



SIMON ZOLTÁN BOLDIZSÁR

## Interpretáció és történetiség

### ***Az interpretáció bővületének a történetisége***

Az alábbiakban mindenekelőtt az interpretáció irodalomelmélet által motivált történetfilozófiai afférről lesz szó. Arról az afférről, amely mindazonáltal csupán egy aspektusa annak a nagyobb léptékű elköteleződésnek, amely az interpretációt és a tudás megannyi területét egymáshoz láncolta a közelmúltban. Az elmúlt bő fél évszázad során antropológusok, szociológusok, az irodalom és a történetírás teoretikusai, de egyes nyelvfilozófusok és tudományfilozófusok is úgy érezték, hogy az interpretáció képében valami megkerülhetetlenre és lényegire bukkantak. Ami nem azt jelenti, hogy az interpretáció – akárcsak a legtágabb értelemben vett hermeneutikai gyakorlatként – ne lett volna dominánsan jelen korábban is, hanem azt, hogy az említett időszakban mintegy mindent áthatóságra tört.<sup>1</sup>

Ez a törekvés mutatkozott meg legalábbis a jelölők derridai játékában,<sup>2</sup> Rorty ehhez részben kapcsolódó, a filozófiát irodalomként értelmező programjában,<sup>3</sup> és ennek a mindent áthatóságnak adta a talán legtalálhatóbb intézményi kifejezését Stanley Fish, mondván, „akár tetszik, akár nem, az interpretáció az egyetlen játék a városban”.<sup>4</sup> Ez a törekvés jellemezte továbbá az elmúlt fél évszázad Hayden White által motivált narratív történetfilozófiáját (amiről hamarosan bővebben is szó lesz),<sup>5</sup> és ez fűtötte mindazon történetfilozófiai és

---

<sup>1</sup> Vö. Gumbrecht, Hans Ulrich: *A jelenlét előállítás. Amit a jelentés nem közvetít*. Budapest, 2010. 11. Gumbrecht a fentihez hasonló kiindulópontból az interpretáció kizárólagosságának ellenszereként a „jelenlét” fogalmát javasolja lényegében a humántudományok egésze számára, amire a későbbiekben még visszatérek.

<sup>2</sup> Derrida, Jacques: *A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában*. Helikon, 40. évf. (1994) 1–2. sz. 21–35.

<sup>3</sup> Rorty, Richard: *Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida*. New Literary History, Vol. 10. (1978) No. 1. 141–160. Rorty irodalmi programjának átfogóbb értelmezéséhez lásd: Golden Dániel: *A filozófia mint irodalom – Richard Rorty terápiás javaslata*. Világosság, 48. évf. (2007) 6. sz. 33–38.

<sup>4</sup> Fish, Stanley: *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, MA – London, 1980. 355.

<sup>5</sup> A klasszikus természetesen White, Hayden: *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore, 1973. Magyarul lásd a könyv előszavát, White, Hayden: *A történelem poétikája*. Aetas, 16. évf. (2001) 1. sz. 134–164. White-ről lásd: Kisantal Tamás – Szeberényi Gábor: *Hayden White „hasznáról és káráról”*. Narratológiai kihívás a történetírásban. Aetas, 16. évf. (2001) 1. sz. 116–133. Az itt és a későbbiekben White és a történeti interpretáció kérdése kapcsán felmerülő nézetek tágabb bemutatásához és történetéhez lásd egyfelől: Kisantal Tamás – Szeberényi Gábor: *A történetírás „nyelvi fordulata”*. In: Bódy Zsombor – Ö. Kovács József (szerk.): *Bevezetés a társadalomtörténetbe. Hagyományok, irányzatok, módszerek*. Budapest, 2003. 413–442.; másfelől pedig: Gyáni Gábor: *A történetírás fogalmi alapjairól. Tény, magyará-*

történetelméleti vizsgálódásokat, amelyek idővel szárba szökkenek: ez villant fel Frank Ankersmit szerényebb korai megfogalmazásában, miszerint „a történeti vita – legtipikusabb formájában – nem a múlt ténybeli aspektusairól szól, hanem a múlt interpretációjáról”,<sup>6</sup> és ez bomlott ki Keith Jenkins harsányabb és lényegre törőbb szavaiban arról, hogy a múlt a történészek textuális és konstruktív eljárásainak eredményeként nem rendelkezik semmiféle „függetlenséggel ahhoz, hogy ellenállhasson [a történészek] értelmezői akaratának”.<sup>7</sup> Végül, ezen későbbi fejlemények felől visszatekintve akár amellett is lehetne érvelni némi tudatos anakronizmussal, hogy az interpretáció mindent áthatósága derengett fel már az analitikus történetfilozófia azon elképzelésében is, amely szerint a történeti narratívák nem magukra az eseményekre referálnak, hanem csupán adott leírás alatt álló eseményekre.<sup>8</sup>

Az interpretáció bővölete, azt gondolom, számtalan értékes meglátáshoz vezetett mind a történetfilozófia, mind általában véve a humán tudományok területén. Az első viták felángolása óta azonban az interpretáció mindent áthatóságának az autoritásellenessége egyetemi kurzusok intézményesült kánonjává nemesülve maga is autoritássá vált. Attól a pillanattól kezdve pedig, amelyben megszületik a felismerés, hogy az interpretáció szövete mindenre ráfeszülni látszik, hogy az interpretáció bővölete általánossá és magától értetődővé vált, az interpretációt illető vizsgálódások feladata már nem lehet egyéb, mint ennek a magától értetődőséggel, az interpretáció bővületének és mindenhatóságának a megkérdőjelezése. A kérdésnek ezért manapság már inkább arra kell irányulnia, hogy hogyan lehetne valamiképp, ha nem is szétszaggatni, de legalábbis felfejteni az interpretáció mindenre ráfeszülő szövetét. A „Hogyan?” kérdésre adott választ persze illendő volna megelőznie egy másik, a „Miért is volna szükség az interpretáció szövetének a felfejtésére?” kérdésre adott válasznak. Az alábbiakban ezért elsőként ez utóbbi megválaszolására teszek kísérletet, és csak ezt követően térek ki a „Hogyan?” kérdésre, miközben magukat a kérdéseket az interpretációt a történetiséghez fűző sokrétű viszony egyes aspektusainak a felmutatásán keresztül próbálom megközelíteni.

Interpretáció és történetiség kapcsolatának a leginkább kézenfekvőnek tűnő aspektusa – amire az előző két bekezdés, ha mégoly esetlenül, de többször is utalt – az interpretáció bővületének a történetisége. Az interpretáció bővületének tengernyi, egymással gyakorta nem is érintkező formáit legalább egy dolog biztosan összefogja: egytől egyig egy adott kor és kulturális környezet termékei. Legyen szó akár a Hans-Georg Gadamer és Emilio Betti közötti vitáról hermeneutikai körökben,<sup>9</sup> az Umberto Eco – Richard Rorty vitáról,<sup>10</sup> Fish

---

zat, *elbeszélés*. In: Bódy Zsombor – Ö. Kovács József (szerk.): Bevezetés a társadalomtörténetbe. Hagyományok, irányzatok, módszerek. Budapest, 2003. 11–57.

<sup>6</sup> Ankersmit, Frank: *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*. The Hague, 1983. 205.

<sup>7</sup> Jenkins, Keith: *Why History? Ethics and Postmodernity*. London – New York, 1999. 2.

<sup>8</sup> Vö. Mink, Louis O.: *A narratív forma mint kognitív eszköz*. In: Kisantal Tamás (szerk.): *Tudomány és művészet között. A modern történelemelmélet problémái*. Budapest, 2003. 113–132.; egy korábbi verzióban lásd: Danto, Arthur C.: *Narration and Knowledge: Including the Integral Text of Analytical Philosophy of History*. New York, 1985. 112–181., 201–232. (Mink szövege 1978-ban, Danto könyvének az első kiadása – *Analytical Philosophy of History* címen, a később hozzáfűzött fejezetek nélkül – 1965-ben látott napvilágot.)

<sup>9</sup> Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Budapest, 2003.; Betti, Emilio: *A hermeneutika mint a szellemtudományok általános módszertana*. Athenaeum, I. kötet, 2. füzet (Olasz filozófiai hermeneutika), Budapest, 1992. 3–52.

korábban említett nézetéről, vagy akár a narratív történetfilozófia Hayden White munkásságában tetőző interpretációt illető vizsgálódásairól, a huszonegyedik század második évtizedének a közepén bármelyikkel kapcsolatban joggal érezhetjük, hogy nem feltétlenül a mi eszméink fűtik őket. Ez persze nem jelenti azt, hogy semmi használhatót nem tartalmaznak számunkra; inkább csupán annyit jelent, hogy kánonokba illesztve klasszikusokká emeltük őket. Márpedig a klasszikusokat nem annyira releváns vitapartnereknek tekintjük a mai kérdéseink és problémáink kapcsán, mint inkább inspiráló és továbbgondolásra méltó vagy éppen meghaladni kívánt gondolatok megfogalmazóinak.

