

**AZ IRODALOMTÖRTÉNET-ÍRÁSSAL KAPCSOLATOS
MEGGYŐZŐDÉSEIMRŐL**

Mindenekelőtt szeretném világossá tenni, hogy az előadásomnak nem elméleti, hanem módszertani tétje van. Nemcsak azért, mert általában szkeptikusan tekintek az általános kijelentésekre, s ha például „a” megértésről vagy „az” olvasásról vagy „az” irodalmiságról olvasok elméleti passzusokat, Rivarol fanyar megjegyzése szokott eszembe jutni, miszerint *angolokat, franciákat meg spanyolokat már láttam, de még sosem találkoztam „az” emberrel* (mármint a felvilágosodás filozófusainak elvont emberével), hanem főként azért, mert előadásomnak – vagy általában a munkáimnak – teoretikus kérdései egy történész *gyakorlatának* kérdései. Úgy látom, hogy az irodalomtörténet-írást tárgyaló olyan normatív elméleti fejtegetések, amelyek nem ténylegesen létező történészi gyakorlatok interpretációiból nőnek ki vagy nem törekszenek a tényleges gyakorlatokhoz legalább illeszkedni, általában terméketlenek.

Ráadásul az itt előkerülő teoretikus kérdések egy főként 19. századi magyar irodalommal és politikai beszédmódokkal foglalkozó történész gyakorlatának kérdései, s nem tudom, vajon ráismer-e bennük önnön gyakorlata elméletinek nevezhető kérdéseire például egy régi magyaros vagy a közelmúlt irodalmával foglalkozó kutató. Azt feltételezem, hogy az ő gyakorlatukból kinövő teoretikus kérdések némiképp – vagy nagyon – mások. Bár időnként hajlamosak vagyunk arra, hogy egységesítő leírást adjunk „az irodalomtörténész” tevékenységéről – vagy éppen ez áll érdeklünkben –, valójában e név sokféle, egymástól többé-kevésbé eltérő gyakorlatot, normákat és hagyományt takar. Más eljárások és formák számítanak meggyőzőnek például a régi magyaros szakmán belül, mint a 20. század irodalma kutatásában. Mivel egy kezünkön meg tudjuk számolni a magyar irodalomtudomány historiográfiájával vagy tudományos szociológiájával foglalkozó színvonalas tanulmányokat, az említett sokféleségről nem lehet pontos képtünk. Most azonban engem nem „az irodalomtörténész” tevékenysége érdekel általában, s nem is e tevékenységek sokfélesége, hanem *saját* történészi gyakorlatom elméletinek nevezhető meggyőződései. Polányi Mihály egy mondatát parafrázálva, a most következő – vagyis éppen elhangzó – módszertani elmélkedés feladata az, hogy felszínre hozza és mint sajátomat jóváhagyja azokat a meggyőződéseket, amelyek történészi gyakorlatomban vezetnek vagy belőle következnek.

Az elmúlt évtizedben a hazai irodalomtudományban is érvényesülő elméleti kihívásnak egyik érdekes következménye, hogy gyakran történeti dolgozatokat is ismeretelméleti állásfoglalásra kényszerít. Ezt a kényszert több okból is elutasítom. Egyrészt az irodalomtörténészek többsége – magamat is beleértve – valójában tájékozatlan a filozófiai

viták világában, s ha szövegeiben valamely kortárs vagy közelmúltbeli filozófus „belátásaira” hivatkozik, ezt gyakran úgy teszi, hogy csak nagyon felszínes ismeretei vannak arról, milyen vitákba vagy gondolkodási hagyományokba tartozik az általa idézett „tétel”. Másrészt Gérard Noiriel gyakorlatias érveire hivatkoznék *A történetírás „válsága”* című könyvéből: e francia történész, áttekintve azokat az irányzatokat, amelyek az 1970-es évek legeleje, az ún. ismeretelméleti fordulat óta feltűntek a francia történettudományban, ahhoz a végkövetkeztetéshez jutott, hogy „fel kellene hagyni a valóság és az arról alkotott képzetek közötti viszonyról folytatott vég nélküli vitákkal”,¹ mert lezárhatatlannak és a történeti kutatás gyakorlata szempontjából terméketlenek. Noirielnek talán nincs igaza, amikor terméketlennek ítéli e vitákat, de igaza lehet, amikor lezárhatatlannak tartja őket. Harmadrészt úgy vélem, a történeti vizsgálódás olyan gyakorlat, amelyhez – emberi gyakorlataink döntő többségéhez hasonlóan – eleve, többé-kevésbé reflektálatlanul hozzátartozik egy ismeretelméleti álláspont, a realizmusnak valamilyen változata.² Úgy is fogalmazhatnánk, hogy aki valamely gyakorlatban részt vesz, az egyben valamely ismeretelméletben is benne áll.

Bár manapság sokan nem vagy alig tesznek különbséget irodalomtudomány, irodalomtörténet-írás és irodalomkritika között, én ezeket külön beszédfajtáknak tekintem Roland Barthes réges-régi, *Kritika és igazság* című tanulmányát követve, amelyben arra figyelmeztetett, hogy nem szabad összetévesztenünk e beszédfajtákat, mert más a tárgyuk (én inkább úgy fogalmaznék: mások a kérdéseik) és mások az eljárásaik.³ Az irodalomtudománynak „nem ez és ez az értelem, hanem... a mű értelmeinek sokasága” (mondjuk úgy: értelmezhetőségének feltételei és lehetőségei) a tárgya, a kritika viszont nyitlan a mű egy különleges értelme mellett teszi le a voksot, az irodalomtörténet-írás pedig arra keres választ, miért fogadták el valaha a műnek ezt vagy azt az értelmét. Mivel pedig úgy vélem – amint erre még visszatérek –, hogy a „miért fogadták el valaha a műnek ezt vagy azt a jelentését” kérdésre nem lehetséges jó választ adni, ha belül maradunk az irodalmi szövegek tanulmányozásának körén, ezért nem is egyszerűen az irodalomtörténet-írás az, aminek a módszertani kérdéseivel foglalkozom. Úgy gondolom, ahogyan Peter Burke írta *Az olasz reneszánsz* című könyve bevezetőjében: ma nehezen tartható fenn a „művészet-történetész” vagy az „irodalomtudós” tudományos identitása – „ma már mindannyian művelődéstörténetészek vagyunk”⁴ (ami itt *cultural history*rt jelent), vagy legalábbis azok kéne hogy legyünk. Ez a magyarázata az utóbbi években megjelent írásaim interdiszciplináris törekvéseinek.

