

Simon Zoltán Boldizsár
A mikrotörténészről

A történetírás konfliktusa a filozófiai abszolút ésszel

KÉTSÉGTELEN, hogy a mikrotörténelem számos tekintetben felforgatta a történelemről és a történeti tudás mibenlétéről alkotott fogalmakat. Arról azonban, hogy mi is a mikrotörténelem hozadéka a történetírás számára, és egyáltalán arról, hogy mi tekinthető mikrotörténelemnek és mi nem, jelenleg is rengeteg különböző elképzelés van forgalomban.¹ Annyiban azonban egytől egyig összeérnek, hogy a történetírás felől közelítenek a mikrotörténelemhez, ennyiben pedig mindannyian csak érintőlegesen kapcsolódnak ehhez az íráshoz, amelyben jobbára a filozófia felől próbálom feltérképezni a mikrotörténelem hozadékát, miközben, szeretném hangsúlyozni, nem is annyira a mikrotörténelmet, mint inkább a mikrotörténészt vizsgálom. Ami a filozófiát illeti, az elmúlt harminc év során számos kritikával illette a történészeket és a történeti munkákat, többnyire abból a szempontból, hogy a történészek olyan fogalmakat használnak a történelemről való beszédük során, amelyeket a filozófia – nemcsak a történelemről való beszéd, hanem egyáltalán a világ, és a világ szélesebb értelemben vett leírásáról való beszéd tekintetében is – már jó ideje maga mögött hagyott.

1 A teljesség legcsekélyebb igénye nélkül a magyarul is elérhető munkák közül megemlíthető itt a francia társadalomtörténet mikrotörténelem-recepciója, amely mintegy a társadalomtörténetük válságából való kilábalás eszközeit látta a mikrotörténelemben (LEPETIT, 1995.; REVEL, 1996.), ennek a kritikája, amely a francia recepció és a mikrotörténelem látásmódjának összeegyeztethetetlenségét taglalja (ROSENTAL, 1995.), az, amit Németországban gondolnak a mikrotörténelemről (MEDICK, 2000. és SCHLUMBOHM, 2000), valamint az olasz mikrotörténészek teoretikus jellegű tanulmányai, amelyek alighanem a legfontosabbak (GINZBURG, 1998.; LEVI, 2000.; illetve LEVI, 2003.). A magyarországi elméleti recepció elsősorban Szijártó István és Szekeres András nevéhez köthető, és természetesen közöttük sincs tökéletes összhang a fent említett kérdésekben (SZIJÁRTÓ, 1996., 2000. és 2003., illetve SZEKERES, 1999., 2001. és 2003.).

Szekeres András, amikor az analógiát teszi meg a mikrotörténeti általánosítás jellemzőjeként (egy relacionálisként tételezett történeti mezőben, az analógiát a tökéletes hasonlóság értelmében véve), éppen amellett érvel, hogy a mikrotörténeten az általános tudást számonkérő kritikák olyan fogalmakra támaszkodnak, amelyek, lévén, hogy maguk is történeti fogalmak, mára meglehetősen hasznavehetetlenné váltak.² Mindebből úgy tűnhet, mintha a mikrotörténelem azzal, hogy egy rendkívül bonyolult, a történeti cselekvők egymás közti viszonyaira, valamint a történeti cselekvők és a normatív rendszerek közti viszonyokra összpontosító történeti mezőt fest, kibújna a filozófia által megkérdőjelezett fogalmak használata alól. Szekeres észrevétele alighanem helytálló, hiszen többek között ebben rejlik a mikrotörténelem újdonsága. Magam azonban éppen amellett próbálok érvelni, hogy ezek a hasznavehetetlen fogalmi kategóriák a mikrotörténészek számára korántsem hasznavehetetlenek, amennyiben nem a történeti mezőről van szó, hanem mindazokról, akik a történeti mezőnek ezt a képét megrajzolják. Ekképp teljességgel helyénvaló lehet Frank Ankersmittel együtt úgy tekinteni a mikrotörténeti munkákra, hogy azok kifelé lépnek a régi fogalmi keretből, és már nem egy rajtuk kívül álló valóságra, hanem kizárólag önmagukra utalnak és önmagukat reprezentálják,³ csak éppen kérdéses, hogy azok a mikrotörténészek, akik ezeket a mikrotörténeti munkákat létrehozzák, maguk is így gondolják-e. Sokkal inkább úgy tűnik ugyanis, hogy akkor, amikor a mikrotörténészek saját tevékenységükről beszélnek, pontosan ezeket a saját maguk által is hasznavehetetlennek minősített kategóriákat használják, és tartják fenn érvényességüket. Mindazok a fogalmi változások, amelyeket a filozófia a jelen számára tekint érvényesnek, a mikrotörténészek számára ugyan megjelennek a múlt refigurálásában, de jelenbeli tevékenységük leírására továbbra is az egyébként hasznavehetetlennek ítélt fogalmakkal élnek.

Giovanni Levi példáján keresztül igyekszem majd illusztrálni az imént elmondottakat, tekintve, hogy a mikrotörténelem olyan emblemikus figurájáról van szó, aki munkásságával nagyban hozzájárult a mikrotörténészek (és persze a nem mikrotörténészek egy része) által követendőnek vélt csapásirány kijelöléséhez. Az itt következőkben így elsősorban Levinek a jelenről és a történetírásról, a múltról és a történeti mezőről, illetve az ezek viszonyáról való gondolkodását próbálok körüljárni, jórészt a különböző filozófiai előfeltevéseit érintve. Ennek során Levi a filozófia felől nézve ugyan elmarasztalásban része-

2 SZEKERES, 1999. 13–15. Az analógiát jelölte meg a mikrotörténelmi általánosítás módjaként már Lepetit is: LEPETIT, 1995. 39. Egyikőjük sem fejt ki azonban, mit is kéne érteni az analógiára épülő általánosítás alatt.

3 ANKERSMIT, 2003a. 262.

sülhet, de a félreértések elkerülése végett már most leszögezném, hogy egyrészt – még ha kívánatosnak is tartom – nem gondolom, hogy a történelemsznek feltétlenül dolga volna filozófiai elvárásoknak megfelelni, másrészt pedig Levi a jelenkori történetírás számára (hatástörténetileg is) megkerülhetetlent alkotott, és a legkevésbé sem alaptalanok a munkásságát méltató írások. Mindössze arról van szó, hogy ez utóbbival meglehetősen sokan és sokat foglalkoztak és foglalkoznak, míg az itt kifejtésre kerülő, általában elhanyagolt dolgok esetleg tovább árnyalhatják mind a mikrotörténelemről, mind a filozófia-történetírás viszonyáról kialakított képet. A mikrotörténelmet és történetírást, illetve a filozófia-történetírás viszonyát azonban nem kizárólag Levi esetéből kiindulva próbálom megközelíteni, hanem mindvégig jelen lesz egy másik történet is, amely a történetírói munkákban található ontológiai jelentőség felől jut el Levihez, aki a történelemről és az emberről alkotott elképzeléseit illetően egy olyan eszszencialista felfogást képvisel, amely ilyesféle ontológiai dimenziók irányába mutat. Mindeközben, remélem sikerül némi fényt vetni arra a jelen írás által kitűzött egyik legfőbb célra, hogy a mikrotörténelem korántsem annyira a „másság” tapasztalata, mint amennyire ezt általában készpénznek veszik.⁴ Az említett két – a Levi gondolkodásából kiindulva a mikrotörténelmet és a filozófia-történetírás viszonyt vizsgáló, valamint a történetírás ontológiai jelentőségét Levinél felmutató – szál mindenesetre alkalmasint együtt fut majd és egymásba fonódik, és noha mindkettő más irányból közelít, Levi mindkét esetben mintegy példázatul szolgál. Rossz mikrotörténészként azonban az ontológiai jelentőség, az általános felől kezdeném, megadva egyben a kereteket a továbbiakhoz.

