

GERHART VON GRAEVENITZ

## AZ IRODALOMTUDOMÁNY ÉS A KULTÚRATUDOMÁNY

*Válasz*

### I.

Walter Haug megfigyelése szerint szakterületünk öntudatát „időről időre” előtörő gyöngeség jellemzi, s e gyöngeséget a „programszerű »mint«-metamorfózisok” tüneteiből ismerhetjük föl. Legújabb változatuk az „irodalomtudomány mint kultúratudomány” nevet viseli. Walter Haug azt kérdezi: miért nem szabad vagy miért nem lehet az irodalomtudománynak annak lennie, ami; honnan származik „fogékonysága a szomszédos diszciplínák látás- és eljárásmodjaira”? Miért nem képes az irodalomtudomány megmaradni annál, amiért létezik, vagyis „az irodalom különleges helyzeténél”, ami – Walter Haug javaslata szerint – a következőképpen volna összegezhető: „a költőiség élő és feszültségteljes állandósága valóság-összefüggéseinek feszültségterében”. E kétfajta feszültségnek tehát illeszkednie kell egymáshoz, s ha ez stabil állapotot eredményez, akkor – különösen az irodalom „valóság-összefüggéseinek” tekintetében – a kultúratudományokkal való jól adagolt együttműködés nagyon is előnyös lehet. Ez érvényes például a Clifford Geertz-féle „interpretív kulturális antropológiára”, amely általában a közép-európai hermeneutikához, s különösen az irodalomtudomány kategóriáihoz alkalmazkodott. Az irodalomtudományt megerősíti az effajta, önmagával való találkozás az etnológia idegenségében. Persze föltehetjük a kérdést: ugyan mi szükség van még az egzotikussal való találkozásra? Walter Haug bizonyára utalhatna arra, hogy a klasszika-filológiának és a medievisztikának megvannak a maguk tiszteletreméltó és termékeny kultúratudományos hagyományai. Persze nem zárkozhatunk el teljességgel az új elől. A régi hagyományokat mindenütt Geertzcel, Turnerrel, Clifforddal vagy Greenblatt-tel

frissítik föl, s amíg mindez a közös „szemiotikai” talajon történik, éppenséggel még elviselhető is lehet. Ám ami ezen túlmegy, s a veszedelmes „mint”-metamorfózishoz közelít, az az irodalomtudomány önfeladását jelenti. Walter Haug komor helyzetjelentése bizonyosan nem érthetetlen. Ahol az irodalomtudományok média- vagy kultúratudományos átrendezését célzó, szakmai hozzáértéstől csak kevésbé terhelt javaslatok mind sűrűbben és mind gyorsabban terjednek el, ahol a „médiások” vagy a „kultúra” jelszavai az irodalomtudományos tömegtermelést kiütések formájában lepik el, ott az ember olykor bizony rosszkedvűvé vagy borúlátóvá válhat. Csak-hogy a harag és a melankólia rossz tanácsadók. Walter Haug ellenjavaslatai vélhetőleg még a tudományüzem visszásságait sem tudják orvosolni, mert kidolgozójuk összekeveri a tüneteket az okokkal. Hiszen bármennyire terhes is a „kultúra” féttisserű, meggondolatlan használata, e jelenség – tünet lévén – maga is egy alapvető problémára utal, amely az irodalom- és a kultúratudomány viszonyának meghatározását éppen nem terhes, hanem szükséges feladattá teszi. Úgy tűnik föl, hogy a Walter Haug-féle, önnön autarkijának *belső* nézőpontjához visszautalt irodalomtudomány nem akarja észrevenni, hogy a kultúratudományok körüli vita a tudományok általános struktúraváltozásának artikulálását jelenti. A saját *belső* nézőpontjához ragaszkodó irodalomtudománynak nyilvánvalóan nem érdeke, hogy részt vegyen e struktúraváltozások okainak kutatásában, ahogy az sem, hogy helyét a változó viszonyok közepette határozza meg. Mindaz, amit Walter Haug „az irodalomtudomány mint társadalomtörténet, mint pszichoanalízis, mint ideológiatörténet” elnevezéssel illet – és a szörnyalakok gyűjteménye még bizvást bővíthető volna, gondoljunk csak a strukturalizmusra és a recepcióelméletre –, egyszóval mindezek mégsem lehettek egyszerűen a diszciplináris öntudat pillanatnyi elgyengülései. E paradigmák inkább, akár tetszik, akár nem, ahhoz az „utólagos modernizációhoz”<sup>1</sup> tartoznak, amely a hatvanas évek végén és a hetvenes években nemcsak a szellemtudományokat, hanem a tudományüzemet és a Né-

<sup>1</sup> Hartmut BÖHME – Klaus R. SCHERPE, *Zur Einführung = Literatur und Kulturwissenschaften (Positionen, Theorien, Modelle)*, szerk. Hartmut BÖHME – Klaus R. SCHERPE, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1996, 12.

met Szövetségi Köztársaság egész *kultúráját* drámai módon megváltoztatta. Mert azt mégsem gondolhatja Walter Haug, hogy az ötvenes és a korai hatvanas évek germanisztikáját a maga azonosságában kellene megőriznünk, annak érdekében, hogy irodalomtudományunkat a modernizációs hullámokkal szemben biztonságba helyezhessük; hiszen ez azt jelentené, hogy a germanisztikát azzá tesszük, amivé lenni egy darabig valóban törekedett: az antimodernizmus védőbástyájává.<sup>2</sup> E modernizációs hullámok egyikét – melyet természetesen Walter Haug is jól ismer – jelöli meg az „új médiumok” címszava. Ezek megváltoztatták kultúránkat, és további változásokat fognak előidézni. Nem oly módon – mint azt eleinte sokan gondolták –, hogy az új médiumok kiszorítják az írást, a könyvet és a szöveget. Az új médiumok az írás, a könyv és a szöveg kulturális funkcióit és kulturális kontextusát változtatták meg. Ezért nem kerülhetik el az irodalomtudományok, melyek tárgyai az írás, a könyv és a szöveg formájában jelennek meg, hogy médiumuk kontextusával, az alternatív médiumokkal behatóan foglalkozzanak. Így például az „új médiumok” eszközeihez kapcsolódva – beleértve a „rég” technomédiumokat, a fonográfiát, a fotográfiát és a filmet – a médiumfogalom a maga egészében technikaibbá és materiálisabbá vált. Immáron nem elegendő, ha az időszerű médiumelemzéseket a „betű” és a „szellem” régi hermeneutikai alakzatával – és az ebben gyöngébben vagy erőteljesebben megjelenő platonizmusnak a segítségével – végezzük el. S mivel az új médiumfogalom alapja a technikai eszközök materiális *kultúrája*, nem pedig az írás régi fogalmaiban rejlő *betű/szellem*-platonizmus, ezért sok tudós előnyben részesíti azt a kutatási módot, hogy a művészet-, média- és irodalomtudományok együttesét közelebb vigyék azokhoz a tudományokhoz, melyek kezdettől fogva a materiális kultúrával foglalkoztak, hogy ezeket együttesen „kultúratudományoknak” nevezzék, s hogy ezek kontextusában határozzák meg, mit is jelenthet a jelenlegi feltételek között az írás, a könyv és a szöveg. A „kultúratudományok” e fogalma először is neutrálisabb, mint a „szellemtudományoké”, másodsor pe-

<sup>2</sup> Ez nyilvánul meg programszerűen Emil Staiger zürichi beszédében. (Vö. Emil STAIGER, *Irodalom és nyilvánosság*, ford. TATÁR Sándor, Athenaeum, (3) 1995/1., 123–132. – *A szerk.*)

dig – eltérően az utóbbiakban megjelenő „szellem”-től és a platonikus-hermeneutikai írásmodelltől – a materialitás, a medialitás és a reprezentáció problémáit nyitva tartja egészen különböző konceptualizálások számára is, beleértve a hermeneutikait is.

Ez csupán az *egyik* oka annak, hogy a „kultúratudományok” fogalma kezd a „szellemtudományok” fogalma elé tolni. De már ez az egy ok is elegendő annak világossá tételéhez, hogy nem a fogalom számít, hanem a valóságban végbemenő változások, melyek a fogalom szemantikáját meghatározzák. E szemantikának része az is – és ez egyben a legáltalánosabb észrevétel is, ami Walter Haug érvelése ellen fölhozható –, hogy a „kultúratudomány” az összes kultúrával foglalkozó tudomány megváltozott kontextusát jelenti, s benne az irodalomtudomány nem oldódik föl vagy nem adja föl magát, hanem az irodalomtudomány e kultúratudományra vonatkoztatva (nem pedig ennek ellenében) határozza meg magát. Az a pillantás, amely Walter Haug diagnózisában – mely az „irodalomtudomány mint kultúratudomány” formulában ölt alakot – a problémára irányul, félresiklik, mégpedig azért, mert e diagnózis csupán roppant elégtelen módon veszi tekintetbe azt a tényt, hogy a „kultúratudomány” ellenfogalma a „szellemtudomány”, s hogy a szellemtudomány sem azonos egyszerűen az „irodalomtudomány” neki *alárendelt* fogalmával. Megfordítva a dolgot azt mondhatnánk, hogy az irodalomtudomány sajátzerűsége (amit Walter Haug oly aggodalmasan védelmez), egyáltalán nem válik nehezebb vagy könnyebb problémává azáltal, hogy kultúratudományosan vagy szellemtudományosan kell azt meghatároznunk.

