ontológiai, és mint valami elveszettnek a helyreállítása, minden további nélkül tekinthető visszalépésnek. Van azonban egy másik aspektusa is a tapasztalat és a jelenlét előretörésének. A nyelv és a világ, a nyelv és a valóság közötti kapcsolat elvesztése annak idején nem pusztán ontológiai, hanem episztemológiai krízist is eredményezett. Nem csupán a nyelven és a szövegen kívüli világ léte, hanem a létének elvesztésével a megismerésének a lehetősége is kérdésessé vált – vagy éppen a megismerés lehetőségének az elvesztése tette kérdésessé a szövegen kívüli világ létét. Bárhogy történt, a tapasztalat és a jelenlét anélkül próbálja helyreállítani az elvesztett ontológiai biztonságot, hogy az episztemológiai kármentés munkáját elvégezné. Ez különösen a tapasztalat esetében tűnhet meglepőnek, elvégre a korábban ismert formájában a megismerés elválaszthatatlan játszótársa volt, és éppen a megismerésben vállalt főszerepe miatt került parkoló pályára a nyelvi zártság azon rendszerében, amely az elszakított világ megismerését lehetetlen vállalkozásnak tekintette. Ankersmit azonban könyve legfőbb tézisének azt tekinti, hogy a tapasztalat episztemológiai aspektusok nélkül is feléleszthető és újrakondicionálható.<sup>8</sup>

A felélesztés és az újrakondicionálás pedig az esztétika birodalmában zajlik. Abban a birodalomban, amelybe éppen a posztmodern pillanat vezette a történetfilozófiát és a történetelméletet, amikor az ontológiai és episztemológiai biztonságot feladva a történetírást a nyelv és a reprezentáció esztétikai játszóterévé változtatta. Az, hogy a megismerés vonzataitól mentes jelenlét és tapasztalat kifejezetten *esztétikai* karakterrel bír, azt jelenti, hogy nem lerombolja, hanem továbbépíti az esztétikai játszóteret, amiért is – fordulat ide vagy oda – minden további nélkül összhangba hozható a posztmodern pillanattal. Mindemellett Gumbrecht végig nagy hangsúlyt fektet annak nyilvánvalóvá tételére, hogy a jelenlétet nem a jelentés leváltására szánja, hanem arra, hogy legyen valami, ami ellensúlyozhatja a jelentés egyoldalú dominanciáját.<sup>9</sup> Ankersmit hasonlóképp nyilvánvalóvá teszi, hogy amiképp

<sup>8</sup> Ankersmit: *Sublime Historical Experience*, 9.; lásd továbbá a Gadamerrel foglalkozó fejezetet: 193–239.

<sup>9</sup> Gumbrecht: *A jelenlét előállítása*, 11–12., 48., 115.

az 1950-es és 1960-as évek analitikus történetfilozófiájának a magyarázatot illető kérdéseit nem leváltotta, hanem kiegészítette az új kérdésekre fókuszáló White-féle reprezentacionálizmus, úgy a tapasztalat vizsgálata sem kérdőjelezi meg a korábbi filozófiák belátásainak (ideértve saját korábbi reprezentacionálizmusának) a teljességét, hanem olyan új kérdéseket tesz fel, amelyek a múlthoz való viszonyt illetően a reprezentációt és az igazság kérdését *megelőzően* jelentkeznek, és így egyszerűen kívül esnek a korábbi filozófiák hatókörén.<sup>10</sup> Ekképp az elveszett helyreállításának és a posztmodern elméletekkel való szembenállásnak a gesztusát a továbblépés és korábbi elméletekhez való hozzájárulás gesztusa ellensúlyozza.

Mindent összefoglalva úgy gondolom, hogy az alaphelyzet a következő: a tapasztalat és a jelenlét látványos belépője két – egy ontológiai és egy esztétikai – ajánlatot rejt magában a történetfilozófia és a történetelmélet számára, ám egyáltalán nem követeli meg az ajánlatok *teljes körű és együttes* elfogadását. Egyfelől maga a látványos belépő, pusztán az *alapfeltevéseire* redukálva felfogható egyfajta szerény kísérletként a világhoz való viszonyunk kiszélesítésére, és mint ilyen, könnyű szívvel méltányolható. Másfelől a szerénnyé lett belépő a benne foglalt alapokra építkezve és egyes aspektusokat felnagyítva két külön utat is kínálhat, attól függően, hogy ki melyik ajánlatot helyezi előtérbe és veszi használatba. Egy inkább ontológiai használatbavétel a nyelvi fordulattal való szembenállás jegyét viseli magán, egy inkább esztétikai használatbavétel azonban már sokkal inkább az összhang felé mutat. Míg az előbbi az ezerszer is elátkozott szubsztantív történelemfilozófiát élesztheti újra afféle modernizált, kvázi-szubsztantív formában, az utóbbi a kritikai történetfilozófia narrativista formájába lehelhet új életet.

### **Szerény belépő**

A jelenlét Gumbrecht meghatározásában „nem (vagy legalábbis nem elsősorban) a világhoz és tárgyaihoz fűződő időbeli, hanem térbeli viszonyra utal”, és annak, ami jelen van, *kézzelfoghatónak* kell lennie.<sup>11</sup> A jelenlét fogalmában rejlő ontológiai ajánlat ekképp a világgal (a valósággal, a múlttal) való kapcsolat közvetítettséget igyekszik kiiktatni vagy inkább *felfüggeszteni*. Nem mindörökre, nem is folyamatosan, hanem alkalmasint, néhanapján, egy-egy *pillanatra*. Nem egy új, rendszerszerű képződményt ír le, amelyben gyökeresen megváltozik a világhoz (a valósághoz, a múlthoz) való viszonyunk, nem is annak a módját, hogy miképp építhetünk ki ilyesfajta közvetlen kapcsolatot tetszés szerint, hanem olyan apró réseket keres egy alapvetően nyelvi rendszeren *belül*, amely néhány pillanatra képes hatályon kívül helyezni magát a rendszert.

Ezek az apró rések abban az esztétikai tapasztalatban adóttak, amit Gumbrecht mint jelenléthatások és jelentéshatások közötti ingázást ír le. És bár ragaszkodik ahhoz, hogy a világgal való minden érintkezés tartalmazza úgy a jelentés, mint a jelenlét összetevőit, felvázol egy tipológiát, amely a jelenlétkultúrát állítja szembe a jelentéskultúrával. Ezeket azonban olyan weberi *ideáltípusok*ként írja le, amelyek ebben a formában soha nem léteztek, és soha nem is fognak. A tipológia – a teljesség igénye nélkül – a következőket tartalmazza: a jelentéskultúra önreferenciája az értelem, és az ember a világhoz való viszonyában külsődleges pozíciót foglal el, míg a jelenlétkultúra önreferenciája a test, és az ember a világ részeként tekint magára. A jelentéskultúrában a tudást a szubjektum hozza létre értelmezés révén, míg a jelenlétkultúrában a tudás inkább kinyilatkoztatás vagy feltárulás. A jelentéskultúra alapvető dimenziója az idő, amelyben mozogva az emberek változásokat visznek

<sup>10</sup> Ankersmit: *Sublime Historical Experience*, XIV–XV., 14–15.

<sup>11</sup> Gumbrecht: *A jelenlét előállítása*, 7.

véghez, míg a jelenlétkultúra alapvető dimenziója a tér, amelyben az emberek a változtatás bármiféle szándéka nélkül határozzák meg a dolgokhoz való viszonyukat. A jelentéskultúra jellemző rítusa a parlamenti vita, míg a jelenlétkultúráé az eucharisztia.<sup>12</sup>

Gumbrecht szerint manapság egy dominánsan jelentéskultúrában élünk, amelyben a jelentéshatások kizárólagosságra törnek, így legfeljebb annak a lehetősége állhat fenn, hogy egy-egy pillanat erejéig olyan esztétikai tapasztalatra tegyünk szert, amelyben jelenléthatások is megvillannak. Ezek az esztétikai tapasztalatban megvillanó jelenléthatások *hirtelen* törnek ránk, a maguk pillanatszerűségében rendkívüli *intenzitással* bírnak, és – mivel egy dominánsan jelentéskultúrában belül jelentkeznek – *szigetszerűek*.<sup>13</sup> A szigetszerűség, amely Gumbrechtnél a mindennapi világoztól való távolságot jelzi, azt, ahogy az esztétikai tapasztalat kiszakad az értelmezés és a jelentéstulajdonítás megszokott kereteiből, Ankersmitnél a történelmi tapasztalat dekontextualizáltságának felel meg.<sup>14</sup> A dekontextualizáció a tapasztaló szubjektum (a történész) és a tapasztalat tárgya (a múlt) közötti különbség eltörlésének köszönhető, aminek következtében a történelmi tapasztalatban csupán maga a tapasztalat válik adottá. A kontextus fogalma csak akkor bír jelentőséggel, ha a tapasztaló szubjektum és a tapasztalat tárgyának logikai elsődlegessége adott a tapasztalattal szemben. Ankersmit történelmi tapasztalata esetében azonban magáé a tapasztalaté az elsőbbség, és a kontextus fogalma a szubjektum és tapasztalat tárgyának a tapasztalatba olvadásával értelmét és érvényét veszti.

