

Simon Zoltán Boldizsár

Reflexivitás a történetírásban

TANÁCS TALANSÁG ÉS ÖNBIZALOM A REFLEXIVITÁS KAPCSÁN

Valami nincs rendben a reflexivitással. És nem pusztán az, hogy majdnem mindig másvalakinek kellene reflexívnek lennie, csak annak nem, aki éppen beszél róla. A reflexivitással birkózó különféle humán- és társadalomtudományos esszét és tanulmányokat lapozgatva az a benyomása támadhat az embernek, hogy a téma leginkább zavart és tanács talanságot szül. Megannyi szakterület megannyi képviselője – mielőtt elmondaná, hogy mi is valójában a reflexivitás és mit kellene vele kezdeni – egyaránt hajlamos azzal indítani, hogy meglehetősen zavaros fogalomról van szó, amiről senki sem tudja igazán, micsoda, és amiről senki sem tudja igazán, mit lehetne, vagy kellene vele kezdeni. Részben alighanem ezért is érvényesülhet a reflexivitás a tudományos világban jobbra a gyakorlatoknak szóló elméleti ajánlásként, nem pedig gyakorlatként. A történetelmélet területére lépve a zavar és tanács talanság benyomása mindenesetre pillanatok alatt szertefoszlik. A történetelmélet az önbizalom meglepően magas fokával ajánlja a történetírás figyelmébe a reflexivitást, ám teszi ezt anélkül, hogy egy-két kósza kísérleten kívül akár a fogalom elemzésével próbálkozna, akár részletesebben is kifejtene, mit is ért reflexivitás alatt. Az ajánlás célja és egyben előfeltevése mindenesetre az az elképzelés, amely szerint a történészek számára a reflexivitás jelenti a jobb történészsé válás ragyogó útját, illetve a reflexív attitűd általánossá válása egyszerre mind a történetírás egésze számára is a jobb történetíráshoz, vagy egyenesen a történetírás új korszakához vezető ragyogó utat jelenti. A történetírás ezen új korszaka az esztétikai vállalkozásként felfogott történetírás volna, és a reflexív történészek krédója Alun Munslow nyomán a következőképp hangozhatna: „reflexív történészként az írott történelmet olyan társadalmilag konstituált narratív reprezentációként definiálom, amely elismeri a narratív forma végső kudarcát a reprezentáció precizitása és objektivitása tekintetében”.¹

Az ajánlott reflexivitás egyik legfőbb jellegzetessége ezzel rögvest világossá válik, nevezetesen az, hogy szoros szövetségben áll a történetírás *egy bizonyos* elméletével. Olyan szoros összefüggésben, hogy végső soron nem is tűnik egyébként, mint az elmúlt fél évszázad szkeptikus (vagy a nyelv kérdésre fektetett hangsúly révén általában posztmodernnek nevezett) történetelmélete által viselt álarcnak, amely *éleve* esztétikai vállalkozásnak tekinti a történetírást, függetlenül attól, hogy a történetírás már az elérni vágyott új korszakába lépett-e vagy sem. Ami tehát a reflexivitás nevében ajánlásra kerül, és ami jobba teszi a történetírást,

¹ Munslow 2006 [1997]: 17.

az nem egyszerűen a történetelmélet, hanem a „helyes” és „megfelelő” történetelmélet, maga a reflexivitás pedig nem tűnik egyébnak, mint a „helyes” történetelméletben való jártasságnak.

Mindemellett úgy tűnik, hogy ez a jártasság nem pusztán a történetírás természetét feltáró elméleti meglátások és filozófiai elvek ismeretét jelenti. Ahhoz, hogy valaki jó történetíró legyen, az is szükséges, hogy ez a „helyes” történetelmélet elválaszthatatlanul összefonódjon a történetírói gyakorlatával. Ahogy a történész Susan Crane fogalmaz, „bárki, aki elvlasztja a történetírás elméletét a gyakorlatától, annak a veszélynek teszi ki magát, hogy esszencializált nézeteket éleszt fel arról, »ahogy a dolgok valójában voltak«”.² Az ilyen esszencializált nézetek felélesztése alighanem egy nem reflexív – vagyis rossz, de mindenképp kevésbé értékes – gyakorlatot eredményezne. Az elképzelés továbbá azt a kétes álláspontot is magában foglalja, hogy *kizárólag* a fenti értelemben vett reflexív történetírói gyakorlat eredményei tekinthetők progresszívnek, *kizárólag* a reflexív történeti szövegek nevezhetők experimentálisnak vagy éppen bármilyen tekintetben előremutónak, és *kizárólag* ezek képesek lerázni magukról holmi évszázados konvenciók béklyóit.³ És fordítva, az elképzelés magában foglalja azt is, hogy ezek a konvencionális gyakorlatot felülíró experimentális történeti szövegek meg sem születnének a reflexivitás – a „helyes” történetelméletben való jártasság – nélkül.

A reflexivitás és a „helyes” történetelmélet ilyesfajta szoros szövetsége sajnálatos módon azt jelenti, hogy amint valaki megpróbálna a reflexivitás fenti felfogása ellen érvelni, akkor egyszersmind az elmélet és a gyakorlat elválasztásában is bűnösnek bizonyulna, aminek következtében a legkevésbé sem reflexív módon újjá is élesztené a történetírásról alkotott olyan nézeteket, amelyek szerint az nem esztétikai, hanem episztemológiai vállalkozás.⁴ Ennek ellenére a továbbiakban a reflexivitás fenti felfogása, és egyszersmind a történetelmélet és a történetírás gyakorlatának elválaszthatatlansága ellen fogok érvelni. Ám az avítnak tekintett nézetek felélesztésének szándéka távol áll tőlem, amennyiben azt gondolom, hogy a reflexivitás – a történetelméleti jártasság – gyakorlatba ültetése, „készpénzre válthatósága” elleni érvek korántsem járnak együtt automatikusan immár meghaladottnak vélt elképzelések nosztalgikus megidézésével.

² Crane 2002: 319.

³ Amikor itt és másutt szóba kerülnek a konvenciók a történetírás kapcsán, akkor nem a konvencionális és a nem konvencionális történetírás olyasfajta megkülönböztetésére gondolok, amelynek értelmében Szélpál Lívia mutatja be az *unconventional history* gyakorlatát (Szélpál 2007). Azoknak a nem konvencionális történeti munkáknak a jó része, amelyeket Szélpál említ a tanulmányában, elbukna a fenti értelemben vett „helyes” történetelmélet próbáján.

⁴ Érdekes, hogy a „tapasztalat” és a „jelenlét” fogalma nevében a szöveg és a nyelv birodalmából való kilépésre tett újabb kísérletek is a történetírásról alkotott divatjamúlt nézetek felélesztésének vádjával szembesülnek. Még akkor is, ha ezek a kísérletek Frank Ankersmit „tapasztalatához” hasonlóan nem hagyják el az esztétika birodalmát, és akkor is, ha nem tagadják a nyelv jelentőségét, ahogy sem Ankersmit „tapasztalata”, sem Eelco Runia vagy Hans Ulrich Gumbrecht „jelenléte” nem tagadja. A „jelenlét” ilyen kritikájához lásd Munslow 2010; Jenkins 2010. A „tapasztalat” ilyesfajta kritikájához lásd Jenkins 2009. A tapasztalat és a jelenlét fogalmaiban rejlő lehetőségekről, illetve a történetírás nyelvi elméleteihez való viszonyukról lásd Simon 2013b.

A reflexivitás elleni érvek ugyanis nem pusztán az elmúlt időszakban a történészek figyelmébe ajánlott történetelméletet mint a jó történetírás mércéjét, hanem általában véve a történetelméletet mint a történetírás mércéjét kérdőjelezzik meg. Más szóval, a reflexivitás elleni érvek a történetírás olyan pluralisztikusabb felfogásához vezetnek, amely szerint a különböző történeti szövegek minden további nélkül fittyet hányhatnak a konvenciókra és lehetnek experimentálisak függetlenül attól, hogy szerzőik éppen milyen elméleti állásponton vannak a történetírói vállalkozás természetét illetően. És ennek megfelelően a reflexivitás mögé bújva önmagát propagáló történetelmélet leglelkesebb képviselője által írt történeti szöveg is zavarbaejtő könnyedséggel bizonyulhat a velejéig tradicionálisnak – valahogy a kísérleti szellemet propagáló elméleti szövegek kínos konvencionálisához hasonlóan (amivel, nem mellesleg, ezek az elméletek mintegy reflexszerűen, öntudatlanul utasítják vissza saját víziójukat).

