

Tengelyi László

Tapasztalat, cselekvés és elbeszélte történet*

Többnyire túlságosan is könnyedén bánunk a tapasztalat fogalmával. Úgy kezeljük, mint valami magától értetődő dolgot, ami nem is szorul magyarázatra. A tapasztalat arra szolgál – véljük –, hogy a világ tényeit megállapítsuk vele. Ezért is gondoljuk úgy, hogy tapasztalataink számára akkor találjuk meg a megfelelő nyelvi kifejezést, ha kijelentésekre foglaljuk őket. Hiszen mi másra valók a kijelentések, mint hogy rögzítsék a tényeket?

Valójában azonban csalóka hiedelmek áldozatai vagyunk, amikor ezeket a megállapításokat helytállókként, sőt maguktól értetődőkként kezeljük. Hogy mennyire, az kiderül, mihelyt megvizsgáljuk, mit kell értenünk tapasztalaton és miben leli meg a tapasztalat a neki megfelelő nyelvi kifejezést.

I. TAPASZTALAT ÉS ÉRTELEMKÉPZŐDÉS

A tényekkel nemcsak az a bökkenő, hogy nem függetlenek az elméletektől, habár ez sem mellékes tudnivaló róluk. Ez azonban inkább csak következmény, amely abból adódik, hogy a tények valójában nem eleve adott alkotóelemei a világnak, hanem mesterségesen előidézett képződmények: csak olyan megfigyelőnek van módja kideríteni, megragadni, megállapítani őket, aki eleve meghatározott nézőpontból tekint rájuk, és ezért tudja, mi az, amit szem előtt kell tartania, s mi az, amitől elvonatkoztathat. Ámde a tapasztalat ritkán kínál ilyen rögzített nézőpontot. Leginkább talán akkor, amikor előre eltökélt próbálkozás jellegét ölti. Innen már csak egy lépés az út a kísérletig. A különbség csupán annyi, hogy a kísérlethez már nem is megválasztjuk, avagy megteremtjük, hanem a szó szoros értelmében véve *előállítjuk* a körülményeket. Csakhogy az eleven tapasztalat ritkán ölti nemcsak kísérlet, hanem akár csak előre eltervezett próbálkozás alakját is. Többnyire olyan esemény marad, amely megtörténik velünk, mielőtt észbe kaphatnánk és megkísérelhetnénk rögzített nézőpontból rátekinteni. A tapasztalat valójában kavargó áradat, amely ritkán tisztul le annyira, hogy egyértelműen rögzíthető tények csapódhassanak ki belőle.

Jellemezhetjük a tapasztalatot – Hegelhez és Gadamerhez kapcsolódva – olyan történésként, amely keresztezi megelőző várakozásainkat, meghiúsítja megalapozottnak hitt terveinket és keresztülhúzza biztosnak vélt számításainkat. Hozzá kell tennünk azonban, hogy sohasem egészen világos, milyen ponton kezdi ki egy újonnan szerzett tapasztalat meggyőződéseink rendszerét. Mit őrizhetünk meg abból, amit mindaddig gondoltunk, és mit kell feladnunk? – ezt a kérdést az olyan tapasztalat, amely-

* A tanulmány a *Világosság* 2000/11–12-es számában megjelent írás újraközlése. A tanulmány eredetileg az alábbi kötet részeként jelent meg: Tengelyi László: *Élettörténet és sorseselemény*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 1998. Az újraközlés az Atlantisz Könyvkiadó szíves hozzájárulásával történt.

hez tényleges élethelyzetekben, nem pedig kísérleti feltételek közepette jutottunk el, sohasem zárja le megnyugtatóan. Azt is mondhatnánk, hogy az eleven tapasztalatot áramló sokértelműség jellemzi. *Sokértelműség*: valami történt, egy új felismerés megszületett, egy értelmezés máris kínálkozik rá, mégsem nyilvánvaló, hogy nem más történt-e valójában, nem más értelmezést kíván-e tehát az új felismerés. *Áramló sokértelműség*: az eseményhez tapadó különféle értelem lassanként körvonalazódnak, külön-külön is kirajzolódnak, és hullámzó sokrétűségükben új meg új alakzatokba rendeződnek. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az eleven tapasztalat magától meginduló értelemképződés színtere.

Az így értelmezett tapasztalat bizonyos hasonlóságokat mutat a nyelvvel. A rokon vonások mind jobban kirajzolódnak, ahogyan az elemzésben előrehaladunk.

A tapasztalat késve érkező tudás. Egyszersmind olyan tudás azonban, amely mégsem a semmiből születik meg. Minden tapasztalatnak megvannak a maga előzményei, amelyekhez – hogy egy husserli fordulatot idézzünk – a részleges egyezés talaján kapcsolódik. Miben is áll azonban ez a kapcsolódás? A tapasztalat – felelhetjük – cáfol és helyesbít. Amit azonban tapasztalat cáfolhat és helyesbíthet, az maga is csupán tapasztalat terméke lehet. Ezért az az új felismerés, amely egy tapasztalattal megszületik, megelőző tapasztalatok helyreigazításaként értelmezhető. Ennek folytán azonban a tapasztalatban szükségképpen ott rejlik az önmagára való vonatkozás (önreferencialitás) mozzanata. Mint megelőző tapasztalatok helyreigazítása a tapasztalat egyszersmind tapasztalat arról is, hogy minden tapasztalat helyreigazításra szorulhat, joggal állapítja meg ezért Gadamer: „A tapasztalat igazsága mindig tartalmazza az új tapasztalatra való vonatkozást.”¹ Nyilvánvaló mindebből, hogy éppoly kevésbé beszélhetünk első és utolsó tapasztalatról a tudatéletben, mint első és utolsó szóról a nyelvben.² Úgy is fogalmazhatunk, hogy a *láncképződés* éppoly elmaradhatatlan sajátossága a tapasztalatnak, mint a beszédnek. Ez az oka annak, hogy a tapasztalat elválaszthatatlan az időtől és a történetiségtől. A tapasztalat – állítja Gadamer – „valami olyasmi, ami az ember történeti lényegéhez tartozik”.³ Valóban: aki *tapasztalatot* mond, *élettörténetet*, sőt *szellemi világtörténelmet* is mond egyben.

Torzképet festenénk azonban a tapasztalatról, ha csak az idővel és a történetiséggel való összefüggését emelnénk ki. A tapasztalatok csak azért kapcsolódhatnak össze egymással láncszerűen, mert önmagukban is kellőképpen sokrétűek ahhoz, hogy a részleges egyezés különféle síkjait kínálhassák egymás számára. Nem jellemezhető áramló sokértelműség az életvilágbeli tapasztalatot, ha nem volnának jelen benne egymással egyidejűleg is különféle kezdeményszerű értelemképződmények, amelyek a láncszerű egymásutánosság minden pillanatában térszerű elrendeződést mutatnak. Ha közelebről megvizsgáljuk, hogyan is cáfol és helyesbít egy tapasztalat megelőző tapasztalatokat, valóban azt láthatjuk, hogy a megszülető új felismerés kezdeményszerű értelemképződmények egész sokaságából emelkedik ki, és csak közülük kiválva, tőlük elhatárolódva tesz szert többé-kevésbé megszilárdult alakra. Az eközben háttérbe szoruló értelemkezdemények a feledés – vagy akár az elfojtás – sorsára is juthatnak.

¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 41975 (11960), 338.; magyarul: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat*, ford. Bonyhai Gábor, Gondolat, Budapest 1984, 249.

² Vö. B. Waldenfels, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994, 143., 269. és 321. – Vö. J.-F. Lyotard, *Le différend*, Minuit, Paris 1983, 27.

³ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, i. k., 338. – Magyarul: 250.

Ez sem akadályozza meg őket azonban abban, hogy esetenként egy újonnan szerzett tapasztalat hatására ismét előtérbe ne kerüljenek. Ezért van meg bennünk nemritkán az az érzés, hogy amire újabb tapasztalataink fényt derítenek, azt már régebbi tapasztalataink alapján is tudhattuk volna. Mindezek a megfigyelések arra mutatnak, hogy előtérbe kerülő és háttérbe szoruló értelemképződményeknek egy időről időre változó eloszlású együttesét kell a tapasztalatban feltételeznünk.

Ezen a ponton ismét párhuzamot vonhatunk a tapasztalat és a nyelv között: úgy foghatjuk fel a dolgot, hogy az említett értelemképződmények – a nyelv alkotóelemeihez hasonlóan – „differenciális összefüggésekbe” rendeződnek, hogy tehát „diakritikai” különbségek állnak fenn közöttük. Ez a párhuzam érteti meg velünk, hogy miért emlegeti Merleau-Ponty – levonva Ferdinand de Saussure és Claude Lévi-Strauss munkáiból a fenomenológia számára adódó tanulságokat – nem csupán a nyelv, hanem egyszersmind az észlelés – és hozzátehetjük: az interszubjektivitás – „diakritikai rendszerét” is.⁴

A megvont párhuzamok azonban nem szüntethetik meg azokat a mélyreható különbségeket, amelyek tapasztalat és nyelv között fennállnak. Ha a tapasztalat nyelvi – és egyszersmind fogalmi – kifejezését közelebbről szemügyre vesszük, a szerkezeti eltérés csakhamar nyilvánvalóvá válik.

II. TAPASZTALAT ÉS NYELVI KIFEJEZÉS

Husserl a *Logikai vizsgálódások* egyik helyén az érzékszervi észlelésnek egy egészen egyszerű esetét, egy darab fehér papír látványát vizsgálja. Világosan felismeri, hogy mihelyt e látványt nyelvilag is kifejezzük – kimondjuk tehát, hogy fehér papírt látunk magunk előtt –, az állításban nyomban *kategoriális jelentéstöbblet* lép fel, amely túlterjed a kifejezett érzékelhető tartalmakon. A mindig egyedi jellegű és bizonytalan értelmű észlelethez képest a fogalmi általánosság és meghatározottság eleve jelentéstöbbletet hoz magával. Ez azonban még nem minden. Ha a „papír” szó mellé odaillesztjük a „fehér” jelzőt, vagy akár ha a látott tárgyat egyszerűen papírlapként azonosítjuk, máris elkötelezzük magunkat egy olyan meggyőződés mellett, amely burkoltan magában rejt egy állítást: „A papír fehér” vagy „A látott tárgy papírlap”. Ez a meggyőződés következőképpen magában hordoz egyszersmind egy olyan utalást is, amely a hagyományos felfogás szerint a kijelentés logikai formájához elmaradhatatlanul hozzátartozó kopulára vonatkozik. Ezért mondja Husserl, hogy már az egyszerű tárgyfelismerés fogalmi kifejezése is magában foglal „egy kiegészítő formát, amely tartalmazza a létet [...]”.⁵

Tény, hogy ez a felfogás az állítások Arisztotelésztől származó hagyományos elemzésére épül, amellyel a predikáció Fregétől eredő modern elmélete szakított. A szimbolikus logika köztudomásúlag olyan összetevőkre bontja fel a kijelentést, amelyek között nem szerepel a kopula. Egyrészt azonban emiatt a hagyományos elképzelés még nem tekinthető eleve és minden változatában tarthatatlannak,⁶ másrészt pedig – és okfejté-

⁴ M. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, 267., 283. és 287.; vö. 229.

⁵ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, M. Niemeyer, Tübingen 1980, II/2. kötet, 131. Husserl az idézett szavakhoz hozzászól: „habár nem egyedüli formaként”. Elmélete szerint ugyanis korántsem a kopula értelmében vett van az egyedüli kategoriális forma. Ellenkezőleg, Husserl egész sor más nyelvi képződményt is említ, amely kategoriális formára utal. Olyan szavak szerepelnek a felsorolásban, mint „egy”, „a(z)”, „és”, „vagy”, „ha” és „akkor”, „minden” és „egyetlen... sem”, de ide tartoznak a mennyiségre utaló kifejezések és a számnevek is.

⁶ Lásd erről Klima Gyula előszavát a *De ente et essentia* (és más írások) általa készített fordításához (Aquinói Szent Tamás, *A létezőről és a lényegről*, Helikon, Budapest 1990, különösen 15–24.).

sünk szempontjából e „másrészt”-nél többre valójában nincs is szükség – az a fő gondolat, amelyet Husserl a hagyományos elképzelés keretei között fogalmaz meg, megfelelőjére talál az új elméletben is. Gondoljunk csak arra, hogy Frege a fogalmat olyan függvényként fogja fel, amelynek argumentumhelye kitöltetlen. Ez a felfogás csak szabatos matematikai kifejezése annak a már Kantnál is megtalálható felismerésnek, hogy a fogalom természeténél fogva ítéletek lehetséges prédikátuma. Husserl nyelvén fogalmazva ebből máris levonható az a következtetés, hogy a fogalom burkoltan magában rejtje a kijelentés kategoriális formáját.