Kétségtelen, hogy ez így meglehetősen nagyvonalú cselekményesítése az interpretáció iránti lelkesedés történetiségének, ám ez a történetiség nem önmagában állva tesz szert jelentőségre, hanem az interpretáció és a történetiség kapcsolatának második aspektusát illetően. Ez az aspektus nem egyéb, mint az interpretáció történetiségre alapozottsága, abban az értelemben, hogy a világ dolgai azon feltételezés alapján eshetnek az interpretáció hatálya alá, hogy nélkülöznek bármiféle esszenciát, szubsztanciát és/vagy természetet. Inherens természet híján a világ dolgai lényegében azok, aminek az interpretáció fényében látszanak, vagy, sarkosabban fogalmazva, a világ dolgai az interpretáció termékei. Minthogy az interpretációkról tudjuk, hogy folyamatosan változnak, ha ezek változnak, akkor maguk a világ dolgai változnak, amelyeknek eszerint természetük helyett csupán történetük van.

Mármost, ebből a premisszából egyenesen következik magának az interpretáció bővülékének a történetisége: ha az interpretáció előretörése valamiképp az interpretáció hatálya alá eső dolgok történetiségének a tételezésére épül, akkor semmi meglepő sem lehet abban, hogy maga az interpretáció előretörése is történeti jelenség, ami ugyanúgy az interpretáció hatálya alá esik. Az interpretáció bővületéből való kitörés feladatát így – paradox módon – a történetiségre alapozottsága révén maga az interpretáció jelöli ki. Az interpretáció történetiségre alapozottsága mindenesetre valamelyest le is szűkíti az interpretációval való vesződések fent említett igen tág körét. Annyiban legalábbis, amennyiben az analitikus nyelvfilozófia ezen a ponton kiszáll. Bár kimutatható, hogy rendelkezik egy sajátos, szűkre szabott történetiség-felfogással,<sup>11</sup> az analitikus nyelvfilozófiát mintha érintetlenül hagyta volna a történetiség azon tágabb dimenziója, amely az irodalomelméletet összeköti Rorty pragmatizmusával vagy éppen White narratív történetfilozófiájával.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Collini, Stefan (szerk.): *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge, 1992. 23–108., 139–151.

<sup>11</sup> Kállay, Géza: *At T-time, the Inchoative Nick of Time, and „Statements about the Past”*. *Time and History in the Analytic Philosophy of Language*. *Journal of the Philosophy of History*, vol. 5. (2011) No. 3. 322–351.

<sup>12</sup> Az analitikus nyelvfilozófia szcientizmusa, valamint az, hogy az egyedi állításokat tekintette a tudás modelljének, lényegében eleve ellehetetlenítette a történetiség bevonását. Collingwood a filozófia és a történetiség szintetizálására törekedve már idejekorán felismerte a problémát (lásd: Collingwood, R. G.: *An Autobiography*. Oxford, 1978 [1939]. 26., 29–43.). Bár a collingwoodi kérdés–válasz logikára épülő történeti tudáselméletet (a cambridge-i eszmetörténészek lelkesedése ellenére) a későbbi történetfilozófiák jobbra mellőzték, ez utóbbiak is többnyire a Collingwood által kárhözhozott szcientizmust és az egyedi állítások favorizálását tekintik az analitikus nyelvfilozófia legfőbb korlátainak (vö. Ankersmit, Frank – Bevir, Mark – Roth, Paul – Tucker, Aviezer – Wylie, Alison: *The Philosophy of History: An Agenda*. *Journal of the Philosophy of History*, vol. 1. (2007) No. 1. 3.). Mindezek fényében nem csoda, hogy a rövid életű analitikus történetfilozófiát – ami a tudományfilozófiai figyelem Hempelről Kuhnra terelődésével egyébként is talaját veszítette – egy inkább az irodalomelméletből és a különböző posztstrukturalista és kritikai elméletekből ihletet merítő, a történeti reprezentációk egészére fókuszáló történetfilozófia könnyedén pályán kívülre

A történetfilozófia említésével mindenesetre át is kötnék az interpretáció és történetiség kapcsolatának harmadik olyan aspektusára, amelyet érinteni szeretnék, a történeti interpretációra. Arra a történeti interpretációra, amely bizonyos tekintetben elválaszthatatlan az interpretáció történetiségre alapozottságától. A történeti interpretáció ugyanis nem tűnik egyébnek, mint a történetiségre alapozott interpretáció hazatérésének abban az értelemben, hogy a történetiséget saját szülőhelyére, a történetírásra vonatkoztatja.

Ennek az egyelőre szándékoltan homályos utalásnak a kibontása a jelen esszé egyik legfőbb feladata, amelynek során a következőképp fogok haladni. Első és második lépésként interpretáció és történetiség kapcsolatának két utóbbi aspektusát, a történetiségre alapozott interpretációt és a történeti interpretációt próbálom röviden felvázolni; az előbbit Fish értelmezői közösségekről alkotott elmélete, az utóbbit pedig White *Historical Interpretation* című, eredetileg 1973-ban a *New Literary History* folyóiratban megjelent írása kapcsán. Csak ezek után kerülhet szóba a Fish és White elméletében egyaránt felmerülő megkerülhetetlen problematika, amelynek ismét a történetiséghez lesz köze, ezúttal abban az értelemben, hogy Fish és White egyaránt képtelenek számot adni arról, amit egyébként előfeltételeznek: az interpretációk változásáról. Interpretáció és történetiség kapcsolatának ezen aspektusa, amit az önmagába zárt interpretáció történetietlenségének fogok nevezni, egyszermind választ is ad a korábban már említett „Miért is volna szükség az interpretáció szövetének a felfejtésére?” kérdésre. A válasz pedig így hangzik: pontosan azért, hogy képesek legyünk számot adni az interpretációk változásáról. Végül, befejezésként igyekszem röviden utalni egy lehetséges válaszkísérletre azzal kapcsolatban, hogy miképp is lehetne fejteni ezt a szöveget.

### **A történetiségre alapozott interpretáció**

Az interpretáció mindent áthatóságát hirdető elméletek egyszermind többnyire konstruktivista elméletek is, a történetiségre alapozottságuk pedig konstruktivista momentumaikban táru fel. Az alighanem sokak számára ismerős gondolatmenetük nagy általánosságban három lépcsőben építkezik, a következőképp. Attól függően, hogy mit tekintenek az interpretáció hatálya alá eső dolognak, (1) azt állítják, hogy annak az interpretációja nem horgonyozható le semmiben és főképp nem olyasvalamiben, amit az adott dolog kapcsán mintegy magától értetődőnek vélünk. Az irodalmi művek értelmezése ekképp nem horgonyozható le a szerzői szándékban, ahogy a történeti interpretációk nem horgonyozhatók le történeti tényekben. Mi több, (2) amit szerzői szándéknak vagy történeti ténynek nevezünk, azt ezek az interpretációk hozzák létre és alkotják meg, ezek konstruálják, ahogy magát az interpretáció tárgyát is. Pontosabban szólva, mi, hús-vér értelmezők hozzuk őket létre interpretatív stratégiáink által, amelyek mindazonáltal (3) korántsem önkényesek. Bár a megalkotható, potenciálisan végtelen interpretációk versengésében elveszik a megfellebbezhetetlen kritérium, amely alapján különbséget lehetne tenni érvényes és érvénytelen, helyes és helytelen vagy – azok számára, akik az igazságot az interpretáció kapcsán is központi fogalomnak tekintik – igaz és hamis interpretáció között, az interpretatív stratégiák egy többé-kevésbé közös társadalmi–kulturális háttérkészlet képezte mintázathoz igazodnak, amivel *eleve* rendelkezünk.

Ez a társadalmi–kulturális háttérkészlet White narratív történetfilozófiája esetében – ahogyan arról a következő alfejezetben szó lesz – a nyelvi trópusokra vezethető vissza, míg

---

szorította. Tulajdonképpen ez a magyarázata annak is, hogy jelen esszében is inkább a Fish személyében megtestesített irodalomelmélet játssza a főszerepet a történetfilozófia kapcsán.

