

megerőltetésbe kerülne elképzelni, ahogy mondjuk Kis János és Szabó Miklós egy pincében pogózik fe Lugossy Laca előtt, aki épp a *Konyhagyepőlő* című szerzeményt énekl. Esetleg az is elképzelhető, hogy az underground weimariánus dekadenciáját és antipolitikai anarchizmusát kimondottan reakciónak vélték az ellenzékben (bár erről nyilván az érdekelteket kéne megkérdezni). Ugyanakkor viszont az underground zene antipolitikai stratégiáját óriási hiba lenne politikamentesnek értékelni, ugyanis e zenék közönsége számára a szóban forgó zenekarok egyértelmű esztétikai, azaz normatív szempontokat adtak (a kor szóhasználatával élve) az ún. „rendszerrel” való szembenálláshoz. Ebben az esztétikai konstrukcióban az autentikus privátlét és a bármiféle kollektívizmussal szembeni gyanakvás alkotta az underground *homo politicus* programját, melybe így nem fértek bele már az olyan ügyek sem, mint a bósi erőmű, a határon túli magyarok vagy 1956 kérdése.

Zárásképpen néhány apró hangsúlybéli javaslattal szeretném további munkára ösztökélni a szerzőt (vagy éppen az olvasót). A „szöveg–produkción–reflexió” körforgást mindenképpen érdemes kiegészíteni a recepció analízisével és a szabályozást feltáró elemzéssel. Érdekes lenne olvasni írott vagy elbeszél reflexiókat a korszak kultúrpolitikáusaitól, és valószínűleg nem kell nagy jóstehetség ahhoz a feltételezéshez sem, hogy az undergroundnak a politikai rendőrség is nagy figyelmet szentelt. A szöveg, a produkció és a recepció témájához ugyancsak érdekes lenne olvasni egy kis antropológiai leírást arról, hogy a zenészek és a közönség milyen zenét hallgattak (a magyar undergroundon kívül), ugyanis a zenehallgatás (–csereberelés stb.: ne feledjük, akkor még nem volt IndieGo vagy Wave...) számos olyan normatív és affektív megfontolást jelenít meg, amelyek lényeges pontokon gazdagíthatnák az anyagot. Ehhez kapcsolódva viszont mindenképpen jelentős fordulat az elektronikus zene kilencvenes évekbeli hatalomátvétele. Ez az új forma tette végérvényesen múlttá az undergroundot (sőt

még a nevét is elvette: a mai tizenhuszonévesek számára az underground már a független DJ-kultúra egyik szinonimája.) Tovább mélyítene az empirikus merítést az underground kulturális geográfiája, különös tekintettel az olyan intézményekre, mint a házibuli vagy a „Felszab”.

Legvégül pedig néhány apró elírásról kell szót ejteni. A bevezetőben elemzett plakát az Európa Kiadó-idézet (egy turista mit tehet? stb.) nem utazási irodát, hanem hegymászóboltot reklámoz. Az illető szám zenéjének jellemzéséhez pedig a „részegítő reggae-szerű ritmus” helyett inkább a „Kraftwerk-funky” terminus javasolható. A 62. oldalon azt írja Szemere, hogy a Trabant csak kazettán létezett, nem koncertezett – de koncertezett. A 83. oldal álnévfeloldásával kapcsolatban talán nem indiszkrécio a helyesbítés: a P. Lekov álnév nem Vető Jánost, hanem Gerlóczy Ferencet, a *HVG* eszmetörténeti szakíróját takarja. Végül pedig bárkit idéz is a szerző a 137. oldalon, szerintem badarságot vesz át, amikor azt állítja, hogy az Antall-kormány „kulturális háborúja az angolszász tömegkultúra ellen oly heves volt, hogy a Tilos az Á arra kényszerült, hogy programprofiljában nagyobb teret szenteljen a népzene”.

A fenti kritikái észrevételeket nem szeretném, ha az olvasó a lexikonkritikák obligát „miért ez van benne, és miért nem az”-jellegű szofisztikájának tartaná, ugyanis a fenti hiányosságok a gondolatmenet egészének érvényességét befolyásolják. Kritikai észrevételeimet ugyanakkor mindegyik tanácsnak szántam, ha esetleg a szerző egy magyar nyelvű mutáns megjelentetését forgatná a fejében, ugyanis minden okvetetlenkedés ellenére az a véleményem, hogy Szemere Anna jó, használható, érdekes, az olvasót gondolkodásra invitáló könyvet írt.

László János, Thomka Beáta (szerk.): Narratívák 5. Narratív pszichológia

Kijárat Kiadó, Budapest, 2001. 205 old., 1800 Ft

A kisgömböc – így nevezi a narratív pszichológiát Pléh Csaba a *Narratívák 5.* kötetéről írott egyik legelső ismertetőben (Pléh Csaba: *Az elbeszélt lélek. Élet és Irodalom*, 2002. 14. szám, 25. old.). Valóban, az elbeszélés immáron nem csak „a mítoszban, a legendában, a fabulában, a mesében, a novellában, az eposzban, [...] a pantomimban, a táblaképen [...], az üvegablakokon, a filmben, a képregényben, az apróhirdetésben, a mindennapi kommunikációban” (Roland Barthes: *Bevezetés az elbeszélés strukturális elemzésébe*. In: Kanyó Zoltán, Síklaki István [szerk.]: *Tanulmányok az irodalomtudomány köréből*. Bp., 1988. 378. old.) van ott, de megérkezett a modern pszichológiába is. Mi több, rövid, alig több mint tizenöt éves története alatt magába tömte az érzelmei pszichológiáját, az emlékezését, a kommunikációét, az identitását, kopogtat a kategorizáció ajtaján: valódi kisgömböcöz méltóan kebelezi be a lélektan tudományának újabb és újabb területeit.