Felettebb kétértelmű szerep hárul azonban a vizsgált fejtegetésekben a *mint* szócskára (avagy az ezzel egyenértékű *-ként* végződésre). Első pillantásra úgy látszik, mintha Husserl ezzel a szócskával minden esetben kategoriális jelentéstöbbletre utalna. Ez a helyzet például akkor, amikor arról hallunk, hogy a papír fehéreként, vagy hogy a látott tárgy papírként ismerszik fel. Valójában azonban ezekben a megállapításokban nyilvánvalóan nem szerepelhetne egy olyan sokra kötelező szó, mint az „ismerszik fel” („*wird erkannt*”) ige, ha a *-ként* végződés – vagy a helyette ugyancsak használható *mint* szócska – nem utalna egyszersmind a látvány tulajdon szerkezetére – avagy, pontosabban szólva, tárgyi értelmére – is. Husserl világosan látja azt a nehézséget, amely ebből a kétértelműségből fakad. Ezért helyezkedik arra az álláspontra, hogy – a kifejezett érzékelhető tartalmakon túlmenően – a kategoriális jelentéstöbbletnek is megvan a maga szemléleti megfelelője. A látvány szerkezete – avagy értelme – azonban nyilvánvalóan nem tekinthető pontosan akként észlelés tárgyának, mint például a tárgy színe. A dolgot ezért Husserl szerint úgy kell felfognunk, hogy az érzékszervi észlelet alapzatára ráépül egy sajátosan kategoriális jellegű szemlélet, és ez adja meg az érzékelhető tartalmakon túlterjedő jelentéstöbblet tárgyi megfelelőjét. Ez a bonyolult elképzelés példákkal könnyen érthetővé tehető. Husserl szerint, ha azt mondom: „Papírt látok magam előtt” – vagy akár „Fehér papírt látok magam előtt” –, *érezékszervi tárgyészlelést* fejezek ki. Ha ellenben azt állítom: „Látom, hogy az előttem lévő papír fehér”, vagy akár azt: „Látom, hogy az előttem lévő tárgy papír”, akkor olyan *tényre* utalok, amely egy kijelentés kategoriális szerkezetének szemléleti megfelelőjeként fogható fel, és éppen ezért nem tekinthető érzékszervi észlelés közvetlen tárgyának. Ilyen esetekben sem indokolatlan azonban a „látom” szó használata. Joggal beszélhetünk tehát *tényészlelésről* is, csak éppen hozzá kell tennünk, hogy ilyenkor olyan kategoriális szemléletről van szó, amely ráépül az érzékszervi tárgyészlelés alapzatára.

Mielőtt továbbhaladnánk a *mint* szócska kétértelmű szerepének elemzésében, érdekes – okfejtésünket egy pillanatra megszakítva – kitérnünk e megkülönböztetés jelentőségére. Nyugodtan állíthatjuk, hogy a kategoriális szemléletek husserli gondolata a kategóriákról szóló elméletek történetében új kezdetet teremt, és egyszersmind az előzményeket is új megvilágításba helyezi. Elméletét Husserl szakításnak szánja azzal a nagy hatású újkori elképzeléssel, amely a kategóriákat az elme működésére irányuló reflexió termékeinek tekintette. Nemcsak Locke-nál és Leibniznél találhatjuk meg e felfogás nyomait, hanem az 1770-es székfoglaló értekezés Kantjánál is, aki a kategóriákat – Leibniz nyomán – ugyancsak az „elmébe oltott törvényekből” származtatta. A kategoriális szemléletek elmélete ezzel az elgondolással azt a felismerést szegezi szembe, hogy a kategóriák – értelmükénél fogva – a tudat tárgyi korrelátumainak formáira utalnak, nem pedig az elme működésének különféle módozataira. Husserl meglátásai azonban egy olyan rejtett kapcsolatra is ráirányíthatják a figyelmünket, amely

a kategoriális szemléletek elképzelését *A tiszta ész kritikájához* fűzi. Kant maga azt tekintette egyik legfőbb érdemének, hogy – szakítva Arisztotelész „rapszodikusnak” ítélt eljárás módjával – sikerült rendszerbe foglalnia a kategóriákat.⁷ Az utókor azonban nem adott hitelt e vélekedésnek. Szokássá vált a kategóriáknak az ítéletek táblázatából kiinduló levezetésére egyenesen úgy tekinteni, mint *A tiszta ész kritikájában* kifejtett gondolatmenet leggyengébb láncszemére. A kategoriális szemléletek husserli elméletének ismeretében azonban ráeszmélhetünk, hogy Kant – bár másként, mint maga hitte – mégiscsak gyökeres fordulatot hozott a kategóriák vizsgálatának terén. E fordulat jelét abban láthatjuk, hogy *A tiszta ész kritikája* – a sematizmus elképzelésének keretei között – először kezdi kutatni a tapasztalatban a kategóriák közti különbségek szemléleti megfelelőit. Különösen világos kép rajzolódik ki e szemléleti megfelelőkről a ház és a hajó két nevezetes példájából. A ház esetére a tárgyrészek tetszőleges sorrendje, a hajó példájára viszont a mozgásállapotok visszafordíthatatlan egymásutánisága jellemző. Az elemzések tanúsága szerint az időtapasztalatnak ezekben a – közvetlenül észlelhető – különbségeiben kategóriák közötti különbségek tükröződnek. Mindamellet nem vitatható, hogy Kantnál a kategóriák tapasztalatra alapozódó vizsgálata végső soron alárendelt szerepet tölt be. Annál is nagyobb horderejű tény, hogy Husserlnél megváltozik a helyzet. Érthető ezért, ha a kategoriális szemléletek elmélete csakhamar döntő ösztönzések forrásának bizonyul. A kor legeredetibb gondolkodói kapcsolódnak hozzá; így Emil Lask, aki Rickertre is hatással van; így Heidegger, aki már Laskra is támaszkodhat.⁸ Létező és lét különválasztásához Heidegger fontos támpontra lel a kategoriális szemléletek elméletében, és Husserl meggondolásaihoz kapcsolódik akkor is, amikor a létmegértés szerkezetét a „valami mint valami” kifejezéssel írja le. Igaz, a kijelentéshez tartozó („apophantikus”) és az értelmezésre jellemző („hermeneutikai”) *mint* nevezetes megkülönböztetése a *Lét és időben* azt jelzi, hogy ez a kapcsolódás nem nélküli a bíráló jelleget.

Nem kell azonban sem a hermeneutika, sem a fundamentális ontológia előfeltevései mellett elköteleznünk magunkat ahhoz, hogy a kategoriális szemléletek elméletében kétes pontra bukkanjunk. Elegendő ehhez közelebről megvizsgálunk a *mint* szócskának azt a kétértelmű szerepét, amelyről az előzőekben szó esett. Hiába válik nyilvánvalóvá az elméletben, hogy a kategoriális formák az érzékelhető tartalmakhoz képest jelentéstöbbletet eredményeznek a fogalmi kifejezésben, a *mint* szócska kettős használata – a kategoriális szemléletek síkján – mégiscsak hézagmentes szerkezeti párhuzamot sejtet a látvány értelme és a fogalmi jelentés, végső soron tehát tapasztalat és nyelv között. Ezzel függ össze az is, hogy Husserl a nyelvet egyértelműen – és igen egyoldalúan – kifejezésként fogja fel (eredendően a gondolat kifejezéseként, hozzáátéve azonban, hogy a gondolat kifejezése csak akkor éri el lehetőségeinek teljességét, ha egyszermind a megfelelő észlelet, szemlélet, tapasztalat kifejezésének is tekinthető). E szerkezeti párhuzam feltevése ölt testet a tényészlelés fogalmában. Ez a fogalom azonban nem teszi leküzdhetővé az igazi nehézséget, mert az abból adódik, hogy a *mint* szócskát már az egyszerű tárgyfelismerés kifejezésére is használnunk kell. Valóban: ha az elénk tűnő látványra azt mondjuk: „papír” avagy „tiszta lap”, netán: „síkidom”, vagy akár: „a keresett szín”, akkor e nyelvi megnyilatkozá-

⁷ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Ak.-Ausg., IV. köt., 322–326. – Magyarul: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*, ford. John Éva és Tengelyi László, Atlantisz, Budapest 1999, 93–98.

