

ROGER CHARTIER

A szellemi élet története vagy szocio-kulturális történet* A francia irányzatok

A szellemi élet történetének (*histoire intellectuelle* – a továbbiakban a francia kifejezést használjuk – a szerk.) kérdésfelvetései nem tartoznak a legegyszerűbb dolgok közé, aminek több oka is van. A történettudomány egyetlen területén sem olyan sajátosan nemzetiek a felhasznált fogalmak és nem olyan nehéz őket más országokra alkalmazni, vagy egyszerűen csak más nyelvre és szellemi környezetre átültetni, mint itt.¹ Az amerikai történetírás két kategóriát ismer, amelynek az egymáshoz való viszonya meglehetősen problematikus: az egyik az *intellectual history*, amely a „new history” irányzattal a század elején jelent meg, és a Perry Miller vezette sajátos kutatási területet jelöli; a másik az A. Lovejoy alkotta *history of ideas*, amelyet olyan tudományként határozott meg, amelynek megvan a maga tárgya, programja és kutatási módszere, valamint intézményes helye (főként a Lovejoy által 1940-ben alapított *Journal of the History of Ideas* óta). A különböző európai nyelvekben azonban a megjelölések egyike sem él: német területen a *Geistesgeschichte* dominál, Olaszországban a *storia intellettuale* nem létezik, még Cantimorinál sem fordul elő. Franciaországban az *histoire des idées* alig használatos, úgy is mint fogalom és úgy is mint tudomány (az irodalomtörténészek, pl. Jean Ehrard, javasolták – igaz, kellő kételyekkel és elővigyázatossággal – ezt a terminust); az *histoire intellectuelle* pedig túl későn keletkezett ahhoz, hogy kizorítsa a hagyományos fogalmakat (*histoire de la philosophie* – filozófiatörténet, *histoire littéraire* – irodalomtörténet, *histoire de l'art* – művészettörténet stb.) és túl gyenge a – főként az *Annales* történészei gyártotta – új szavakkal szemben: *histoire des mentalités*, *psychologie historique*, *histoire sociale des idées*, *histoire socio-culturelle* stb. Ennek a zártágnak a fordítottja legalább annyira igaz, mivel az *histoire des mentalités* is nehezen fordítható, rosszul alkalmazható más nyelvben, mint a francia, és sok félreértés forrása lehet, ami ahhoz vezet, hogy nem fordítják le a kifejezést, és ezzel elismerik a nemzeti gondolkodásmód megtörhetetlen sajátosságát. A gazdaságtörténet, társadalomtörténet, politikatörténet terminológiai biztonságával szemben az *histoire intellectuelle* kettős bizonytalanságot takar: minden nemzeti történetírásnak megvan a maga felfogása, és mindegyikben egymástól eltérő, többé-kevésbé megkülönböztetett fogalmak vetélkednek egymással.

De vajon az eltérő szavak mögött hasonló dolgok vannak-e? Vagyis a tárgy, amit annyiféleképpen jelölnek, egységes és homogén? Mi sem tűnik bizonytalanabbnak. Példaként álljon itt két taxonómiai kísérlet: Jean Ehrard szerint az eszmetörténet (*histoire des idées*) három „történetet” foglal magába: a világ nagy rendszereinek individualista történetét, a kételkedésnek, mint kollektív és szerteágazó realitásnak a történetét, és végül az érzékelés és a gondolkodás formáinak strukturális történetét.² Robert Darnton szerint az (*intellectual history*): „az eszmetörténet (a módszeres, rendszerint

*A francia szöveg az *histoire intellectuelle* és az *histoire socio-culturelle* kifejezéseket használja. (A szerk.)

¹Lásd F. Gilbert: „Intellectual History: its aims and methods”, *Daedalus: Historical Studies Today*, Winter 1971, 80–97. cikkének első oldalait.

²J. Ehrard: „Histoire des idées et histoire littéraire”. *Problèmes et méthodes de l'histoire littéraire*. Colloque 18 Novembre 1972, Publications de la Société d'Histoire Littéraire de la France, Paris, A. Colin, 1974, 68–80.

filozófiai munkákban tettenérhető gondolkodás tanulmányozása), az igazi szellemtörténet (a hétköznapi gondolkodás, a közvélemény, a műveltség alakulásának tanulmányozása), a társadalmi eszmetörténet (az eszmék és ideológiák elterjedésének tanulmányozása), és a kultúrtörténet (a kultúra antropológiai értelemben való tanulmányozása, beleértve a világszemléletek és kollektív mentalitások tanulmányozását).³ Eltérő szóhasználatlaltal ugyan, de ez a két definíció alapján ugyanazt mondja: az ún. *histoire intellectuelle* tényleges területe felöleli a gondolkodási formák összességét, a tárgya pedig *a priori* nincs pontosabban meghatározva, mint a társadalomtörténeté vagy a gazdaságtörténeté.

A szóhasználaton és definíciókon túlmenően mindenekelőtt az az érdekes, hogy egy adott időben a történelem milyen, illetve hányféle módon osztják fel ezt a hatalmas és bizonytalan körvonalú területet, miként kezelik az így létrejött megfigyelési egységeket. A szellemi és intézményes viták keresztüüzébe kerülve, mindezek a különböző módok meghatározzák a tárgyakat, konceptuális eszköz-tárukat, metodológiájukat. Ugyanakkor, kimondva vagy kimondatlanul, mindegyikük a történelem egészének a kifejezése, annak a helynek a kijelölése, amelyet el akar foglalni, annak, amelyet másoknak hagy. A szóhasználat bizonytalansága és zártága, megosztottsága nyilvánvalóan intra- és interdisciplináris vitákat eredményez, amelyek alakulása az adott szellemi erőkre jellemző, s amelynek tétje a hegemonia, elsősorban a szóhasználati hegemonia. Ezen viták némelyike alakította ki és osztotta meg eredeti módon a francia *histoire intellectuelle*-t, s ez az, amit a következőkben ki szeretnénk fejteni. Tudatában vagyunk azonban munkánk kettős korlátának: egyrészt, mivel ezen a téren még nem nagyon voltak kutatások, nem mindig tudjuk helyesen megállapítani azokat az intézményes vagy politikai okokat, amelyek a metodikai viták mögött rejlenek; másrészt – személyes meggyőződésből – előnyben részesítünk bizonyos vitákat, különösen az *Annales* körül 1930-tól napjainkig zajlókat, még ha ezzel egy kicsit megmászjuk is az összkép arányait.

1. Az első *Annales* és az *histoire intellectuelle*

A 20. században a francia *histoire intellectuelle* irányvonalát (mind a tematikai és metodológiai változások, mind pedig a történelem diszciplináris területével kapcsolatos álláspontja terén) erősen befolyásolta egy rajta kívül álló tényező, a történészeknek a két világháború közötti párbeszéde, akik újfajta történetírást dolgoztak ki. Ebből kell kiindulnunk, amikor meg akarjuk érteni, hogy az *Annales* történései – elsősorban Lucien Febvre és Marc Bloch – mit értettek *histoire intellectuelle*-en. Ez nem az utólagos tisztelgés miatt fontos, hanem mert ez a megközelítése fokozatosan uralkodóvá vált a történészek között, olyannyira, hogy az a történészcsoporthoz, amelyet – egyébként elég helytelenül – „*Annales*-iskolának” neveztek, először szellemileg vált uralkodóvá a harmincas években, majd 1945 után intézményesen is.⁴

Febvre számára az *histoire intellectuelle* gondolata elsősorban a saját korában íródo történelemre való reagálás. Ebből a szempontból nagy a folyamatosság az Henri Berr folyóiratában, a *Revue de Synthèse Historique*-ban 1914 előtt publikált első tanulmányai és azok között, amelyeket az *Annales*-nak adott a második világháború alatt és után. Vegyük például azt a két hosszú recenziót, amelyek közül az egyiket 1907-ben Berr folyóiratában L. Delaruel Budéről szóló könyvének, a másikat 1909-ben E. Droz Proudhon-könyvének szentelt. Két kérdésfeltevés már itt megtalálható, amelyek majd két nagy könyvének alapul szolgálnak: *Luther* (1929) és *Rabelais* (1942). Egyáltalán lehetséges-e az eszmetörténet (*histoire des idées*) hagyományos kategóriáira (reneszánsz, humanizmus, reformáció stb.) redukálni egy ember, illetve közösség néha ellentmondásos, gyakran összetett, de mindig mobilis gondolatait? A retrospektív és osztályozó megjelölések gyakran ellentmondásosak és meghazudtolják a régi pszichológiai és intellektuális életélményt: „Így például Lefebvre-nek és tanítványainak az az erőfeszítése, hogy reformáció névvel illessék a vallási tanok megtagadását és a keresztény megújodást, nem hamisítja-e meg már magával az interpretálással a kor pszichológiai realitását?”⁵ Miután meg-

³ R. Darnton: „Intellectual and Cultural History”, kiadatlan cikk, 12.

⁴ Vö. J. Revel: „The Annales: Continuities and Discontinuities”. Review, I. köt. 3–4. sz., Winter/Spring 1978, 9–18; és „Histoire et sciences sociales: les paradigmes des Annales”. *Annales E.S.C.* 1979, 1360–1376.

⁵ L. Febvre: „Guillaume Budé et les origines de l'humanisme français. A propos d'ouvrages récents”. *Revue de Synthèse Historique*, 1907. Új kiadása, in: *Pour une histoire à part entière*. Paris, Sevpén, 1962, 708.

szabadultak a címkéktől, amelyekkel azonosítani akarják a gondolatokat, de jöllehet csak elferdítik őket, „a szellemi mozgalom történéseinek” (mint Febvre nevezi őket) feladata mindenekelőtt az, hogy minden gondolatrendszerben megtalálják az eredetiséget, amely a maga teljes bonyolultságában és változásaiban nem egyszerűsíthető semmiféle *a priori* definícióra.

Febvre másik fő célja már 1914 előtt is az, hogy az eszmék (illetve ideológiák) és a társadalmi realitás kölcsönhatását más kategóriákban értelmezze, mint a hatás vagy a determinizmus. Ezt bizonyítják 1909-ben a proudhonizmus kapcsán írott következő sorai: „Tulajdonképpen nincsenek »kreatív« elméletek, mert amint egy eszme, még ha törékeny is, megvalósul a tények világában, bármilyen tökéletlenül is – már nem az eszme számít és nem az eszme hat, hanem a helyébe lépő intézmény, amely a maga idején az állandóan ezer és ezer hatást és ellenhatást produkáló és elszenvető társadalmi tényezők bonyolult és mozgásban lévő hálózatát olvasztja magába.”⁶ Még ha az eszmék „inkarnációja” kétségtelenül sokkalta bonyolultabb is, mint azt itt Febvre sejteti, azért szilárdan megfogalmazódik az a törekvése, hogy szakítson az *histoire intellectuelle* (a leegyszerűsített marxizmus fordítottja) hagyományával, amely a társadalom átalakulási folyamatait néhány voluntarista gondolatból vezette le. Számára a szociális semmiképpen sem oldódhat fel azokban az elméletekben, amelyek modellálni akarják. Ezáltal fiatalkori tanulmányaiban Lucien Febvre kétszeresen különbséget tesz, egyrészt a régi gondolkodási módok és a gyakorta igen szegényes fogalmak közt, amelyekkel a történészek osztályozták őket, másrészt ezen régi gondolatok és a társadalmi közeg közt, amelyben megvalósulnak, s ezzel utat mutat egy olyan történelmi analízishez, amely mintául a szellemi tényeknek azt a leírását vehette, amelyet akkor hoztak létre a Durkheim-követő szociológusok vagy a Lévy-Bruhl nyomdokain haladó *etnológusok*.