Mindeközben azonban az önmagát ajánló történetelméletet nem éri semmiféle kár az általa képviselt filozófiai nézeteket illetően, legalábbis nem a reflexivitás kritikája révén.⁵ Az egyetlen kár, amit a reflexivitás kritikája okozhat ebben a tekintetben, az a történetírói gyakorlat ezen történetelmélet általi jobbá tételének az elképzelését illeti. Ez azonban olyan kár, amit nem ennek a bizonyos történetelméletnek, hanem a történetelméletnek mint történetelméletnek kell elszenvednie.

A REFLEXIVITÁS KÖVETELMÉNYE

A fenti értelemben vett „jó történetírás” követelményeit soroló történetelméletek jobbára a lista elején biztosítanak helyet a reflexivitás számára. Bár alkalmassint néhány, a magától értetődőség jegyében odavetett szó is megteszi arról, hogy „a reflexivitás ajánlott”,⁶ az ajánlásokat többnyire páromondatos leírás is kíséri. Beverley Southgate szerint például a jó történetíráshoz elengedhetetlenül szükséges három tulajdonság: „először, a reflexivitás – tudatában lenni önmagunknak, hogy mit csinálunk és miért; másodsor, [...] a nyelvi tudatosság – az az iránti figyelem, hogy a különböző célok eléréséhez hogyan használjuk a nyelvet, hogyan élünk vissza a használatával, hogyan formáljuk; és harmadszor, a kétértelműséggel való együttélés képessége – a képesség a bennünk, a másokban és a múltbeli emberekben rejlő, néha következetlen és ellentmondásos elemekkel való együttélésre”.⁷ Southgate három tulajdonságához hasonlóan Hélène Bowen Raddeker listája a posztmodern történetírás „hat alapelvéről” szintén a reflexivitással kezdődik, amit olyan gyakorlatként definiál, amely „magában foglalja

⁵ A félreértések elkerülése végett nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy nem az önmagát ajánló történetelméletet próbálom aláásni, hanem az ambícióit. Ami magát az elméletet alááshatja, az nem a gyakorlat formálásával szembeni tehetetlenségének a felmutatása, hanem például az előző lábjegyzetben is említett fogalmak köré épülő rivális elméletek térnyerése.

⁶ Bourke 2007: xii.

⁷ Southgate 2005: 147.

az önkritikát csakúgy, mint a történész által elfoglalt pozíciók őszinte beismerését”.⁸ Az *Experiments in Rethinking History* c. kötet szerkesztői pedig mintegy trivialitásként kezelik azt a reflexivitást, amely „természetesen központi jelentőségű az experimentalizmus számára a történetírásban”, és amely egyszerre jelenti „mind a történeti cselekvők, mind pedig a történész szerzői és kreatív szerepének öntudatos megértését”. Pár mondattal később, továbbra is azt a hatást keltve, mintha kézenfekvő dolgokról beszélnének, még annyit tesznek hozzá mindehhez, hogy „a reflexivitas a történetírás irodalmi-kreatív tettként való elismerése is, még akkor is, ha a cél inkább rekonstrukciónak látszik. Természetesen minden rekonstrukció konstrukció.”⁹

A reflexivitas a konvencionáliszmuson való túllépés eszközeként jelenik meg Robert Berkhofer *Beyond the Great Story* c. könyvében is, amely a történetelméletben talán egyedülálló módon egy egész fejezetet szentel a fogalom elemzésének és a nyugtalanító kérdésnek, hogy miképp is festene a reflexív történetírói gyakorlat. Minthogy Berkhofer a későbbiek során részletesebben is szóba kerül, egyelőre elég megemlíteni a feladatot, amit a történészek számára kijelöl, és ami a következőképp hangzik: a történészeknek a reflexivitas nevében el kellene mélyedniük abban a problémában, hogy „egy szöveg miként konstituálja önmagát történelemként”.¹⁰ Végül, az elméleti ajánlások hazai vizein elsősorban Gyáni Gábor hajója halad kikötőről kikötőre a reflexivitas zászlaja alatt, hogy minél több helyre hordja szét a jó történetírás és az elméleti tudatosság viszonyáról szóló híreket.¹¹

Korábban a „helyes” történetelméletben való jártassággal azonosítottam a reflexivitas történetelméletben explicite csupán fel-felbukkanó, ám impliciten folytonosan és nyomasztóan jelen lévő fogalmát. Az előző két bekezdésben összegyűjtött rövid definíciók és leírások fényében azonban alighanem itt az ideje beazonosítani, hogy miféle reflexivitásról is van szó pontosan. Ehhez mindekelőtt egy olyan területre van szükség, amely a történetelmélettel ellentétben alaposabb vizsgálat alá vette a fogalmat: a tudományszociológiára. A tudományos tudás szociológiájának egykori úttörői nem pusztán attól különlegesek, hogy megpróbálták tüzetesebben körüljárni a reflexivitást, hanem attól is, hogy nem egyszerően az általuk vizsgált gyakorlatok számára ajánlották a fogalmat, hanem úgy tekintettek rá, mint amihez a mások diskurzusáról szóló saját diskurzusuknak is fel kell nőnie. Más szóval az elmúlt évtizedekben nem csupán a tudomány reflexivitasát tették vitatémává, hanem a tudományról szóló saját

⁸ Bowen Raddeker 2007: 33.

⁹ Munslow – Rosenstone 2004: 13–14.

¹⁰ Berkhofer 1995: 281.

¹¹ Lásd a releváns szövegeket a következő kötetekben: Gyáni 2003; legújabban Gyáni 2010. A történetelméleti ajánlásokkal kapcsolatos egy szkeptikusabb állásponthez, amely egészen más vonalon, de a jelen esszével rokon cél érdekében érvel, lásd Kisantal 2007. A történetírás reflexivitasának egy externalista felfogásához lásd Takács 2008.

szövegeik reflexivitását is.¹² Ennek fényében nem különösebben meglepő, hogy a reflexivitás különféle fajtáinak leginkább használhatónak tűnő osztályozása is a tudományos tudás szociológiájától kölcsönözhető. Michael Lynch egy reflexivitásellenes tanulmányában – amelynek érvelésére hamarosan részletesebben is kitérek – a reflexivitás hat fő fajtáját különbözteti meg; ezek közül kettő is szóba jöhet akként, aminek nevében a történetelmélet önmagát ajánlja a történetírás jobbá tételére.

Az első jelölt, amelyet Lynch a metodológiai reflexivitás egyik formájának tekint, a filozófiai önreflexió: egy „filozófiai önelemzés, a saját vélekedéseink és feltevéseink befelé tekintő, néha vallomás jellegű, önkritikus vizsgálata”.¹³ A reflexivitás mint önvizsgálat, amely egyaránt érinti az egyén személyét és cselekedeteit, a fenti történetelméleti ajánlásokban Southgate-től Berkhoferig egyformán tetten érhető. Ezek az ajánlások azonban tartalmazznak még egy összetevőt: nem pusztán a filozófiai önvizsgálatot követelik meg, hanem különös és alighanem szerencsétlen módon előre meghatározzák az önvizsgálat eredményét is. Hogy mitől különös és szerencsétlen a reflexivitás kapcsán az önvizsgálat eredményének a meghatározása, az viszonylag könnyen belátható. Amikor ugyanis azt halljuk, hogy a reflexivitás mint filozófiai önelemzés üdvözlendő és kívánatos, azt gondolhatnánk, hogy ami számít, az nem a végeredmény, hanem maga a filozófiai önelemzés tevékenysége és a történészként végrehajtott cselekedetek természetéről való gondolkodás. Azt gondolhatnánk, hogy a filozófiai önelemzés eredményeként a történészi tevékenységről alkotott elméleti nézetek lehetnek helyesek vagy helytelenek, de maga a reflexivitás nem. Azt gondolhatnánk, hogy ha a reflexivitás megfeleltethető volna egy „helyes” elméleti pozíciónak a filozófiai önelemzés eredményeként, akkor egyáltalán nem is létezne reflexivitás – akkor csupán a történetírás gyakorlatáról alkotott egyetlen „helyes” elmélet létezne.