⁸ Vö. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, M. Niemeyer, Tübingen 31988 (11969), 82. sk.

sok aligha foghatók fel másként, mint annak kifejezéseiként, hogy amit magunk előtt látunk, papírként, tiszta lapként, mértani síkidomként avagy a keresett színként tárul elénk, mutatkozik meg és ismerszik fel a tapasztalatban. Nyilvánvaló azonban, hogy a tárgyfelismerés nem tényészlelés. Ebből pedig az is következik, hogy a *-ként* végződés – avagy a vele egyenértékű *mint* szócska – a tárgyfelismerés esetében mást jelent, mint a tényészlelés esetében: nem kategoriális jelentéstöbbletre utal, hanem a látvány tulajdon szerkezetére.

Ez a megfigyelés arra mutat, hogy a *mint* szócska két értelmét szakadék választja el egymástól. Milyen közelebbi kapcsolat áll fenn azonban a két értelem között? A válasz kiderül, mielőtt áttérünk az észlelés pillanatnyi szerkezetének vizsgálatáról a tapasztalat folyamatszerű szemléletére.

Amint szó esett róla, a tapasztalatban új felismerés születik meg. Kiderül, hogy valami valójában valami *más*, mint aminek hittük: ez tehát úgy mutatkozik meg és ismerszik fel, mint ami nem *amaz*, hanem inkább *emez*. A tapasztalat azonban ebben még nem merül ki. Valójában az is nyilvánvalóvá válik belőle, hogy milyen eltérő fogalmi azonosításokra ad alkalmat – sőt nemritkán alapot is – egy és ugyanaz a látvány. Ezért állíthatjuk, hogy a *mint* szócska a tapasztalatra vonatkoztatva – egy már korábban is használt kifejezéssel élve – *áramlóan sokértelmű* tárgyi szerkezetet fejez ki. Nyilvánvalóan nem ez a helyzet azzal a kategoriális jelentéstöbblettel, amelynek jelzésére ugyancsak a *mint* szócska szolgálhat. Ez a jelentéstöbblet olyan – *szilárd és állandó* – vázra épül, amelynek a maga sajátos alkotóelemei – köztük az általános fogalmak általi meghatározottság és a kijelentés logikai formája – *egyértelműséget* kölcsönöznek. Nem csoda hát, ha – tapasztalat és nyelv között önkéntelenül is túlfeszítve a párhuzamot – hajlamosak vagyunk e váz alkotóelemeinek megfelelőjeként a valóságban is szilárd és állandó tárgyszubsztanciákat, valamint hasonlóképpen szilárd és megmásíthatatlan tényt szerkezetet feltételezni. De ha a valóság fogalmát nem akarjuk megfosztani tapasztalati megalapozottságától, be kell látnunk, hogy ez a hajlamunk félrevezető. Valójában az állandónak vélt tárgyszubsztanciákban és a megmásíthatatlannak hitt tényt szerkezetben olyan *értelemrögzítés* termékeit kell látnunk, amely visszaüt a tapasztalatban lejátszódó értelemképződésre, ám anélkül, hogy egyszersmind visszavezethető is volna rá.

Ezekből a megfontolásokból az a tanulság adódik, hogy a kijelentésre jellemző szilárd és állandó *mint*-szerkezet kevésbé alkalmas a tapasztalat áramlóan sokértelmű tárgyi szerkezetének kifejezésére. Frege egyik jól ismert megállapítása szerint a nyelv jelentéshordozó alapegysége a mondat.⁹ A kijelentés azonban, amely nyelviileg a mondatban ölt testet, a jelek szerint nem alkalmas arra, hogy a tapasztalatot a maga sajátos szerkezetében kifejezze. A nyelv logikai elemzése tehát végül is olyan jelentéshordozó alapegységet ad kezünkbe, amely a tapasztalatot nem megragadja, hanem megrögzíti, merev tényt szerkezetbe szorítja és mozdíthatatlan tárgyszubsztanciák halmazává dermedti. Korai naplójegyzeteinek egyik emlékezetes helyén Wittgenstein kijelenti: „A világnak szilárd szerkezete van.”¹⁰ Ezzel azonban a legkevésbé sem tapasztalati igazságot mond ki. Inkább olyan követelményt fogalmaz meg, amelyet a logikai kifejezés támaszt a világgal szemben. Mindamellett ezt a követelményt egy metafizikai

⁹ Vö. G. Frege, *Grundlagen der Arithmetik*, Reclam, Stuttgart 1995. 23. – Magyarul: G. Frege, *Az aritmetika alapjai*, ford. Máté András, 19.: „[...] a szavak jelentésére mondatok összefüggésében, nem pedig őket elkülönítve kell rákérdezni”.

¹⁰ L. Wittgenstein, *Tagebücher 1914–1916*, Schriften, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, 1. kötet, 154.

tényállás látszatával ruhazza fel, magától értetődőnek tekintve, hogy annak akkor is fenn kell állnia, ha a tapasztalat mást mutat.

Mindezek a fenntartások tapasztalat és nyelv szerkezeti eltéréseire hívják fel a figyelmet. Elhamarkodott dolog volna azonban arra következtetni belőlük, hogy a nyelvnek nincsenek meg az eszközei a tapasztalat megfelelő kifejezésére. Valójában létezik a nyelvi kifejezésnek egy olyan módja, amely képes igazodni a tapasztalatra jellemző értelemképződéshez. Ez a nyelvi kifejezésmód az elbeszélés. Az elmondott történetek eleve érzékeltetik a tapasztalat állandóan újjászerveződő mint-szerkezetét, anélkül, hogy annak átalakulásait – vagy akár kaleidoszkópszerű átrendeződéseit – kirekesztenék kereteik közül.

A tapasztalatok tehát nem ténymegállapító kijelentésekben, hanem elbeszélte történetekben találják meg a nekik megfelelő nyelvi kifejezést. E tétel értelme nyomban nyilvánvalóvá válik, mielőtt a tapasztalatot olyan értelemképződés terepeként fogjuk fel, amely megkérdőjelezi vélt tudásunkat és új felismerést érlel. Érvényes-e azonban egyszersmind e tétel fordítottja is? Vajon minden esetben tapasztalatok kifejezésére szolgálnak-e az elbeszélte történetek? Kölcsönös egymásrautaltság és szigorú összetartozás jellemzi-e tehát tapasztalat és elbeszélte történet viszonyát? E kérdés tisztázása az a feladat, amelyre a további vizsgálódásokkal vállalkozom.