Negyven évvel később a hangnem kritikussabb és élesebb az olyan eszmetörténettel szemben, amely – Febvre szerint – a saját absztrakcióiba merevedik. 1938-ban így marasztalja el a filozófiatörténészeket: „Az összes kutató között, aki igényt tart a történelmi címre (valamilyen specializáló jelzővel vagy anélkül) nincs olyan, aki ezt ne igazolná valamilyen módon, kivéve azokat, akik – elég gyakran – saját szakállukra újraértelmezik a néha többszáz éves rendszereket, anélkül, hogy a legkevésbé is törődnének azzal, hogy rámutassanak az eszméket létrehozó kor más jelenségeihez való viszonyukra, s ezzel éppen az ellenkezőjét teszik annak, amit a történelmi módszer megkövetel. És akik e valóságától elrugaszkodott elmeszülemények előtt – amelyek azután saját életüket élik téren és időn kívül – irreális és zárt gyűrűk különös láncát fonják . . .”⁷ A korabeli *histoire intellectuelle*-el szembeni kritika tehát kettős: egyfelől azáltal, hogy elszigeteli az eszméket, illetve gondolatrendszereket a feltételektől, amelyek létrehozták őket, másfelől azáltal, hogy radikálisan elválasztja őket a társadalmi lét formáitól, végeredményben ez az élettől eltávolodott történelemfelfogás olyan absztrakcióvilágot hoz létre, amelyben a gondolat határtalan, mert nem függ semmitől. Étienne Gilson: *La philosophie au Moyen Age* (A középkor filozófiája) c. könyvéről, melynek egyébként csodálattal adózott, 1948-ban írt ismertetésében Febvre visszatér ehhez a számára központi gondolathoz: „Nem arról van szó; hogy lebecsüljük az eszmék szerepét a történelemben, még kevésbé arról, hogy alárendeljük őket az érdekek hatásának, hanem arról, hogy megmutassuk, egy gótikus katedrális, az yperni posztócsarnok és az eszmék egyik nagy katedrális, mint amilyent Étienne Gilson leír a könyvében – egyazon kor gyermekei, mint a vér szerinti testvérek.”⁸ Anélkül, hogy bővebben kifejtené vagy elméletet alkotna belőle, Febvre itt azt sugallja, hogy egy adott korban léteznek „gondolatstruktúrák” (Febvre-nél ez a szó nem szerepel), amelyeket a társadalmi és gazdasági fejlődés irányít, és amelyek szervezik a szellemi képződményeket, mint a művészi produktumokat és a kollektív szokásokat, mint a filozófiai gondolatokat.

⁶ L. Febvre: „Une question d'influence: Proudhon et les syndicalismes des années 1900–1914. RSH, 1909. Új kiadás, in: Pour une histoire à part entière, i.m. 785.

⁷ L. Febvre: „Leur histoire est la notre”. Annales d'Histoire Économique et Sociale, 1928. Új kiadása, in: Combats pour l'Histoire, Paris, A. Colin, 1953, 278.

⁸ L. Febvre: „Doctrines et sociétés. Étienne Gilson et la philosophie du XIV^e siècle”. Annales E.S.C. 1948. Új kiadás, in: Combats pour l'Histoire, i.m. 288.

Építészet és skolasztika: Febvre megjegyzésének betű szerinti értelmezése is arra indít, hogy párhuzamba állítsuk Erwin Panofsky kortárs könyvével: *Gothic Architecture and Scholasticism*, amely egy 1948-as konferenciasorozat tárgya volt (megjelent 1951-ben).⁹ Mindketten párhuzamosan, és nagy valószínűséggel egymástól függetlenül, ugyanabban az időben megkísérik, hogy olyan intellektuális eszközöket adjanak, amelyek lehetővé teszik e korszellem – „esprit du temps”, „Zeitgeist” – megértését, amely például Burckhardt kiindulópontját megalapozza, de amely mind Panofsky, mind Febvre számára sokkal több, mint ami megmagyarázza, amit meg kell magyarázni. Így mindegyikük a maga módján elhatárolja magát azoktól a fogalmaktól, amelyek addig, ha burkoltan is, de támpillérei voltak minden az *histoire intellectuelle* jegyében készült munkának. Ezek pedig a következők:

1. A tudatos és világos viszony követelménye a szellemi termelők és termékeik között;
2. a szellemi (illetve esztétikai) alkotótevékenységnek kizárólag az egyén alkotóképességével – vagyis szabadságával – való magyarázata: ez a gondolat alapozza meg az előfutár-motívumot, ami néhány *histoire intellectuelle* irányzat igen kedvelt motívuma volt;
3. egy kornak a különböző szellemi (illetve művészi) termékei között fellelhető egybeeséseknek a magyarázata, vagy a kölcsönzésekkel és hatásokkal (az *histoire intellectuelle* további vezérszavai) vagy a „korszellemmel” való magyarázata, ami filozófiai, pszichológiai és esztétikai jellemzők komplex egysége. Másképpen felfogni ezeket a különböző viszonyokat (a mű és alkotója, a mű és kora, ugyanannak az időszaknak különböző művei közti viszony) – mindez új fogalmak kialakítását követelte meg: Panofskynál a mentális szokások (vagy habitus) és a szokásformáló erők (*habit-forming force*), Febvre-nél pedig a szellemi eszköztár fogalmát. Ebben a két esetben, az új fogalmaknak köszönhetően elhatárolták magukat a szellemtörténet szokásos eljárásaitól és ezáltal a szellemtörténet tárgya is megváltozott.

1942-es *Rabelais*-könyvében Febvre nem határozza meg a szellemi eszköztár fogalmát, de így jellemzi: „Minden civilizációnak megvan a maga szellemi eszköztára, sőt, ugyanazon civilizáció minden korszakának, minden fejlődési fokozatának, akár technikai, akár tudományos – megvan a maga megújult eszköztára, amely egyes területeken fejlettebb, másokon kevésbé. Ez a szellemi eszköztár, mint maga a civilizáció, nem helyezhető át teljes egészében a későbbi civilizációkba és korokba: károsodhat, visszaléphet, fontossági torzulásokat szenvedhet, vagy ellenkezőleg: gyarapodhat, gazdagodhat, árnyaltabbá válhat. Arra a civilizációra érvényes, amely létre tudta hozni, arra a korra, amely alkalmazza, de nem örökérvényű és nem az egész emberiségre érvényes: még a civilizáció belső fejlődésének leszűkített folyamatára sem.”¹⁰ Ez három dolgot jelent: egyrészt Lévy-Bruhl *La mentalité primitive* (1922) (A primitív gondolkodásmód) című könyve nyomán, azt hogy a gondolkodási kategóriák nem egyetemeseek, tehát nem vezethetők vissza a 20. század emberének gondolkodási kategóriáira, másrészt azt, hogy a gondolkodási módok mindenekelőtt azoktól az anyagi eszközöktől (technika) és fogalmi eszközöktől (tudomány) függenek, amelyekkel létrejöttek, és végül – szemben a naiv evolucionizmussal –, azt hogy nincsen folyamatos és szükségszerű haladás az egyszerűtől a bonyolultig a szellemi eszközök egymásutánosságában. Annak megértéséhez, hogy mit jelent Febvre számára a szellemi eszköztár fogalma, két művet vizsgálunk meg: egyrészt az *Encyclopédie Française* I. kötetét, amely 1937-ben jelent meg „*A szellemi eszközök. Gondolat, nyelv, matematika*” címen, másrészt a *Rabelais* második részének második könyvét. A szellemi eszközök – maga a nyelvéllapot, lexikája, szintaxisa, a rendelkezésre álló eszközök és a tudományos nyelv, valamint „a gondolkodás érzékeny hordozója”, vagyis az érzékelés rendszere, amelynek változó ökonómiaja irányítja az affektivitás struktúráját: „Bármennyire is hasonlítanak ránc Rabelais kortársai, intellektuális hovatartozásukban nagyon messze vannak tőlünk, és a *struktúrájuk* nem egyezik a miénkkel.”¹¹ (kiemelés tőlem – R. C.) Egy adott korban a különböző hordozók (nyelvek, fogalmiak, affektívek) keresztjeződése irányítja az „érzési és gondolkodási módokat”, amelyek sajátos intellektuális alakzatokat metszenek ki (például a lehetséges és a lehetetlen, vagy a természeti és a természet fölötti határa).

⁹E. Panofsky: *Architecture gothique et pensée scolastique*, és L'abbé Suger de Saint Denis. Fordította és az utószót írta: Pierre Bourdieu. Paris, Les Éditions du Minuit, 1967.

¹⁰L. Febvre: *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*. 1942. Új kiadás: Paris, 1968, *L'Évolution de l'Humanité*, Albin Michel, 141–142.

¹¹Uo. 394.

Mind a történészeknek, mind az etnológusnak elsőrendű feladata megtalálni ezeket a régi képzeteket változatlan sajátosságukban, anélkül, hogy anakronisztikus kategóriákat húznának rájuk, vagy a 20. század szellemi eszköztárának mértékével mérnék őket, mintegy folyamatos fejlődés szükséges eredményeként felfogva ezt az eszköztárat. Itt Febvre megegyezik Lévy-Bruhllel, mindketten a régi gondolatok helytelen értelmezésétől óvnak. A hasonlóság bizonyítására íme egy részlet *A primitív gondolkodás* bevezetéséből: „Ahelyett, hogy magunkat a primitív népek helyébe képzelnénk, amelyeket tanulmányozunk, és úgy gondolkodtatnánk őket, ahogy mi gondolkodnánk az ő helyükben, ami legfeljebb csak (majdnem mindig, hamis) valószínűségi feltételezésekhez vezethet; törekedjünk arra, hogy óvakodjunk saját gondolkodási szokásainktól, a primitív népeket pedig kollektív megnyilvánulásainknak és ezek összefüggéseinek elemzésével igyekezzünk felfedni.”^{1 2} Vessük össze Febvre 1944-ben kiadott *„Amour sacré, amour profane. Autour de l'Heptaméron”* (Szent és világi szerelem. Gondolatok a Heptameronról) című könyvének első oldalait: „Ezeknek az ősöknek azt az ismeretanyagot kölcsönöznöni – és egyúttal azt az eszmeanyagot is –, amellyel mi rendelkezünk, de amellyel közülük a legokosabb sem vértézhetette fel magát, ugyanolyan, mint utánozni a derék misszionáriusokat, akik annak idején csodálkozva jöttek vissza az Antillákról, mert minden vadember hitt Istenben – még egy lépés és keresztények lesznek; nagyvonalúan felruházná Leó pápa kortársait a világegyetemnek és az életnek olyan felfogásával, amelyet a mi tudományunknak köszönhetünk, s amelynek jóformán egyetlen eleme sem lehetett meg a reneszánsz ember tudatában – sajnos, lámpával kell keresni az olyan történészeket (csak a legnagyobbak ilyenek), akik visszariadnak a múltnak ettől az eltorzításától, az emberi fejlődésnek ilyen megcsönkítésától. És mindez azért van, mert nem teszik fel azt a kérdést, amit mi fentebb fölítettünk: az érthetőség kérdését. A 16. századi embernek nem hozzánk viszonyítva, hanem saját kortársaihoz viszonyítva kell érthetőnek lennie.”^{3 3}

A szellemi eszköztár fogalma Febvre bemutatásában rejt azért magában néhány különbséget az ugyanabban az időben Panofsky által felállított fogalmakhoz képest, még ha közel is áll hozzájuk. Először is, maga az eszköztár szó Febvre-nél néhányszor vagy „szellemi eszközök”, ami azt sejteti, hogy az intellektuális eszközök mintegy tárgyasult fegyvertára (szavak, szimbólumok, fogalmak stb.) áll a gondolkodás rendelkezésére; szemben Panofskyval, aki a mentális szokást úgy határozza meg, mint tudattalan sémák, interiorizálódott princípiumok összességét, amely egy adott kor gondolkodási módjainak egységét adja, bármi is legyen a gondolat tárgya. A 12–13. században például az ellentétek tisztázásának és kibékítésének elve alkot egy skolasztikus *modus operandi*, amelynek alkalmazási területe nem korlátozódott a teológiai eszmerendszerére. Ebből az eltérésből egy másik is következik. Febvre-nél a szellemi eszköztár, amelyet egy kor emberei használhatnak, adott mennyiségű (az ő kifejezésével élve) „eszmeanyagot” jelent. Ennélfogva az egyes társadalmi csoportok gondolkodását mindenképp a rendelkezésre álló „eszközök” keskenyebb vagy szélesebb sávja határozza meg: az okosabbak a létező szavakat és fogalmakat majdnem teljesen fölhasználják, a gyengébbek viszont koruk szellemi eszköztárának csak elenyésző részét használják, ami által saját kortársaikhoz képest is korlátozzák gondolkodási lehetőségeiket. Panofskynál hangsúly más (paradox módon szociálisabb). A gondolkodási szokások magukban hordják bevésődéses eredetüket, vagyis e „szokásformáló erőket” (*habit-forming forces*) – például az iskolarendszer különböző változatai – amelyek jellemzőek minden csoportra. Így lehetővé válik számára, hogy létrejöttük egységében fogja fel az adott környezet különböző, szellemi termékei közt fennálló struktúrahomológiák és a csoportok közti eltéréseket, amelyek észlelési és érzékelési, rendszerbeli különbségekként, bukkannak fel, és amelyek kialakulásuk különbözőségéből erednek. Ugyanaz a felfogása Marc Blochnak is, amikor *La société féodale* (A feudális társadalom) című könyvének „Érzési és gondolkodási módok” c. tejezetében az intellektuális képzettség függvényében osztályozza a nyelvi szintet és a kulturális világgépet.^{4 4} Azonban, mint Febvre-nél,

^{1 2} L. Lévy-Bruhl: *La mentalité primitive*, 1922. Új kiadás: Paris, Retz, 1976, 41.