Azt vizsgálva, amit Johan Huizinga „történelmi megérezésként” írt le, Ankersmit pontosan ugyanolyan jellemzőkkel ruházza fel a történelmi tapasztalatot, mint Gumbrecht az esztétikai tapasztalatot. Továbbá, ahogy Gumbrecht esztétikai tapasztalata a világhoz való viszonyt illetően, úgy Ankersmit történelmi tapasztalata a múlthoz való viszonyt illetően esztétikai karakterrel bír. Ankersmit egy egész fejezetet szentel a korábban John Dewey, majd nemrégiben Richard Shusterman által leírt pragmatista esztétikai tapasztalat és a történelmi tapasztalat párhuzamainak.<sup>15</sup> A történelmi tapasztalat – esztétikai karaktere végett – így nem csupán annyiban osztozik Gumbrecht esztétikai tapasztalatával, hogy mindkettő szigetszerűek, és elszakadnak mindenféle nyelvi konceptualizációtól, hanem a tapasztalat intenzitásában és hirtelenségében is. Ami a tapasztalatra szert tevő történész (vagy bárki más) számára a történelmi tapasztalatban megjelenik, az „egy pillanat erejéig a múlt maga, szokatlan közvetlenséggel és közvetítetlenséggel tárulva fel a maga kvázi-noumenális meztelenségében”.<sup>16</sup> A tapasztalat ilyesfajta *autenticitása* és dekontextualizáltsága, az, hogy *megelőzi* a magunkkal hordott nyelvi asszociációk hálózatába való beillesztés lehetőségét, éppen a hirtelenségének köszönhető. Annak, hogy „váratlanul” jön, hogy „megismételhetetlen”, és hogy nem olyasvalami, amit a történész (vagy bárki más) szándékoltan kiválthatna, hanem olyasvalami, ami rajtaütésszerűen „megtörténik” vele.<sup>17</sup>

Bár az esztétikai tapasztalat Gumbrechtnél is az eseményszerűség jegyét viseli magán, Gumbrecht szerint bizonyos körülmények között, egy „higgadt, ráhagyatkozó beállítódás” révén nem csupán „megtörténhet”, hanem szándékoltan is kiváltható.<sup>18</sup> Persze nem ez az egyetlen eltérés kettejük között. A legjelentősebb mind közül talán az, hogy míg Gumb-

<sup>12</sup> Gumbrecht: *A jelenlét előállítása*, 68–73.

<sup>13</sup> Gumbrecht: *A jelenlét előállítása*, 82–87.

<sup>14</sup> Ankersmit: *Sublime Historical Experience*, 124–125., 275–280.

<sup>15</sup> Ankersmit: *Sublime Historical Experience*, 241–262.

<sup>16</sup> Ankersmit: *Sublime Historical Experience*, 125.

<sup>17</sup> Ankersmit: *Sublime Historical Experience*, 128.

<sup>18</sup> Gumbrecht: *A jelenlét előállítása*, 86–87.

rechtenél az esztétikai tapasztalat a testi dimenzióhoz kötődik, Ankersmit kifejezetten „intellektuális” tapasztalatról beszél, és éppen a testi dimenzióhoz való ragaszkodást és a tapasztalat deintellektualizását veti Shusterman pragmatista esztétikájának a szemére.<sup>19</sup> A különbségek ellenére azonban Gumbrecht és Ankersmit abban a legmesszebbmenőkig egyetértenek, hogy az általuk felvázolt pillanatokban „semmi épületes sincs”; „nincs üzenet sem, semmi olyan, amiből tanulhatnánk”.<sup>20</sup> Ezek a pillanatok ugyanis nem állítanak elő tudást, az esztétikai tapasztalat semmilyen szerepet nem játszik a megismerésben. Éppen ezért is hangsúlyozza Gumbrecht, hogy inkább *élményről* beszél, semmint tapasztalatról: „...az *élmény (Erleben)* azt feltételezi, hogy egyrészt a pusztán fizikai érzékelés már megtörtént (*Wahrnehmung*), és másrészt ezt a tapasztalat (*Erfahrung*) fogja követni, mint a világertelmezés aktusának eredménye”.<sup>21</sup> És éppen ezért köti Ankersmit az episztemológia kiiktatásával a történelmi tapasztalatot *érzelmekekhez* és *hangulatokhoz*, mondván, hogy az, „ahogy a múlt iránt érzünk, nem kevésbé fontos, mint az, amit tudunk róla”.<sup>22</sup>

Sem a tapasztalat érzelmekhez és hangulatokhoz kötése, sem az élményjellegének a hangsúlyozása, sem Ankersmit és Gumbrecht többi *alapfeltevése* nem jelentenek önmagukban világrengető fordulatot. A történelmi tapasztalat és az esztétikai tapasztalatban megvilanó jelenléthatások nem tűnnek többnek, mint – egy Pink Floyd album címével élve – az értelem pillanatnyi kihunyásainak. Annak elismerésétől, hogy ezek a pillanatok a világhoz és a múlthoz (a valósághoz) való viszonyulást tekintve ugyanolyan konstitutív erővel bírnak, mint az értelem megnyilvánulásai, még jóval látótávolságon kívül van úgy a szubsztantív történelemfilozófia felélesztése, mint a narratív történetfilozófia megújítása.

Azt gondolom, a mindennapi életünkben – erősen általánosítva – többnyire mindannyian hajlamosak vagyunk elismerni az ilyen pillanokat, nyújtja akár, ahogy Gumbrecht számára, a Stanford Cardinal játéka, akár, ahogy Huizinga mondja, néhány hang egy régi dalból. Bármi kiválthatja őket, akár a múlttal kapcsolatban is, lévén, hogy a múlt bizonyos tárgyi emlékei „időutazókként” velünk vannak a jelenben.<sup>23</sup> Az pedig, hogy a mindennapi életünkben alkalmasint mindannyian a jelenlétre és a múlttal való közvetlen kapcsolatra vágyunk, Eelco Runia szerint olyan jelenségekben ölt testet, mint a megemlékezések iránti lelkesedés, a retro-stílusok divatja vagy az absztrakt festészet, ami Clement Geenberg szavaival „mindent átfogó jelenlét, jelentés nélkül”.<sup>24</sup> Továbbá, ahogy arra Jerome de Groot is rámutat, a BBC-n futó olyan „történelmi valóságshow-k”, mint *A lövészárók (The Trench)*, amelynek résztvevői két hétig egy első világháborús mintára kialakított lövészárókrendszer mindennapjait élik, szintén a múlttal való közvetlen kapcsolat vágyára hívják fel a figyelmet.<sup>25</sup> Mindezek az aspektusok a múlttal való viszony olyan *hétköznapi* formáira utalnak, amelyeket a nyelvi fordulat *akadémiai* elméletei maguk alá temetnek.

<sup>19</sup> Ankersmit: *Sublime Historical Experience*, 254. Shusterman szómaesztétikájához és a nyelvfilozófiától való szabadulási kísérletéhez lásd: Shusterman, Richard: *Pragmatista esztétika: a szépség megélése és a művészet újragondolása*. Pozsony, 2003.; Shusterman, Richard: *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, New York, 2008.; valamint Shusterman, Richard: *Pragmatism and Cultural Politics: From Rortyan Textualism to Somaesthetics*. *New Literary History*, vol. 41. (2010) no. 1. 69–94.

<sup>20</sup> Gumbrecht: *A jelenlét előállítása*, 82.

<sup>21</sup> Gumbrecht: *A jelenlét előállítása*, 83–84., 89.

<sup>22</sup> Ankersmit: *Sublime Historical Experience*, 10.; lásd még: 306–312.

<sup>23</sup> Ankersmit: *Sublime Historical Experience*, 115.

<sup>24</sup> Runia: *Presence*, 5., 19.

<sup>25</sup> de Groot, Jerome: *Consuming History: Historians and Heritage in Contemporary Popular Culture*. London – New York, 2009. 163–180.