A „kultúratudomány” szemantikája nyilvánvalóan egyéb csapdákat is magában rejt. Ezt sejteti Walter Haugnak a régi kultúratudományi vitáról adott vázлата. A neokantiánus Rickertnek és Windelbandnak itt is – ahogy mindenütt – inkább rituális fölemletéséről, semmint olvasásáról van szó. Hiszen ahhoz, hogy az ő nevükhöz Adornóét is hozzákapcsolhassuk (mint a kultúratudományos irodalomértelmezés problematikus és példaszerű alakjáét), nagyjából mindent figyelmen kívül kell hagynunk, amit Rickert és Windelband korában a „kultúratudomány” jelentett. Mindazok, akik a 19. és a 20. században a régi típusú „kultúratudományért” fáradoztak (Boeckh, Steinthal, Lazarus, Simmel, Weber vagy Lamprecht), minden egyéb különbségük mellett egy dologban közösek voltak:

az idealista szellem-metafizika és történetfilozófia *ellen* irányuló historista örökségben. Ezt a historista örökséget vitte tovább például Franz Boas az amerikai „kulturális antropológiával”.<sup>3</sup> Ezzel szemben Adorno éppen annak a hegelianus történetfilozófiának a hagyományában áll, mely ellen e történeti „kultúratudomány” irányult. Ennélfogva nem helyes, ha Adornót mint e kultúratudomány legrosszabb példáját hozzuk fel. Uwe C. Steiner sincs egészen tisztában azzal, mit is mond, amikor a Deutsche Vierteljahrsschriftben közzétett díjnyertes munkájában az általa díjazott „kultúratudománnyal” a történetfilozófiát megcélzó „szellem”-paradigmát szegezi szembe, s az utóbbiért Hegelt és Diltheyt egyazon mértékben tartja felelősnek.<sup>4</sup> Ez – legalábbis, ami a történetfilozófiát illeti – hamis beállítás, hiszen Dilthey „szellemtudományai” épp a történetfilozófia historista kritikájának „kultúratudományaiból”, azok konkuráló tervezeteiként születtek meg. A kudarcot vallott idealista rendszerek eme közös elutasítása azt eredményezi, hogy a szellem- és kultúratudományok korábbi fogalmai nem alkothatók meg egyszerű oppozíciókként. Dilthey mestere, Moritz Lazarus – Heymann Steinhallal együttműködve – e régi „kultúratudományok” olyan vázlatát készítette el, mely szerint ezek tárgya az „objektív szellem”. Jóllehet e fogalom hegelianusan cseng, mégis egyfajta anti-hegelianizmust céloz meg, nevezetesen nem az idealista módon és metafizikusan felfogott, hanem a materiális kultúra objektumaiban megnyilvánuló szellemet, egy a nyelv mediális struktúráihoz kötött gondolkodást. Végül ez az oka annak is, hogy Georg Simmel, aki maga is Lazarus és Steinthal tanítványa volt, ezt a felemás antihegelianizmust „objektív kultúrára” keresztelte át, s mint valami egyre növekvő mértékben közvetlent szembeállította a „szubjektív kultúrával” – miközben ő maga egy másik hegelianizmus nyomvonalán

<sup>3</sup> Vö. Matti BUNZL, *Franz Boas and the Humboldtian Tradition (From Volksgeist and Nationalcharakter to an Anthropological Concept of Culture) = „Volksgeist” as Method and Ethic (Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition)*, szerk. George W. STOCKING Jr., The University of Wisconsin Press, Madison, 1996, 17–78.

<sup>4</sup> Uwe C. STEINER, *Können die Kulturwissenschaften eine neue moralische Funktion beanspruchen?* Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, (71) 1997/1., 7.

járt.<sup>5</sup> Dilthey is használja *mind* a kultúra-, *mind* a szellemfogalmat. Ahol azonban a Steinthal- és Lazarus-féle, korábbi „kultúratudomány” fogalma azt mondja ki, hogy a kultúra materialitása és struktúrája a szellem fiziognómiáján hagyja lenyomatát, ott Dilthey a „kultúrát” anyagfogalomként határozza meg, a „szellemet” pedig a „kultúra” analitikus és szintetikus feldolgozásának cél- és módszerfogalmává teszi.<sup>6</sup> Ezért aztán Dilthey *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban* című munkájában is nehézség nélkül használhatja az „objektív szellem” lazarusi, tehát a kultúratudományok által birtokba vett fogalmát.<sup>7</sup>

Nagyon leegyszerűsítve: nem arról van szó, hogy a „kultúra” és a „szellem” kölcsönösen kizárják egymást, hanem arról, hogy a „szellem” szubjektuma vagy objektuma-e a „kultúrának”. A kultúratudomány a kulturális jelenség és a kultúrák materialitását, medialitását, struktúráit és történetét vizsgálja, azzal a céllal, hogy megmutassa, hogyan termelődik és hogyan konstruálódik a szellemi. A szellemtudomány a kultúra és a kultúrák tanúságtételeit objektumokká teszi, melyeket aztán a szellem megjelenési módjaiként kell magyaráznunk és megértenünk. A kultúratudomány struktúrájából fakadóan a kulturális jelenség pluralizmusa felé törekszik, míg a szellemtudomány az *egyetlen* emberi szellem egészként és egységként megjelenő modellje felé. Ezt nagyon jól látja Uwe C. Steiner: „A »szellem« fogalma, eltérően a kultúráétól, Hegeltől Diltheyig és utána is totalizáló és egységesítő fogalom volt.”<sup>8</sup>

Nem kellene tehát a korábbi és a jelenlegi kultúratudományos vita párhuzamait túlfeszíteni. Igaz, hogy mindkettő a nagy filozófiai rendszerek összeomlásából keletkezett vagy kapott új ösztönzést. De a régebbi kultúra- és szellemtudományok közös jellemzője az volt, hogy frontvonalukat a történetfilozófiával szemben alakították ki, s ez aztán olyan övezeteket eredményezett, melyeken belül már nehezen lehetett megkülönböztetni őket egymástól. A kultúra- és

<sup>5</sup> Vö. Klaus Christian KÖHNKE, *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und soziale Bewegungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996, 337–355.

<sup>6</sup> Vö. Dietrich HARTH, *Vom Fetišch bis zum Drama? (Anmerkungen zur Renaissance der Kulturwissenschaften)*, Anglia, (114) 1996/3, 348.

<sup>7</sup> Vö. KÖHNKE, *I. m.*, 393.

<sup>8</sup> STEINER, *I. m.*, 7.

szellemtudományok mai frontvonalainak alakulásában e historista impulzus már csak részlegesen érvényesül. Sokkal erősebben határozza meg a pluralitásnak és az egységnek (mint a tudomány végső horizontjának) a korábbi vitában már felállított opozíciója. S ez az, amit Walter Haug is (legalábbis indirekt módon) szembeállít egymással: egyik oldalon az interdiszciplináris, latensen komolytalan „játék” kultúratudományos pluralizmusa, a másikon pedig a műre, az autonómiára és a történelemre *centrált* hermeneutikai irodalomtudomány. Ahogy Dilthey és a diltheyánusok esetében, úgy itt is a tudásterületek modern széttöredezésével, a kultúratudományban történő korlátlan megsokszorozódásával egy szellemtudomány kerül szembe egyfajta identitást és egységet megcélzó tervezetként (melyet előszeretettel mutatnak be az irodalmi hermeneutika példáján). Csakhogy a kultúratudományt pontosan így kell felfognunk: egy pluralista irodalomtudomány önreflexiójának pluralista kontextusaként, nem pedig egy elhibázott összecsapásban részt vevő egyenlőtlen ellenfélként.

## II.

A kultúratudományos pluralizmus pontosabb szemügyre vételét történeti visszatekintéssel kezdem.

Azáltal, hogy Heymann Steinthal és Moritz Lazarus „kultúratudományuk” vázlatát „néplélektannak” nevezték, inkább kuriózumok gyűjteményébe, mint a tudománytörténet panteonjába biztosítottak bejárást. Valójában annak korai kísérletét láthatjuk itt, hogy az egyre inkább elkülönülő diszciplínákat egy magasabb szinten újra összekapcsolják, anélkül, hogy az egyes szakok kompetenciáinak vívmányait veszni hagynák. „A mai tudománynak a diszciplínák szakosodására irányuló igyekezetével együtt halad az ezzel ellentétes igény, hogy ugyanezen tudományokat összefogják és hogy ezek kölcsönösen áthassák egymást.”<sup>9</sup> Mindazon tudományoknak, „melyek a nyelv, a vallás, a művészet, az irodalom és a tudomány, az erkölcs és a jog, a társadalmi, a családi és az állami berendezkedés szellemi

<sup>9</sup> Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, (2) 1862, 513.