Fishnél az 1976-os *Interpreting the „Variorum”* című esszében debütáló értelmezői közösségekben intézményesül. Az egyébként Milton-szakértő Fish nem meglepő módon Milton egyes passzusainak széttartó értelmezéseinek keresztül fejt ki mondanivalóját, amelynek a kiindulópontja az, hogy az értelmezők serege sok esetben azért nem képes egyetértésre jutni, mert maguk az értelmezendő passzusok és szavak egyszerűen nem döntöek az értelmezés helyénvaló voltát illetően. Az azonban, hogy a „Mit jelent az adott passzus?” vagy a „Mit jelent az adott kifejezés?” kérdés Fish szerint végső soron megválaszolhatatlan, mert eldönthetetlen marad, még nem jelenti azt, hogy ne volna helyettesíthető egy megválaszolható kérdéssel. Egy olyan kérdéssel, amely nem az adott passzus vagy szó jelentésére irányul, hanem arra, hogy mit jelent az a tény, hogy az adott passzus vagy szó vita tárgyát képezi, vagy Fish megfogalmazásában „mindig is” vita tárgyát képezte.<sup>13</sup>

A kérdésváltással Fish egyszersmind szintet is vált, és az értelmezendőtől (a szövegtől) az értelmezés aktusa, illetve az értelmezés aktusát végrehajtó olvasó felé fordul, mondván, hogy ha a széttartó interpretációkat maga az értelmezendő nem képes összefogni, akkor „inkább az olvasói tapasztalat struktúrájának, semmint a [könyvek] lapjain hozzáférhető bármiféle struktúrának kell a leírás tárgyát képeznie”.<sup>14</sup> Az értelmezendő (az irodalmi alkotás, a szöveg), illetve az olyan kapcsolódó entitások, mint a szerzői szándék, ezzel persze nem vesznek el, csak éppen összeolvadnak az értelmezéssel, „az olvasói tapasztalat struktúrájával”. Azt állítani ugyanis, hogy nem a szerzői szándék vezet az interpretációkhoz, hanem az interpretáció hozza létre a szerzői szándékot azzal, hogy megalkotja azokat a feltételeket, amelyek lehetővé teszik, hogy ezt a szándékot kihalásszuk,<sup>15</sup> nem egyértelmű ezen szándék „eltüntetésével”. Fish inkább az interpretáció funkciójává teszi úgy a szerzői szándékot, mint a szöveget, amikor tagadja, hogy meg lehetne állapítani bármiféle elsőbbséget a szerzői szándék és az olvasói tapasztalat által strukturált interpretáció között.<sup>16</sup> Egyszerűen egy és ugyanazon aktusnak tekinti őket, amely aktusban mindazonáltal az interpretációé az aktív és az alkotó viszonyulás, az interpretációé a teremtés.

A gondolatmenet ezen pontján jut el Fish odáig, hogy szembesüljön mind az interpretációk széttartó voltával, mind az alkalmasint mégis fel-felbukkanó egyetértésekkel, azt feltételezve, hogy kell lennie valaminek, ami megelőzi az interpretációt, valaminek, ami mind az interpretatív stratégiák szóródását, mind az egyes interpretációk stabilitását létrehozza. Ez a valami az, amit végül az értelmezői közösségekben vél megtalálni, olyan közösségekben, amelyek összefogják mindazokat, akik osztoznak az olvasást megelőző értelmezői stratégiákban. Egy adott értelmezői közösséghez tartozás lesz a felelős az összetartó értelmezések létrehozásáért, az egymás mellett létező értelmezői közösségek pluralizmusa pedig a széttartó értelmezésekért: különböző értelmezői közösségek különböző értelmező stratégiáikon osztozva eltartó értelmezésekkel állnak elő. Magukban foglalva a megértés kategóriáit és mindazokat az előfeltevéseket, amelyeket az értelmező eleve magával visz bármiféle értelmezési aktust megelőzően, az értelmezéseket meghatározó társadalmi–kulturális háttérkészletek tehát az értelmezői közösségekben intézményesülnek.

Mármost, a szerzői szándék és a szöveg interpretáció általi megalkotásának a fényében Fish elméletét nem különösebben nehéz „konstruktivista elmélet” címkével illetni. Ha viszont konstruktivista, akkor rögtön fel is merül a kérdés, hogy hol marad belőle a korábban előrevetített szükségszerű történetiség. A válasz első megközelítésben úgy hangzik, hogy

<sup>13</sup> Fish: *Is There a Text in this Class?* 150.

<sup>14</sup> Fish: *Is There a Text in this Class?* 152.

<sup>15</sup> Fish: *Is There a Text in this Class?* 163.

<sup>16</sup> Fish: *Is There a Text in this Class?* 164.

Fish elmélete explicite nyomokban tartalmazza ezt a történetiséget hevenyészett utalások és kibontatlanul hagyott gondolatok szintjén, a következőképp: „az értelmezői közösségek nem stabilabbak, mint maguk a szövegek, mivel az interpretatív stratégiák nem természetesek vagy univerzálisak, hanem tanultak”;<sup>17</sup> vagy: „az értelmezői közösségek növekednek és lehanyaglanak”.<sup>18</sup> Az ilyesfajta kikacsintásokkal Fish kétségkívül felmutatja, hogy a szövegnek a szerzői szándék formájában nincs inherens „természete” vagy „lényege”, amit az interpretáció felszínre hozhatna, ettől azonban még kérdéses marad, hogy a változás benne foglaltsága mennyiben tekinthető az interpretáció történetiségre alapozottságának. Fish érvelése azt a kérdést veti fel, hogy kielégítő-e pusztán alkalmilag utalgatva a háttérben tartani a történetiséget, ha valóban a mondottak alapját képezi.

Azt gondolom, kielégítő. Sőt, még az utalások teljes hiánya sem volna meglepő. Bármely dolog „természetétől” való megfosztása ugyanis kéz a kézben jár történetiségének a tételezésével; a történetiség egyszerűen a konstruktivista kelléktár legelső darabja. Az elmúlt fél évszázadban úgy vált minden – a tudomány, a társadalmi nem és egyáltalán a „valóság” – társadalmi–kulturális konstrukcióvá (és ezzel potenciálisan az interpretáció hatálya alá esővé), hogy a konstrukcióvá tétel leghatásosabb fegyverét éppen a „történeti tudat”, a „történetiség” képezte. Maga a konstrukcióvá tétel pedig jobbára meglepően konvencionális formában kinyilatkoztatott tanulmányok és könyvek révén zajlott (olyan formában, amely a történetírás „válságával” együtt állítólag maga is válságba került). És ami azt illeti, ez a felállítás korántsem arra utal, hogy a történetírás és a történetiség hazai pályán botladozott, miközben vendégként ellenállhatatlanul csillogott, hanem arra, hogy bizonyos értelemben mindenki igyekezett átvenni és alapvetővé tenni a „történeti” játéktípust.

Ennek megfelelően a kanadai tudományfilozófus, Ian Hacking skáláján a konstruktivista elköteleződés fokozatairól a „történeti” a „legcsekélyebb igényű elköteleződésként” szerepel. Ami nem azt jelenti, hogy a történetiség a konstruktivizmus leggyengébb eleme, hanem azt, hogy a leginkább alapvető, amelyre az elköteleződés Hacking skáláján szereplő többi fokozata – ironikus, reformista, leleplező, lázadó, forradalmi – épül. A „történeti” fokozattal állíthatjuk azt egy adott dologról, hogy az nem magától értetődő és elkerülhetetlen, hogy nincs „természete” vagy „lényege”, míg a többi fokozat mindazokra az esetekre vonatkozik, amikor a dologról, amiről azt állítjuk, hogy nincs „természete”, egyszersmind azt is állítjuk, hogy rossz dolog, vagy azt, hogy jobb volna mindörökre megszabadulni tőle.<sup>19</sup> Fish idáig persze nem megy el, csupán a konstruktivista minimumot hangoztatja. Ez az akár hallgatólagosan, akár (más esetekben) nyíltan a történetiségre épülő konstruktivista minimum azonban tökéletesen elégséges ahhoz, hogy az interpretáció függvényévé tegye az értelmezettet – Fish esetében az irodalmi alkotásokat, White esetében pedig, ahogy rögvést kiderül, a múlt eseményeit.

### **Történeti interpretáció**

A konstruktivizmus alap gondolatánál maradván a következő tézissel kezdeném a történeti interpretáció tárgyalását: interpretáció és történetiség kapcsolatának a történeti interpretációban való összefonódása a történetiség hazatérése. Hazatérés – és nem visszatérés – abban az értelemben, hogy a konstruktivizmus történetiségről vallott alap gondolatában a 19. század elején a német historizmus jegyében intézményesülő történetírás azon nézete

<sup>17</sup> Fish: *Is There a Text in this Class?* 172.

<sup>18</sup> Fish: *Is There a Text in this Class?* 171.

<sup>19</sup> Hacking, Ian: *The Social Construction of What?* Cambridge, MA – London, 1999. 19–21.

köszön vissza, amely szerint a dolgok természete a történetükben rejlik.<sup>20</sup> Igaz, legalább annyi elválasztja a historizmus és az elmúlt évtizedek konstruktivizmusának a történetiségkoncepcióját, mint amennyi összeköti, amiért is a hazatérés nem pusztán egy rég látott ismerős visszatérése, és még csak nem is olyasmi, mint amikor irodalom- és zenekritikusok arról beszélnek, hogy egy író vagy egy zenekar visszatér a gyökereihez. Az ilyesfajta visszatérés leginkább megtérés, amiről a két koncepció különbségeit tekintve szó sem lehet. A leginkább szembeötlő különbséget az képezi, hogy míg a historizmus a dolgok természetének a feltárására irányította, addig az utóbbi magára a dolgok „természetének” a képzetére vonatkoztatja a történetiséget. Míg a historizmus fent említett premisszája szerint a dolgok természete a történetükben rejlik, a konstruktivizmus premisszája szerint a dolgoknak nincs természetük, csak a történetük van. A két elképzelés azonban így is egy töről látszik fakadni, amennyiben az utóbbi a historista történetiségkoncepció radikális historizálásaként is értelmezhető, ami történeti tudás egy minőségileg új koncepcióját maga után vonva nem mellesleg komoly következményekkel is járt.