Üvegablak után talán nem is olyan nagy ugrás az elme: a narratív pszichológia újdonsága abban áll, hogy a pszichikus szerveződés szempontjából tekinti alapvetőnek a narratívumot, a tapasztalatok időbeli és történetek formáját öltő szerveződését. Afelől ugyanakkor már kevéssé van konszenzus, hogy a szövegek, az elbeszélt történetek magát a lelki valóságot, az elbeszélő ember pszichológiáját rejtenék, tehát mintegy a „mögöttes” entitást, avagy mindezek a fogalmak csak konstruáltak, a pszichikum pedig voltaképpen nem vol-

na más, mint „nyelvi valóság”. (Lásd: Kenneth J. Gergen: *The social constructionist movement in modern psychology. American Psychologist*, 1985. 40. szám, 266–275. old.). Az előbbi megközelítés kedvelői inkább a narratívumoknak az individuumon belüli szerveződésével foglalkoznak, az utóbbiak a társadalmi diskurzust vizsgálják, és azt, hogyan történik a „lelki valóság” nyelvi megkonstruálása. Bár a két megközelítés között a záróvonal nyilvánvalóan nem szükségszerű, és alighanem csupán hangsúlyeltolódásokról van szó, mégis a narratív pszichológia identitásának meghatározásakor már e korai ponton felmerül a kérdés, hogy a lélektan ezen iránya mennyiben tekinthető posztmodern jelenségnek.

Ha a kötetben James Pennebaker írására tekintünk, azt kell gondolnunk, narratívum és posztmodern koránt sincsenek összefonódva. Pennebaker a pszichológiai legitimáció talán legfontosabb területén, a klinikumban használja fel a narratív gondolatot, tulajdonképpen az eredeti freudi „kéményseprés” értelmében. Az embereket beszélgeti, majd immunműködésük esetleges javulását az elmondott szöveg jellemzőivel hozza összefüggésbe. A szerző számára ugyanakkor láthatólag nem különösebben revelatív a narratív gondolat. Nincs nagy felismerés, nincs paradigmaváltó hév. A narratívum nála, ha lehet így mondani, hatékony módszer csupán, ezen a ponton pedig joggal fogalmazódik meg az olvasóban a kérdés, hogy valóban betört-e a posztmodern gondolat a narratívummal a pszichológiába, jelent-e a „linguistic turn” egyúttal valamifajta „postmodern turn”-t is, avagy a voltaképpen kisgömböc esetünkben a pszichológia tudományának természettudományos experimentalitása, mely egy mégoly posztmodern izű gondolatot, mint a narratívumokét is, képes asszimilálni. Röviden: lehet-e csupán módszer a narratívum (mint Pennebakernél), vagy feltétlenül egy tágabb gondolati és világnézeti keret elemének kell tekintenünk? Netán összebékíthető a kettő?

Ezek a kérdések automatikusan felmerülnek, ha a narratív gondolata-

tot a pszichológián belül el akarjuk helyezni, így nem meglepő, ha a kötetben László János *Előszava* is reflektál rájuk.

László a fenti problémákkal kapcsolatban az arany közepet választja, így nem utasítja el a Pennebaker-féle módszertani alapú narratív gondolatot sem. Kiemeli, hogy a narratív pszichológia nem önálló elmélet (7. old.), de azt elutasítja, hogy ez az irány visszalépés volna az experimentalitást tagadó Dilthey-féle „megértő” tradícióhoz. A narratív pszichológia, mint írja, „interpretál [akárcsak a diltheyi hagyomány], az interpretációt azonban szabályokhoz köti” (12. old.). Ugyanakkor az *Előszó*ban László magától értetődőnek veszi a narratívumokkal a posztmodern felé nyitást is, jóllehet a kötet társszerkesztője a posztmodern moderáltabb változatait preferálja, azokat az elgondolásokat például, amelyek tudomány és common sense különbségét e kontextusban is fontosnak tartják (8. old.).

Az *Előszó* tehát (előljáróban...) helyet ad Pennebakernek (illetve Dan McAdamsnek, akit én a fentiek szempontjából Pennebaker mellé sorolok – írását e helyütt nem elemzem), csakúgy, mint – bizonyos fenntartásokkal – a posztmodern felé tekintőknek. E liberális megközelítés mellett is felmerül azonban a kérdés (amint azt az első bekezdésekben előre vetítettem), hogy ha a narratív gondolatot, László nyomán, meta-teóriának tekintjük is, tehát az elméleti státust bizonyos értelemben megtagadjuk is tőle, nem tagozódik-e be szükségképp egy olyan gondolati rendszerbe, amely a megismerés inherensen társas voltát hangsúlyozza? Hisz László János is utal rá, hogy a narratívumok feltétlenül társas produktumokként vizsgálandók, ennyiben pedig a narratív pszichológia, ha önmaga nem elmélet is talán, mindenképpen kapcsolódik egy felsőbb szinthez, a par excellence posztmodern pszichológiának tekinthető szociális konstrukcionizmus szélesebb elméleti keretéhez.