Am legyen bármennyire is különös és szerencsétlen a fenti eljárás, éppen ez történik a reflexivitással a történetelméletben. Filozófiai önelemzésként szenvedélyes viszonyra lép azzal a második jelölttel, amit Lynch az interpretatív reflexivitás egyik formájaként radikális referenciális reflexivitásnak nevez, és amit „a reprezentáció iránti megszállottság és a reprezentáció szkeptikus felfogása jellemez”.¹⁴ Ez a radikális referenciális reflexivitás ölt például formát abban a korábban említett, Munslow definícióját visszhangzó hipotetikus reflexív történészi krédóban, ami a következőképp hangzott: „reflexív történészként az írott történelmet olyan társadalmilag konstituált narratív reprezentációként definiálok, amely elismeri a narratív forma végső kudarcát a reprezentáció precizitása és objektivitása tekintetében”.¹⁵

¹² Lásd Woolgar 1988; Ashmore 1989. A reflexivitás tudásszociológiában felbukkanó formáihoz a 80-as évek végének a fenti érvelés számára releváns vitáinál jóval tágabb kontextusban lásd Dupcsik 2001.

¹³ Lynch 2000: 29.

¹⁴ Lynch 2000: 33.

¹⁵ Lásd az első lábjegyzetet.

A filozófiai önelemzés és a radikális referenciális reflexivitás történetelméleti összefonódását azonban ritkán kísérik érvek. Az elméletek hajlamosak kitérni az elől, hogy a reflexivitas ajánlásokor egyszersmind instrukciókkal vagy szemléletes példákkal is szolgáljanak arra nézve, hogy miképp lehetne a reflexivitást érvényre juttatni a történetírás gyakorlatában. Az ajánlások mindemellett annak demonstrálását sem érzik égetően szükségesnek, hogy a történetírás gyakorlatában csak akkor léphetnek fel üdvözlendő minőségi változások, ha a történetírást episztemológiai helyett esztétikai vállalkozásként értelmezzük; hogy a gyakorlat minőségi javulása nem mehet végbe anélkül, hogy a történészek a fenti értelemben véve reflexívek volnának; vagy hogy semmiféle kísérleti attitűd sem verhet gyökeret a történetírásban úgy, hogy valaki a „helyes” elmélet helyett valamely „helytelen” elmélet híve, vagy éppen azt gondolja, hogy nem szegődik semmilyen elmélet hívéül. Az egyetlen kivétel talán Berkhofer, aki – bár ő is megfélekedzik a reflexivitas azon feltételezett képességének igazolásáról, miszerint a gyakorlat minőségi javulását hozná – listákkal látja el az olvasóit arról, hogy mi mindennel kapcsolatban kellene a történészeknek reflexívnek lenniük, valamint praktikus jó tanácsokkal szolgál arra nézve, hogy miképp érhető el mindez a gyakorlatban. A listái a retorikától kezdve a műfajon, a politikán és az etikán keresztül a nyelvről alkotott elméletekig rengeteg bejegyzést foglalnak magukban, a mód pedig, aminek révén a történészek reflexívnek bizonyulhatnak, nem volna egyéb, mint a listák bejegyzéseivel kapcsolatos reflexív pillanatok történeti szövegekbe foglalása. A politika esetében mindez a következőképp festene:

„A textualizációik [a történeti szövegek – S. Z. B.] megértése érdekében a politikai hovartartozásuk mellett a szerzőknek, oktatóknak (és bírálóknak) fel kellene tárniuk sokrétű társadalmi helyzetüket. Az ilyesfajta számadások magukban foglalják a társadalmi nem, a generáció, a vallás, az etnicitás és a szakma szerepét a szövegek előállításában. Vajon lehetséges egy ilyesfajta teljes számadás, és ha igen, milyen formát kellene öltenie? Az a legkevesebb, hogy a szabványos történelmek bevezetőiben található szokásszerűen felületes teljes számadásokat bármely új reflexív textualizációnak az egész textualizált vállalkozás átfogó, dialektikus és explicit keretévé kellene tennie.”¹⁶

Bár a történeti szövegekben a szerzői jelenlét jobbára továbbra is a főszöveget felvezető bevezetésekre korlátozódik, a reflexív pillanatok történeti szövegekbe foglalása nem csupán eseti jelenség. A Berkhofer által korántsem kielégítőnek tekintett előszavas vallomásoktól a kívánatosnak vélt explicit reflexív keretig majd minden lépcsőfok megtalálható az egyes történeti munkákban. Véletlenszerűen válogatva az utóbbi időben a kezembe került vagy éppen előszeretettel forgatott történetírói munkákból, az első lépcsőfokra Joanne Ferraro lehet a példa, aki a reneszánsz Velence problémás házasságairól szóló könyvében a történetírói vállalkozás természetéről alkotott nézeteit távol tartja mindattól, amit a reneszánsz Velence életéről

¹⁶ Berkhofer 1995: 247.

mond. Azzal, hogy a dekonstrukció tudáskonceptióját illető nézeteit az előszóban letudja afféle kötelező körként, pompásan illusztrálja azt, ami Berkhofer szerint pusztán „szokásszerűen felületes” számadás, még ha nem is teljes.¹⁷ Ann Wroe *A Fool and his Money* c. könyvében már nem az előszót, hanem az első fejezetet foglalja le a dél-francia Rodez 70-es évekbeli életének, valamint az ebbe az életbe való saját beilleszkedésének a történetére, és a könyvének többi fejezete anélkül foglalkozik a középkori Rodez történeti cselekvőinek az életével, hogy bármiféle átjárás volna a két történet között.¹⁸ Arthur Imhof ennél még egy lépéssel továbbmegy az *Elveszített világokban*, amikor hirtelen a történeti cselekvői között tűnik fel, ahogy 1982/83 telén írásos körkérdeést fogalmaz Bajorország főorvosaihoz és főnövéreihez, arról próbálva felmérést készíteni, hogy a történeti cselekvőinek egy bizonyos hite mennyiben élt tovább az 1980-as években.¹⁹

A következő lépés – ami már kielégítené Berkhofer igényeit a történeti szövegek reflexivitását illetően – a narratíván végigvonuló, konstitutív és állandó szerzői jelenlét volna. Ilyen például Greg Dening *Church Alive!* c. könyve az „élő” vallásos tapasztalatról, amit nem csupán átszönek Dening személyes történetei, hanem valóban ezek képezik az egész vállalkozás keretét.²⁰ A történetelméleti ajánlásokban leggyakrabban idézett reflexív történeti szöveg azonban alighanem Robert Rosenstone *Mirror in the Shrine*-ja három amerikai világgépének a változásáról a 19. századi Japánnal való találkozásuk révén. A könyvvel – amelyben a Japánba vetődött amerikaiakról szóló történeteket végigkíséri az ezeket elbeszélő történész szerzői jelenléte – Rosenstone azt a célt tűzte maga elé, hogy „olyan történeti munkát alkossak, amely megfelel, ha nem is a század végi, de legalábbis a század közepi irodalmi érzékenységnek”.²¹ Ez az első pillantásra ártatlannak tetsző cél pedig igen komoly következményekkel járhat a történeti szövegek reflexivitására nézve.

Mindezek fényében nem kétséges, hogy létezhetnek és léteznek is olyan történeti szövegek, amelyek látszólag megfelelnek a történetelméleti ajánlások követelményeinek. Meglehet azonban – Rosenstone szavai legalábbis erre utalnak –, hogy a történeti szövegekben tetten érhető reflexivitásnak vajmi kevés köze van ahhoz a reflexivitáshoz, amire a történetelmélet szólítja őket. Mielőtt azonban kiderülne, hogy van-e különbség – és ha van, miben is áll ez a különbség – a történeti szövegek számára ajánlott és az azokban ténylegesen tetten érhető reflexivitás között, érdemesnek tűnik kitérni egy olyan kérdésre, amit a történetelméletek az ajánlás során elfelejtenek tisztába tenni. Arra, hogy számít-e bármit is az ajánlott reflexivitás, és hogy képes-e változtatni a gyakorlaton, képes-e jobbá tenni azt; pontosabban szólva – mivel azt gondolom, hogy nem képes minderre – arra, hogy miért is nem képes milderre.