A felfordulást az eredményezte, hogy a historista történetiségfogalom historizálása, a történetiség új formában való hazatérése a nyelv jegyében zajlott. Mindaz, ami korábban a történeti mezőben foglalt helyet, a nyelvbe költözött, ahogy a történetfilozófia a múlt helyett a múlttól való beszédben vélte felfedezni magának a történeti mezőnek a felépítését. És ennek megfelelően, ami a történetészekben ellenállást keltett az utóbbi évtizedek történetfilozófiájával szemben, az nem egyszerűen a történetírás történetiségének a felmutatása volt, hanem az, hogy ez a történetiség a történetírás nyelvi meghatározottságának a gondolatával fonódott össze; azzal a gondolattal, amely White trópuselméletében nyerte a legismertebb kifejtését. A történetfilozófiai mezőt gyökeresen átrendező *Metahistory*-ban White a 19. századi történeti tudat változásainak a vonatkozásában vázolja fel trópuselméletét, amelynek egyes építőelemeit a történeti interpretáció módjaiként mutatja be az *Interpretation in History* címet viselő írásában, amely a *Metahistory* megjelenését kísérve szintén 1973-ban látott napvilágot, majd az 1978-ban kiadott *Tropics of Discourse* kötetben jelent meg újra.<sup>21</sup>

A tanulmányban White számára a történetírást illetően mindaz, ami mellett Fish az irodalmi alkotások kapcsán érvel, mintegy magától értetődőnek tűnik „a történetírás kritikusai” (egyébként meglehetősen szerencsétlen és nehezen értelmezhető) megnevezéssel illetett olyan elődök nyomán, akik Lévi-Strausshoz és Collingwoodhoz hasonlóan már korábban felhívták a figyelmet a történetírás konstruktivista mozzanataira (amelyek persze itt nem a szerzői szándékot, hanem a történeti tényt illetik). White ezért minden további nélkül alá is írja „a történetírás kritikusainak” tulajdonított álláspontot, amely szerint „a történeti beszámoló nem egyebek, mint interpretációk, úgy a narratíva krónikáját alkotó események létrehozását tekintve, mint annak a megítélését illetően, hogy ezek az események milyen jelentéssel és jelentőséggel bírnak a történeti folyamat megértése számára általában véve”.<sup>22</sup> A korábban mondottak értelmében azonban hiba volna tökéletesen össze-mosni White megközelítését a történetírás korábbi konstruktivista megközelítéseivel. Az interpretáció mindent átható voltát eredményező white-i érvelés alapját ugyanis egy olyan

<sup>20</sup> Lásd: Frank Ankersmit és Georg Iggers historizmus-vitáját. Ankersmit, Frank R.: *A historizmus. Szintézis-kísérlet*. Aetas, 18. évf. (2003) 3–4. sz. 189–204.; Iggers, Georg G.: *Megjegyzések F. R. Ankersmit „Historizmus. Szintézis-kísérlet” című írásához*. Aetas, 18. évf. (2003) 3–4. sz. 205–209.

<sup>21</sup> White, Hayden: *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore, 1978. 51–80.

<sup>22</sup> White: *Tropics of Discourse*, 55.

nyelvi háttérkészlet tételezése képezi, amely történetfilozófiáját élesen elválasztja a visszamenőlegesen szövetségesként feltüntetett elődöktől.

White olyan narratív reprezentációként tekint a történetírásra, amit az interpretáció mindenekelőtt három tekintetben hat át. A cselekményesítés (romantikus, tragikus, komikus, satirikus), a magyarázat (formalista, mechanisztikus, organicista, kontextualista) és az ideológiai vonatkoztatás (anarchista, radikális, konzervatív, liberális) módzatai a történeti interpretáció esztétikai, episztemológiai és etikai dimenzióit képezik. Noha nem gondolja, hogy a cselekményesítés egy adott módozatához szükségszerűen a magyarázat és az ideológiai vonatkoztatás egy adott módozata társulna, azt ellenben igen, hogy egyes módozatok jobban megférnek egymással, mint másokkal, és strukturális összefüggést vél felfedezni a fenti sorrendben feltüntetett módozatok között (romantikus – formalista – anarchista és így tovább). Ezen összefüggések felmutatása azonban még korántsem jelenti a végállomást. White fő kérdése arra irányul, hogy a fenti három módozaton túl, ahogy az interpretáció áthatja a történetírást, „létezik-e az interpretációnak még egy, ezeknél alapvetőbb szintje”.<sup>23</sup> Másképp szólva, aminek a lehetőségét White keresi, az az interpretáció fenti módjainak „a megalapozása a tudat egy alapvetőbb szintjén”.<sup>24</sup> Így jut el a nyelvhez és a nyelvi trópusokhoz, amelyek révén a történészek – és a történetfilozófusok, de a múltról beszélve tulajdonképpen mindannyian – prefiguráljuk a történeti mezőt. A nyelvi trópusok viszonya az interpretáció módzataihoz ismét nélkülözi a szükségszerűséget, de ismét nincs híján a strukturális összefüggésnek, amiért is a metafora, a metonímia, a szinekdoché és az ironia trópusai jobbra tetszetős sormintába rendeződnek a fentiekkel (a metafora a romantikus cselekményesítéshez, a formalista magyarázathoz, valamint az anarchista ideológiai vonatkoztatáshoz passzol és így tovább).

Mármost, White trópuselmélete diakrón és szinkrón egyaránt le kívánja írni a történetírást. Egyfelől a nyelvi trópusok és az interpretáció módzatai formájában feltároló háttérkészlet egyes kombinációi időszakról időszakra változó felállásban dominálhatják a történeti tudatot – ezeket az elmozdulásokat tárja fel a *Metahistory* a 19. századra vonatkoztatva. Másfelől azonban White tipológiája ugyanígy érvényességet követel a mindenkori történetírásra mint történetírásra és ekképp a mindenkori, egymással szinkrón versengő történeti interpretációkra nézve is.<sup>25</sup> Ez utóbbi az a pont, ahol White és Fish elméletei minden eltérésük ellenére összefutnak. Bár Fish háttérkészlete intézményi viszonyrendszerekben testesül meg, White háttérkészlete pedig nyelvi kifejezést nyerő tudati struktúrákban, nem annyira szemben állnak egymással, mint inkább kiegészítik egymást. Ahogy az interpretatív stratégiákat összefogó értelmezői közösségek intézményi rendszerét is szerveznie kell

<sup>23</sup> White: *Tropics of Discourse*, 70.

<sup>24</sup> White: *Tropics of Discourse*, 72.

<sup>25</sup> Értelemszerűen ez volt az az aspektus, amely vihart kavart White nézetei körül, mondván, hogy a tényekben le nem horgonyozható interpretációt illető nézetek kiszolgáltatják a Holokausztot az önkényes cselekményesítésnek vagy éppen a tagadásnak, anélkül, hogy bármit tehetnénk ellene. A reprezentáció határaitól szóló viták a Holokauszt kontextusában persze már jó két-három évtizede, a nyolcvanas évek vége és a kilencvenes évek közepe között lezajlottak. A legközismertebb kötetet illetően, amely egy 1989-es, „*History, Event, and Discourse*” címet viselő konferenciából nőtt ki magát; lásd: Friedlander, Saul (ed.): *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution*. Cambridge, MA, 1992. Lásd még a *History and Theory* folyóirat „*Representing the Holocaust*” fórumát Hans Kellner, Wuld Kansteiner és Braun Róbert részvételével, *History and Theory*, vol 33. (1994) No. 2. 127–197., illetve Berel Lang válaszát a történeti realizmus védelmében: Lang, Berel: *Is it Possible to Misrepresent the Holocaust?* *History and Theory*, vol. 34. (1995) No. 1. 84–89.



valaminek, úgy a White által felmutatott meghatározottság is feltételezi az intézményi megtestesülésüket. Ez utóbbival White ugyan nem foglalkozik, de utalásszerűen nála is felbukkan az interpretatív stratégiák mentén formálódó és versengő történetírói „iskolák”, amelyek – vagy amelyek különböző generációi – a white-i nyelvi-interpretatív háttérkészlet különböző lehetséges variációi szerint tagozódnak.<sup>26</sup> És hasonlóképp, a megértés kategóriái alapján szerveződő értelmezői közösségek minden további nélkül magukban foglalják a megértés White által feltárt nyelvi kategóriáit is. White és Fish háttérkészletei ekképp, egymást kiegészítve erősen egymás felé húznak. Az igazán lényeges aspektusnak azonban mindkettő kapcsán az tűnik, hogy ezek a háttérkészletek – akár külön-külön, akár együttesen – mindenképp az interpretáció önmagába záródását tételezik.