Az azonban, hogy a mindennapi életünkben minden további nélkül elismerjük az ilyen pillanatokot, korántsem jelenti azt, hogy ezt az elismerést hajlandóak lennénk magunkkal cipelni az akadémiai tevékenység különböző színtereire. A hajlandóság ilyen hiánya pedig talán arra utal, hogy maguk a humán tudományok, bármennyire is magukévá tették a mindennapi élet vizsgálatát, továbbra is meglehetősen távol állnak tőle. Akár az az állítás is megkockáztatható volna, hogy kifejezetten a mindennapi élettel szemben pozicionálják magukat. Akárhogy is, a gumbrecht-i esztétikai élmény és tapasztalat konstitutív részét képező jelenléthatások és az ankersmiti történeti tapasztalat elismerése az akadémiai tevékenység különböző területein jóval rizikósabb vállalkozásnak tűnik, mint ugyanígy tenni a privát pillanataink kapcsán. A fogalmakat illető kritikák, a túlzott romanticizmus és a miszticizmus, a közvetítetlenség és az autenticitás iránti vágy naivításának és a változás ellehetetlenítésének a vádjá<sup>26</sup> – amikkel szemben egyébként Gumbrecht és Ankersmit előre igyekeznek megvédeni magukat, és előnyt kovácsolni belőlük –, azt hiszem, többnyire erről szólnak. Arról, hogy ugyan bárki kiveheti William Jamesszel a „morális szabadságát”, de szerencsésebb, ha az így szerzett élményeket senki sem viszi magával a munkahelyére. Máskülönben a rizikófaktor vésszesen megnő. Főképp akkor, ha valaki még túl is lép az eddig tárgyalt alapfeltevéseken.

### Ontológiai ajánlat

A tapasztalat és a jelenlét fogalmaiban rejlő ontológiai ajánlat az idő fogalmának bevonásával és újradefiniálásával kerülhet előtérbe. Akár az idő térré alakításával, aminek következtében a múlt is a jelen síkján, a jelen terében jelenik meg, ahogy azt Runia javasolja, akár Berber Bevernage nyomán egy „kísértő idő” tétélezésével, amelyben a múlt jelenben kísértő képe szintén a múlt jelenbeli túléléséhez vezet.<sup>27</sup> Az ilyen és ehhez hasonló kísérletek azonban csupán egyfajta történeti ontológia kialakításához vezethetnek,<sup>28</sup> ami – bár élesen szembenállna a nyelvi fordulattal – nem növelné meg vésszesen a rizikófaktort. Az ontológia végül is még mindig tiszteletreméltóbb filozófiai tevékenységnek számít jelenleg, mint a szubsztantív történelemfilozófia.

A történelmi tapasztalat és a jelenlét szerény belépője, azt gondolom, akkor válik igazán rizikós vállalkozássá, amikor a fogalmakban rejlő ontológiai ajánlat az ontológiai aspektusok felnagyításával szorítja háttérbe a bennük rejlő esztétikai ajánlatot. Gumbrecht itt kiszáll a képből, Ankersmit pedig előtérbe kerül azokkal az elképzeléseivel, amelyekben a világgal és a múlttal létesített kapcsolat közvetlenségét és autenticitását nem csupán az *egyén* számára adott pillanatnyi *villanások*ként kezeli, hanem – hosszabb-rövidebb idő-

<sup>26</sup> Lásd például Roth, Michael S.: *Ebb Tide. History and Theory*, vol. 46. (2007) no. 1. 66–73.; Jenkins, Keith: *Cohen contra Ankersmit. Rethinking History*, vol. 12 (2008) no. 4. 537–555.; Kramer, Lloyd: *Searching for Something That Is Here and There and Also Gone. History and Theory*, vol. 48. (2009) no. 1. 85–97.; Domanska, Ewa: *Frank Ankersmit: From Narrative to Experience. Rethinking History*, vol. 13. (2009) no. 2. 175–195.; Kleinberg, Ethan: *Presence In Absentia. Storia della Storiografia*, vol. 55. (2009) 43–59.

<sup>27</sup> Runia: *Presence*, 9–14.; Bevernage, Berber: *Time, Presence, and Historical Injustice. History and Theory*, vol. 47. (2008) no. 2. 149–167. Runia célja egyébként a „Hogyan lettünk azzá, amik vagyunk?” kérdés megválaszolása révén a kritikai történetfilozófia és a szubsztantív történelemfilozófia ismételt összeforrasztása, és amellet érvel, hogy az utóbbihoz az előbbi gyakorlásán keresztül vezet az út. Runia, Eelco: *Inventing the New from the Old – from White’s „Tropics” to Vico’s „Topics”*. *Rethinking History*, vol. 14. (2010) no. 2. 229–241.

<sup>28</sup> Bentley, Michael: *Past and „Presence”: Revisiting Historical Ontology. History and Theory*, vol. 45. (2006) no. 3. 349–361.

szakra – egy tételezett *kollektívum* számára a világhoz és a múlthoz való *alapviszonyulássá* emeli. A történelmi tapasztalat individuális és kollektív formáit Ankersmit mindenesetre el is különíti egymástól, *szubjektív*, illetve *fenséges történelmi tapasztalatnak* nevezve őket. És bár a tapasztalat alapvető és fontosabb formájának az utóbbit tartja,<sup>29</sup> alighanem igaza van Keith Jenkinsnek abban, hogy a történelmi tapasztalat két formájának elválasztásával Ankersmit kettészakítja a könyvét, és olyan dolgokat vesz egy kalap alá, amiknek vajmi kevés közük van egymáshoz. Mindezt ráadásul úgy, hogy a könyv nyolc fejezetéből csupán egy, a nyolcadik foglalkozik a bevallottan elsődlegesnek vélt és mindenképpen jóval ambiciózusabb fenséges történelmi tapasztalattal, holott az első hét fejezet és a szubjektív történelmi tapasztalat bőven elégnek tűnik ahhoz, hogy kiszabaduljon a nyelv börtönéből.<sup>30</sup> Ahhoz azonban már nem, hogy mintegy melléktermékként ne csak a történelmi tevékenység értelmében vett történelemről, hanem egyszerűen csak a történelmi szokatlan vagy inkább szentségtörő módon – a történelem mozgásáról is beszélhessen.

A fenséges történelmi tapasztalatot Ankersmit a *trauma*, az *identitás* és értelemszerűen a *fenséges* fogalmainak háromszögében bontja ki. A fenségest – a fogalom kortárs értelmezéseit mellőzve<sup>31</sup> – Edmund Burke és Kant segítségével mutatja be, és párhuzamba állítja a trauma fogalmával, mondván, hogy ahogy a trauma a fenséges pszichológiai párja, úgy a fenséges a trauma filozófiai megfelelője. Azok az aspektusok, amelyek a fenséges fogalmából Ankersmit számára fontosak, többnyire éppen azok, amelyek Huizinga „történelmi megérzékenységében” is tetten érhetők, és amelyek a megértés kategóriáinak pillanatnyi összeomlását eredményezik. Új elem viszont a fájdalom és a gyönyör érzeteinek keveredése a fenséges tapasztalatban, ami egy, a mindennapi tapasztalataink közé be nem illeszthető tapasztalatot eredményez.

Ez pedig átvezet a trauma fogalmához, amit Ankersmit a fogalom megszokott értelmétől eltérően kezel: nem olyasmiként, amin történetekbe foglalva úrrá lehetünk, nem olyasmiként, amit idővel elfogadhatunk, és idővel magunkhoz kötve a részünkké tehetünk, hanem olyasmiként, amitől távol kell tartanunk magunkat, amit el kell választanunk önmagunktól. A különbség pedig az olyan trauma között, ami asszociációhoz, és ami disszociációhoz vezet, az identitás fogalmában ragadható meg. Míg az előbbi a megfelelő történet elmondásával a traumatikus tapasztalatot kibékíti az identitással, és így magát az identitást érintetlenül hagyja, az utóbbi az adott identitás végleges elvesztésével egy új identitást hoz létre. Az új identitás pedig már nem annak fényében értelmezi önmagát, ami, hanem annak segítségével, ami többé már nem önmaga, amit elvesztett. Mindez azonban Ankersmitnél nem csupán az egyén szintjén zajlik, hanem társadalmi szinten is. A trauma ankersmiti fogalma így az új identitásba való átmenettel egy új világba való átlépést jelöl, amelynek során az átlépő úgy szűnik meg részese lenni a maga mögött hagyott világnak, hogy éppen az attól való távolságtartás révén definiálja önmagát. Míg a korábbi világban jellemzően a „lét iránti vágy” uralkodott, az új világba való átlépéssel ezt – az elvesztett világot illetően – a „tudás iránti vágy” váltja.

Az új világ és az új identitás csak abban a pillanatban születik meg, amikor a korábbi világtól és identitástól elválasztva magunkat képessé válunk felmérni, hogy pontosan mi is az, amit magunk mögött hagyunk. Ekkor születik meg maga a múlt is, és ez az egyik leg-

<sup>29</sup> Moskalewicz, Marcin: *Sublime Experience and Politics: Interview with Professor Frank Ankersmit*. *Rethinking History*, vol. 11. (2007) no. 2. 258–259.

<sup>30</sup> Jenkins: *Cohen contra Ankersmit*, 552–554.

