

TAPINTHATÓ-E A MÚLT?

SZÉCSÉNYI ENDRE

Frank R. Ankersmit

A történelmi tapasztalat

Ford. és utószó: Balogh Tamás

Tyotex, Budapest, 2004.

118 old., 1250 Ft

Franklin Rudolph Ankersmit a Groningeni Állami Egyetem történelemelmélet professzora, akinek már a disszertációjáról¹ a *Metahistory* (1973) és a *Tropics of Discourse* (1978) szerzőjeként addigra meglehetősen ismertségnek örvendő Hayden White írt recenziót az *American Historical Review*-ben. S ez nem véletlen: Ankersmitet szép számú holland, német és angol nyelvű publikációja alapján méltán nevezhetjük a groningeni Hayden White-nak vagy, ha tetszik, Észak történelemfilozófusának.

Ankersmit gyakori szerzője, néha vendégszerkesztője, a *History and Theory* c. folyóiratnak, amely a legjelentősebb fórum a történetírás, nyelvelmélet és filozófia összefüggéseiről és határaitól gondolkodók számára. E lap hasábjain ő vette elsőként komolyan fontolóra a posztmodernizmusnak a történetírásra gyakorolt hatását:² egyrészt üdvözölte felszabadító szellemét, másrészt azért nem vetette el teljesen a hagyományos historiográfia „ismeretelméleti” igényeit sem. Perez Zagorin éles kritikával reagált erre a cikkeire, s posztmodern felelőtlenséget vetett Ankersmit szemére, aki ezt persze nem hagyta szó nélkül.³ Válasza már a posztmodern narrativista történetírás egyfajta manifestumába torkollik a történetírói elbeszélés nyelvének szükségképpen átlátszatlan, önreferens, intenzionális és eredendően átesztétizált természetéről; arról, hogy a történeti szöveg narratív jelentése eldönthetetlen, sőt az önellentmondás jegyeit is magán viselheti, s csak intertextuálisan érthető; hogy az igaz-hamis kritérium nem alkalmazható a múlt történeti reprezentációjára stb. Mindenesetre Ankersmit és Zagorin vitája fontos pillanata volt a modern vagy posztmodern történetírás kérdése (tudomány-e vagy „csak” diskurzus) körüli intellektuális küzdelemnek.⁴ Ankersmit persze folyamatosan törekszik arra, hogy ne egyszerű tag legyen a posztmodern-narrativista kórusban, hanem inkább szólólista. Ennek egyik legszembetűnőbb jele filozófiai olvasottságának és inspirációjának folyamatos *reprezentálása*. Több helyütt, például a filozófia nyelvi fordulata és a történetírás kapcsolatának tárgyalásakor meg is mondja, hogy Hayden

White, akinek *Metahistoryja*⁵ „tökéletesen megváltoztatta a fennálló történelemelméletet”, és a hozzá hasonlóan gondolkodók (Kellner, LaCapra, Gossman, Rigney stb.) inkább csak irodalomelméleti ihletettséggük, és mit sem tudnak a kortárs nyelvfilozófiáról, még olyan rokonlelekekről sem, mint Richard Rorty.⁶ Valamint visszatérő témája, mint látni is fogjuk, hogy a narrativista történetírást meg kell újítani, hiszen elméletének Hayden White és Lionel Gossman által meghatározott megközelítésmódja ambivalenciákkal terhes.⁷ Több írásában is megfogalmazott elméletírói programja mintegy egyesíti ezt a két jellegzetességét: amit általában mondunk, írja, a társalgás során, az üz-

■ Az írás a bécsi Institut für die Wissenschaften vom Menschenben készült, amelynek vendégszerzetét az Andrew W. Mellon Fellowship jóvoltából élvezhetem.

1 ■ *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*. Martinus Nijhoff, The Hague–Boston–London, 1983.

2 ■ Vö. *Historiography and Postmodernism. History and Theory* 28. (1989), 2, 137–153. old.; újra megjelent in: uő: *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*. The University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, 1994. 162–181. old.

3 ■ Nem szokása adósnak maradni, magyarul l. pl. az eredetileg szintén a *History and Theory* hasábjain zajlott vitáját Georg G. Iggersszel a historizmusról: *Aetas*, 2003. 3–4. szám.

4 ■ Vö. a szerkesztő, Keith Jenkins felvezetőjével in: *The Postmodern History Reader*. Routledge, London–New York, 1997. 274–276. old. A kérdéshez magyarul: Gyáni Gábor: *Miről szól a történelem? Posztmodern kihívás a történetírásban*. In: uő: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Napvilág, Bp., 2000. 11–30. old.

5 ■ L. erről: Gyáni Gábor: *Történelem: tény vagy fikció? BUKSZ*, 1999. ősz, 273–284. old., vagy *Emlékezés...* 48–70. old.

6 ■ Vö. F. R. Ankersmit: *Historical Representation*. Stanford University Press, Stanford, 2001. 63–64. old.

7 ■ Vö. pl. Ankersmit: *History and Tropology*, 7–8. old.

8 ■ F. R. Ankersmit: *Historical Representation*. 283. old.

9 ■ Magyarul már olvasható egy négy évvel későbbi, eredetileg németül megjelent tanulmánya szinte ugyanerről a témáról. Annak első jegyzetében fel is sorolja, hány helyen foglalkozott már a történelmi tapasztalattal a székfoglaló előadás óta (impozáns lista), l. F. R. Ankersmit: *Nyelv és történeti tapasztalat*. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Kijárát, Bp., 2000. 169–184. old.

10 ■ Jo Tollebeek, Tom Verschaffel: *De vreugden van Hous-saye. Apologie van de historische interesse*. Wereldbibliotheek, Amsterdam, 1992.

11 ■ E fogalomnak van narrativista változata is Ankersmitnél: „[A] történeti belátás a narratív interpretációk közötti üres narratív térben található (úgymond, sztereoszkopikus). Történeti belátás történetírói vitában és azáltal, nem pedig annak egyedi fázisai révén konstituálódik, ennél fogva nem egymástól elszigetelt egyedi narratív interpretációk által” – írja téziseiben, amelyek disszertációjának mondanóját sűrítik (itt nincs szó sem arról, hogy „a történelmi belátás révén a történeti univerzum urainak érezhetjük magunkat”, sem a történelmi tapasztalatról), l. F. R. Ankersmit: *Hat tézis a narrativista történelemfilozófiáról*. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 4*. 119. old., ill. *History and Tropology*, 42. old.

leti életben, számos mindennapi beszédhelyzetben, valamint a történetírásban, az elsősorban nem leírás (amit a referencia, a jelentés és az igazság fogalmaival lehetne elemezni), hanem szöveg. Következésképpen a történeti reprezentációk (amelyeknek mindig a múltalkotás a prototípusa) és a múlt valósága közötti viszony nem pusztán a történészeket érdekelteti, hanem a nyelvhasználat számtalan más kontextusában is tanulsággal szolgálhat, ezért „a történetfilozófia a nyelvfilozófia integráns része. S a nyelvfilozófia pusztán elméleti torzó marad, ha nem veszi komolyan azt a problémát, amelyet a történetfilozófia vet fel.”⁸

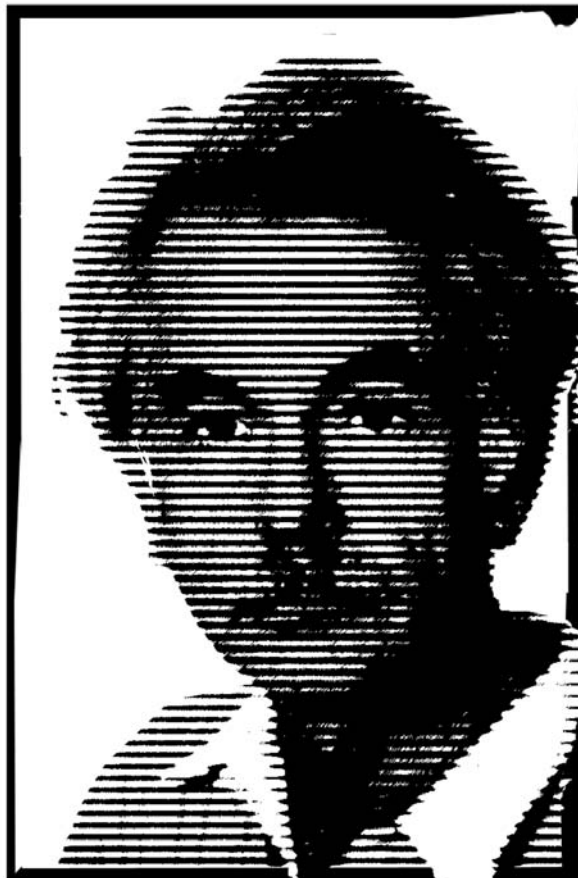
Ankersmit most kezünkben tartott – magyarul első – kötete az 1993-as professzori székfoglalóját tartalmazza. Furcsa mű, előadásnak monstros, önálló könyvnek, valljuk be, kacagtató. Ötletesség és felszínesség, széles körű olvasottság és leegyszerűsítő hajlam keveredik a lapjain. Olvasmányának semmiképp sem érdektelen, pongyolaságai és kifejtetlensége miatt mégis inkább elkedvetlenít, s olykor nem árt, ha kezünkbe vesszük hozzá egyéb műveit is.