^{3 3} L. Febvre: *Amour sacré, amour profane. Autour de l'Heptaméron*, 1944. Új kiadás: Paris, Idées, Gallimard, 1971, 10.

^{4 4} M. Bloch: *La Société féodale*. 1939. Új kiadás, in: *L'Évolution de l'Humanité*, Albin Michel, 1968, 115–128.

itt is hiányzik azoknak a mechanizmusoknak az elemzése (ami Panofskynál központi kérdés), amelyekkel az alapvető gondolati kategóriák – adott társadalmi hatóerők közt – interiorizált, nem tudatos sémákká válnak, s amelyek minden egyedi gondolatot és cselekvést strukturálnak.

Ezen elméleti korlátok ellenére nyilvánvaló, hogy az *Annales* történészei első generációjának felfogása erősen rányomta bélyegét a francia *histoire intellectuelle* fejlődésére. Más volt a kérdés: nem egy kor legmerészebb gondolatainak megértése a fontos, hanem a gondolat határainak megértése. A féktelen szellemek és az egyedülálló gondolatok történetével szemben létrejött az adott korban rendelkezésre álló és elosztott szellemi eszközök és kategóriák kollektív megjelenési formáinak története. Ez a terv alapozza meg Lucien Febvre-nél az életrajzok tanulmányozásának elsőrendűségét. Luther (1928), Rabelais és des Periers (1942), Navarrai Margit (1944): megannyi „*case study*”, amelyekből megállapítható, hogy a 16. század embere számára milyen a világ értékelése és képzele, hol vannak az elgondolhatóság határai, hogyan alakul a korra jellemző vallás-tudomány-erkölcs viszony. Így az egyént mintegy visszakapja a saját kora, mert bárki is legyen az illető, nem vonhatja ki magát azok alól a meghatározó tényezők alól, amelyek kortársai cselekvését és gondolkodását is irányítják. A Febvre típusú szellemi életrajz tulajdonképpen társadalomtörténet, mivel hőseit egyszerre teszi azon kollektív feltételek tanújává és produktumává, amelyek a szabad egyéni invenciót korlátozzák. Így nyitva állt az út (mellőzve Febvre sajátos vonzódását az életrajzhoz) az egy csoportra vagy korra jellemző hit-érték-és képzetrendszerek története előtt, amelyet a francia történettudományban olyan tág értelmű kifejezéssel jelölnek, hogy fogalmi tartalma homályos marad: „*histoire des mentalités*” (mentalitástörténet). Ezt kell most megvizsgálnunk.

2. Mentalitástörténet / *histoire intellectuelle*

A hatvanas évektől kezdve a mentalitás fogalma a francia történetírásban olyan történelemmel összekapcsolva jelenik meg, amely céljaul nem az eszmék és nem a társadalmi és gazdasági alapok vizsgálatát tűzi ki. Ez az igazán francia mentalitástörténet, amelynek inkább gyakorlata van, mint elmélete, néhány – hirdetőinél többé-kevésbé közös – alapelven nyugszik.¹⁵ Mindenekelőtt a mentalitás definíciója: „az egyén mentalitása, bármilyen nagy ember legyen is, éppen az, ami közös benne korának többi emberével” vagy: „a mentalitástörténet szintje a mindennapinak és az automatikusnak a szintje, éppen ez az, ami elkerüli a történelem egyéni alanyait, mert ez fedi fel gondolataik személytelen tartalmát” (mindkét definíció J. Le Gofftól származik). Így a történelemnek olyan alapvető tárgya jött létre, amely pontosan az ellenkezője a klasszikus szellemtörténetének: az eszmével, amely az individualizálódott szellem tudatos terméke, szemben áll a mentalitás, amely mindig kollektív, és a társadalom tagjainak ítéletét és képzeit irányítja, anélkül, hogy ők ennek tudatában lennének. Tehát a gondolat és a tudat viszonya új megvilágításba kerül, amely közel áll a Durkheim-követő szociológusok felfogásához, a hangsúly a gondolattartalom és a gondaltsémákon van, amelyek, még ha a megformálásuk egyedi is, valójában tudattalan és interiorizálódott megjelenési formák, amelyek következtében egy csoport vagy társadalom képzet- és értékrendszerrel bír, anélkül, hogy ezt szükséges lenne kifejtteni.

Egy másik egyezés: a mentalitás fogalmának rendkívül tág felfogása, ami – mint R. Mandrou írja – felölel „mindent, ami gondolható és érezhető: az értelem és az érzés területét”. Innen ered a pszichológiai kategóriákra fordított ugyanolyan nagy figyelem (ha ugyan nem nagyobb), mint az intellektuális kategóriákra, létrehozván ezzel még egy eltérést a történeti pszichológiával ily módon azonosított mentalitástörténet és a hagyományos szellemtörténet között. Febvre-nél, aki figyelmes

¹⁵ Lásd G. Duby: „L'histoire des mentalités.” *L'Histoire et ses méthodes*. Paris, Gallimard, La Pléiade, 1961, 937–966. R. Mandrou: „L'histoire des mentalités”. *Encyclopedia Universalis*, VIII. köt. 1968, 436–438. G. Duby „Histoire sociale et histoire des mentalités, Le Moyen Age”. 1970, Anjourd'hui l'Histoire, Paris, Éditions Sociales, 1974, 26–27. J. Le Goff: „Les mentalités. Une histoire ambiguë”. *Faire de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1974, III. köt., 76–94; P. Ariès: „L'Histoire des mentalités” és R. Chartier: „Outillage mental”, *La Nouvelle Histoire*. Paris, Retz, 1978, 422–423, 448–452.

olvasója volt O. Blondelnek (*Introduction à la psychologie historique* – Bevezetés a történeti pszichológiába, 1929) és M. Wallonnak (*Principes de psychologie appliquée* – Az alkalmazott pszichológia alapelvei, 1930)¹⁶ továbbá követőinél R. Mandrou: (*Introduction à la France moderne* – Bevezetés Franciaország történetébe 1500–1640, 1961-ben jelent meg s az alcíme „Történeti pszichológiai tanulmány”) ez az azonosítás állandóan jelen van, sőt, ez alapozza meg I. Meyerson életművét, amely meghatározó fontosságú volt a görög kultúra tanulmányozásának átalakulása szempontjából.¹⁷ Egy adott kor embere érzelmi világának rekonstruálásán túlmenően (nagyjából ez Febvre célja), azokat az alapvető pszichológiai kategóriákat kell a vizsgálat középpontjába állítani, amelyek a tér és idő szerkezetében a képzelet tevékenységében az emberi cselekvések kollektív felfogásában működnek közre, és meg kell ragadni, hogy ezek miben különböznek az egyes történelmi korok szerint. Legyen például a személyiség fogalma, úgy ahogy azt J. P. Vernant Meyerson nyomán megközelíti: „nincs és nem is lehet olyan személyiségmodell, amely kívül áll az emberi történelem folyamatán, annak viszontagságain, helyi változatain és időbeli átalakulásain. A vizsgálat célja tehát nem az, hogy megállapítsa, van-e görög személyiség, hanem annak meghatározása, hogy az ókori görög ember mely vonásaiban különbözik a ma emberétől”.¹⁸ Hasonló felfogásból kiindulva javasolta az 1960-as stockholmi Nemzetközi Történettudományi Kongresszuson A. Dupront a kollektív pszichológia történetének, mint önálló humán tudománynak a létrehozását, mégpedig igen széles vizsgálódási területtel „az értékek, mentalitások, formák, szimbólumok és mítoszok” területén.¹⁹ A kollektív pszichológiának ez a definíciója a szellemtörténet teljes újjáalakítását jelenti. A kollektív pszichológia történetének legfőbb tárgyát egy adott kor emberének kollektív tudatában („*mental collectif*”, Dupront kifejezése)²⁰ lévő alapvető fogalmak és eszmék képezik. Azok az eszmék, amelyeket megragadunk az őket jelölő szavak körforgásában, belehelyezve társadalmi közegükbe, mind affektív és érzelmi töltésükkel, mind pedig intellektuális tartalmukkal értelmezve őket; így, mint a mítoszok vagy értékrendszerek, azon „kollektív erők” egyikévé válnak, „amelyek által az emberek a korukat átélik”, vagyis egy civilizáció „kollektív pszichéjének” alkotójává. Itt együtt találjuk, mintegy az *Annales* hagyományainak kiteljesedéseként a kollektív mentalitás alapvetően pszichológiai karakterizációját és az eszmetörténet új meghatározását a kollektív tudat egységes kutatása alapján.

Nyilvánvaló, hogy a mentalitástörténetnek (mint a szocio-kulturális történet részének, melynek tárgya a kollektív, az automatikus, az ismétlődő) – valamilyen módon számszerűsíthetőnek kell lennie: „A kollektivitás pszichológiájának története sorozatokat igényel, ha nem is teljes sorozatokat, de a lehető legszélesebbeket.” Ebből is látható, hogy mi mindent köszönhet a mentalitástörténet a gazdaság- és a társadalomtörténetnek, amelyek a harmincas évek nagy válságai közepette és a háborút közvetlenül követő időkben a francia történelemkutatás „nehéz” részét alkották (a kutatások száma és néhány vállalkozás kimenetele miatt). Amikor a hatvanas években kiemelkedik a kultúrtörténet, mint a történelemtudomány legfrekvenciáltabb és legújított területe, ezt azzal teszi, hogy átveszi és átalakítja azt a metodológiát és problematikát, amely a társadalom- és gazdaságtörténet sikerét megalapozta. A terv egyszerű, P. Chaunu a *posteriori* világosan kifejti: „a feladat az, hogy a harmadik szintet [az affektív és mentális szintet, R. C.] alkalmassá tegyük regressziós statisztikai feldolgozásra, vagyis a sorozatok matematikai analizisére, a dokumentum kettős feldolgozására: először önmagában, majd a homogén szérián belüli viszonyában, amelyben az alapinformáció rejlik. Azoknak a módszereknek a

¹⁶ Vö. három cikkét: „Méthodes et solutions pratiques. Henri Wallon et la Psychologie appliquée”. *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, 1931.; „Une vue d'ensemble. Histoire et psychologie”. *Encyclopédie Française*, 1938; és „Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? La sensibilité et l'histoire”. *Annales d'Histoire Sociale*, 1941. Új kiadás, in: *Combats pour l'Histoire*, i. m. 201–238.

¹⁷ I. Meyerson: *Le fonctions psychologiques et les oeuvres*. Paris, 1948.

¹⁸ J.-P. Vernant: *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. Paris, Maspero, 1965, 13–14.

¹⁹ A. Dupront: „Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective”. *Annales E.S.C.* 1961, 3–11.

²⁰ Uo. 8.

lehető legteljesebb alkalmazásáról van szó, amelyeket hosszú évek óta előbb a gazdaságtörténet, majd a társadalmi mennyiségek kutatói fejlesztettek ki.”²¹

A szériáknak, vagyis a homogén, ismétlődő és összehasonlítható adatok kezelésének és gyűjtésének nyújtott elsőbbségnek több következménye van, elsősorban a szociálisan nagymértékben reprezentatív dokumentumegységek előnyben részesítése, mert ezek, hosszabb periódusra vonatkozó, bonyolult adatok vizsgálatát teszik lehetővé. Továbbá következik a társadalomtörténet klasszikus forrásainak újraolvasása és újrafelhasználása (például a jegyzői archívumoké), valamint olyan új források feltárása, amelyek segítenek rekonstruálni a gondolkodási és érzési módokat. Túl a metodológiai hasonlatosságon, a „harmadik szint szeriális történetének” (hogy P. Chaunu kifejezését használjuk, melyet egyébként később még megvizsgálunk) a gazdaság- és társadalomtörténettel közös, kettős problematikája van. Először az időtartam problémája: hogyan egyeztessük össze a mentalitások hosszan tartó idejét, amelyek nem nagyon mozgókéonyak, és képlékenyek, a hit vagy az érzések hirtelen kollektív változásának vagy megszűnésének rövid idejével? A kérdés (amelyet például Franciaország 1760–1800 közötti dekrisztianizálódása vet fel) a Mediterráneum központi problémáját ismétli: hogyan értelmezzük a történelmi jelenségek különböző időtartamának (rövid idő, konjunktúra, hosszú időtartam) egymásra épülését, találkozási pontjaikat és egybefonódásukat? ²²

A művelődéstörténet másik problematikus öröksége a kulturális szintek és társadalmi csoportok viszonyának felfogásmódja. E. Labrousse és a francia társadalomtörténeti „iskola” szellemében, a mentalitás tényeinek osztályozásához végzett vizsgálatok mindig olyan szociális elemzés erődői, amely vagyoni szinteket állít fel, jövedelemtípusokat különböztet meg és osztályozza a foglalkozásokat. Tehát ebből az előre adott szociális és foglalkozási osztályozásból indul ki a különböző kulturális viselkedések és gondolatrendszerek rekonstrukciója. Ebből ered a szellemi, illetve kulturális és a szociális felosztás azonossága, bármilyen legyen is az a határ, amely elválasztja a népet és a nemeket, az uralkodókat és az elnyomottakat, vagy azok a határok, amelyek felosztják a szociális skálát. A társadalminak ez a már-már zsarnoki uralma, amely előre megállapítja a kulturális különbségeket, amelyeket azután már csak jellemezni kell – nem más, mint a legtisztább bizonyítéka annak, hogy a művelődéstörténet függ attól a társadalomtörténettől, amely a háború utáni francia történetírást jellemzi (meg kell jegyeznünk, hogy ez a függőség Febvre-nél és Blochnál nincs meg, mivel ők érzékenyebbek mind az adott kor minden emberére érvényes kategóriák, mind a rendelkezésre álló szellemi felszerelés különböző használati iránt).