<sup>31</sup> Ezt a mellőzést Szécsényi Endre is szóvá teszi Ankersmit 1993-as groningeni székfoglalója kapcsán. Szécsényi Endre: *Tapintható-e a múlt?* BUKSZ, 17. évf. (2005) 1. sz. 27–28.



fontosabb különbség a fenséges és a szubjektív történelmi tapasztalat között: míg az előbbi létrehozza a múlt és a jelen közötti szakadást, a szubjektív történelmi tapasztalat esetében a múlt és a jelen már eleve külön kategóriák.<sup>32</sup> Az igazán lényeges különbség azonban az, hogy a fenséges történelmi tapasztalat és a trauma alanya itt „maga a nyugati civilizáció”; Ankersmit végső soron arra a kérdésre keresi a választ, hogy „a nyugati civilizáció *mint olyan* hogyan birkózott meg a legnagyobb kríziseivel, amikor a régi világ traumatikus elvesztését tapasztalva arra kényszerült, hogy egy új világba lépjen”.<sup>33</sup> Ennek megfelelően a fenséges történelmi tapasztalatot olyan példák elemzésén keresztül fejti ki – a francia forradalom (pontosabban szólva az arra adott konzervatív politikai filozófiai reakció), a VIII. Károly francia király 1494-es itáliai hadjáratát követő időszak (pontosabban szólva Guicciardini erről szóló beszámolója) vagy Szókratész kivégzése (pontosabban szólva Hegel értelmezése Szókratész és az athéni állam konfliktusáról) –, amelyek egy-egy régi világ elvesztésével új világok születéséhez vezettek. Az új világ születése, amelyet a régi világ elvesztésének fájdalma kísér, minden esetben fenséges és egyben traumatikus esemény. A fenséges történelmi tapasztalat pedig – ha jól értem Ankersmit szerteágazó gondolatmenetét – az ilyen új identitást nyerő világok születésével járó elkerülhetetlen veszteség eseményének a történész elméjében keltett visszhangja. És bár Ankersmitet ez a jelenbeli visszhang érdekli, ahhoz, hogy felmutassa – akár szándékoltan, akár szándékolatlanul, de mindenképp elkerülhetetlenül –, mozgásba kell hoznia a történelmet.

1993-as groningeni székkfogalójához képest, ahol Ankersmit először ismertette a fenséges történelmi tapasztalatot illető nézeteit, 2005-re, a *Sublime Historical Experience* idejére a hangsúly a fenséges felől sokkal inkább a trauma felé tolódott. Afelé a trauma felé, amit Runia a „modern idők szubsztantív történelemfilozófiájának” nevez egy olyan korban, amely egyébként tilalom alá veszi a spekulációt. Akkor, amikor a 20. századi történelem horrorisztikus karaktere folytán a „jelentés” történelembeli megalapozásának minden kísérletét gyanú övezi és tilalom sújtja, a trauma úgy játssza ki a tilalmat, hogy nem „jelentésként”, hanem a „jelentés” egyfajta negatív, politikailag korrekt megfelelőjeként kínálja magát.<sup>34</sup> Ankersmit azonban még a visszájára fordított dolgot is visszájára fordítja, és még a traumának is jelentést tulajdonít azzal, hogy a fenségessel együtt a nyugati civilizáció identitásváltozásainak hajtóerejévé teszi. Az ilyen civilizációs identitásváltozások persze nélkülözik a német idealizmus történelemfilozófiájának végcél felé való irányultságát, ahogy híján vannak annak a meghatározott ritmikának is, amit Spengler és Toynbee tulajdonítanak a civilizációk felemelkedésének és hanyatlásának a világtörténelemben – pontosabban szólva a nyugati civilizáció identitásváltozásai inkább egy más típusú és kisebb léptékű ritmikát eredményeznek. Mégis, a trauma és a fenséges a történészi tevékenységről való elméletalkotás felől az újra mozgásba lendülő történelemről való spekuláció irányába viszik Ankersmitet, egy olyan történelemfilozófia csíráját hordozva magukban, amely – a történelem ismételt mozgásba lendülése ide vagy oda – irányultság és valódi szubsztancia híján lényegében inkább csupán kvázi-szubsztantív. Ha úgy tetszik, egy olyan történelemfilozófia felé való elmozdulásról van szó, amely egyszerre veszi komolyan és játssza ki az elmúlt évtizedek spekulációt illető tilalmát.

A fenségest tekintve mindenesetre ez az elmozdulás nem nélkülözi az iróniát. Friedrich Schiller esszéje a fenségesről annak idején a történelem folyamatát értelmes fejlődésként ábrázoló történelemfilozófiával szemben játszotta ki a fenséges-kártyát, mondván, hogy ha

<sup>32</sup> Ankersmit: *Sublime Historical Experience*, 264–265.

<sup>33</sup> Ankersmit: *Sublime Historical Experience*, 351. (Kiemelés az eredetiben.)

<sup>34</sup> Runia: *Presence*, 4.

egy ilyen építmény felhúzásának a történelem értelmetlenségétől való szabadulás vágyán kívül minden ellentmond, a legtöbb, ami tehető, a történelem értelmetlenségének elfogadása és annak fenséges objektumként való szemlélése.<sup>35</sup> Ankersmit kezei között pedig éppen az válik a szárba szökkenés eszközévé, ami egykoron a lemondás gesztusának számított.

### **Esztétikai ajánlat**

Amennyire megbotránkoztatónak tűnhet manapság a történelemtől spekulálni, annyira magáról értetődő a történészek tevékenységének elméleti aspektusairól beszélni. Míg az előbbiről olyasféle kép alakult ki akadémiai körökben, mint amilyennel a kora újkor bírt a sötét középkorról, az utóbbi külön akadémiai iparaggá fejlődött a maga folyóirataival és kedvenc kiadóival, vagy adott esetben akár egyetemi tanszékeivel is. Ebben a nemrégiben létrejött teoretikus mezőben pedig legalább kétféleképpen is helyet követelhetnek maguknak a tapasztalat és a jelenlét fogalmi. Először is: megférhetnek a történetírás nyelvi dimenziójára fókuszáló kísérletek mellett. Ezt a foratókönyvet igyekeznek valóra váltani Ankersmit is a szubjektív történelmi tapasztalattal, ami – noha utat nyithat egy ontológiának – nem képes és nem is akarja *megcáfolni* a reprezentacionalizmust, és meg sem próbálja *helyreállítani* a megismerés nyelv által aláásott tekintélyét. Ehelyett egyszerűen *inadekvát* minősíti a nyelvi elméleteket a történészi tevékenység egyes aspektusait illetően. És bár Ankersmit nyelvi dimenzióán kívül eső aspektusa kifejezetten intellektuális természetű, egy olyan gumbrechtibb megközelítésnek is lehet létjogosultsága, ami a történészi tevékenység testi tapasztalataira és élményeire helyezi a hangsúlyt, ahogy azt Emily Robinson teszi az archívumokban való kutatás és a dokumentumokkal való közvetlen találkozás kapcsán.<sup>36</sup> Egy ilyen különutas foratókönyv vagy ahhoz vezet, hogy a tapasztalat és a jelenlét ugyanúgy leszorítják a pályáról a nyelvet, ahogy a nyelv leszorította az átfogó törvénymodellt, vagy pedig ahhoz, hogy mindketten pályán maradnak, ám anélkül, hogy bármit is kezdenének egymással. Mindkét esetben arról lenne szó, hogy a fogalmak ontológiai és esztétikai aspektusai egyensúlyban vannak. Az esztétikai aspektus felkínálja a teret a teoretikus mezőben, az ontológiai aspektus azonban nem engedi, hogy bármiféle termékeny együttműködés bontakozhasson ki a nyelvi megközelítéssel, amely tagadja a múlttal való közvetlen és közvetítetlen kapcsolat lehetőségét.

Van azonban egy másik módja is annak, hogy a tapasztalat és a jelenlét fogalmi megtalálják a helyüket a teoretikus mezőben. A különutas foratókönyveknél jóval izgalmasabbnak tűnik az a lehetőség, hogy a jelenlét és az újrakondicionált tapasztalat valamiképp mégiscsak összebékíthetők a nyelvvel; hogy nem pusztán felváltják a narrativista történetfilozófiát és a reprezentacionalizmust, és nem is párhuzamosan működnek anélkül, hogy közük lenne egymáshoz, hanem új étellel töltik fel. Ám amennyire izgalmasnak tűnik ez a lehetőség, annyira problémákkal teli is. Ankersmit azzal, hogy egy, a nyelvet megelőző, dekontextualizált, a tapasztaló szubjektum és a tapasztalat tárgyának magába a tapasztalatba való olvadását eredményező esztétikai tapasztalatot alkot, sikeresen *megkerüli* mindazt, amiért

<sup>35</sup> Schiller, Friedrich: *A fenségesről*. In: Schiller, Friedrich: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Budapest, 2005. 353–369.; lásd továbbá: Miklós Tamás: *A zárzavar képei (Schiller: A fenségesről)*. In: Farkas Katalin – Orthmayr Imre (szerk.): *Bölcsélet és analízis*. Budapest, 2003. 289–295.