I.

Ahhoz, hogy a kortárs történeti munkákban fellelhető ontológiai jelentőség érthetővé váljon, célszerűnek tűnik visszamenni egészen addig a bizalomig, amelyet a felvilágosodás a rációba helyezett, és addig a felvilágosodás-kori rációig, melynek nézőpontjából a történelem nem lehetett több, mint jelenségek kusza halmaza, az emberi tudatlanság és ostobaság színtere, nélkülözve bár-

4 A mikrotörténelem „másság-problematikáját” többnyire az antropológia felől érkező hatásoknak tudják be (vö. SZIJÁRTÓ, 2000. 152–154. és SZEKERES, 2001. 251–251.), még ha a mikrotörténészek több tekintetben el is vetik az antropológiai módszerek és nézőpontok alkalmazását. A történelem esetében ugyanis a vizsgálatnak nem annyira a térbeli, mint inkább az időbeli „mássággal” kellene szembenéznie.

miféle értelmet. Mindez persze csak a történelemre mint múltra nézve minősülhetett igaznak, hiszen a felvilágosodás saját önértelmezése szerint éppen arra volt hivatott, hogy elhozza az értelmet, amely a történelemben mint jövőben, a lehető legnagyobb mérvű kiteljesedésre hivatott. Pontosán ez a szemlélet található meg Kantnál is: a történelem mint haladás, az emberi értelem térhódítása az irracionalitás rovására. Kanti pozícióból az emberi viselkedést szemlélő egyén mindössze azt tapasztalhatja, hogy „végső soron és egészben véve bolondságból, gyermeki hiúságból, sőt, ráadásul gyakran gyermekes gonoszságból és rombolási vágyból van az egész összeszöve”, így „az embereknél és ténykedésüknél semmiféle értelmes saját szándékot nem feltételezhet”.⁵ Éppen ezért tűnhetett számára szükségesnek, hogy az értelmetlen emberi cselekedetek fölé egy természeti célt helyezzen – az észhasználat kifejlődését, amely nem az individuum szférájában történik, hanem felette; nem az ember, hanem a természet akaratának megfelelően.⁶ Az emberi viselkedés ostobaságának látványa így végeredményben háttérbe szoríthatónak bizonyulhatott, a szemlélő pedig megnyugtathatta magát egy végső irányultság feltételezett léte felől, amely értelmet ad a látszólag bármiféle értelmet nélkülöző emberi cselekvéseknek.

Nemcsak Kantról és a felvilágosodásról, hanem nagy általánosságban a klasszikus történelemfilozófia egészéről elmondható, hogy mindent megtett annak érdekében, hogy az emberi lét látható értelemnélküliségét nem látható belső történelmi erők és értelmet adó végső irányultság mögé rejtse. Miklós Tamás egy tanulmányában igen meggyőzően fejti ki, hogy Rousseau, Hegel, Fichte és Schelling – csakúgy, mint Kant – kétségbeesetten határolták el magukat saját megértett tapasztalatuktól, hogy azzal szemben, hipotézisként állítsák fel az emberi szándékon túlmutató történelmi irányultságot.⁷ A tapasztalatok ellenében felállított értelmet adó világtrend így képesnek bizonyulhatott arra, hogy „megmentse” vagy „igazolja” az emberi lét értelmes voltába vetett hitet, és ez a „megmentő” vagy „igazoló” tevékenység volna az, amit a továbbiakban a klasszikus történelemfilozófia ontológiai jelentőségének fogok nevezni.

A történelemnek az egyes cselekvők tudtán kívüli irányultsága persze nem csupán a racionális tekintet sajátja, a felvilágosodás ráció-kultuszától és a klasszikus történelemfilozófiától is eltérő nézőpontból vizsgálódó német historizmusnál szintén tetten érhető.⁸ Sőt, a historizmus esetében a történelemfilozófia

5 KANT, 1997. 44.

6 KANT, 1997. 45–46.

7 MIKLÓS, 2002.

8 A felvilágosodás és a historizmus filozófiájában és történetírásában rejlő előfeltevések közti különbségekről és azonosságokról lásd Mannheim és Iggers átfogó elemzéseinek idevágó részeit: MANNHEIM, 2000. és IGGERS, 1988. A kettő közötti választóvonal élessé-

alkalmasint meg is szabja az intézményesülés küszöbén álló történettudományoknak, hogy ne az egyedi események kaotikus világát vizsgálja, hanem az azokban megnyilvánuló értelmes formákat. Példaként álljon itt Wilhelm von Humboldt, akinél a megismerendő valóság három, egymásra boruló rétegből áll: elsőként az események szintje, az érzelmek és szenvedélyek, az irracionális hajtóerők által végbevitt cselekedetek szférája; e fölött a világtörténetben ható erők, így az éghajlat változásai, vagy a nemzetek gondolkodásmódja; végül pedig az ezen erőket mozgató, a végességen kívül álló, a világ történetén uralkodó eszmék mint princípiumok szintje. Ez az eszme érvényesül minden történetben, ez jelenik meg minden individuumban, és éppen az individuumokon és cselekedeteiken, a különböző eseményeken keresztül ismerhető fel és válik megragadhatóvá,⁹ csak éppen nem az ész megismerő tevékenysége által, hanem a képzelet segítségével, a „megsejtés képessége” révén. A történelem mint múlt, amely irracionálisitása révén megismerhetetlennek bizonyult a racionális tekintet számára, a historizmus intuitív megismerési képessége által ugyan megragadhatóvá vált, de megőrizte kaotikus és értelmetlen voltát, ahogy ezen irracionális cselekedetek szférája is megőrizte másodlagosságát. A valódi intencionális cselekvő Humboldttnál sem az individuum, hanem a rajta és tudtán kívül álló eszme, a történetíróra kiszabott feladat pedig nem az individuum esetlegeségének és véletlenszerű ténykedésének, hanem az abban megnyilvánuló érdemi esemény, a történelmi eszme¹⁰ megvalósulásra törekvésének ábrázolása.¹¹

géről vagy elmosódottságáról lásd Ankersmit és Iggers historizmus-vitáját: ANKERSMIT, 2003b., IGGERS, 2003. és ANKERSMIT, 2003c.

- 9 „Minden emberi egyéniség a jelenségben gyökerező eszme, s ez az eszme némelyik egyéniségből oly fényességgel sugárzik, hogy úgy tűnik, mintha csupán azért öllötte volna magára az individuum alakját, hogy kinyilatkoztassa benne önmagát.” HUMBOLDT, 1985. 146.
- 10 A historizmus a történelmi eszme fogalmában megőrzi ugyan a klasszikus történelemfilozófia egyének feletti értelmét, de nem árt megjegyezni, hogy a történelmi eszme csak egy adott korszak egyediségét világítja meg (ANKERSMIT, 2003b. 198.), nem pedig a világtörténelem folyamatát. A fejlődésgondolat azonban ugyanúgy jelen van a historizmusban (MANNHEIM, 2000. 127.), és pedig nem kevésbé nyomatékosan, mint maga a történelmi eszme, hiszen mindaz, ami a történeti vizsgálódás tárgyát képezi, a historista szemében folyamatos mozgásban és létrejövésben van (vö. DROYSEN, 1994.). A világtörténelmet irányító értelem mindazonáltal a historizmusban sem veszik el, csak éppen megismerhetetlen marad (lásd a 12. jegyzetet).
- 11 HUMBOLDT, 1985. 149. Eddig terjed Humboldttnál az ember megismerő képessége, noha az eszmék megismerése közel sem jelenti a világ megértését. Az eszmék megismerésével ugyanis csak megsejthetővé válnak a „világ kormányzásának tervei”, melyek ugyan az eszmék közvetítésével nyilatkoznak meg, de bármiféle emberi tekintet elől rejtve maradnak. A világ kormányzásának feltevése nélkül a világtörténelem Humboldt szerint nem érthető meg, márpedig a jelenségek területének megértése csak ebből a jelenségek területén