A kötetben ezt az elméleti vonalat a Gergen házaspár írása fejt ki igen pregnánsan (*A narratívumok és az én mint viszonyrendszer*). Kenneth Ger-

gen a szociális konstrukcionizmus egyik „nagyágyúja”, a hetvenes évektől munkálkodik azon, hogy a lélektan tudományában a társadalmi-hermeneutikus interpretáció is helyet kapjon. Posztmodern filozófiákon edződött alapgondolata, hogy a (szociál)pszichológia mint társadalmi beágyazottságú tudomány, miközben a „valóságot” objektíven bemutató szerepben igyekszik megmutatkozni, valójában eredményeivel, előfeltevéseivel, módszertanával formálja vagy épp fenntartja ezt a „valóságot”. A zsinórmérték tehát, ha úgy tetszik, nem a valóság, hanem a status quo.

A kötetben olvasható klasszikus cikkükben Gergenék a narratívumot olyan kulturális konstruktumnak látják, amely a mentális funkciókat és magát a szelfet dialogicitásukban megképzeli. Így több évszázados hagyománnyal szakítanak (másképpen viszont gazdag tradíciót folytatnak), amikor az ént és megnyilvánulásait nem esszenciálisnak, belülről eredőnek gondolják el, hanem kizárólag társas relációk rendszerében létezőnek. A tradicionális dekontextualizált interpretációval szemben a narratívum mint kulturálisan felépített és közösségre osztozó közeg alapjáról definiálják újra az ént – radikálisan antiesszencialista módon. A cikkben Gergenék az ént és az érzelmekek kapcsolata mutatják be, hogy a kulturálisan megképzett produktumok (márpedig szerzőpárosunk az érzelmekek is annak tekinti) megértése nem történhet a mindenkori társas környezet pragmatikájának értelmezésétől függetlenül. A figyelmet így nem egy önmagában megjelenő érzelmre kell fordítani, hanem azokra a végbemenő relációs szcenáriókra (érzelemsorokra), amelyek tehát kulturálisan közösek, s amelyekben maguk az egyes érzelmek megjelennek és jelentést kapnak. Az érzelmekek tehát nem függetlenek az előtűk és utánuk következő eseményektől, ám nem is pusztán kauzális kapcsolatokról van szó az ilyen esetekben. Sokkal inkább normatív játékokkal van dolgunk, amelyek szerint egy közösség szervezi tipikus tapasztalásmódjait és ezeken keresztül önmagát. Ebben az értelmezési keretben a hagyományosan privátnak té-

telezett formák, mint emlékezés, érzelem vagy épp a távoli napfény csodálása, egyénileg kivitelezett közösségi aktusok lesznek. Sőt a szerzőpáros szerint az egyéni élettörténet is voltaképpen kollektív teljesítmény, amely formájában és tartalmában is a társadalmi kereteken alapul, így funkciójában a hagyományt erősíti meg, teremti újra.

Gergenék mellett Theodore R. Sarbin tanulmányának (*Az elbeszélés mint a lélektan tő-metaforája*) témája is a narratívum mint szociális (és posztmodern) megismerési forma kérdése. Sarbin szintén a „narratív klasszikusok” közé tartozik, most magyarul közölt írása a narratív pszichológia első komolyabb „sereg-szemléjének”, az 1986-ban megjelent *Narrative Psychology. The Storied Nature of Human Conduct* (Praeger, New York, 1986), általa szerkesztett szöveggyűjteménynek volt az előszava. Nem csoda hát, ha ez a cikk az alapokat, az irányzat előfeltevéseit igyekszik számba venni.

Sarbin világmagyarázatok és tömetaforáik kapcsolatát tételezi; úgy képzelem, a világmagyarázatok legitimitációjukat mind egykor képes, mára azonban látszólag szó szerintivé merevedett (ex)metaforákból merítik. Ezek a tömetaforák szabják meg adott világmagyarázati mód esetében az elfogadható tények körét, s határozzák meg, mi tekinthető adatnak, tapasztalatnak és ezek milyen módon értelmezhetők. Amíg egy világhipotézis reflektál nyelvének képes jellegére, így választhatóságára, addig más szervező szóképeket is elképzelhetőnek gondol, a jelenbeli nyelvhasználatot tehát egynek (megl lehet, jelenbeli célok kielégítésére ott és akkor a leginkább alkalmasnak) tekinti a végtelen sok lehetőség közül. A szó szerintivé merevedéssel azonban – reflexió hiányában – a metaforikus jellegről a világmagyarázatok egyre kevésbé vesznek tudomást, idővel tehát már nem az „olyan, mintha” szerkezetet részesítik előnyben, hanem az azonosságra akarnak mutatni (60. old.). Ami valamikor tények bizonyos területe volt, most már analógiás alapon minden más területet magyaráz. Sarbin úgy gondolja, az akadémikus pszichológia többnyire a