Ankersmit a történelmi tapasztalat fogalmát szeretné tisztázni, modellezni és a történetírás elméletében a helyére rakni.⁹ Ehhez Francesco Guardi *Arkád lámpással* c. festményétől a fenséges kanti fogalmán át Arisztotelésznek a tapintásra vonatkozó tanításáig, Huizingától Heideggeren át Merleau-Pontyig sok mindent és sokakat bevet. A számos hivatkozás közül gyakoriságával is kiemelkedik az a holland nyelvű kötet, amelynek Ankersmit előadása elég szoros kommentárjának tűnik,¹⁰ bár Balogh Tamás szerint Ankersmit „ábrázolásában a történelmi tapasztalat masszívabbnak látszik”, mint a belgiumi szerzőpáros értelmezésében (113. old.), amit szívesen elhiszek neki, noha nem pontosan értem, mire gondol. Ankersmit itt élénk táruroló koncepciója nagy ívű, s kétségtelenül hatásos. Szerinte a hagyományos történetírás és -elmélet a látás metaforáját preferálta, mert átlátni és ezzel uralni akarta a történelmet; a hermeneutika és a historizmus (amelynek a narrativizmus az

örököse) megközelítésében már felmerül a hallás metaforája, hiszen a történelmi ismeret csak a történészek közötti eszmecserében, vitában, egymás meghallgatásában ölthet formát. Ugyanakkor Ankersmit szerint „sem az optikai, sem az auditív metafora nem ad teret az olyasfajta közvetlen érintkezésnek a múlttal, amelyben a történelmi *tapasztalat* részesít bennünket. Ebben a tapintásérzéknek alkalmas formában jelenik meg a múlt.” (107. old.) Csak ez utóbbitól válik valóban megragadhatóvá a történész tárgya, mivel mind a képalkotás, mind a történelmi vita csak töredékesen teszi hozzáférhetővé a történelmet, „viszont a történelmi tapasztalás révén tökéletesen fogunk ismerni, minthogy az önmegtapasztalásban van adva számunkra a múlt” (108. old.). Tehát a tét nagy.

Mindjárt az első lapon megtudjuk, hogy a történelemmel foglalkozó elméleti diskurzusok, az analitikus iskolától a hermeneutikáig, a hagyományos historiográfiától a narratológiáig nem képesek vagy nem akarnak számot vetni a történelmi tapasztalat különös jelenségével. Majd áttérünk Huizingának a történelmi tapasztalat fenomenológiájáról szóló néhány oldalára, aki „a történelmi tapasztalat által kínált kapcsolat közvetlenségét és ennek az élménynek az egyidejűség képzetét keltő voltát

hangsúlyozta. Ezt a kapcsolatot Huizinga szerint mindig a valóság és a hitelesség teljes bizonyosságának érzése kíséri, és bármi előidézhethető, egy nyomat, egy okirat egy sora éppúgy, mint néhány hang egy régi dalból.” (23. old.) A történelmi tapasztalatot tehát gyakran jelentéktelen tárgyak ébresztik, s meglehetősen epizodikus jellegű: a „múlt valamely vonatkozásával való érintkezés élménye” (24. old.). A történész ilyenkor éppúgy kiszakad saját életösszefüggéséből, ahogy a múlt darabja a maga tágabb összefüggéséből, s e kölcsönös dekontextualizáció eredményeként „bensőségesen találkozhat egymással alany és tárgy” (uo.). Ez a tapasztalat nem idézhető fel bármikor, „megesik” a történésszel, s nem szabad összekeverni a sugallatszerű „történelmi belátással”,¹¹ amikor hir-



telen a múlt urának érezhetjük magunkat, hiszen itt éppenséggel a múlt „elszenvedőivé és alávetettjeivé válunk”. Mindezek mellett e tapasztalat legfontosabb aspektusa mégis az, ismétli előadónk, „hogymint közvetlen és az egyidejűség képzetét keltő érintkezést tesz lehetővé a múlttal” (24–25. old.).

Tehát az így jellemzett tapasztalatnak nem a történelem, nem a történeti tények, nem a történeti megértés és nem a történeti elbeszélés a tárgya, hanem a múlt.¹² Ezért nem is az igazság és hamisság, hanem az autenticitás mércéjével kell mérni (vagy inkább jellemelni, hiszen Ankersmit szerint inautentikus történelmi tapasztalat egyáltalán nem is lehetséges); „a világgal való autentikus kapcsolatban párhuzamosan zajlik az önmegtapasztalás és a világ megtapasztalása. Ezáltal a történelmi tapasztalat egy megismerésemélet-előtti eszmévilágba vezet vissza bennünket.” (26. old.)

Itt mindjárt előbukkan a posztmodern vagy narrativista historiográfiával szembeni kritikai pozíció kialakításának az igénye. Ankersmit a minden „episztemológiai” jellegétől, nyelviségétől megfosztott, csupasz és eredeti (valódi) múlt érzékeléséről beszél, amit hiteles történelmi tapasztalatnak nevez. Az előadásból később megtudjuk, hogy az „autentikus [...] szó a világ megismerésének és a világgal való érintkezésnek a legmagasabb rendű formáját jelzi, [a] melyre képesek vagyunk”. Az autentikus több, mint a valószínű, a logikus vagy az igaz, mert azok csak elménket elégíthetik ki, de „ilyenkor mindig hiányozni fog a tapasztalat”. E kapcsolat a világgal mindig tökéletlen és paradoxonokkal terhes – mint látni fogjuk, Ankersmit ezzel vezet majd át bennünket a fenséges fogalmához –; hiszen „a tökéletesből hiányzik az autenticitás, ezért nem is érint közelről bennünket” (52. old.). Tehát előadónk egy olyan tapasztalat-fogalmat konstruál, mondhatnám, tapasztalat-kultuszt épít, amelynek értelmében a tapasztalat mint olyan és/vagy a történelmi tapasztalat (ez lebegtetve van a szövegben) eredetibb és vonzóbb, mint a logikus, a nyelvi, az ismeretelméleti stb. viszonyulás a világhoz. Ankersmit nem veszteget időt a kifejtésre: ennél pontosabban nem mondja meg, mit ért tapasztalaton, különösen az értelemmel vagy a megismeréssel szembeállított tapasztalaton, vagy éppen tökéletességen, ami szerinte sosem lehet autentikus.¹³ Van egy éles distinkció, s vannak a paradoxonok, léphetünk tovább.