Manapság a történelemfilozófia már nem próbálja vezetni a történetíró kezét, és egyáltalán, manapság nem kevés bátorság szükségeltetne ahhoz, hogy valaki a fentebb tárgyalt értelemben vett történelemfilozófiát írjon. A történelemnek mostanság nincs értelme, célja, vagy éppen végső irányultsága. A történelem mint az osztály nélküli társadalom megteremtése felé tartó folyamat napjainkban éppúgy képtelenségnek tűnik, ahogy a történelem mint a szellem önfejlődése, a történelem mint az észhasználat kifejlődése, vagy a „világ kormányzásának terveit” megvalósító történelem.¹² Az egészben persze nincs semmi különös. Korunk egyik fő jellegzetessége a korábban egymást kizáróként kezelt ellenfogalmak, szembeállítások és megkülönböztetések valamiféle feloldása. A látszat-valóság dualitás nélküli világ egy olyan egydimenziós¹³

kívül eső pontból lehetséges. Az egyes cselekedetek irracionális és kaotikus világtól Humboldt voltaképp így jut el egy végső, irányító értelemig, amely, ha nem is megismerhető, de legalább megsejthető a történetíró számára.

- 12 A világtörténelmet egyetlen történetként ábrázoló, a jövőbe tekintő vagy lényegiséget feltételező filozófiának Crocétól Popperen keresztül Odo Marquard-ig persze számtalan kritikusa akadt, még ha teljesen különböző kontextusokban fogalmazták is meg kritikáikat. Itt és most mindössze két, a történelemről mint valami „egyetemesről” való gondolkodás képtelenségét állító, a jelenlegi gondolkodásra talán a leginkább hatást gyakorló és talán a legtöbbet hivatkozott koncepciót emelnék ki. Elmondható tehát, hogy a történelemfilozófia lehetőségeit igyekezett ily módon korlátozni, vagy éppen továbbra is biztosítani Danto a szubsztantív és az analitikus történelemfilozófia közötti különbségtétellel és a szubsztantív történelemfilozófia képtelenségének kimutatásával (DANTO, 1968. 1–16.); valamint az, hogy a történelemfilozófiára és a történetírásra nézve ugyanezt fejezi ki a „posztmodern” „nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságként” való Lyotard általi meghatározása is (LYOTARD, 1993. 8.).
- 13 Az „egydimenziós” Marcusetől kölcsönzött fogalma a fentiekben nem az általa a fogalomnak tulajdonított jelentésben áll. Marcuse egydimenziós világa már befejezettként tételezi az olyan transzcendáló fogalmak kiküszöbölését, mint az „igazság” vagy a „lényegiség”. Ebben az egydimenziós világban az antagonisztikus fogalmaknak és a dialektikának nem jut hat hely, hiszen maga az egydimenziós világ eleve lehetetlenné teszi ezeket (vö. MARCUSE, 1990.). Mindezzel ellentétben a fentiekben éppen arról lesz szó, hogy az egydimenziós világ alkalmasint igyekszik megmenni magának a dialektikát és a fogalmak transzcendáló jellegét, igyekszik a saját képére igazítani azokat, még akkor is, ha ez láthatóan igen körülményes, és még akkor is, amikor maguk a megmentők is problémásnak látják magát a dialektikát vagy a transzcendáló fogalmakat. Tulajdonképpen ezt és ilyen módon teszi Levi is (lásd erről a jelen írás idevágó részeit: III., IV. és V.). Marcuse akkor keseredhetne el igazán, ha olyan világban élnénk, amilyenben Richard Rorty szeretne élni. Rorty ugyanis egészében szeretne megszabadulni attól a beszédmódtól, amelynek keretei között lehetséges akár a fenti megkülönböztetésekkel élni, akár teret engedni bármiféle esszencializmusnak, amely az „igazság természetéről”, vagy éppen az „ember természetéről” beszélhetne – szeretné lecserélni az egész „szótárt”, és felváltani egy olyannal, amelyben értelmetlen volna minden hasonló beszéd, minthogy ezek teljességgel haszontalan té-

képet mutat, amelyben értelemszerűen nem jut hely semmiféle teológiai vagy metafizikai lényegiségnek, semmiféle egyetemes és kizárólagos nézőpontnak, amelyből a történelem irányultsággal rendelkező folyamatnak tűnne. A filozófia történelmet illető vizsgálódásai így jobbra a történetírói tevékenységre mint gyakorlatra korlátozódnak, legyen szó akár a történetírás narratív formájáról, akár a történeti tapasztalatról.

Ami pedig napjaink történetírását illeti, már a legkevésbé sem az emberi ostobaság színterének látja az emberi cselekedetek szférájának történelmét, hanem racionális cselekvőkkel népesíti be az általa vizsgált történeti mezőt. A végső, irányultsággal bíró értelem filozófia általi megkérdőjelezése és a történeti cselekvőket értelmesen építkező egyénként ábrázoló történetírói magatartás egyidejű mozgás eredményének tűnik. Amíg a történeti cselekvők irracionálisnak tűntek, a történelemfilozófia mindenkit megnyugtathatott az emberi lét értelmesség voltával, amikor pedig a filozófia leszámolt a végső értelemmel, már nem is volt rá szükség, hiszen maguk a történeti cselekvők váltak racionális lényekké. Az ontológiai jelentőség, amit korábban a történelemfilozófia hordozott, jó ideje már a történeti munkákban található. Nem arról van szó, hogy a kortárs történeti munkák azzal a szándékkal íródjanak, hogy megnyugvást nyújtsanak az emberi lét értelmesség voltát illetően, ahogy ezt egy időben a történelemfilozófia tette, mindössze arról, hogy ezt a megnyugvást manapság a múltbeli cselekvők viselkedését illető egyes történeti vizsgálódások hozhatják el, amennyiben képesek megmutatni, hogy az emberi viselkedés időtlen sajátossága az értelmesség építkezés. Hiszen ha ilyenek volnánk, valóban nem volna semmi szükségünk arra, hogy valamiféle felettünk álló értelem vezessen minket. Mindehhez azonban – ismétlem – szükség van némi esszencializmus átmentésére, hogy az értelmessen építkező emberi lények képe úgy jelenjen meg, mintha az értelmesség építkezés az ember immanens tulajdonsága és tulajdonképpeni lényegisége volna.

Amikor az imént az egymást kizáró ellenfogalmak feloldódása szóba került, az úgy értendő, hogy az egyszemélyes világ képét filozófusok és történészek többnyire egyaránt elfogadják, és kiindulópontul tételezik a további viták számára. Ezen egyszemélyes világképen belül nem lehetséges ugyan végső irányultságú történelmi folyamatot tételezni, de az egyszemélyes világ valóságát, és annak történeti rekonstrukcióját vagy konstrukcióját illetően természetesen nincs egyetértés a kortárs történelemelméletben. A modernitásnak az a folya-

máknak tűnnek. (RORTY, 1994. lásd különösen az első fejezetet: *A nyelv esztetizáltsága*. 17–38.; illetve RORTY, 1998.) Egy ilyen világ, feltéve, hogy mindenki ezt a nyelvet beszéli, alighanem lehet tényleg az „egyszemélyes” Marcuse által használt fogalmának.