„mechanikus” világmagyarázat jegyében fogalmazódik meg, melynek központi metaforája a gép. Ugyanakkor, talán a pszichológia főáramán kívül, de a kontextualizmus világmagyarázata is rendre képviseltetve van a lélektani tradícióban (lásd Mead, Vygotszkij stb.). (Úgy vélem, Sarbin tanulmánya ezen a ponton a posztmodern-probléma egy másik vetületére mutat rá, tudniillik, hogy az individuális megismerő helyett a társas szint primátusát hirdető gondolat nem varrható kizárólag a posztmodern nyakába. Az talán mindig jelenfüggő, hogy az adott kor a múlt mely olvasatát preferálja, mégis lényeges megjegyezni, hogy a posztmodernnek által felkapott kontextuális világmagyarázat korántsem előzmény nélküli a pszichológia történetében.) Szemben a géppel, e világhipotézis mindenkorai tömetaforája a történelmi esemény, amely értelmezésükben nem a múltban maradt zárvány, hanem állandóan újra- és újraértelmezett jelenbeli entitás. Itt utal Sarbin a narratívumra, amely szerinte szemantikai struktúrájában megegyezik a történelmi eseménnyel, így a pszichológia tudománya számára (legalábbis ha annak kontextuális elméleteire gondolunk) megfelelő tömetafora lesz: a már ismerős narratív alapul szerint „az emberi lények narratív struktúrák szerint gondolkodnak, észlelnek, használják képzeletüket, s hoznak erkölcsi döntéseket” (63. old.).

Sarbin elgondolásai tökéletesen rimelnek Jerome Bruner tanulmányára (*A gondolkodás két formája*). Bruner élete szinte egybefonódott a pszichológia legutóbbi ötven évének történetével: kezdve a new lookkal, folytatva a nyelvfejlődéssel és a kognitív fejlődépszichológiával, majd a nyolcvanas évek közepén csatlakozva a narratív fordulat áramához. Magyarul először olvasható, de így is széles körben ismert korszakos írásában (mely részlet az *Actual Minds, Possible Worlds* című könyvből [Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1986]). Bruner a gondolkodás két formáját, a paradigmaticus és a narratívát különíti el. A paradigmaticus gondolkodás szerinte logikai maximákkal igazolja magát, míg a narratív az életszerűséggel, a közös-

segi normával. A paradigmaticus egyetemes igazságtételeket keres, a narratív két konkrét esemény kapcsolatát.

A Sarbin és Bruner közötti kapcsolatokat, a mechanikus világszemlélet–paradigmaticus gondolkodás, kontextuális világszemlélet–narratív gondolkodás párt igazán nem nehéz felállítani. Bruner ugyanakkor azt is kijelenti, a kétfajta gondolkodásmód egymásra visszavezethetetlen (27. old.), Sarbin pedig elővetelezi, hogy egy mechanikus világszemlélet számára a kontextualizmus mindig is zavarosnak fog tűnni (62. old.). Valóban, mások a kiindulási pontok, mások az előfeltevések, mások a célok, és – talán legfőképp – más az emberkép. Amint Bruner azt másutt, *Acts of Meaning* című könyvében (Harvard University Press, London, 1990) kifejti, a kognitív pszichológia számára az ember mint információfeldolgozó érdekes. Ez ellentétben áll a kulturális („szocikon”/kontextuális/stb.) pszichológia emberképével, amely egy olyan aktív jelentésgeneráló lényről szól, aki fejlődő nyelvi kompetenciájával veszi birtokba a világot, jelentést adva neki. A valamikori kognitív „forradalmár” mára úgy érzi, az eredeti célkitűzések félresiklottak: a jelentéseket aktívan konstruáló lény megmutatására pedig a narratív pszichológia lehet képes.

A kötetben ezt az emberképet elsősorban Bruner és Lucariello írása mutatja (*A világ narratív újateremtése a monológban*). Bruner és szerzőtársa a dolgozatukban szereplő három éves Emily elalvás előtti motyogásait veszi magnóra, majd elemzésük során megállapítják, a kislány számára a nyelv (és az egyre fejlettebb formában jelen lévő narratívum) nem valami közeg, melyen keresztül a világ mechanikusan áramlana fejécskéjébe, jóval inkább olyan eszköz, szerzőszám (à la Wittgenstein és Rorty), mellyel ezt a világot ön maga számára érthetővé teheti, a „körülötte elszabadult poklot” ellenőrzése alá vonhatja (154. old.). Szorosan véve, Emily nem „elsajátítja” a nyelvet, hanem egyre ügyesebben kezd használni egy szerszámot, amely nagy segítséget nyújt számára, hogy egy adig kaotikus valamiben rendet vág-

jon, s hogy érzelmeit, gondolatait és cselekvését elkülönítse, majd újrainszegrálja (136. old.).

Ha elfogadjuk, miként azt Bruner javasolja, hogy a paradigmátikus és a narratív gondolkodás nem vonatkozatható egymásra, és szövegünk „Emilyje” sem lehet adott kontextusban a gépmetaforával megérthető, Sarbin és Bruner nyomán úgy gondolom, a narratív pszichológián – amennyiben (!) az egyúttal jelenti a szociális konstrukcionista/kulturális pszichológiai, egyszóval a kontextuális elméleteket – *nem kérhetők számon a hagyományos mechanikus paradigmák kritériumai*: okozatiság és kísérletiség. Relativizmus és szubjektivizmus állandóan felmerülő problémáinak megválaszolására pedig nem szükséges a mechanikus világkép elméleteiből kölcsönözni elemeket.