Csak a tapasztalat képes hitelesen megragadni a valóságot, miközben a nyelv, a diskurzus, az elbeszélés a jelenségeket érintheti. A tapasztalat – Ankersmit konstrukciójában – mélyebbre nyúl. Meg kell jegyezni, hogy ehhez a metafizikai ismeretelméleti sémához újra és újra Kant fogalmait használja, ami nem szerencsés. Kanttal ugyanis nem támasztható alá az, amit Ankersmit sulykol, ti. hogy a noumenális világ (a magában való dolog) *valóságosabb* volna a jelenségvilágnál, sőt hogy maga a valóság volna. Balogh Tamás a jelenségvilág helyett mindig „fenomenális világot” fordít, ami egyrészt nem a legjobb választás Kant szempontjából,¹⁴ másrészt viszont híven tükrö-

zi Ankersmit értelmezését, aki a kanti jelenséget (amely pedig a számunkra megismerhető *valóság*) inkább illúzióknak vagy legalábbis valamiféle kétes státusú közvetítőnek gondolja.¹⁵ Az eredmény egy vulgárlatonizált Kant. Hadd utaljak itt Heideggerre, aki Kantot elemezve az *Opus Postumum*-ból idéz azzal kapcsolatban, hogy a magában való dolog nem a jelenségtől különböző létező: „egy magában való, illetve egy jelenségben rejlő dolog fogalma közti különbség nem objektív, hanem pusztán szubjektív. Az önmagában való dolog nem más tárgy, hanem a képzetnek *ugyanarra a dologra való* más vonatkozása (respectus).”¹⁶ Ankersmit olykor mintha tisztában lenne Kant alapfogalmainak jelentésével, ilyenkor tudja, hogy a „megismerő alany [...] áthidalhatatlan távol-ságra kerül a magában való világtól, ezzel a világgal lehetetlen a közvetlen kapcsolat”, s hogy a noumenális világ megismerése „metafizikai illúzió” (69. old.). Csak ez nem tetszik neki (vö. 70–71. old.). Ő a magában valót akarja közvetlenül – mint látni fogjuk – kitapintani. Szó, ami szó, melyikünk nem akarná?

Mután hivatkozik Huizinga és Meinecke tanúságtételeire – akiket olykor sajátos módon „megrohant” a „múlt egy szelete”, és hatalmába kerített a tapasztalatot kiváltó tárgy –, Ankersmit megállapítja, hogy „a történelmi tapasztalat által kínált autentikus kapcsolat a múlttal: valóság.” (28–29. old.) Előadónk e szélsőségesen szubjektívnek, „pátosznak” nevezett tapasztalat természetének és lehetőségfeltételeinek a leírásába fog, bár nem kívánja, úgymond, „kvázi-kantiánusan” feltárni e tapasztalat szerkezetét.

12 ■ A múlt és a történelem (a historiográfia) közötti radikális distinkció általában jellemző a kortárs történelemelméleti gondolkodásra. Vö. Keith Jenkins: *On 'What is History?' From Carr and Elton to Rorty and White*. Routledge, London–New York, 1995. 16–25. old.

13 ■ Holott legvégül mégis azt olvassuk – ahogy fentebb már idéztem is –, hogy „a történeti tapasztalás révén tökéletesen fogunk ismerni...” (108. old.).

14 ■ S még két megjegyzés: nem fordítható „módosulásnak” a kanti modalitás (56. old.); továbbá Strawson hivatkozott (58. old.) Kant-könyve is megjelent már magyarul: Peter Frederick Strawson: *Az érzékelés és a jelentés határai. Értekezés Kant A tiszta ész kritikája című művéről*. Osiris, Bp., 2000.

15 ■ „Azzal, hogy a fenomenális világ a transzcendentális én és a noumenális világ közé ékelődött, Kant rendszerében kétségkívül a *priori* valóságára tett szert a valósággal való közvetlen és szoros érintkezés (azaz egy, nem az értelem kategóriáinak 'közvetítésével' létrejövő kapcsolat)...” (70. old.) Tehát Ankersmit szerint Kantnál „a valóság” nem a jelenségvilágban keresendő, az értelem csak közvetít valami mélyebbet, mögöttet.

16 ■ C 551. Idézi: Martin Heidegger: *Kant és a metafizika problémája*. Osiris–Gond, Bp., 2000. 57. old.

17 ■ Vö. Michel Foucault: *A szavak és a dolgok*. Osiris, Bp., 2000. 21–34. old. Noha Velázquez festménye „nagy” és reprezentatív alkotás, s nem szándékosan „jelentéktelen”, mint Guardíe. A történelmi tapasztalatot, ahogy Huizinga nyomán Ankersmit állítja, sokkal inkább jelentéktelen apróságok, másod-, harmadvonali művek kelthetik fel.

18 ■ Már Boileau lefordítja és kommentálja Pseudo-Longinosz *A fenségről* című művét (1674), s mind ennek, mind a XVII. század végén megjelenő, lelkesült hegyvidéki útleírásoknak köszönhetően a fenséges az egész XVIII. század legtöbbet tárgyalt esztétikai fogalmává nő ki magát.

Először is megpróbál felidézni bennünk egy történelmi tapasztalatot Guardi már említett capricciója segítségével. Egy velencei kulisszákkal ábrázolt utcarészlet látunk Pulcinella-jelmezbe öltözött karneválozókkal, akik „orcátlan, prózai sekélyesség[gel]” tevékenykednek az árkád alatt (a festmény gyenge minőségű és a könyv B/6-os méretéből adódóan aprócska reprodukciója a fedőlapon található). Az elővezetett értelmezés nem szellemtelen (mintája talán Foucault¹⁷ lehetett), de azért helyenként kicsit túlhajtott. Ankersmit arról szeretne meggyőzni, hogy a festmény „a kedvetlenség vagy az unalom” kedélyállapotát váltja ki a nézőből. S mindjárt hozzáteszi, hogy „[a]z unalom (és főleg az a változata, amely a ’déli órák iszonyata’-ként ismeretes), egyszersmind a történelmi tapasztalat mint olyan egyik komponense”, mert Freudtól tudjuk, hogy „az unalom alaphangja a veszteségtudat – a dolog természeté szerint ez a kezdete a múlttal való bármifajta foglalkozásnak, a múltra való ráeszmélésnek” (40. old., 33. jegyz.). Az árkád falán látható fénycsíknak (amely az idő múlására és – szerinte ezzel egyértelműen – a „minden emberi tevékenység iránt érzéketlen” természetre utal), valamint az unalmat megtestesítő Pulcinella-alakok üres ténykedésének „a disszonanciája adja meg az unalom alaphangját”, ami „az introspekció képességének minimumával rendelkező néző számára is átérezhető” (45. old.). Ankersmit szerint ehhez nem kell semmilyen előképzettség vagy ismeret, elegendők a mindenkiben meglévő (homályos) gyermekkori tapasztalatok. Ahogy később újrafogalmazza: a kép láttán pusztán „meglegyint bennünket az unalom: a múlt ismeretét semmi nem követeli meg tőlünk.” (67. old.) Egyrészt a „naiv befogadó” problematikus modellje sejlik itt fel; másrészt az is kérdés marad, ártalmas-e ilyen esetben, ha mégis volna történelmi ismeretünk? Mert ha nincs, akkor a mit sem tudó, ártatlan néző fel-toluló érzése alapján esetleg azt is gondolhatná, hogy semmitmondó vagy rossz a kép, azonnal otthagyja, s így sejtelve sem lesz a múlt érintéséről.

Majd Ankersmit azt bizonygatja, hogy a festményen látható színjáték és az unalom megérzése révén „valóban közvetlen kapcsolatba kerülünk a tizennyolcadik század életérzésével” (46. old.). Ezek szerint lenne *egy*, azaz egy életérzése e századnak (az Annakori Londonnak, a századközep Edinburgh-jának vagy Berlinjének, a forradalom előtti Párizsnak, a századvégi magyar vidéki kúriának stb. stb. egyaránt), ami ráadásul az unalom, amely a korról mit sem tudó szemlélő számára a maga közvetlenségében feltárul Guardi festményét látva? Ráadásul arról is volt szó, hogy az unalom és a veszteségtudat fontos összetevője a történelmi tapasztalatnak „mint olyan-nak”. Ebből viszont az következne, hogy gyakorlatilag csak a XVIII. századot (annak életérzését) ragadhatjuk meg a múltból, de legalábbis csak melankolikus(nak gondolt) korokét.