mata, melynek során mindenki a tudományok (és egyáltalán, az emberi élet) metafizikai függés alóli felszabadításának és a metafizikai maradványoktól való megtisztítás szándékának valamiféle tervével áll és állt elő, többnyire azokkal szemben, akik ezt a feladatot saját munkásságuknak köszönhetően korábban már megoldottnak vélték, együtt fut és futott azzal a folyamattal, amely az előbbi minden egyes állomásában igyekszik és igyekezett megmenteni a metafizikai tartalmakat. Comte úgy vélte, hogy a tudás túljutott metafizikai stádiumán és eljött a tudás pozitív stádiumának ideje. Dilthey már éppen Comte „otromba, naturalista metafizikájától” igyekezett szabadulni, míg Carnap szíve szerint mindenféle metafizikát kiküszöbölt volna. A mostanság népszerű elméletek – a dekonstrukciótól kezdve a hermeneutikáig – egytől egyig a metafizikai maradványoktól való megtisztítást is zászlajukra tűzik. Az „igazság”, „valóság”, „lényegiség” „egyetemesség” és egyéb fogalmak minden egyes újradefiniálása ekképp igyekezett ugyan megszabadítani a fogalmakat transzcendáló jellegűtől, mindeközben azonban végig jelen volt az a törekvés, hogy azokat az éppen fennálló keretek között valamiképp megőrizték és új, a keretekhez igazított metafizikai tartalmat adjanak nekik. A látszat-valóság distinkció feloldása így ugyan megszüntethette a két világot, de a „valóság” folyton új ellenfogalmakat kapott, amelyekhez viszonyítva mindahányszor megőrizhette transzcendáló jellegét, noha mindahányszor más és más tűnhetett metafizikai tartalomnak.

Az objektív történeti valóság jelenlegi történelemelméleti viták során használt fogalma tehát már kifejezetten az egydimenziós történeti világ valóságára vonatkozik, és manapság jobbára a „fikció” fogalmát helyezik vele szembe. Ilyesformán a történelem ún. narrativista filozófiája, azzal, hogy a történetírás gyakorlatának vizsgálata során szétválasztja a történetírói tevékenység két aspektusát – a kutatást és a kutatás eredményeinek narratív formába öntését –, az eseményekről való beszéd narratív voltának fikcionalitása felől nézve, az eddigieknél is kívánatosabbá teszi a történészek számára a valóság megjelenítésének igényét. Magát a történeti valóság létét ugyanis nem vonják kétségbe, csak annak valóságként való megjeleníthetőségét, és jobbára „fikcióba fordított tényekről” beszélnek,¹⁴ vagy a „tények” „módszertanilag szabályozható interpretációjáról”, amely megőrizheti a „történeti elbeszélés kutatásból fakadó kognitív jellegét”,¹⁵ és amelyre rátelepszik a történetírás esztétikai és retorikai koherenciája, mintegy díszruhába öltöztetve vagy beburkolva a megismerhető valóságot. Magát a valóságot azonban láthatóan egyik felfogás sem tagadja, a viták a valóság pozicionálása körül folynak. Ami az előbbi felfogást illeti – amely

14 WHITE, 1997. 88.

15 RÜSEN, 1999. 43.

a fikcióba helyezi a valóságot –, a történetírás nyelvi kódok általi meghatározottságának kimutatásával a történeti munkán kívülre száműzi a fikció valóságával szembehelyezett másik valóságot, amely így nem szolgálhat mérceként a történeti munkák megítélésére.¹⁶ Minthogy a jelentést nem az önmagában adott valóságból eredőnek tekinti, hanem a történész által létrehozottnak, a megítélés a történeti munkák egymáshoz viszonyításában merül ki, és itt lép be Hayden White-nál a történeti mezőről alkotott képzetek következetessége és koherenciája, valamint a kifejezőerő, vagy Frank Ankersmitnél az esztétikai dimenzió és a szövegek metaforikussága mint a szövegek értékelési együtthatói. A valóság külsővé tétele azonban éppenhogy nem fosztja meg a valóságot transzcendáló jellegétől. Pontosabban szólva: amennyire megfosztja, legalább annyira elérhetetlenséggel ruházza fel, metafizikává emeli egyszersmind, mindazon történeti munkák számára legalábbis, amelyek a valóság megjelenítésére tartanak igényt. A történelem narrativista filozófiájának azon képviselői, akik azt gondolják, hogy a valóság-fikció distinkciót feloldják a fikció egyedüli valóságában, így maguk szolgálnak egy alternatív metafizikai valóságfogalommal.

A kortárs történetírásban jelenlevő ontológiai jelentőség tulajdonképpen ennek, a metafizikától való szabadulásvágy visszásságának köszönheti létét. Két világ helyett ugyan csak egy világunk van, de ebben az egyetlen világban a valóság továbbra is szemben áll a fikcióval, az igazság a nem-igazsággal, és az abszolút a relatívvval. Hasonlóképp mentődött át az esszencia vagy a szubsztancia is: az a lényegiség, amely korábban áthatotta a két világot, az egydimenziós világban az emberbe költözött. Amíg akadnak olyan történetírók, akik tudatos társadalmakat szeretnének leírni nem tudatos társadalmakkal szembeállítva, akik valamiféle abszolút emberi természetet feltételeznek és az egyetemesnek tekintett emberi viselkedés leírására vállalkoznak, mindeközben pedig a racionalizmus nevében harcolni kívánnak a relativizmus ellen, addig a történeti munkákban, úgy tűnik, jelen lesz az ontológiai jelentőség.

16 David Carr, hogy Rösenhez hasonlóan megmentse a valóság reprezentálhatóságát, és így belül tartsa a valóságot, azzal igyekezett feloldani a történeti valóság és a narratív megjelenítés közti feszültséget, hogy megpróbálta kimutatni a mindennapi emberi időtapasztalás narratív formáját – amivel a narratív jelleg már a történeti elbeszélések alatt is jelen volna –, kiküszöbölve ezzel a történeti narratívák torzító jellegét, amelyek így voltaképpen az eleve narratív formában adott történeti valóságra referálhatnak. Lásd CARR, 1999. (Carr ebben az írásában az itt röviden felvázolt kontinuitáselméletét igyekszik megerősíteni az elméletét ért kritikákkal szemben. A kontinuitáselmélet részletes kifejtéséhez lásd CARR, 1986.) Ami az eddigieken túl az ún. narratív történelemelmélet alapszövegeit illeti, a jelen írásban való periférikus voltuk okán csak a valóságot külsőként értelmező White és Ankersmit néhány, a fentiekben elmondottakkal kapcsolatban releváns művét jelölöm meg: WHITE, 1973. és 1978.; illetve ANKERSMIT, 1983. és 1994.

II.

Giovanni Levi ilyen történetíró. A *mikrotörténelemről* című írásában a történészek azon csoportjának, amelyhez tartozónak tekinti magát, néhány közös jellemzőt tulajdonít, amelyek között egyaránt szerepel az általában vett emberi viselkedés leírása,¹⁷ illetve a racionalitásról folytatott vita és a relativizmus elvetése.¹⁸ Mielőtt azonban rátérnék arra, hogy milyen is Levinél az emberi viselkedés, meg szeretném mutatni, hogy a felsőbb irányító értelem elvesztése legalább olyan fájdalmas lehet, mint korábban az emberi viselkedés ostobaságának látványa. Akkor legalábbis, amikor a magasabb szintű lényegiség elvesztését nem sikerül pótolni az emberi természet esszencialista felfogásával. Tekintetbe véve az eddig elmondottakat, egyáltalán nem meglepő, hogy egy történeti munkáról lesz szó, Arthur E. Imhof *Elvesztett világok* című könyvéről.¹⁹

Imhof igyekszik egy általános képet festeni a 17–18. századi paraszti társadalmának mindennapjairól. Abból indul ki, hogy az akkori emberek folytonos fizikai fenyegetettségben éltek életüket, ebből a szempontból pedig éppen ez az időszak bizonyult a legnehezebbnek, ekkor ugyanis a háborúk, a járványok és az éhínségek együttes tetőzése figyelhető meg. Az egyes közösségek egészének fenyegetettsége és a fenyegetettség ismétlődése tekintetében azonban jelentős különbségek figyelhetők meg: ahol a fenyegetettség erősebbnek és gyakoribbnak mutatkozott, ott az emberek jobban traumatizálódtak, ahol pedig gyengébbnek és ritkábbnak bizonyult a fenyegetettség, ott kevésbé. Ezek a fenyegetettségben és a traumatizálódásban jelentkező különbségek határozták meg az akkori emberek magatartását mindennapjaik számos vonatkozásában. Az étellel szembeni közömbösség egyfelől, az élet iránti tisztelet másfelől.