### ***Az önmagába zárt interpretáció történetietlensége***

Interpretáció és történetiség sokrétű kapcsolatában mindezt három aspektus került szóba: bevezetésképp az interpretáció bűvöletének a történetisége, majd az interpretáció történetiségre alapozottsága (aminek fényében a bűvölet történetisége szükségszerű fejlemény), végül pedig a történetiségre alapozott interpretáció történeti interpretációként való hazatérése. Mindezek ellenére a történetiség kapcsán bárkit könnyedén hatalmába keríthet a nyugtalanító hiány érzete. Fish hiába engedi meg egyfelől, hogy bárki értelmezői közösséget váltson, és tér ki külön arra az aspektusra, hogy az értelmezői közösségek, ahogy megszületnek, úgy idővel ki is múlnak, ha másfelől képtelen számot adni arról, hogy mi készítetne bárkit is arra, hogy értelmezői közösséget váltson, illetve hogy miféle impulzus hozza létre és szünteti meg ezeket a közösségeket. És ugyanígy, White is hiába vázol fel egy történeti ívet a történeti tudat különböző trópusok dominanciájának a képében zajló módosulásairól, ha képtelen megragadni azt, ami ezeket a módosulásokat mozgatja.

Végső soron sem Fish, sem White nem képesek számot adni a változásról abban az értelemben, hogy nem képesek számot adni az új interpretációk felbukkanásáról, pontosabban szólva arról, hogy miképp bukkanhatnak fel új interpretációk. Mindkettejük elmélete magában foglalja azt az elképzelést, hogy az egyes interpretációk egymáshoz és nem az egyébként is az interpretáció által létrehozott értelmezetthez viszonyítva tesznek szert jelentésre, ez az egymáshoz viszonyítottság azonban csupán a már létező egyes értelmezéseket zárja egyfajta végtelen körforgásba. Egy ilyen körforgás pedig, ha nélkülözi az új felbukkanásáról való számadást, akkor nem egyebet nélkülöz, mint ismét a történetiséget. Fish és White így abba a kényelmetlen ellentmondásba lavírozzák magukat, hogy bár egyfelől a történetiségre alapozzák az interpretáció általános elméletét, másfelől azonban az önmagába zártág tételezésével egyszersmind meg is tagadják ezt a történetiséget. A diakrón változás lehetőségét (amelyet egyébként mindketten mintegy magától értetődőnek vélnek) annyiban zárja ki az interpretáció önmagába zártága, amennyibe az értelmezéseket eleve meglévő háttérkészletek determinálják. Ha ugyanis eleve rendelkezünk ezekkel a háttérkészletekkel, akkor nincs új, ami felüthetné a fejét.

Ebből a szempontból talán Fish szavai a leginkább árulkodók, aki egyszerre beszél az értelmezői közösségek már említett felbukkanásáról és eltűnéséről, illetve fejezi be úgy a *Variorum*-esszét, hogy tökéletesen tisztában van azzal, hogy csak akkor fogunk egyetérteni vele, ha már eleve egyetértünk.<sup>27</sup> Az ellentmondások feloldása végett a *Change* címet viselő esszéjében később ugyan megpróbál szembesülni a változás és a történetiség ezen dimenzi-

<sup>26</sup> White: *Tropics of Discourse*, 71.

<sup>27</sup> Fish: *Is There a Text in This Class?* 173.

ójának a hiányával, úgy tűnik azonban, hogy részben csupán elkeni a problémát. Úgy véli, a változás számonkérése egy túlságosan merev kívül/belül megkülönböztetésre épül, holott amikor egy közösség meggyőződött arról, hogy valami korábban figyelmen kívül hagyott dolog releváns lehet, akkor „a kívül/belül határai belülről lesznek újrarajzolva”.<sup>28</sup> Annak a felmutatásával, hogy a változásnak végső soron belülről kell végbemennie, Fish kétségkívül tesz egy lépést, de nem oldja fel az interpretáció zártságát, és továbbra is megválaszolatlanul hagyja a problémában megbúvó fenti kérdést. Nevezetesen azt, hogy mi az, ami – még ha csak belülről is, de – a határok újrarajzolására készíti a közösséget, és mi az, ami a saját interpretatív stratégiáinak az újrarajzolására készíti valakit, aki, ha a közösség nem rajzolja újra a határait, otthagya azt. És egyáltalán, ha a változás belülről zajlik, akkor hogyan tekinthető bármi is újszerűnek; mennyiben tekinthető újnak az, ami eleve belül van?

Az, hogy ami eleve belül van, nem lehet új, Fish azon példájában válik nyilvánvalóvá, amelyet a határok belülről való újrarajzolására említ, és amelyben a változást egy már eleve meglévő relevanciához köti, mondván, hogy Noam Chomsky generatív grammatikája csak azokra az interpretatív stratégiákra hatott, és ezáltal csak azokat az értelmezői közösségeket készítette a határok újrarajzolására, amelyek már eleve elkötelezettek voltak a nyelvészet iránt.<sup>29</sup> Ez az eleve meglévő relevancia azonban aligha tud mit kezdeni az olyan – elvileg lehetséges – jóval radikálisabb változásokkal, mint amelyek például Darwin szekuláris „olvasatától” egy vallásos „olvasatához” vezetnek valakit, vagy éppen kreacionistából darwinistává teszik. És egyáltalán, nem tud mit kezdeni a kérdéssel, hogy miképp jönnek létre új értelmezői közösségek. Az ilyen esetek ugyanis nem egy eleve meglévő relevanciát tételnek, hanem valami tökéletesen idegen, más esetekben tökéletesen irreleváns vagy ismeretlen behatolását a már meglévőbe vagy éppen a szárba szökkenését a saját jogán. Ennek ellenére azonban, bár láthatóan maga sem veszi különösebben komolyan, Fish mintegy kijelöli azt az irányt, amerre érdemesnek tűnik elindulni. Az eleve meglévő relevancia gondolatának mint a változásra adott általános magyarázatnak az elutasítása az elégtelensége okán ugyanis korántsem nem jelenti azt, hogy a határok belülről, az adott értelmezői közösségben vagy az adott interpretációban történő újrarajzolása is elutasítandó volna. A kérdés inkább az, hogy miként volna lehetséges a határok belülről való újrarajzolása egy korábban irrelevánssal vagy ismeretlennel való találkozás esetén; hogy hogyan hatolhat belülről az irreleváns és az ismeretlen. Az interpretáció zártságának a feloldásához, azt gondolom, ennek a kérdésnek a megválaszolásán keresztül vezethet az út.

Ahogy Fish akaratlanul is, de kijelöli, hogy az új az interpretáción belül, a határok belülről való újrarajzolásával nyerhet teret, úgy White elméletéből kiolvasható egy impulzus, amelynek az újrarajzolás köszönhető. Ez az impulzus azonban, Fish változásról alkotott nézeteivel ellentétben, nem magából az interpretációból fakad. Ahogy arra nemrégiben Tengelyi László is rámutatott, a *Metahistory*-ban (különösen Tocqueville tárgyalása kapcsán<sup>30</sup>) olyasvalaminek a nyomai sejlenek fel, amit Tengelyi történelmi tapasztalatnak nevez. Ez a történelmi tapasztalat Tengelyi szerint ott dereng fel, ahol White Tocqueville két írása, *A demokrácia Amerikában* 1835-ös és *A régi rend és a forradalom* 1856-os publikálása között tetten érhető tropológiai elmozdulást ahhoz köti, hogy Tocqueville miként tekintett a francia forradalom eszméinek sorsára. Márpedig ha a Tocqueville gondolkodásában lezajló változások a történelem folyamatának a tapasztalatához köthetők, akkor White egy olyan,

<sup>28</sup> Fish, Stanley: *Doing What Comes Naturally. Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Durham, 1989. 148.

<sup>29</sup> Fish: *Doing What Comes Naturally*, 148.

<sup>30</sup> White: *Metahistory*, 191–229.

nem a nyelvi trópusok háttérkészletéből, nem az interpretációból táplálkozó és nem azokból impulzust nyerő történelmi tapasztalatot iktat be a tropológiájába, amely dinamikát vezet be a rendszerbe.<sup>31</sup>

Ezen a ponton azonban rögtön szembesülni is kell egy nehézséggel. White tropológia-elmélete kétségkívül a *Metahistory*-ban nyerte a legátfogóbb megfogalmazást. Ám a *Metahistory* a 19. századi történelmi tudat változásait feltáró történelmi munka, amelynek a tárgyat képező történelmi és történetfilozófiai szövegek nem sokban emlékeztetnek a mai történelmi és történetfilozófiai szövegekre. Mind a mai történetírás specializált, töredezett és mindenképp kisebb léptékben gondolkodó túlnyomó részével (még ha a globális történelem éppen új formában visszatérőben is van), mind a spekulatív történelemfilozófia kiátkozásával megszülető kritikai történetfilozófiával kapcsolatban (ami éppen a *Metahistory*-val hagyta maga mögött az analitikus korszakát) nehéz volna olyan, a történelem folyamatát illető történelmi tapasztalatról beszélni, mint amely Tengelyi szerint Tocqueville-t hajtotta. A spekulatív történelemfilozófia hatályon kívül helyezésével alighanem eleve nem sok remény kínálkozik egy annak járulékaként értelmezhető, a történelem folyamatát illető történelmi tapasztalat beiktatására. Bár a történelmet illető spekuláció tilalmának a feloldása – csak hogy megkockáztassak egy spekulatív állítást – megelőlegezhető fejlemény,<sup>32</sup> ez gyaníthatóan egészen más jellegű spekulatív kísérletekhez vezethet, semmint hogy nosztalgikus visszatérést eredményezhessen egy történelmi jelenséggé tett gyakorlathoz. Egyszóval, ami működhet Tocqueville, Michelet, Marx vagy Hegel leírásakor, vagyis ami működhetett egy olyan korszak történetíróira és történetfilozófusaira vonatkoztatva, amelyben a történelem menetéről való gondolkodás mindent áthatott,<sup>33</sup> korántsem biztos, hogy működik

<sup>31</sup> Tengelyi László: *A történelmi tapasztalat védelmében. Paul Ricoeur vitája Hayden White-tal.* Magyar Filozófiai Szemle, 55. évf. (2011) 4. sz. 44–45.