Tudatosan vagy tudattalanul, de ezeken a metodológiai alapokon fejlődött az utóbbi 15 évben a francia történelemtudományban a mentalitástörténet. Sokkal jobban megfelelt a francia történészek új felismeréseinek, mint az *histoire intellectuelle*. Ezek közül három igen fontos; közülük az első az a felismerés, hogy a társadalomtudományok és a történettudomány között új egyensúly keletkezett. Elméleti és intézményes elsőbbségében sértve, a francia történetírás úgy reagált, hogy magához csatolta azokat a szomszédos tudományokat, (antropológia, szociológia), amelyek megkérdőjelezték uralmát. Így a figyelem új tárgy felé fordult (a halállal kapcsolatos kollektív gondolatok és gesztusok, hitek és rituálék, nevelési modellek stb.), amelyek addig az etnológiához tartoztak és új kérdések felé, amelyek addig teljesen idegenek voltak a társadalomtörténet számára, minthogy az mindenekelőtt a társadalmat alkotó csoportok hierarchizálásával foglalkozott. Az is új felismerés, hogy a társadalmi rétegződést nem lehet a vagyoni vagy társadalmi helyzet alapján megérteni, hanem ezek kulturális különbségeinek vagy termékei, vagy megnyilvánulásai. A kulturális képességek (pl. írni-olvasni tudás), a kulturális javak (a könyv) és a kulturális szokások (pl. az étellel és a halállal kapcsolatosak) és így több, kvantitatív eljárással végzett kutatás fő tárgyává váltak, amelyek a társadalmi hierarchiának új tartalmat kívánnak adni. És végül további felismerés, hogy ezekhez az új területekhez nem elégségesek a klasszikus metodológiák: ezért kell, mint láttuk, a szeriális elemzéshez folyamodni, ahol is a végrendeleti formulák, az ikonográfiai motívumok és a nyomtatott tartalmak lépnek a gabonaárak helyébe; ezért kell a

²¹P. Chaunu: „Un nouveau champ pour l'histoire sérielle: le quantitatif au troisième niveau” Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel, Toulouse, Privat, 1973, II. köt. 105–125.

²²F. Braudel: La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II. Paris, A. Colin, 2. kiad., 1966, I. köt. 16–17.; és „Histoire et sciences sociales”, 1959, Écrits sur l'Histoire, Paris, Flammarion, 1969, 41–83.

történelmi nyelvállapottal vagy nyelvállapotokkal foglalkozni, a lexikometriától a történeti szemantikaig, a szemantikai mezők leírásától, a kijelentésanalízisig.²³ A mentalitástörténet (amely a szocio-kulturális történet része vagy egésze), mivel áthelyezte a társadalom- és gazdaságtörténet kiindulópontjait és problémáit, ami egyúttal a történeti kérdésfeltevés áthelyezését is jelenti, ezáltal az intellektuális kutatások élvonalába került, és a régi eszmetörténet megreformálásának, azaz diszkvalifikálásának szerepében mutatkozhatott (mint azt A. Dupront implicite sejteti).

De ugyanilyen újrafogalmazás az *histoire intellectuelle*-en belül is lezajlott, és a mentalitástörténetesek álláspontjával teljesen ellentétes eredményre jutott. A fő mű itt Lucien Goldmanné,²⁴ ami nagyon jó visszhangot kapott az *Annales*-ban. A kiindulás, amelyen a terv alapul, a hagyományos eszmetörténet biografikus és pozitivista felfogásával való szembenállás. Mint Febvre-nél és mint a mentalitástörténetben, itt is mindenekelőtt a gondolatok és a társadalmiság közti kapcsolat értelmezéséről van szó. A Lukácstól kölcsönzött „világnézet” fogalma teszi lehetővé ezt a megközelítést. A világnézet, amely „olyan eszmék, érzések és vágyak együttese, amely egy társadalmi csoport (leggyakrabban osztály) tagjait összetartja és szembehelyezi a többi csoporttal”²⁵ hármas operációra nyújt lehetőséget: meghatározott helyet és jelentést tulajdonítani az irodalmi és filozófiai szövegeknek, megérteni azokat a rokon vonásokat, amelyek az ellentétes természetű művek között vannak, és különválasztani az egyedi művön belül a „lényeges” részeket („*essentiel*”, Goldmann kifejezése), amelyek koherens egészet alkotnak, és amelyekhez minden egyes mű viszonyítható. Goldmann-nál tehát a világnézet fogalma egyidejűleg még a febre-i szellemi eszköztár és Panofsky (és Bourdieu) habitus-fogalmának funkcióit is magában hordja. „A rejtőzködő isten” vitatható, de példamutató alkalmazását adta ezeknek a tételeknek, Pascal Gondolatait és Racine kilenc tragédiáját az *Andromakhétől* az *Athalie*-ig olyan együttesnek veszi, amely a legkoherensebben fejezi ki a „tragikus világnézetet”, s amely a janzenizmussal azonosítható, miközben ezt a kollektív tudatot sajátos csoportra, a hivatali nemességre vonatkoztatja, amely az abszolutizmus kialakulásával elvesztette hatalmát, azaz társadalmi erejét.

Bármilyen legyen is az ilyen elemzés történelmi érvényessége, egy lényeges gondolatot mindenképpen hozott, amely a mentalitástörténet hagyományos alaptételével teljesen ellentétes, mégpedig azt, hogy a „nagy” írók és filozófusok fejezik ki társadalmi csoportjuk tudatát a legkoherensebben, főműveiken keresztül; ők érik el annak a társadalmi csoportnak lehetséges újatmaximumát, amelyet kifejeznek. Innen ered a nagyobb szövegek előnyben részesítése (amelyeket új módon, a világnézetnek való megfelelésük alapján definiálnak) és ennek a következménye, a bizalmatlanság, illetve elutasítás a kultúrtörténet kvantitatív megközelítési módjával szemben. Jóval a jelenlegi bizalmatlanság előtt, ami a kultúra antropológikus felfogásán alapszik (pl. L. Stone vagy R. Darnton fenntartásai C. Geertz-cel szemben), először a Goldmann-féle *histoire intellectuelle*-ben jelentek meg az első figyelmeztetések a kvantifikáció illúzióival szemben. „A szociológiai irodalomtörténetnek a »nagy« műveket kell előtérbe helyeznie” írta J. Ehrard,²⁶ ami azt jelenti egyrészt, hogy a kor eszméi ezeknek a szövegeknek az egyediségében jelennek meg legtisztábban, legteljesebben, másrészt, hogy a szavak, címek, motívumok, kollektív képzetek számlálása önmagában nem „szignifikáns”, azaz képtelen rekonstruálni a kollektív gondolatok ellentmondásos, konfliktusoktól terhes és komplex jelentését. A felszínesnek, banálisnak, rutinszerűnek a számszerű összegyűjtése nem reprezentatív és a csoport kollektív tudata (ami a többség számára kollektív „tudattalan”) csakis néhány szerző gazdag fantáziájú, illetve konceptuális munkájából olvasható ki, akik ezt a tudatot az egységesség és az érthetőség legmagasabb fokára emelték.

Ezen a ponton a vita, magának az *histoire intellectuelle*-nek a definícióját érinti, vagyis saját tárgyának mibenlétét. 1960-ban Dupront így vádolja az eszmetörténetet: „Az eszmetörténet – amely egyébként elég bizonytalan körvonalú és mindazt, amivel a hagyományos történelem csak igen kevésé

²³ Vö. R. Robin: *Histoire et linguistique*. Paris, A. Colin, 1973.

²⁴ L. Goldmann: *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris, Gallimard, 1955 (magyarul: *A rejtőzködő Isten, Gondolat Kiadó, Budapest, 1977.*) és R. Mandrou cikke „Tragique au XVII^e siècle. A propos de travaux récents”, *Annales E.S.C.*, 1957, 305–313.

²⁵ L. Goldmann, 26.

²⁶ J. Ehrard, idézett cikke, 79.

foglalkozott, mint egy nagy lomtár, befogadja – túlzottan a tiszta intellektualitás, az eszme absztrakt élete felé fordul, amelyet gyakran túlon túl elszigetel a társadalmi környezettől, amelyben gyökerezik, és amely azt különféleképpen fejezi ki. Ami legalább annyira fontos, ha nem még fontosabb, mint az eszme, az az eszme megtestesülése, jelentései és felhasználási módjai.”²⁷ Ebből egyenesen következik az eszme társadalomtörténetének gondolata, melynek tárgya az eszmék gyökerei és körforgásuk. Egy tíz évvel későbbi részletben F. Venturi kétségbe vonja e terv helytállóságát, mivel – szerinte – pontosan a lényeg hiányzik belőle: „A felvilágosodás társadalomtörténete azzal a veszéllyel jár – miként azt különösen Franciaországban láthatjuk –, hogy akkor tanulmányozzuk az eszméket, amikor azok már gondolati struktúrákká váltak, anélkül, hogy a kreatív és aktív momentumot valaha is megragadnánk, hogy a múlt egész geológiai struktúráját vizsgáljuk, csak éppen azt a talajt nem, amelyből kisarjadnak a növények.”²⁸ Eszmék a mentális struktúrákkal szemben: ez az ellentét jól mutatja, hogy hol van az eltérés, valamint a társadalom- (tehát kvantitatív-) történet feltételezett, a szellemi alkotásra irányuló redukcionizmusának visszautasítását. Ez a redukcionizmus egyébként kétarcú. Az egyik arc szociológiai, az eszmék jelentését társadalmi kvalifikációjukra vezeti vissza, amit az eszmét létrehozó egyén vagy környezet vagy a fogadtatásuk társadalmi mezője határoz meg.²⁹ Megjegyzendő, hogy ez művelődésszociológiai vállalkozások elleni kritika nem vonatkozik Goldmann elképzeléseire, hanem tulajdonképpen azoknak örökébe lép. A világnézet fogalma lehetővé teszi, hogy összekapcsoljuk – anélkül, hogy az egyiket a másiktól származtathatnánk – egy önmagában leírt ideológiai rendszer jelentését és azokat a társadalmi és politikai feltételeket, amelyekről függően egy bizonyos csoport vagy osztály, adott történelmi pillanatban – többé vagy kevésbé, tudatosan vagy nem tudatosan – részese ennek az ideológiai rendszernek. Messze vagyunk tehát az olyan sommás jellemzésektől, amelyek az eszméit a társadalomba erőszakolják, és így például a felvilágosodást kizárólagosan polgárinak tüntetik fel, azzal az ürüggyel, hogy a filozófusok, illetve olvasók többnyire polgárok voltak. Azokat a korra jellemző tartalommal felruházott eszméket, vagy inkább azokat a fogalmakat illetően, amelyeket egy kor emberei használnak, az eszmetörténetész feladata „a meghatározottság kutatása helyett a *funkció* kutatása”, azé a funkcióé, amelyet csak a vizsgált kor ideológiai rendszerének teljes számbavételével lehet megközelíteni.³⁰

Újabbban az eszmék társadalomtörténetét érő kritikák más célt választottak, és a redukcionizmus másik formájára mutatnak rá: nem egy eszme vagy ideológia létrejöttének, illetve fogadtatásának feltételeire való redukálására, hanem kulturális tárgyakként gondolat tartalommal való felruházására, vagyis tárgyasítására. A „harmadik szintű szeriális történet” elgondolásában benne van ez a redukció, mert számláló törekvése vagy azt tételezi fel, hogy az elemzett kulturális és intellektuális tények – tárgyak összességei (például könyvek, amelyeknek statisztikailag fel lehet dolgozni a címét, vagy képek, amelyeknek rendszerezni lehet a motívumait); vagy azt, hogy a kollektív gondolatok, a legismétlődőbb és legszemélytelenebb kifejeződésekben megragadva „objektívalódnak”, vagyis visszavezethetők egy redukált formulahalmazra, amelynek csak a gyakorlatiágat kell tanulmányozni a populáció különböző csoportjaiban. A szociológia kísértése itt abban áll, hogy a szavakat, eszméket, gondolatokat és képzeteket egyszerű tárgyakként kell tekinteni, amelyeket össze kell számolni, hogy egyenlőtlen eloszlásukat megállapítsuk. Ami egyszerre jelenti az analízis (individuális vagy kollektív) alanyának felszámolását és mindenfajta (személyes vagy szociális) viszony fontosságának tagadását, amelyek a társadalmi hatóerők és a kulturális tárgyak, illetve gondolat tartalmak között fennállnak. Egy alkotásnak vagy eszmének minden felhasználása vagy birtokbavétele szellemi „munka”, amelyet a csak disztribucionális analízis, kétségtelen, képtelen vizsgálni: „Az eszmék kvantitatív történetének esetében csak az olvasó arculata társadalmi, történelmi változékonyságának az ismerete szabhatja meg valójában egy minőségileg is más eszmetörténet premisszáit.”³¹ Például, Ginzburg gondolatmenetét

²⁷ A. Dupront, idézett cikke.