A fenyegetettség ellen eleink biztonságkereső stratégiákkal éltek, ezen túlélési stratégiákat pedig Imhof jobbra a kollektív tudattalanba helyezi. Legyen szó akár arról a nem az egyes személyre épülő szerepről, amelyet az egyén, mint egy porta átmeneti gazdája tölt be azzal, hogy generációkon keresztül fenn tartják a nevet, amelyet az adott porta gazdájának hordoznia kell, vagy legyen szó akár a házasság meghatározott napjaihoz való ragaszkodásról, Imhof magyarázatai az irracionális elemet emelik ki, a viszonyulás érzelmi aspektusait. Nem is beszélve arról, ami eleink belső életének biztonságát szolgálta – a túlvilági életbe vetett hitről. Ha embereink alkalmasint közömbösnek is mutatkoztak az étellel kapcsolatban, ez csak evilági életükre vonatkozott. Az élet

17 LEVI, 2000. 128.

18 LEVI, 2000. 143.

19 IMHOF, 1992.

azonban nem csupán az evilági életet jelentette, a halál átvezetett egy hosszabb és boldogabb túlvilági létbe, és így együtt alkották az élet egészét. Ennek az életnek Imhof szerint jóval lényegesebb része volt a túlvilági rész, az üdvösséget pedig eleink igyekeztek biztosítani mindenki számára – ezt mutatja legalábbis a halott gyermekeiket megkeresztelni igyekvő szülők magatartása.

A 17–18. századi mindennapokról festett fenti kép minden további nélkül illeszkedik a lényegiséget hordozó és a látszat világát orientáló valóságos világ dualista felfogásához. A valóság világa ekkor persze még nem a történelemfilozófia által az ember fölé helyezett természeti cél vagy a szellem önfejlődése, hanem egy megnyugvást hozó üdvterv, amelynek beteljesülése felé a látszat világának emberei is haladnak.²⁰ Imhof ezzel a képpel helyezi szembe azt a társadalmat, amelyben ő is él, amikor felállítja múlt és jelen ellentétpárjait, úgymint spontaneitás és szenvedélyek az előre tervezéssel és a kiszámított racionalitással szemben, egyetemes az individuálissal, hit a tudással szemben stb. A jelen imhofi diagnózisa így olybá tűnik, mint egy egzisztencialista regény: elveszett emberek rohangálnak fel és alá, néhányan közben ráébrednek, hogy ők elveszett emberek, miáltal máris ők lesznek a hősök. Ilyen hős Imhof is: hinni akar, de nem tud. A mindennapok embere (Imhoffal egyetemben) úgy jelenik meg, mint aki az üresség formáiban él és cél nélkül robog át mindenben; Imhof hiányolja azt a felsőbb értelmet, amely irányultsággal láthatná el életét. Az individualitásnak az egyetemesség kárára történő előtérbe kerüléséhez az ember olyan történeti képe járul, amely az emberi viselkedést időben változónak tételezi, megfosztva magát attól a lehetőségtől, hogy az elveszett felsőbb lényegiséget egy időtlen alsóbb lényegiséggel helyettesítse. Azzal, hogy a kora újkor emberének spontán, irracionális cselekedeteit felváltja a jelen emberének racionális, előre kalkuláló magatartása, a lényegiség elvesztése Imhofnál véglegessé válik.

Giovanni Levi *Egy falusi ördögűző és a hatalom* című könyvének²¹ 16–17. századi piemonti parasztjai viselkedésüket tekintve nem annyira attól a képtől állnak távol, amelyet Imhof a ma emberéről fest, hanem sokkal inkább attól,

20 Azzal, hogy a fentiekben valamelyest egy kalap alá veszem a klasszikus történelemfilozófiát és a beteljesedés felé haladó üdv történetet, talán nem követek el akkora hibát. Míg Dilthey mindezt magától értetődőnek tekintette, és csak néhány oldalt szánt – mintegy mellékesen – a kérdés tisztázására (lásd DILTHEY, 1974. 215–223.), Karl Löwith már egy igen komoly filozófiai értekezést szentel a témának, hogy kimutassa, a haladásgondolat mennyiben kötődik eltéphetetlen szálakkal a korábbi teológiai elképzelésekhez (LÖWITH, 1996.). És persze maga Hegel is tisztában volt vele: „...*tételünket, amely szerint az ész kormányozza és kormányozta a világot, vallási formában így fejezik ki, hogy a gondviselés kormányozza a világot...*” (HEGEL, 1979. 26.)

21 LEVI 2001.

amelyet közel egykorú német parasztjairól formál. A piemonti parasztok földpiachoz, államhoz, és egyéb normatív rendszerekhez való viszonyát Levi a legkevésbé sem tekinti egyoldalúnak, a normatív rendszerekből származó kényszerek nem eredményeznek teljes passzivitást az egyes cselekvőkre nézve ezen rendszerekkel szemben. A kényszerek mellett az egyén rendelkezik valamiféle szabadsággal, amely döntéseiben, választásaiban megnyilvánulva lehetőséget kínál számára a különböző normatív rendszerek tevőleges alakítására. Santena község helyi földpiacának vizsgálata legalábbis azt mutatja, hogy a földpiacot nem olyan személytelen piaci erők működtetik, amelyek előírják és korlátozzák a földadásvételt, hanem azt, hogy maga a földpiac az egyes cselekvők alkudozásai és döntései mentén formálódik. A kis paraszti földek árait eszerint a kölcsönösségi viszonyok szabják meg: rokonok közötti adásvétel esetén a föld ára magas, ilyen esetekben ugyanis korábbi kölcsönök sorozatának lezárásáról van szó a biztonságot kereső családi stratégia részeként. Közepes áron cserélnek gazdát a földek szomszédok között, a közvetlen gazdasági érdek így itt jelenik meg leginkább; az alacsony ár pedig a krízishelyzetbe jutó parasztok megmenetésére irányuló nemesi paternalista beavatkozást jelzi. Santena Levi elemzésében többek között így dolgozik azon, hogy *„létrehozza a természeti és társadalmi világ ellenőrzésének intézményeit, struktúráit és helyzetit”*.²²

Az Imhofnál szóba került biztonságkereső stratégiák tehát Levinél is jelen vannak, és tulajdonképpen ezek eredményezik a normatív rendszerekhez való alakító jellegű viszonyulást, ennyiben pedig máris többek, mint Imhof esetében, aki csupán a túlélést szolgáló, védekező és passzív viszonyulásnak tekinti őket. A létbiztonság és az alkalmazkodás módjainak keresése a német parasztnál így az őket körülvevő világhoz való irracionális kapcsolódásban nyilvánul meg, míg Levi piemonti parasztjai helyzetüket állandóan mérlegelő, bizonytalan, de aktív, racionális döntéseket hozó egyéneknek tűnnek fel, akárcsak a ma embere – a történeti cselekvők pontosan úgy viselkednek, ahogyan manapság saját viselkedésünket látjuk.

III.

