

Történetfilozófia az episztemológia romjain

Párhuzamos intellektuális világokban élünk. Nem pusztán a különféle akadémiai tevékenységek terén, hanem még azon belül is, amit emelkedettebb pillanatainkban a szakterületünknek nevezünk, és amiben valamiféle közmegegyezés szerint osztozni látszunk másokkal. Ami egyesek számára újdonság, az másnak ódivatú kacat; és ami egyesek számára újdonság, másnak pedig ódivatú kacat, az némelyek számára soha nem is létezett, és soha nem is fog. Legalapvetőbb meggyőződéseink fakasztanak mosolyt egyes világokban, más világokban azonban úgy tekintenek rájuk és a legnépszerűbb hirdetőikre, ahogy a kilencvenes évek eleje tekintett Kurt Cobainre. Ahogy akkoriban a fiatalok hajlamosak voltak Nirvanával feküdni és kelni, úgy hajlamosak most a Youtube-on felkutatót Žižek-videókat vetíteni a közös nappali falára. Ám akadnak olyan világok is, amelyek nem részesülnek hasonló felbuzdulásban, és a megszállottságuk a határfalakról visszaverődve csupán befelé visszhangzik.

Van azonban valami, ami kapcsolatot teremt a párhuzamos intellektuális világok között: mindannyian hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy

jelentősnek vélt kérdésekkel szöszmötölünk, és titkon talán mindenki arról álmodozik, hogy amit mondani fog – amikor végre megtalálja a módját, hogy elmondhassa –, az átformálja a világainkat összefogó szakterületeink, kivételes esetekben pedig a szakterületeinket összefogó akadémiai univerzum egészét, vagy legalábbis jó részét. Fordulatoknak nevezzük ezeket az átformálási kísérleteket, és mindenki fordulatokat akar bejelenteni, mert azt látja, hogy mindenki más is fordulatokat jelent be, a legújabb fordulattal pedig túl szeretne jutni mások korábbi fordulatain.

A legutóbbi valóban átfogó fordulat az a nyelvi fordulat volt, amelynek köszönhetően a nyelvészet, az irodalomelmélet és részben a nyelvfilozófia egyes elképzelései letarolták a humán- és társadalomtudományok megannyi apró világát. Így történt ez a történetfilozófiával is, amely voltaképpen részben ennek a hirtelen jött nyelvi impulzusnak köszönheti a teljesen új formában való újjászületését. Amellett is lehetne érvelni, hogy a szubsztantív történetfilozófia pályán kívülre szorulásával a történetfilozófia már korábban kritikai

üzemmódba váltott, ám inkább úgy áll a dolog, hogy a többek között Louis Mink és Arthur Danto nevével fémjelzett, a nyelvre fókuszáló analitikus történetfilozófia a 60-as években nagyjából egyidőben bontakozott ki a derridai dekonstrukcióval, a posztstrukturalizmussal vagy éppen a filozófia Richard Rorty által meghirdetett nyelvi fordulatával. Hiába volt azonban az analitikus történetfilozófia maga is kezdeményezője és részese a történetfilozófia nyelvi fordulatának, az igazán új utakat Hayden White 1973-as *Metahistory*-ja, illetve White azon elgondolása nyitotta meg a történetfilozófia számára, hogy a történetírás az irodalomhoz hasonlóan nyelvi trópusok által meghatározott diskurzus.¹ És bár White ihletői között ugyanúgy ott vannak az analitikus történetfilozófusok, ahogy ott van például Roland Barthes is, a követői inkább az irodalomelméleti vonalat vitték tovább, különböző kritikai elméletekkel, némi posztstrukturalizmussal, nyelvfilozófiával és miegymással vegyítve, aminek következtében idővel testet öltött az a szövegekörpusz, amit narratív történetfilozófiaként, reprezentacionalizmusként vagy a történetírás narrativista, textualista, de leginkább posztmodern elméletként emlegetnek.

White egyébként úgy vált egyfajta szoborszerű hősévé ennek a történetelméletnek, hogy sosem tekintett magára posztmodernként. Ami, ha a szekértáborokba való besorolása bármennyire is érdekelte volna, akár kapóra is jöhetett volna számára az ezredforduló utáni légkörben, ahol a párhuzamos intellektuális világok jó részét nemrégiben felkavaró nyelvi fordulat vonzereje már kevésbé tűnik ellenállhatatlannak. Hogy miről is van szó pontosan, azt talán Michael Roth szavai illusztrálhatják a legjobban: „Az elmúlt évtizedben egyre inkább terjed annak az elismerése, hogy a nyelvi fordulat, amely megannyi előremutató munkát ösztönzött a humán területeken, véget ért. A nyelv masszív áradata, amely az



analitikus filozófiát összekapcsolta a pragmatizmussal, az antropológiát a társadalomtörténettel és a tudományfilozófiát a dekonstrukcióval, mára visszavonult; körülnézhetünk hát a homokban, hogy mit volna érdemes megmenteni, mielőtt az elmélet és a kutatás új hullámai ismét elmoszák a partokat.”²