¹⁷ Ferraro 2001: 11.

¹⁸ Wroe 1996: 7–21.

¹⁹ Imhof 1992: 182–184.

²⁰ Dening 2006.

²¹ Rosenstone 1988: xiii.

A REFLEXIVITÁS ELLEN

Bár kétségkívül akadtak a fogalom jelentőségének és befolyásának csökkentésére irányuló elszórt kísérletek, a reflexivitás elleni érvelés nem tartozott az utóbbi évtizedek legnépszerűbb tudományos tevékenységei közé. Az egyik, és talán az egyik legfontosabb ok, amiért ezek az elszórt kísérletek nem váltottak ki különösebb visszhangot, úgy gondolom az, hogy a reflexivitás kritikáját összemosták azon elméletek kritikájával, amelyek a reflexivitást a különböző gyakorlatok figyelmébe ajánlották. Amikor például az antropológus Philip Carl Salzman azt mondja, hogy a reflexivitás képtelen beteljesíteni a célját az antropológiában, akkor tulajdonképpen azt mondja, hogy azok az antropológia gyakorlatáról alkotott posztstrukturalista elméletek képtelenek beteljesíteni céljukat, amelyeknek így a reflexivitással együtt kellene porba hullniuk.²² Némely vonatkozásban persze az ilyen kritikák is hasznosnak bizonyulhatnak, és Salzmannak is járhat a pont az önelemzéssel szemben táplált kétségei hangoztatásáért. A kérdésnek mindazonáltal, hogy mennyiben vagyunk képesek önmagunkról tudást szerezni, megvan a maga története.²³ Másrészt, az önmagunkról való tudás kapcsán a tudás lehetőségét illető kétség kártyáját azok ellenében kijátszani, akik egyébként is erős kétségeket fogalmaznak meg a tudás lehetőségét illetően, nem feltétlenül célravezető stratégia – főképp nem abban az esetben, ha valaki, mint Salzman, nagy általánosságban jóval kevesebb kétséget táplál ez ügyben, mint akikkel szemben a kártyát kijátszaná.

Minden érdemük ellenére ezért a reflexivitás azon kritikái, amelyek elsősorban a fogalomhoz kapcsolódó adott elméletet támadják, hatástalanok maradnak. Lynch korábban már említett megközelítése, amely csupán a reflexivitás és a fogalom tudományos életben betöltött státusza ellen érvel, már jóval több eredménnyel kecsegtet. Lynch abból indul ki, hogy a reflexivitás változást hivatott hozni, amennyiben egy megelőző, nem reflexív állapotot fordít reflexív állapotá. A példájában „a víz 100 Celsius fokon forr” „prototipikus objektív” állítást teszi meg kezdeti, nem reflexív állapotnak, amihez képest az „a víz 100 Celsius fokon forr tengerszinten” módosított állítás legalább egy, eredetileg figyelembe nem vett feltételt tisztáz; egy olyan feltételt, amelynek az említése releváns lehet. Az eredetileg figyelembe nem vett releváns „feltételek és esetlegességek” száma azonban, ahogyan arra Lynch rámutat, „potenciálisan végtelen”: a feltételek, a feltételek feltételei, és a feltételek feltételeinek a feltételei voltaképpen bármédig sorolhatók, ami azt jelenti, hogy az ügy végtelen regresszusba torkollik. Lynch ezért úgy véli, hogy a probléma végső soron nem is az, hogy *mit* lenne releváns említeni, hanem az, hogy a számtalan tisztázás említése *mikor* releváns, és a következő konklúzióra jut: „A módosíthatlan állítás általában elégséges, és a további feltételek említése unalmasnak, pedánsnak és irrelevánsnak hat mások számára. Az állítás értelme, érthetősége és objek-

²² Salzman 2002.

²³ Címzavakban lásd Margaret Archer rövid „reflexivitás-életrajzát” (Archer: 2010: 4–5).

tív alkalmassága reflexív a használatának körülményeire, függetlenül attól, hogy az *állításban* mennyi szó esik a körülményekről”.²⁴

A végtelen regresszus felmutatása a tudományos vitákban többnyire elégséges a vita tárgyának diszkreditálásához, bár korántsem minden esetben. És ami azt illeti, a reflexivitás esetében is akadnak, akik szerint a végtelen regresszust el kell ugyan ismerni, ám ennek az elismerésnek nem a reflexivitás elvetéséhez, hanem éppen a végtelen regresszus okán annak derűs ünnepléséhez kell vezetnie.²⁵ Ennél az egyébként nem feltétlenül antipatikus hozzáállásnál azonban fontosabbnak tűnik az a kérdés, hogy Lynch kritikája mennyiben alkalmazható a reflexivitás történetelméleti ajánlásokban használt fogalmára nézve. Ez ügyben pedig két bosszantó nehézség is felmerülhet.

Először is, Lynch kritikája arra fut ki, hogy az összes általa számba vett reflexivitásfogalom helyett a saját verzióját ajánlja minél szélesebb körű megfontolásra, a saját verziója pedig egy „evilági” reflexivitásfogalom favorizálása érdekében gyakorlatilag felszámolja a reflexív és nem reflexív közötti különbségtételt. Az etnometodológiai reflexivitás – amit Lynch a reflexivitás összes többi felfogásával szemben ajánl – „a nyelvhasználattal együtt érkezik”, és annak ellenére, hogy szerényen, a reflektorfényt kerülve működik, aligha elhanyagolható szerepet tölt be az életünkben, lévén hogy Lynch szerint „ez alkotja a »háterekeket« és »kontextusokat«: ez adja az érthetőség és az elszámoltathatóság kereteit, ez tartja fenn és konstituálja őket”.²⁶ Az etnometodológia mint a társadalmi világ mindennapi cselekvések és gyakorlatok általi létrehozását vizsgáló szociológiai megközelítés Harold Garfinkel amerikai szociológus „találmánya”, Lynch pedig Garfinkel tanítványaként és Garfinkel nyomán tekinti az etnometodológiai reflexivitást a minden emberi cselekedetben benne rejlő és minden emberi cselekedettel együtt járó legalapvetőbb és *elkerülhetetlen* reflexivitásnak. A történetelmélet azonban bizonyos értelemben ennél jóval magasabb csúcsokat hódítana meg, és a történeti szövegekben tetten érhető reflexivitás is több ennél. A történetelmélet által ajánlott reflexivitás kritikája számára Lynch legfőbb érdeme ezért mindössze az, hogy erős érvekkel szolgál a reflexivitás mint a kiválóság mércéje visszautasítására – ami persze egyáltalán nem apró érdem. Az általa előnyben részesített etnometodológiai reflexivításra fektetett hangsúly azonban eltünteti a különbséget a fentebb említett reflexív és nem reflexív történeti szövegek között, amely különbség nehezen volna tagadható. Ahogy erről már esett szó, számtalan történeti szöveg tartalmaz reflexív pillanatokot vagy dolgozik állandó reflexív szerzői jelenléttel, amelyek látszólag összhangban állnak a történetelméleti ajánlásokkal. A kérdés az, hogy ez a reflexivitás valóban a „helyes” történetelméletben való jártasság eredménye-e, és valóban az elméleti tudatosság *funkcióját* tölti-e be, vagy valami *egészen más* funkciót.

²⁴ Lynch 2000: 45–46.

²⁵ Ashmore 1989: 100–106.

²⁶ Lynch 2000: 42.

Lynch érvelésének a történetelméleti reflexivitásra való pusztá átültetését illető második bosszantó nehézség azzal kapcsolatos, hogy az érvelés az egyedi állítások szintjén működik, míg a történetírás elméletei a történeti szövegek, a reprezentáció egészéről beszélnek,²⁷ ahogy Berkhofer is a reprezentáció egésze számára tenné explicit keretté a reflexivitást. Így hát nincs más hátra, mint egy Lynch megközelítésénél is gyümölcsözőbbnek ígérkező kiindulópontot keresni. Ez a gyümölcsözőbbnek ígérkező nézőpont pedig, azt gondolom, az elméleti nézetek és fogalmak univerzalizálásigényében rejlik.