III. CSELEKVÉS ÉS TÖRTÉNETMONDÁS

Nem nehéz olyan ellenpéldát említeni, amely tapasztalat és elbeszélte történet szigorú összetartozását kétségessé teszi. Ellenpéldául nem csekélyebb horderejű dolog szolgálhat, mint a cselekvés. A történetmondás – állíthatnánk – inkább a cselekedetekből, mintsem a tapasztalatokból meríti anyagát. Olyannyira, hogy sokkal inkább feltételezhetnénk szigorú összetartozást cselekvés és elbeszélés, mintsem tapasztalat és történetmondás között. Hivatkozhatunk itt Alasdair MacIntyre-re, aki a cselekvést – és hozzátehetjük: egyszersmind az élet egészét is – „színre vitt” történetként értelmezi.¹¹

Mi szól e felfogás mellett? MacIntyre egy olyan megállapításból indul ki, amely, amint maga állítja, a filozófusok és az átlagemberek körében egyaránt közhelynek tekinthető. Ez a megállapítás így fogalmazható meg: „az emberi viselkedés egy és ugyanazon részlete sok különböző, ám egyformán helyes módon leírható”.¹² MacIntyre hozzáteszi: e leírások egy része a cselekvő szándékát fogja jellemezni, más részük cselekedete nem szándékolt következményeit, és e szándékoltlan következmények közül egyeseknek tudatában van a cselekvő, másoknak nincs tudatában.¹³ Nyilvánvaló, hogy nem adhatunk magyarázatot az emberi viselkedésnek egy részletére anélkül, hogy a rá alkalmazható különböző leírások egymáshoz való viszonyát ne tisztáznánk: tudnunk kell például, hogy melyik leírásban tekinthető szándékoltnak a cselekvés, és melyikben nem számíthat annak. A viselkedést, mondja MacIntyre, „nem tudjuk a szándékoktól függetlenül jellemezni”, majd pedig hozzáteszi: „a szándékokat pedig nem tudjuk ama keretektől függetlenül jellemezni, amelyek ezeket a szándékokat érthetővé teszik, mégpedig a cselekvők és mások számára egyaránt”.¹⁴ A „keretek” kifejezéssel

¹¹ A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London 21984 (11981), 211. – Magyarul: A. MacIntyre, *Az erény nyomában. Erkölcsméleti tanulmány*, ford. Bíróné Kaszás Éva, Osiris, Budapest 1999, 283.

¹² Uo. 206.; magyarul: 276.

¹³ Uo.

¹⁴ Uo.; magyarul: 277.

MacIntyre intézményekre, tevékenységformákra és az emberi környezet más hasonló elemeire utal. E fogalom leglényegesebb mozzanata azonban abban áll, hogy a cselekvés keretének mindig megvan a maga *elbeszélhető története*. Mindezekből a megfontolásokból MacIntyre azt a következtetést vonja le, hogy az elbeszélte történet „az emberi cselekedetek jellemzésének alapvető és lényegi műfaja”.¹⁵

Nincs okunk rá, hogy kétséget tápláljunk ezzel a következtetéssel szemben. Maradéktalanul egyetérthetünk *Az erény nyomában* című könyvnek azzal a tételével is, amely szerint egy cselekvés „csak azáltal válik érthetővé, hogy megtalálja a helyét egy elbeszélésben”.¹⁶ MacIntyre azonban továbbmegy ennél: a felsorolt megállapításokban a cselekvés színre vitt történetként való értelmezésének megannyi bizonyítékát véli felfedezni. E további következtetés azonban minden jel szerint jogosulatlan. MacIntyre itt túlságosan is rövidre zárja cselekvés és elbeszélés kapcsolatát, figyelmen kívül hagyva azt a közvetítő szerepet, amely a kettő közötti összefüggés megteremtésében a *tapasztalatra* hárul.

Ezt a kijelentést egyszerű megfigyelésekkel támaszthatjuk alá. Világosan kell látnunk, hogy egy cselekedet elbeszélhetőségének megvannak a maga feltételei. Ha a cselekvésről csupán egyetlen helytálló leírást tudunk adni, az már önmagában is elég ahhoz, hogy a tett jellegét fogalmilag meghatározzuk, ámde semmiképp sem elég ahhoz, hogy épkezláb történetet mondhassunk el róla. Az elbeszélhetőség megkívánja, hogy legalább két, logikailag egymástól független leírást tekintsünk érvényesnek a cselekedetre, és a kettő közötti kapcsolatról is világos elképzelésünk legyen. A cselekedetnek egyetlen leírása csak akkor hordozza magában egy történet csíráját, ha tartalmaz legalább egy olyan kifejezést, amely burkoltan egy további leírás lehetőségére utal. Ez a helyzet például a következő kijelentéssel: „Oidipusz a keresztúton egy gögös idegent ölt meg.” A „gögös idegen” kifejezés ugyanis a gyilkosságnak az elszenvedett sérelemért járó megtorlás jellegét kölcsönzi. Mihelyt meghalljuk ezt a szóösszetételt, máris kirajzolódik előttünk egy olyan helyzet, amelyben az idegen megölése ok nélküli megaláztatásra érkezik válaszként. MacIntyre-nek igaza van: a cselekedet valóban csak azáltal válik érthetővé, hogy megtalálja a helyét egy elbeszélésben. Ez azonban csak azért van így, mert csak az elbeszélte történet egysége adja meg a cselekedetnek azt a – rejtett vagy akár nyíltan kifejezett – *mint-szerkezetét*, amely minden érthetőség legfőbb feltétele. A mint-szerkezet itt abból a felismerésből származik, hogy az eredetileg így és így – például egy idegen megöléseként jellemzett cselekedet másképpen – például egy elszenvedett sérelem megtorlásaként – is leírható. Egy ilyen felismerés hiányában a tett történetbe foglalhatatlan és ezért túlzás nélkül kijelenthetjük – *érthetetlen* is marad, még ha fogalmilag meghatározható és mint ez és ez – például mint emberölés – kategóriába sorolható lesz is. Ebből máris nyilvánvaló, hogy az a szilárd és állandó mint-szerkezet, amely a cselekedet fogalmi meghatározásának alapjául szolgál, önmagában még nem biztosítja annak elbeszélhetőségét. Az elmondott történetek olyan mint-szerkezetre épülnek, amely az időben alakul ki. Ezért nem biztosítja egy cselekedet elbeszélhetőségét egy olyan mint-szerkezet, amely annak két, logikailag egymástól nem független leírását kapcsolja össze egymással. *Aki gyilkol, emberölést követ el*: olyan elemi igazság ez, amely nem kínál támpontot a történetmondáshoz, mert egy és ugyanazon cselekedetnek csupán két olyan leírása között teremt összeköttetést, amelyek közül az egyik a körülményekre való tekintet nélkül is

¹⁵ Uo. 208.; magyarul: 280.