¹ Gérard NOIRIEL, *A történetírás „válsága”: Elméletek, irányzatok és viták a történelemtől tudományáig választól napjainkig*, Bp., Napvilág, 2001, 19.

² Saját gyakorlatom olyasfajta állásponhoz illeszkedik leginkább, amit Hilary Putnam „belső realizmus”-nak nevezett. Eszerint a tényekre és megismerhetőségekre vonatkozó kérdés mindig egy adott fogalmi sémán nyelvi közegen belül értelmes. Amint Putnam írja, „a belső realizmus lényege az, hogy az igazság nem megy túl a használaton”. Javaslata az igazság megfelelés-elméletének realizmusa és a „minden csak nyelvi” antirealizmusa közti alternatíva. Lásd Hilary PUTNAM, *Reprezentáció és valóság*, ford. IMRE Anna, Bp., Osiris–Gond, 2000, 192–197.

³ Roland BARTHES, *Kritika és igazság* = Uő., *Válogatott írások*, Bp., Európa, é. n., 223, 224.

⁴ Peter BURKE, *Az olasz reneszánsz*, ford. BÉRCZES Tibor, Bp., Osiris, 1999, 13.

Irodalommal kapcsolatos írásaim egy részét a fenti, barthes-i értelemben értett kritikai, más részüket történeti célok mozgatják, némelyikükben pedig a kritikai célok történetiekkel kapcsolódnak össze. Ez alkalommal azonban csak történeti gyakorlatom meggyőződéseiről beszélek. Gyakran dolgozom olyan kontextusba állításokkal, amelyek egykori megírásai, olvasási, nyelvhasználati konvenciók feltárásán keresztül jutnak el értelmezési javaslataikhoz.⁵ Régi irodalmi szövegek mai erős értelmezései, olvasási javaslatai nagyon gyakran „modernné olvasások” – amely olvasási módról többször és részletesebben írtam már⁶ –; e vonásuk valószínűleg hatékonyságuk vagy érdekességük egyik biztosítéka is. Én történeti célú tanulmányaimban minimalizálni próbálom a „modernné olvasás” eljárásait. A módszertan fogalmához esetemben nem társul a szigorú tudományosságnak semmiféle – sem objektivista, sem textualista – eszméje. A módszertan itt nem szabályok lefektetését jelenti, hanem fejtegetéseimnek a „hogyan kell csinálni?” kérdése köré rendeződését. A módszertani érdeklődés röviden, leegyszerűsítve azt jelenti, hogy egyszerre érdeklődöm a „téma” – mondjuk Arany János némely kritikai fogalmának egykori jelentése – iránt, s azon előfeltevések, eljárások, kontextusok, elbeszéléstípusok stb. iránt, amiket használok vagy használhatnék e „téma” írásbeli megkonstruálása során.

Az írásaiban nem egy módszertani javaslattal állok elő, hanem többel is, egymástól különbözőekkel,⁷ s ez összhangban áll módszertani relativizmusommal. Vannak módszertani ajánlatok, amelyek rendkívül erős perspektívát foglalnak magukba, annak minden előnyével és hátrányával: ilyen például a rendszerelméleti megközelítés, a kultusz-kutatás vagy a műfaj-történeti monográfia. Azok az előfeltevések és eljárások, amelyek hozzátartoznak ezen ajánlatokhoz, nagyban különböznek és részben összeegyeztethetetlenek. Ugyanakkor ezen ajánlatok termékenynek bizonyultak és színvonalas művekhez vezettek (amint persze színvonalatlanokhoz is). Metaforikusan fogalmazva, e különböző erős perspektívákba behelyezkedve mást és mást láthatunk. E többletet, ami egy-egy ilyen módszertani ajánlat eredménye lehet, fontosabbnak vélem, mint az ajánlatok elméleti megalapozottságának ellentmondás-mentességét. Nemcsak a végső megalapozhatóság iránti szkepszis miatt gondolom ezt, hanem azért is, mert úgy látom, sikeresnek bizonyuló irodalomtörténeti módszertani javaslatcsomagok gyakran gyenge elméleti lábakon állnak, ugyanakkor nagy elméleti kidolgozottságú javaslatcsomagok bizonyulnak természetlennek a gyakorlati irodalomtörténet-írásban. Kinyilvánított elméleti vagy módszertani elvek és irodalomértelmezői gyakorlat egyébként is gyakran állnak ironikus viszonyban egymással, könnyen lehet, hogy az én esetemben is.

Míndez azonban nem jelenti azt, hogy ne volnának határozott preferenciáim. Igyekszem például elkerülni azokat az elméleti javaslatokat, amelyek az irodalmiság vagy az irodalom valamilyen meghatározása köré épülnek.⁸ Követve a *Filozófiai vizsgálódások*

⁵ Lásd például TAKÁTS József, *Arany János szokásjogi gondolkodása*. ItK, 2002, 295–313.

⁶ Lásd például TAKÁTS József, *Megfigyelt megfigyelők = Klasszikus – magyar – irodalom – történet: Tanulmányok*, szerk. DAIKÓ Pál, LABÁDI Gergely, Szeged, Tiszatáj, 2003, 16–17.

⁷ Lásd például TAKÁTS József, *Nyolc érv az elsődleges kontextus mellett*. ItK, 2001, 316–324.

⁸ Erről részletesebben: TAKÁTS József, *A kultusz-kutatás és az új elméletek*. Holmi, 2002, 1535–1536.