Arról lenne szó, hogy az ajánlott reflexivitas a legalapvetőbb szinten két részből tevődik össze: ajánlásra kerülő univerzális elméleti fogalmakból, valamint a fogalmak iránti reflexivitas aktusából. Maguk az univerzális fogalmak, amelyek példaként álljon itt a történeti szövegek pozicionalitása, időhatárok nélkül követelnek érvényességet minden valaha is megírt szövegre nézve. Sajnálatos módon azonban az időhatárok hiányáról alkalmasint maguk a teoretikusok is hajlamosak megfeledkezni, ahogy Keith Jenkins is megfigyelhető róla *Why History?* c. könyvének rögtön a legelső mondataiban, amelyek a következőképp hangzanak: „Ez a könyv elsősorban egy kiterjesztett vita; nyíltan pozicionált. Képtelenség volna bárhogy másképp írni manapság.”²⁸ Jenkins szavai azonban azt sejtetik, hogy ha manapság már nem is, de korábban lehetséges volt másképp írni, és ennek megfelelően a következő mondatokban „elfogulatlan szövegekkel” állítja szembe a saját „nyíltan pozicionált” írását. Ám Jenkins történetelméleti munkássága éppen arra az elgondolásra épül, amit egy korábbi írásában úgy fogalmazott meg, hogy a történetírás sosem önmagáért van, hanem mindig valakiért, és hogy a történetírás mint történetírás ideológiai konstrukció.²⁹ Ezzel pedig nem csupán a saját írását tekinti pozicionálnak, hanem a történetírást általában véve, sőt, minthogy a történetírást illető kételyei a nyelvet illető átfogóbb kételyéből származnak, valójában mindenféle írást és mindenféle szöveget. Ha pedig magát az írást tekinti pozicionálnak, akkor a saját szövegét nem állíthatja szembe „objektív, semleges és elfogulatlan szövegekkel”, mivel ilyen szövegek az írás pozicionalitásának köszönhetően nem létezhetnek és soha nem is létezhetek, bármit is gondoljanak és gondoltak valaha is a kérdéses szövegek előállítói a szövegeik elfogulatlanságáról. Jenkins azonban, mentségére legyen mondvá, valószínűleg éppen csak reflexív akart lenni az írás pozicionalitása iránt. Ez ugyanis a reflexivitas ajánlásának második összetevője: az adott univerzális elméleti fogalom iránti reflexivitas aktusa.

És itt fel is merül a kérdés, hogy mégis, mit is kellene pontosan tennünk ahhoz, hogy reflexívek legyünk egy adott univerzális elméleti fogalom iránt? Berkhofer tanácsát követve tisztázhatjuk az elméleti, filozófiai (politikai, etikai, és így tovább) nézeteinket és elköteleződéseinket, és bevallhatjuk, hogy milyen elméleti álláspontot foglalunk el bizonyos kérdésekben, ahogy Jenkins is teszi. Meglehet azonban, hogy ez még nem kielégítő, meglehet, hogy reflexívnek lenni

²⁷ Lásd Ankersmit leírás és reprezentáció közötti különbségtételét (Ankersmit 2001: 39–48).

²⁸ Jenkins 1999: 1.

²⁹ Jenkins 2003 [1991]: 21.

pusztán az adott elméleti fogalom iránt nem elégséges. Jenkins esete talán arra mutat rá, hogy egyszersmind az adott fogalom *univerzalitása* iránt is reflexívnek kellene lennünk, máskülönben a vallomásaink olyan szembeállítások tételezéséhez vezetnek, amelyeket csak akkor tarthatnánk fenn, ha nem fogadnánk el az adott elméleti álláspontot, amely iránt elköteleződünk, és amely elköteleződést éppen bevallani készülünk. Ha ugyanis már elköteleztük magunkat a szövegek pozicionalitása iránt, akkor nem beszélhetünk „elfogulatlan szövegekről”. Csak akkor beszélhetnénk róluk, ha irántuk köteleztük volna el magunkat, és csak akkor állíthatjuk szembe a szövegek pozicionalitását „elfogulatlan szövegekkel”, akkor tételezhetjük egyszerre pozicionált és elfogulatlan szövegek létezését, ha ki tudunk lépni, és ha ki is lépünk abból a pozícióból, amely iránt elköteleztük magunkat. Ha azonban az elköteleződéseinken belül maradunk és Jenkinshez hasonlóan az írást mint írást tekintjük pozicionálnak, akkor a pozicionalitás fogalma magában foglalja saját univerzalitását. Az adott elméleti fogalom iránti reflexivitás ezért végső soron elégséges önmagában, lévén hogy a fogalom iránti reflexivitás egyszersmind a fogalomban rejlő univerzalitás iránti reflexivitás is. Ebben az esetben pedig Jenkins, még ha csupán a tudományos tisztesség nevében nem is akart egyebet, mint reflexívnek lenni a pozicionalitás iránt, hibát követett el egy hamis szembenállás felvázolásával.

De mégis, ismét, mi lett volna, ha Jenkins csupán bevallja az elfogultságát, és semmiféle hamis szembenállást nem vázolt volna fel? Másképp fogalmazva, a reflexív pillanat szövegbe foglalása jár-e bármiféle következménnyel és megváltoztat-e bármit is? Az adott elmélet felől nézve – és nagy általánosságban teoretikusan szólva –, nem. Az elméleti fogalmak és nézetek univerzalitásának következményeként Jenkins akkor is pozicionálnak tartaná a könyvét, ha magában a könyvben egy szót sem ejtene a szövegek pozicionalitásáról. Másfelől, az elfogulatlan szöveg létezésében hívők azt gondolnák, hogy a tényállítások értékítéletektől való elválasztása révén még Jenkins bevallottan elfogult szövegének is képesek volnának egy elfogulatlan olvasatával szolgálni. Mindeközben Jenkins azt gondolná, hogy a tény/érték dichotómiát az elmúlt évtizedek filozófiai elég mélyre hantolták ahhoz, hogy reménytelen volna bármiféle felélesztése, és minden további nélkül pozicionáltként olvasná az elfogulatlan szöveg létezésében hívők szövegeit, amelyekben az utóbbiak szerint a tényállítások és értékítéletek könnyedén elkülöníthetők. A vita során a saját álláspontját mindkét oldal az írás *inherens jellemzőjeként* ábrázolná, amitől, bármit is valljon be a másik, képtelenség eltérni. És ami azt illeti, hasonló a helyzet az összes elméleti nézettel és fogalommal: mind arról szólnak, hogy a történetírás és a történeti szövegek milyen tulajdonságokkal rendelkeznek és pontosan micsodák *elkerülhetetlenül* és inherens módon, akár reflexívek vagyunk irántuk, akár nem. Végszóként talán azt lehetne mondani, hogy az elméleti fogalmak (természetesen szintén inherens) univerzalitását figyelmen kívül hagyni voltaképp annyit tesz, mint szemet hunyni a reflexivitás iránti reflexivitás felett, amiben éppen a reflexivitásnak a gyakorlat megváltoztatására való képtelensége mutatkozna meg.