jelenségeit [...], továbbá a népek történeti életét [...] olyan módon kutatják, hogy annak sokféle oldala közül egyet vesznek szemügyre”, e kutatást a „pszichológia” átfogó nézőpontjából kell elvégezniük.<sup>10</sup> A „sokféle oldal” *egyetlen* átfogó nézőpont alá rendelése, vagyis a *perspektivált pluralizmus* alkotja ennek a metatudománynak a formális struktúráját. Ezzel strukturálisan analóg módon fogja majd az ifjú Georg Simmel – maga is e kultúratudományos néplélektan neveltje – a saját „szociológia”-értelmezését felvázolni: „Ez [a szociológia – *a ford.*] egy eklektikus tudomány, amennyiben anyagát más tudományok termékei alkotják. A történettudomány, az antropológia, a statisztika és a pszichológia eredményeit félkész termékeként használja; nem fordul közvetlenül ahhoz az elsődleges anyaghoz, amelyet a többi tudomány feldolgoz, hanem – úgyszólván másodfokú tudományként – új szintéziseket hoz létre abból, ami amazok számára már önmagában szintézis volt. Jelenlegi állapotában csupán egy új álláspontot jelent ismert tények újfajta szemléléséhez.”<sup>11</sup>

Meglehet, ez némiképp a segéd- és a vezető tudományok hierarchiáját visszhangozza. Ennél azonban fontosabb az a gondolat, hogy a transzdiszciplinaritásból olyan „másodfokú” tudományok jönnek létre, melyek a szociológia esetében újra csak diszciplinárisan szilárdulnak meg, miközben a „kultúratudomány” esetében az elnevezés továbbra is éppen ezt a transzdiszciplinaritást jelöli meg. Napjainkban például Hartmut Böhme és Klaus R. Scherpe a fogalomnak pontosan ebben a tudományelméleti tradíciójában írja körül a „kultúratudományt” úgy, mint „a moderáció formáját”, mint „a megértés és a megértetés médiumát, a multiperspektivitás egyfajta művészetét [...], mely arra szolgál, hogy a tudományok heterogén, magas fokon specializált, elszigetelt eredményeit »dialogizálja«, a közös strukturális jegyek vonatkozásában átláthatóvá tegye. [...] A kultúratudomány, ahogyan mi értjük, nem önálló tudomány, hanem a reflexió metaszintje, az átkapcsolás mozgékony formája, és talán a szellemtudományok modernizálásának vezérlési szintje.”<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, (1) 1861, 1.

<sup>11</sup> Georg SIMMEL, *Über sociale Differenzierung* = Uő., *Gesamtausgabe*, II., szerk. Heinz-Jürgen DAHME, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, 116.

<sup>12</sup> BÖHME-SCHERPE, *I. m.*, 12.

Ami gyakran csupán az azzal való hitegetésnek hat, hogy egyszer majd fölvirrad a pontosabb beszéd napja – mint például a „kultúratudományok” körülírása „kutatói és reflexiói fogalomként”<sup>13</sup> –, az először mindössze azt a strukturális tényállást jelöli, hogy a „kultúratudomány” kontextusfogalom, ennél fogva helyesebb és pontosabb volna, ha többes számban, „kultúratudományokként” jelenne meg. Mindazonáltal e kifejezést mint *plurale tantumot* az egyes szám is képes áthatni. A kultúratudomány nem jelent támadást az irodalomtudomány vagy bármely más diszciplína identitása ellen, mindössze arról van szó, hogy ez egy kontextus, amely persze az egyes tudományok irányvételeit új dimenziókba és új perspektívákba helyezi, és újfajta önreflexivitást követel meg tőlük. Éppen hogy fordítva áll a dolog: az irodalomtudomány reménytelenül túlvállalná magát, ha e kontextus helyére – bármely formájában – önmagát akarná helyezni.

Ugyanakkor ez a strukturális fogalom nem marad üres transzcendentalizmus. Konkrét hatásai megmutatkoznak az egyes diszciplínákban; ezt könnyebben tanulmányozhatjuk az etnológia, mint az irodalomtudomány területén. Az etnológia már korán megkezdte – egyik előformájának, a „néplélektannak” az alakjában – a pluralizmus konceptualizálásainak kidolgozását. Ez nem utolsó sorban tárgyával, a kultúrák sokféleségével függ össze. A „kultúratudomány” szemantikája mindenesetre két szintet foglal magában: egyfelől az általános és strukturális pluralizmust, másfelől e pluralizmus konkrét konceptualizálását a szakági kultúratudományokban, például az etnológiában. A „multiperspektivitás” jelöli az általános szintet, a „kultúratudomány materiálisan feltöltött fogalma” pedig a másikat.<sup>14</sup> Az etnológia nem azért vált vonzóvá az irodalomtudomány számára, mert Goethe regényhőseinek világában kellene terepmunkát végeznie, hanem mert az irodalomtudományos pluralizmus újra fölfedezheti önmagát mint a kulturális pluralitás – másutt, például épp az etnológiában már régen feldolgozott – jelenségét.

<sup>13</sup> Georg BOLLENBECK, *Die Kulturwissenschaften – mehr als ein modisches Label?* Merkur, (51) 1997/3, 263.

<sup>14</sup> BÖHME-SCHERPE, *I. m.*, 12 sk.

Amit Georg Simmel „eklekticismusnak” nevez, amit Pierre Bourdieu „módszertani politeizmusként”<sup>15</sup> használ föl, azt Clifford Geertz – aki igen gyorsan lépett elő amolyan kultúratudományi egyházatyává – a maga módszertani reflexiójának témájává tette; mindazonáltal nem az újra és újra többé vagy kevésbé sűrűn leírt, kakasviadalos Geertz, és nem is az a Geertz, akit a – gondolattalan ismétlései által meglehetősen eltorzított – „kultúra mint szöveg” formulához köthetünk. Számunkra most az a Geertz a fontosabb, aki a maga „interpretatív kulturális antropológiáját” a „különféle elkülönült antropológiák” számára kidolgozott reflexív metatudományként fogja föl. George E. Marcus és Michael Michael J. Fischer leírásában ez az „antropológiának” nevezett kultúratudomány 1986-ban a „a töredékesség és az egység hiányának” állapotában találta magát. „A kísérletezés időszakát eklektizmus jellemzi, a gondolatokkal folytatott játék, mely egyetlen paradigma tekintélyének sincs alárendelve, továbbá a kutatás tárgyáról alkotott kritikai és reflexív nézetek, valamint olyan nyitottság a különböző hatásokra, mely bármit befogad, ami a gyakorlat során működni látszik, végül pedig annak elviselése, hogy valamely terület kutatási irányával kapcsolatban bizonytalanság uralkodik, és hogy a kutatás projektumai befejezetlenek maradnak.”<sup>16</sup>

Ebben a „kísérleti stádiumban”<sup>17</sup> Geertz „antropológiája” nem egyszerűen a jó öreg európai hermeneutika megkésett átvételét jelentette (ahogyan az Atlanti-óceán innenső partján olykor lekezelően megjegyzik), hanem – Hayden White és Arthur C. Danto historiográfiai elbeszéléselemletéhez hasonlóan – a diszciplináris kutatás lehetőségfeltételeinek az angolszász nyelvfilozófiától ihletett transzdiszciplináris reflexióját: nem véletlenül származik a „sűrű leírás” fogalma Gilbert Ryle-től, az oxfordi nyelvfilozófustól és episztemológustól. Geertz diszciplináris önértelmezésében az általános kultúratudományos pluralizmus módszertani konceptualizálása testesül

<sup>15</sup> Pierre BOURDIEU – Loïc J. D. WACQUANT, *Reponses pour une anthropologie réflexive*, Seuil, Párizs, 1992, 45 skk.

<sup>16</sup> George E. MARCUS – Michael M. J. FISCHER, *Anthropology as Cultural Critique (An Experimental Moment in the Human Sciences)*, University of Chicago Press, Chicago, 1986. (A VIII., X., XII. fejezetek.)

<sup>17</sup> HARTH, *I. m.*, 345.

meg. Geertz a maga „szemiotikai” kultúrafelfogásának jel- és cselekvésfogalmát változó elméleti vonatkozásokkal fejti ki. Többek között Talcott Parsonsra, Wittgeinsteinra, Cassirerre, Diltheyra, Kenneth Burke-re, Northrop Frye-ra és Lévi-Straussra hivatkozik. A „kultúra mint szövegek együttese” kifejezés Max Weberre utal, s nem valamely irodalomtudományos szövegfogalomra vonatkozik, hanem egy a „szövedék” metaforájával megvilágított, *cselekvésre* és értelemre vonatkoztatott szociológiai struktúra- és *komplexitás*fogalomra. A komplexitás problémájára vonatkoztatva a kultúra mint „szövegek együttese” határozódik meg, „melyek maguk megint csak együttesek”,<sup>18</sup> és ahhoz, hogy ezeket a komplexitásfokokat megfelelően tudjuk elemezni és leírni, paradigmatis és diszciplínaris irányvételekre, a Bourdieu-féle „módszertani politeizmusra” van szükségünk. Az „együttes” itt nem jelent semmiféle „anything goes”-típusú eklekticizmust, nem jelenti azt az interdiszciplínaris csapongást, mely Walter Haugot félelemmel tölti el, hanem a Simmel-típusú eklekticizmust, a teoretikusan és praktikusan egyaránt perspektivált pluralizmust jelöli. E perspektivált pluralizmussal szembeni minimális követelményként két dolgot fogalmazhatunk meg: egyrészt azt, hogy irányvételeit és módszereit az elméleti paradigmák nyitott terepén a kutatás érdeke és a tárgy sajátossága által támasztott követelmények alapján válassza meg, másrészt pedig azt, hogy az uralkodó paradigma melletti döntését, vagyis sokrétű módszertani kontextusainak konkrét perspektiválását a gyakorlati kutatási követelmények vonatkozásában elméletileg alapozza meg. Ez, strukturálisan nézve, megfelel annak, amit Karlheinz Stierle fogalmazott meg az irodalomtudomány időszerű fogalmáról: ennek számára ugyanis lehetségessé válik, „hogy megnyíljon a humántudományos diszciplínák, a történettudomány, a szociológia, a pszichológia, a nyelvtudomány és az antropológia részben jelentős belátásai felé, anélkül, hogy egyszersmind kiszolgáltatná magát ezeknek. Korántsem jelent olcsó eklekticizmust az, ha az irodalomtudomány a maga sajátos érdekeinek megfelelően a környező tudomá-