„Az itt elbeszélte történetekben másféle értelmezési kategóriák szerepelnek: ilyen például a szabályok kétértelműsége, a bizonytalan körülmények között hozott döntések szükségessége, az információk szűkössége – amely mindazonáltal lehetővé teszi a cselekvést –, az oksági mechanizmusok leegyszerűsítésére való hajlandóság – amelyet a viselkedések szempontjából

22 LEVI 2001. 143.

tartok meghatározónak –, és végül a szabályrendszerek és a szankciók inkohereus voltának tudatos kihasználása. Ennek a szelektív és korlátozott racionalitásnak a fényében minden egyéni magatartás a szubjektíve kívánatos és a társadalmilag elvárt viselkedés, a szabadság és a kényszer közötti kompromisszum gyümölcse. A szabályok inkohereusja, a nyelvi minták kétértelműsége, a társadalmi csoportok és az egyének közötti megértés hiánya, a nagyfokú inercia, amelyet a megszokás előnyben részesítése és a rendkívüli bizonytalanság helyzetében hozott döntések emberi ára szab meg – mindez nem gátolhat meg abban, hogy ezt a társadalmat aktív és minden ízében tudatos társadalomnak tekintsük, társadalmi rendszerét pedig a viselkedések és döntések valamely kifejtett, ám korlátozott racionalitás keretében megvalósuló interakció eredményének.”²³

A fenti idézet ugyanúgy érvényes lehet a 21. század eleji milánói társadalom és a milánói emberek viselkedésének egy adott időszakára, ahogy a 17. század végi Santena falu társadalmának és lakosai viselkedésének pillanatképeként is szolgálhat – és éppen ezért, leginkább úgy tűnik, mint az emberi társadalomszerveződés és az emberi viselkedés általában vett leírása. Az ember egyszerűen így viselkedik, ilyen társadalomban él most és élt korábban is, egyszerűen erre képes, mert az ember csak ilyen lehet, vagyis: ilyen az emberi természet, körülményektől függetlenül.

Az a viselkedés, amit Levi a fenti idézetben a kora újkori itáliai parasztnak tulajdonít, voltaképpen a 20. század második felének vállalati-igazgatási szférájában mozgó egyének döntéseit vizsgáló Herbert A. Simon eredményeinek a 17. századi cselekvőkre való alkalmazása.²⁴ A korlátozottan racionális viselkedés leírását persze további munkái során már maga Simon is kiterjesztette a mindennapi életre, nem lépett azonban túl azon, hogy saját mindennapjain kívül is érvényesnek tekintse azt.²⁵ Ellentétben Levivel, aki azzal, hogy ezt a viselkedést véli felfedezni itáliai parasztjai általában vett magatartásaként, általános érvényű, időtlen emberi viselkedésformaként tételezi a korlátozott racionalitást, amely ugyanúgy érvényes az ő, Giovanni Levi viselkedését, ahogyan az általa vizsgált

23 LEVI, 2001. 40.

24 Levi hivatkozásai Simonra: 1. LEVI, 2001. 224. (5. jegyzet, a hivatkozás a fent idézett bevezetés lábjegyzete) 2. LEVI, 2003. 184–185. (A korlátozott racionalitás itt mint az „ész mindenhatóságának világos kritikája” jelenik meg, amely az abszolút ész válságának idején a relativizmussal kacérkodó hermeneutikával szemben az egyetlen reális lehetőséget jelenti a történetírói gyakorlat feltétlenül szükséges megújítására. Lásd jelen írás IV. fejezetét.)

25 SIMON, 2004. A korlátozott racionalitást illetően a továbbiakban erre a munkára fogok hivatkozni, tekintve, hogy Levi a korlátozott racionalitás általános alanyaként az emberről és az emberi viselkedésről beszél, nem pedig egy bizonyos körülmények között élő emberről és annak viselkedéséről. Ebből a szempontból célszerűbbnek tűnik Simon azon írását használni, amelyben maga is az általában vett viselkedést írja le, nem pedig a vállalati-igazgatási szféra magatartásformáit.

egyének viselkedését illetően. Ez az emberi ésszerűség, legyen mégoly korlátozott is – a fent idézettek szerint – nem akadályozza Levit abban, hogy „aktív és minden ízében tudatos” társadalomról beszéljen.²⁶ Nem egészen világos ugyan, hogy Levi mit ért aktív és minden ízében tudatos társadalom alatt, de nem állhat messze egy olyan társadalomképtől, amely értelmes közös célok megvalósítására törekvő, értelmesen építkező, intencionális cselekvőket, egyéneket és közösséget ábrázol. Sokkal inkább úgy tűnik azonban, hogy a korlátozott racionalitás elméletéből nem következik minden ízében tudatos társadalom, sőt, a korlátozott racionalitás éppen az olyan meggyőződéseket igyekszik kiküszöbölni, mint amilyen a társadalom minden ízében tudatosként való felfogása.

Ami Simon elméletét illeti, a viselkedés korlátozottan racionális modellje elveti azt a nézetet, miszerint az a mód, ahogyan az emberek döntéseket hoznak és problémákat oldanak meg, optimálisként volna meghatározható, hiszen ezek az emberek jóval szerényebb számítási képességekkel rendelkeznek, mint ami az őket körülvevő világ összetettségének átlátásához szükségeltetne. Nem áll rendelkezésükre sem az alternatív stratégiák részletes listája, sem a stratégiák alkalmazásának összes várható következménye, sem pedig egy olyan rendezőelv, amelynek minden érték alárendelhető volna, és amely ezzel lehetővé tenné a különböző értékek összevetését és az ezen értékfüggvény mentén zajló döntéshozatalt. A cselekedetek, a döntések és a választások így inkább kielégítőek lehetnek, semmint optimálisak és következetesek.²⁷

Ami pedig Levi interpretációját illeti, úgy tűnik, bizonyos értelemben figyelmen kívül hagyja, hogy Simon 20. századi elméletekkel vitatkozva alkotta meg a sajátját. Simon a korlátozott racionalitást a szubjektív várható hasznosság elméletével állítja szembe, amely feltételezi az optimális döntéshez fentebb felsoroltak meglétét, rendezőelvnek pedig a hasznosságot tekinti. Eszerint a hasznossági funkciónak volna alárendelve minden érték, és minden egyes alternatívához hozzárendelhető volna egy hasznossági együttható, amely meghatározná az adott döntést, amely döntés a várható hasznosság maximalizálására törekedne.²⁸ Levi azonban, amikor felvázolja az ésszerűség Simon-féle elméletét, három korlátozást ugyan említ a racionális viselkedésre vonatkozóan, de az általa felsoroltak között nem szerepel a rendezőelv kizárása, holott éppen ennek (a kizárásnak) a megléte tenné lehetővé a tökéletességhez való közele-

26 Noha Levi szóhasználata, a „nem gátolhat meg” kifejezés mintha azt mutatná, hogy ő maga is tisztában van azzal, hogy valamiképp mégiscsak meggátolhatná. Azt hiszem, látja az akadályt, de ahelyett, hogy megbirkózna vele, inkább félretolja.

27 SIMON, 2004. 19–29.

28 SIMON, 2004. 19–20.

désnek, mint a döntést irányító tényezőnek a kiküszöbölését.²⁹ A korlátozott racionalitás pedig ugyan közvetlenül a hasznosságot nem ismeri el olyan rendezőelvként és értékmérőként, amely lehetővé teszi a különböző alternatívák közötti optimális választást, a tagadás azonban, úgy hiszem, nem annyira a hasznosságnak, mint általában véve a rendezőelvnek szól, így pedig közvetve tagad mindenféle rendezőelvet, legyen szó akár az expliciten kiemelt hasznosságról, akár morális elvekről, akár Isten szaváról. Minthogy Simon a vállalati-igazgatási szférában kezdte kutatásait, azt a rendező elvet kérdőjelezte meg, ami ott működött – és ez a hasznosság volt.