A REFLEXIVITÁS MINT IRODALMI TECHNIKA

Az azonban, hogy a reflexivitás mint a „helyes” történetelméletben való jártasság – vagy Lynch osztályozása szerint az egymással összefonódó filozófiai önelemzés és radikális referenciális reflexivitás – *nem képes* változtatni a történetírás gyakorlatán, még nem jelenti azt, hogy maguk a reflexív pillanatok ne volnának jelen a történetírásban. Ezek a reflexív pillanatok (vagy adott esetben a folytonos, reflexív szerzői jelenlét) ott vannak a papírra nyomtatva, a történeti szövegek konstitutív alkotóelemeit képezik, és hozzájárulnak az esztétikai minőségükhöz. Ezért, ha az elmélet felől nézve nem is, de a gyakorlat felől nézve a reflexivitás igenis következményekkel járhat és változásokat eredményezhet. Ha viszont ezek a változások korántsem a reflexivitás elméleti karakteréhez kötődnek és korántsem a „helyes történetelméletben” való jártasság következményei, akkor felmerül a kérdés, hogy minek tulajdoníthatók? A válasz pedig, azt gondolom, a következőképp hangzik: a reflexivitás *irodalmi technikaként* betöltött *funkciójának*. A történeti szövegek egészét átható reflexivitás vagy a történeti szövegek reflexív pillanatai persze így is *arról szólnak*, hogy – Berkhofer szavaival – az adott történeti szöveg „miként konstituálja önmagát történelemként”, de sem a „helyes”, sem semmiféle más történetelmélet gyakorlati működését nem *példázzák*, mivel ezen elméletek szerint a történetírás anélkül is olyan, amilyennek az elmélet leírja, hogy példázható volna. A reflexivitás nem a „helyes” történetelméletet helyezi gyakorlati működésbe, hanem *önmagát* mint irodalmi-művészeti technikát, amely leginkább és legfeljebb abban segítheti a történetírást, hogy összhangba kerüljön saját korának irodalmi-művészi formáival.

Itt nyerik el jelentőségüket Rosenstone korábban idézett szavai, amelyek szerint a *Mirror in the Shrine* megírásával az volt a célja, hogy „olyan történeti munkát alkossak, amely megfelel, ha nem is a század végi, de legalábbis a század közepi irodalmi érzékenységnek”. Rosenstone úgy tekint könyve egyes jellegzetességeire, mint „amelyek a modern regények olvasóit egyáltalán nem fogják megdöbbeníteni, de különösnek tűnhetnek a hivatásos történészek szemében”. A jellegzetességek, amelyekre utal, a következők: „a polifonikusság, a montázstechnika, a mozgó kamera, a gyors váltások, az olvasók és a karakterek közvetlen megszólítása és a reflexív pillanatok”.³⁰ Azt gondolom, a reflexivitás irodalmi technikák közötti szerepeltetése a legtöbb, ami a történeti szövegek reflexivitásáról elmondható. A reflexivitás csupán egy az irodalmi eszköztár megannyi kelléke közül, és amikor ezeket a történetírás használatba veszi, annak tulajdonképpeni célja korántsem az elméleti krédó nyilvános megvallása, és korántsem a történetelmélettel, hanem inkább az értelemadás többé-kevésbé kortárs technikáival való lépéstartás.

A reflexív történeti szövegek újszerűségének a varázsa ezzel persze jórészt el is enyészik. Már az irodalmi reflexivitásról szóló szakirodalom pusztá listázása is jóval hosszabb szöveget eredményezne, mint ez az esszé, a fogalom által

³⁰ Rosenstone 1988: xii.

lefedett irodalmi technika közkeletűségét és megállapodottságát pedig mi sem mutatja jobban, mint hogy állandó helyet követel magának majd minden, irodalmi kifejezéseket összegyűjtő lexikonban. A legalapvetőbb formájában messze nem új technikáról van szó. Az a reflexivitás, ami a *Concise Oxford Dictionary of Literary Terms* szerint „olyan irodalmi művekre alkalmazott terminus, amelyek nyíltan reflektálnak művészi megalkotásuk folyamataira”, és az a reflexív regény, amit a *Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theory* olyan regényként definiál, „amelyben a szerző felhívja az olvasó figyelmét arra a tényre, hogy a szerző egy regényt ír (vagy írt)”,³¹ igen sokszínű történettel bír. Laurence Sterne *Tristram Shandyje* és Henry Fielding *Tom Jonesa* a 18. századból ugyanúgy beleférnek a reflexív regény ilyen fogalmába, mint Joyce, Gide, Nabokov, Robbe-Grillet vagy Pynchon egyes regényei.³² Ami a kifejezetten a huszadik század második felében tendenciózan felerősödő irodalmi reflexivitást illeti, arra az irodalomelmélet jobbjára William Gass „metafikció” terminusát használja, bár mind az irodalmi kifejezések különböző lexikonjai, mind az egyes irodalomelméletek hajlamosak visszavetíteni a metafikció fogalmával leírt irodalmi gyakorlatot Laurence Sterne-ig, és némi körköröséggel ugyanezt a reflexív regényt metafikciónak nevezni, mondván, hogy a metafikció fogalmával azok a „fikciós írások” jellemezhetők, „amelyek tudatosan és szisztematikusan felhívják a figyelmet saját műalkotás voltukra annak érdekében, hogy a fikció és a valóság viszonyáról vessenek fel kérdéseket”.³³

A metafikció és az irodalmi reflexivitás egymásnak való ilyesfajta megfeleltetése esetén azonban az irodalomelméletek különbséget tesznek a metafikció modern és posztmodern megjelenési formái között. Így tesz az a Patricia Waugh is, akitől a fenti definíció származik, és aki a metafikciót nem műfajnak, hanem a regény történetén belül tetten érhető tendenciának vagy funkciónak tekinti, amely minden egyes regény inherens jellemzője. Waugh úgy véli, a könyvének 1984-es megjelenését megelőző két évtized – a 60-as és a 70-es évek – jellemzően a tendencia látványos erősödését hozta, amiért is a metafikció bizonyos tekintetben kifejezetten a posztmodernnel azonosított kulturális jelenséghez volna köthető. A modern és posztmodern metafikció közötti legfőbb különbség pedig Waugh szerint az, hogy az utóbbi esetében a figyelem az öntudatról a szöveg írása felé fordult, és míg az előbbi a „tisza öntudat” elérésén fáradozott, az utóbbi belátta ennek hiábavalóságát.³⁴ Linda Hutcheon pár évvel később, a 80-as évek végén azonban már amellet érvel, hogy valami még hiányzik a posztmodern metafikció pontos megkülönböztetéséhez, mégpedig „a történelem hasonlóan öntudatos dimenziója”. Hutcheon szerint a posztmodern megnevezést az irodalomban olyan regényekre kellene használni, amelyek egyszerre metafikciósak és történetiek, és amelyek számára

³¹ Baldick 2001: 231; Cuddon 2001: 735.

³² Az egyes irodalmi művek elemzéséhez az irodalmi reflexivitás ilyesfajta, tágabban értelmezett fogalmának tükrében lásd például Huber – Middeke – Zapf 2005.

³³ Waugh 1984: 2.

³⁴ Waugh 1984: 21–28.

a „történelmi metafikció” kifejezést tartja fenn. Az ekképp definiált posztmodern regény pedig „a fikció és a történetírás konvencióit egyszerre veszi használatba és el velük vissza, egyszerre iktatja be és forgatja ki, állítja és tagadja őket”.³⁵

Egy szó mint száz, függetlenül attól, hogy az irodalomelmélet és az irodalomtörténet csupán a regényen belüli tendenciának vagy a posztmodern irodalmat meghatározó jelenségnek tartja-e a reflexivitást, és függetlenül attól, hogy az a regényen *belül* csupán a regényre vagy a regényre és a történelemre egyaránt vonatkozik-e, a reflexivitás mint irodalmi (elbeszélői) technika rendkívüli dominanciára tett szert a huszadik század második felében. Ha pedig a reflexivitás közkeletű irodalmi technikává lett és jelentős változásokat eredményezett az irodalom terén, akkor a történeti szövegek reflexivitása is jó eséllyel eredményezhet változásokat a történetírói gyakorlatban. És ha a regények reflexivitása nem a jó regényírás mércéjeként szolgáló irodalmi technika, hanem csupán *egy* az irodalmi technikák közül, ami jellemzi például Julian Barnes *Flaubert papagája* c. regényét, de hiányzik Murakami Haruki *Világvége és a keményre főtt csodország* c. könyvéből, akkor az irodalmi technikaként felfogott reflexivitás ugyan jó történeti szövegek előállításához *vezethet*, de *nem* a jó történetíráshoz, aminek így nem szükségszerű kelléke. Ahogy a metafikció is „csak a posztmodernizmus egyik formája”,³⁶ de nem azonos vele, úgy a történeti szövegek reflexivitása sem a történetírás megváltásának mindenek felett álló garanciája. És bár a „jó” és a „posztmodernizmus egyik formája” távolról sem rokon értelmű kifejezések, annyi mindenestre elmondható, hogy amivel az irodalmi technikaként értelmezett reflexivitás révén a történetírás valamelyest összhangba kerülhet, az nem a történetírásról mint irodalomról beszélő történetelmélet, és nem is az irodalomról szóló irodalomelmélet, hanem maga az irodalom, illetve az értelemadás irodalmi-művészi formái és technikái. A reflexivitást illetően pedig az összhang azért csupán relatív, mert a metafikció irodalomelméleti vitái és irodalomtudományi elemzései a 80-as éveket dominálva egy két évtizeddel korábban jelentkező irodalmi tendenciát írtak le, amiről Hites Sándor 2002-ben már múlt időben, irodalomtörténeti jelenségeként beszélt.³⁷ A mindennapos fordulatok korában mindez persze nem azt jelenti, hogy az irodalom már ne élne reflexív techni-