66. paragrafusát,⁹ úgy gondolom, abból, hogy különféle jelenségeket egy névvel jelölünk, nem következik, hogy e jelenségeket vissza lehet vagy vissza kellene vezetni egy közös jegyre. Igyekszem továbbá írásaimat érveléscentrikussá tenni, mert úgy látom, az a fogalomcentrikusság, amely a filozófiát követve¹⁰ az irodalomtudományban is meghonosodott, itt is esszencialista módon túlterhelte és fetisizáltá teszi a fogalomhasználatot, s megnehezíti, gyakran meddővé teszi a tudományágon belüli vitatkozást, továbbá megnehezíti vagy lehetetlenné teszi a kultúra más területeivel való kommunikációt. Általánosságban kontextualistának nevezném az álláspontomat, a következő értelemben: „az irodalmi művet mint cselekvési folyamatokba ágyazott, *használt*, ágensek, intézmények, konvenciók körülvetve (sőt, azok teremtette) tárgyat vizsgálom”, ezt Kálmán C. Györgytől idéztem.¹¹

Azon történeti megközelítésnek, amely mellett írásaim többségében érvelek, alapvető jellemzője, hogy a múltat nem a jelen múltjának tekinti, hanem – Emilio Betti félmondatát némileg megváltoztatva – a múlt egy darabjának önmagában befejezett értelemait próbálja kideríteni.¹² Mivel a mai hazai irodalomtudományi dolgozatok hivatkozásai gyakran az elméleti és csoportelköteleződés kinyilvánításai is egyben, érdemes talán leszögezmem, hogy e Betti-re hivatkozás (miként korábban a Barthes-ra, Albertre stb. hivatkozás) nem jelent módszertani elköteleződést, csupán azt, hogy ezen egy kérdésben többekévé egyetértek a hivatkozott fejtegetéssel. Módszertani erőfeszítéseim jó része arra irányul, hogy elvágjam a vizsgált múltbeli szövegeket vagy cselekvéseket a „következményektől”, „jövőjüktől”, pontosabban attól, amit a későbbi értelmezők annak szoktak tekinteni. Ezért irányul figyelmem a szinkrón kontextusokra és a szinkrón kontextus szereplőinek önleírásaira, s azokra a nyelvi megnyilvánulásokra, amelyekkel kifejtett vagy kifejtetlen módon önnön gyakorlataikat értelmezték vagy értelmezheték. E törekvés antropológiai ihletése, gondolom, első látásra is nyilvánvaló.¹³ Mivel e kifejezést: „antropológia”, többféle, egymástól erősen eltérő értelemben használják a hazai irodalomtudomány keretein belül is, talán nem árt megjegyezmem, hogy az én szóhasználatomban a kulturális antropológiáról van szó, még pontosabban az interpretatív antropológia és a retorikus fordulat utáni kulturális antropológia látásmódjáról, s nem a filozófiai antropológia valamely hagyományáról.

Az itt elsorolt preferenciákat nem elméleti tételeknek tekintem, amelyeket igazolnom kellene – bár előadásomban lesznek hosszabb-rövidebb érvelések, amelyek ilyen szerepet is betölthetnek –, s amelyeket minden írásomban (sőt, mások írásaiban is) érvényesíteni kellene, hanem a történeti gyakorlatom során kialakult meggyőződéseim körébe

⁹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Filozófiai vizsgálódások*, ford. NEUMER Katalin, Bp., Atlantisz, 1992, 57–58.

¹⁰ Lásd erről Hans ALBERT tanulmányának megfelelő részletét: *A totális ész mítosza = Tény, érték, ideológia: A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*, szerk. PAPP Zsolt, Bp., Gondolat, 1976, 388–389.

¹¹ KÁLMÁN C. György, *Te rongyos (elm)élet!*, Bp., Balassi, 1998, 182. A szerzőtől részletesebben a kontextualizmusról: *Az irodalom mint beszédaktus*, Bp., Akadémiai, 1990, 112 skk.

¹² Emilio BETTI, *A hermeneutika mint a szellemtudományok általános módszertana*, ford. BONYHAI Gábor, Athenaeum, I. kötet (1992), 2. füzet, 34.

¹³ TAKÁTS József, *Antropológia és irodalomtörténet-írás*, Budapesti Könyvszemle, 1999/1, 38–47. (A cikk eredeti címe *Antropológiai látásmód és irodalomtörténet-írás* volt.)

tartoznak.¹⁴ Amikor azonban egy-egy tanulmányban működtetem őket, inkább hipotézisként viselkednek, kiinduló opcióként. Nem az a kérdés tehát, hogy önmagukban, elméleti állításként igazak-e (bár ez is érdekes és fontos kérdés lehet), hanem az, hogy milyen eredményekhez vezetnek az illető tanulmányban.

Első kitérő: a történeti vizsgálódás itt használt fogalmáról

Ha arra a hétköznapi kérdésre, hogy mivel foglalkozom, azt a választ adom, hogy *történeti vizsgálódással*, az jelentheti egyrészt, hogy valaminek a történetével foglalkozom, tehát egy diakrónikus sorral, s jelentheti azt is, hogy egy régebbi szituációval, cselekvéssel vagy szöveggel. Amikor az alábbiakban történeti megértésről vagy vizsgálódásról beszélek, általában a második értelemben használom e kifejezéseket. Ha azonban a fenti kérdésre úgy válaszolok, hogy *irodalomtörténettel* foglalkozom, akkor beszélgetőpartnerem majdnem biztosan az elsőként említett értelemben érti: diakrónikus sorral (például művek, szerzők vagy korszakok sorával), amely egészen a jelenig érhet. A következő bekezdésekben igyekszem megindokolni, miért választom szét a „történeti” kifejezés kétféle értelmét.

Amint arról másutt már írtam,¹⁵ úgy látom, érdemes megkülönböztetni a mai irodalomtörténeti szövegek két fajtáját: a *történeti vizsgálódásokat*, amelyek arra kíváncsiak, milyen konvenciók határozták meg egykor az alkotást és az irodalmi szövegek használatát, s milyen értelmet tulajdonítottak és tulajdoníthattak a szövegeknek vagy a velük kapcsolatos cselekvéseknek, illetve a *kanonikus vizsgálódásokat*, amelyek azt kérdezik, hogy a szövegek milyen szerepet játszottak/játszanak a magyar irodalmi kánon alakulásában, s e kánon és alakulástörténete hogyan befolyásolja a jelen irodalmának lehetőségeit. A kanonikus vizsgálódásoknak inkább kritikai, mintsem történeti céljai vannak, bár lehet történeti összetevőjük. Mint látható, a „történeti”-nek e bekezdésben használt fogalma többé-kevésbé megfelel a korábban idézett barthes-i szóhasználatnak, némi konvencionalista kiegészítéssel. Az előadásom harmadik részében majd e kiegészítéssel foglalkozom: azt próbálom világossá tenni, mit értek konvencionalista megközelítésmódon. E mostani, második rész további passzusaiiban viszont meg szeretném magyarázni, miért távolítom el saját gyakorlatomban a történeti vizsgálódást a diakrónikus irodalomtörténeti gyakorlattól.