Levi azonban nem veszi észre (vagy nem akarja észrevenni), hogy aki Simon elméletének megfelelően hozza döntéseit, az nem rendelkezik semmiféle mérceként szolgáló rendezőelvvvel. Isten szava márpedig ilyen rendezőelvnek tűnik. Azt állítani, hogy a 17. századi itáliai parasztek Simon elmélete szerint cselekedtek, hozták döntéseiket és választásait, többek között azt jelentené, hogy cselekedeteiket nem igyekeztek Isten szavához mint mércehez igazítani. Amennyiben mégis, viselkedésük aligha írható le korlátozottan racionálisként – a Simon-féle modell értelmében legalábbis nem. Maga a racionalitás persze nem csak egyféle módon korlátozható, de azok a döntések és cselekedetek, amelyek körülményeiket tekintve ugyan bizonytalanok és korlátozottak, mégis bizonyos rendezőelv köré szerveződnek, sokkal inkább korlátozottan optimálisnak tűnnek, semmint pusztán kielégítőnek. Még ha hiányzik is a lehetséges alternatívák teljes listája és az alternatívákhoz rendelhető következmények tökéletes ismerete, a választás ebben az esetben a meglévő információk és a jövőt illető mégoly bizonytalan várakozások ellenére is az ismertnek tekintettek közül az optimumhoz kíván közeledni, legyen az bármennyire elérhetetlen. A korlátozott racionalitás elmélete ezért nem tűnik képesnek olyan társadalom leírására, amelynek cselekvői figyelembe veszik Isten szavát, így használható lehet ugyan a ma emberének viselkedését illetően – noha feltehetőleg manapság is sokan figyelnek akár Isten szavára, akár a várható hasznosságra –, de jóval kevésbé tűnik használhatónak a 17. századi itáliai parasztek viselkedésének leírására.

Még ha a 17. század itáliai parasztejainak viselkedése leírható volna a korlátozott racionalitás elméletével – hiszen Levi akár azt is mondhatná, hogy épp erről van szó, hogy cselekvői ezt nem vették figyelembe, vagy csak bizonyos esetekben, amely esetek kívül estek a vizsgálatán –, akkor sem következne

29 A Levi által felsorolt korlátozások: 1. a döntésben szerepet játszó bizonytalanság és kockázat, a lehetséges következmények ismeretének hiánya, 2. a cselekvők csak részleges információkkal rendelkeznek a választásról, 3. a külső kapcsolatok funkciójának bonyolultsága mint akadály a lehető legjobb cselekedet kiválasztásában (LEVI, 2003. 184.).

belőle a paraszti társadalom tudatossága, Simon ugyanis merőben instrumentálisnak tekinti az okságot. Az okság ugyanis „nem tudja megmondani nekünk, hogy merre menjünk; legjobb esetben azt mondhatja meg, hogyan jutunk el oda”.³⁰ „Ekképpen, míg az ésszerűség segítségünkre lehet, ha eszközöket keresünk céljaink elérésére, nagyon keveset képes mondani magukról a célokról.”³¹ Nincs tehát semmi okunk azt feltételezni, hogy amit (még ha valamilyen formában ésszerűen is) teszünk, ésszerű célok érdekében tesszük. Nem túl valószínű, hogy Levi tudatosnak tekintené azt a társadalmat, amely ésszerűen építkezve próbálná megvalósítani önmön elpusztítását. Persze már az is kérdéses, hogy mennyiben lehet egyáltalán építkezésről beszélni egy olyan elmélet keretein belül, amely nem képes kijelentéseket tenni a cselekvők szándékának ésszerűségét illetően, és amely mindössze arról fogalmazhat meg állításokat, hogy „hogyan” cselekszenek a cselekvők az ésszerűség szempontjából ismeretlen szándékuk megvalósítása érdekében. Ha viszont a szándék az ésszerűség szempontjából ismeretlen, nincs olyan mód, amellyel a „hogyan” leírása képes volna ésszerű módon érvényessé tenni az adott cselekedetet, hiszen maga a leírás nem tartalmaz semmit, amihez viszonyítva eldönthető volna, hogy a cselekedet mennyiben szolgálja azon szándék megvalósítását, amelyről az ésszerűség nem mondhat semmit. A „hogyan” leírásából mindazonáltal kiderülhet, hogy miféle dolgok épültek fel az adott cselekedetekből. Az ésszerűség azonban ekkor képtelen bármit is mondani arról, hogy az, ami a cselekedetek során felépült, mennyiben felel meg az előzetes szándéknak, minthogy az ismeretlen marad; képtelen megmondani, hogy a cselekedetek tudatosak voltak-e vagy sem. Minthogy pedig képtelen rá, nem is foglalkozik vele. A korlátozott racionalitás elméletében irreleváns tudatosságról vagy nem-tudatosságról beszélni.

A történetírásban rejlő ontológiai jelentőséggel kapcsolatban – Levi esetében legalábbis – mindezek fényében elmondható, hogy amennyiben a korlátozottan racionális emberi viselkedés alkalmatlannak bizonyul egy teljességgel tudatos társadalom tételezésére, időtlenné tétele is alkalmatlan a fenti ontológiai funkció betöltésére. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a 16–17. századi, vagy akár a mai társadalom éppenséggel ne lehetne tudatos, csak azt, hogy a korlátozott racionalitás ezt nem támaszthatja alá. Az ontológiai jelentőség csak kérdésessé válik, de nem tűnik el, minthogy az emberi viselkedés ilyen leírása ugyan nem igazolhatja a tudatosságot, de ki sem zárhatja, hiszen az ontológiai funkciót nem a korlátozott racionalitás tölti be, hanem magának a tudatos társadalomnak és a racionális cselekvőknek a feltételezése. Ez a feltételezés ugyan

30 SIMON, 2004. 15.

31 SIMON, 2004. 14.

jelen van, többek között Levinél is, csak éppen nem igazolható, és nem szükséges, hogy az legyen; egy feltevés, ami feltevés voltából adódóan nem lehet más, mint önkény. Kielégíthet bizonyos igényeket, megnyugtatónak hathat, de ahogy a klasszikus történelemfilozófia esetében, a hiten és a vágyakon kívül semmi nincs, ami alátámaszthatná.

IV.

Hogy Levi a korlátozott racionalitást a történetírás megmentőjeként tartja számon, az világosan kiderül a *Hermeneutika és racionalitás* című írásából. Kiindulópontja az, amit az abszolút ész válságának nevez: az ész klasszikus képe összeomlott, nem tartható már sem a tökéletes megismerés lehetősége, sem az abszolút, determinisztikus rend képzete, sem pedig a történeti cselekvőknek a racionalitás egyetlen sémája alapján való vizsgálata, melynek során az absztrakt forma elfedi az egyedit.³² A történetírásban mindez a különböző dualista egyszerűsítések révén a történelemnek egy hierarchikus képét eredményezte, és ez az, amitől Levi szerint ideje volna végre megszabadulni. Két olyan megoldást lát a problémára, amelyekre a történészek is fogékonyak tűnnek: az egyik a hermeneutika, a másik pedig a korlátozott racionalitás elméletének történeti recepciója. A hermeneutikát Gadamer és Ricoeur munkásságával azonosítja, a hermeneutikai elméletek történetírás terén való felhasználásának lehetőségét pedig elveti, minthogy ez „szélsőséges következményekhez” vezet, ami alatt a formalizmus mellett jobbára a relativizmust érti.³³ Levi azonban nem közvetlenül támadja a hermeneutikát, hanem közvetve, Clifford Geertz interpretatív antropológiáján keresztül, minthogy Geertz munkáiban Gadamer és Ricoeur hatását véli felfedezni. A *Hermeneutika és racionalitás*, csakúgy, mint *A mikrotörténelemről*, így voltaképpen a relativizmussal folytatott polémia. Ez a relativizmus pedig Levi szemében egyenlő a hermeneutikával, és mindenképpen valami olyasmi, amitől meg kell óvni a történetírást.