²⁸ F. Venturi: Utopia e riforma nell'illuminismo. Torino, Einaudi, 1970, 24.

²⁹ J. Ehrard: Histoire des idées et histoire sociale en France au XVIII^e siècle: réflexions de méthode. Niveaux de culture et groupes sociaux, az École normale supérieure-ön 1966. május 7–9. között tartott szimpózium anyaga. Párizs–Hága, Mouton, 1967, 171–178.

³⁰ Uo. 175, és J. Proust hozzászólása, 181–183.

³¹ C. Ginzburg: Il formaggio ed i vermi. Il cosmo di un mugnaio del'500. Torino, Einaudi, 1976, XXI–XII. o.

saját szakterületén követve, az a döntő kérdés, hogy az olvasók intellektuálisan mit tesznek az olvasmányaikkal, ezzel szemben tehetetlen mind a nyomtatott alkotások tematikus analízise, mind a különféle kategóriájú művek társadalmi diffúziójának elemzése. Ugyanúgy, ahogy a szokások, ízlések és vélemények körülményei meghatározóbbak, mint maguk a művek,^{3,2} azok a módok is fontosabbak, ahogy az egyén vagy a csoport elsajátít egy intellektuális motívumot vagy kulturális formát, annál az eredménynél, ami a motívumnak vagy formának statisztikai megoszlása.

A francia történészek, biztosak lévén a metodológiában, egyetértve a mentalitástörténet meghatározásában (amely egyébként nem is olyan homályos, mint amilyennek mondják),^{3,3} süketek maradtak ezekkel a felszólításokkal szemben. Az *histoire intellectuelle* területe az ő felfogásukban egy kimerült tradíció hátvédcsatározásainak tekintette e kritikákat, és az eszmetörténet mielőbbi beolvadását posztulálta egy nagyobb területbe, amelyet többféleképpen lehet nevezni (szociokulturális történet, mentalitástörténet, a kollektív pszichológia története, az eszmék társadalomtörténete stb.). Ma már nyilvánvaló, ezért hittük azt, hogy az *histoire intellectuelle*-ben nem volt semmi mozgás a harmincas évek óta. A félreismerés kettős volt. Először, félreismerték az *histoire intellectuelle* kiindulásához Bachelard, Koyré vagy Canguilhem által javasolt episztemológiai modelleket. Jellemző, hogy az *Annales*-ban csak egy ismertetést találni, ami Bachelard-ral foglalkozik (Lucien Febvre kétoldalas ismertetője „A tűz pszichoanalíziséről”) és egyetlen sort sem Canguilhem-ről, vagy Koyré egyetlen cikke csak 1960-ban jelenik meg a folyóiratban. Ennek a súlyos vakságnak komoly következményei vannak: megfosztotta a francia történészeket egy sor olyan fogalom megismerésétől, amely óvatosságra intette volna őket a statisztikai kutatásokból levont elharmakodott következtetésekkel szemben, és ami lehetővé tette volna egy kor kulturális alkotásainak vagy gondolatartalmainak nem eléggé tagolt leírása helyett, azon viszonyok megértését, amelyek egy adott időben a különböző szellemi területek között fennállnak. Ezáltal lett elgondolható, mit szalaszt el a számláló módszer: egyrészt a kölcsönös függőségi viszonyokat, amelyek egyesítik a világról alkotott képzeteket, a különböző tudományok fejlődési állapotát és technológiáit; továbbá egy olyan fogalmon keresztül, mint az episztemológiai akadály (ami másképp fogja meg azt, ami a legélesebb a mentális eszköztár fogalmában), a közös képzetek (érzések, képek, elméletek összessége) és a „tudományosként” megjelölt ismeretek fejlődése közti illeszkedést.^{3,4} Ha az episztemológusokra odafigyeltek volna, akkor másképpen tehetők volna fel a kérdést, amelyen az egész mentalitástörténet áll vagy bukik: az egyik rendszerből a másikba való átmenet okainak és körülményeinek kérdését. Itt is a tárgyak, illetve motívumok mutációjának megállapítása számlálásuk útján képtelen megragadni az átalakulási folyamatokat, amelyeket csak akkor érthetünk meg, ha – mint Koyré teszi – a különböző tudományterületek autonómiáját és függőségét együtt szemléljük. Így az egyik képzetrendszerből a másikba való átmenet egyszerre lesz értelmezhető radikális szakításként (a tudományokban és a gyakorlati struktúrákban egyaránt) és ingadozások, visszalépések és megtorpanások alkotta folyamatként.^{3,5}

Az episztemológia nem-ismerete a történészeket olyan intellektuális eszközöktől fosztotta meg, amelyek képesek kifejezni azt, amit az eszmék társadalomtörténete csak megállapítani tud, s ehhez járult még, hogy hosszú ideig nem vettek tudomást arról az új módról, amellyel a társadalom és a szó legtágabb értelmében vett műalkotások közti viszonyt értelmezték, ahogy azt az irodalomtörténészek és az eszmetörténészek Lucien Goldmann szellemében, de attól kicsit eltérően, megfogalmazták. A történelem szokásos problematikája itt két szempontból is megváltozott: egyrészt, a nem mennyiségen alapuló adottság tekintetében, másrészt, kibontva annak a társadalomnak az ideológiai rendszereit, amelynek konfliktusait tükrözi, meghosszabbítani vagy lefordítani hivatott – ami nem jelenti a szociálistól való abszolút függetlenséget, hanem csak ennek a viszonyoknak strukturális homológiákban vagy globális megfelelésekben való felállítását. Ma a mentalitástörténészek újra elismerik azok-

^{3,2} P. Bourdieu: *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris, Les Éditions du Minuit, 1979, 70–87.

^{3,3} Például R. Darnton: „Intellectual and cultural history” c. cikkében, 20.

^{3,4} G. Bachelard: *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychoanalyse de la connaissance objective*. Paris, Vrin, 1939.

^{3,5} A. Koyré: *From the closed world to the infinite universe*. Baltimore, The John Hopkins University Press, 1957. Francia fordítása: *Du monde clos à l'univers infini*. Paris, P.U.F., 1962, 1–6.

nak a kérdésseltevéseknek az érvényét, amelyeket korábban figyelmen kívül hagytak, minden bizonnyal azért, mert lemondva a totális történelem szándékáról, s mert az intellektuális választások és a társadalmi helyzet jól behatárolt társadalmi szegmensekben belüli vagy éppenséggel az egyéni belüli illeszkedéseinek kérdését teszik fel.³⁶ Csak ebben a redukált viszonylatban – és kétségtelenül csakis ebben – érthetők, determinista redukció nélkül, a hit-, érték- és képzetrendszerek és a társadalmi hovatartozás közötti kapcsolatok. Az elit gondolkodás történetének elemzési eljárásait itt egy másik területen alkalmazták, annak megragadására, hogy egy csoport vagy az „átlagember” hogyan sajátítja el a maga módján – esetleg torzíva vagy csönkítva – korának eszme- és hitvilágát. Az *histoire intellectuelle* (minden esetben specifikus, egy adott ideológiai anyagon végzett „munkaanalízisként” felfogva) a fentiekben még nem merül ki, hanem magához csatolja a népi gondolkodás területét is, amely addig tipikusan a kvantitatív történelem számára fenntartott terület volt. A mentalitástörténet és az *histoire intellectuelle* közötti viszonyt sokkal komplexebben kell értelmezni, mint azt a hatvanas évek francia történészei tették.

3. A kérdéses felosztás: a népi és a tudós, termelni és fogyasztani, a valóságos és az ábrázolás

Az elemzési módszereken és a szaktudományi meghatározásokon túlmenően, a mai viták tétjét azok az alapvető felosztások képezik, amelyeket eddig mindenki elfogadott. Ezek az elemi megkülönböztetések, amelyeket leggyakrabban ellentétpárok fejeznek ki [tudós/népi, alkotás/fogyasztás, valóság/képzelt], mintegy közös és vitathatatlan bázis volt, amelyre támaszkodhattak az *histoire intellectuelle* vagy a művelődéstörténet tárgyalási módszerei, ha ők maguk el is tértek egymástól. Néhány éve azonban maguk a felosztások váltak – gyakran hasonló vagy teljesen azonos – viták tárgyává. A történészek lassanként felismerték, hogy azok a kategóriák, amelyek az elemzés területét strukturálják (olyan magától értetődően, hogy gyakran észre sem venni őket), maguk is, miként azok a kategóriák is, amelyeknek a történetével foglalkoznak, időszaki és mozgó felosztások termékei. Ezért most a figyelem (a tanulmányban is, de kétségtelenül az egész történelemtudományon belül is) az olyan hagyományos különbségtételek kritikus újraértékelése felé fordul, amelyeket maguktól értetődőnek tartottak, jöllehet éppen ezeket kell felülvizsgálni.

3.1. Az első hagyományos osztályozás: a tudós és a népi, *high culture* és *popular culture*. Ezt a felosztást nyilvánvalónak tekintve, egész sor metodológiai következménnyel kell számolni, amelynek elvét J. Higham fejtette ki 1954-ben: „a humanista belső analízise főként a szellemi eliteire vonatkozik, a népi gondolkodást illetően nem jutott nagyon messzire. A társadalomtudós kívülről jövő, nyersebb megközelítése közelebb visz bennünket a tömeg-ember törekvéseihez, kollektív lojalitáshoz.”³⁷ Franciaországban és az Egyesült Államokban több írásban találkozunk ezzel az ellentéttel, egyrészt a tömeg kultúrája, amely külső, kollektív és kvantitatív megközelítést igényel, másrészt a magas intellektualitás között, amely csak belső analízissel közelíthető meg, s amely individualizálja az eszmék kétségtelen eredetiségét. Akarva-akaratlanul, ezen a felosztáson alapultak azoknak a történészeknek a kutatásai, akik a népi kultúra hatalmas területét kívánták vizsgálni, amely ha nem is az egyedüli, de mindenesetre a francia mentalitástörténészek és az amerikai antropológiai irányzattól nagymértékben inspirált művelődéstörténet kedvenc tárgya. Vegyük a francia példát. A népi kultúrát (vagyis, amit az *histoire culturelle* területén népinek tekintenek) kétféleképpen értelmezték: szövegek összességeként (ponyvaregények, olcsó könyvek, „bibliothèque bleue” = 18. századi népszerű francia könyvsorozat), valamint azon hiedelmek és viselkedések összességéként, amelyek a néphit alkotóelemei. Mindkét esetben, a népi valami mástól való különbözőségében határozódik meg (a tudós, művelt irodalom, illetve az egyház hivatalos katolicizmusa), mindkét esetben a történész („eszmetörténész” vagy „kultúrtörténész”) előtt jól körülhatárolt korpusz van, amelynek ő rendszerezi a motívumait.

³⁶ Például C. Ginzburg már idézett könyve Domenico Sardella „Menocchio” friauli molnár kozmológiájáról, és N. – Z. Davis néhány tanulmánya a Society and Culture in Early Modern France, Stanford University Press, 1975, című gyűjteményében, amelyek néhány „case studyból” kiindulva a vallási választás és a szociális hovatartozás közötti viszony problémáját vetik fel.