¹⁶ Uo. 210.; magyarul: 282.

maga után vonja a másikat. Ettől a megállapítástól már rövid út vezet ahhoz a belátáshoz, hogy az a mint-szerkezet, amelyre a cselekedetek elbeszélhetősége alapozódik, minden esetben a körülmények ismeretéből táplálkozik, következésképpen *tapasztalatot* fejez ki.

Itt azonban különbséget kell tennünk két eset között. Az egyik esetben egy cselekedet két leírása között mindannyiunk leszűrődött, *közös* tapasztalata teremt kapcsolatot. Valahányszor csak a cselekvő azáltal szándékozik megtenni valamit, hogy megtesz valami mást (ahogyan Oidipusz azáltal igyekszik megtorolni egy sértést, hogy megöli a gőgös idegent), a cselekedet két leírása között megteremteni kívánt kapcsolat közös, leülepedett tapasztalaton nyugszik. A másik esetben viszont a cselekedet két leírása közti összefüggés olyan tapasztalat terméke, amelyet a cselekvő *maga* szerez meg. Ezzel a második esettel találkozunk mindenütt, ahol egy elbeszélte történet egy cselekedet szándékolatlan következményeire derít fényt. Ilyenkor a cselekvő maga szerzi meg azt a tapasztalatot, hogy tette az adott helyzetben többnek és másnak minősül, mint aminek szánta. Így szerzi meg Oidipusz azt a tapasztalatot, hogy az elszenvetett sérelem megtorlása az adott helyzetben apagyilkosság.

Érdeemes meggondolnunk, vajon nem az utóbbi csoportba tartozik-e végső soron minden olyan tapasztalat, amelyre elbeszélés alapozódik. Valójában ugyanis nem csupán ott találkozunk ilyen tapasztalattal, ahol egy elmondott történet egy cselekedet szándékolatlan következményeire világít rá. Rejtetten ilyen tapasztalat van jelen ott is, ahol egy elbeszélés egy teljes egészében szántsándékkal megtett cselekedetről tudósít. Egy tapasztalatot a cselekvő ebben az esetben is maga kénytelen megszerezni: azt a tapasztalatot tudniillik, hogy mit is jelent valójában megtenni ezt – épp ezt – a cselekedetet. Maga szerzi meg tehát azt a tapasztalatot, hogy mit is jelent a leszűrődött, közös tapasztalat az ő semmihez sem hasonlítható, egyedi esetére alkalmazva. Így szerzi meg Macbeth Banquo szellemével szembesülve azt a tapasztalatot, hogy mit is jelent nem általában, hanem sajátosan az ő esetében – megölni egy embert.

Meggondolásaink arra mutatnak, hogy a cselekedet nem értelmezhető egyszerűen színre vitt történetként. Tett és elbeszélte történet kapcsolata valójában nem közvetlen: elbeszélhetőségét a tett annak a tapasztalatnak köszönheti, amelyet magába zár.

Ezen a ponton azonban felmerül a kérdés, vajon nem kell-e Ricœurnek igazat adnunk, aki a színre vitt történetek MacIntyre-től származó elképzelését elveti ugyan, ám a cselekedeteknek mégis legalább egyfajta „prenarratív struktúrát” tulajdonít, mintegy kezdeményszerű avagy csíra alakú történeteknek tekintve őket.

Hogyan érvel Ricœur e felfogás mellett? Különböző szerzőkre hivatkozik, és különféle jelenségekre utal. Így például – Roy Schaferhez kapcsolódva – a pszichoanalízis narratív értelmezését adja. Felteszi, hogy „egy élet története az el nem mesélt és elfojtott történetektől halad azoknak a valóságos történeteknek az irányába, amelyeket a szubjektum és személyes azonossága [...] alkotórészének tekint”.¹⁷ Ricœur hozzáteszi: „A pszichoanalitikushoz forduló páciens megélt történetek töredékeit, álmokat, »ősjeleneteket«, konfliktusos epizódokat hoz magával; joggal mondhatjuk az analitikus kezelésekről: céljuk és hatásuk abban áll, hogy ezekből a történettöredékekből az analitikus kibontson egy elbeszélést, amely egyszerre elviselhetlenebb és érthetőbb.”¹⁸ Csakhogy a pszichoanalízisnek ezzel az értelmezésével szemben

¹⁷ P. Ricœur, *Temps et récit*, Seuil, Paris 1983–85, 1. kötet; magyarul: P. Ricœur, „A hármas mimézis”, ford. Angyalosi Gergely, in: P. Ricœur, *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris, Budapest 1999, 290.

¹⁸ Uo. (A fordítást módosítottam).

aggályaink támadhatnak. Jacques Lacanhoz kapcsolódva azt az ellenvetést tehetnénk, hogy az így értelmezett pszichoanalitikus kezelés nem fog elhatolni a tudattalan szubjektumáig, hanem megmarad az imaginárius szubjektumnál; hiszen nagyon is féltő, hogy ez a fajta terápia – avagy kúra – csak még jobban beleringatja a páciensét azokba a fantáziaszüleményekbe, amelyekkel az – önmagáról mondott történeteiben – átszővi, behálózza és a felismerhetetlenségig körülfonja a valóságot. De talán ez az ellenvetés nem is egészen helyénvaló itt, mert azt sugallja, mintha az adott összefüggésben valódi tétje volna. Valójában azonban nem az itt a legfőbb kérdés, hogy értelmezhető-e kezdeményszerű avagy csíra alakú történetekként az olyan tudattalan jelenségek, mint amilyenek a Ricœur által emlegetett történetteredékek. Ennél előbbrevaló az a kérdés, hogy vajon kezdeményszerű avagy csíra alakú történetekként válnak-e tapasztalhatóvá tudatos és szánt szándékkal megtett cselekedeteink. Ámde erre a kérdésre a pszichoanalízis narratív értelmezése nem adja meg a választ.