A szociális konstrukcionisták éppenséggel az elméletükbe kódolt alapgondolattal felelhetnek, amely szerint a jelentéskonstruálás mindenkor a társas szinten történik, következésképp normatívan mindenképp befolyásolja a világban való aktusokat, meghatározza relevanciájukat és sikerességüket (legyen az aktus egy csók vagy egy kutatás). Az experimentális apparátuson túl tökéletesen megfelel a totális relativizmus és anarchia „vadjára” például Serge Moscovici megjegyzése, amint a „világ- és énteremtés” módjairól, illetve azok elemzéseiről ezt írja (az *Előszó*-ban László idézi): „Ebben a folyamatban nincs semmi tetszőleges, mivel a gondolkodás, a nyelv és a társadalmi élet szabályai együttműködnek a lehetőségek behatárolásában. [...] Ha arról van szó, hogy minden lehetséges, a konstruálás aktusa nem annyira a valóság kreatív szabadsága, mintsem e szabadság feltételeiről szőtt illúzió.” (8. old.) A kulturális objektivációk adott dolgok, még ha minden „igazságuk” definíció szerint csak kulturális, csoporton belüli lehet is. A kontextus ténye, a relációk és normák szerepe azonban vitathatatlan, ráadásul ezek a kritériumok (ellentétben például az oksággal) mind a szocializált episztemológián belüliek (a szocializált episztemológiáról lásd: Bodor Péter: Konstruktivizmus a pszichológiában. *BUKSZ*,

2002. tavasz, 67–76. old.), ennyiben pedig feltétlenül relevánsak. Az elbeszélés jelentését, amelyen tehát érthetjük az üvegablaktól a filmen és az apróhirdetésen keresztül (a narratív pszichológia szerint legalábbis) az emberig tartó halmazt, nem világíthatjuk meg kauzális összefüggésekkel. Az elbeszélés, a gondolkodás narratív formája ugyanis, mint a kultúra terméke, normatív szabályok mentén szerveződik.

A szociális és antiesszencialista megismerés első számú problémája így talán nem is annyira az előszere-ttel ostromozott túlzott szubjektivizmus, kezelhetetlen relativizálódás, a kísérleti jelleg felülvizsgálatát (és nem elutasítását!) követő szükségszerű szétesettség, mint inkább az a kötéltánc, ami „metaforát használni” és „metaforába merevedni”, „nyelvet használni” és „nyelv által használtatni” között zajlik. Ez egyfelől annyit jelent, hogy a linguistic turn nyomán támadt nyelvi reflexivitás szükségességét önmagukra is mindenkor alkalmazniuk kell, mert a nyelv totalizáló hatása egyedül így mérsékelhető: a metaforáik figuralitását és *esetlegességét* elfeledő világhipotézisek ugyanis megmerevednek, és kizáró jellegűek lesznek, mint azt a teoretikusok épp a nyelvi fordulat hatására mutatták ki a regnáló irányzatokról. Másfelől pedig az is e kötéltáncban dől el, hogy ezek a részben a kognitív pszichológiára született válaszelképzelések mennyire távolodnak el attól az aktív és cselekvő emberképtől, melyet például Bruner (*Acts of Meaning*) vagy Rom Harré a kognitív irányon számon kér (Rom Harré: Érzelem és emlékezet. A második kognitív forradalom. *Replika*, 1997. 25. szám, 141–152. old.). Amikor Gergenék a kötetben azt mondják, „...a történetmesélés folyamata nem egy autonóm és független cselekvő ténykedése [...] a cselekvőn át a kultúra szólal meg, mely az alanyt önmaga újratermelésére használja fel” (102. old.), akkor relativizmus és szubjektivizmus helyett inkább valamifajta szociáldeterminizmus képe sejlik fel. Kenneth Gergen néhány évvel korábbi könyvében (*Toward Transformation in Social Knowledge*. Springer-Verlag, New York, 1982) még fontos