Roth árvízmetaforája, azt gondolom, rendkívül jó érzékkel megválasztott leírása a nyelvi fordulat hatásának. Nem véletlen, hogy szinte mindennél felbukkan hivatkozásként, ahol felmerül az útkeresés igénye.³ A sikerességét alighanem annak



köszönheti, hogy egymásba olvasztja a pusztítás, a megtisztítás és a potenciális megújulás képeit – olyan képeket, amelyek persze eddig is igen népszerűek voltak, csak éppen külön-külön. Egyrészt nem kevesen akadtak, akik úgy gondolták, hogy a történetfilozófia nyelvi fordulata azzal, hogy lerombolja a történeti tudásról alkotott biztonságot nyújtó nézeteket, egyszersmind el is lehetetleníti a történeti tevékenységet. Másrészt a nyelvi fordulat elkötelezett hívei úgy vélték, hogy a tevékenységük inkább megszabadítja a történeti tudást bizonyos ballasztoktól, harmadrészt pedig ehhez néhányan

még azt is hozzáfűzték, hogy a megszabadítás nyomán új, korábban elképzelhetetlen lehetőségek nyílnak a történetírás előtt. Ezekre a korábban elképzelhetetlen lehetőségekre úgy tekintettek, mint amelyek a nyelvi fordulattól fakadnak. Roth metaforája ellenben inkább olyan irányba visz, amely szerint a megtisztításhoz szükségszerűnek bizonyult a pusztítás, a megújulás pedig úgy következhet be, hogy a nyelvi fordulattól csupán részben merít ihletet, miközben annak a maga mögött hagyott romjaira próbál építeni. Egy ilyen típusú építkezési kísérlet persze többekben is igen komoly ellenérzéseket szülhet. Azokban ugyanis, akik kezdetektől fogva ellenérzéseket tápláltak a nyelvi fordulattal szemben, nem kelthet különösebb reményeket egy olyan építkezés, amely nem a leromboltak helyreállítását célozza, hanem adottnak veszi a romokat, és azokra próbál felhúzni egy új építményt; azok pedig, akik továbbra is a bűvöletében élnek, hajlamosak lehetnek ezt az építményt is lerombolni, mondván, hogy pusztán látszólag új, de valójában a régi újjáépítése.

Kérdés persze, hogy mi is hever romokban a történetfilozófiában, illetve hogy mit és miként is lehetne erre építeni. A válasz első része egyáltalán nem lesz meglepő.

Már csak azért sem, mert címszereplőről van szó: az episztemológia. A történetírás episztemológiai alapjai hevernek romokban, a múlt megismerésének a lehetősége és *részben* a történeti munkák igazságigénye, annak köszönhetően, hogy a nyelvi fordulat az igazságot a külvilágtól elszakítva a nyelvbe zárta. Ami az igazságigényt illeti, az azért csak részben kompromittálódott, mert sokak szemében éppen az volt a kérdés, hogy miként lehetne összeegyeztetni egy nyilvánvaló igazságigényt az episztemológia feladásával. A néhány elhajlás mentén körvonalazódó konszenzus pedig jobbára az lett, hogy az

igazságigényt az egyedi állítások szintjén továbbra is biztosítani lehet, csak éppen a *történeti szövegek egészét* illetően nem, és logikai alapon az utóbbit illeti az elsőbbség.

Minthogy az episztemológia utáni építkezők nem fordulhatnak vissza az egyedi állításokhoz, a következő kérdés így hangzik: miféle történetfilozófiát lehetne összeeskábálni episztemológia nélkül? Mármint valójában az erre a kérdésre adott válasz sem különösebben meglepő: egy esztétikai alapokra fektetett történetfilozófiát. A válasz azért nem meglepő, mert a történetfilozófia pontosan ebbe az irányba indult akkor, amikor megbabonázta a történeti szövegek egésze. Egy esztétikai alapokra fektetett történetfilozófia ezért ebben a tekintetben tökéletesen összhangban is volna a nyelvi fordulattal. Ha viszont összhangban van vele, miért nem elég a nyelven belül maradnia? Az itt szóba jöhető érvek meglehetősen széles skálán mozognak, attól függően, hogy ki milyen irányba indulna. A legjellemzőbb érv mindenesetre úgy hangzik, hogy egy nyelvi reprezentacionalizmus képtelen számot adni a múlthoz való viszonyunk megannyi aspektusáról. Amivel nyilvánvalóvá is válik a nyelvi áradat Roth metaforájában érzékeltetett pusztító karaktere, illetve az, hogy milyen szűkre szabott a tér, amit a nyelv építkezési területként körülhatárol. A nyelvi elméletek rendkívül fontos, de jobbára a tagadás irányába mutató munkát végeztek, ahogy azt hangoztatták, hogy mi mindentől kellene megszabadulnunk, és mi mindennel kellene végleg leszámolnunk, néhány évtized pedig bőven elég volt arra, hogy a szűkre szabott konstruktív potenciáljukat kimerítsék.

Az építkezésnek ezért, ha nem akarja megtagadni az elmúlt évtizedeket, azt a kettős feladatot kell kítűznie maga elé, hogy az esztétika birodalmán belül maradván mozduljon a nyelven kívülre. És ami azt illeti, éppen valami ilyesmi történik a tapasztalat (és a jelenlét) fogalmával való kísérletek révén.⁴ A tapasztalat rehabilitálása mindazonáltal némiképp váratlan lehet, a fogalom ugyanis a világgal való közvetlen kapcsolat tételezése révén olyan mértékben kötődik egy nyelvi elméletek által diszkreditált empirista episztemológiához, hogy a pályán kívülre szorított megismerésben játszott szerepe végett könnyedén átkot vonhat a fejére bárki, aki használatba akarná venni.

Pontosan úgy, ahogy átkot látszik vonni a fejére a fogalommal kísérletező Frank Ankersmit is, akinek a *Sublime Historical Experience* című könyve kapcsán hangzottak el egyébként Roth fentebb idézett szavai.⁵ Ankersmit azonban úgy nyúl a tapasztalathoz, hogy miközben annak közvetlenségét megtartja, leválasztja a megismerésről, és az episztemológiai karakterét esztétikaira cseréli. Ezzel látszólag teljesíti az imént említett kettős feladatot, de ennyiből még nem derül ki, hogy sikerül-e feloldania a nyelv-tapasztalat ellentmondást, vagy csupán holmi bűvésztüccsel eltünteti.