<sup>36</sup> Roberson, Emily: *Touching the Void: Affective History and the Impossible*. *Rethinking History*, vol. 14. (2010) no. 4. 503–520. Roberson ugyan úgy véli, hogy a kutatás érzelmi szférájának episztemológiai következményei maguk alá gyűrhetik a posztmodern elméleteket, a fentiek értelmében azonban Ankersmit kísérletéhez hasonlóan legfeljebb *inadekvát*á tehetik őket.

a nyelvi fordulat végleg elköszönt a tapasztalattól: a tapasztalatot nem köti a megismeréshez, és nem tételez egy egységes, esszencializált identitással rendelkező, szemlélődő szubjektumot, aki valami rajta kívül álló tárgyról szerez tapasztalatot. Mégis azzal, hogy mindezt megkerüli, maga is készpénznek veszi, hogy a nyelv és a tapasztalat kölcsönösen kizárják egymást: hogy ahol nyelv van, ott a tapasztalatnak nincs helye.<sup>37</sup> Éppen ezért is kellett bő három évtizede Giorgio Agambennek a tapasztalatról „csecsemőkorúságként” beszélnie, és a tapasztalatot – Martin Jay szavaival – egyfajta prelingvisztikus boldogság állapotának tekintenie, mondván, hogy „egy eredeti tapasztalat, távol attól, hogy szubjektív volna, csupán az lehet, ami az emberi lényekben a szubjektum – másként szólva, a nyelv – előtt érkezik: egy »szótlan« tapasztalat, a szó szoros értelmében, egy emberi *csecsemőkorúság*, amelynek határait a nyelv jelöli ki”.<sup>38</sup> Az pedig, hogy egy ilyen – akár ankersmiti, akár agambeni – nyelv előtti tapasztalat anélkül jusson szóhoz, hogy elveszítse a közvetlenségét, anélkül, hogy ezzel megszűnjön tapasztalat lenni, igencsak nehézkesnek tűnik.

A közvetlenséget közvetítés által megőrizni – alighanem valóban lehetetlen vállalkozás. Nem véletlen, hogy Ankersmit nem is nagyon foglalkozik azzal, hogy miként vihető át a tapasztalat a történeti reprezentációba. Másfelől azonban az elmúlt évtizedek történetírása éppen azzal foglalatosságot mutat, hogy a múltbeli emberek tapasztalatait történeti szövegekbe ültesse át. A múlt század hetvenes éveitől kezdve a francia *Annales*-iskola mentalitástörténete, az olasz mikrotörténelem, a német *Alltagsgeschichte*, a történeti antropológia és egyáltalán mindaz, amit Peter Burke (immár bő két évtizede) a marginalitás felé forduló „új történetírásnak” nevezett,<sup>39</sup> egytől egyig a múltbeli emberek tapasztalatainak felszínre hozatalában érdekelt történetírói gyakorlatként mutatta be magát, függetlenül attól, hogy a gyakorlatban mennyire is érdekelte őket a kérdés. Mindennek ugyan már jó ideje, ám a tapasztalat iránti fokozott érdeklődés az imént felsorolt történetírói megközelítések intézményesülésével sem lanyhult. Azok az újabb történetírói kísérletek, amelyek Robert Rosenstone, Jonathan Walker vagy éppen Gumbrecht nevéhez kötődnek – és amelyeknek a posztmodern pillanat örökkévalóságának hívei az irodalmi eszköztár (relatív) széleskörű alkalmazása végett experimentális történetírás névvel állítanak szobrot –, ugyanúgy ezt a tapasztalatot hajszolják.

A múltbeli emberek tapasztalatával való ilyesfajta történészi foglalatosságra hamarosan bővebben is visszatérek, egyelőre elég annyit leszögezni, hogy ez kétségkívül egészen megszűnő áll mind a fenséges, mind a szubjektív történelmi tapasztalattól. Ankersmit is csak annyiban foglalkozik vele, amennyiben objektív történelmi tapasztalatként elkülöníti a történelmi tapasztalat általa vizsgált formáitól, amelyek nem a múltbeli emberek múltbeli, ha-

<sup>37</sup> A nyelvi fordulat alapvető tapasztalatellenessége ellenére akad néhány posztstrukturalista kísérlet olyan tapasztalat-fogalom létrehozására, amely hasonlóan elkerüli a fenti csapdát. Lásd Jay, Martin: *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*. Berkeley – Los Angeles, 2005. 361–400.; a nyelvi fordulat tapasztalatellenességének a történetírásban való lecsapódásához lásd: Scott, Joan W.: *The Evidence of Experience*. Critical Inquiry, vol. 17. (1991) no. 4, 773–797. A történelmiként értelmezett tapasztalat egyéb, a fentiekől eltérő fogalmihoz lásd Gyáni Gábor rövid „tapasztalattörténetét”. Gyáni Gábor: *A történelmi tapasztalat fogalmának historizálása*. In: Gábor György – Vajda Mihály (szerk.): *A lét hangoltsága: tanulmányok a tudás sokféleségéről*. Budapest, 2010. 11–39.

<sup>38</sup> Agamben, Giorgio: *Infancy and History: The Destruction of Experience*. London, 1993. 47. (Kiemelés az eredetiben.)

<sup>39</sup> Lásd: Burke, Peter: *Az új történetírás múltja és jövője*. In: Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet II*. Budapest, 2006. 1189–1208.

nem a történész jelenbeli, ám a múltat illető tapasztalatával foglalkoznak.<sup>40</sup> Holott könnyen lehet, hogy a nyelv és a tapasztalat úgy békíthetők ki, ha a kiindulópont nem egy eleve közvetlennel, hanem egy közvetítettnek tekintett tapasztalat, a cél pedig nem a közvetlen közvetítés általi megőrzése, hanem a *közvetített közvetlenné tétele*. Az objektív történelmi tapasztalat, ahogy az megjelenik a történetírásban, és ahogy azt a nyelvi fordulat elméleti szinten maga a nyelv konstituálja, és ahogy maga a reprezentáció aktusa hozza létre, csakis közvetített lehet. Ez pedig tökéletesen megmagyarázza a nyelv és a tapasztalat szembenállását elfogadó, a kizárólag a közvetlenségben érdekelt Ankersmit érdektelenségét is ezügyben. A közvetítettben való érdektelensége miatt azonban itt ki is kell szállnia a képből, hogy a korábban kiszálló Gumbrecht visszatérhessen, amennyiben Ankersmittal szemben úgy véli, hogy az esztétikai tapasztalat szándékoltan is kiváltható, és amennyiben van mit mondania a közvetített (a múltbeli emberek történetírásban megjelenő tapasztalata) közvetlenné tételéről. Szó se róla, egy ilyen vállalkozás sem kevésbé paradox, mint a közvetlen közvetítés általi megőrzése, mégsem tűnik annyira lehetetlennek. Különösen akkor nem, ha pusztán egyfajta *kvázi* közvetlenné tételről van szó, amit Gumbrecht jelenvalóvá tételnek nevez: „Mármost ami a történelem [történetírás – S. Z. B.] területén engem ma a leginkább érdekel, az az elmúlt világok *jelenvalóvá tétele (presentification)* – vagyis az olyan technikák, amelyek azt a benyomást (vagy inkább illúziót) keltik, hogy a múlt világi újra kézzelfoghatóvá, érzékelhetővé válhatnak – olyan tevékenység ez, amelynek semmilyen magyarázó ereje sincs az esztétikai élmény különféle formáinak viszonylagos értékével kapcsolatban (az ilyen magyarázatokat szokás a történelmi tudás fő funkciójának tekinteni az esztétikához való viszonyában).”<sup>41</sup>

A múlt jelenvalóvá tételének ilyesfajta technikái egyrészt – ahogy Gumbrecht is megjegyzi – tovább esztétizálnák a történetírást (az episztemológiai aspektusokat még mindig figyelmen kívül hagyva), másrészt azonban azzal, hogy nem közvetlenül a közvetlenséget és a közvetítetlenséget kínálják, hanem csupán a *benyomásukat, illúziójukat* keltik, háttérbe szorítják a jelenlét és a tapasztalat fogalmaiban rejlő ontológiai aspektust. Lényegében ez és ezzel párhuzamosan az esztétikai aspektus előtérbe tolésa teszi lehetővé a nyelvvel való termékeny együttműködést, amelynek során a jelenvalóvá tétel művészi–irodalmi technikái egy olyan nyelvhez vezethetnek, amely képesnek bizonyulhat arra, hogy esztétikai tapasztalatot (élményt) váltson ki.<sup>42</sup> Pontosan abban az értelemben, ahogyan arról a kezdetekben esett szó, Gumbrecht esztétikai tapasztalataként vagy Ankersmit szubjektív történelmi tapasztalataként – annyi megkötéssel, hogy ez esetben konkrétan a *nyelvnek* és *szándékoltan* kellene kiváltania a tapasztalatot.