<sup>32</sup> Ez ügyben a kérdés inkább az, hogy a spekulatív és/vagy szubsztantív történetfilozófia visszatérése mennyiben tér el a felvilágosodás és a német idealizmus történetfilozófiáitól. Bővebben lásd: Simon Zoltán Boldizsár, *Az újra mozgásba lendült történelem.* 2000. 25. évf. (2013) 9. sz. 64–74. A spekulációt illető tilalom ellen érvelő szövegekért lásd például: Runia, Eelco: *Presence. History and Theory*, vol. 45. (2006) No.1. 1–29.; Bevernage, Berber: *From Philosophy of History to Philosophy of Historicities. Some Ideas on a Potential Future of Historical Theory.* Low Countries Historical Review, vol. 127. (2012) No. 4. 113–120. A történelem folyamatának a filozófiájaként értett történetfilozófia megannyi verzióban való újjáéledéséről, illetve annak a szükségességéről lásd például: Rohbeck, Johannes: *Rehabilitating the Philosophy of History.* In: Koslowski, Peter (ed.): *The Discovery of Historicity in German Idealism.* New York – Berlin, 2005. 187–211.; Badiou, Alain: *The Rebirth of History.* London, 2012.; Fillion, Réal: *The Continuing Relevance of Speculative Philosophy of History.* Journal of the Philosophy of History, vol. 8. (2014) No. 2. 180–195.; Harootunian, Harry: *Philosophy of History's Return.* History and Theory, vol. 54. (2015) No. 1. 96–105. Továbbá tulajdonképpen ide vezet White újonnan lelkesedése a konzervatív filozófus, Michael Oakeshott „praktikus múlt” fogalma iránt, vagy nagy általánosságában véve a nagyobb léptékű történelmi gondolkodás újbóli térnyerése is. Vö. White, Hayden: *The Practical Past.* Evanston, 2014.; Guldi, Jo – Armitage, David: *The History Manifesto.* Cambridge, 2014. Bár ezen kísérletek túlnyomó része sajnálatos módon inkább a szubsztantív történelemfilozófia felélesztésének tűnik, semmint egy 21. századi igényekhez szabott történetfilozófiának, a térnyerésük mindenképp sokatmondó.

<sup>33</sup> Vö. Mandelbaum, Maurice: *History, Man & Reason: A Study in Nineteenth-Century Thought.* Baltimore, 1971. Mandelbaum a 19. századi gondolkodás fő sémájának azt a „fejlődési nézetet” tekintti, amelyet egyaránt kimutat a korszak történetfilozófiáiban, Comte pozitívizmusában vagy éppen Darwin elméletében. Egy olyan konceptuális háttérkészlet dominanciájának a fényében, amely szerint a világ dolgai előrehaladva fejlődnek, a korszak történelmi cselekvőinek (mint Tocqueville) ugyan tulajdonítható a történelem menetét illető történelmi tapasztalat. Az elmúlt évtizedek a törté-

akár a mikrotörténelem, akár a tudás átrendeződését eredményező különféle (*cultural, gender, queer, postcolonial* és így tovább) *studies* leírásakor.

Ennek megfelelően a problémát nem annyira a *Metahistory* és a 19. századi történeti tudat elemzése jelenti, ami előtt White kritikusi is meghajolnak, hanem a *Metahistory* bevezetésében is kifejtett tropológiaelmélet következményeinek a kortárs történetírássra, valamint a múlt egyéb kortárs reprezentációira való vonatkoztatása, amely – ahogy Fish esetében is – egyszersmind az interpretációk egyidejű versengését is eredményezi. A változás kérdése az új interpretációk felbukkanásának formájában ebben a mátrixban tesz szert jelentőségre, amennyiben Fish és White elméletei úgy feltételezik mind a diakrón mozgást, mind pedig az egyidejű versengést, hogy közben képtelenek elszámolni azzal, hogy miképp születhettek meg ezek a versengő értelmezések, és hogy miképp jelenhet meg a már versengők között egy új értelmezés. Azt gondolom, hogy egy Tengelyi-féle történelmi tapasztalat nem pusztán túlságosan nagyszabású ahhoz, hogy hozzászólhasson a témához, hanem egy minőségileg eltérő problémakörhöz tartozik. Az azonban, hogy a Tengelyi-féle történelmi tapasztalat nem tűnik képesnek arra, hogy az interpretáció szövetét felfejtve visszaadja az interpretáció történetiségét, sem azt nem jelenti, hogy egy más típusú történelmi tapasztalat, sem pedig azt, hogy Tengelyi tapasztalatot illető egyéb irányú vizsgálódásai ne vezethetnének eredményre. Éppen ellenkezőleg. Az esszé befejező szakaszában éppen arról lesz szó, hogy pontosan miként is: arról, hogy miféle tapasztalat szolgáltathatja az impulzust az interpretáció határainak a belülről való újrarajzolásához, illetve arról, hogy miféle tapasztalat lehet képes az önmagába zárt interpretáció történetietlenségének a feloldására.

### **Kiút**

Adott tehát az önmagába zárt interpretáció történetietlenségének a problémája. A zártság feloldásához pedig nem egyébre van szükség, mint valami olyasmire bukkanni, ami képes lehet alkalmanként és egyes pillanatokra felfejteni az interpretáció mindenre ráfeszülő szövetét és beiktatni valami újszerű felbukkanását, valami olyasmi felbukkanását, ami új interpretációkat szül. Nem azért, hogy ismeretelméletileg újra hozzáférhessünk mindahhoz, amit az interpretáció maga alá temetett – legyen szó akár a szerzői szándékról, a történeti tényekről, a múlt valóságáról, vagy akár bármi másról –, hanem azért, hogy maga az interpretáció részesülhessen abból a történeti dinamikából, amelyet egyébként előfeltételez. A dinamikáért cserében persze az interpretációnak le kell mondania mindent áthatóságáról, hiszen az önmagába zártság feloldásához valamiképp mégiscsak egy nem magából az interpretációból eredeztethető impulzus szükséges, de úgy hiszem, az interpretáció csak jól járhat az üzlettel.

Ahogy a korábbiakból kiderülhetett, az az interpretáción kívüli elem, amelynek a beiktatása az önmagába zártság feloldásával felfejtheti az interpretáció szövetét, azt gondolom, a tapasztalat. Nem egy általában vett tapasztalat, hanem egy olyan tapasztalatfogalom, amely képes elkerülni két, egymással szoros összefüggésben álló csapdát. Az első elkerülendő csapda maga az interpretáció, abban az értelemben, hogy az interpretáció szövege a tapasztalat nyelvi meghatározottságának értelmében a tapasztalatra is ráfeszült, amiért is olyan tapasztalatfogalomra van szükség, amely valamiképp, akár csak időlegesen is, de képes lehet kivonni magát az interpretáció hatálya alól; olyan tapasztalatfogalomra, amely megelőzi a nyelvi konceptualizációt és az interpretációt. Ilyen tapasztalatfogalmat legin-

---

nelem menetének a gondolatát megkérdőjelező és elutasító történeti cselekvőinek (köztük a kor-  
szak történészeinek) azonban már aligha tulajdonítható ilyen értelemben vett történelmi tapaszta-  
lat, lévén, hogy magát a történelmet tekintették nem létezőnek.

kább a fenomenológia és elsősorban a korábban már említett Tengelyi László munkássága kínál, amely a tapasztalatot az elvárások keresztezéséhez és új belátások felbukkanásához köti.<sup>34</sup> A fenomenológiai tapasztalatfogalom éppen azt tekinti tapasztalatnak, ami megtöri a meglevő fogalmi háttérkészleteink révén eleve elérhető jelentéseket és értelemösszefüggéseket, még ha az ilyesfajta tapasztalat – éppen az elérhető fogalmi háttérkészlet csődje miatt – kifejezhetetlen is marad.