Ricœur azonban további érveket is felhoz. Ezek közül a legtöbbet azok a megmondások ígérik, amelyekkel Wilhelm Schapphoz kapcsolódik. Wilhelm Schapp Husserl egyik korai tanítványa volt, még a göttingai időszakból, aki később évtizedeken át államügyészként tevékenykedett. Idős korában írta *In Geschichten verstrickt* („Történetek fogságában”) című könyvét, amelynek egyik fő gondolata így hangzik: „az emberhez csak történeteken – az ő történeteiben – keresztül vezet út”.¹⁹ Schapp pregnáns formulákba foglalja ezt a gondolatot. Egy helyütt például ezt írja: „A történet rávall az emberre.”²⁰ Másutt pedig ezt olvashatjuk: „A másik története révén kerülünk érintkezésbe azzal, ami ő maga.”²¹ Amikor ezeket az állításokat olvassuk, nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy egy államügyész vagy egy bíró a vádirat alapján ismeri meg a vádlottat. A vádirat azonban történetet foglal magába. Nem csoda tehát, ha egy államügyész vagy egy bíró az első találkozás során a vádlott testi valóját is e történet fényében látja. Schapp csupán ezt a tapasztalatot általánosítja, amikor így fogalmaz: „[...] az ember testi megjelenése is csupán történeteinek megjelenése, az emberi kinézet, arc a maga módján ugyancsak történeteket mond el, és a test csak annyiban emberi test, amennyiben úgyszintén történeteket mond el, vagy, ami ugyanaz, történeteket rejt el vagy igyekszik elrejteni”.²² Fontos fölfigyelnünk rá, hogy ama történeteken, amelyeknek Schapp szerint „fogságában” vagyunk, nem minden esetben értendők ténylegesen elmondott elbeszélések. Elvi okokból nem állhat elő az a helyzet, hogy minden ilyen történet ténylegesen elmondott elbeszélés legyen, mert, amint Schapp kiemeli, minden elmondott történet visszaüt egy olyan előtörténetre, amely a háttérben marad és nem válik tételes elbeszélés tárgyává. Ez az előtörténet olyan élményekből avagy tapasztalatokból tevődik össze, amelyek egyelőre nem kapnak hangot, habár önmagukban véve nagyon is alkalmasak arra, hogy elbeszélte történetek alakját öltse. Ha ez a megállapítás valóban helytálló, akkor Ricœur máris levonhatja belőle azt a következtetést, hogy a tételes elbeszélések csupán „folytatásai” e kezdeményszerű avagy csíra alakú történeteknek, amelyeket még senki sem mondott el.²³

¹⁹ W. Schapp, In *Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, B. Heymann, Wiesbaden 21976 (11953), 100.

²⁰ Uo.

²¹ Uo., 105.: „Durch seine Geschichte kommen wir mit einem Selbst in Berührung.”

²² Uo., 100.

²³ P. Ricœur, *Temps et récit*, i. k., 1. kötet; magyarul: 291.

Kérdés azonban, hogy valóban eloldhatók-e a törvényszéki eljárás nézőpontjától azok a tapasztalatok, amelyeket könyvében Schapp általánosítani igyekezett. Ezek a tapasztalatok magukon viselik az utólagos tekintet jellegzetes nyomait. Az államügyész vagy a bíró magától értetődően teszi magáévá ezt a látásmódot. Talán más területektől sem idegen e nézőpont alkalmazása. Megköveteli ezt például – legalábbis egy szakaszban – az orvos munkája is, hiszen a kórtörténet feltárása ennek fontos eleme. Biztosan nem vonható azonban az élet minden területe az utólagos tekintet hatókörébe. Lévinas érdemei közé tartozik annak kimutatása, hogy az emberi kinézet, az arc vagy akár egy hát meggörbödő vonala nem pusztán történeteket mond el, hanem egyszerűsmind igényeket is támaszt velünk szemben. Ebből máris egyértelműen kiderül, hogy a másikhöz nem pusztán azokon a történeteken keresztül vezet út, amelyek fogva tartják és szinte behálózzák őt.

Ez a megállapítás kiindulópontul szolgálhat ahhoz, hogy világosabban meghatározzuk cselekvés és történetmondás viszonyát. Nyilvánvaló, hogy tetteimben inkább igazodom azokhoz a közvetlen igényekhez, amelyeket mások támasztanak velem szemben, mint azokhoz a történetekhez, amelyeket ismerek róluk. Hasonló megállapítás érvényes a magam történeteire is. Tetteimmel gyakran igyekszem ugyan folytatni azt a vonalat, amely korábbi élettörténetemből kirajzolódik, ámde éppoly gyakran el is térek tőle. Ebben nincs is semmi meglepő, ha meggondoljuk, hogy cselekedeteink ritkán fogannak a pusztá következetesség jegyében: többnyire inkább a velünk szemben támadó igényekből merítik ösztönző erejüket. Mindez arra utal, hogy a cselekvés nem tartozik egy körbe a történetmondással.

Nem tekinthető ezért pusztá véletlennek, hogy Ricœur inkább a *tapasztalat* pre-narratív struktúrájáról beszél, mintsem a *cselekvéséről*, holott a szövegösszefüggés azt kívánná, hogy a cselekvést tegye elemzés tárgyává. Valójában nem a tettek, hanem a tapasztalatok foghatók fel úgy, mint kezdeményszerű avagy csíra alakú történetek, amelyek éppen ezért szinte kínálják magukat a történetmondónak. A cselekedetek viszont újra meg újra kivonják magukat az elbeszélés hatóköréből: ritkán engedik meg, hogy megelőző történetek pusztá folytatásait lássuk bennük, és egytől egyig magukban hordozzák annak lehetőségét – még ha ezt nem minden esetben váltják is valórra –, hogy végérvényes szakadáshelyet jelezzenek az élettörténet összefüggésében. Csak a végső következtetést vonjuk le ezekből a meggondolásokból, ha azt állítjuk, hogy cselekvés és történetmondás életünk két különvált tartományához tartozik.

De mi teremti meg az összeköttetést és az átjárhatóságot e két különvált tartomány között? Erre a kérdésre keresek választ meggondolásaim befejező részében.

IV. TAPASZTALAT, CSELEKVÉS, ELBESZÉLÉS

Nemcsak MacIntyre és Ricœur, hanem Schapp is közel jut ahhoz az elképzeléshez, hogy mivoltunkat és önazonosságunkat történeteink határozzák meg. De nem kérdőjelezi-e meg – vagy nem szorítja-e legalábbis korlátok közé – ezt az elképzelést az a belátás, hogy cselekvés és történetmondás életünk két különvált tartományához tartozik? Még ha elfogadjuk is, hogy történeteink meghatározzák mivoltunkat és önazonosságunkat, nem kell-e hozzátennünk ehhez, hogy e meghatározást viszont cselekedeteinkkel újra meg újra próbára tesszük? Ha ezekre a kérdésekre valóban igennel kell felelnünk, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy mivoltunk és önazonosságunk narratív értelmezése – a narratív identitás elmélete – a legjobb esetben is csupán az egyik fele

az igazságnak. Az igazság másik fele a cselekvésben rejlik. Ennél is fontosabb azonban az a további következtetés, hogy amit ki-ki közülünk így nevez: *önmagam*, az maga is meghasad és kettéválik. Hiszen eddigi meggondolásaink arra mutatnak, hogy az az énünk, amely cselekedeteinkből válik nyilvánvalóvá, nem merül ki abban az énünkben, amely az életünkről általunk és mások által elmondott történetekből rajzolódik ki.