szerepet szán a „reflexivitásnak” és az „alternatívák elképzelésének”, ám a kötetünkben olvasható 1988-as cikk, csakúgy, mint az 1991-es *The Saturated Self* című mű (Basic Books, New York, 1991) e két faktort elhanyagolni látszik. Ezen írások az egyént egy preegzisztens kulturális hagyományba magatehetetlenül belevetettként ábrázolják, amivel szemben semmiféle reflexív potenciállal nem rendelkezik. A kultúra, a nyelv beszél, nem az ember. Így pedig a szociális konstrukcionizmus véleményem szerint jelentős mértékben Richard Rortya épülő emberképe sérül, mivel az *esetlegesség* voltaképpeni hiányában az így „megrajzolt” ember sem *iróniára*, sem pedig valódi *szolidaritásra* nem lesz képes. Ha valami hiányossága van egy klasszikus szövegeket felvonultató kötetnek, úgy esetünkben az lehet, hogy Gergen álláspontja azóta ismét nem áll meg a készen kapott kultúra elsajátításánál, hanem hangsúlyozza, sőt szükségesnek tartja a reflexiót is (*An Invitation to Social Construction*. Sage, London, 1999). Az ember ugyanis nem csak belevetve él egy kulturális és nyelvi hagyományba, de rendelkezik a képességgel is, hogy azt felülvizsgálja. Ahogyan ezt például Donald Spence tette a pszichoanalitikus tradícióval kapcsolatban (a kötetben: *Az elbeszélő hagyomány*), amikor annak „régészeti” metaforáján túllépve jut el a narratív és történeti igazság kérdéséhez. Spence szerint miközben az analitikusok a történeti igazság után nyomoznak, valójában folyamatosan a narratív igazság (koherencia, előfeltevéseknek megfelelés stb.) kritériumai szerint bírálják el a páciens beszámolóit. Amint Spence másutt írja: „Hogy a freudi metaforát tisztábban lássuk, ehhez nem eltüntetnünk kell, vagy épp trivializálnunk (mondván »Nos, ez csak egy metafora«). Megértésünkhöz ugyanis a metaforák ropant fontosak, és mindig is használni fogjuk őket; ugyanakkor azonban nem kellene, hogy *ők* használjanak minket.” (Donald Spence: *The Freudian Metaphor*. Norton, New York, 1987. 7. old.)

A narratív pszichológia két tényező között ingázik, ami Theodore Sarbin ismertett tanulmányában világosan

kitűnik. Egyrészt, hogy a nyelv és a metafora választás, tehát állandó reflexió kérdése, másrészt ugyanaz a metafora, a nyelv (hagyomány, kultúra stb.) elkerülhetetlenül használja is beszélőjét. Ez az egyensúly pedig addig lehet produktív, míg akár egyik, akár másik véglete nem kezd túlzottan dominálni a másik pólus kárára. Amint azt Spence és a freudi metafora esete is mutatja, egy adott hagyomány nyelvi mintái behatárolják tapasztalatunkat, ám mindez csak abban az esetben vezethet elzárkózáshoz, intoleranciához és kizáráshoz, ha ezen nyelvi minták figurativitását és opcionálisát (melyek mindazonáltal az adott közösségben, hagyományban normatív erejűek) elfeledjük.

A fenti elgondolások szellemében állítható aztán, hogy a kontextuális világhipotézis szerint *legitim* tudomány és common sense közötti (valóban nem áthatolhatatlan) különbség abban rejlik, hogy a tudomány mint rendszeres és tudatos megismerés (kötetünk *Előszavát* megtoldva) *tudatában van* annak, hogy interpretál, és *tudatában van* annak, hogy mindezt szabályok szerint teszi. Ha nyelvet használ, azt folyton „ön-kritikával” is illeti, csakúgy, mint azokat az elköteleződéseket és implikátumokat, amelyek az adott hagyományból és nyelvhasználati módból következnek, és amelyeken ez a tradíció alapul.

Hagyomány és újítás, kánon és kreativitás: ez a központi gondolat Ricoeur (*A narratív azonosság*), Bruner és Jovchelovitch (*Szociális reprezentáció és narrativitás: a közélet története Brazíliában*) írásaiban is. Hogy kerül a narratív pszichológia doyenje mellé a francia filozófus és a brazil szociálpszichológus? A kérdésre maga Bruner válaszol másutt: „...a narratív fordulat a pszichológia számára jobb kapcsolatokat biztosít az antropológiával, történelemmel, jogalkotással és az irodalomtudománnyal. Hiszen a lélektan nem kevesebb, mint a közbülső tér, a *Zwischengebiet*, mely összekapcsolja a tudományokat és a humaniorákat.” (Új arcok az Akadémián. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 2001. 3. szám, 435. old.) A narratívum így nemcsak a tudomány témája lehet, de az a tér is, amelyben a különböző diszciplínák egymással

párbeszédet teremthetnek. A *Narratívák* 5. kötete bizonyos értelemben épp ezt a párbeszédet példázza. Ricoeur, Bruner és Jovchelovitch más-más aspektusból, de hasonló témáról „beszélgetnek”. A narratívumot mindhárman közvetítőnek és eszköznek is látják, mely a társadalmi alany számára önmagát mediálja, és mellyel e társadalmi alany identitása megkonstruálható. Ezt fejt ki Ricoeur, amikor telítettség, teljesség (konkordancia) és váratlanság (diszkordancia) konfigurációját, az „ütköző egyezést” (18. old.) tekinti a megformált és folyton alakuló identitás alapjának. Gondolatai visszacsengenek Brunernél, aki a narratívum alapvető funkciójának gondolja a kanonikus (vö. konkordancia) és nem kanonikus (vö. diszkordancia) események megélésének lehetőségét. Szerzőink tehát megalapozó tulajdonságúnak látják a narratívumot: mindazokat a kereteket közvetíti az egyén felé, amelyek nélkül önmaga megértése nem volna lehetséges. Mint Ricoeur írja, „az én nem közvetlenül, csupán közvetve érti meg magát, különböző kulturális jeleken keresztül megtett kerülőutakon” (23. old.). Ugyanakkor ezen interpretációs aktusokból, a narratívumban lévő fiktív elemekből következik a self-narratívum megalkotásának szabadsága is. Nem más ez, mint a bruneri cselekvés mezejének és a tudatosság mezejének (29. old.) az egymásra vonatkoztatása, ami értelmezések sokaságát engedi meg. Ahogy Bruner mondja, a narratívumban a „személyhez kötöttség” (subjunctivization – 40. old.) módszerével nyílik meg az út a fikció, azaz a lehetséges valóságok felé. A szövegbéli valóságok ugyanis mind személyhez kötött, perspektivikus és szubjektív valóságok lesznek, ezzel serkentve az „olvasót” alternatív értelmezések és valóságok kimunkálására. Bruner így arra jut, hogy „a narratív gondolkodásmód [szemben alighanem a paradigmaticussal] nem egy őseredeti világról enged következtetéseket megfogalmazni, hanem azokról a változatos perspektívákról, amelyek megalkothatók az élmények érthetővé tételének érdekében” (51. old.).