La Rochefoucauld, Fielding és du Deffand asszony egy-egy gondolata hivatott demonstrálni, hogy a teatralitás és az élet átstilizálódása, valamint a velük járó

unalom és spleen hogyan járta át és határozta meg ezt a világot. „Annak a finom egyensúlynak, amelyet a kései tizennyolcadik század néhány évtizeden keresztül képes volt fenntartani színpadiság és valóság paradox viszonyában, a nyugati világ történelmében egyetlen megfelelője van, az az érettség, amely Hegel jellemzése szerint a görög világ csodájának sajátja volt.” (49. old.) Ez utóbbit Szókratész, a „kivételes társadalmi kifinomultság” állapotát pedig a romantika rombolta le, s ezzel az *ancien régime* „páratlan szépségű világ[a] örökre elveszett, a nyugati civilizáció túljutott fejlődésének csúcspontján”. E „kivételes társadalmi kifinomultság[ért]” azonban az „unalommal kellett fizetnie” a század emberének, s „ez a valóság jut kifejezésre Guardi festményén” (50. old.). El kell ismerni, Ankersmit ezt retorikailag szépen oldja meg, bár ő maga mondja korábban, hogy a „tapasztalat ’fenségesség’-ét megöli a nyelv szépsége” (13. old., 2. jegyz.), s hogy a (retorika iránt nem közömbös) „narrativizmus” „még az analitikus történelemfilozófiánál is ellenségesebb érzülettel viseltetik a történelmi tapasztalattal szemben”, hiszen az „elbeszélés a tapasztalat halála és fordítva” (12. old.). Észre kell azt is vennünk, hogy már nem az egész század „életérzéséről” van szó, hanem csak néhány évtizedéről, sőt csak az *ancien régime*-éről, tehát a „perifériákról” meglehetősen távol. A kor egészét jellemző életérzéstől lassacskán visszatértünk a múlt „egy szeletéhez”, amely szerényebb, de tarthatóbb tézist eredményez. Azért azt hiszem, sokan vitatják, hogy XVI. Lajos kora lett volna civilizációnk fejlődésének csúcspontja, nem is beszélve az organikus fejlődéskoncepció alkalmazásában rejlő elméleti problémákról.

Ankersmit szerint a Guardi festményén látható perspektivikus és szemantikai paradoxonok nem a kép széteséséhez vezetnek, hanem – az első megdöbbenést követően – a paradoxonokat elfogadó igenléshez, ezért az így felidézett hiteles történelmi tapasztalatot a „valószínűtlen valószínűség” kategóriája jellemzi. Amit látunk, az „[o]lyan formája [...] a valószínűtlenségnek, amely nem valószínűtlensége ellenére, hanem *éppen hogy annak köszönhetően* alakulhat át valószínűséggé” (52. old.). Ez a megfogalmazás a fenséges fogalmának bevezetését készíti elő. Ankersmit kevés híján egy évszázadot téved ugyan, amikor Edmund Burke-től számítja a fogalom iránti érdeklődés megjelenését, s a XVIII. század végére helyezi annak jelentős kibontakozását,¹⁸ de őt csak az érdekli, hogy mind a fenséges élménye, mind a történelmi tapasztalat a közvetlenséggel és a paradoxonok jelenlétével jellemezhető (53. old.). S itt ismét megragadja az alkalmat, hogy bírálja „a valóságot és a tapasztalatot a nyelv irreleváns függelékévé degradál[ó]” (54. old.) szellemi irányzatokat – a textualizmustól a szemiotikáig, a hermeneutikától a narrativizmusig. Szerinte „a tapasztalatra és a fenségesre vár a posztmodern életérzés kiigazítása, és az arra hivatottak [gondolom, köztük ő maga] a tapasztalat és a fenséges nevében vetnek majd véget az elméletek zsarnokságá-

nak” (54. old.). Harcos-harcias prognózis, amely semmiképp sincs összhangban előadónk néhány korábbi írásával, ráadásul elég érdekesen hangozhatott mindez egy történelemelméleti katedra elfoglalásakor. Bár lehet, hogy a magyarázatot Ankersmit paradoxonok iránti vonzódásában kell keresnünk.¹⁹

Ezt követően a fenséges kanti fogalmának bevezetése és jellemzése következik, valamint használhatósága a történelmi tapasztalat megértésében. Kétségtelen, *Az ítélőerő kritikájának* a fenséges fogalmát tárgyaló paragrafusai nem jelentenek egyszerű olvasmányt, s természetesen különféle plauzibilis interpretációkat engednek meg. Ankersmit helyenként eléggé maszatos és pongyola megfogalmazásokkal tarkított olvasatában a kanti fenséges – amely szerinte az egész kritikai rendszert dekonstruáló fogalom – alapvetően „az ész és az értelem összetűzéséből” fakad (63. old.); másként: a noumenális és a jelenségvilág összemérhetetlenségének felismeréséből. Ankersmit a képzelőerőnek a fenséges tapasztalatban játszott szerepéről egyáltalán nem beszél,²⁰ maga a terminus is csak egyetlen Kant-citátumban szerepel. Ízelítőnek álljon itt egy idézet arról, szerinte miért volna összekapcsolható a kanti fenséges a történelmi tapasztalattal: „Hiszen a noumenális világ, amelybe a fenséges bebocsátást enged – emlékezzenek csak Kant példájára a Szent Péter-bazilika kelte térélményről – a tér és az idő ’szemléleti formái’ által még nem elrendezett világ, és ’az idődimenzió kimaradásának hamar tovatűnő élménye’ [ami Hui-zinga és Meinecke szerint a történelmi tapasztalatot jelenti] ebbe az irányba mutat. Röviden, a kanti fenséges megfelelő mátrixa lehet a történelmi tapasztalatnak.” (65. old.) Több baj van ezzel: nem biztos, hogy a fenséges „bebocsátást enged a noumenális világba”; kicsit korábban még előadónk is óvatosabb volt, s csak annyit mondott: a fenségesben „feldereng a transzcendentális én noumenális világa” (62. old.), ami közelebb áll Kant álláspontjához. Akárhogy legyen is, nem szerencsés a noumenont a „még nem” fordulattal valamilyen formális előtűnő ósanagnak láttatni. S ha az idő szemléleti formájának hiánya jól passzolna is az idődimenzió kimaradásának gondolatához, a tér szemléleti formájának nélkülözése eléggé nehézkessé tenné a bazilika „térélményének” befogadását, pedig hát ez volna itt a kanti fenséges paradigmikus példája.²¹

Miért is kell behozni a fenséges fogalmát? Ankersmit kijelenti, a legfontosabb tanulság az, hogy a fenséges feltárja az „önmegtapasztalás dimenzióját” a történelmi tapasztalatban (68. old.). Az önmegtapasztalás során nem azonosulunk a múlttal, hanem csak érintkezünk vele – ezt nevezi ezek után kontiguitásnak. Ezt több helyütt is hangsúlyozza, például: a fenséges élménye már Kantnál „önmagunk megtapasztalásába fordul át” (61. old.). Vagy: „A fenséges élményének és a történelmi tapasztalatnak az autenticitása egyaránt abban rejlik, hogy az alany a tapasztal-

lat tárgyán önmagát tapasztalja meg.” (86. old.) Itt is tennék három kifogást. Már a fenséges bevezetése előtt is tudni véltük ezt a történelmi tapasztalatról (vö. 26. old.), tehát semmi újat nem tudtunk meg, a már feltételezethez találtunk valami látszólag alkalmazható teóriát.²² Továbbá Kant már *A szép analitikájának* legelején is azt írja, hogy amikor valamit esztétikailag ítélünk meg, akkor „a megjelenítés teljesen a szubjektumra vonatkozik, mégpedig a szubjektum életérzésére, melyet az öröm vagy örömtelenség érzésének nevezünk”; márpedig az „öröm és örömtelenség érzésére való” vonatkozás „egyáltalán nem az objektumban jelöl valamit, hanem benne a szubjektum önmagát érzi, ahogyan a megjelenítés afficiálja őt”²³ – s itt általában az esztétikai tapasztalatról, de még azon belül is a szépről van szó, nem pedig a fenségesről. S végül, bár talán ezzel kellett volna kezdeni, mely tapasztalatunk nem önmegetapasztalás? Hegeltől kezdve sokakat lehetne citálni ebben az ügyben: „Azt látjuk, hogy a jelenség belsejében az értelem valójában nem valami más, mint maga a jelenség [...]; ténylegesen az értelem csak *önmagát* tapasztalja. [...]A]z úgynevezett függöny mögött, amely állítólag eltakarja a belsőt, nincs semmi látnivaló, ha mi magunk nem megyünk mögéje, éppannyira azért, hogy lássunk, mint azért, hogy legyen mögötte valami, ami látható.”²⁴ Erre megingt csak érdemes lett volna reflektálni.