Azt gondolom, sokkal inkább az előbbiről van szó, noha Ankersmit kísérletének a fogadtatása összességében inkább az utóbbi felé mutat, és nem kevesen gondolják úgy, hogy a tapasztalat visszavezet a



nyelvi fordulat előtti időkbe. Az ilyen típusú kritikák azonban figyelmen kívül hagyják azt az aspektust, hogy a tapasztalat fogalma nem próbálja átfogni a múlthoz való viszonyunk teljességét, csupán annak egy gyakran figyelmen kívül hagyott, ám ettől még igen jellemző aspektusát képezi. Azt, amikor nem a múlttól való tudásra akarunk szert tenni, hanem a múlt idegenségével vagy éppen otthonosságával szembesülnénk az *érzések* és a *hangulatok* szintjén.⁶ Így beszélhet Ankersmit egy *dekontextualizált*, a *nyelv előtt* érkező, a nyelvi konceptualizációt megelőző tapasztalatról, ami mindazonáltal nem megelőzi a történetírást, hanem előfeltételének tekintti, hogy áttörhessen rajta. Egy ilyen tapasztalatot persze korántsem tekint mindennaposnak, sokkal inkább valami rendkívülről és szigetszerűről van

szó, ami *hirtelen* érkezik, és meglehetősen *intenzitással* tör ránk: egyszeri és megismételhetetlen. Nem olyasvalami, amit a történész (vagy bárki más) szándékoltan ki tudna kényszeríteni, hanem olyasvalami, ami *megesik* vele.⁷

Továbbá az ilyesfajta esztétikai karakterű tapasztalatban Ankersmit csupán magát a tapasztalatot tekinti adottnak, a tapasztaló szubjektumot és a tapasztalható objektumot feloldja a tapasztalatban, megfosztva őket logikai prioritásuktól, és egyszerűsítve a tapasztalatot is megfosztva a maradék kognitív felhangjaitól.⁸ És mindeközben még csak azt sem állítja, hogy egy ilyen tapasztalat a maga közvetlenségében a nyelvbe ültetve kifejezhető volna a történeti szövegekben.⁹ Másképp szólva, Ankersmit tapasztalata nem bír semmiféle totalizációs igény-

nyel, ami – könnyen belátható – inkább a nyelvi elméletekre volt jellemző. A fogalom vonzereje, ahogy erről már esett szó, részben éppen abban rejlik, hogy feladja a kérlelhetetlen törekvést, hogy a múlthoz (a világhoz) való viszonyunk egészét egyetlen módon magyarázza.

Mindezek ellenére Ankersmit egyes kritikái nem alaptalanok. Egyrészt a szóhasználatával maga vonja a fejére az átkot, másrészt pedig a tapasztalatnak két szintjét különíti el, amelyek közül az egyik valóban ambiciózusabb az imént felvázoltaknál. Elsőként azonban a szóhasználat: amikor a bírálói ráolvassák Ankersmitre az ösbűnt, miszerint a tapasztalat fő funkciója az, hogy (közvetlen és közvetítetlen) hozzáférést biztosítson a múlthoz,¹⁰ akkor a hozzáférés (*access*) kifejezés használatával egy episztemológiai szótárhoz fordulnak, és a múlttól való „történeti tudással” hozzák kapcsolatba,¹¹ holott Ankersmitnek a tapasztalat kapcsán nincs mondanivalója semmi ilyesmiről.¹² Minthogy azonban maga Ankersmit is igen gyakran használja a fogalmat, igazából nem is csodálkozhat a fogadtatásának gyakori vádjain. A múlttal való kapcsolat közvetlenségének és az episztemológiai teher levedlésének az együttes hangsúlyozásához a hozzáférés helyett jóval szerencsésebb volna a holland kultúrtörténész, Johan Huizinga „történeti megérzékülése” kapcsán felmerülő és egyébként is gyakran előkerülő *autenticitás* fogalmának juttatni a központi szerepet. Ennek is megvan persze a maga





áthallása az egzisztencializmus felé, de ez bizonyos tekintetben akár még jól is jöhet, nem úgy, mint egy episztemológiai szókészlet használata egy nem-episztemológiai kísérletben.

Másodszor a tapasztalat két szintje: Ankersmit megkülönböztet egy individuális és egy kollektív történelmi tapasztalatot. Az előbbi a történész múltat illető tapasztalata, amit Ankersmit az imént említett Huizinga egy rövid szakaszából kiindulva fejt ki, és ami a korábban említett jegyekkel bír. Ezt a tapasztalatot – amellet persze, hogy egészen kivételes esemény – a múlt bármely emlékével való találkozás kiválthatja, egy 16. századi festménytől kezdve egy régi dalfoszlányon át egy érintetlenül hagyott századeleji szoba bútorzatáig és így tovább. Ami pedig a tapasztalatban a maga hirtelenségével és közvetlenségével ránk tör, az egy korszak „aurája”; nem jól formált értelmi képződményként, hanem akként, amit Ankersmit a német *Ahnung* kifejezéssel ad vissza, és amit talán sejtésként lehetne legjobban fordítani.¹³ A kollektív történelmi tapasztalat azonban már másféle visz. Ankersmit ezt a fenséges és a trauma kategóriáihoz köti, és hiába bír hasonló karakterisztikával, a tapasztalat itt nem egyszerűen a múlt egy szeletét, hanem a nyugati civilizációt illeti. A különbséget leginkább abban lehet

megragadni, hogy az individuális történelmi tapasztalat esetében a múlt és a jelen külön kategóriák, a szétválásuk már megtörtént, csak éppen a tapasztalatban hirtelen összeérnek, míg a kollektív, fenséges történelmi tapasztalat esetében a múlt és a jelen közötti távolság nem eleve adott. A múltat maga a tapasztalat hozza létre, a tapasztalatban születik, ahogy egy új világ létrejövetele egy régi világ elvesztésének az érzetében realizálódik.