³⁵ Hutcheon 1989: 5. Kisantal Tamás szerint Hutcheon történelmi metafikciói bármely történeti szövegnél jobban megfelelnek a történetelméleti ajánlásoknak, leszámítva, hogy a történetelmélet a történeti szövegek valóságreferenciáját nem tagadja (az állítások szintjén legalábbis nem, a reprezentáció szintjén igen). Lásd Kisantal 2007. A fentiekben eddig kifejtett és a továbbiakban kifejtésre kerülő álláspontom ezzel szemben az, hogy az elmélet sajátosságainak köszönhetően sem a történelmi metafikciók, sem bármiféle történeti szöveg *nem felelhet meg* ezeknek az ajánlásoknak (és hogy maga a megfelelés eszméje sem egyébképpen annyira ambiciózus, annyira téves elgondolásnál), viszont bármely történeti szöveg, az elméleti elköteleződéseitől függetlenül, attól függetlenül, hogy pusztán díszítménynek vagy ontológiai állásfoglalásnak tartja őket, használatba veheti a történelmi metafikció irodalmi technikáit, amely technikák azonban nem definiálják sem a jó irodalmat, sem a jó történetírást.

³⁶ Waugh 1984: 22. Mindenesetre Hutcheon, meglehetősen széles körben vitatott módon, sokkal inkább szinonimaként kezeli a posztmodern irodalom és a történeti metafikció fogalmát.

³⁷ Lásd Hites 2002.

kákkal, vagy hogy az irodalomelmélet ejtette volna az ügyet, hanem inkább azt, hogy az irodalmi reflexivitás a kuhni értelemben vett normál tudománnyá válás útjára lépett – feltéve, hogy lehet ilyet mondani bármiféle irodalmi tevékenységről (és hogy létezett valaha is kuhni értelemben vett normál tudomány).³⁸ Egy érzékletesebb hasonlattal élve azonban akár úgy is lehetne fogalmazni, hogy aki a fentiek fényében a reflexivitást a történetírás megújításának zálogaként ajánlja, az valami olyasmit tesz, mintha a Kraftwerket próbálná lázadóan új hangzásoként eladni az ezredforduló utáni elektronikus zenei piacon.

Ha pedig a hasonlattal ismét képbe került a „helyes” történetelmélet, talán nem árt újfent leszögezni, hogy az irodalmi technikaként felfogott reflexivitás *nem áll szemben* azokkal az elméletekkel, amelyek esztétikai vállalkozásként tekintenek a történetírásra, és amelyek a reflexivitás nevében saját magukat ajánlják a történetírás számára a jó történetírás kritériumaként. Az irodalmi technikaként felfogott reflexivitás valójában a történetírás *semmiféle* elméletével *nem áll szemben*. Másfelől azonban megszabadítja a történetírást az elmélet megkötéseitől és ambícióitól, *bármely* elmélet is akarja ráerőltetni a megkötéseit és ambícióit – akár a „helyes” történetelmélet, akár egy azzal nézetkülönbségen lévő bármiféle más történetelmélet. Az irodalmi technikaként felfogott reflexivitás nem a „helyes” és minden egyéb történetelméletet, hanem azok *ambícióit* vonja ki a forgalomból, a történetírói gyakorlat minősége felől nézve egyenértékűvé téve mindenféle történetelméletet. Mindez azt jelenti, hogy a történeti szövegek reflexivitása irodalmi technikaként független a történetelméleti mezőben elfoglalt álláspontoktól – független attól, hogy a reflexivitásról mint irodalmi technikáról valaki azt gondolja-e, hogy pusztán díszítőelem, és ezért nem befolyásolja a történeti szövegek igazságértékét és nincs hatással a történeti szövegek episztemológiai státuszára, vagy azt, hogy experimentálissá teszi a történetírást, és ezzel a „diskurzus” olyan „módozatát” hozza létre, amely tökéletesen szemben áll a „konvencionális” történetírással, és mint ilyen, „sosem egyszerűen irodalmi hatások létrehozásának az ügye, hanem minden esetben az episztemológiai választással való direkt konfrontáció”.³⁹ Az irodalmi technikaként felfogott reflexivitás úgy eredményezhet többé-kevésbé újszerű változásokat a történetírói gyakorlatban, hogy az irodalmi technika episztemológiai, ontológiai és bármiféle filozófiai vonzatai iránt a legmesszebbmenőkig közömbös marad.

ZÁRÓ ANEKDOTA

Konklúzió helyett befejezésképp álljon itt egy történet Julian Barnes brit írótól, akiről a fentiek fényében annyit érdemes megjegyezni, hogy az utóbbi időkben a neve talán jobban összenőtt a posztmodern irodalomról, az irodalmi reflexivitásról és a metafikcióról értekező irodalomelmélettel és irodalomkritikával, mint

³⁸ Amit olyan munkák példáznak, mint az afrikai vagy a feminista metafikciót vizsgáló szövegek.

Lásd például Mwangi 2009; Heilmann – Llewellyn 2007.

³⁹ Munslow 2010: 189.

Sir Alex Ferguson neve a Manchester United futballcsapatával. Mindezek ellenére az irodalom irodalomelmélethez való viszonyát firtató kérdésre a következő történettel állt elő egy 1999-es interjúban:

„Nos, egyszer Olaszországban bajba kerültem egy British Council-esten – nem tudom, hány éve lehetett, de egész biztosan a *Flaubert papagája*, és talán *A világ története 10 és 1/2 fejezetben* után –, ahol előkerült az egész posztmodern meg az irodalomelmélet kérdése. Valaki a közönségből nekem szegezte a kérdést, mire én azt feleltem, hogy „Hát, tudjátok, valójában nem olvastam semmiféle irodalomelméletet”, és mindenki nevetett – mivel tudták, hogy ilyen a brit humor –, de akkor azt mondtam, hogy „Nem, valójában tényleg nem, értitek”, és hirtelen rádöbbenek, hogy komolyan gondolom, és rettenetes fagy szállta meg a közönséget, mert sokan közülük egyetemen dolgoztak, az életükből jó pár évet az elméletnek szenteltek, és szerették a regényeimet holmi konstruált rácsozatba illeszteni. [...] Hogy egyenesen megválaszoljam a kérdéset: az én esetemben nincs folyamatos dialógus az irodalom írása és az irodalomelmélet között. Szándékosan nem vagyok tudatában az irodalomelméletnek. Úgy tűnik számomra, hogy a regények az életből születnek, nem az életről vagy az irodalomról szóló elméletekből.”⁴⁰

Ha Barnes történész volna és a történetírás és a történetelmélet viszonyáról mondaná a fentieket, alighanem komoly fejtörést okozna a történetelmélet számára. Egyfelől, pusztán a reflexív történeti szövegei okán a történetelmélet odavolna érte, piederasztálra emelné, és ha tehetné, még életében szobrot állítana neki. Másfelől azonban, amikor olyasmiket mondana, hogy a történeti szövegek nem a történetírásról szóló elméletekből születnek, hogy nem az elméletben való jártasság és az elmélettel való lépéstartás termékei, akkor tudathasadásba kergetné a történetelméletet. Akkor a történetelméletnek egyszerre kellene istenítenie és vérpadra küldenie, bűnösnek kiáltva ki az elmélet és a gyakorlat szétválasztásában, hiszen – Crane korábbi szavait felidézve – „bárki, aki elválasztja a történetírás elméletét a gyakorlatától, annak a veszélynek teszi ki magát, hogy esszencializált nézeteket éleszt fel arról, »ahogy a dolgok valójában voltak«”.