A második elkerülendő csapda a tapasztalat episztemológiai karakteréhez kötődik. Az interpretáció szövetét csak olyan tapasztalatfogalom lehet képes felfejteni, amely képes lerázni magáról a megismeréshez fűző kötelékeit. Az interpretáció ugyanis éppen a tapasztalat megismeréshez való viszonyában borulhatott rá magára a tapasztalatra, és vajmi kevés lehetőség mutatkozik arra, hogy a nyelven és az interpretáción kívülre kerülve a világgal való közvetlen kapcsolat, amelyet a tapasztalat így vagy úgy, de mindenképp maga után von, egy megismerő tapasztalat kapcsán episztemológiai karakterrel felruházva kerüljön helyreállításra. Pontosabban szólva, vajmi kevés esély kínálkozik arra, hogy egy megismerő tapasztalat egyáltalán helyreállítható legyen. A tapasztalat beiktatása már pusztán csak azért sem jelentheti egy elveszett helyreállítását vagy „újrafelfedezését”, mert ha így volna (ha a tapasztalat beiktatása arra szolgálna, hogy az interpretációkat ismeretelméletileg lehorgonyozza), akkor nem az interpretáció szövetének alkalmi felfejtéséről volna szó, hanem az interpretáció mindent átható voltának a visszajára fordításáról – ahogyan egyébként az interpretáció mindent átható volta is eleve a visszajára fordítása mindannak, amit tagad: a megismerés értelmében vett tapasztalatnak, a szerzői szándéknak, a történeti ténynek és így tovább. Az interpretáció szövetének a felfejtéséhez tehát egy a megismerésről leválasztott tapasztalatra van szükség, és ha tekintetbe vesszük, hogy az interpretáció bővölete már eleve az esztétika dimenziói felé hajtotta a humán területeket, akkor egy esztétikai karakterrel felruházott tapasztalat szinte kínálja magát.

Azt gondolom tehát, hogy összességében egy az új belátás felbukkanásához kötődő fenomenológiai tapasztalatfogalom és egy esztétikai tapasztalat szintézise jelentheti a kiutat az önmagába zárt interpretációból. Egy ilyesfajta tapasztalat az interpretáció zártágát megnyitva a történetiség még hiányzó dimenzióját vezetheti be interpretáció és történetiség sokrétű viszonyrendszerébe. Végül és legfőképp, a történetfilozófia kontextusában ennek a tapasztalatnak történelmi tapasztalatnak kell lennie. Nem abban az értelemben azonban, amelyben Tengelyi kapcsán korábban felmerült: nem a történelem folyamatának a tapasztalata értelmében. Nem is a múltbeli cselekvők saját életvilágának tapasztalata értelmében, hanem a történész vagy bárki más a múlt egy szeletét illető tapasztalata értelmében, amit az előbbi két verzióval ellentétben Frank Ankersmit szubjektív történelmi tapasztalatnak nevez.<sup>35</sup> Ankersmit azonban sajnálatos módon készpénznek veszi az utóbbi évtizedek történetfilozófiai dogmáját, amely szerint tapasztalat és nyelv kölcsönösen kizárják egymást,<sup>36</sup> azt a dilemmát vonva maga után, hogy vagy a nyelv hajol meg a tapasztalat előtt, vagy a nyelv és az interpretáció konstituálja magát a tapasztalatot. Egy ilyesfajta konstellációban az új belátás vagy azért nem bukkanhat fel, mert néma tapasztalatként nem nyerhet kifejezést, vagy azért, mert a nyelvi jelentéstulajdonítás egy olyan háttérkészlet által meghatározott, amellyel eleve rendelkezünk (mint Fish és White esetében).

<sup>34</sup> Tengelyi László: *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest, 1998.; Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*, Budapest, 2007.

<sup>35</sup> Ankersmit, Frank: *Sublime Historical Experience*. Stanford, 2005. 263–266.

<sup>36</sup> Ankersmit: *Sublime Historical Experience*, 11.

Ezzel szemben részemről inkább amellet szeretnék érvelni, hogy az ilyesfajta dilemma hamis, és hogy nem kell választanunk egy néma tapasztalat és egy mindenre ráfeszülő nyelv és interpretáció között. Befejezésékképp ezért arról ejtenék pár szót, hogy mégis miképp festene egy ilyen szubjektív történelmi tapasztalat, amely nem a megismerésben érdekelt, és amely keresztülhúzza az elvárásainkat, illetve arról, hogy mégis hogyan volna képes megnyitni az interpretációt. Mivel a történetfilozófia kapcsán erről már beszéltem mássutt,<sup>37</sup> az alábbiakban az ott elmondottak kivonatából kiindulva próbálok utalni arra, hogy a történetfilozófia kapcsán mondottak hogyan terjeszthetők ki az interpretáció által uralt egyéb területekre.

Ami a történetfilozófiát illeti, egy esztétikai és egy fenomenológiai tapasztalatfogalom összehasonlása korántsem akkora kihívás, mint amekkorának első pillantásra tűnhet. Frank Ankersmit egy esztétikai minőséggel felruházott, érzésekhez és hangulatokhoz kötött történelmi tapasztalat kidolgozására irányuló kísérlete, valamint Tengelyi tapasztalatot érintő, korábban már szóba került fenomenológiai kalandjai ugyanis igen hasonló karakterisztikával felruházott tapasztalatfogalmakhoz vezetnek. Mind Ankersmit, mind pedig Tengelyi tapasztalata rendkívüli és eseményszerű, mindkettő váratlanul, hirtelen üt rajtunk, és ahogy Ankersmit tapasztalata a nyelvi konceptualizációt megelőzően dekontextualizált, úgy Tengelyi tapasztalata is a várakozásokat keresztülhúzva a „tudat háta mögötti” értelemképződést tételez. Ankersmit tapasztalata azonban, amit egy régi dallamtöredéktől kezdve egy hosszú ideig érintetlenül hagyott épületig a múlt bármely, a jelenben hozzáférhető maradványa kiválthat,<sup>38</sup> ahogy az imént említettem, néma marad. Hiába a tapasztalat esztétikai karaktere és a megismeréstől való búcsúja, az ankersmiti tapasztalat a maga rendkívüliségében hiába előzi meg alkalmasint a nyelvi konceptualizációt és így az interpretációt, ha aztán képtelen interakcióba kerülni az egyéb tapasztalatokat megelőző nyelvi konceptualizációval és interpretációval.

Itt jutnak azonban főszerephez Tengelyi tapasztalatot illető fenomenológiai vizsgálódásai, illetve az a pont, ahol Tengelyi a kifejezés felé indulva különbséget tesz mondanivaló és mondott között, azzal a tapasztalati értelemmel azonosítva az előbbit, „amely a beszélőt vezérli, miközben az általa tapasztaltakra kifejezést keres”.<sup>39</sup> Mármost, egy az elvárásokat keresztező, hirtelen rajtunk ütő tapasztalat, amely a mondanivalóval azonosítható – Tengelyi szavaival egyébként csillámlóan sokértelmű – tapasztalati értelmet rejt magában, amely „a beszélőt vezérelve” kifejezésre ösztönöz, anélkül tűnik képesnek felfejteni az interpretáció szövetét, hogy hatályon kívül helyezné azt. Ha ugyanis a tapasztalati értelem pusztán úzi és hajtja a kifejezést, de nem azonos a mondott formájában kifejezésre kerülővel, akkor nem maga a tapasztalati értelem az, ami kifejezésre kerül; ha pedig nem maga a tapasztalati ér-

<sup>37</sup> Legújabban: Simon, Zoltán Boldizsár: *The Expression of Historical Experience*. History and Theory, vol. 54. (2015) No. 2. 178–194. Lásd még: Simon, Zoltán Boldizsár: *Experience as the Invisible Drive of Historical Writing*, Journal of the Philosophy of History, vol. 7. (2013) No. 2. 183–204.

<sup>38</sup> Ezen a ponton ér össze az esztétikai karakterű történelmi tapasztalat, valamint Tengelyi fenomenológiai tapasztalata a „jelenlét” fogalmával. Ami kifejezetten a történetfilozófiát illeti, a már hivatkozott Eelco Runia és a hamarosan bővebben is szóba kerülő Hans Ulrich Gumbrecht egyaránt előszeretettel beszélnek a múlt maradványainak jelenlétéről mint kiindulópontokról, miközben fogalmi szinten mások már azt vizionálják, hogy a „jelenlét” az új évszázad domináns kulturális elemévé válhat. Lásd: Runia: id. mű; Gumbrecht, Hans Ulrich: *Jelenlét a nyelvben (különös tekintettel a múlt jelenlétére)*. Aetas, 28. évf. (2013) 1. sz. 178–186.; illetve Gosh, Ranjan – Kleinberg, Ethan (eds.): *Presence: Philosophy, History, and Cultural Theory for the Twenty-First Century*. Ithaca, 2013.

<sup>39</sup> Tengelyi: *Tapasztalat és kifejezés*, 31.

telem az, ami kifejezésre kerül, akkor a kifejezett továbbra sem horgonyozható le semmi-  
ben önmagán kívül állóban, és az interpretáció ebben a tekintetben sértetlen marad. Úgy  
marad azonban sértetlen ebben a tekintetben, hogy közben mégis megnyílik valami előtt,  
ami nem önmaga; megnyílik valami interpretáción kívüli előtt. Ez a megnyílás, legyen  
bármennyire is alkalmi, rendkívüli jelentőséggel bír. A tapasztalati értelem hiába nem ke-  
rül át a nyelvbe (és így az interpretációba), ez hajtja magát a kifejezést (és így az interpretá-  
ciót), ami már pusztán a tapasztalati hajtóerő révén az újszerűség irányába mozdul. Tenge-  
lyinél – Merleau-Pontyra támaszkodva – ez annak köszönhető, hogy ahogy a mondanivaló  
kifejezésére törünk, és a nyelvi rendszer számunkra adott elemeit igyekszünk „megdolgoz-  
ni”, egy másik tapasztalat, a kifejezés tapasztalata is belép a képbe, ez a tapasztalat pedig az  
értelemképződés színtereként elválaszthatatlan az eredeti tapasztalattól. A tapasztalat  
ilyesfajta kettősségének köszönhetően a kifejezés teremtő jelleget ölt,<sup>40</sup> és a hajtóerőt képe-  
ző eredeti tapasztalati értelem elenyészéséért a teremtő kifejezés során képződő értelem-  
többlet kárpótol.