Úgy látom, egy bekezdés erejéig még a kanonikus vizsgálódás fogalmánál maradva, hogy az irodalomtörténetesek társadalmi feladatai – egy, a tágabb közösség szempontjából fontosnak minősülő, lassan változó szöveghalmaznak és jelentéseinek a szűkítése, bővítése, gondozása, elérhetővé és viszonylag könnyen befogadhatóvá tétele, elfogadottságának elősegítése, részben a társadalom életébe való beleszövése, s az ezen munka

¹⁴ Arról, hogyan működnek a meggyőződések az irodalomtörténet-írásban, egy korábbi bírálatomban írtam: *Kérdéseim és kétségeim* (Németh G. Béla: *Kérdések és kételyek*), Budapesti Könyvszemle, 1996/1, 69–73. (A cikk eredeti címe *Meggyőződések az irodalomtörténet-írásban* volt.)

¹⁵ TAKÁTS József, *A kivétel* (Márton László: *Az áhitatos embergép*), Jelenkor, 2000, 809, 815–816.

keretét adó intézmények folytonosságának biztosítása – döntően nem a történeti vizsgálódáshoz, hanem kanonikus célokhoz kötődnek (ez már Toldy Ferenc idejében is így volt, s eszemben sincs átfogóan bírálni), vagy úgy is mondhatnám, történeti vizsgálódásaik általában – tudva vagy tudatlanul – kanonikus célokhoz igazodnak, s eljárásaik hozzáidomulnak e feladatokhoz.

Annak érdekében, hogy megmagyarázzam, miért távolítom el saját gyakorlatomat a diakrónikus történeti sorral dolgozó irodalomtörténet-írástól, röviden összefoglalom Hans-Georg Gadamer és Emilio Betti régi hermeneutikai vitájának azon szeletét, amely az *Igazság és módszer* II. rész, II. 2. c) *A jogi hermeneutika példaszzerű jelentősége* című alfejezetében foglaltakat tárgyalta, azon belül is a jogászai és a jogtörténeti megértés kérdését. Mivel a két gondolkodó vitájának legfontosabb szövegei magyarul is hozzáférhetők,¹⁶ továbbá rendelkezésünkre áll a vitának több remek összefoglalása is,¹⁷ nem ismertetem a vita történetét és részleteit (bár némely részéhez fűzök majd kisebb megjegyzéseket), csak mondott szeletét. Azért érdemes Gadamerre kitérni, mert a historista, tudományos történeti megértéssel szemben megfogalmazott szuggesztív bírálatának némely vonása az általam elfoglalt álláspontra is illik. Bár, mint talán már kiderült, nem objektivista célok vezérelnek, s objektivista módszereszmény felvázolására sem teszek kísérletet (e ponton sokkal közelebb állok Gadamer, mint Betti érveléséhez), a történeti tudat – ennek terméke az *Igazság és módszer* szerint a tudományos történeti megértés – gadameri leírásával jórészt az én állásponantomat is jellemezni lehet, s kísérletet se fogok tenni ennek meghaladására. A történeti tudat távolságot vagy szakadékot lát múlt és jelen között, s megértő munkája arra irányul, hogy a múltat (például múltbeli szöveget vagy cselekvést), amely ma már nem magától értetődő, annak sajátos mércéi, kontextusa alapján értse meg, mintegy rekonstruálva e kontextust, még hozzá a jelen szempontjainak zárójelbe tételével.¹⁸ Ezzel szemben Gadamer legfőbb érve az,¹⁹ hogy e historista tervezetből kimaradt a történész történetiségének tudomásulvétele. Most, amikor éppen saját gyakorlatom előfeltevéseiről igyekszem számot adni, talán nem kell külön hangsúlyoznom, hogy komolyan veszem Gadamer figyelmeztetését. Mindazonáltal egyáltalán nem vagyok abban biztos, hogy a színvonalas vagy termékeny történeti mun-

¹⁶ Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*, ford. BONYHAI Gábor, Bp., Gondolat, 1984. Lásd különösen a II. rész, II. 2. c) fejezetet, 229–240, és a *Hermeneutika és historizmus* című fejezet Bettivel vitázó részét, 351 skk.: Emilio BETTI, *A hermeneutika mint a szellemi tudományok általános módszertana*, ford. BONYHAI Gábor, Athenaeum, I. kötet (1992), 2. füzet, 3–52; Uő., *Az értelmezés általános elméletéről*, ford. PÉTER Orsolya, BÓDIG Mátyás = *Jog és nyelv*, szerk. SZABÓ Miklós, VARGA Csaba, Bp., 2000, 195–215.

¹⁷ KELEMEN János, *Az olasz hermeneutika Crocétól Ecoóig*, Bp., Kávé, 1998, Betti-fejezete: 52–73; vö. BACSÓ Bélának a könyvről írott recenziójával: *Hermeneutika olasz ízesítéssel*, Holmi, 1999, 674; KARÁCSONY András, *Megjegyzések a jogi hermeneutikáról* = Uő., *Jogfilozófia és társadalomelmélet*, Bp., Pallas Stúdió-Attraktor, 2000, 99–126, különösen: 107–112.

¹⁸ GADAMER, *i. m.*, 234. „Hiszen a modern tudomány tudományossága épp abban áll, hogy objektiválja a hagyományt, s az interpretáló jelenének a megértésre gyakorolt bármiféle befolyását módszeresen kiküszöböli.”

¹⁹ Ezt emeli ki FEHÉR M. István összefoglalása is: *Hermeneutikai tanulmányok*, I, Bp., L'Harmattan, 2001, 23.

kák elkerülhetetlen velejárója az ilyesféle önreflexió. Georges Duby a vele készült interjúkötetben, amikor a riporter elméleti önreflexióra kérte, azt válaszolta, hogy „történész vagyok, gyakorlom a szakmámat, s nem gondolkodom róla”. Színvonalas vagy színvonalatlan munkák készülhetnek a történész önnön történetiségének feltárásával vagy nélküle. Kétségeim vannak az iránt is, képes lehet-e egyáltalán valaki számot adni önnön történetiségéről. Az írása viszont számot ad róla. Gadamer érvére talán saját rendszerén belüli választ is lehet adni. A történész történeti feltételezettsége számbavételének reflektív vagy reflektálatlan munkáját eszerint eljövendő értelmezők végzik el – a hatás-történet maga.