A történelmi tapasztalat utóbbi formájával Ankersmit mintha egy modernizált szubsztantív történetfilozófia ritkásan lakott vidéke felé indulna, ahova bizonyára kevesen követnék. A nyugati civilizáció korszakváltozásainak tapasztalata valójában persze nélkülözi a teleológiát és a valódi szubsztanciát, amiért is paradox módon inkább csupán egyfajta szubsztancia nélküli szubsztantív történetfilozófia csiráját hordozza magában. Mivel azonban a továbbiakat illetően kérdés az, hogy miként lehetne a tapasztalatra támaszkodva minél szélesebb közös platformot teremteni egy esztétikai történetfilozófiához, a kritikai üzemmódban dolgozó, a múlt egy szeletét illető individuális történelmi tapasztalat marad az egyetlen jelölt a továbblépésre. A továbblépés irányát mindenesetre maga Ankersmit jelöli ki a tapasztalat dekontextualizáltsága kapcsán

mondottakkal: „Minthogy a történelmi tapasztalat korántsem jelentés nélküli, arra kell következtetnünk, hogy létezik kontextus nélküli jelentés”.¹⁴

A történelmi tapasztalatban adott kontextus nélküli jelentéstől, azt gondolom, egyenes út vezet Tengelyi László kísérletéhez egy olyan fenomenológiai tapasztalatfogalom megalkotására, amelynek alapvető jegye a tudat háta mögötti értelemképződés. Amennyiben a jelentés az értelemadáshoz köthető, és amennyiben a tapasztalat dekontextualizáltsága a tudat (és ekképp a nyelv) értelemadó tevékenységének a kihagyására utal, miközben a jelentés révén mégis értelemképződést tételez, úgy a két elgondolás párhuzama egészen nyilvánvaló.

Igaz, akad egy még ennél is jóval nyilvánvalóbbnak tetsző párhuzam. Tengelyi ugyanis a tapasztalatot illető fenomenológiai vizsgálódásai során konkrétan a történelmi tapasztalatba is belefut,¹⁵ ami látszólag meg is szabhatná azt az irányt, amerre indulva a gondolatai bevonhatók a fentiek mentén építkező történetfilozófiába. A helyzet azonban korántsem ilyen egyszerű. Tengelyi történelmi tapasztalatának a bevonása vajmi keveset lendítene az ügyön, sőt inkább csak tovább növelné a közös platformról való magánjellegű leágazások számát a történelmi tapasztalatot illetően. Az általa tárgyalt történelmi tapasztalat ugyanis magának az általában vett történelemnek a tapasztalata – azé az időben előrehaladó történelemé, amelynek fogalma Koselleck szerint a felvilágosodás szülötteként vált elgondolhatóvá.¹⁶ A történelem mint történelem ilyesfajta tapasztalata a nyugati civilizáció korszakváltásait illető ankersmiti fenséges történelmi tapasztalathoz hasonlóan inkább egy szubsztantív, és ezúttal egy valóban szubsztantív történetfilozófia vidékére kóborol. Két bekezdéssel feljebb azonban már megtörtént a kiegyezés, hogy a tapasztalat, amire építeni lehet, az nem a történelmet mint történelmet és nem a nyugati civilizáció korszakváltásait, hanem a múlt egy szeletét illető individuális történelmi tapasztalat. A kérdés így arra redukálódik, hogy mi lehet Tengelyi potenciális hozzájárulása az episztemológia romjain épülő, kritikai üzemmódban működő történetfilozófiához. Ez a hozzájárulás pedig nem az első pillantásra leginkább magától értetődő történelmi tapasztalatban keresendő, hanem Tengelyi tágabb fenomenológiai programjának az alapjaiban.

Ankersmit és Tengelyi összehasonlása, lévén, hogy a filozófiai gondolkodás két eltérő, ám mégis

párhuzamosan futó vonalából merítenek ihletet, egyszerre tűnhet váratlannak és kevésbé meglepőnek. A meglepetés hiányát az jelenti, hogy korántsem történetfilozófia és fenomenológia nászéjszakájáról van szó, hiszen Paul Ricoeur és David Carr személyében korábban is akadtak, akik a fenomenológia felől közelítettek a történetfilozófia nyelvi fordulatához. Ám mindkettejük munkája arra irányult, hogy a nyelv és a valóság (múlt) kapcsolatát helyreállítsák abban az értelemben, hogy alternatívát kínáljanak a narratív történetfilozófia azon belátására, amely szerint a történeteket utólag mondjuk el, anélkül, hogy megélnénk őket. Ez az alternatíva röviden abból állt, hogy a megélt életvalóság és az elbeszélte történetek szerkezeti azonosságát próbálták kimutatni, mondván, hogy a mindennapi tapasztalat világa eleve narratív struktúrával rendelkezik. Az, hogy a narrativisták miért utasították el tapasztalati valóság és nyelv ilyesfajta megfelelését, jelen pillanatban csupán szükségtelen mellékszál, ami ellenben jelentőséggel bír, az a szintén a fenomenológia felől érkező Tengelyi hozzáállása a vitához, amennyiben ő is elutasítja a szerkezeti megfelelést. És ez jelenti a váratlan aspektusát történetfilozófia és fenomenológia összehasonlásának.

Tengelyinél ugyanis a tudat háta mögötti értelemképződés gondolata éppen a megélt életvalóság és az elbeszélte történet szerkezeti megfelelésének az elutasításából fakad. Az elutasítás alapját azok a válsághelyzetek képezik, amelyekben Tengelyi szerint a korábban hitelesnek tekintett történeteink helyesbítésére kényszerülünk. Ami nem azt jelenti, hogy pusztán ezekben a válsághelyzetekben kényszerülünk helyesbítésre, hanem azt, hogy a helyesbítés kényszere ekkor érhető leginkább tetten. A következőképp: „az értelem, amelyet életünkről szóló elbeszéléseinkben tetteneknek és a velünk megélt történéseknek tulajdonítottunk, egyszer csak elmerül, anélkül, hogy hatalmunkban állna életünk eseményeit szabadon kiesztelt történetek révén más értelemmel fölruházni. Ha valamiféle más értelem felmerül, az nem a mi kezdeményezésünkre történik”.¹⁷ Az ekképp felmerülő új értelem pedig egyenesen vezet Tengelyi fenomenológiai programjának egyik legalapvetőbb, a tevékeny tudatot tételező *értelemadás* és a tudat háta mögötti *értelemképződés* közötti különbségtételéhez.