<sup>18</sup> Clifford GEERTZ, *Mély játék (Jegyzetek a bali kakasviadalról)*, ford. LOVÁSZ Irén = UŐ., *Az értelmezés hatalma (Antropológiai írások)*, Osiris, Budapest, 2001<sup>2</sup>, 188, 193. (A fordítást enyhén módosítottam. – A ford.)

nyökből kidolgoz egy *koinét*, amely megfelel sajátos igényeinek; hanem éppen hogy ez jelenti a helyesen értett *interdiszciplinaritást*, melynek mindig rendelkeznie kell diszciplináris enyészponttal, hanem akar extradiszciplinárisává válni.”<sup>19</sup>

Geertz egy ilyesféle perspektivált pluralizmus előképeként idézi meg Alfred Schützöt, „a filozófust és szociológust [...], akinek műve nagyszabású [...] kísérlet arra, hogy Scheler, Weber és Husserl kezdeményezéseit összeolvassza James, Mead és Dewey próbálkozásaiával”.<sup>20</sup> Geertz, aki saját céljaira paradigmák hasonlóan széles kontextusát veszi igénybe, Paul Ricoeur hermeneutikáját nevezi meg elméleti perspektiválásának vonatkoztatási pontjaként. Emellett Ricoeur elméleti pozíciója nem csupán vonatkoztatási pontot jelent, hanem egyszermind egy efféle perspektiválás modelljét is megtestesíti. Ugyanis a Ricoeurre történő hivatkozással Geertz a maga interpretatív módszerének középpontját egy olyan hermeneutikában rögzíti, amely a megértés elméletét úgy fogalmazza újra, hogy közben plurális elméleti paradigmákat előfeltételez. Ricoeur megértéselmélete köztudomásúlag strukturalista és nyelvpragmatikai teorémák hermeneutikai perspektiválását jelenti. Ennélfogva Geertz Ricoeurre történő hivatkozása eleget tesz a „perspektivált pluralizmus” módszertani koncepciójával szembeni minimális követelménynek: rögzíti nyitott és sokrétű, különböző paradigmákat igénybe vevő módszerének orientációs középpontját, mégpedig egy olyan modell segítségével, amely a „perspektivált pluralizmus” elméleti megalapozásaként olvasható. Geertz elméleti pozíciójának ez az alapszerkezete egyébként akkor is megőrzi példaszerű jelentőségét, ha úgy fogjuk fel, mint csupán *egyetlen* változatot a többi között az *interpretatív kultúranthropológia* tágabb kontextusában.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Karlheinz STIERLE, *Literaturwissenschaft = Fischer-Lexikon Literatur*, II., szerk. Ulf RICKLEFS, Fischer, Frankfurt am Main, 1171 sk.

<sup>20</sup> Clifford GEERTZ, *Person, Time, and Conduct in Bali = UÓ., The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973, 364 sk.

<sup>21</sup> Az utóbbi két bekezdés egybecseng a Gottfried Seebaß és általam jegyzett *Literatur und Anthropologie. Forschungsprogramm des Sonderforschungsbereich 511*. kutatási terv fejtegetéseivel. Vö. <http://www.uni-konstanz.de/FuF/ueberfak/sfb511>.

Az a végeredmény, melyet Walter Haug Geertz kapcsán megállapít – „Ez a hermeneutikai kör és a meghaladhatóság elve angolszász megfogalmazásban!”<sup>22</sup> – talán a kelleténél kevésbé komplexre sikeredett. Viszont az irodalmi hermeneutikának éppen az lenne jót, ha a kultúratudományokkal folytatott vitájában nem a saját alacsony fokú komplexitását ismerné föl újra, hanem új komplexitást nyerne a meglévőhöz.

Walter Haug némi joggal érezheti úgy, hogy igazságtalanul bántam vele. Cikke egy kollokviumra készült, s ennél fogva egy olyan tudományos alkalom tartósan intézményesült formájának tesz eleget, amely tudományunk plurális szerkezetének a legteljesebb mértékben megfelel. A Deutsche Vierteljahrsschrift kiadójaként Haug egyfajta vidám, ha nem is permisszív pluralizmust gyakorol. Ő is tudja, hogy az a szóhasználat, amely az irodalomtudományról beszél, a realitásokat tekintetbe véve téves következtetésen alapul. Miért kellene egyedül őt felelősnek beállítani a pluralizmus kezelésében igencsak elterjedt kettős morálért, mely abban ragadható meg, hogy egyfelől elfogadjuk a pluralizmust mint a modern tudomány megváltoztathatatlan állapotát, másfelől pedig mindannyian a monisztikusan domesztikált igazság után vágyakozunk. Az a cáfolhatatlan tény, hogy a transz- és interdiszciplinaritásnak csakis az egyes szakok kompetenciájára alapozva lehet értelme, egyszersmind e vágyak gyors igazolásaként is szolgál. E magatartást, távoli analógiával, az amerikai demokrácia mintájára gondolhatjuk el: képzeljünk el egy plurális társadalmat, melyben az elméleteket, módszereket és tárgyakat tekintve csaknem minden lehetséges, mely ugyanakkor mindössze két pártban képviselteti magát, a tradicionalisták és a modernisták pártjában, és képzeljünk el ehhez egy erős elnököt, aki – lehetőleg saját tudományos gyakorlatának teljes birtokában – meghatározza, hogy mi az irodalomtudomány igazsága és tartalma. De hogy visszatérjünk Walter Haug szövegéhez: az irodalomtudomány és a kultúratudományok kontextualitása konkretizálható. Legegyszerűbben azáltal, hogy megmutatom, hogyan is néz ki Walter Haug *irodalomtudományos* kulcsfogalmainak *kultúratudományos* kontextusa.

<sup>22</sup> Utalás Haug szövegére, lásd kötetünk 183. oldalán. – *A szerk.*

## III.

Walter Haug három „dilemma” formájában fogalmazta meg irodalomtudománya identitásának lényegét, összekapcsolva egy történeti-hermeneutikai filológia elemeit az idealista esztétika elemeivel. A három dilemma bináris szerkezetét – amely önmagában is egy újabb, még megvitatandó problémát jelent – szeretném elkerülni. Csupán azt a négy központi témát nevezem meg, melyek köré Walter Haug kiépíti irodalomtudományát, azzal a szándékkal, hogy a következőkben ezeket egyenként és különböző mértékben kifejtve kommentáljam:

- a mű individualitása
- a mű autonómiája
- hermeneutika
- történelem.

*A mű individualitása*

A médiatörténeti kutatás megmutatta, milyen sokat köszönhet az újkori műfogalom a korai könyvnyomtatás individualizáló eljárásainak – kezdve mindjárt az újólag kitalál címlappal. Az irodalomtörténet-írástól tudjuk, milyen nagymértékben váltak részévé e műfogalomnak a kinyilatkoztatott Írással kapcsolatos teológiai elképzelések. A társadalomtörténettől és a diszkurzusanalízistól megtanultuk, hogy a politikai, gazdasági, nyilvános és félig nyilvános intézmények milyen hatást gyakoroltak e műfogalom érvényesülésére a művelt közönség körében. A filozófiai esztétika e műfogalmat a maga autonómia- és identitáskategóriái felől határozta meg. Az intertextualitásról folytatott vita rányitotta a szemünket a tényre, hogy a „sokhangúság” határokat von emez identitás egyes számának érvényesülése elé. Az interaktív szövegalkotás új lehetőségei a műfogalom határait még áteresztőbbé tették. Wolf Kittler a *Deutsche Vierteljahrsschrift* 65. évfolyamában<sup>23</sup> megmutatta, hogy milyen

<sup>23</sup> Wolf KITTLER, *Literatur, Edition und Reprographie*, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, (65) 1991/2., 206–235.

következménnyel járnak a médiatechnikák a szövegkiadással foglalkozó tudományok műfogalmára nézve.

Mindezt figyelmen kívül lehet hagyni, és sejtésem szerint Walter Haug figyelmen kívül is hagyja, amikor minden teketória nélkül alkalmaz egy idealista műfogalmat és egy huszadik századi fikciófogalmat az Artúr-regényre. Aztán mindez szolgálhat egy modern műfogalom háttereként is, melynek pozitivitásához éppenséggel hozzátartozik az „önveszélyesség kockázata”.<sup>24</sup> Végül pedig mindezt igénybe vehetjük abból a célból, hogy úgy fogjuk föl a pozitív és negatív műfogalmakat, mint produkció- vagy recepcióesztétikailag vezérelt kísérleteket meghatározott irodalomfogalmak érvényre juttatására. Csakhogy a „mű”-fogalom emez aspektusainak sokaságát minek nevezhetnénk, ha nem „kultúratudományosnak”? Az mindenestre bizonyosnak látszik, hogy egy olyan irodalomtudományos műfogalom, amely megelégszik az „individuális” és az „autonóm” jelzőkkel, legfeljebb indexikus kapcsolatban van a „mű” problémájával. Csakis akkor nyer majd újra analitikus erőt, ha megnyílik saját kultúrtörténeti kontextusának egésze felé.