Az *Igazság és módszer* inkább fogyatékosnak, mint lehetetlennek tekinti a tudományos történeti megértést. Némely szövegrészében épphogy a történeti megértés lehetségessége vagy sikeressége aggasztja a szerzőt: azt írja például, hogy a történeti tudat, amely kirefektálja magát a hagyományból, megsemmisíti ezzel a hagyomány igaz értelmét.²⁰ Gadamer azért tekinti fogyatékosnak a tudományos történeti megértést, mert nem hermeneutikai a szó régebbi, a történeti tudat előtti, illetve újabb, Heidegger után visszanyert értelmében. A hermeneutikai ezen értelme az alkalmazásban, az applikációban ragadható meg,²¹ ez a mozzanat hiányzik Gadamer szerint a történeti tudat működéséből. „Valaha teljesen magától értetődőnek számított, hogy a hermeneutika feladata a szöveg értelmének hozzáidomítása ahhoz a konkrét szituációhoz, amelyben a szöveget értelmezik” – olvashatjuk.²² Az alkalmazás mint jelenre-vonatkoztatás, mint a szöveg igazságának érvényesítése a megértő életösszefüggésében, hiányzik a tudományos történeti megértésből.

A 19. és 20. századi szellemtudományok, legalábbis Magyarországon, ismereteim szerint nem egészen úgy működtek, mint ahogy Gadamer műve sugallja, legfeljebb néhány metodológus próbált meg olyasmi mellett érvelni, mint az *Igazság és módszer* által bemutatott historista tervezet. Épp ellenkezőleg, a jelen zárójelzése helyett annak szempontjait érvényesítették reflektálatlan vagy reflektálatlanul. Azonban egy dologban nincs különbség e történészek és Gadamer szempontjai közt: a múltra ők is úgy tekintettek, mint a jelen múltjára, folytonosságot láttak múlt és jelen között, s ugyanazt a „mi”-t, kollektív alanyt rendelték hozzá a múlt egyes darabjaihoz, mint a jelenhez.²³ A vita Gadamer és Betti közt e kérdést is érintette: múlt és jelen viszonyának kérdését, s azt, hogy az igazi történeti megértésnek a megértés szituációjához alkalmazás része kell legyen-e vagy sem.

²⁰ GADAMER, *i. m.*, 253.

²¹ Az applikáció 18. századi és gadameri fogalmáról lásd KISBALI László kiváló tanulmányait: *A filológia bosszúja, avagy Gadamer esete a pietista hermeneutikával = Művelődési törekvések a korai újkorban: Tanulmányok Keserű Bálint tiszteletére*, szerk. BALÁZS Mihály, FONT Zsuzsa, KESERŰ Gizella, ÖTVÖS Péter, Szeged, JATE Régi Magyar Irodalom Tanszék, 1997, 263–279; s még inkább: *A filológia bosszúja II*, Holmi, 1999, 920–943; illetve ez utóbbi szöveg terjedelmesebb, *Applicatio applicationis* című kéziratát, melyet a szerző bocsátott rendelkezésemre; köszönet érte.

²² GADAMER, *i. m.*, 218.

²³ GADAMER, *i. m.*, 230. „A történeti megismerés csak úgy lehetséges, hogy a múltat minden esetben a jellel való kontinuitásában látjuk...”

Gadamer érvelésében a jogi hermeneutika azért lett „példaszerű”, mert benne látható legjobban, hogy az alkalmazás része a megértésnek, hogy a törvényszöveg jogászi megértése egyben a jelen szituációhoz idomítása is a törvényszövegnek: a megértés jelenre vonatkoztatottan megy végbe. Betti viszont – tömören összefoglalva – azt állította, hogy e jellemzés igaz ugyan a gyakorló jogászra, aki olyan törvényszöveget értelmez, majd alkalmaz, ami még hatályban van, ám egyáltalán nem érvényes a jogtörténészre, aki olyan jogi szövegeket értelmez, amelyeknek nincs jelenbeli érvényük vagy következményük. Az alkalmazás mozzanata a történeti megértéshez nem kapcsolódik hozzá. Betti szerint Gadamer összemosta a jogalkalmazó jogász és a jogtörténész helyzetét,²⁴ s tévesen az utóbbira is kiterjesztette az előbbinek az alapjellemzőjét: a jelenre vonatkoztatott múlttanulmányozást. Valójában a történeti megértés Betti szerint egészen más célt tűz maga elé: „Célja az, hogy kiderítse a múlt egy darabjának önmagában befejezett értelmét.” Itt a „jelenre való áthelyezésről szó sincs”.²⁵ Az ilyesfajta áthelyezés, átültetés éppen hogy történetietlen hozzáállást jelent, amelyben eltűnik a múlt mássága.²⁶

Betti számos további ponton bírálta az *Igazság és módszer* koncepcióját, illetve általában a heideggerizáló hermeneutikát – ez azonban engem most nem érdekel. Számomra elfogadható a jelenre-vonatkoztatás gadameri szempontjának Betti-féle bírálata, s nem fogadható el az a leírás, amit Gadamer ad a történész feladatáról: „meg kell határozni egy folyamat történeti jelentését saját történeti öntudatának egészében”.²⁷ Mindez, mint már említettem, nem jelenti azt, hogy általában azonosulni tudnék Betti álláspontjával: például négy hermeneutikai kánonjának egyikét sem tartom maradéktalanul elfogadhatónak, a harmadik és negyedik kánont, a kongenialitás és az aktualitás kánonját pedig kifejezetten elutasítanám. Feltéve persze, hogy egyáltalán élő javaslatnak tekintjük a Betti-ét, merthogy azt hiszem, nem az.

Érdekesebb azonban, hogy az a fentebb felidézett leírás, amit Betti adott a történeti értelmezésről, nagyjából megfelel annak, amit e kitérő második bekezdésében *történeti* vizsgálódásnak neveztem, míg az a leírás, amit a jogi hermeneutika-álfejezetben Gadamer adott a jogászi alkalmazó-megértésről, erősen emlékeztet arra, amit ugyanott *kanonikus* vizsgálódásnak neveztem. Innen nézve talán már érthető az is, miért mondtam „kanonikus”-nak: e vizsgálódásfajta normatív szövegekkel foglalkozik vagy normatív szövegek teremtette értelmező keretben foglalkozik szövegekkel (még ha ezek nem is oly módon normatívok, mint a Szentírás vagy a hatályos törvényszövegek), márpedig a normatív szövegekhez hozzátartozik az alkalmazás mozzanata. A történeti vizsgálódás ugyanazon szövegeket nem normatív módon kezeli. Úgy gondolom tehát, hogy az *Igazság és módszer* ide vágó passzusai inspiratívak lehetnek kritikai, kanonikus célokat követő irodalomértelmezők számára, ám kevésbé nyújtanak támaszt annak, akit történeti

²⁴ BETTI, 1992, 31.