A program egésze azonban – amely az élmény tapasztalatként való értelmezése körül forog – egy esztétikai történetfilozófia építése felől nézve nem releváns, ahogy Tengelyi tételeinek

a fenomenológiára gyakorolt hatása sem, bármielyen jelentőséggel bír is Tengelyi számára. Jelen nézőpontból az igazán fontos kérdés arra irányul, hogy hogyan kapcsolódik a tudat háta mögött képződő értelem a nyelvhez. Az episztemológia romjain épülő történetfilozófia szemszögéből ugyanis Tengelyinek ott lesz igazán fontos mondanivalója, ahol Ankersmit elhallgat: a tapasztalat és a nyelvi (a történetírás esetében a történeti szövegek általi) kifejezés közötti kapcsolat ügyében. Ennek a kapcsolatnak a feltérképezése egy esztétikai történetfilozófia kulcsfontosságú mozzanata kell hogy legyen, elvégre elképzelhető, hogy egy néma, a kifejezéssel sehol sem érintkező vagy éppen egy nyelvileg tökéletesen szétroncsolt tapasztalat vajmi kevés vonzerővel bírna, és megrekedne az egzotikum bájának a szintjén.

Mindenekelőtt azonban vissza kell még térni az értelemképződésre, hogy világossá váljon az Ankersmit és Tengelyi közötti ezidáig homályban hagyott kapcsolódási pont, amely szerint a tudat háta mögötti értelemképződés színtere a tapasztalat. Az a tapasztalat, amelyet Tengelyi a szövegeiben gyakori ismétlődésekkel, vissza-visszatérően egy jellegzetes karakterisztikával ruház fel, és amelynek főbb jellemzőit kiragadva elmondható, hogy a tapasztalat (1) mindig valamely elvárást keresztesz, (2) amiért is mindig valami új felismerés születéséhez vezet. Ennek megfelelően (3) váratlanul köszönt ránk, a maga váratlanságában pedig (4) nem mindennapos, hanem valami rendkívüli (5) esemény. Első pillanatra is szembeütő, hogy ez a karakterisztika nagy mértékben átfedésben áll Ankersmit történelmi tapasztalatával, az átfedések részletesebb felmutatása pedig segíthet megvilágítani magukat a tapasztalatfogalmakat.

Először is, talán nem túl nagy merészség azt állítani, hogy ahol a tapasztalat elvárásokat keresztesz, és valami új kezdetét eredményezi, ott egyszerűen a nyelv pillanatnyi kudarcáról is szó van. Ha az elvárásaink nyelvi konceptualizáció révén fogalmazódnak meg, akkor a nyelv mond átmenetileg csődöt, ahogy hirtelen képtelen a tapasztalatot beilleszteni egy előre adott nyelvi rácszatba. Az, ami Tengelyinél a tudat háta mögött történik, így jelentheti Ankersmitnél a nyelvi konceptualizáció megroppanását. Másodszor, a nyelv pillanatnyi kudarcra Ankersmitnél, illetve a tudat tehetetlensége Tengelyinél a váratlanságból fakad, amely váratlanság mindkét esetben eseményjelleggel kölcsönöz

magának a tapasztalatnak.¹⁸ Ez az eseményjelleg már csak azért is kiemelt jelentőséggel bír, mert magába foglalja, hogy a hirtelen felmerülő értelem nem lehet sziklaszilárdnak és készen kapottnak tekinteni. Ankersmit ezért is használta inkább az *Ahnung* fogalmát, és éppen ezért beszél Tengelyi is csupán „ötletéről” és értelemrezdülésekről, mondván, hogy ezeket az értelemrezdüléseket „egy olyan értelemképződés *interintencionális* mozzanataiként tarthatjuk számon, amely a tudattalanból tör fel a tudatba”.¹⁹ Van azonban egy igen lényeges különbség Ankersmit és Tengelyi elképzelése között: míg az *Ahnung* inkább revelációszerűen képződő értelemre utal, hirtelen megvilágosodásra, legyen az az adott pillanatban bármilyen határozatlan körvonalú is, addig Tengelyi ötletszerű tapasztalatát és képződő értelmét „áramló sokértelműség” jellemzi, miáltal jóval képlékenyebbnek tűnik. A különbséget talán abban lehetne leginkább megragadni, hogy az *Ahnung* esetében a bizonytalanság ellenére is eleve adott egy olyasfajta végkifejlet, ami Tengelyi uralhatatlan tapasztalatának „áramló sokértelműségében” megjósolhatatlan.

A tapasztalatfogalmak ilyen és ehhez hasonló eltérései részben persze a filozófiai hagyományok problémaköreinek és szókészletének különbözőségére vezethetők vissza. Ankersmitnek nincs mit mondania a valóság és a tudattartalmak viszonyáról és egyáltalán az intencionalitásról, ami a fenomenológiai vizsgálódások alappillére. Egyszerűen más tétellel játszik, és Ankersmitnek – lévén, hogy olyan tapasztalatot tételez, amely néma marad – a nyelv mindenhatóságának a megkérdőjelezésén túl senkit sem kell biztosítania arról, amiről Tengelyinek biztosítania kell mindenkinek, hogy paradox módon „a valóság a *tudatban* bizonyul *tudattól függetlennek*”.²⁰ Ahogy egyébként Tengelyiben sem merülhet fel a kérdés, hogy miként lehetséges tapasztalatról beszélni a tudat és egy olyan valóság viszonylatában, amely csupán egykoron volt, de már visszavonhatatlanul elmúlt.