#### *A mű autonómiája*

Nem szívesen állítom szembe Walter Haugot az általa borzongással említett Adornóval. Ha azonban azt akarjuk, hogy az „autonómia” több legyen pusztán jelszónál, akkor normaként kell szem előtt tartanunk az *Ästhetische Theorie*-nek legalábbis a reflexiós szintjét. „Ennek [a művészetnek – G. G.] társadalmi lényege kettős reflexiót tesz szükségessé: reflektálnunk kell magáért való létére és a társadalomhoz fűződő viszonyaira is.”<sup>25</sup> Az autonómia feloldhatatlanul összekapcsolódik a negativitással, vagyis komplex módon azon keresztül határozza meg magát, ami *nem ő*. Az autonómia mint figura, mint az esztétikum megjelenése annak önreflexív tagadásában keletke-

<sup>24</sup> Karlheinz STIERLE, *Krise und Aktualität des Werkbegriffs* = Uő., *Ästhetische Rationalität (Kunstwerk und Werkbegriff)*, Fink, München, 1997, 17.

<sup>25</sup> Theodor W. ADORNO, *Ästhetische Theorie* = Uő., *Gesammelte Schriften*, VII., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, 337.

zik, ami őt keletkezési- és hatásfeltételeinek gazdasági, társadalmi és kulturális félautonómiájához köti. A Walter Haug által gyanakvással kezelt adornói társadalomallegorézis – legalábbis sikerült példái-  
ban – az esztétikum rekonstrukcióját valósítja meg, mégpedig mint az autonóm esztétikai reflexivitás előlépését a kulturális feltételezettségből a mű szemléletességébe. Ennyiben egyáltalán nem beszélhetünk arról, hogy a műelemzések kultúratudományos irányultsága kénytelen volna az esztétikumot átfordítani a kulturális menetrendekbe, és hogy ekképp a kultúratudományos „kezdeményszerzés” éppúgy a „művészet” végét jelentené, mint ahogyan korábban a társadalomtörténeti visszafordítás azt jelentette. Bármely módszer (kezdvé a humanisták grammatikai és retorikai kommentárjával), feltéve, hogy nem magát az esztétikumot teszi témájává, a művészet végét jelenti. Csakis akkor jut el bármely módszer az esztétikum sajátosan rá jellemző fogalmához, ha saját előfeltevései alapján ki tudja fejteni, hogy mit is jelent az esztétikum az ő nézőpontjából. És megfordítva: az esztétikumnak az idealista vagy hegelianus filozófiából áthagyományozott fogalmára való hivatkozás nem jelent biztosítékot arra nézve, hogy a művészet autonómiájának és reflexivitásának problémáit egyszer és mindenkorra megmagyarazzuk. Adorno és Haug megvilágító erejű példákat kínálnak erre, és e téren meglehetősen hasonlítanak is egymásra. A művészet autonóm reflexivitását ugyanis – mely reflexivitás az autonómiában rejlő kettősségként a külsőre és egyben önmagára is irányul – mindkét esetben kizárólag a magas művészet azon „műveiben” telepítik le, amelyek az emfátiikus műfogalomnak eleget tesznek és egyszerűsmind a többé-kevésbé „örök” kanonikus sorát alkotják. Ez a felfogás hagyományosan két ellenfogalmat von maga után, a „vad” és a „triviális” fogalmát. A reflexív *logosz* idegen a naiv „mítosztól”, az autonómia gondolata pedig ellentmond a triviális tömegterméknek. A vad, a mitikus és az áru nem az autonómia szelleméből való szellem, sem Adornónál, sem Haugnál.

Ha Walter Haug magától értődő véleménye, mely szerint a bali kakasviadal nem lehet önreflexív, a kakasviadaltok intenzív tanulmányozásának volna köszönhető, akkor nem vethetnék ellene semmi effélét. Egyelőre azonban az a gyanúm, hogy Walter Haug a kakasviadalt némiképpen a posztidealista eljárásnak megfelelően kezeli, egyszerűsmind pedig azon a módon, ahogyan Uwe C. Steiner

már említett díjnyertes írásában a mítoszt úgy tekinti, mint „kommunikációs szekvenciák kötött egybekapcsolását [...], amelyből hiányzik az önreflexió lehetősége”.<sup>26</sup> Hadd emlékeztessenek arra, hogy kizárólag tudományos paradigma függvénye, hogy a mitikusban és az etnikaiban fölfedezünk-e önreflexivitást vagy sem. A Lévi-Strauss-féle strukturalizmus mindenesetre felkínálta annak módszertani lehetőségét, hogy a mítoszi anyagban önreflexív struktúrákat mutassunk fel. Meglehet, nem kedveljük ezt a paradigmát, s jó okkal utasítjuk el. Az azonban nehezen vitatható, hogy annak megfelelő megvitatásához, hogy az önreflexivitás magában a dologban vagy a dolog szemlélésének módjában van-e megalapozva, olyan tudományokba kell belebocsátkoznunk, amelyek idegen vagy múltbeli kultúrákkal foglalkoznak, egyszóval szükség van a *kultúratudományos* perspektívára. Mindenesetre annak a lehetőségnek a normatív kizárása, hogy a „vadban”, a „mitikusban” vagy a „populárisban” önreflexivitás rejtőzhet, dogmatikus. Mindemellett manapság – persze a germanisztikán kívül – számolnunk kell azzal a lehetőséggel, hogy egy etnológia szakot végzett bali megfigyelő azt a tényt, hogy a kakasviadalt kizárjuk az önreflexivitás birodalmából, esetleg a közép-európai egyetemek etnológiailag érdekes jellemzőjeként fogja számon tartani.

Adorno *Ästhetische Theorie*-ja a hamis tudatnak a nem-populárisban történő elhárításaként értelmezi a modernitás művészetét – ennek weimari mintája Schiller Bürgerről írott recenziója volt. Amit ma „posztmodernnek” neveznek, ettől többek között abban különbözik, hogy az „esztétikum” fogalmát megnyitja a populáris tömeg- és árukultúra felé. Albrecht Wellmer *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne* című könyvéből idézek:

Benjamin a technicizált tömegművészetben olyan ellenméreg elemeit látja, mely hatékony lehet az embernek az ipari társadalom által véghezvitt pszichikai szétszaggatása ellenében, miközben Adorno úgy fogja fel ugyanezen elemeket, mint a hozzáidomítás és a pszichikai manipuláció médiumait. Csupán az antitézis mint olyan az érdekes: úgy gondolom, Benjamin elemzése a

<sup>26</sup> STEINER, I. m., 36.

modern tömegművészetnek – a filmtől a rockzenéig – legalábbis olyan *lehetőségeire* vonatkozik, melyeket Adorno, tradicionalizmusa és teoretikus elfogultságai okán, nem láthatott meg. A rockzene mint »ipari népzene« lehetne a próbakő; úgy vélem, hogy a rockzenében és azokban a beállítódásokban, észlelési módokban és készségekben, melyek vele összefüggésben alakultak ki, éppen annyi lehetősége rejlik a demokratizálásnak és az esztétikai fantázia felszabadításának, mint a kulturális regresszióknak. Ezeket az *ambivalenciákat* kellene, például a dzsessz esetében, Adornóval szemben megvédelmezni.<sup>27</sup>

Itt említhető meg a tömegkultúra szociológiai vizsgálata is. Az úgynevezett „reflexív modernizáció” Ulrich Beck, Anthony Giddens és Scott Lash által alkotott triumvirátusából az utóbbi főként „a kultúrformák esztétikai reflexivitásával” foglalkozik,<sup>28</sup> mégpedig pontosan az esztétikai reflexivitás azon formáival is, melyeket a kultúraipar állít elő. Meglehet, hogy végső soron ezek a vizsgálódások sem kerülhetik el az autonómia, a negativitás és a kettős reflexivitás alakzatainak tárgyalását. Ebben az esetben viszont az jelenti a finom, ám lényegi különbséget, hogy az esztétikai reflexivitás különböző lehetőségei ekkor egy általánosabb kulturális reflexivitás részeként és eszközeként nyernek új meghatározást, s ennek köszönhetően az autonómia és az önreflexivitás immár nem érthetők félre oly módon, mint ha ezek a magas művészet hagyományos képzeleteinek automatizált és éppen e képzeteket biztosító mintái volnának. Egyébként a „poszt-modernséggel” vádolt Stephen Greenblatt céljai között sem az szerepel, hogy Shakespeare esztétikai autonómiáját és önreflexivitását kétségbe vonja, hanem hogy e tényezőket visszahelyezze egy általános, rendkívül sokoldalú kulturális reflexivitás kontextusába, és az esztétikum különösségét épp ebben a kontextusban tegye szemléletessé.

<sup>27</sup> Albrecht WELLMER, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne (Vernunftkritik nach Adorno)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985, 42.

<sup>28</sup> Scott LASH, *Reflexivity and Its Doubles (Structure, Aesthetics and Community)* = Ulrich BECK – Anthony GIDDENS – Scott LASH, *Reflexive Modernization (Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order)*, Stanford University Press, Stanford, 1994, 140. Vö. Scott LASH, *Reflexive Modernization (The Aesthetic Dimension)*, Theory, Culture and Society, (10) 1993/1., 1–24.