Természetesen – s ennyiben igaza van Ankersmitnek – van különbség a szép és a fenséges élménye között Kantnál: „[a] természeti széphez önmagunkon

19 ■ Zajos vita követhette ezt a beszédet, a holland tudósok – finoman szólva is – nem udvariaskodnak, ha nem tetszik nekik valami kollégájuk gondolatmenetében.

20 ■ „[E]gy dolog fenségesként való megítélésében a képzelőerő az észre vonatkoztatik, hogy szubjektíve összhangba kerüljön az ész (nem meghatározott) eszméivel...”; „a fenségesnél a képzelőerő és az ész a maguk összeütkezésével hozzák létre az elme erőinek szubjektív célszerűségét...” stb., stb. Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ictus, Szeged, 1997. 175. és 178. old.

21 ■ Kant a Szent Péter-bazilikát valóban a fenséges élmény esetei közt említi ugyan az egyiptomi piramisok után, de ez legkevésbé sem tipikus, hiszen a fenséges esetében, mondja, a tiszta esztétikai ítélet példáját „a nyers természetben, amennyiben pusztán nagyságot tartalmaz”, kell felmutatni. Vö. Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 172. old.

22 ■ Előadása végén azt állítja ugyan, hogy „képesek voltunk megőrizni azt, ami értékes a fenséges kanti elképzelésében” (105. old.), de nem világos, mi is volna ez. S korábban maga is elismerte, hogy a „fenséges kanti elképzelésén belül elgondolható és kifejezhető ugyan a múltnak és a történelmi alanyak [...] a kontiguitása, de megmagyarázni már nem magyarázható meg” (76–77. old.). Tehát a kanti fenségesssel csak kifejeztük azt, amit egyébként is tudtunk. Csendben jegyzem meg, akkor kár volt ekkora feneket keríteni neki.

23 ■ Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 117–118. old.

24 ■ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai, Bp., 1979. 94. old. Gadamer idézi az *Enciklopédiából*: „A tapasztalat elve azt a végtelenül fontos meghatározást tartalmazza, hogy egy tartalom elfogadása és igaznak tartása végett az embernek magának *jelen* kell lennie, pontosabban, hogy az ilyen tartalmat *önmagának bizonyosságával* egyezzenek és egyesülnek találja.” L. Hegel tapasztalat-fogalmának elemzését, Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat, Bp., 1984. 248–250. old.

kívül kell az alapot keresnünk [ti. a természet célszerűségében – Sz. E.], a fenségeshez ellenben csakis önmagunkban és abban a gondolkodásmódban, amely fenségességet visz a természet megjelenítésébe”,²⁵ hiszen a fenséges az ész eszméivel kapcsolatos: háborgó óceánt látva „az elmének már jónéhány eszmével kell telítve lennie ahhoz, hogy egy ilyen szemlélet által ráhangolódhasson egy olyan érzésre, amely maga fenséges, arra ösztönözötté, hogy elhagyja az érzékiséget, és magasabb célszerűséget magukban foglaló eszmékkel foglalkozzék”.²⁶ Tehát a kantianus fenséges *alapja* máshol található: „az igazi fenségesség csak az ítélő elméjében keresendő, nem pedig a természeti objektumban, melynek megítélése az elme ilyen hangoltságát eredményezi.”²⁷ Az eszmékkel telítettséget és a rájuk hangoltságot úgy is megfogalmazza, hogy „a természeti fenségesről alkotott ítélet kultúrát igényel”, „nagyobbat, mint a szépről mondott ítélet”, még ha a fenségest nem a kultúra hozza is létre, hiszen annak alapja a mindenkinél feltételezhető morális érzés.²⁸ Ankersmit elemzésében a Guardi festményén bemutatott történelmi tapasztalat nem kíván a nézőtől újraéledést, belevezést a kontextusba, azonosulást a történelemmel, ahogy a korszak ismeretét sem, „[a]z unalom kedélyállapotának *locusa* ennél fogva a néző énje; az unalom tapasztalata ezért önmegtapasztalás” (67. old.). Azt hiszem, Kant nem egészen illyesmire gondolt, amikor eszmék iránti hangoltságról, az „érzéken-tüli mivoltunk érzéséről” vagy morális érzésről beszélt a fenséges kapcsán.

25 ■ Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 165. old.

26 ■ *Uo.* 164. old.

27 ■ *Uo.* 176. old.

28 ■ *Uo.* 186. old.

29 ■ Vö. F. R. Ankersmit: *Historism and Postmodernism: A Phenomenology of Historical Experience*. In: *History and Topology*, 228–230. old.; *Historical Representation*, 206–208. old.; *Political Representation*. Stanford University Press, Stanford, 2002. 23–26. old.

30 ■ Már a disszertáción alapuló tézisek között is ezt olvassuk: „Arisztotelész számára tapasztalat és tudás *nem más*, mint interakció köztünk és a világ között, nem pedig abból kiinduló, transzcendentális, formális séma által determinált absztrakció.” A történészek számára tehát nem Descartes vagy Kant, inkább Arisztotelész álláspontja ajánlható. Ankersmit: *Hat tézis...* 119. old.

31 ■ A tapintat, a *sensus communis* és az arisztotelészi *phronesis* kapcsán ejt szót Gadamer-ről, aki pedig éppen a történelmi tapasztalat szempontjából többet is megérdemelne (korábban csak a hermeneutika általános jellemzésénél találkozhatunk a nevével, 17–21. old.). Egy későbbi írásában terjedelmes lábjegyzetben igyekszik a tapasztalatot illető álláspontját elhatárolni Gadamerétől (aki szerint a hatástörténeti tudatnak tapasztalat-struktúrája van). Szerinte Gadamer álláspontja megegyezik Hegelével abban, hogy a tapasztalat a világ „elsajátításának” kísérlete – ebben nem zavarja, hogy Gadamer éppen Hegellel szemben fejti ki világosan, mit is ért történelmi tapasztalaton (vö. Gadamer: *I. m.* 248–253. old.) –, ő ezzel szemben úgy véli, hogy a történelmi tapasztalat annak megtapasztalása, ami egykor a részünk volt, de mostanra már idegenként áll velünk szemben, s történetileg objektíválódik. Továbbá Goethe, Huizinga és mások történelmi tapasztalata, valamint a nosztalgia érzése (ebben az írásában éppen ez a kiinduló pont) nem textualizálható, pedig Gadamer-nél a múlt mindig szöveggé értelmeződik. Vö. Ankersmit: *Historism and Postmodernism*, 209–211. old.

Azért nem érdemes hosszabban elidőzni ennél a résznél, mert később Ankersmit is súlytalanná teszi, amikor kideríti, hogy Arisztotelész elmélete a tapintásról a múlt megérzékeléséből sokkal többet megvilágít, mint amire a fenséges bármiféle – a kantianus koncepciótól már messze elrugaszkodó, azt „drámaiságától” megfosztó és a köznapiba fordító (vö. 95–104. old.) – kiterjesztése valaha képes lehet. Az is igaz persze, hogy Ankersmit későbbi írásaiban újra és újra visszatér a fenséges, immár a freudi *Unheimlich* történelmi tapasztalata kapcsán, vagy Erich Auerbach realizmus-koncepciójának elemzésekor, vagy éppen egészen más összefüggésben, az *arcana imperii* Machiavelli-féle politikai fogalmának jellemzésében,²⁹ ahol viszont már nem találkozunk Arisztotelésznek a tapintásra vonatkozó tanításával.

Arisztotelész, akit – ahogy Ankersmit örömmel konstatálja – felesleges problémázgatással nem lehet vádolni ezen a téren, nem kételkedett „az érzékszervi benyomások megbízhatóságában”, szerinte „mind az öt érzékszerv a valósággal való kapcsolattartásnak természetes funkciója”³⁰ (73. old.). „Az érzékelőképesség [...] potenciálisan olyan, amilyen az érzékelhető tárgy aktuálisan. [T]ehát nem-hasonlóként szenvedni el a hatást[,] és ha már elsenvedte, hasonlóvá lett és olyaná, mint amaz” (75. old.) – idézi a *De animából* (418a12–13). A tapintás ráadásul kiváltságos helyzetbe kerül, lévén a többi érzék alapja: „[á]m a többi érzékszerv is tapintással érzékel, csak hogy valami máson keresztül. Ez az egyetlen, amely úgy tűnik, önmagán keresztül érzékel.” (435a18–19) Ankersmit le is vonja a számára fontos tanulságot: „[a] tapintás teszi lehetővé számunkra a legközvetlenebb, a legszorosabb, a legautentikusabb [...] kapcsolatot a külvilággal.” A múlt tapasztalatának tulajdonított közvetlenség és egyidejűség, valamint „a valóság egy formájának és az önmegtapasztalásnak a kontiguitása” egyaránt megvan a tapintás érzékében (76–77. old.).