³⁷ J. Higham: „Intellectual history and its neighbours”. The Journal of the History of Ideas, XV. köt. 3. sz. 1954, 346.

Azonban éppen ez a körülhatárolás okozza a problémát. Egyrészt azoknak a kulturális szokásoknak a szociális megítélését, amelyeket eddig népinek neveztek, most összetettebben kell átgondolni. A „néphit” tényleg a parasztok, az elnyomottak (szemben az elittel), a laikusok (szemben a papsággal) hite lenne? A „népi” irodalmat a paraszti társadalom olvassa (vagy hallgatja)-e avagy egy közbülső közönség, amely az analfabéta nép és az írástudók vékony rétege közt helyezkedik el, netán az egész társadalom olvassa, jóllehet mindegyik csoport a maga módján fejt meg, a jelek betűzgetésétől a folyékony olvasásig? Igen nehéz problémák ezek, amelyek mindenestre jelzik, hogy egyáltalán nem egyszerű dolog bizonyos szokások és tárgyak összessége alapján megállapítani azt a kulturális vagy intellektuális színvonalat, amit népinek lehet tekinteni. Másrészt mindazok a kulturális formák, amelyekben a történészek a nép kultúráját ismerik fel, ma mindig vegyes halmazokként jelentkeznek, igen különböző eredetű elemeket tartalmaznak, nehezen szétválasztható összefonódottságban. A „bibliothèque bleue” irodalma hivatásos írók és nyomdászok produktuma volt, de a szóbeli és a nép közt terjedő irodalom alkotási eljárásai, motívumai alapján. Az olvasók a vásárlás kisebb vagy nagyobb mértékével kimutatják előszeretetüket, és ezáltal ízlésük képes befolyásolni maguknak a műveknek a létrejöttét. Ezzel szemben a folklórt, amely a többség vallásának támasza, minden korban erősen „megdolgozzák” az egyház normái és tilalmai. A probléma tehát annak a kérdése, hogy mit nevezünk népinek: azt-e, amit a nép alkot, vagy azt, amit neki szántak. A fontos mindenekelőtt annak a módnak a megállapítása, hogy a gyakorlatban a képzetek és alkotások hogyan kereszteződnek és kapcsolódnak a különböző kulturális alkotásokban.

Ezek a megállapítások csak látszólag esnek távol az *histoire intellectuelle*-től, és pedig két okból. Egyrészt nyilvánvaló hogy az elit kultúra is igen nagy részben olyan anyagokon végzett műveletek útján jött létre, amelyek nem tartoznak hozzá. Az átvétel, az újraalkalmazás és átalakítás finom játékán alapszik például Rabelais és a „népi kultúra”³⁸ vagy a Perrault testvérek és a szóbeli irodalom³⁹ viszonya. Az elit, nem-elit kultúra között így felállított viszony ugyanúgy vonatkozik a formákra, mint a tartalmakra, a kifejezésmódokra, mint a képzetrendszerre, vagyis a szellemtörténetnek tulajdonított egész területre. Ezek a kereszteződések azonban nem úgy értendők, mint külsőleges viszonyok két előre adott és egymás mellé helyezett halmaz között (az egyik a tudós, a másik a népi), hanem mint kulturális és intellektuális „ötvözetek” létrehozói, amelyeknek az elemei ugyanúgy egymásba vannak olvadva, mint valamely valódi ötvözeté. Bahtyin szerint, egyes korokban (például a reneszánsz idején) éppen a tudós, vagy magasabb kultúra műveiben mutatkozik meg legjobban, legkoherensebben a népi kultúra, s még a lényege is itt nyilvánul meg a legteljesebben. Bahtyin számára Rabelais életműve nélkülözhetetlen, mihelyt a népi komikum leglényegesebb elemeit akarjuk megismerni. Abban a világban, amelyet létrehozott, összes heterogén elemének belső egysége olyan kivételes tisztasággal jelenik meg, hogy életműve a népi kultúra egész enciklopédiáját nyújtja.⁴⁰ „Enciklopédia”: vagyis a „népi komikum” szavainak, képeinek vagy formáinak használatán túlmenő szöveg olyan világ- és életszemléleten alapul, ami magának a farsangi kultúrának a felfogása, ezt pedig minden népi kifejezés „szülőanyjának” szokás tekinteni.

Egyébként, amennyiben kérdéssé tesszük a népi/tudós felosztást, úgy fel kell számolni a mindkét terület kontrasztos feldolgozásához szükségesnek tartott metodológiai differenciákat is. A „népi” nem természeténél fogva alkalmas a „social scientist” számára a kvantitatív és külső analízis céljából és mint azt C. Ginzburg kimutatja, amikor a dokumentumok lehetővé teszik, mintegy nagytól alatt látható, hogy a nép képviselője miként értelmezte és használta azokat a szétzört intellektuális elemeket, amelyeket a magasabb kultúra olvasása útján szerzett. Bahtyin gondolatmenete itt a visszajára fordul, mivel a képzetrendszer a tudós és könyvkultúra töredékeinek alapján jön létre és más értelmet ad ez utóbbiaknak, lévén, hogy alapjában más kultúra: „A Menocchio által kutatott könyvek mögött pontosan meghatároztunk egy olvasási kódot, és amögött az orális kultúra egy szilárd réteget.”⁴¹ Tehát nem lehet szükségszerűnek elfogadni azt a kapcsolatot, amit például F. Gilbert állít fel a

³⁸ Vö. M. Bakhtine: L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance. Paris. Gallimard, 1970. (Magyar kiadása 1982-ben.)

³⁹ M. Soriano: Les contes de Perrault. Culture savante et traditions populaires. Paris, Gallimard, 1968.

⁴⁰ M. Bakhtine, 67.

⁴¹ C. Ginzburg, 80.

szellemtörténeti kutatások társadalmi kiszélesedése és a statisztikai eljárások alkalmazása közt.⁴² Ha bizonyos feltételek között a legkidolgozottabb szövegekre is elfogadható a külső (vagy belső) kvantitatív módszer, akkor megfordítva, amennyiben az irat megengedi, a legnévtelenebb olvasó szellemi munkája is érdemes lehet arra az elemzési eljárásra, melyet általában csak a „legnagyobb” gondolkodók számára szoktak fenntartani.

3.2. Ha kétségbe vonjuk a tudós /népi ellentétpárt, az maga után vonja egy másik megkérdőjelezését is, mégpedig olyan ellentétét, amelyet a történészek – akár eszme-, akár mentalitástörténészek – alapvetőnek tartottak: az alkotás és fogyasztás, a létrehozás és befogadás közötti ellentétet. Ebből az elsődleges megkülönböztetésből implicite egy sor további következmény adódik. Elsősorban a kulturális fogyasztás olyan képzete, amely teljesen ellentétes a szellemi alkotásával: passzivitás szemben az invencióval, függőség a szabadsággal, elidegenedés a tudatossággal. A „fogyasztó” értelmi felfogóképessége (hogy a régi pedagógia hasonlatával éljünk) olyan, mint a lágy viasz, amelyben teljesen olvashatóan rajzolódna ki a szellemi alkotók készítette eszmék és képek. Innen a második következmény: szükségzerű tudományos felosztás egyfelől a retrospektív művelődésszociológiát igénylő szellemi diffúzió tanulmányozása, másfelől a szellemi alkotás tanulmányozása közt, mely utóbbihoz a formák esztétikai megközelítése, illetve az eszmék filozófiai megértése szükséges. A termelésnek és a fogyasztásnak ilyen gyökeres szétválasztása arra a feltételezésre vezet, hogy az eszméknek, illetve formáknak belső értelmük van, amely teljesen független attól, hogy az egyén vagy a csoport hogyan sajátítja el. Ezáltal a történész leggyakrabban lopva, a saját „fogyasztását” vezeti be, és anélkül, hogy tudatában lenne, ezt emeli egyetemes, interpretációs kategóriává. Úgy tenni, mintha ezeknek a szövegeknek (és képeknek) önmagukban adott jelentése lenne az olvasáson kívül, amely létrehozta ezt a jelentést, akár akarjuk, akár nem – arra vezet, hogy az intellektuális (és szenzoriális) mezőbe soroljuk, ami a történész területe, aki elemzi a szövegeket, és pedig olyan gondolatkegóriákkal, amelyeknek a történetisége teljesen figyelmen kívül marad, s amelyeket így burkoltan állandónak tekintenek.

Ennek a történetiségnek a rekonstruálása megkívánja, hogy magát a kulturális vagy intellektuális „fogyasztást” is termelésnek tekintsük, mert noha nem hoz létre semmilyen tárgyat, mégis olyan képzeteket alkot, amelyek soha nem azonosak azokkal, amelyekkel az előállító – szerző vagy művész – művét felruhazza. Ezért általános érvényűnek kell tartanunk M. de Certeau definícióját, amelyet a mai nyugati társadalmakat jellemző kulturális tömegfogyasztásról ad: „A racionalizált, expresszionista és legalább ennyire centralizált látványos termelésnek egy másik termelés felel meg, amelyet »fogyasztásnak« nevezünk. Az utóbbi ravaszul elszórtan, de mindenhol megjelenik, csendes és majdnem láthatatlan, mivel nem saját termékkel, hanem a fennálló gazdasági rend adta termékek felhasználási módjaiban jelentkezik.”⁴³ A termelés és a fogyasztás közti határvonal megszüntetése annak elismerését jelenti, hogy a mű csak azon értelmezési stratégiák által kap értelmet, amelyek a jelentéseit alkotják. A szerző csak egy a sok közül, amelyik nem zárja magába a mű egyetlenként és állandóként tétélezett „igazságát”. Ezáltal a szerzőnek méltányos helyet lehet juttatni, akinek (tudatos vagy akaratlan) szándéka nem jelenti alkotásának minden lehetséges magyarázatát, de akinek a műhöz való kapcsolatot mindazonáltal nem lehet figyelmen kívül hagyni.

Ha a kulturális fogyasztást „másfajta termelésként” definiáljuk, egy szöveg olvasása például elkerülheti a hagyományos „passzív” titulust. Olvasás, nézés vagy hallgatás – olyan intellektuális magatartások ezek, amelyek távolról sem helyezik a fogyasztót az őt formálni szándékozó ideológiai és/vagy esztétikai üzenet mindenhatósága alá, megengedik az újraértelmezést, eltérést, kételkedést vagy ellenállást. Ez a megállapítás arra készítet, hogy teljesen újraértékeljük a népi jelölt közönység és a fogyasztásra szánt, történetileg különböző termékek (könyvek és képek, szónoklatok és beszédek, dalok, képregények vagy televízióadások) közti viszonyt. Az a „közvetett figyelem”, amely Richard Hoggart szerint jellemzi ezeknek az anyagoknak a népi értelmezését a maguk korában,⁴⁴ egyike azon kulcsoknak, amelyek lehetővé teszik annak megvilágítását, hogyan tud a több-

⁴² F. Gilbert, 92.

⁴³ M. de Certeau: L'invention du quotidien. I. Arts de Faire Paris, U.G.E., 10/18, 1980, 11.

⁴⁴ R. Hoggart: The Uses of Literacy. 1957. Francia fordítása: La culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre. Paris, Éditions du Minuit, 1970, 263–298. és J.-C. Passeron bevezetője, 20–24.

ségi kultúra minden korban, bizonyos távolságtartás következtében helyet szerezni, illetve sajátos egységet teremteni azokban a modellekben, amelyeket az uralkodó csoportok, illetve a hatalom erőszakkal vagy anélkül, neki szánt. Ez a szemlélet ellensúlyozza azt, amelyik azokra a lépésről lépésre használt vagy intézményes eszközökre helyezi a hangsúlyt, amelyeknek célja, hogy egy társadalomban keretek közé szorítsák az időt és a helyszínt, megfegyelmezzék a törvényeket és szokásokat, a terek szabályos rendezésével formálják a viselkedéseket és gondolatokat. A felügyeletnek és ismétlésnek ez a technológiája azzal a fogyasztási és felhasználási taktikával kell, hogy keveredjen, amelyet formálni kíván. Bár távolról sem rendelkeznek a nekik tulajdonított abszolút kulturáló hatással, e különféle eszközök (melyek között sok az olyan, amely hagyományosan a művelődéstörténet részét képezi) szükségszerűen helyet hagynak – amint elfogadják őket – az eltérésre, elkanyarodásra és újraértelmezésre.