Mindezek fényében úgy tűnik, hogy egy történelmi tapasztalat, amely (1) nem Tenge-  
lyinek a történelmet mint történelmet, hanem Ankersmitnek a múlt egy szeletét illető ta-  
pasztalata, amely (2) ismét Ankersmit tapasztalatához hasonlóan esztétikai karakterrel bír,  
ám amely (3) a tapasztalat Tengelyi-féle fenomenológiájára épül, és végül amely (4) nem  
marad vagy legalábbis nem úgy marad néma, mint Ankersmit tapasztalata, hanem Tengelyi  
nyomán a kifejezés hajtóerejeként működik, komoly szolgálatot tehet a történetfilozófia  
számára. Amellett ugyanis, hogy a történetírás és a múlt egyéb reprezentációi mögötti lát-  
hatatlan hajtóerejeként működő tapasztalatként új perspektívákat nyit a történetfilozófia  
számára, felszámolja a történeti interpretáció zártágát, és ezzel beiktatja a történetiség  
még hiányzó aspektusát interpretáció és történetiség viszonyába. Másképp szólva, a tapasztalati  
dimenzió beiktatása történeti dinamikával ruházza fel az interpretációt, és egyszer-  
smind magyarázattal szolgál az új történeti interpretációk létrejöttére.

Egy esztétikai tapasztalatfogalom összeházasítása Tengelyi fenomenológiai tapasztalat-  
fogalmával, azt gondolom, nem pusztán a történetfilozófiára hathat felszabadítólag, hanem  
az interpretáció uralma alá vont bármely tudományterülethez kapcsolódó elméleti mezőre.  
Bár Ankersmit tapasztalata, amennyiben a múlt egy szeletének a tapasztalatát érinti, kife-  
jezetten történeti tapasztalat kíván lenni, karakterisztikailag nem pusztán Tengelyi tapasztalata-  
tára, hanem egyéb kurrens tapasztalatfogalmakra is emlékeztet. Megemlíthető itt Ri-  
chard Shusterman pragmatista esztétikai tapasztalata, amit Ankersmit bővebben is tárgyal,  
ahogy próbálja összhangba hozni vele a saját tapasztalatfogalmát,<sup>41</sup> de a leginkább ígére-

<sup>40</sup> Tengelyi: *Tapasztalat és kifejezés*, 263–266.

<sup>41</sup> Ankersmit: *Sublime Historical Experience*, 241–262. Shusterman elsősorban Rorty tapasztalatel-  
lenességével vitatkozva próbálja tágítani a pragmatizmus határait, lásd: Shusterman, Richard: *Pragmatista esztétika. A szépség megélése és a művészet újragondolása*. Pozsony, 2003. Az eszté-  
tika birodalmába kalandozva mindenesetre nagy általánosságában elmondható, hogy ahány eszté-  
ta, annyi esztétikai tapasztalatfogalom. A különféle esztétikai tapasztalatfogalmak között azonban  
megkülönböztethetők – legalábbis az angolszász esztétikában – az esztétikai tapasztalat inkább  
kognitív, illetve inkább (ugyan nem a kontinentális fenomenológiai hagyomány értelmében, de)  
fenomenológiai felfogását előnyben részesítő megközelítések (lásd: Iseminger, Gary: *Aesthetic  
Experience*. In: Levinson, Jerrold (ed.): *The Oxford Handbook of Aesthetics*. Oxford, 2003. 99–  
116.). A fent mondottak értelmében az előbbiek, amelyek mellett Iseminger is hitet tesz, kevésbé  
tűnnek ígéretesnek, mint az utóbbiak, amelyek közé Shusterman pragmatista esztétikai tapasztala-  
ta is tartozik, külön gondot fordítva a tapasztalat megismerésről való leválasztására. Lásd: Shus-

tesnek az idehaza is egyre népszerűbbé váló Gumbrecht<sup>42</sup> kísértetiesen hasonlóan építkező esztétikai tapasztalata tekinthető, amit a jelenlét fogalma kapcsán fejt ki. Ha akad manapság valaki, aki átfogó értelemben kérdőjelezi meg az interpretáció bővületét, az éppen Gumbrecht, ahogy egy „nem-hermeneutikai mező” létrehozására törve az esztétikai tapasztalatban megvillanó, a kézzelfoghatósághoz és a közvetlenséghez kötődő jelenléthatások révén próbál réseket keresni egy az értelmezésre fókuszáló domináns „jelentéskultúrán” belül.<sup>43</sup>

Ezeket az esztétikai tapasztalatfogalmakat mindenesetre legalább annyi elkülöníti egymástól, mint amennyi összeköti őket. Ankersmit tapasztalata intellektuális, míg Shustermané testi, és ez utóbbihoz áll közelebb Gumbrecht materialitásra fókuszáló esztétikai tapasztalata is. Továbbá Ankersmit tapasztalata megtörténik velünk, míg Gumbrechté szándékoltan is kiváltható, és a különbségek még hosszasan sorolhatók volnának. Mindez talán annak köszönhető, hogy a tapasztalat fogalmánál talán csak az esztétikai fogalmát övezi nagyobb fejetlenség, amiért is egy esztétikai tapasztalat a fogalmi precizitást előtérbe helyező megközelítések számára kevésbé hathat vonzónak. Azt gondolom azonban, hogy egy Tengelyi-féle, az új felbukkanásához és a várakozások keresztülhúzásához kötött tapasztalat csak egy esztétikai tapasztalattal társítva, esztétikai karakterrel felruházva férközhet be az interpretációba. Az pedig, hogy erre a beférkőzésre pontosan miért is volna szükség, remélhetőleg kiderült a fentiekből. Ahogy az is, hogy az előttünk álló feladat nem az előttünk járók munkájának sértetlen megőrzése, hanem az általuk létrehozott mindent áthatóság megkérdőjelezése. Nem valami elveszett helyreállításával az interpretáció kiküszöbölése révén, nem a szerzői szándék és a történeti tény visszahívásával, hogy ismeretelméletileg lehorgonyozhassák az értelmezéseket, hanem csupán az interpretáció megnyitásával. Ez utóbbi azonban – az autoritásellenes elméletek megfellebbezhetetlen autoritássá válásának megkérdőjelezése – nem kisebb horderejű feladat, mint amilyenek annak idején az interpretáció beiktatása mutatkozott.<sup>44</sup>

---

terman, Richard: *Aesthetic Experience. From Analysis to Eros*. In: Shusterman, Richard – Tomlin, Adele (eds.): *Aesthetic Experience*. London – New York, 2008. 79–97.

<sup>42</sup> Lásd például a *Prae* folyóirat 2013-as Gumbrecht-különszáma (54. és 55. sz.), vagy az újonnan lefordított 1926-ot, valamint annak kapcsán Smid Róbert írását. Gumbrecht, Hans Ulrich: *1926. Élet az idő peremén*. Budapest, 2014.; Smid Róbert: *Poszthistorista ablaksziráf. Hogyan olvassuk Gumbrecht 1926-ját?* Alföld, 66. évf. (2015) 2. sz. 101–110.

<sup>43</sup> Gumbrecht: *A jelenlét előállítása*, id. mű. A nem elhanyagolható különbség a tapasztalat fenti fogalma és Gumbrecht kísérlete között abban áll, hogy Gumbrecht a „jelenlét” fogalmát egy történet-filozófiai kontextusban leginkább „jelenvalóvá tételként” érti. Míg a fent kifejtett tapasztalatfogalom célja az új történeti szövegek létrejöttének magyarázata, Gumbrecht jelenvalóvá tétele a tapasztalatiságra mint a szöveg jellemzőjére, a szöveg által kifejtett hatásra fókuszál. Míg az előbbi szükségszerűen beiktatja a nem-nyelvi dimenziót, és produktív kapcsolatba hozza a nyelvvel, Gumbrecht jelenvalóvá tételében a nem-nyelvi tapasztalat közvetlensége illuzórikus marad. Gumbrecht jelenvalóvá tételében a nem-nyelvi nem összejátszik a nyelvi dimenzióval, hanem annak funkciójává válik, amivel Gumbrecht lényegében az interpretáció mindent áthatóságának az áldozatává válik. Ezért szükséges az elvárásokat keresztvező fenomenológiai tapasztalatfogalommal való összeházasítása.

<sup>44</sup> Ezúton szeretném megköszönni Kovács Évának a kézirat egy korábbi verziójának az elolvasását és a kéziratához fűzött megjegyzéseit.