A fenséges persze emelkedett és kivételes, a tapintás viszont prózai és mindennapi. Ankersmit azért megpróbálja egymásba játszani a kettőt. Hogy egy esztétikai *élményt* és egy érzéki *képességet* vet össze és közelít egymáshoz, mintha összemérhetőek volnának, az nem hozza zavarba. Közben röviden beszél még a tapintás és a tapintat összefüggéséről, ezzel kapcsolatban a római sztoikus és az arisztotelészi *sensus communis*ről,³¹ valamint a látás és a tapintás érzéke közötti alapvető különbségről (vö. 79–83. old.). Az utóbbival kapcsolatban azt állítja, hogy „[l]átni mindig individualizálható és individuális dolgokat látunk –, márpedig erről (még) nincs szó a történelmi tapasztalatban. A tapintás nem individualizál. [...] a történelmi tapasztalat közvetlenségére és az egyidejűség képzetét keltő jellegére az jellemző, hogy nincs távolságtartás, csak közvetlen érintkezés. Identitásra, individualitásra és távolságra a látás metaforája kínálkozik; a történelmi tapasztalatra a tapin-

tásé.” (82. old.) Még a disszertációjára is hivatkozik, pedig ott a látással szembeállított szaglásról és hallásról olvasunk, mely utóbbiaknál, mondja, maguk a szagok, illetve a zajok vannak elménkben, s nem az (identikus) dolgok, amelyeket társítunk hozzájuk.³² Mindenesetre az egész összevetés így eléggé elnagyolt: van különbség látás és tapintás között, de ennek Ankersmit fejtegetése aligha a legszerencsésebb megfogalmazása. Az unalommal küszködő XVIII. században sokan foglalkoztak érzékeink különbségével, hadd hivatkozzam csak Diderot *Levél a vakokról* című kitűnő munkájára, amelyben számos példát hoz a vakon születettek rendkívüli szellemi teljesítményeire, melyekre aligha lettek volna képesek, ha nem tudtak volna individuális dolgokat érzékelni, azaz nem tudtak volna valamilyen módon tapintással szintetizálni, s belevestek volna az apró részletek észlelésébe. (Helyzetük még reménytelenebb lett volna, ha még a szaglásról és a hallásról mondottakat is ideértjük Ankersmit disszertációjából.) Ezzel szemben Diderot bár kevésbé kiterjedt, de *világosabb fogalmak* megalkotására tartja képesnek a született vakokat.³³ S már-már udvariatlanság is tőlem, hogy szóba hozom, de ott van az egyáltalán nem említett ízlelés is, amely az ízléssel való szoros összefüggésében még inkább korhoz illő lenne (a XVIII. században sokkal elevebben él, mint tapintás és a tapintat összefüggése); Kantnak is volt erről bizonyos elképzelése, amely nála az „esztétikai ítélőerőben”, valamint „az ízlés[t] mint *sensus communis*”-t illető fejtegetésekben öltött testet.

Ankersmit Merleau-Ponty „tapogatózó látás” fogalmát rántja elő, hogy áthidalja az Arisztotelésztől kölcsönzött *tapintás* és a Guardi festményének *látvány* közti szakadékot (s közvetve Kant is a fejében lehetne, hiszen a fenségesnél a képzelőerő kiterjesztéséről és összeomlásáról van szó, tehát kifejezetten grandiózus látványok keltette lelki mozgásról). Előadónk itt azt szeretné bizonyítani, hogy még a látással is lehet tapogatni, s nem feltétlenül kell szintetizálni látványokat (*Gestaltok*) észlelni, hiszen „a tapintás az elsődleges érzék” Merleau-Ponty szerint is, aki a „voltaképpen látás elé helyezi a *tapogatózó látást*”, amelynek során „a néző megszűnik bizonyos távolságra lévő nézőnek lenni, és idomul az észlelt tárgyhoz” (83. old.). Ez az utalás is pongyola egy kicsit. A hivatkozott oldalakon Merleau-Ponty a letapogatást azért hozza szóba, mert (s ezt a mondatot még Ankersmit is idézi) „talán” választ ad arra a kérdésre, hogyan lehetséges, hogy a tekintet már eleve valamiféle „prestabilizált harmóniában” van a látható dolgokkal, mivel a tapintás esetében „a kérdezett és a kérdező közelebb áll egymáshoz” (84. old.).³⁴ Itt tehát a tapintás előtérbe helyezése inkább „didaktikai” célokat szolgál, világosabban megmutatható általa, hogy a látás esetében is az érzékelő és az érzékelt *összefonódása* történik. Merleau-Ponty a tapintást és a látást mellérendelt módon használja: „Mivel ugyanaz a test lát és tapint, a látható és a tapintható

ugyanahhoz a világhoz tartozik. [...] A láthatónak a tapinthatóba és a tapinthatónak a láthatóba való ketős vagy keresztbe szituáltsága figyelhető meg; a két térkép teljes, s mégsem olvadnak eggyé. Mind a két rész totális, s mégsem helyezhetők egymásra.”³⁵ Továbbá Merleau-Ponty felfogásának ellentmondani látszik például a fenti oppozíció is, amely a látást az identitásra és individualizálásra törekvéssel jellemezte: „A [látással] érzékelt világ (mint ahogy a festészet) a testem ösvényeinek halmaza és nem spacio-temporális individuumok sokasága [...] – A látható láthatatlana. [...] A látás] az a fajta gondolkodás, amelynek nincs szüksége a gondolkodásra ahhoz, hogy a *Wésent* megszerezze.”³⁶ Mindenesetre Merleau-Ponty olvasva úgy tűnik, Ankersmit jobban járt volna, ha valóban a történelmi tapasztalat „fenomenológiáját” írja meg, s Arisztotelész és Kant helyett Husserlre, Sartre-ra és Merleau-Pontyra építi mondanóját.

32 ■ Vö. Ankersmit: *Narrative Logic*, 196. old.

33 ■ Vö. Denis Diderot: *Levél a vakokról*, azok használatára, akik látnak. In: *Diderot válogatott filozófiai művei*. Akadémiai, Bp., 1983. 15. old.

34 ■ Vö. Maurice Merleau-Ponty: *The Visible and the Invisible*. Northwestern University Press, Evanston, 1968. 133. old.

35 ■ *Uo.* 134. old.

36 ■ *Uo.* 247. old.; magyarul I. Maurice Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan [részletek]*. *Athenaeum*, I. (1993), 4. 31. old.

37 ■ Chris Lorenz: *Lehetnek-e igazak a történetek? Narrativizmus, pozitívizmus és a „metaforikus fordulat”*. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák* 4. 121. old.

38 ■ „A leírás és a magyarázat szókészletétől eltérően, a reprezentáció szókészlete képes arra, hogy ne csak a múlt részleteiről adjon számot, hanem arról is, ahogyan ezeket a részleteket integrálták a történeti elbeszélés teljességébe. [...] mikor történeti reprezentációkról beszélünk, [...] természetesen teljes történeti elbeszélésekre gondolunk. Még érdekesebb, hogy a reprezentáció szókészlete, eltérően az értelmezésétől, nem várja el, hogy magának a múltnak jelentése legyen. A reprezentáció közömbös a jelentés iránt. [...] A reprezentáció szókészlete segíthet megmagyarázni, hogyan jön létre a jelentés abból, aminek még *nincs* jelentése. A jelentés eredendően reprezentációs... [A]z esztétika mint a reprezentáció filozófiája, megelőzi az értelmezését, s az alapja az értelmezés magyarázatának.” F. R. Ankersmit: *Historical Representation*. In: *History and Topology*, 102. old.