Az irodalomtudomány valóban csak akkor volna irodalomtudomány, ha az „autonóm” és az „önreflexív” meghatározásának kompetenciáját átengedi azoknak, akik etnológusként nem nyugati kultúrákkal, filozófusként és szociológusként pedig a modern nyugati kultúrák változásaival foglalkoznak? Egyáltalán nem tartanám rossz ötletnek, ha az irodalomtudományok megkísérelnének e kultúratudományos diszkusszióval lépést tartani.

### *Hermeneutika*

Geertz nem egyszerűen az irodalomtudományos hermeneutika angolszász változatát testesíti meg, s nem ő mondja ki a végső szót az etnológiai hermeneutikában sem. A „writing culture”-vita nemcsak a hermeneutika, hanem a hermeneutika-kritika körül is forgott. Olyan szerzők, mint Dennis Tedlock, George E. Marcus, Dick Cushman, James Clifford – és a listát még bővíthetnénk – az antropológia és az etnológia diszkurzivitásának és ismeretelméletének problematikáját mindinkább a posztstrukturalista differencia- és diszkurzuselméletek jegyében tárgyalták. Marc Manganaro „modern” és „posztmodern” etnológiáról beszél. Az utóbbi a reprezentáció kritikájának premisszáit felől bírálja a kultúra szövegszerűségének korábbi, „modern” etnológusok általi leírását és gyakorlatát. A túlzott általánosítás veszélye nélkül kijelenthetjük, hogy az „interpretív kulturális antropológián” ugyanazok a paradigmaváltások és paradigmatiszta átrétegződések futottak végig, mint az irodalomtudományon. „Az antropológia diszkurzív olvasása lehetetlen volna a fenomenológia, a szemiotika, a strukturalizmus és a dekonstrukcionista mozgalom felbukkanása nélkül.”<sup>29</sup> Magától értődik, hogy itt is – miként az irodalomtudományban – elhangzanak ellenvetések a reprezentációt illető kétellyel szemben. Pierre Bourdieu James Cliffordnál és George E. Marcusnál „alig leplezett nihilista relativiz-

<sup>29</sup> Marc MANGANARO, *Textual Play, Power, and Cultural Critique (An Orientation to Modernist Anthropology) = Modernist Anthropology (From Fieldwork to Text)*, szerk. Marc MANGANARO, Princeton University Press, Princeton, 1990, 16.

mus” tüneteit fedezi föl.<sup>30</sup> Az etnológusok hermeneutika iránti vonzalma a poszthermeneutikai elméletek háttere előtt is megőrzi érvényességét. A gadameri „beszélgetés” – az interkulturalitás utópikus formájaként – épp annyira közkedvelt, mint Bahtyin kevésbé hermeneutikus „dialogicitása”. Ennek kapcsán az etnológia területén is szükség volna a hermeneutika leegyszerűsítéseinek felülbírálatára. Ehhez tartozik az a széles körben elterjedt tévedés is, mely szerint a kultúratudományos munkának *per se* a dekonstrukcióval szemben kell a maga irányát kijelölnie.<sup>31</sup> A dekonstrukció éppen hogy inkább az új kultúratudományos kutatás fontos előfeltételei közé tartozik: napjaink interkulturalitás-vitáját egyáltalán nem lehetne lefolytatni a dekonstrukció révén megszerzett differenciálméleti iskolázottság nélkül. Egyszóval megtakaríthatjuk magunknak a fáradságot, hogy az etnológia körében megismételjük a hermeneutika vagy nem-hermeneutika kérdéséről az irodalomtudományban zajló elméleti vitákat. E vitákra inkább mint előfeltételekre van szükségünk ahhoz, hogy kultúratudományos kérdéseket tegyünk föl. Példának okáért egy efféle, a hermeneutikához intéendő kérdés úgy hangozhatna, hogy a hermeneutika nem volt-e egyike azon mérvadó kulturális technikáknak, melyek „az idegen átsajátítását”<sup>32</sup> szolgálták. Walter Haug e formulát teljesen ártatlanul használja a történetileg idegenné vált szövegek megértésére. Node nekem kell emlékeztetnem a középkorászt arra, hogy az „idegen átsajátításának” ez az ártalmatlanként történő beállítása az akadémikussá vált hermeneutika *kései* horizontját képviseli? A patrisztikában és a középkorban, a tipológiai exegézis virágkorában<sup>33</sup>

<sup>30</sup> BOURDIEU, *I. m.*, 91 skk.

<sup>31</sup> Lásd a Doris Bachman-Medick által szerkesztett, amúgy érdemdús kötetet: *Kultur als Text (Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft)*, szerk. Doris BACHMAN-MEDICK, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1996, 44.

<sup>32</sup> Lásd jelen kötet 169. oldalát. – *A szerk.*

<sup>33</sup> Egy emlékezetes vitában, mely arról a kérdéstről szólt, hogy az Artúr-regény „kettős út”-szerkezete vajon genetikus összefüggésben áll-e a tipológiai exegézis figurális sémájával, Walter Haug a következőt hozta föl Rainer Warning ellen: „Ez azt előfeltételezné, hogy a középkorban létezett egy általános figurális gondolkodási minta.” (Walter HAUG, *Litera-*

az idegen értelmező átsajátítása egyszersmind az át nem sajátítható még idegenebbé tételét jelentette: az „Ó” Testamentum az „Új” Testamentum figurája volt, és éppen nem a zsidók Szent Könyve. A tipológiai átsajátítást és ennek fáradságos teoretizálását az idegen háborús, hatalom- és rendpolitikai átsajátításai és kizárásai kísérték. Mindez természetesen jól ismert. Mégis kísértésbe esünk, hogy feltegyük a kérdést, hogy vajon az is éppen ilyen jól ismert-e, hogy az „idegen átsajátítása” összes aspektusának kultúratudományos tárgyalását nem szoríthatjuk be egyszerűen a posztkoloniális elméletnek a germanistákban inkább idegenkedést keltő területére, és hogy a középkor éppenséggel ideális szemléleti tárgyakat kínálna a germanisták számára is, melyeken a nyugati expanziós kultúra konstrukciós fogásait és elméleteit tanulmányozhatnák. És mindez nem számítana irodalmon túli kérdésfeltevésnek, s olyannak sem, amely az irodalom „különleges helyzetét” eleve kizárná. Az Artúr-regények kimeríthetetlen képzelőerejének, mellyel az idegent színre viszik, a keletiek, feketék, pogányok, óriások és törpék szereplőgárdájának, a „szürreális panoptikum”<sup>34</sup> élvezetének, a strukturális szinkretizmusok keltette örömmek, egyszóval az idegen emez irodalmi modelljeinek valóban semmi köze nem volna a keresztes háborúkat megjárt lovagi közönség idegen-elképzeléseihez, sem az „idegen” meghatározásának az egyház által gyakorolt hatalmához, sem pedig a „saját” politikai-rendi ideológiájához? E kérdés talán csak azt mutatja, hogy az Artúr-regényhez éppoly keveset értek, mint a bali kakasviadalhoz. Ám ez nem érinti azt a tényt, hogy a középkorászok központi jelentőségű adalékokkal járulhatnának hozzá az új kultúratudományok egyik fő területéhez, az interkulturalitás-kutatáshoz, illetve azt, hogy – amennyiben ilyen hozzájárulások már léteznek<sup>35</sup> – eredmé-

*turtheorie im deutschen Mittelalter [Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts – Eine Einführung]*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985, 98.) Ezt csakis úgy tudom érteni, hogy az Artúr-regény egyik központi struktúramozzanatának irodalomtudományos tárgyalásában fontos szerepet játszik egy „kultúratudományos érv” („általános [...] gondolkodási minta”).

<sup>34</sup> *Uo.*, 256.

<sup>35</sup> Természetesen léteznek. A legújabb, még nem publikált példa Waltraud Gut *Schwarz auf Weiß (Maske und Schrift des heraldischen Ornaments)* című

nyeiket az általános kultúratudományos vitához való hozzászólásokként még nem sikerült kellő mértékben a tudományos eszmecsere tárgyává tenni. Az irodalomtudomány visszatérése a kultúratudományok kontextusába még azt is magába foglalhatja, hogy a medievisztika visszatér az elméletalkotás legelső vonalába. Mindenesetre az a hermeneutikai „tigrisugrás”, melyről Walter Haug beszél, nem jelent ellenvetést a kultúratudományos munka ellen, hanem éppen hogy e munka legnemesebb tárgyainak egyike.