A tudathasadás elkerülésének az ára mindazonáltal nem megfizethetetlen. Mindössze annak a beismerését igényli, hogy a történetelmélet az univerzalizmusából fakadóan képtelen a történetírás új korszakának megnyitására, illetve, ha egyáltalán létezik olyasmi, hogy a történetírás új korszakát megnyitó ragyogó út, akkor azt nem a történetelmélet kövezi ki. Az azonban, hogy a ragyogó utat nem a történetelmélet kövezi ki, vagy akár az, hogy ilyesfajta ragyogó út talán nem is létezik, nem zárja ki, hogy a történetelmélet üdvözölje mindazokat, akik új utakra lépnek; nem zárja ki, hogy amiképp az irodalomelmélet Barnes regényeit, úgy a történetelmélet egyes történeti szövegeket ne illeszthesse „holmi konstruált rácsozatba”. Azt sem zárja ki, hogy ez a „rácsozat” aztán ne hathatna inspirálólag

⁴⁰ Freiburg 2009: 37.

egyres történeti szövegek megírására, ahogy egyébként Rosenstone esetében hatott is. Csupán azt az elképzelést zárja ki, hogy az inspiráció *lehetősége* azt jelentse, hogy szükségképpen a történetelmélet az, ami *életre hívja* a „jó” történetírást.

Ám attól még, hogy ez nincs így, hogy nem a történetelmélet hívja életre a „jó” történetírást, a történetelméleti munka mint a történetírás működésének megértésére irányuló szellemi tevékenység korántsem válik értéktelenné. Ahogy Barnes irodalomelmélet iránti közömbössége sem érvényteleníti az irodalom működésének megértésére irányuló elméleti erőfeszítéseket, úgy a történetelmélet ajánlásaitól függetlenített történetírás sem képes érvényteleníteni semmiféle történetelméletet.⁴¹

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Ankersmit, Frank R. 2001: *Historical Representation*. Stanford.
- Archer, Margaret S. 2010: Introduction: The Reflexive Re-Turn. In: Archer, Margaret S. (ed.): *Conversations About Reflexivity*. London – New York, 1–14.
- Ashmore, Malcolm 1989: *The Reflexive Thesis: Wrihting Sociology of Scientific Knowledge*. Chicago.
- Baldick, Chris 2001: *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*. Oxford.
- Berkhofer Jr., Robert F. 1995: *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse*. Cambridge, MA.
- Bourke, Joanna 2007: Foreword. In: Jenkins, Keith – Morgan, Sue – Munslow, Alun (eds.): *Manifestos for History*. London – New York, xi–xii.
- Bowen Raddeker, Hélène 2007: *Sceptical History: Feminist and Postmodern Approaches in Practice*. London – New York.
- Crane, Susan A. 2002: *Language, Literary Studies, and Historical Thought*. In: Kramer, Lloyd – Maza, Sarah (eds.): *A Companion to Western Historical Thought*. Malden, 319–336.
- Cuddon, J. A. 2001: *The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*. London.
- Dening, Greg 2006: *Church Alive! Pilgrimages in Faith 1956–2006*. Sidney.
- Dupcsik Csaba 2001: *A reflexivitás a tudományos ismeretek szociológiájában*. Budapest.
- Ferraro, Joanne M. 2001: *Marriage Wars in Late Renaissance Venice*. Oxford.
- Freiburg, Rudolf 2009: „Novels Come out of Life, Not out of Theories”: An Interview with Julian Barnes. In: Guignery, Vanessa – Roberts, Ryan (eds.): *Conversations with Julian Barnes*. Jackson, 31–52.
- Gyáni Gábor 2003: *Posztmodern kánon*. Budapest.
- Gyáni Gábor 2010: *Az elveszített múlt: a tapasztalat mint emlékezet és történelem*. Budapest.

⁴¹ Jelen esszé az utóbbi évtizedek történetelméletének ambíciói elleni érveket felvonultató triád záró, és remélhetőleg konstruktív darabja. A korábbiakat illetően lásd: Simon 2011; illetve Simon 2013a.

- Heilmann, Ann – Llewellyn, Mark (eds.) 2007: *Metafiction and Metahistory in Contemporary Women's Writing*. Basingstoke.
- Hites Sándor 2002: A történelem és a metafikció az angolszász regényirodalom közelmúltjában. *Forrás* (34.) 6. 93–101.
- Huber, Werner – Middeke, Martin – Zapf, Hubert (eds.) 2005: *Self-Reflexivity in Literature*. Würzburg.
- Hutcheon, Linda 1989: Historiographic Metafiction: Parody and the Intertextuality of History. In: O'Donnell, Patrick – Davis, Robert Con (eds.): *Intertextuality and Contemporary American Fiction*. Baltimore – London.
- Imhof, Arthur E. 1992: *Elveszített világok. Hogyan gyűrték le eleink a mindennapokat – és miért boldogulunk mi ezzel oly nehezen...* Budapest.
- Jenkins, Keith 1999: *Why History? Ethics and Postmodernity*. London – New York.
- Jenkins, Keith 2003 [1991]: *Re-thinking History*. London – New York.
- Jenkins, Keith 2009: Cohen *Contra* Ankersmit. In: Jenkins, Keith: *At the Limits of History: Essays on Theory and Practice*. London – New York, 295–314.
- Jenkins, Keith 2010: Inventing the New from the Old – from White's 'Tropics' to Vico's 'Topics' (Referee's Report). *Rethinking History* (14.) 2. 243–248.
- Kisantal Tamás 2007: A történetírás történetéről, avagy mennyiben alkalmazzák a történészek a kortárs történetelmélet javaslatait. *Szörös kö* (12.) 2. 40–47.
- Lynch, Michael 2000: Against Reflexivity as an Academic Virtue and Source of Privileged Knowledge. *Theory, Culture & Society* (17.) 3. 26–54.
- Munslow, Alun – Rosenstone, Robert A. (eds.) 2004: *Experiments in Rethinking History*. London – New York.
- Munslow, Alun 2006 [1997]: *Deconstructing History*. London–New York.
- Munslow, Alun 2010: *The Future of History*. Basingstoke.
- Mwangi, Evan Maina 2009: *Africa Writes Back to Self: Metafiction, Gender, Sexuality*. Albany.
- Rosenstone, Robert A. 1988: *Mirror in the Shrine: American Encounters with Meiji Japan*. Cambridge, Massachusetts–London.
- Salzman, Philip Carl 2002: On Reflexivity. *American Anthropologist* (104.) 3. 805–813.
- Simon Zoltán Boldizsár 2011: A történetelmélet öngazolása. *Aetas* (26.) 4. 174–184.
- Simon Zoltán Boldizsár 2013a: Amire a történetírás elméletei nem képesek (és amit mégis elérünk másképp). *Korunk* (24.) 1. 87–93.
- Simon Zoltán Boldizsár 2013b: Tapasztalat, jelenlét, történelem. *Aetas* (28.) 1. 160–177.
- Southgate, Beverley 2005: *What Is History For?* London–New York.
- Szépál Livia 2007: A történelem jövője: bevezetés egy nem hagyományos történetírás (*unconventional history*) elméletébe. *Aetas* (22.) 1. 135–146.
- Takács Ádám 2008: Történelemelmélet és historiográfia: egy kapcsolat helyrajza. In: Czoch Gábor – Klement Judit – Sonkoly Gábor (szerk.): *Atelier-iskola: tanulmányok Granasztói György tiszteletére*. Budapest, 15–21.
- Waugh, Patricia 1984: *Metafiction: The Theory and Practice of Self-Conscious Fiction*. London – New York.
- Woolgar, Steve (ed.) 1988: *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. London – Newbury Park – Beverly Hills – New Delhi.
- Wroe, Ann 1996: *A Fool and his Money: Life in a Medieval Partitioned Town in Fourteenth Century France*. London.