Ezen különbségek mentén rögtön szembesülni is kell egy akadállyal, amely, hiába a két tapasztalatfogalom karakterisztikai hasonlósága, a szinkronizálásuk során elkerülhetetlenül felmerül. A korábban idézett szakaszban ugyanis, ahol Tengelyi felveti a tudat háta mögötti értelemképződést, azt a saját élettörténetünk kapcsán teszi, miközben a történetész sosem saját élettörténetét írja (legfeljebb áttételesen, ahogy azt az elmúlt évtizedek elméletei

sugallják). A történetírás nem az „én” saját történeteit, hanem az „ő” vagy „ők” történeteit jeleníti meg, amit az sem fedhet el, hogy a történész tapasztalata másfelől ugyanúgy kötődik a saját élettörténetéhez is, amennyiben a tapasztalat mint esemény vele esik meg, hogy aztán az vezesse történetek elbeszélésére. Egyszóval az, hogy a tapasztalat a történészeket saját élettörténetük helyesbítésére kényszeríti, másodlagos ahhoz viszonyítva, hogy egyszersmind mások történeteinek a helyesbítésére is kényszeríti őket – olyan történetek helyesbítésére, amelyeket még csak nem is kizárólag saját maguk, hanem megint mások (más történészek) beszélnek el. Ez a lényegi különbség azon pontok egyike, amelyek az olyan, korábban már említett fenomenológiai ihletésű történefilozófiai kísérleteket, mint David Carr kísérlete is, igen kellemetlenül érintette.²¹

A probléma azonban nem magát a tapasztalatot érinti. Sőt valójában csak abban az esetben probléma, ha Carrhoz – és Ricoeurhoz – hasonlóan valaki megélt életvalóság és elbeszélte történet szerkezeti azonosságát tételezi. Ha nincs ilyesfajta azonosság, probléma sincs. Magába a tapasztalatba ugyanis nincs belekódolva, hogy milyen és mivel való találkozás vagy miféle észlelés váltja ki, ahogy a képződő értelemben sincs belekódolva, hogy milyen szerepet játszik az élettörténetben. Minden további nélkül elképzelhető, hogy az élettörténetben játszott szerepe éppen az, hogy azáltal készítet saját élettörténetünk helyesbítésére, hogy mások élettörténetének a helyesbítésére készítet egy történeti szöveg megalkotásának a formájában. A tapasztalat fogalma és karakterisztikája nem implikálja, hogy a tapasztalat révén csupán a saját magunkról mondott történeteink helyesbíthetők. Semmi sem zárja ki, hogy a tapasztalat ugyanúgy változtatást eredményezzen úgy a másról vagy másokról, dolgokról vagy személyekről (azokról, amik vagy akik valamilyen eleve jelen vannak a tapasztalat eseményét kiváltó találkozás vagy észlelés során), mint a saját magunkról mondott történeteinket illetően. A tapasztalat egyformán felelős az önkonstitúciót és a világkonstitúciót illető történetek helyesbítéséért. Ezen történetek változtatása és újráirása azonban már túlmutat azon a hatókörön, amely pusztán a tapasztalaté, és a valódi probléma – egy esztétikai történefilozófia központi problémája – ott merül fel, ahol a nyelv belép. Ahol Tengelyi a tapasztalatától a kifejezés felé indul, illetve ahol a történetírást illetően történeti szöveg születik.

Milyen viszonyban áll tehát tapasztalat és nyelv? Mi történik a tapasztalattal a nyelv közelében, és egyáltalán, közvetíthető-e nyelvileg a tapasztalat? Ankersmit válasza egy hallgatóságos nem. Ahogy a tapasztalatot megelőző nyelv helyett nyelvet megelőző tapasztalatról beszél, fordít ugyan az erőviszonyokon, de egyszersmind meg is pecsételi az áthidalhatatlan szakadást. A szakadás következményeképp pedig a történefilozófia egyelőre abban a kényelmetlen dilemmában vergődik, hogy egyfelől adott egy tapasztalat, amely az új felismerést szállítja, másfelől pedig adott a nyelv, amelyhez a kifejezés kötődik.²² Nincs azonban semmi, ami az újat összekapcsolná a kifejezéssel, amiért is az új felismerés szó nélkül, a kifejezés pedig új felismerés nélkül marad a történeti újraértelmezések végtelen folyamatában.

Ehhez a kényelmetlen dilemmához kapcsolódóan lehetnek Tengelyinek igazán figyelemreméltó gondolatai, amelyek ha nem is vezetnek a dilemma tökéletes feloldásához, de jelentősen árnyalják a képet. A kiindulópontja az az egyszerű belátás, hogy amikor tapasztalatra teszünk szert, azt többnyire megpróbáljuk nyelvileg is kifejezni. De miképp lehetne egy, a nyelvi rendszer rögzült jelentéseihez képest többletértelmet hordozó tapasztalatot átvenni a nyelvbe? Tengelyi szerint itt küzdelemről, a kifejezésért vívott küzdelemről van szó, amelynek során az adott, készen talált nyelvi rendszer jelentéseit próbáljuk úgy megoldozni, hogy egy sajátos összefüggésbe állítva őket egyediséggel ruházzuk fel a szavainkat. Amit pedig végül mondunk, azon gyakran magunk is meglepődünk. Ez utóbbi aspektus, a tapasztalati értelem és a kifejezés eredménye közötti eltérés pedig arra vezeti Tengelyit, hogy különbséget tegyen *mondanivaló* és a kifejezésre került *mondott* között. Tapasztalati értelem szerint „azt a *mondanivalót* értjük, amely a beszélőt vezérli, miközben az általa tapasztaltakra kifejezést keres”.²³ (31) Ez a *mondanivaló* a *mondottakkal* ellentétben ugyan nem nyelvi természetű, de Tengelyi mégsem tekinti nyelven kívüli entitásnak – ami némi magyarázatra szorul.