39 ■ Hayden White: *A történelmi értelmezés politikája: szaktudományválas és a fenséges kiszorítása*. In: *A történelem terhe*. Osiris, Bp., 1997. 222. old.

40 ■ Ankersmit: *Nyelv és történeti tapasztalat*, 175. old.

41 ■ „[A] történeti tapasztalat végső soron nagyon is hasonlít az esztétikai tapasztalathoz. [...] Az esztétikai és a történeti tapasztalat egyaránt ellenszegül mindenféle kontextualizációnak: amint egy nagyobb vagy egy tetszőlegesen definiált összefüggés részeként látjuk őket, elvesztik egyediségüket és megszűnnek.” Ankersmit: *Nyelv és történeti tapasztalat*, 169–170. old.

42 ■ *The Reality Effect in the Writing of History; the Dynamics of Historiographical Topology. Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 52. No. 1.*, Amsterdam–New York, 1989. 5. old., 2. jegyz.; vagy: in: *History and Topology*, 125. old., 2. jegyz.

43 ■ *Historism and Postmodernism*, 183–186. old.

44 ■ Stanford University Press, Stanford, 1996.

45 ■ Immanuel Kant: *A fakultások vitája három szakaszban*. In: *Történetfilozófiai írások*. Ictus, Szeged, 1997. 423–424. old.

Előadónk végül igyekszik összefűzni az eddig felvetett három szálát, a Guardi-festménnyel példázott tapasztalatot, a kanti fenségést és az arisztotelési tapintást, hogy segítségükkel megalkossa a történelmi tapasztalat „pszichológiáját”. Szerinte mindháromban közös valami, ami „a nyelv, elmélet, szöveg, elbeszélés, ’hatástörténet’, az értelem kategóriái stb. által kodifikált valóságérzékelésünkől” eltér (85–86. old.). Kiderül, amire már utaltam fentebb, hogy „a fenséges kanti elképzelése és a történelmi tapasztalat mibenléte egyaránt megvilágítható a tapintás arisztotelési elméletének segítségével” (89. old.), a tapintás a közös gyökér. Ebből már világos számára, miért kevésbé alkalmazható a fenséges fogalma a történelmi tapasztalat megragadására, mindazonáltal azt igyekszik beláttatni, hogy az arisztotelési elmélet a kanti fenségesre „emlékeztet erősen” (92–93. old.). Nem ismertetem e kissé homályos és erőszakolt összevetést, amelynek tétje a ragaszkodás a fenséges esztétikai fogalmához. Egyik kritikusa, Chris Lorenz írja róla és Hayden White-ről: „a történetfilozófia a közelmúltban a tudomány- és társadalomfilozófiától a művészetfilozófia, retorika és esztétika felé sodródott el”,³⁷ s a két szerzőt, különbségeik ellenére, egyaránt a „metaforikus narrativizmus” képviselőjének nevezi. S valóban, talán ebből a teljesen magáévá tett esztétizálási igényből – hiszen a leírások és magyarázatok helyett a műalkotás mintájára elgondolt „reprezentációban” látja a történetírás alapját, amely megelőz minden értelmezést³⁸ – érthető, miért éppen a fenséges az a történelmi tapasztalat, amelyre támaszkodva meg szeretné újítani a narrativista történelmi diskurzust, miért ragaszkodik ehhez a fogalomhoz minden ésszerű határon túl is. White híres tanulmányában olvassuk: „a szaktudomány az írott történelmet a szép kategóriájának rendelte alá, a fenséges kategóriáját pedig elnyomta.”³⁹ Ankersmit tehát megpróbálja felszabadítani. Balogh Tamás is joggal hívja fel a figyelmet arra (115–117 old.), hogy Ankersmit később finomít álláspontján, egy kicsit „domesztikálja” – ha szabad White kifejezésével élnem. A fenséges autentikus tapasztalata és a szépség elsajátító nyelve közötti éles megkülönböztetés eltűnni látszik akkor, amikor előadónk kedvenc Huizingáját éppen azért dicséri, mert *A középkor alkonyában* „a történelmi tapasztalat közvetlenségét [...] maga a szöveg állítja elő”,⁴⁰ azaz Huizinga személyesen szenvedélyes és poétikus nyelve.

A múlt itt kifejtett történelmi tapasztalata eléggé konstruálnak és kulturálisan kötöttek tűnik (emlékezhetünk arra is, hogy Kant szerint a fenséges több kultúrát igényel): talán nem véletlen, hogy csak kiváló történészek számoltak be ilyen ritka élményükről. Az, hogy Ankersmit az esztétikai tapasztalattal való analógiát jelzi minduntalan, White hatásának tulajdonítható, ám akkor is reflektálhatna arra, hogy az esztétikai tapasztalat mindkettőjük által felhasznált (alapvetően schilleri) koncepciója is korhoz kötött, s ezért kontextualizálást igényelne. Az biztos, hogy sem

a XVIII. századi ízlélemletek, sem, mondjuk, Lyotard fenséges-értelmezése nem illeszkedik ehhez a koncepcióhoz:⁴¹ így aztán kívül is esnek Ankersmit látókörén. Mindenesetre érdekes eredményre vezet, ha az előadás végén emlegetett három metaforát, a látásét, a hallásét és a tapintásét a fenségesre vonatkoztatjuk. A látás és a képzelőerő, illetve mindkettő kudarca Burke-től Kanton át Lyotard-ig a fenséges meghatározó modellje. Létezik egy nem képi, a hallhatóval és/vagy a zenével kapcsolatos hagyomány is, amely (itt is) Burke, továbbá Schopenhauer, Nietzsche vagy Heidegger nevéhez köthető. Nem tudok olyan tradícióról, amely a tapintáshoz kapcsolná a fenségést – ettől Ankersmit még teremthetne ilyet, de a jelen vállalkozás eléggé erőtlen kísérletnek látszik.

S végül muszáj szót ejtenem legalább még egy súlyos hiányérzetemről. A számos tematikai átfedés ellenére Jean-François Lyotard-ról nem esik szó az előadásban. Ahogy már a disszertációban sem vagy a majd húsz évvel későbbi *Political Representation*-ben sem. Ankersmit eddig kezembe került angol nyelvű könyvei alapján azt látom, másutt is keveset emlegeti, akkor is inkább közhelyes általánosság-gal mint *A posztmodern állapot* szerzőjét, aki elutasította a felvilágosodás kora óta elterjedt lineáris történelem-felfogás „meta-elbeszélését”;⁴² vagy legfeljebb ugyanezen kötet szerzőjeként megbírálja három oldalon egy másik tanulmányban.⁴³ *A Historical Representation*-ben – amely szintén jórészt korábbi, ez éppen 1995 és 1999 közötti, tanulmányainak gyűjteménye – már csak mint „François Lyotard” szerepel szegény – két említés erejéig. Ugyanennyit érdemelt ki a – számomra legalábbis – legérdekesebb, *Aesthetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value*⁴⁴ című könyvében is.

Sokatmondó hiány. Pedig előadása megírásának idején Ankersmit előtt ismert lehetett (volna) Lyotard-tól mind a *Le différend* (1983) és az annak Kanttal foglalkozó eszmeifuttatásait folytató és éppen a kanti fenséges és a történelem megtapasztalásának összefüggését tárgyaló *L'enthousiasme: La critique kantienne de l'histoire* (1986), mind a fenséges fogalmának elemzése az 1991-es *Leçons sur l'Analytique du sublime* (Kant, Critique de la faculté de juger, §§ 23–29) című műben. A történelmi tapasztalat sokszor emlegetett „közvetlensége” mint az idődimenzió kihagyása, a fenséges vagy éppen a *sensus communis* fogalma kapcsán Lyotard-tól a *L'inhumain: Causeries sur le temps* (1988) is tartalmaz érdekes fejtegetéseket. Nem ez a megfelelő hely az elmaradt vonatkozások pótlására, ezért csak egyetlen megjegyzést teszek. Lyotard arról beszél, hogy a lelkesültségnek, amely a fenséges fájdalmas és végletes pátosza, kanti értelem-ben etikai érvényessége nincs, van viszont esztétikai: a „valódi elragadtatottság – írja Kant – csakis valami *eszményinek* szólhat, és pedig a tisztán morálisnak, amilyen a jogfogalom”, amelynek védelmében a forradalmárok felléptek, legalábbis ők így gondolták.⁴⁵

1. Szerkesztőségünk szívesen látja a számítógépes szövegszerkesztővel (lehetőleg IBM PC kompatibilis Word 6.0 vagy Word for Windows) készített és lemezen leadott cikkeket. A kéziratot azonban ebben az esetben is kérjük – jól olvasható formában kinyomtatva – a szerkesztőségbe eljuttatni. Kérjük szerzőinket, közöljék laci címüket, adóazonosító számukat, telefonszámukat, továbbá – az „E számunk szerzői” rovat, olvasóink számára – munkahelyüket és foglalkozásukat.