Sandra Jovchelovitch 1995-ös tanulmánya épp ezt a narratív gon-

dolkodásmódot vizsgálja „munka közben”. Jovchelovitch tizenegy brazil parlamenti képviselővel készített interjú elemzésén keresztül azt mutatja be, hogy hiába észlelt a brazil közvélemény bizonyos eseményeket az ország közelmúltjában egyedülállóként, a fogalmi apparátus, amely szerint ugyanezt az eseményt a jelenben kollektív emlékként megszervezhetné, nem állt rendelkezésére. Fogalmak kizárólag a régi típusú tapasztalatokhoz vannak, az így megalkotott „új” szociális reprezentációk ezért hiába indulnak az újdonság felismerésével, a tapasztalat egyediségét mégsem tudják adekvátan közvetíteni. A múlt reprezentációs mezője dominál és kizárja az új jelentéseket, amelyeket kezdetben még maguk az elbeszélők társítottak a történethez (186. old.). „A múlt ruhazza fel a jelent az újdonság karakterével, de nem engedi, hogy a jelen saját hangján szólaljon meg. A múlt felfedezi az újdonságot, ugyanakkor el is fedi azt: az újdonság jelen van, de nem mutathatja meg valódi jelentőségét.” (186. old.) Azt gondolom, itt épp a fentiekben hosszan taglalt probléma jelenik meg. A hang, amit hallunk, a hagyományé (a múlté), mely mintegy magába szippantja az egyént. Jovchelovitch elemzése azonban nem ragad le ennél az interpretációnál: „...a narratívumok nem homogén vagy monolitikus képződmények. Miként arra rámutattam, az elbeszélésekbe ellentmondó jelentések is vegyültek, közülük néhány képes volt megőrizni a maga számára bizonyos teret, hogy kijelölhesse azokat az új irányokat, amelyeket az elnök perbe fogásának eseménye nyitott meg a brazil közéletben. [...] az elbeszélés, a történetmondás képessége magában hordozza a reflexió és a jelentőséggel való felruházás képességét, azt a lehetőséget, hogy a társas élet egy pillanatnyilag élenken élő tapasztalatát megőrizhesse a kollektív emlékezet.” (186. old.) Jovchelovitch azzal zár, hogy a domináns reprezentációkat éppen azért kell felszínre hozni és megvizsgálni, hogy kritika alá vethessük őket. Számomra ez a gyakorlat a *Narratívák* ötödik kötetének alapgondolata.

S hogy mi a narratív pszichológia *alagondolata*? Miben áll a »narratív fordulat« a pszichológiában? Talán érdemes ismét Jerome Brunerhez fordulnunk: „Remélem, hogy a »narratív fordulat« [...] végleg megszabadít minket attól az uralkodó racionalizmustól, ami a felvilágosodás öröksége. Elményeinkhez idői szervezést rendelünk, hogy megküzdjünk azzal, hogy a konvencionális emberi elvárások nem válnak be vagy felfordulnak. Érdekes kérdés, hogy hogyan rendezzük el a be nem vált emberi elvárásokat [...] – ez a narratívum lényege. [...] A narratív fordulat szerintem kitágítja az emberi megismeréssel kapcsolatos perspektívánkat. Ugyanakkor ennek köszönhetően az emberi mentális aktivitás vizsgálata közelebb kerül a kultúrához.” (Új arcok az Akadémián. *Uo.*)

Mit is tehetnénk ehhez hozzá? Talán csak annyit, akárcsak a kötet, az iménti idézet is jól mutatja, hogy a narratív pszichológia, ha megfelelően ön(-)tudatos, a lélektan egy olyan aspektusát tárhatja elénk, melynek célja (hogy ismét Rortyhoz forduljak) *megismerés helyett remény...*

KAPOSZI DÁVID

Földi András: A jóhiszeműség és tisztesség elve

INTÉZMÉNYTÖRTÉNETI VÁZLAT
A RÓMAI JOGTÓL NAPJAINKIG

(*Publicationes Instituti Iuris Romani Budapestinensis, fasc. IX.*) Budapest, 2001. 118 old., 1200 Ft

A könyv, sajnos (hogy rögtön az elején eláruljak valamit e kritika végki-csengéséből), igen kis példányszám-ban jelenhetett meg. Ellenkező esetben, más hasonló művekkel együtt, kezdete lehetett volna egy olyan maj-dani hagyománynak, amelynek keretében a jogelméleti, jogtörténeti mű-vek – a társadalomtudományi munkák jelenlegi éllóvasának számító poli-tikaelméleti, pszichológiai-szociológiai kötetekhez hasonlóan – bekerül-

nek a társadalmi közgondolkodásba, és a szélesebb, nem csupán szakmai értelmiség körében szellemi diskur-zust gerjesztenek. Írom mindezt annak ellenére, hogy világosan látom, alapvető jogi előismeretek nélkül a könyv nehezebben emészthető. Leg-jobb részeiben (véleményem szerint a II. és a IV. rész) mégis bárkinek ismeretgazdagító lehet, és élvezetes in-tellektuális kihívást jelenthet.