A trükk az, hogy a tapasztalat kifejezése nem pusztán egy tapasztalati értelem átvitele a nyelvbe, hanem egyfajta kettős tapasztalat, amelynek során a kifejezni kívánt tapasztalat összefonódik az imént küzdelemként leírt kifejezésesemény tapasztalatával. Tengelyi itt Merleau-Pontyra támaszkodva állítja, hogy a tapasztalat kifejezése egyben a kifejezés tapasztalata, és Merleau-Ponty nyomán beszél

„a tapasztalat tapasztalat általi kifejezéséről” is, „vad értelmet” tulajdonítva a tapasztalati értelemként leírt mondanivalónak. A mondanivaló így egyfelől ugyan elválik a készen talált nyelvi rendszer jelentéseitől, de másfelől a kifejezésemény tapasztalata révén egyszersmind a nyelvi kifejezés „előterébe” is tartozik. Ekképp lehet a mondanivaló tapasztalati értelem egyszerre nem nyelvi természetű és mégsem nyelven kívüli entitás. És ekképp lehet, hogy a tapasztalat tapasztalat általi kifejezése nem pusztán egy eredeti tapasztalati értelem átvitele a nyelvbe.

A mondanivaló kapcsán a tapasztalat és a nyelv közötti kapcsolatot tekintve máris regisztrálható két fejlemény. Először is: ha maga a tapasztalati értelem önmagában kommunikálhatatlan is, akkor is *vezérli* a kifejezést. Lehet, hogy nem maga a tapasztalati értelem kerül kifejezésre, ám ez szolgál a kifejezés ösztönzőjeként, ez *hajtja* a kifejezést. Egy esztétikai történetfilozófia, amely a múlt nyelvi reprezentációira fókuszál, ezért aligha tekintheti jelentéktelennek azt, ami a kifejezést mozgatja, ami mintegy a forrásaként szolgál, egyszóval azt, ami a múlt nyelvi reprezentációit hajtja. Tapasztalat nélkül a történetfilozófia a történetírásban pusztán egy tetszőleges autót lát üres tankkal vesztegelni a maga statikusságában, holott annak az autónak ahhoz, hogy működőképes legyen, üzemanyagra van szüksége, csak éppen a működés egyszersmind azt is jelenti, hogy el kell égetnie az üzemanyagot. Attól azonban, hogy a végére kiürül a tank, az üzemanyag még nem lesz kevésbé létfontosságú.

Másodszor: az, hogy a végeredménnyel a mondottak formájában gyakorta magunkat is meglepjük, arra utal, hogy értelemtöbblet képződik. Vagyis a kifejezés, ismét Merleau-Pontyt idézve meg, teremtő kifejezés.²⁴ A teremtő kifejezés, a kifejezés értelemtöbblete lesz az, ami egy másik – a tapasztalati – értelemtöbblet elvesztéséért kárpótol. A nyelv előre rögzült jelentéseivel vívott küzdelem során az utóbbi, miközben kifejezésre ösztönöz, elenyészik; az elenyésző értelemtöbblet által hajtott kifejezés során azonban egyszersmind új többletértelem is képződik. A folyamat következményeként nem maga a tapasztalat kerül át a nyelvbe akként az eredeti értelemként vagy értelemcsíráként, amiként felmerül, hanem valami olyasmi formálódik belőle, ami egyszerre kevesebb és több is annál.

A kifejezés teremtő jellege kapcsán mindenesetre adódik egy újabb kérdés: nem vezet vissza mindez a történetfilozófia nyelvi fordulatához? Nem arra mutat a teremtő kifejezés gondolata, hogy a White-féle kísérletnek, amely lényegében a nyelvi kifejezést vizsgálja, igenis megvan a létjogosultsága? De igen, arra mutat, részben legalábbis. Egy esztétikai történetfilozófia nem is próbálja kétségbe vonni ezt a létjogosultságot, hiszen, ahogy erről már esett szó, éppen erre épít. Mindeközben azonban rámutat arra, hogy a White-féle kísérlet mennyire könnyen kimerülő konstruktív potenciállal rendelkezett, amikor leszűkítette a történetfilozófia mozgásterét a már kifejezett – a mondottak – vizsgálatára. Kizárólag a végeredmény felől tekintett a történetírásra, holott a történetírás működés közbeni vizsgálata nem kevésbé értékes dolgokat tárhat fel, többek között éppen azt, ami a fentiek értelmében a történetírás hajtóerejének tekinthető: a tapasztalatot. Ami pusztán azon az alapon, hogy a maga eredeti formájában, tapasztalati értelemként nem érhető tetten a nyelvi végeredményben, még nem jelenti azt, hogy más formában – ösztönzőként – ne volna mégis benne valamiképp.

A tapasztalat fogalma a történetírás hajtóerejeként, valamint az olyan kapcsolódó fogalmak, mint az esemény vagy a jelenlét, azt gondolom, egy új, az episztemológia romjain épülő esztétikai történetfilozófia kulcsfogalmait és konstruktív pillanatait képezhetik. Nem a nyelv körüli hajcihő ellenére, hanem – a totalizációs igényétől ugyan megfosztva, de – azzal szoros összefüggésben, hiszen a legfontosabb mozzanatot éppen tapasztalat és nyelv viszonya szolgáltatja. Ezen mozzanat kibontására törve a történetfilozófia és a fenomenológia, úgy tűnik, ugyanabba az irányba tekint, ami lehetővé tehet egy gyümölcsöző együttműködést. Lévéen, hogy a fenomenológia jóval zártabb képződmény, mint a történetfilozófia, nem egyszerű felmérni, hogy mit és hogyan profitálhat egy ilyesfajta együttműködésből. A másik oldalról, az egyébként is a peremen mozgolódó történetfilozófia felől nézve a fenomenológiai hozzájárulás *körvonalai* Tengelyi kísérletének formájában, úgy vélem, adottak. Az azonban, hogy pontosan miként is fest mindez a történeti szövegekre – vagy Ankersmit terminológiájával élve a konkrét történelmi reprezentációkra – vonatkoztatva, már egy másik történet kezdete.