2. A szerkesztőség a „Bírálat” és a „Probléma” rovatba szánt cikkek esetében a 0,75–1 éves, egyébként a 0,25–0,4 éves kéziratokat tekinti optimális terjedelműnek. (Egy ív 40 000 n, azaz 26, kettes sorközrel írott oldalból áll, egy oldal 26 sorból, soronként 60 leütéssel.)

3. Kérjük szerzőinket, hogy a „Bírálat” rovatba szánt bírálatuknak adjanak – rövid – címet (ún. fantáziacímet); cikküket, ha azt a terjedelem indokolja, tagolják – ugyancsak rövid alcímmel (és ne számmal) jelölt – fejezetekre.

4. Kérjük, az ismertetett könyvek címét részletes formában írják le. Ez a következőket tartalmazza, az alábbi sorrendben: a szerző(k) (több-szerzős kötet esetében a szerkesztő) neve, a könyv címe, alcíme, a fordítónak, az előszó, illetve az utószó szerzőjének a neve, a kiadó(k) neve, a megjelenés helye és éve, a könyv oldalszáma és ára, az esetleges sorozatcím. A címléírásban alkalmazott központozást illetően folióiratunk a magyar – és nem az angolszász – gyakorlatot követi.

5. Kérjük, a szöveget balra zárva írják, s azt a kurzíválás, illetve a jegyzet szám emelése kivételével ne formázzák.

6. Kérjük, kiemelés – egyszeri aláhúzással vagy kurzíválással – csak feltétlenül szükséges esetben alkalmazzanak. Ne emeljük ki egészükben a szövegben szereplő idézeteket sem, csak saját kiemelés alkalmazzunk (külön jelezve), az eredetiben szereplő kiemelés természetesen tartjuk meg (és ezt külön jelezzük is). Rövidítéseket csak indokolt esetben alkalmazzunk, kérjük viszont a folyóiratunknál divatozó – magyar (többé nem latin) – rövidítések (old., i. m., uó., uo., ford., vö. stb.) elfogadását és érvényesítését.

7. Folyóiratunk az évszázadokat római – és nem arab – számmal jelöli.

8. Kérjük, csak lapalji, illetve szövegközi jegyzetet alkalmazzanak, és kerüljék az ún. sorszámozott bibliográfiai, illetve a zárójeles jegyzetek alkalmazását. A lapalji jegyzetek (lábjegyzetek) számozása folyamatosan, arab számmal történjék. A jegyzeteket kérjük a kézirat végére helyezni. Lapalji jegyzet a „Bírálat”, a „Tiszteletkört”, a „Probléma” és a „Vita” rovatba szánt cikkhez tartozhat, a szemleciikkben szövegközi jegyzet alkalmazzunk. Bírálatoknál a bírált könyv (vagy könyvek) hivatkozott helyét mindig a főszövegben adjuk meg (...old.), minden más, a problémacikknél pedig minden hivatkozás kerüljön lapalji jegyzetbe. Idegen nyelvű könyvből is magyarul idézzünk, az eredeti szöveget csak indokolt esetben adjuk meg, jegyzetben.

9. A jegyzetben a hivatkozott munkák címét, a tanulmánykötet, gyűjtemény, illetve periodika címét kurzíváljuk. Az „In:” jelölést folyóirat, heti és napilap esetén ne alkalmazzuk. Ismételt előfordulás esetén rövidítve hivatkozunk; a rövid alak a szerző vezetéknevéből és az i. m. rövidítésből áll. Ha egy szerző több munkájára is hivatkozunk, a rövidített címet adjuk meg. Periodikumoknál az évfolyamot, kötetet (Vol., Jg., Bd.) csak folyóirat esetén jelöljük, a megjelenés évszámát viszont mindig.

10. Szerkesztőségünk szívesen veszi, ha szerzőink bírálat-, illetve problémacikkükhöz az ismertetett szerző munkásságát vagy a szóban forgó témakör legfontosabb irodalmát stb. – lehetőleg a megjelenés időrendjében – ismertető ún. „dobozt” mellékelnek. A címléírás elveire lásd a 4. pontban mondottakat.

A forradalom iránti lelkesedés a történelem jele a(z esztétikai) szemlélők számára, annak bizonyossága, hogy az emberiség a jobb jövő felé halad. A lelkesült-ség egy esemény az emberiség „történeti tapasztalában”.⁴⁶ A lelkesült forradalmi pillanatokban a szemlélők előtt „mintha” jelenvalóvá válna egy eszme, a köztársasági alkotmány vagy a kozmopolita társadalom eszméje – a boldogabb jövő ígéretével viselő történelem eszméje. Tehát egyáltalán nem arról van szó, hogy a szemlélőket megéri vagy „megrohanja” a múlt. Miközben mind a két szerző a kanti fenségest próbálja modellként működtetni (úgy vélem, Lyotard sokkal sikeresebben), a forradalmak, a történelmi léptékű nagy események kiváltotta fenséges megrendülés helyett⁴⁷ Ankersmit az apró és jelentéktelen részletekbe való belebonyolódást látja a múlt érintése vagy kitapintása lényegének, s ezt nevezi fenségesnek. Egyáltalán nem szellemtelen ez a gondolat, sőt még esztétikai „mátrixot” is lehetne találni neki: például Dominique Bouhours *je-ne-sais-quoi*-ját a XVII. század végéről, a közelebről meg nem határozható, kifejezhetetlen, varázslatos báj, a kimeríthetetlen mélység, gazdagság és összetettség keltette bővöletet; vagy említhetném Kant hasonlóképpen jellemezhető „esztétikai eszméjét”. Ha pedig mindenáron ragaszkodnánk a fenségeshez, akkor inkább Burke koncepcióját lehetne ajánlani, amely pszichofiziológiai közvetlensége miatt jobban illene Ankersmit gondolatmenetébe, mint Kant fogalma. Természetesen nem várható el senkitől, hogy minden releváns szerzőre és műre hivatkozzék. De Ankersmit annyit mindenkiről beszél, sokakról talán feleslegesen is, hogy kissé értetlenül mereng el azon az olvasó, vajon Lyotard vagy akár – szintén Kant, a forradalom és a történelem kapcsán – Hannah Arendt miért maradhat említetlenül egy amúgy filozófiai olvasottságára láthatóan büszke szerzőnél?

Nem szeretném azt sugallni, hogy ez az aprócska kötet Ankersmit történelemelméleti munkásságát kielégítően reprezentálja. Vannak árnyaltabb és kifejtettebb művei is. Talán így elsőre szerencsésebb lett volna mást lefordítani. Itt van mindjárt az angolul idén januárban kiadott *Sublime Historical Experience*,⁴⁸ amely – legalábbis a címe alapján – ígéretes alternatíva lett volna; bár mire e sorok megjelennek, vélhetőleg tovább bővül a kínálat, amelyből válogatni lehet. □

46 ■ Vö. Jean-François Lyotard: *Der Enthusiasmus. Kants Kritik der Geschichte*. Passagen, Wien, 1988. 63–64. old., ill. uó: *The Differend. Phrases in Dispute*. The University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988. 170–171. old.

47 ■ Azért alkalmanként, Hayden White nyomán, aki a történelem „fenséges színjátékáról” ír, emlegeti például a holocaustot is mint „történelmi fenségest”. Ankersmit: *Historical Representation*, 3. old., ill. vö. Hayden White: A történelmi értelmezés politikája: szaktudománnyá válás és a fenséges kiszorítása. In: uó: *A történelem terhe*, 239. skk. old.

48 ■ Stanford University Press, Stanford, 2005.