²⁵ *Uo.*, 34.

²⁶ Vö. KELEMEN, *i. m.*, 65.

²⁷ GADAMER, *i. m.*, 238. Lásd még: „a hagyományegész egysége a történész igazi hermeneutikai tárgya” (*i. m.*, 239).

kíváncsiság hajt.²⁸ Talán nem véletlen, hogy a gadameri hermeneutika magyarországi recepciója sok kritikai-kanonikus célú, és kevés történeti célú szöveghez vezetett.

Második kitérő: a konvencionalista szemléletről

A konvencionálizmus az én szótáramban a történeti vizsgálódás pontosabb megnevezése. Amellett, gondolom, nem kell különösebben érvelni, hogy minden művészet konvenciózus jellegű. Amint Northrop Frye írta, a konvenciók azok a kötőanyagok, amelyek összekötik az egyes irodalmi műveket.²⁹ Konvenciók – bevett szokások – szabályozzák a művek készítését éppúgy, mint használatukat, beleértve olvasásukat is. A konvenciózuság azt is jelenti, hogy valójában sosem egy szövegre irányul az olvasásunk vagy tanulmányozásunk, hanem többre, s rajtuk keresztül különböző konvenciókra is. Az irodalom más értelemben is konvenciózus: szerző és olvasó közti megegyezést igényel. Wittgenstein egy példáját idézve: „Az összhangzattan szabályai, mondhatni, kifejezték, hogy az emberek milyen akkordfüzéseket akartak hallani – kívánságaik ezekben a szabályokban kristályosodtak ki...”³⁰ A konvenciókhoz, úgy látszik, nemcsak művek tartoznak, hanem emberek közösségei is. Amit Wittgenstein az esztétikai kifejezések megértéséről mond, az a konvenciókra is igaz: „Ahhoz, hogy világosan lássunk az esztétikai kifejezések kérdésében, életmódokat kell leírni.”³¹ Ha a konvenciókat vagy azok egy időben-helyen működő halmazait nyelvjátékoknak tekinthetjük, rájuk is igaz, hogy „a nyelvjátékhoz egy egész kultúra hozzátartozik”.³²

Az alábbiakban nem foglalkozom azzal, mit jelent általában a befogadás számára a művek konvenciózussága, csak azzal, mit jelent a történeti vizsgálódás számára. Ugyanígy nem kötöm össze az itt előadottakat a 'konvencionális' nyelvészetben használatos fogalmával. Vannak olyan magyar irodalomtudományos szövegek, amelyek konvencionalistának nevezték magukat vagy akként jellemezhetők, sőt, amint máshol már beszéltem róla, akár azt is lehetne állítani, hogy a magyar irodalomtudománynak volt egy „konvencionalista pillanata” valamikor két évtizeddel ezelőtt, amelynek javaslatait részben felszívta magába az irodalomtörténeti normál gyakorlat, részben elfedték a későbbi irodalomelméleti fejlemények. E „konvencionalista pillanat” viszont számomra, már csak nevelődéstörténetem miatt is, fontos, máig inspiratív „hagyományt” jelent, még ha most részletesen nem is térek ki erre.³³

²⁸ Axel Bühler bírálata is részben arra hívta fel a figyelmet, hogy „az értelmezés módszertana számára a filozófiai hermeneutika semmilyen segítséget nem látszik nyújtani”. Axel BÜHLER. *Négy előélet a hermeneutikáról*, ford. V. HORVÁTH Károly, Partoldal, 2001/2. 25.

²⁹ Northrop FRYE. *A kritika anatómiája*, ford. SZILI József, Bp., Helikon, 1998. 88.

³⁰ Ludwig WITTGENSTEIN, *Előadások az esztétikáról*, ford. MEKIS Péter, Debrecen, Latin Betűk, 1998. 14. Uo., 22.

³¹ Uo., 18.

³³ Az *Interdiszciplináris találkozások* című interjúban beszéltem erről (Tiszatáj, 2000/1. 47). E „konvencionalista hagyományból” számomra több szöveg is fontos, például Horváth Iván Balassi-könyvének teoreti-



A továbbiakban két szöveget fogok felidézni, egy művészettörténetit és egy tudományfilozófiát. Az előbbi igazi konvencionalista munka; felidézem majd egy kommentárját is, amely elhelyezi a mai tudományos gyakorlatok körében. Az utóbbi nagyszabású módszertani javaslat a társadalomtudományok számára, ide értve a történeti tudományokat is; ez alkalmat ad arra, hogy visszatérjek a kitérőt nyitó bekezdés fejtegetéséhez és Wittgenstein késői filozófiájához. Michael Baxandall magyarul *Reneszánsz szemlélet – reneszánsz festészet* címmel megjelent könyvének azon részében, amelyben az arcmozgás, a gesztusok, a kézmozdulatok korabeli itáliai „szótárát” tárgyalja, egy Pinturicchio-képről – miután részletesen leírta – azt jegyzi meg, hogy „olyan nyelvet beszél, amit csak félig-meddig értünk”.³⁴ Könyve tucatnyi olyan konvenciót tár fel, amelyek „a mi kultúránk szemszögéből nézve” láthatatlanok vagy ha láthatók, érthetetlenek, s félig-meddig érthetővé csak a történeti magyarázat teheti őket. E konvenciók *lokálisak*: térbelileg és időbelileg behatárolhatók. Némelyik firenzei konvenció nemcsak a mi számunkra idegen, de egy korabeli milánói számára is az lehetett.