Vajon e megjegyzések, melyek egy sor olyan posztulátumot érintenek a mai francia szociokulturális történetben (különösen a katolikus reformáció értelmezésében, amelyről azt tételezik föl, hogy gyökeresen megszüntetett egy régi folklórt), eltávolítanak-e minket az annyira szigorúan definiált szellemtörténetől? Úgy tűnik, hogy nem, amennyiben arra ösztönöznek, hogy minden szöveget azokba az olvasási viszonyokba helyezzünk, amelyeket megkívánnak. Szemben az irodalom- és filozófiatörténészek által annyira kedvelt koncepcióval, amely szerint egy szöveg értelme úgy rejtőzik, ahogy az ásvány a kőzetben (a kritika eszerint az a művelet, amely a napfényre hozza a rejtett értelmet), tehát e koncepcióval szemben emlékeztetni kell, hogy minden szövegolvasásnak a terméke, olvasójának konstrukciója, aki sem a szerző helyét, sem pedig a szerzői helyet nem foglalja el. Mászt ért bele a szövegekbe, mint ami a szöveg szándéka. Elszakítja őket az eredetüktől (ami számára ismeretlen vagy lényegtelen). A szöveg töredékeit úgy kombinálja, hogy tudattalanul alkot a szövegek tulajdonsága által megengedett jelentések meghatározatlan sokasága által szervezett térben.⁴⁵ A szövegek (de a képek mindenfajta kategóriája is), amelyek nyílt teret jelentenek a különféle értelmezések számára, nem kezelhetők úgy, mint tárgyak, amelyeknek csak meg kell állapítani az eloszlását, sem pedig úgy, mint entitások, amelyeknek a jelentése egyetemes, hanem azon használatok ellentmondásos hálózatában kell értelmezni a szövegeket, amelyek történelmileg létrehozták őket. Ez magától értetődően két kérdést vet föl: mi az olvasás? Hogyan kell rekonstruálni a régi szövegeket? A válaszok igen bizonytalanok, de nyilvánvaló, hogy az *histoire intellectuelle* nem sokáig kerülheti el a válaszádat. Egyelőre jó módszer, ha nem vetünk el semmilyen megközelítési módot, ami lehetővé teszi, hogy – legalábbis részben – rekonstruáljuk, mit csináltak az olvasók olvasmányaikkal: ilyen a közvetlen megközelítés, vallomás útján – legyen akár írásbeli vagy szóbeli, akár önkéntes vagy kikényszerített; ilyen az átírás és intertextualitás jelenségeinek vizsgálata, ahol megszűnik a klasszikus határ az írás és az olvasás között, mivel itt az olvasás maga is „másik írás”,⁴⁶ végül ilyen a zárt korpuszok szeriális analízise, amennyiben a motívumok átalakulása egy adott műfajon belül (például illemkönyvek vagy előkészületek a halálra) szándék (a szöveg szerzőjének szándéka) és értelmezés (a közönség értelmezése) találkozási pontjában helyezkedtek el. Az *histoire intellectuelle* – anélkül, hogy az eszmék társadalmi terjedésének történetére akarnánk csökkenteni – központi kérdéssé kell hogy tegye, mi a szöveg és az (egyéni vagy kollektív) olvasás közötti viszony, amely mindannyiszor megalkotta a szöveget (vagyis szétszedi, hogy újra megalkossa).

3.3. Mi a státusa annak a sokféle szövegnek, amelyet az *histoire intellectuelle* elemzése tárgyául választ? Hagyományosan a funkciójukat tekintik egységük meghatározójának: mindegyik ugyanannak a létezőnek a képzete, amit különböző – filozófiai vagy irodalmi – módon igyekeznek értelmezni. A valóság és a képzet ellentéte így a főhelyre kerül, hogy megkülönböztesse az egyes történelemtípusokat és ugyanakkor szétválassza a szövegtípusokat is. A gazdaság vagy a társadalom történéssével szemben, aki azt rekonstruálja, hogy mi volt, áll a mentalitástörténész vagy az *histoire intellectuelle* művelője, akinek tárgya nem a létező, hanem az a mód, ahogy az emberek azt értelmezik és átalakítják. A történelmi munka ilyen megoszlásának megfelelően az anyag minden mezőre jellemző felosztása. A „dokumentum jellegű” szövegekkel, amelyek – kellő kritikával kezelve – felfedik, hogy milyen volt a régi valóság, szemben állhatnak az „irodalmi” szövegek, amelyeket a

⁴⁵ M. de Certeau, 285–286, és az egész XII. fejezet „Lire: Un braconnage”, 279–296.

⁴⁶ A hatalmasra duzzadt bibliográfiából csak R. Barthes: *Le plaisir du texte*, Paris, Le Seuil, 1973. c. művét idézzük.

fikcióval egy szintre helyeznek, s amelyeket így nem lehet a valóság tanújának tekinteni. Ezt az alapvető felosztást nem változtatta meg sem a régi „dokumentumok” statikus sorozatban való feldolgozása, ami csak jobban kiemeli igazságértéküket, sem pedig az irodalmi szövegek újabb alkalmazása, mert ebben az esetben elvesztik irodalmi természetüket és a dokumentum státusába kerülnek, ami megengedhető, mivel ugyanazt mondják, csak másképpen, mint amit a társadalmelemzés a saját módszereivel már megállapított. Az egyedi szöveg így válik a számszerűség törvényeinek „megélt” illusztrációjává.

A történések hallgatva a modern irodalomkritika,^{4,7} illetőleg a szociológia szavaira, ma vitatják a túlzottan egyszerű felosztásokat. Nyilvánvaló, hogy semmilyen szöveg, még a látszólag legdokumentálisabb jellegű, a „legobjektívabb” (pl. hivatalos statisztikai táblázat) sem áll tiszta kapcsolatban azzal a valósággal, amelyet közvetít. Akár irodalmi, akár dokumentum jellegű szövegről van szó, sohasem szabadulhat meg szöveg mivoltától, vagyis attól, hogy kategóriák, észlelési és értékelési sémák és olyan szabályok alapján felépített rendszer, amely saját keletkezésének feltételeit tükrözi. A szöveg és a valóság viszonya (a valóságot úgy lehetne definiálni, hogy ez az, amit a szöveg annak tekint, mint saját magán kívül álló vonatkoztatási pontot) leíró modellek és minden írási helyzetre jellemző intellektuális metszetek szerint szerveződik. Mindez először is ahhoz vezet, hogy a költői elképzeléseket nem lehet egy történelmi valóság reális tükröződésének egyszerű dokumentumaként kezelni, hanem szöveggként felfogott sajátosságukat más szövegekhez való viszonyként kell tekinteni, amelynek szerveződési szabályai mint formális kidolgozások, mást eredményeznek, mint az egyszerű leírás. Ami továbbá ahhoz vezet, hogy az „anyagdokumentumok” is olyan szembesítési eljárásoknak engedelmeknek, amelyekben jelen vannak alkotók fogalmi és rögeszméi, és amelyben megmutatkoznak a szöveg műfajára jellemző írási elvek, amelyeket előzetesen tisztázni kell a dokumentum mindenfajta „pozitív” olvasása előtt.^{4,8} A valóságos így új értelmet kap: nem az a valóságos, vagy nemcsak az a valóságos, amit a szöveg realitásnak tekint, hanem az is, ahogyan annak tekinti, keletkezésének történetiségében és írási stratégiájában.^{4,9}

Amikor az *histoire intellectuelle* félreterzi az elszigetelten, vagy pedig egy kor- vagy csoportrendszerre redukált korpuszában vizsgáló szövegeket, ugyanolyan nehézségekkel találja magát szemben, mint amikor össze akarja párosítani a képzeteket és az ezeket reprezentáló társadalmi tartalmakat. A túlzottan egyszerű olvasmányok helyett, amelyek az ideológia abszolút autonómiáját követelik, vagy megfordítva, egyedül csak a tükrözés szerepét tulajdonítják neki, másfajta értelmezés kell, s ennek elvét Bourdieu fejt ki.^{5,0} Egyrészt abból kiindulva, hogy az észlelési és értékelési sémák, amelyek egy csoport képzeteinek összességét jelentik, a legalapvetőbb társadalmi ellentmondások interiorizációjának termékei, lehetővé teszi a felosztási vagy osztályozási elvek és a tényleges társadalmi felosztás közti viszony tételezését: „azok a kognitív struktúrák, amelyeket a társadalmi erők mozgatnak, hogy gyakorlatilag megismerjék a társadalmi követelményeket, beiktatott társadalmi struktúrák.”^{5,1} Am másfelől az így léteült kapcsolat nem képez függőségi kapcsolatot a mentális struktúrák és saját anyagi meghatározóik között. A társadalmi megjelenítési valójában maguk is képezői a társadalmi valóságnak. Hatalmi eszközök, olyan alapvető küzdelmek tétjei, mint a gazdaságiak, a társadalmi rend osztályozási sziisztémái, vagy képei maguk is e rend átfőrmálói: amikor módosítják a (vagyon, rang, viselkedési) követeléseket, melyek valamely pozícióhoz csatolódnak; amikor eltolják, előbb a képzeletben, majd a gyakorlatban, a csoportok közti határokat, sőt amikor

^{4,7} Vö. J. -M. Goulemot: „Histoire littéraire”, La Nouvelle Histoire, i. m. 308-313.

^{4,8} Például vö. három dokumentumegység, illetve „szöveg” megközelítési módját: 1. a Bűnügyi Igazgatóság beszámolója M. Perrot: „Délinquance et système pénitentiaire en France au XIX^e siècle”, Annales E.S.C., 1975, 67-91.; 2. az újkor marginalitás közegeinek leírását R. Chartier: „La monarchie d'argent entre le mythe et l'histoire”, Les marginaux et les exclus dans l'histoire, Paris, U.G.F. 10/18, 1979, 275-311.; 3. J. -B. Thiers: Traité des superstitions, R. Chartier és J. Revel: „Le paysan, l'ours et Saint-Augustin” c. munkájában, Marseille folyóirat, 1980.

^{4,9} Lásd Goulemot megjegyzéseit Valentin Jamerey Duval: Mémoire, Enfance et éducation paysanne au XVIII^e siècle. Paris, Le Sycomore, 1980.

^{5,0} P. Bourdieu: La distinction, i. m., „Conclusion: classes et classements”, 543-564.

^{5,1} Uo. 545.

új csoportok, új osztályok létezésére vezetnek.⁵² Így „az antagonisztikus érdekelletű csoportok közötti tárgyalások emlékeztetnek az osztályba sorolás körüli osztályok létrehozását elősegítő, szüntelen harcokra, jóllehet maguk is osztályok közti küzdelmek termékei és az egymás között keletkezett erőviszonyoktól függenek.”⁵³

Eltérített-e vajon megint ez a szociológiai kitérő az *histoire intellectuelle*-től? Nem, ha elfogadjuk, hogy az olyan szövegek vagy diszkurzív formációk értelmezése, amelyekből valamilyen ideológia olvasható ki, ugyanaz a kockázattal jár, mint a társadalmi tények értelmezése, ti. vagy azoknak a megjelenéseknek a megsemmisítése az „objektív valóságban, amelyet feltevés szerint tükrözniük kellene, vagy a társadalmi világ valóságának azonosítása egyedül a saját megjelenítésével oly módon, hogy kiküszöbölődik minden, az ideológia területén az ideológián kívül eső utalás”.⁵⁴ Ez a kettős buktató, amit az eszmetörténészek gyakran nem tudtak elkerülni, mert nem tekintették központiak azokat a kölcsönviszonyokat, amelyek egy adott történelmi pillanatban a fogalmi rendszerek és társadalmi viszonyok közt állnak fenn. Ebből a szempontból kifejezetten példamutató G. Dubynek a 11–12. század trifunkcionális társadalomképéről szóló tanulmánya. A három rend modelljét, ahogy az a különböző szövegeken belül működik ott, ahol találkozni lehet vele, ebben az esetben egyszerre fogja fel a társadalmi és politikai evolúciókhoz való viszonyában, melyek igazolják a szerkezetét és újbóli alkalmazását, valamint azokban a polemikus vagy legitimáló, egyidejű vagy egymás utáni kezelési módokban, ahogyan a különböző osztályok és hatalma élnek vele: tehát a püspök, a király, az arisztokrácia.⁵⁵ Egy időnek a társadalmi elképzelése így alapvető, mentális struktúráként szerveződik, megjelenítések rendszereként, amelynek el kell készíteni a genealógiáját, továbbá valóságként, mely annyira olyan reális, mint a társadalmi kapcsolatok konkrétuma.