Ez az „önhasadás”, ahogyan e jelenséget megjelölhetjük, a legkevésbé sem tekintendő betegségtünetnek. Ellenkezőleg, éppenséggel nélkülözhetetlen velejárója ez annak, amit „normalitásnak” nevezhetünk. Mindamellet az én kettéválásának, meghasadásának, önmagával való meghasonlásának kétségkívül vannak beteges alakváltozatai is. Ezért felmerül a kérdés, hogy hol húzódik itt a normális és a patológus közötti határ.

Freud egyik késői munkájában találunk egy olyan utalást, amelyből kiindulhatunk. A *pszichoanalízis foglalat* című tanulmány egyik helyén arról olvashatunk, hogy minden pszichózis *énhasadással* jár. A betegekben – mondja Freud – nem egyetlen lelki beállítottság alakul ki, hanem kettő: „egy normális, amely számol a valósággal, és egy másik, amely az ösztönöknek engedve leválasztja az ént a valóságról”.²⁴ Ebben az állapotban az a beteges, hogy a kétféle beállítottságot valóságos szakadék választja el egymástól: nem ritkán egy életen keresztül egymás mellett állnak fenn anélkül, hogy hatással volnának egymásra. Épp ebben különbözik azonban a pszichoanalitikai értelemben vett *énhasadástól* az az *önhasadás*, amelyről az előzőekben szó esett. Az a visszatekintő beállítottság, amely a történetmondásra jellemző, világosan megkülönböztethető attól az előretekintő beállítottságtól, amely a cselekvés elengedhetetlen tartozéka. Hozzátehetjük, hogy bármilyen tág teret nyit is életünkben a történetmondás a képzeletnek, a cselekvés rákényszerít bennünket a valósággal való állandó számvetésre. Ámde azt a kétféle beállítottságot, amely így kettéválik, nem feltétlenül választja el egymástól szakadék: az esetek többségében szó sincs arról, hogy ne lennének hatással egymásra, vagy hogy megszűnnék közöttük az átjárás. Ellenkezőleg, normalitásunkat talán nem is választja el semmi egyéb a patológus *énhasadástól*, mint hogy *állandó ingamozgásban* vagyunk e kétféle beállítottság között.

Mi teszi azonban lehetővé ezt az ingamozgást? A válasz így fogalmazható meg: az a közvetítő szerep, amelyet a tapasztalat cselekvés és történetmondás között betölt.

Hogy e válasz helyességét beláthassuk, képzeljünk magunk elé egy olyan helyzetet, amelyben régtől fogva elfogadott történeteink és újonnan születő tetteink összeközlésbe kerülnek egymással. Kiutat ebből a helyzetből csak azáltal találhatunk, hogy vagy lemondunk az új kezdeményezés szándékáról, vagy pedig felülvizsgáljuk és helyesbítjük régtől fogva elfogadott történeteinket. Az előbbi lehetőségnél nem kell hosszabban elidőznünk: ez az az áldozat, amelyet a következetességért olykor hajlamosak vagyunk meghozni. Az utóbbi lehetőség viszont némi magyarázatot igényel. Nem világos ugyanis, hogy mi ad alapot régtől fogva elfogadott történeteink felülvizsgálatához és helyesbítéséhez.

Ezen a ponton kap szerepet a tapasztalat. Amint korábbi fejtegetéseinkből remélhetőleg nyilvánvalóvá vált, a tapasztalat olyan értelemképződés színtere, amely megelőző várakozásokat keresztes és új felismerést érlel. Amint az előbbieken ugyancsak láttuk, ez a fajta értelemképződés az elbeszélte történetekben talál rá a neki megfele-

²⁴ S. Freud, „Abriß der Psychoanalyse”, in: *Abriß der Psychoanalyse – Das Unbehagen in der Kultur*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1972, 57. sk.; magyarul: S. Freud, „A pszichoanalízis foglalat”, in: *Esszék*, Gondolat, Budapest 1982, ford. V. Binét Ágnes, 469. (A fordítást módosítottam.)

ló kifejezésre. Hozzá kell azonban tennünk, hogy bármennyire megfelelő is ez a kifejezés, soha egészen ki nem meríti azt, amit kifejez. A tapasztalat mindig többet tartalmaz, mint amennyit az elbeszélte történetek megragadnak belőle. Ennek az az oka, hogy a tapasztalatot áramló sokértelműség jellemzi. Mindig akadnak a tapasztalatban olyan értelemrezdülések, amelyeket a történetmondás egységesítő kényszerei kirekesztenek az elbeszélésből. A félresodort értelemkezdemények azonban nem tűnnek el nyomtalanul: újra előtérbe kerülnek, mihelyt egy új kihívás visszhangra talál bennük. Ennélfogva azonban minden tapasztalat tartogat olyan rejtett – vagy legalábbis hosszú időre figyelmen kívül hagyott – összetevőket, amelyek akár régtől fogva elfogadott történetek felülvizsgálatához és helyesbítéséhez is kellő támpontokat nyújthatnak.

A cselekvés és történetmondás között kialakuló összeütközések leküzdését tehát a tapasztalat áramló sokértelműsége teszi lehetővé. Ez az áramló sokértelműség adja meg a kulcsot ama nem várt fordulatok megértéséhez is, amelyekre egy élettörténetben olykor sor kerül. A megelőző történetekből látszólag semmi sem jelzi előre e fordulatok bekövetkeztét. Valójában azonban e történetek olyan tapasztalatok számára szolgálnak kifejezésül, amelyek a maguk rejtve maradó értelemrezdüléseivel titkon – úgyszólván a tudat háta mögött – mégiscsak előkészítik az említett fordulatokat.

Meggondolásainkból világossá válik, hogy a tapasztalat az a biztos talaj, amelyen újra meg újra megvetjük a lábunkat, miközben átlendülünk a történetmondástól a cselekvéshez és fordítva. A tapasztalat az, amit az elmondott történetek megragadnak, kifejeznek és rögzítenek, egyszersmind azonban az elbeszélés egységesítő kényszereinek engedve meg is nyírbálnak. És ismét csak a tapasztalat – ám ezúttal a történetek által soha egészen ki nem meríthető tapasztalat – az, amire mint valami rejtett tartalékra önkéntelenül is ráhagyatkozunk, mihelyt a velünk szemben támadó igények olyan kihívásokként érnek bennünket, amelyeknek nem tudunk megfelelni anélkül, hogy gyökeresen új kezdeményezésekre ne szánnánk el magunkat. Áttekintésünk befejeztével kimondhatjuk tehát: azt a cselekvés és történetmondás közti ingamozgást, amelyben életegészségünk legfőbb zálogát ismertük fel, a tapasztalat áramló sokértelműsége teszi lehetővé.