Valamennyi konvenció működése kívülről mutat vagy túlnyúlik a festészet körén. Csak egyetlen példa: ahhoz, hogy megértsük, mit jelent a festményeken a képből kifelé, a nézőre tekintő alak konvenciója, tudnunk kell, mi volt a szerepe az utcai színjátékokban a festainolóknak.³⁵ A könyv címe angolul *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy*. A magyar cím azért rosszabb, mert – a szöveggel ellentétben – a „reneszánsz” kifejezést állítja az olvasói figyelem középpontjába, s nem hívja fel a figyelmet arra, miként az angol cím, hogy festészet és társadalmi gyakorlat összjátékának, együttesének tanulmányozása e munka célja. Baxandall nem egyszerűen néhány konvenciót akar feltárni, hanem ezáltal rekonstruálni szeretné azt a szemszöveget, látásmódot, ahogyan ezen egykori közösségek tagjai tekinthettek a festményekre. Arról akar minél többet megtudni, mit láthattak ők, a korabeliek és helybeliek, amikor Botticelli *Primaverájára* néztek. Ha nem vagyunk tisztában egy konvencióval, például azzal, hogy milyen jelentései voltak a kéztartásoknak, akkor nem fogjuk megfelelően érteni Vénusznak a kéztartását e Botticelli-képen, s ezért félreértjük a festményt.³⁶ Baxandall kifejtetlen, ám végig érvényesített alaptétele az, hogy vannak „az adott festmény szempontjából releváns értelmező készségek”,³⁷ s aki ezekkel nem rendelkezik, az nem értheti jól a festményt.

Baxandall, mint látható, nem volt módszertani relativista, s azt gondolta, hogy mindazon értelmező készségek, amikre szüksége lehet az értelmezőnek, az egykori lokalizált térben és időben található meg. Bár én ezt nem gondolom, e kitérő második felében majd további érveket elevenítek fel egy ilyen erős konvencionalista álláspont mellett. Könyvének teoretikus szempontból legérdekesebb gondolatmenetében azt állítja, hogy a

kus zárófejezete vagy az általam ismert legkésőbbi ilyen szöveg, BOJTÁR Endre *Az irodalmi mű értéke és értékelése* című munkája = *A strukturáliszmus után*, szerk. SZILI József, Bp., Akadémiai, 1992, 13–56.

³⁴ Michael BAXANDALL, *Reneszánsz szemlélet – reneszánsz festészet*, ford. FALVAY Mihály, Bp., Corvina, 1986, 67.

³⁵ *Uo.*, 81.

³⁶ *Uo.*, 78–79.

³⁷ *Uo.*, 41.

festmény, amit ma látunk, *csak a fele* annak a valaminek, ami a művészettörténész érdeklődésének tárgya. „A festmény Bellini és a közönség együttműködésének eredménye: *Krisztus színeváltozásának XV. századi élménye a falon elhelyezett alakzat és a közönség megjelenítő tevékenységének együtthatásából jön létre* – és itt egy olyan közönnyel kell számolnunk, amelynek gondolkodása merőben eltér a miénktől.”³⁸ A festményt így egy kultúra kiegészítésének tekinthetjük. Nem arról van szó, amit mondani szokás, hogy minden festmény (vagy szöveg) része egy kultúrának, hanem hogy komplementere: csak vele együtt az, ami. Baxandall szerint a festmény jó megértése csak komplementerével, a konvencionálisan hozzá tartozó lokális kultúrával együtt lehetséges.

Clifford Geertz Baxandall-értelmezése *A művészet mint kulturális rendszer* című tanulmányában található. Írása három részből áll, egy teoretikus jellegű tétel-részből és két hosszabb példából; ezek közül az egyik ismerteti és kommentálja Baxandall könyvét. A tétel-rész a művészet két alapvető mai megközelítésmódját állítja szembe egymással: az uralkodó szólam egy technikai jellegű diskurzus, olyan szaknyelvvvel, amelynek elvont terminusai alkalmasak bármely időszakban vagy kultúrában készült műalkotások belső összefüggéseinek elemzésére. A másik megközelítésmód hívei viszont „a közös erővel fenntartott tapasztalatmintáknak a kontextusán belül igyekeznek elhelyezni a művészetet”, a többi társadalmi tevékenység sorában, belefűzve „egy-egy sajátos életminta szövetébe”.³⁹ Baxandall könyve ez utóbbinak a példája: „szemléletmódja pontosan meggyezik az általam propagálttal”, írja róla Geertz.⁴⁰ Geertz két megközelítésmódjához hozzáfűzöm, hogy bár én az utóbbival rokonszenvezem, láttam már technikai diskurzust beszélő kiváló elemzést is. Az én álláspontom, például Baxandalléhoz képest, csak gyengébb konvencionálisizmus.

Most lássuk a másik művet, a tudományfilozófiai. Mint ismeretes, Peter Winch *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához* című könyvében két eltérő elméleti hagyományból, a wittgensteiniből és Max Weber megértő szociológiájából próbálta összeállítani módszertani javaslatát. Kísérletét, mely nagy hatásúnak bizonyult, egyesek sikeresnek, mások elhibázottnak tartják⁴¹ – ezzel én nem foglalkozom. A weberi összetevő könnyebben átlátható: a megértő szociológia szerint bármely megnyilvánulás megértése csak azon szándékolt, szubjektív értelem megértésével együtt mehet végbe, amelyet a cselekvő hozzákapcsolt cselekvéséhez.⁴² E tétel (vagy valamely gyengített variánsa) némely társadalomtudományban máig hatékony; közülük a skinneriánus politikai esz-

³⁸ *Uo.*, 54.

³⁹ Clifford GEERTZ, *A művészet mint kulturális rendszer*, ford. SAJÓ Tamás = *Uő.*, *Az értelmezés hatalma: Antropológiai írások*, Bp., Századvég, 1994, 241.

⁴⁰ *Uo.*, 248.

⁴¹ Lásd a magyar kiadás kitérő előszavát ERDÉLYI Ágnes-től: *Megértő társadalomtudomány – angolszász módra* = Peter WINCH, *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához*, ford. E. BARTFAI László. Bp., Akadémiai, 1988, 7–21; vö. ORTHMAYR Imre bírálataival: *Az eszméiben élő társadalom*, Budapesti Könyvszemle, 1989/1, 35–42; Jürgen HABERMAS, *A társadalomtudományok logikája*, Bp., Atlantisz, 1994, 186 skk., különösen: 198–200.

⁴² Max WEBER, *Gazdaság és társadalom: A megértő szociológia alapvonalai*, I, ford. ERDÉLYI Ágnes, Bp., Közgazdasági és Jogi, 1987, 38 skk.

metörténet-írás módszertana befolyásolta az én nézeteimet is.⁴³ Winch talán félreértelmezte Weber, miként Erdélyi Ágnes írta, mindenesetre átalakította tételét. A társadalomtudománynak eszerint azon fogalmakon keresztül kell megértenie a társadalmi megnyilvánulásokat, amelyeket a résztvevők használnak önnön tevékenységük magyarázatára. Nem a cselekvő szándékolt, szubjektív értelmét kell tehát megérteni, mint Weber javasolta, hanem cselekvésének társas-nyelvi kontextus adta értelmét.