A nyelv és a tapasztalat kibékítésének egy lehetséges foratókönyve tehát, hogy a tapasztalat és a jelenlét fogalmi egy összehorulás keretein belül új életet leheljenek a narrativista történetfilozófiába és a reprezentacionalizmusba, a következő lépéseket igényli: (1) az Ankersmit által érdektelennel tekintett objektív történelmi tapasztalat (a múltbeli emberek tapasztalatának történelmi reprezentációja) komolyan vételét; (2) Gumbrecht jelenvalóvá tételét (illetve annak irodalmi technikáit); amelyek végül (3) az olvasóban keltik a múltbeli emberek történelmi reprezentáció által közvetített tapasztalatának egy közvetlen

<sup>40</sup> Ankersmit: *Sublime Historical Experience*, 264.; Moskalewicz: *Sublime Experience and Politics*, 256.

<sup>41</sup> Gumbrecht: *A jelenlét előállítás*, 79–80. (Kiemelés az eredetiben.)

<sup>42</sup> Gumbrecht, Hans Ulrich: *Presence Achieved in Language (With Special Attention Given to the Presence of the Past)*. *History and Theory*, vol. 45. (2006) no. 3. 321. illetve a jelen szám 178. oldalát.

tapasztalatát, vagy pontosabban szólva, annak a benyomását, illúzióját. A kibékítés leginkább meglepő aspektusa alighanem az, hogy az ankersmiti tapasztalattal szemben itt végső soron mindenkinek közvetlen köze van a tapasztalathoz, csak éppen a történésznek nem. A történész szerepe a vásári mutatványosé: maga a jelenvalóvá tétel, az illúziókeltés. A tapasztalat egyrészt a múltbeli embereket illeti – amennyiben a történész ő tapasztalatukat teszi jelenvalóvá –, másrészt pedig az olvasókat – amennyiben a jelenvalóvá tétel bennük ébreszt egy illuzórikusan közvetlen tapasztalatot. Semmi sem zárja ki persze, hogy történészek is részesülhessenek benne, csak éppen ehhez a kollégáik történeti reprezentációit olvasva maguk is az olvasó szerepébe kell kényszerülniük.

### ***Irodalmi eszköztár***

A tapasztalat és a jelenlét fogalmai – akár a fent említett, akár egyéb, váratlan módokon – jelentősen felkavarhatják a teoretikus mező állóvizét. Az viszont, hogy hogyan viszonyulnak a történetírás gyakorlati mezejéhez, már egészen más kérdés. Nemrégiben – az elméletek univerzalitás-igényére alapozva – amellett érveltem, hogy a történetírás reprezentacionalista, narrativista, textualista stb. elméleteinek nem sok közük van magához a történetírás gyakorlatához. Ezek az elméletek a történetírás írott formájából kiindulva egészen rövid idő alatt éppen a kiindulópontjukat veszítették szem elől. Egy idő után már nem azt állították, hogy a jó történetírás egyszersmind jó irodalom is, és ha a történetírás a jelen társadalma számára élőnek és értékesnek tekintett gyakorlat kíván maradni, akkor lépést kellene tartania a kortárs irodalmi–művészi trendekkel, hanem azt, hogy a jó történetírás attól jó, ha nem is annyira a kortárs irodalmi–művészi trendekkel, mint inkább a történetírásról mint irodalomról szóló elméletekkel tart lépést. Ez utóbbi lépéstartás azonban az elméletek univerzalitás-igényének fényében egészen nonszensz elképzelés, lévén, hogy egy ilyen elmélet – amely például megfosztja a nyelvet a referencialitástól – az elmélettel való lépéstartás és bármiféle gyakorlati változás nélkül is érvényesnek tekinti magát minden egyes valaha is megírt történeti szövegre nézve.<sup>43</sup>

Mindez, azt gondolom, ugyanúgy érvényes a jelenlét és a tapasztalat fogalmait illetően is. Egyrészt, a múltbeli emberek tapasztalatának ábrázolása korántsem a történetírás kizárólagos vagy kitüntetett aspektusa, hanem egy a rengeteg kielégítésre váró kíváncsiság közül. Másrészt, még ha egy történész éppen a múltbeli emberek tapasztalatait illető kíváncsiságát elégítené is ki és próbálná közvetíteni, ami a legkevésbé volna fontos a számára, az a fent említett univerzalitás-igény folytán a múltbeli embereket, a saját magát és az olvasót illető tapasztalat filozófiai, ontológiai vagy esztétikai minősége. Mindemellett azonban a múltbeli emberek tapasztalatainak nyelvi közvetítésén keresztül kiváltott olvasói tapasztalat ismét az irodalommal és művészettel való lépéstartás felé mutat. Ezért talán nem árt pár pillantást vetni arra, hogy akadnak-e olyan történeti szövegek, amelyek a múltbeli emberek tapasztalatának reprezentálása során igyekeznek minél szélesebb körűen alkalmazni irodalmi eszközöket és technikákat. Első lépésként pedig érdemesnek tűnik a narratológia felé fordulni, a *tapasztalatiság* fogalma ugyanis – amely akár a jelenvalóvá tétel ontológiai vonzatok nélküli narratológiai megfelelője is lehetne – alkalmasnak bizonyulhat annak leírására, amit ezek az irodalmi eszközök és technikák elérhetnek.

Monika Fludernik az 1996-os *Towards a „Natural” Narratology* című könyvében úgy definiálta újra a narratíva fogalmát „közvetített tapasztalatiságként”, hogy nem a cselekményt tekintette alapkövetelménynek, hanem azt, hogy a narratíva emberi tapasztalatokat

<sup>43</sup> Simon Zoltán Boldizsár: *A történetelmélet önigazolása*. Aetas, 26. évf. (2011) 4. sz. 174–184.

idézzon meg. Sajátos módon azonban Fludernik éppen az emberi tapasztalatok megidézésének hiánya miatt tagadta meg a narratív jellegét a történetírástól, de legalábbis a történetírás *prototipikus* formájától. Elismerete, hogy akadnak olyan kísérletek, amelyek a múltbeli emberek személyes tapasztalataival foglalkoznak, de az akadémiai történetírást jellemzően olyan tevékenységnek tekintette, amely az érvelésre és a források értelmezésére fektetett hangsúly mellett nem fordít elég figyelmet a tapasztalatiságra, és amely többnyire másval van elfoglalva, semmint hogy emberi helyzetekben ábrázolja a szereplőit.<sup>44</sup> Fludernik történetírást illető nézetei annyiban minden bizonnyal megállják a helyüket, hogy a korábban említett „új történetírás” sohasem hozta olyan kézzelfogható közelségbe a karaktereit, mint egy regény, és bármennyire is fontosnak tekintette a múltbeli emberek tapasztalatait, ezt jobbra azért tette, hogy ezekből kiindulva – erősen kétségbe vonható módon – múltbeli struktúrákra következtesen és/vagy modelleket alkosson. Alighanem pontosan ennek a hangsúlyeltolódásnak köszönhető, hogy (a saját koruk történetírásához mért) minden újszerűségük és reformszándékuk ellenére a múltbeli emberek tapasztalatainak irodalmi technikák általi kézzelfoghatóvá tételére sem fordítottak különösebb figyelmet. Próbáltak ugyan lépést tartani a „mindentudó szerző” eltűnésével, és tettek megjegyzéseket az olvasó kutatásba és értelmezésbe való bevonásáról,<sup>45</sup> ezek az – egyébként ismét erősen kétségbe vonható – eljárások azonban mindvégig távol maradtak attól, hogy formai újításokkal való kísérletezésnek minősüljenek, ahogy arra Robert Rosentone is rámutat.<sup>46</sup> Az azóta eltelt időben azonban születtek olyan történeti szövegek, amelyek megtették ezt az „új történetírás” klasszikusai (Natalie Zemon Davis, Emmanuel Le Roy Ladurie, Carlo Ginzburg)<sup>47</sup> helyett, és ennek megfelelően nemrégiben Fludernik is revidálta az álláspontját.

Az új álláspont szerint a tapasztalatiság (és így a narrativitás) bizonyos szint erejéig jellemezheti a történetírást, ám minél akadémiaibb jellegű az adott szöveg, annál kevésbé.<sup>48</sup> Fludernik olyan történeti szövegeken hajtja végre az elemzését, amelyek egy adott évet tesznek tárgyukká, mint például Gumbrecht *In 1926: Living at the Edge of Time* című könyve, amely egy használati útmutatót, 51 rövidebb „bejegyzést” (három fejezetbe rendezve), valamint két hosszabb tanulmányt tartalmaz, amelyek a vállalkozás kereteit adják. A használati útmutató szerint a könyv célja az, hogy akik olvassák, megfedekezzenek arról, hogy nem 1926-ban élnek, és az olvasás azt az *illúziót* keltse, hogy ott érezzék magukat.<sup>49</sup> Az olvasó ott lép be a szövegbe, ahol akar, és szabadon ugrálhat az 51 „bejegyzés” között, amelyek folyamatosan egymáshoz utalják, akár követve Gumbrecht utalásait, akár figyel-

<sup>44</sup> Fludernik, Monika: *Towards a „Natural” Narratology*. London – New York, 1996. 12–52., 323–329.