Jegyzetek

- 1 Hayden White: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973. Magyarul lásd a bevezetőjét, Hayden White: *A történelem poétikája*. In Gyurgyák János és Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet II*. Budapest, Osiris, 2006. 863–898. o. White nézeteiről lásd Kisantal Tamás és Szeberényi Gábor: „Hayden White »hasznáról és káráról«, *Aetas*, 2001, 16, 1–2, 116–133. A White és a követői által hirdett nézetekhez lásd Gyáni Gábor: *Relatív történelem*. Budapest, Typotex, 2007.
- 2 Michael Roth: „Ebb Tide.” *History and Theory*, 2007, 45, 1, 66. o.
- 3 Gabrielle Spiegel: „The Task of the Historian.” *American Historical Review*, 2009, 114, 1, 3. o. Nancy Partner: *Narrative Persistence. The Post-Postmodern Life of Narrative Theory*. In Frank Ankersmit, Ewa Domanska és Hans Kellner (szerk.): *Re-Figuring Hayden White*. Stanford, Stanford University Press, 2009, 82. o.
- 4 A jelenlét fogalmához lásd Hans Ulrich Gumbrecht: *A jelenlét előállítás. Amit a jelentés nem közvetít*. Budapest, Ráció Kiadó – Historia Litteraria Alapítvány, 2010.
- 5 Frank Ankersmit: *Sublime Historical Experience*. Stanford, Stanford University Press, 2005.
- 6 I. m., 306–312. o.
- 7 I. m., 128. o.
- 8 I. m., 275–280. o.
- 9 Ami a történelmi tapasztalaton túl fekszik, a történész által elmondott történetben, az a tapasztalatnak „nem a kiteljesítése, hanem a megfertőződése” (I. m., 284). Ha viszont az autentikus tapasztalat közvetíthetetlen, mi haszna származhatna a történetírásnak egy ilyesfajta történetfilozófiából? Semmi, de hogyan is származhatna a történetírásnak bármiféle haszna a róla szóló filozófiai diskurzusból, ha az a diskurzus eleve pontosan olyanak tekinti a történetírást, mint amilyenek leírja, anélkül, hogy maguknak a történészeknek bármit is tennie kellene? Az, hogy az univerzális fogalmakkal operáló elméletek hivatottak megreformálni a történetírást, a nyelvi fordulat elméleteinek egyik legambiciózusabb rögeszméje volt. Lásd erről Simon Zoltán Boldizsár: „Amire a történetírás elméletei nem képesek (és amit mégis elérünk másképp).” *Korunk*, 2013, 24, 1, 87–93. o. A helyes kérdés nem arra irányul, hogy a történetírás mit nyerhet a tapasztalat fogalmával, hanem arra, hogy a történetfilozófia mit nyerhet vele, és hogyan térképezhetné fel a nyelvhez való viszonyát.
- 10 Keith Jenkins: „Cohen contra Ankersmit.” In Uő: *At the Limits of History: Essays on Theory and Practice*. London – New York, Routledge, 2009. 312. o.; Anton Froeyman: „Frank Ankersmit and Eelco Runia: The Presence and the Otherness of the Past.” *Rethinking History*, 2012, 16, 3, 397. o.
- 11 Lásd legújában Kalle Pihlainen: „What if the past were accessible at all?” *Rethinking History*, 2012, 16, 3, 323–339. o.
- 12 Ahogy a tapasztalat megismerő képességeit érintően a nyelvi fordulatot megelőző konstruktivista érvelést is aláírja, miszerint ez már azon az alapon sem lehetséges, hogy a múlt visszavonhatatlanul elmúlt. Frank Ankersmit: *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation*. Ithaca, Cornell University Press, 2012. 175–176. o.
- 13 Ankersmit: *Sublime Historical Experience*, 122–123. o.
- 14 I. m., 280.
- 15 Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz, 2007. 283–296. o.
- 16 Lásd Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történelmi idők szemantikája*. Budapest, Atlantisz, 2003.
- 17 Tengelyi László: *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest, Atlantisz, 1998. 28. o.
- 18 Ezt az eseményjelleget nem lehet eléggé kihangsúlyozni. Annak ellenére sem, hogy a részletesebb kifejtésére nem lesz elég hely, amiért csupán utalni szeretnék arra, hogy az újabban felbukkanó tapasztalatkonceptciók többnyire egy eseményfilozófia formáját öltik. Alain Badiou neve itt magától értetődően merülhet fel, ahogy a Badiou gondolataira részben ugyan támaszkodó, de azoktól az igazság elvetésével jelentősen elhajló Simon Critchley neve is, aki egy etikai tapasztalatfogalmat ruház fel eseményjelleggel. Simon Critchley: *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London – New York, Verso, 2007.
- 19 Tengelyi: *Tapasztalat és kifejezés*, 28. o. (kiemelés az eredetiben).
- 20 I. m., 25. o. (kiemelés az eredetiben).
- 21 Ankersmit: *Meaning, Truth, and Reference*, 37–40. o.
- 22 Lásd különösen Alun Munslow elképzelését egy expresszionista történetírás lehetőségéről. Alun Munslow: *The Future of History*. Basingstoke, Palgrave, 2010, 202–220. o.
- 23 Tengelyi: I. m., 31. o.
- 24 I. m., 263–266. o.