4. Konklúzió?

A műfaj szabályai ellenére se várjon az olvasó olyan javaslatokat, amelyek megmondhatják, hogy ezek után mi is legyen az *histoire intellectuelle*, vagy megfordítva, mi ne legyen ezentúl. Túl azon, mennyire elbizakodott lenne az ilyen következtetés, nem lenne megfelelő a közös gondolkodás jelenlegi állapotában, amely alighogy megkezdte csupán a problémák másféle felvetését: többé nem kifejezett diszciplináris összeütközéseken keresztül, ahol a jelölések és definíciók implicit az egyetemi szférán belüli intézményes elosztás konfliktusaira utalnak, hanem problematikusnak tekintve az addig maguktól értetődőnek tartott kategóriákat és felosztásokat. Így már nem az egyik vagy a másik tudomány illetékességéről vagy metodológiájáról van szó, hanem az alapfogalmakról, amelyekben mindegyik megegyezik. A kérdésfeltevés ilyen áthelyezése révén a mai vitáknak módja nyílik elkerülni a meghatározások konfrontációjának formalizmusát és álproblémáit, ugyanakkor lehetővé teszik az *histoire intellectuelle* visszahelyezését a társadalomtudományok közé. A tudós és a népi vagy a valóság és a képzetek közti viszonyok nemcsak a szakemberek ügye, hanem kihívás mind a szociológusoknak, mind a történészeknek. Az *histoire intellectuelle*-nek ki kell jönnie az elzártságból, hogy részt vegyen a közös vitákon és a szomszédos társadalomtudományok erre vonatkozó vizsgálatainak fényében felül kell vizsgálnia azokat a felosztásokat, amelyekre elemzéseit alapozza (anélkül, hogy ennek feltétlenül tudatában lenne).

Az *histoire intellectuelle* jelenleg elfogadható egyetlen definíciója kétségtelenül C. Schorskée, noha ő sem metodológiáját, sem a kötelező alapfogalmakat nem jelöli meg, csak a munka kettős,

⁵² I. Boltanski: „Taxinomies sociales et luttes de classes. La mobilisation de la 'classe moyenne' et l'invention des 'cadres'.” Actes de la Recherche en Sciences Sociales. Les classes en jeu, 29, 1979, 75–105.

⁵³ P. Bourdieu, 561.

⁵⁴ Vö. P. Bourdieu: Le sens pratique. Paris, Les Éditions de Minuit, 9. fejezet „L'objectivité du subjectif”, 233–247.

⁵⁵ G. Duby: Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme. Paris, Gallimard, 1978, és J. Le Goff: „Les trois fonctions indoeuropéennes. L'historien et l'Europe féodale”. Annales E.S.C., 1980, 1187–1215.

dimenzióját jelzi: „A történész arra törekszik, hogy a tárgyat időben egy olyan térben helyezze el és értelmezze, ahol két vonal metszi egymást. Az egyik vonal vertikális vagy diakronikus, amelynek mentén meghatározza egy szöveg- vagy gondolatrendszer viszonyát a kulturális tevékenység-ugyanazon ágában lévő előző kifejezésekhez (festészet, politika stb). A másik vonal horizontális vagy szinkronikus, amelynek mentén megállapítja az intellektuális objektum tartalmának viszonyát azokhoz a jelenségekhez, amelyek ugyanabban az időben a kultúra más ágaiban megjelentek.”⁵⁶

Ez az eszmetörténet feladatának ugyanazon koncepciója, mint H. V. White-é, kettős modellt és kettős kérdésfelvetést javasol: „Gombrich és Kuhn modelleket adtak nekünk, hogyan írjuk a műfajok, stílusok, diszciplínák történetét. Goldmann megmutatja nekünk, hogyan egyesítsük ezeket a társadalom-, politikai és gazdaságtörténetek által nyújtott alapon.”⁵⁷ Mondanunk sem kell, hogy aki Franciaországban megpróbálja megfejtani az „intellektuális tárgyat” (hogy Schorske szavával éljünk), az egyetért a kulturális tér e definíciójával (így tehát kutatási területük meghatározásával), mint olyan kétdimenziós térrel, amely lehetővé teszi, hogy egy szellemi vagy művészi terméket egyszerre értelmezzünk a saját műfajának vagy tudományágának specifikusságában, a többi kulturális termékhez való viszonyában és a társadalmi (társadalmi-gazdasági vagy politikai) totalitás más területein lévő, különböző utalókhöz való viszonyában. Egy szöveget olvasni vagy egy gondolatrendszert értelmezni tehát annyit jelent, mint összefogni ezeket a különböző kérdéseket, amelyek összefonódottságukban alkotják azt, amit az *histoire intellectuelle* tárgyanak tekinthetünk.

Mindazonáltal, minden nyilvánvalósága mellett, az ilyen meghatározás jó néhány csapdát tartogat. Két fogalom jelent itt problémát és könnyen megtéveszthet: az intellektuális tárgy („intellectual object”) és a kultúra fogalma.

Foucault nyomán teljesen érthető, hogy ezeket az „intellektuális tárgyakat” nem lehet úgy kezelni, mint a „természetes tárgyakat”, amelyeknek csak a történelmi létezési módjaik változnak meg. Az örület, az orvostudomány, az állam nem egyetemesen értelmezhető kategóriák, melyeknek mindegyik kor sajátosan alakítja ki a tartalmát. A szokásunk csalóka állandósága mögött nem a tárgyakat kell felismerni, hanem az objektivációkat, amelyek mindig eredeti képződményt alkotnak. Ahogy P. Veyne szellemesen írja (akinek gondolatmenetét követjük): „a földi világban nem örök figurákkal sakkolznak, a vezér, a futó, a figurák – olyanok, amilyeneket a sakkasztábnál az egymást követő helyzetek létrehoznak.”⁵⁸ A tárgyakhoz való viszony az, amely alkotja őket, minden esetben specifikusan és mindig egyedi összeállításban és eloszlásban. Az *histoire intellectuelle* nem eshet a szavak csapdjába, amelyek azt az illúziót kelthetik, hogy a különféle diszkurziós és használati mezők egyszer s mindenkorra adottak, meghatározzák a tárgyakat, amelyeknek a körvonalai, sőt tartalmuk sem változik; éppen ellenkezőleg, központi kérdéssé kell tenni azokat a megszokásokat, amelyek következtében koronként eltérő és ellentmondásos módon jelennek meg, tömörülnek és oszlanak el az ismeretek és a tettek. Ez az igazi tárgya, vagyis „visszavezetni a feltételezett természetes tárgyakat azokra a datált és ritka szokásokra, amelyek objektivizálják őket, és megmagyarázni ezeket a szokásokat, mégpedig nem egyedüli okból kiindulva, hanem mindazon rokon szokások alapján, amelyekben gyökereznek.”⁵⁹ Ami a látható szokások és a tudatos beszéd alapján „rejtett” vagy „burkolt” grammatikának (mint Veyne írja) a rekonstrukcióját jelenti, amely az értelmüket megadja. A történelem úgy tudja majd értelmezni a tárgyat azon felosztások és relációk azonosításával, amelyek a megragadni kívánt tárgyat alkotják (eszmetörténet, ideológiai formációk története, beszédszokások története – az elnevezés lényegtelen), hogy nem kell lecsökkentenie egy általánosnak feltételezett kategória eseti alakzatára.

A kultúra fogalma legalább olyan kockázatos, mint a kulturális tárgyé. Ennek a kifejtése azonban nem ide tartozik. Annyit azért mindenesetre megjegyezhetünk, hogy egy közös képzet, ami

⁵⁶C. Schorske: *Fin-de-siècle Vienna. Politics and Culture*, New York, A. A. Knopf, XXI–XXII. o.

⁵⁷H.–V. White: „The tasks of intellectual history”. *The Monist*, 53. köt. 4. sz. 1969. október, 606–630. (idézet: 626.).

⁵⁸P. Veyne: „Foucault révolutionne l'histoire”. *Comment on écrit l'histoire és Foucault révolutionne l'histoire*. Paris, Le Seuil, 1978, 236.

⁵⁹Uo. 241.

a „harmadik szintű szeriális történelemben” rendkívül érzékeny, a kultúrát úgy építi fel, mint a társadalmi totalitás egy fokozatát, amely a társadalmi és a gazdasági fölött van, s amelyek a hierarchia első két fokát alkotják. Ez a hármas felosztás, amelyet a kvantitatívista történészek segédeszközként használnak, hogy a szeriális módszer különböző alkalmazási területeit elhatárolják, a marxista felosztást követi, miként azt L. Althusser rendszerezte. E felosztás — amely egyrészt azt tételezi, hogy az egyik fokozat — a gazdasági — a meghatározó, másrészt, hogy a kulturális vagy ideológiai a társadalmi totalitás külön szintjét alkotja (amely világosan azonosítható és felismerhető korlátok közé van szorítva) — többé nem fogadható el. Azt kell értelmezni, hogy minden viszony, beleértve azt is, amit társadalmi, illetve gazdasági viszonyoknak nevezünk, miként szerveződik a különböző társadalmi alanyok értékelési és érzékelési sémáit mozgató logikák szerint, vagyis azokat a fő megjelöléseket, amelyeket „kulturának” lehet nevezni, akár egy társadalom egésze, akár egy meghatározott csoporté is legyen. A kultúra szó szokásos felfogásában a legsúlyosabb hiba nem annyira az, hogy általában csak az elitnek a szellemi vagy művészi teljesítményét fedi, hanem, hogy azt sejteti, mintha a „kulturális” a szokásoknak vagy az alkotásnak csak egy speciális területére lenne érvényes. A kultúra, és egyben az *histoire intellectuelle* területének másfajta értelmezése azt követeli, hogy úgy fogjuk fel, mint azon jelentések összességét, amely a látszólag legkevésbé kulturált beszédben és magatartásban fejeződik ki, ahogy C. Geertz teszi: „az a kultúrakonceptió, amelyhez én is csatlakozom, a szimbólumokban megjelenő jelentéseknek egy olyan történetileg átörökölt rendszerét jelenti, az öröklött fogalmaknak egy olyan, szimbolikus formákban kifejezett rendszerét, amelynek segítségével az emberek közlik, megörökítik és fejlesztik ismereteiket az életről, viselkedésüket az étellel szemben.”⁶⁰ „*Ritual and social Change: a Javanese Example*”⁶¹ című esszéjében kimutatja, hogy a társadalom minden képzetének, mint hierarchiafokozatokba strukturálódott totalitásnak a felszámolása, azzal a kockázattal jár, hogy feloldja a társadalmat azokba a jelentésekbe, amelyeket a társadalom tagjai alkotnak róla az elméleti, illetve gyakorlati ismeretiken keresztül. Ez tehát újfajta kapcsolódás a „*cultural structure*” és a „*social structure*” között, amelyet anélkül kell megalkotni, hogy belevetíténék azt a tükörképet, ami az egyiket a másik visszatükrözésévé teszi, sem azt az áttétel képét, amely az egyes fokozatokat rendszerbe illő, a fő mozgást az első láncszemnek átvevő kerékként alkotja meg.

Az *histoire intellectuelle*, ha nem is tud kitérni az ilyen elméleti kérdésseltevések elől, a gyakorlatban tárgyak (vagy objektívációk) sokaságával kerül szembe. Valamennyi megkívánja az elemzendő korpusz létrehozását, és elhatárolását csakúgy, mint az elemzés eljárását, és végül egy másik diszkurziót, amellyel a történész megkísérel számot adni kiindulásként választott tárgyának bonyolultságáról. Ami kívül reked a területén, illetve szándékán, az az olyan összegző diszkurzió készítése, amely által egyszerre nyílik mód az összes lehetséges tárgy számbavételére. Az *histoire intellectuelle* (vagy más történet) tulajdonképpen feszültség; egy „hit” — a múltat értelmezni lehet — és egy gyengeség — végiggondolni a múltból behatárolt tárgyat — azt eredményezi, hogy egyidejűleg képtelenség az összes többit is értelmezni. Innen ez a „széthullott” történelem, ami nem annyira metodológiai kitérő kellemetlen következménye, mint inkább a történelmi diszkurzió létrejöttét szabályozó törvényeknek az átvitele; egyszerre kellene végiggondolni a vezért, a futót és az egymáshoz való elmozdulásuk terét, és éppen ez az, ami lehetetlen. E lehetetlenség tudatában talán majd megvalósulhat a kölcsönös türelem a különböző módszertanok közt, amelyek nem alkotnak majd leküzdhetetlen ellentétpárokat. Ami mindenképpen annak feltételezését kívánja, hogy a különböző metodológiák által létrehozott elemzések egymás közötti viszonya nem olyan, mint egy befejezhető mozaik darabjainak egymáshoz való kapcsolata.

Fordította: Kiss László

⁶⁰ C. Geertz: „The Interpretation of Culture”. New York, Basic Books Inc., 1973, 89.

⁶¹ Uo. 142–169.