#### IV.

Walter Haug fogalmai közül a legfontosabb a *történelem*. Az irodalom különleges helyzetében végbemenő önreflexió „tagadhatatlanul a saját történelmének tudatát is jelenti”.<sup>36</sup> Walter Haug elismeri, hogy a kultúratudomány megváltoztatja történeti gondolkodásunkat s az irodalomtudósoknak ki kellene használnia az alkalmat, hogy „történeti gondolkodásában máshová helyezze a hangsúlyokat”.<sup>37</sup> A „történelem” kategóriájának persze némiképp megszűbb menő kérdőre vonását is el tudnánk képzelni. Az etnológusok ez idő tájt buzgón folytatják vitáikat arról, hogy miképpen tudnák újra a maguk munkájába integrálni a történetírás előnyeit. Korábban kritikussabbnak mutatkoztak. Johannes Fabian például 1983-ban, a *Time and the Other* című munkájában<sup>38</sup> megmutatta, hogy a történeti gondolkodás az egyidejűség tagadásával hol válik a saját és az idegen közötti határvonal kijelölésének módszerévé. Ez olyan kultúratudományos kontextust kínálhatna, melyben a „történelemtől” alkotott elképzelések automatizmusának felszámolását az irodalomtudomány területén is meg lehetne vitatni, persze bizonyosan kevesebb ideológiakritikai mellékszövegével, mint a nyolcvanas

---

disszertációja (kézirat, 1998). (A doktori értekezés azóta megjelent. Vö. Waltraud GÜT, *Schwarz auf Weiß [Maske und Schrift des heraldischen Ornaments]*, Metzler, Stuttgart, 2000. – *A szerk.*)

<sup>36</sup> Lásd jelen kötet 188. oldalát. – *A szerk.*

<sup>37</sup> Lásd jelen kötet 189. oldalát. – *A szerk.*

<sup>38</sup> Johannes FABIAN, *Time and the Other (How Anthropology Makes its Object)*, Columbia University Press, New York, 1983.

években. Mindannak, amit manapság a „történeti antropológia” címkéjével látnak el, és ami gyorsan visszahúzódik az evolúció által meghatározott természet és a történetiség által meghatározott kultúra közötti, többé vagy kevésbé átgondolt kompromisszumokba, az antropológiai „idő”-princípiumok efféle radikális kritikáin kellene próbára tennie magát.

De talán nem kellene mindjárt hármassugrást követelnünk ott, ahol a historista „történelem” vezérfonalától elszakadva a legapróbb lépés is roppant fáradsággal jár. Még a Walter Haug által elfogadott, új kultúratudományos jogosultság az „egyedire” – vagyis arra, amit kivonunk a szisztematikus vagy filozófiai szabályozás hatóköréből –, még ez is a régi historizmus keretei között marad. Az „elfordulás a globális modellektől”, a „törvényszerűségektől” való visszahátrálás, tehát mindaz, amit a „szellemtudomány” vagy a régi „kultúratudomány” a maguk idején a történetfilozófia ellenében közösen előadtak, ma újra napirenden van. Walter Haug gyorsan és következetes módon fordul rá ama szisztematikus következmények egyik ösvényére, melyeket a historizmus a maga szellemtudományos játékmódjában, pontosabban a maga diltheyi játékmódjában, egyszer már befutott. Walter Haug is „a történeti értelem látnak ahistorizmusa” felé kanyarodik, amire Odo Marquard Diltheynél bukkant, és amit Walter Haug úgy fogalmaz meg, mint valamilyen „irodalmi elgondolásnak” a „nem állandó”, az „ellentétes irányú erőkkel szemben” kikényszerített „állandóságát”, mint a „költőiség élő és feszültségteljes állandóságát valóság-összefüggéseinek feszültségterében”.<sup>39</sup> „Állandóság” („Konstanz”) – a Bodeni-tó partján az ember késztetést érez, hogy a vélelmezett *antropológiai konstansokat* kertelés nélkül nevükön nevezze: a konstansok konstrukciók, melyek a maguk történeti megjelenésmódjában egyszerűsmind újra kivonódnak a történetiség hatóköréből. E konstansok kicsit olyanok, mint a létnek a negatív teológia által konstruált formái, melyeket senki sem pillanthat meg – csakis a létezők alakjába burkoltan. Odo Marquard megmutatta, hogyan épített ki Dilthey ezekből az antropológiai konstrukciókból egyfajta *természetfilozófiai* védősáncot annak megakadályozására, hogy a szellemtudományok

<sup>39</sup> Lásd jelen kötet 189. oldalát. – *A szerk.*

visszahulljanak a történetfilozófiába.<sup>40</sup> Azt is kimutatta, hogyan próbálta meg Dilthey az emberi szellem természetéről alkotott gondolatát összekötni a pluralitás-gondolattal: az *egyetlen* szellem a gondolkodás *többféle*, meg nem kerülhető típusát ismeri. A Dilthey-követők filozófiai antropológiája a pluralizmus e maradványát még tovább redukálta. Az Erich Rothacker által kidolgozott „kulturantropológusok kultúrantropológiájában” végül egy paradoxon egysége marad meg. Természet és szellem, megértés és megismerés dilthei dualizmusa a polarításokban való gondolkodás antropológiai konstansává válik. Rothackernál „*a priori* belátható törvényekről” van szó, melyek a „történeti életet” uralják „az emberi lét és az emberi önértelmezés közötti körforgásában”. E történeti élet a partikularizmus és univerzalizmus, megérezkítés és szellemivé alakítás, autonómia és munkamegosztás polarításai között zajlik. Rothacker azt jelöli meg kultúrantropológiája céljaként, hogy kidolgozza „az összes olyan poláris dimenzió teljes rendszerét, melyekben az általában vett emberi törekvés mindaddig történetileg mozgott, és – még át-fogóbb nézőpontból – egyáltalán mozogni képes”.<sup>41</sup>

Ha Walter Haug három dilemmája nem csupán retorikus jelleű, akkor e dilemmák megfelelnek az imént leírt gondolkodásnak, vagyis annak az ahistorikus polarításokban feloldható történeti gondolkodásnak, melynek horizontját a történetileg változóból kieroszakolt konstansok alkotják. A Walter Haug-féle „költőiség állandósága” valóban nem volna a legalkalmasabb pályázó a „kulturantropológia” Dilthey- és Rothacker-féle változatára. Az a kísérlete pedig, hogy az irodalomtudományos „történelmet” a kultúra-tudomány erőszakossága elől biztonságba helyezze, ezt az irodalom-tudományt csak még mélyebben vonta be a kultúratudományos vitába. Hiszen a „konstansoknak” a „történetiben” vagy a „történeti” ellenében való feltételezése egyike a történeti antropológiáról, a „filozófiai antropológia” történeti szemantikájáról, a „kulturant-

<sup>40</sup> Vö. Odo MARQUARD, *Leben und leben lassen (Anthropologie und Hermeneutik bei Dilthey)*, Dilthey Jahrbuch, (2) 1984, 128–139.

<sup>41</sup> Christian GRAVE, *Kulturanthropologie = Historisches Wörterbuch der Philosophie*, szerk. Joachim RITTER – Karlfried GRÜNDER, IV., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976. 1326 sk.

ropológiáról” és a „kulturális antropológiáról” zajló jelenlegi vita kulcsproblémáinak. És itt nem arról a kazuisztikus évről van szó, mely szerint az, aki a kultúratudomány ellenében érvel, maga is szükségképpen részt vesz a kultúratudományos vitában. Nem, hiszen Walter Haug „konstansai” annak a kultúratudományos modellnek a részei, amely Erich Rothacker óta a „kultúrantropológia” nevet viseli.

Hagyjuk függőben azt a kérdést, hogy vajon feljogosítja-e Walter Haugot a maga gyors menekülése a történelemből a „konstansok” mögé arra, hogy felpanaszolja: az új historizmusban a történelem veszendőbe megy. Az bizonyos, hogy Stephen Greenblatt nem a történelemtől, hanem legfeljebb *egy* történelemtől fordul el. A jól bejárattott módszer kultúratudományos relativálásának nem utolsó sorban az az egyik előnye, hogy újra felfedezte azt a tényt, hogy különböző lehetőségeink vannak arra, hogy a „történelmet” megalkossuk, és hogy a szellemtudomány, a szellemtörténet és a kultúrantropológia diltheyi és rothackeri típusától való elfordulás semmiképpen nem jelenti a történelem és az igazság feláldozását a „posztmodern kötetlenség” kedvéért.

Walter Haug tökéletesen látja, hogy Greenblattnél a „heterogenitás”, a „kontingencia”, az „ellentmondások” és a „törések” a fontosak. Az pedig, hogy ennek hátterében a „történelemnek” egy bizonyos elgondolása áll, talán azért került el a figyelmét, mert Greenblattet túlságosan szorosán Geertz „sűrű leírásához” köti, s közben nem figyel föl arra, hogy Greenblatt számára a foucault-i előkép legalább annyira fontos, mint a geertzi. A Walter Haug által említett hatalomelemzéseket Foucault iskolájában sajátították el. Nagyon leegyszerűsítve: *A tudás archeológiája* szerint egy a „folytonossághiány, a törés, a küszöb, a korlát, a sorozat”<sup>42</sup> princípiumaira épített módszertan mindazt a megismerés napvilágára hozza, amit a mű, a szerző, a hatás, a hagyomány, a fejlődés, a mentalitás vagy a szellem koherencia-alakzataira épített történetírás homályban hagyott. Ha pedig egy pillantást vetünk a tudománytörténetre, akkor ehhez – megint csak: nagyon leegyszerűsítve – azt fűzhetjük hozzá,

<sup>42</sup> Michel FOUCAULT, *A tudás archeológiája*, ford. PERCZEL István, Atlantisz, Budapest, 2001, 29.

hogy a koherenciára és a nem-koherenciára alapozott eljárások ugyanolyan jelentős, noha nem fölcserélhető teljesítménnyel szolgálnak a megismerést illetően. Jellegzetesen a koherencián alapuló eljárás például a historista hatáskutatás. Ideális esetben kizárólag az számít „hatásnak”, ami hézagtalanul, egyszersmind pozitív módon bizonyíthatóan a szövegnyomokban láthatóan összefügg. Stephen Greenblatt egy éppily tipikus, ám a nem-koherencián alapuló eljárást használt föl a maga céljaira, melyet *Representations* című folyóirata Clifford Geertznek szentelt különszámában pontosan körvolalazott. Greenblatt itt megmutatja, mit tanult Geertztől, s olyan következtetésre jut, mely bizonyára zene Walter Haug füleinek.