<sup>45</sup> Revel, Jacques: *A mikroszintű vizsgálat és a társadalmi jelenségek konstruálása*. In: Czoch Gábor – Sonkoly Gábor (szerk.): *Társadalomtörténet másképp. A francia társadalomtörténet új útjai a kilencvenes években*. Debrecen, 1995. 67–68.; Levi, Giovanni: *A mikrotörténelemről*. In: Sebők Marcell (szerk.): *Történeti antropológia. Módszertani írások és esettanulmányok*. Budapest, 2000. 139.

<sup>46</sup> Rosentone, Robert A.: *A film és a posztmodern történelem kezdetei*. In: Kisantal Tamás (szerk.): *Narratívák 8. Elbeszélés, kultúra, történelem*. Budapest, 2009. 300.

<sup>47</sup> Le Roy Ladurie, Emmanuel: *Montaillou: Egy okszitán falu életajza (1294–1324)*. Budapest, 1997.; Davis, Natalie Zemon: *Martin Guerre visszatérése*. Budapest, 1999.; Ginzburg, Carlo: *A sajt és a kukacok. Egy XVI. századi molnár világképe*. Budapest, 1991.

<sup>48</sup> Fludernik, Monika: *Experience, Experientiality, and Historical Narrative: A View from Narratology*. In: Thiemo Breyer, Thiemo – Creutz Daniel (eds.): *Erfahrung und Geschichte: Historische Sinnbildung im Pränarrativen*. Berlin – New York, 2010. 50.

<sup>49</sup> Gumbrecht, Hans Ulrich: *In 1926: Living at the Edge of Time*. Cambridge–London, 1997. IX., XI.

men kívül hagyva azt. Ez a technika nem pusztán annyiban különbözik a generáción belül egy időben rettentően népszerű *Kaland Játék Kockázat*-könyvek olyan klasszikusaitól, mint *A gyíkkirály szigete* vagy *A hóboszorkány barlangja*, hogy itt nem kell dobókockákkal vesződni, hanem abban is, hogy a könyv egészének nincs sem cselekménye, sem pedig olyan központi karaktere vagy karakterei, akiknek a tapasztalat tulajdonítható volna. Ez utóbbi hiánya miatt Fludernik végső soron meg is tagadja a tapasztalatiságot Gumbrecht könyvétől, ám mindezek ellenére éppen arra tartja képesnek, hogy egykori *kollektív* tapasztalatokat művészi–esztétikai eszközökkel feltámasszon.<sup>50</sup> Ez pedig pontosan az, amire Gumbrecht is törekszik, nevezetesen, hogy „jelenvalóvá tegyen egy olyan *történelmi környezetet*, amiről semmi többet nem tudunk, mint hogy az 1926-os év folyamán egyes helyeken létezett”.<sup>51</sup>

Gumbrecht kísérlete mellett mindazonáltal akadnak olyan történelmi szövegek is, amelyek nem annyira egy történelmi környezetet próbálnak felvázolni, és inkább karaktereket vonultatnak fel. Fludernik egy kivétellel sajnálatos módon csak olyan könyveket vizsgál, amelyek konkrét évek köré szerveződnek, amivel eleve erősen csökkenti az esélyét annak, hogy a nyomára bukkanjon annak, amit keres. Az egyetlen kivétel Simon Schama *Dead Certainties* című, kísérleti attitűdje miatt igen sokat idézett könyve,<sup>52</sup> amely két esemény köré szerveződik. Az első James Wolfe tábornok 1759-ben, Québec ostromakor bekövetkezett halála, a második pedig egy 1849-es gyilkosság, aminek az áldozata az a George Prakman, aki a nagybátyja annak a Francis Parkman történésznek, aki viszont történészként többek között éppen Wolfe québeci halálával foglalkozott. Schama szövegében mindvégig dominál egyfajta multiperspektívizmus, ami azonban több tekintetben is eltér az egyéb, több perspektívát is felvonultató történelmi szövegektől.<sup>53</sup> Egyrészt Schama nem egyidejű, hanem időben szétszórt perspektívákból láttatja a dolgokat, másrészt akad olyan perspektívája, amely fiktív szereplőhöz köthető, harmadrészt pedig folyamatosan játszik a fokolizációval (ami a látásmód és a „látott”, észlelt közötti viszony, Mieke Bal definícióját követve).<sup>54</sup> A Wolfe tábornokkal foglalkozó első rész egy fiktív beszámoló a Québec ostromára készülő brit táborról egy nem kevésbé fiktív közkatona nézőpontjából, amit az időben visszaugorva Wolfe perspektívája és élettörténete követ Schama szerzői kommentárjaival vegyítve, aztán egy újabb ugrás előre Benjamin West festő Wolfe halálát ábrázoló képéhez az 1770-es évek elejére, majd 1893-ba, Bostonba, ahol Francis Parkman visszaemlékezéseit olvassa fel a Massachusettsi Történelmi Társaság elnöke. Mindezen ugrások közben nem csupán a perspektíva, hanem a perspektíván belül a fokolizáció is folyamatosan változik, ahogy például a szerzői hang narrátori hangra vált, hogy aztán átadja a helyét egy belső fokolizációnak, amelynek keretében az addig kívülről láttatott dolgokat az addig kívülről láttatott karakter már maga láttatja, mint Wolfe belső töprengései esetében az élettörténetébe illesztve.

Schama könyve egyébként hiába tesz eleget a tapasztalatiságnak, és hiába vonultat fel központi karaktereket és jelentős irodalmi eszköztárat, ha ő maga is inkább novellának tartja két történelmet, semmint történelmírást. Fluderniknek ez kapóra is jön ahhoz, hogy

<sup>50</sup> Fludernik: *Experience, Experientiality, and Historical Narrative*, 47., 69.

<sup>51</sup> Gumbrecht: *In 1926*, XI. (Kiemelés tőlem – S. Z. B.)

<sup>52</sup> Schama, Simon: *Dead Certainties: Unwarranted Speculations*. New York, 1991.

<sup>53</sup> Lásd például Price, Richard: *Alabi's World*. Baltimore, 1990.

<sup>54</sup> Bal, Mieke: *Fokolizáció*. In: Füzi Izabella (szerk.): *Verbális és vizuális narráció. Szöveggyűjtemény*. Szeged, 2011. 129–148.

fenntartsa a történetírás tapasztalatiságának alacsony fokát illető nézeteit,<sup>55</sup> holott akadnak olyan történeti szövegek, amelyek Schama megkülönböztetését nem alkalmazzák magukra. Ilyen például Robert Rosenstone *Mirror in the Shrine* vagy Jonathan Walker *Pistols! Treason! Murder!* című könyve.<sup>56</sup> A tapasztalat ezekben az írásokban nem egy múltbeli emberek által tapasztalt történeti környezet felvázolásához kötődik, mint Gumbrechtnél, hanem meghatározott karaktereknek tulajdonítható – Rosenstone esetében három Japánba vetődött amerikaiak, Walker esetében pedig egy tizenhetedik század eleji, Gerolamo Vano nevű velencei kémnek. Schamával ellentétben mindketten világossá teszik, hogy a szövegben mikor kinek a hangja szól: Rosentone dőlt betűkkel, Walker pedig két másik betűtípus, valamint vastagbetűs kiemelés használatával különíti el a saját hangját a karakterei hangjától. Rosenstone végig jelen időben ír, folyamatosan megszólítja mind az olvasót, mind pedig a karaktereit, filmes vágások analógiájára próbál mozogni a jelenetek között, és közelképeket vegyít távoliakkal. A három, más-más időben Japánba vetődő karakter történetét, azt, hogy Japán hogyan változtatta meg a világképüket, őt fejezetben meséli el, amelyek egyenként három részből állnak, külön az egyes karaktereknek szentelve. Mindeközben pedig reflexív pillanatok közbeszúrásával folyamatosan fenntartja a saját jelenlétét a szövegben. Ezek a reflexív pillanatok azonban – elméleti jelentőségük ide vagy oda – a történetírásban is ugyanúgy irodalmi technikaként funkcionálnak, ahogy az irodalom reflexív pillanatai.<sup>57</sup>

Walker jelenléte a szövegében még ennél is dominánsabb. Az amúgy is kollázs formát ölt fő narratívát megszakítja például egy több fejezetre nyúló kocsmázás, amelyben Walker és két másik történész, „Phil” és „Jim” dialogizálnak. A kocsmázás mint jelenet – amit Walker valóban megejtett a szövegbeli Phil és Jim hús-vér megfelelői, Philippo de Vivo és James Shaw társaságában – úgy vázolja fel a fő narratíva történeti háttérét, hogy az egyszermind igen erős kihívást jelent a múltból alkotott tudás történeti átadásának megszokott formái számára. Mindemellett a dialógus írógépszerű betűtípusa azt a látszatot hivatott kelteni, mintha az olvasó egy lehallgatott beszélgetés hivatalos, írott változatát olvasná, ami a 20. század második felére és a 17. századi Velencére jellemző megfigyelési technikák közötti különbség révén igyekszik hozzájárulni annak az atmoszférának a megteremtéséhez, amelyben a főhős Vano és a velencei kémek mozognak. A kocsmázás fejezeteit egyébként, ahogy a többi fejezetet is, Dan Hallett – hol egyetlen, hol több képből álló – képregényszerű illusztrációi kísérik, 17. századi metszetek stílusában rajzolva. A Hallett által megrajzolt illusztrációkat Walker dolgozta ki, és nem pusztán díszítés végett kaptak helyet, hanem azért, hogy hozzájáruljanak a narratíva életszerűvé tételéhez, amennyiben többet tartalmaznak vizuálisan, mint amit Walker szavakkal leír.