A fenti elgondolást több tényező indokolja. Egyrészt a szerző által választott téma (a jóhiszeműség és tisztesség elve) fontos, és természeténél fogva olyan, hogy nemcsak a „hiva-tásos” jogalkalmazó, de a jogot a mindennapok során, üzleti, vagyoni, bizalmi ügyleteiben alkalmazó átlag-ember számára is érdekes lehet. Másrészt a mű, ha figyelmesen olvassuk, igazi „felelgetős könyv”. Umberto Eco mondja valahol, hogy a könyvek az olvasón keresztül beszélgetnek egymással. A szerző számtalan helyen provokál velünk beszél-getést, és nemcsak a lábjegyzettől megszokott hitelesítő-ellenőrző for-mában, hanem többször is nyíltan továbbgondolásra biztat. Ilyen a feje-zeteket bevezető mottók egy része. Ezek közül az egyik legtalálhatóbb egy Shakespeare-idézet:

„That while Verona by that name is known

There shall no figure at such rate be set

As that of true and faithful Juliet.” (31. old.), valamint az az exkurzus, amelyet a szerző Fukuyama *A nagy szétbomlás* című könyve irányába tesz (106. old. és 110. old.). De az írottakat olvasgatva bárkinek eszébe juthat például Kleist (*Kolhaas Mihály*), Hart (*Jog, szabadság, erkölcs*), Shakespeare (*A velencei kalmár*), de akár néhány görög filozófus is. Harmad-részt ezt, az eredetét tekintve metajuri-sztikus értékek érvényesítését célzó elvet nemcsak „belülről” (ti. a jogá-szok oldaláról), hanem „kívülről”, a társadalom oldaláról is meg kellene érteni és értelmezni lehetne. Így az etikai eredetű fogalmak alkalmazásával a jogalkalmazás során együtt járó nehézségeket és következtetéseket megérthetné és elfogadhatná a nagy-közönség, ezáltal indukálva a jogkö-vető magatartást és erősítve a jogbiz-

tonságot. Egyébként sajnálatos, hogy a könyv nem fejt ki, hogyan hatott az erkölcs a jog kifejlődésére, vala-mint hogy kell-e, és ha igen, hogyan kell helyesen hivatkozni a jog, illetve a jogrendszer meghatározásakor az erkölcsre. Vagy csupán a véletlen műve, hogy gyakoriak a jog és az er-kölcs közti átfedések? Illetve: bírálha-tó-e erkölcsileg a jog? És végül: ki-kényszeríthető-e jogilag az erkölcs? Mentségül szolgálhat, hogy a szerző célja teljesen más volt, és egy intéz-ménytörténeti vázlattól nem is kíván-ható meg a teljes körű áttekintés, azonban a maga hatókörében *per tangentem* foglalkozik is a fenti kérdé-sekkel.

Megkapó a mű nyelvi tisztasága, bár nem lehet véletlen, hiszen éppen a gondolati tisztaság a célja.

A fogalmi tisztaság legnagyobb csapdája azonban a stílusbeli merev-ség. A szerző legtöbbször elkerüli ezt a csapdát, és félmondataival, értékelő megjegyzéseivel személyességet, szub-jektivitást és alkalmanként fanyar hu-mort (lásd 5. old.: „Nemrég, 2001. június 9-én ünnepelhettük [volna] az 1991. évi XIV. törvény hatályba lé-pésének 10. évfordulóját...”) csem-pész a könyvbe. Jót tesz az írás stílu-sának az is, hogy szerzője láthatóan vonzódik a képi (például: 7. old.: *in integrum restitutio* [az eredeti állapot visszaállítása] helyett „inkább *resusci-tatio*” [új életre keltés]) megfogalma-zásokhoz, az irodalmi utalásokhoz. Ennek egyik legszebb példája egy Koschaker-idézet beemelése a szö-vegbe: „A jogász a jog szolgálja; a jog tekintélye a jogász tevékenységét mindig köti. A jogász azonban a jog-nak nem rabszolgája, akinek a jog pa-rancsait kritikátlanul kellene követ-nie, hanem korrigálhatja is urát. En-nek során azonban mindig tisztelet-ben kell tartania a jog tekintélyét, kü-lönös tekintettel arra, hogy ő nem törvényhozó.” (109. old.)

A dolgozat öt fő részre tagolódik. Rövid bevezetés után a szerző végig-tekinti a *bona fides* (ami nem egészen azonos a jóhiszeműség és tisztesség elvével, mert például jelenti a szub-jektív értelemben vett jóhiszeműség-et is) kialakulását és fejlődésének történetét a római korban. Leszögezi hogy a *fides* eredetileg nem erkölcsi