„Mivel soha nem az érdekelt, hogy az antropológiát és az irodalomtudományt egymásba omlasszam, hanem az, hogy kidolgozzam sajátos erejüket, azt az erőt, mely legalább annyira annak függvénye, amiben jellegzetes szövegeik különböznek egymástól, mint amennyire annak, amiben meglepően hasonlítanak egymásra.” Greenblatt mindenekelőtt az irodalmi és a nem-irodalmi *differenciájából* teszi kettejük konstellációját termékennyé. „Az a tény, hogy mind az irodalmi mű, mind az antropológiai (vagy történelmi) anekdota szöveg, hogy mindkettő fikció, abban az értelemben, hogy megalakított dolog, hogy mindkettő a képzelet által, valamint az elbeszélés és a leírás rendelkezésünkre álló forrásai révén ölt alakot, mindez segített abban, hogy lehetővé váljék összekapcsolásuk, miközben megszüntethetetlen különbségeik – az, hogy egyik sem a másik céljaira született, hogy egészen különböző igényekkel lépnek föl a valósággal szemben, hogy összemérhetetlenek és hogy gyakorlatilag lehetetlen, hogy egyidejűleg mindkettejükre fókuszáljunk –, e különbségek tehát az összekapcsolást hatékonyá és sürgetővé tették.”<sup>43</sup>

Greenblatt a fikció és a nem-fikció *ontológiai* differenciáját a kronológiai és genealógiai differencia kedvéért gyöngíti meg. *A Hamlet* szellemjeleneteinek és egy szellemlátó beszámolójának 1668-ból közös a témája, és mégis, az említett differenciák miatt, elkülönülnek egymástól, egészen a kapcsolat hiányáig: a hasonló nem-hasonlósá-

<sup>43</sup> Stephen GREENBLATT, *The Touch of the Real, Representations*, (59) 1997, különszám (*The Fate of „Culture” [Geertz and Beyond]*, szerk. Sherry B. ORTNER), 20, 22.

ga, *discors concordia*. Csak e kronológiai és genealógiai differenciák kulturális tényezőinek kidolgozása tárja fel a tematikus hasonlóság megismerésre vonatkozó értékét. A nem-hasonló hasonlónak tétele mint megismerési mód régi hagyományra támaszkodik. Története minden bizonnyal az arisztotelészi *xenikonnal* veszi kezdetét. „Az »idegen« nyelv és az »ismeretlen« okok” „esztétikai és kognitív eljárások” forrásává válnak.<sup>44</sup> Az esztétikai eljárások példaként a csodálatosnak a *conzettón* alapuló poétikáját lehetne megemlíteni. Greenblatt egy másik tanulmányban megmutatja ennek hatását a „csodálkozás” Kolumbusznál föllelhető retorikájára, amely az idegennel való találkozás döbbenetét az idegen legyőzésének és átsajátításának stratégiájává teszi.<sup>45</sup> Maga Greenblatt a retorikai *conzettót* oly módon gyakorolja, hogy a *Hamlet* jeleneteit összekapcsolja a szellemlátó későbbi beszámolójával, ugyanakkor az „áthelyezés” konfigurációit, a hasonló nem-hasonlónak tételét nem a *conchetto* retorikájával alapozza meg, hanem a formalisták „elidegenítési” eljárásaival,<sup>46</sup> az automatizált és a konvencionális feltörésével a differenciában. Közismert, hogy a poétikai differenciának a költőiségben megvalósuló, Roman Jakobson-féle megtapasztalása ezen a módon vált a hétköznapi nyelvről adott nyelvészeti elemzéseinek kiindulópontjává. A *conzettót* Giambattista Vico a „képzeleti általánosság” elnevezéssel vezette be az újkori tudományba. Vico a „képzeleti általánossággal” a mitikus gondolkodást jellemezte, s ehhez a tárgyhöz alakította a maga retorikailag megalapozott módszerét is, mely arra szolgált, hogy megalapozzon egy a karteziánus módszerfogalommal szemben álló történeti tudományt. A karteziánus módszerfogalom az empirizmuson és a pozitivizmuson keresztül uralomra jutott a történeti tudományokban. Ám ennek koherencia- és rendszerkényszerével szemben mindig is léteztek a tudásnak és a megismerésnek alternatív konstrukciói. Emlékeztethetnék a romantikus fragmentarizmusra és enciklopédizmusra. A későbbi tudományban

<sup>44</sup> Renate LACHMANN, *Die Zerstörung der schönen Rede (Rhetorische Tradition und Konzepte des Poetischen)*, Fink, München, 1994, 101.

<sup>45</sup> Stephen GREENBLATT, *Marvelous Possessions (The Wonder of the New World)*, University of Chicago Press, Chicago, 1991, 52–85.

<sup>46</sup> GREENBLATT, *I. m.*, 1997, 26.

főként Georg Simmel gyakorolta virtuóz módon tudományos eljárásként a különmemű elemek rendszer nélküli összekapcsolását. Adorno, nem utolsó sorban éppen Simmelre utalva, ezt a differencián alapuló módszert újra közvetlenül Descartes *Értekezés a módszer-ről* című művével állította szembe. A kartéziánus módszerfogalom segítségünkre van abban, hogy megalkossuk egy logikailag felépülő világ fikcióját, abban viszont nem segít, hogy megértsük a kultúra kontingens történetét. „A folyamatos ábrázolás ellentmondana egy antagonisztikus dolognak, amennyiben a kontinuitást nem határozná meg egyúttal diszkontinuitásként is.”<sup>47</sup>

Walter Haug e ponton bizonyára igazolva látja idegenkedését Adornótól. Mindazonáltal *Az esszé mint forma* azon kanonikus szövegek közé tartozik, melyek a „nem-identikus” Vico által megalapozott tudástípusát írják le. *Az esszé mint forma* nagy hátránya csupán annyi, hogy Adorno e módszereszmény lekicsinylőinek kezére játsza azt az ellenvetést, mely alapján ezt az eszményt mint a pontatlan és felületes zsurnalizmus értelmében vett „esszéisztikusát” diszkreditálhatják, avagy, némiképp barátságosabb modorban, éppen még elismerhetik „anekdotikus szemléletességét” és „posztmodern kötetlenségét”. Eközben az, hogy egy rossz esszé nem rosszabb, mint egy rossz értekezés, éppúgy figyelmen kívül marad, mint az a tény, hogy vannak a történelemnek olyan területei, melyek sokkal jobban rekonstruálhatók tudományosan, ha nem pozitív lineáris összefüggések mentén mérjük fel őket, hanem diszparát elemeik láthatatlan hálózatait mutatjuk fel lehetségesként.

Mondhatjuk, miként Walter Haug teszi, hogy az új historizmus eredménye „nem történelem”, hanem „esszésorozat”. Amennyiben ezt megsemmisítő megállapításnak szánta, úgy vélem, csodálatra méltó az az elegancia, mellyel egy félmondatban eltöröl egy egész tudományos hagyományt, az „elidegenítésen keresztül történő megismerés” hagyományát, amely a simmeli esszéfogalom geertzi és greenblatti továbbvitelében és a diszkontinuust vizsgáló foucault-i és greenblatti kutatási gyakorlatban találta meg a maga új, időszerű

<sup>47</sup> Theodor W. ADORNO, *Az esszé mint forma*, ford. HEGYESSY Mária = UÓ., *A művészet és a művészetek (Irodalmi és zenei tanulmányok)*, Helikon, Budapest, 1998, 40 sk.

változatát. Külön megfontolást érdemelne, hogy egy olyan hermeneutika, mely nem az idegen megismerő átsajátítására, hanem az idegen megismerő megőrzésére irányul, tehát az idegen kultúratudományos hermeneutikája, nem mutat-e már természeténél fogva is nagyobb affinitást az arisztotelészi *xenikon* kognitív teljesítményére, mint egy olyan irodalomtudományos hermeneutika, amely arra korlátozódik, hogy a saját kánonjában világítsa meg az idegenné válás árnyékait.

Walter Haugnak kétségtelenül igaza van, amikor ezt az irodalomtudományos hermeneutikát „dilemmatikusként” jellemzi. A magam részéről azt javasolnám ennek az irodalomtudománynak, hogy ahelyett, hogy e három dilemmára alapozná magát, inkább engedjen három kihívásnak. Megtehetné, hogy szembenéz kultúránk materiális és strukturális változásaival, anélkül, hogy a „konstans” és az „identikus” révén sietve immunissá tenné magát. Megtehetné, hogy a pluralista gyakorlat és a monisztikus önmeghatározás kettős morálját a pluralista gondolkodás konceptualizációival váltja fel. Végül pedig fogalmainak és kategóriáinak sokaságában – ezek kultúratudományos kontextusban történő átformálásával – új és feszült-ségteli, az irodalmat kitüntetett módon érintő kérdésfeltevéseket fedezhetne föl. Az irodalom lelkes hívei és az irodalomtudósok számára az irodalom a legfőbb dolog. E beállítódás jogosultsága olyan kulturális alapokon nyugszik, melyek figyelembe vételével e lelkes hívek tudományos haszonra tehetnek szert.

SIMON ATTILA fordítása