<sup>55</sup> Fludernik: *Experience, Experientiality, and Historical Narrative*, 67–69.; Schama könyvéről a fikció-történetírás dilemma felől nézve lásd: Szokol Réka: *Bizonytalan spekulációk és éjszakai töprengések, avagy mitől rettenet a történettudomány*. In: Papp Gábor – Szijártó M. István (szerk.): *Mikrotörténelem másodfokon*. Budapest, 2010. 200–226.; valamint: Tolmár Bálint: *A fikció határai – a történetírás lehetőségei*. In: *Mikrotörténelem másodfokon*, 227–241.

<sup>56</sup> Rosenstone, Robert A.: *Mirror in the Shrine: American Encounters with Meiji Japan*. Cambridge–London, 1988.; Walker, Jonathan: *Pistols! Treason! Murder! The Rise and Fall of a Master Spy*. Melbourne, 2007.

<sup>57</sup> Az irodalmi reflexivitás irodalma egészen bőséges. Csak néhány példát említve lásd Waugh, Patricia: *Metafiction: The Theory and Practice of Self-conscious Fiction*. London, 1984.; Hutcheon, Linda: *Historiographic Metafiction: Parody and the Intertextuality of History*. In: O'Donnel, Patrick – Con Davis, Robert (eds.): *Intertextuality and Contemporary American Fiction*. Baltimore – London, 1989. 3–32.; Currie, Mark (ed.): *Metafiction*. New York, 1995.



A tapasztalatiság történetírásbeli példáiként egy nemrég megjelent tanulmányában Jonas Grethlein is – többek között – Rosenstone és Walker könyveit említi, bár magát a tapasztalatiságot egy olyan aspektusra alapozza, amit Fludernik a cselekmény követelményének elvetésével lényegtelennek tekint – az időbeli szekvenciára.<sup>58</sup> A tapasztalatiság elérésének Grethlein által leginkább előtérbe állított technikája, a *sideshadowing* azonban elsősorban nem Rosenstone és Walker szövegeire jellemző. Az olyan alternatívákra való utalásokat a narratíva egyes pontjain, amelyek más irányokba mutatnak, mint amilyen irányt a cselekmény végül vesz, Gary Saul Morson amerikai irodalomkritikus illetve 1994-ben a *sideshadowing* elnevezéssel, és az előre sejtetéssel (*foreshadowing*), valamint a múlt olyan ábrázolásával állította szembe, amely szerint az események résztvevői elvileg előre láthatóak volna a jövőben történeteket (*backshadowing*). Morson szerint a narratíva hajlamos a fatalizmus, a determinizmus és egy zárt idő érzetét kelteni, ami élesen szembenáll az a mindennapi élettel, ahol a számunkra adott döntések és alternatívák pluralizmusa folytán a jövőt nyitottnak és bizonytalannak tapasztaljuk, és minden pillanat lehetőségek sokaságát tartalmazza. Az előre sejtetés technikája viszont éppen a narratíva lezártágára épít, amennyiben a narratíva jelenébe már eleve bele van kódolva az előre sejtetett egyetlen lehetséges jövő.<sup>59</sup> A karakterek előtt adódó jelenbeli döntések, a később ugyan meg nem valósuló, de megvalósulható alternatívák felvázolása azonban feloldhatja a jövő elkerülhetlenségét, és azt az érzetet keltheti, hogy az, ami végül megtörténik, másképp is történhetett volna, vagy éppen meg sem történhetett volna. Ez pedig olyan életszerűséget kölcsönöz az aktualitásnak, ami éles ellentétben áll a narratíva műviségével.

Morson főképp Dosztojevszkijnél találja meg a példáit a technika alkalmazására, Grethlein pedig elsősorban azokat a beszédeket vizsgálja, amelyeket Thuküdidész ad a karakterei szájába döntéshelyzetekben, és amelyek az adott pillanatban rejlő megannyi lehetőséget vázolják fel. A technika kortárs történetírói alkalmazására azonban Grethlein is csupán Saul Friedländer *The Years of Extermination* című könyvét említi.<sup>60</sup> Annak ellenére, hogy egy bizonyos szinten Friedländer könyve a legtradicionálisabb módon, kronologikusan követi végig az eseményeket, egy másik szinten ezt a kronológiát folyamatosan megszakítja az áldozatok hangja. Az áldozatok naplóinak történetei – amelyek hol feltűnnek, hol eltűnnek, hogy aztán több tucat oldal után ismét feltűnjenek – kiszakadnak a fenti kronológiából, és ezek szállítják a tapasztalatiság emberi dimenzióját, és Grethlein szerint Friedländer is ezeken keresztül éri el a morsoni *sideshadowing* hatásait. Más kérdés, hogy bár a múltbeli emberek közvetlen szóhoz juttatása kétségkívül a tapasztalatiság elérésének legkézenfekvőbb technikája, ez esetben az elért hatás nem a történész, hanem közvetlenül a múltbeli emberek nyelvének köszönhető.

Függetlenül attól, hogy az eddig tárgyalt történeti szövegek eleget tesznek-e különféle narratológiai elméleti követelményeknek (ami nyilvánvalóan nem dolguk, és nem is ezért születtek), azt gondolom, a különböző irodalmi technikák révén mindegyikük – a naplók révén még Friedländer irodalmi újításokat egyébként nélkülöző szövege is – rendelkezik tapasztalatisággal. Legyen szó akár Gumbrecht egymásra utalgató „bejegyzéseiről” egy cselekmény nélküli könyvben, akár Schama fokalizációs játékaikról és fiktív forrásairól, akár

<sup>58</sup> Grethlein, Jonas: *Experientiality and „Narrative Reference,” with Thanks to Thucydides*. *History and Theory*, vol. 49. (2010) no. 3. 315–335.

<sup>59</sup> Morson, Gary Saul: *Narrative and Freedom: The Shadows of Time*. New Haven, 1994.; Morson, Gary Saul: *Sideshadowing and Tempics*. *New Literary History*, vol. 29. (1998) no. 4. 599–624.

<sup>60</sup> Friedländer, Saul: *The Years of Extermination: Nazi Germany and the Jews, 1939–1945*. New York, 2007.

Rosenstone filmektől kölcsönzött technikáiról vagy a Walker szavait kísérő és gazdagító képregényekről, az irodalmi technikákkal való történészi kísérletezés helyreállíthatja a történetírás társadalmi tekintélyét. Még akkor is, ha az ilyen történeti kísérletek relatíve ritkák. Alacsony számuk ugyanis csupán az irodalmi kísérletek nagyobb számának fényében szembetűnő, ami viszont a jóval terjedelmesebb irodalmi szövegkorpust tekintve cseppet sem meglepő. Másfelől, maga a kísérletezés – ahogy erre Ankersmit is rámutat<sup>61</sup> – csak olyan környezetben lehetséges, amelyben a történetírásnak létezik egy uralkodó formája, amelyhez képest a kísérletezés értelmet nyer. Amint a kísérletezés uralkodó formává válna, megszűnne kísérletezésnek lenni, amiért is, más lehetőség híján, folyamatosan a periférián kell elhelyezkednie. Még akkor is, ha ez a periféria ugyanúgy intézményesült formát ölt és nem kevés presztízzsel jár. Hiba volna azt gondolni, hogy az irodalom esetében, pusztán egy terjedelmesebb szövegkorpusz folytán, ez másképp volna. Az irodalom uralkodó formáját sem Thomas Pynchon, W. G. Sebald, vagy David Foster Wallace regényei képezik. Amit uralnak, az nem az irodalmi, hanem az irodalomelméleti mező.

---

<sup>61</sup> Ankersmit, Frank R.: *Manifesto for an Analytical Political History*. In: Jenkins, Keith – Morgan, Sue – Munslow, Alun (eds.): *Manifestos for History*. London – New York, 2007. 181.