Winch érvelése inentől kezdve már nem követhető wittgensteiniánus előfeltevéseinek számbavétele nélkül. Miért ilyen fontosak a résztvevők fogalmai? Winch láthatóan úgy vélte, hogy a késői Wittgenstein, a *Filozófiai vizsgálódások* nézeteiből valamiféle társas-nyelvi-konstruktivista álláspont következik.⁴⁴ A jelentés használatelméletének és a szabálykövetés elvének együttese azt vonja maga után, hogy az emberi cselekvés (beleértve a nyelvhasználat formáit is) társas módon elsajátított (betanult) szabályok, szokások követését jelenti, s ha meg akarjuk tudni e cselekvések jelentését, a szabályokat kell feltárnunk hozzá. Ezek megértése pedig Winch szerint nem lehet valamifajta külsődleges leírás vagy mélyebb okokra való visszavezetés,⁴⁵ mivel e szabályok csak attól azok, amik, hogy a cselekvők, a részvevők kimondva vagy kimondatlanul annak tartják őket. A szabályok megértése csak belülről lehetséges: azon fogalmakon keresztül, amelyeket a részvevők használnak. E fogalmak nem járulékosak vagy esetlegesek, hanem azon életforma létrehozói, konstituálói, amely életforma értelmet biztosít a keretei közt végbenemő cselekvésnek. „A világ számunkra akként van, amiként fogalmainkban kibomlik előttünk” – írja Winch,⁴⁶ s e fogalmak azon csoportélet függvényei, amibe tartoznak.⁴⁷ Nyelvi képződmények vagy vélekedések tanulmányozása nem választható el a társadalom tanulmányozásától: „nyelvünk és társadalmi viszonyaink egyazon érme két oldala. Ha egy szó jelentését megmagyarázzuk, használatát írjuk le, használatának leírása pedig arra a társadalmi érintkezésmódra terjed ki, amelyben használatos.”⁴⁸ *Társasnyelvészet és irodalomtörténet-írás* című tanulmányomban igyekeztem szembenézni azzal, milyen nyelvészet következik egy ilyesfajta kijelentésből, illetve hogy az általam művelt irodalomtörténet-írásnak milyen az implicit nyelvészete⁴⁹ – erre most nem térek ki.

Winch álláspontjából konvencionalista gyakorlat következik: „Troilus Cressida iránt tanúsított viselkedése, ahogy Chaucer ábrázolja, csak az udvari szerelem konvencióinak kontextusában érthető. Troilus megértésének előfeltétele e konvenciók megértése, mivel

⁴³ Quentin Skinner kontextualizmusba foglalt intencionalizmusának tömör összefoglalását lásd KÁLMÁN C. György, 1990, 102.

⁴⁴ Arról, hogy Wittgenstein késői filozófiája a mai szociális konstruktivista pszichológiai irányzatok egyik inspirálója, lásd PLÉH Csaba, *A szabály fogalma Wittgenstein munkáiban és a mai pszicholingvisztika*, Kellék, 15–16 (2000), 81–100; BODOR Péter, *Konstruktivizmus a pszichológiában*, Budapesti Könyvszemle, 2002/1, 67–74.

⁴⁵ WINCH, *i. m.*, 41.

⁴⁶ *Uo.*, 35.

⁴⁷ *Uo.*, 56. Az erről írtak párhuzamosak Karl MANNHEIM *Ideológia és utópia* című művének megfelelő passzusai: Bp., Atlantisz, 1996, 32.

⁴⁸ WINCH, *i. m.*, 117.

⁴⁹ TAKÁTS József, *Társasnyelvészet és irodalomtörténet-írás*, Budapesti Könyvszemle, 2002/4, 366–373.

cselekedeteinek jelentését ezek adják meg.”⁵⁰ Hivatásos irodalomértelmezők – akik többségének képzése olyan közegben ment végbe, amelyben a helyes interpretáció nem összekapcsolja, hanem elválasztja az elbeszélést és az emberi életet⁵¹ – itt persze felkiálthatnak, hogy Winch hibázik: összekeveri egy irodalmi mű ábrázolási konvencióit a társadalmi konvenciókkal. Csakhogy Winch példája éppen arra jó, hogy rávilágítson: a műfaji, ábrázolási – egyáltalán, az irodalminak nevezhető – konvenciók maguk is társadalmiak, használatuk be van köztük ágyazódva, s jelentésük csak azokon keresztül érhető el. Amikor Winch kapcsán azt mondjuk, hogy a cselekvéseket nem külsőlegesen leírni, hanem belülről megérteni kell, annak semmi köze ahhoz a filozófiai-módszertani javaslatához, amely a megértést a pszichikai behelyezkedéssel kötötte össze. Ha Winch szövegéhez szorosán ragaszkodunk, akkor azon konvencióknak, használati kontextusoknak, tágabban életformáknak a részvevők fogalmain keresztül történő feltárását jelenti, amelybe megértendő cselekvéseik beletartoztak. Ha kissé ellépünk Winch szövegétől, fogalmazhatunk úgy is – nagyjából Arthur C. Dantót követve –, hogy a *Verstehen* eszméjéből nem a „másikba való azonosuló behelyezkedés” javaslata (s az ennek feltételein vagy lehetetlenségén való töprengés) a fontos, hanem az „ágens nézőpontja” iránti érdeklődés.⁵² Az a történeti vizsgálódás, amely mellett érvelni szeretnék, kitüntetett figyelmet szentel az „ágens nézőpontjának”, melyet döntően társas jellegűnek tekint, s úgy véli, hogy e nézőpont a részvevők jelhasználata lokális konvencióinak feltárásán keresztül érhető el leginkább.

⁵⁰ WINCH, *i. m.*, 85.

⁵¹ Alasdair MACINTYRE, *Az erény nyomában*, ford. BÍRÓNÉ KASZÁS Éva, Bp., Osiris, 1999, 304.

⁵² Arthur C. DANTO, *Az analitikus történetfilozófia hanyatlása és bukása*, ford. BECK András = *Narratívák*, IV. *A történelem poétikája*, szerk. THOMKA Beáta, Bp., Kijárat, 2000, 103–104.