32 LEVI, 2003. 177. – Nem árt megjegyezni, hogy Levi (és a mikrotörténészek) számára az abszolút ész válsága elsősorban a marxista ész válsága. Mindez azonban nem azt jelenti, hogy az abszolút ész érvényesnek tartják, csak éppen nem a marxista ész formájában, hanem azt, hogy konkrétan a marxista ész volt az, amellyel szembetalálták magukat. Ahogy Simon sem kizárólag a várható hasznosság rendezőelvét utasítja el, hanem minden rendezőelvet, úgy Levi és a mikrotörténészek sem csupán a marxista ész, hanem minden abszolút ész elutasítanak. A mikrotörténelem marxista gyökereiről lásd SZEKERES, 2003. Pár mondat erejéig maga Levi is szóvá teszi: LEVI, 2000. 128.

33 LEVI, 2003. 184.

Levi ellenérzései az interpretatív antropológiával és a hermeneutikával szemben jórészt az interpretáció érvényességének kérdéskörében mutatkoznak meg. Minthogy az interpretatív antropológia az életet és a társadalmat szöveggként kezeli, a Geertz-féle sűrű leírás arra szolgál, hogy feltárja a társadalom szövegvalóságának különböző jelentéseit; a szövegesítés és a jelentések feltárása így egyaránt az antropológus feladatát képezik. Amennyiben azonban az élet, a társadalom, a hitek, a rituálék és a különböző cselekedetek mind-mind szöveggként kezelt, jelentéssel bíró együttest alkotnak, előtérbe kerül az interpretáció, és az interpretáció igazságának kérdése, az, hogy az antropológus értelmezése mennyiben önkényes, illetve hogy mennyiben tekinthető igaznak. Levi Ricoeur felfogásának adaptálását látja Geertz antropológiájában, miszerint egy cselekedet jelentésének újra-elsajátítása potenciálisan végtelen, ez pedig tökéletes összhangban áll azzal a gadameri pozícióval, amely a megértést nem pusztán reprodukáló, hanem alkotó viszonyulásnak tekinti. Az ő szemében ebben rejlik a relativizmus kockázata, hiszen a szöveg így elszakad a kontextustól, a szöveghez való alkotó viszonyulás már kontextuson kívüli interpretációt jelent, és nincs semmiféle kritérium, amelynek alapján különbséget lehetne tenni érvényes és érvénytelen interpretáció között.³⁴ Az, amit elutasít, voltaképpen nem más, mint amit a gadameri hermeneutika a minden megértésben benne rejlő alkalmazásnak nevez.

Mindaz azonban, ami az eddigiek során kiderült a korlátozott racionalitásról, kérdéssé teszi Levi azon eljárását, amely a hermeneutikát a relativizmus vádjával utasítja el, a korlátozott racionalitás ugyanis nem kevésbé vádolható relativizmussal, mint a hermeneutika. Levi azért veti el a hermeneutikát és Geertz interpretatív antropológiáját, mert a hermeneutika esetében a szövegek, Geertz esetében pedig a társadalmi cselekedetek interpretációjának érvényességére nem található semmilyen kritérium. Ha viszont a kritérium hiánya alapján vádolja relativizmussal a hermeneutikát és az interpretatív antropológia értelmezéseit, úgy a korlátozott racionalitás elmélete is relativista. Optimális döntést ugyanis csak egyet hozhatunk, de kielégítő döntést rengeteget, és úgy tűnik, nem létezik olyan kritérium, amely alapján eldönthető volna, hogy a kielégítő döntések közül melyiket válasszuk. Simon nem tesz különbséget a lehetséges alternatívák között aszerint, hogy melyik kielégítő, melyik kielégítőbb és melyik a leginkább kielégítő. Ahhoz, hogy képes legyen különbséget tenni, rendelkeznie kéne valamilyen rendező elvvel, amelynek segítségével sorba állíthatná a lehetséges alternatívákat és mindegyikhez rendelhetne egy kielégítési együttthatót – ekkor azonban ő is csak az optimális döntések elméletével

34 LEVI, 2003. 183.

állna elő, azzal a módosítással, hogy a várható hasznosságot a várható kielégítéssel helyettesítené.

Mind ezek fényében úgy tűnik, hogy ha Levi olyan megoldást keres az abszolút ész válságára, amely nem vezet relativizmushoz, mégiscsak inkább a hermeneutikát kellene választania a korlátozott racionalitással szemben, csak nem azt a hermeneutikát, amelyet Gadamer művel, hanem azt, amelyet Emilio Betti vagy E. D. Hirsch, akik Levihez hasonlóan szintén az interpretáció érvényességének kritériumait kéri számon Gadamertól.³⁵ Mindkettő hangsúlyozza, hogy Gadamer, amikor az értelmet a szerzőtől (cselekvőtől) elvéve az interpretátornak (antropológusnak, történésznek) adja, voltaképpen nem a szöveg (cselekedet) jelentését, hanem annak a jelenre vonatkoztatott jelentőségét állítja feladatul a megértés elé. Jelentés és jelentőség ilyesfajta megkülönböztetése, amely előbbi változatlan, utóbbit pedig a mindenféle változások előtt nyitottnak tételezi, lehetőséget biztosít számukra, hogy az interpretáció érvényességének kritériumaként megőrizték a szerző (cselekvő) eredeti szándékolt értelmét. Levi el is fogadja Hirsch Gadamer-kritikáját, mondván, hogy az „*részben elűzte azokat a veszélyeket, amelyekkel járt volna, ha kiiktatjuk az igazság keresését, mint a történész alapvető feladatát*”,³⁶ mégsem fordul meg a fejében, hogy számításba vegye ezt a hermeneutikai vonalat, holott láthatóan ismeri.

De mégis, mi történne, ha Levi úgy döntene, hogy a Betti és Hirsch képviselte hermeneutikai vonal alkalmas arra, hogy életet leheljen az abszolút ész csapdájában vergődő történetírásba? Nos, alighanem semmi érdemleges. Egy, az abszolút ész kategóriáiban gondolkodó történész hitet tenne egy, az abszolút ész kategóriáiban megfogalmazódó elmélet mellett. A probléma láthatóan nem az, hogy Levi miként találhatna olyan választ az abszolút ész válságára, amely nem kacérkodik a relativizmussal, hanem az, hogy egyáltalán ilyen választ keres. Miközben az abszolút ész válságáról beszél és a dualista egyszerűsítéseket a történelem hierarchikus képével egyetemben az abszolút ész rovására írja, ő maga tartja fenn ezeket, többek között akkor, amikor a racionalizmus-relativizmus

35 Az interpretációval kapcsolatos gadameri pozíció felvázolása túllépné jelen írás kereteit, ezért csak utalnék rá. A megértés előzetesség-struktúrájáról és előítéletszerűségéről; az előítéletről mint a megértés feltételéről; az interpretációról mint alkotó viszonyulásról; a hatástörténetről és a minden megértésben benne rejlő alkalmazásról lásd: GADAMER, 2003. 299–343. Gadamer kritikáját és az interpretáció érvényességének kritériumait illetően: BETTI, 1992., illetve HIRSCH, 1998a. és 1998b. Az interpretáció érvényességének kérdésében érdekes lehet még Eco köztes pozíciója, aki a szerző szándékával szemben a szöveg szándékát helyezi előtérbe – egyébként meglehetősen homályos korlátokat szabva az értelmezésnek: ECO, 2001a., 2001b. és 2001c.

36 LEVI, 2003. 183.

szembeállítással él. Csak az abszolút ész kategóriáiban gondolkodva kérhető számon bármilyen elméleten, hogy biztosítsa magát a relativizmussal szemben, és csak az abszolút ész teljesítménye lehet, hogy kritériumokat állítson az érvényesség elé. Az abszolút ész felől nézve pedig a korlátozott racionalitás ugyanúgy relativista, mint Gadamer hermeneutikája. Persze egyik elmélet sem akar relativista vagy racionalista lenni, mind Gadamer, mind Simon azt gondolják, hogy egyszerűen leírják azt, ami van.³⁷ Nem keresnek kritériumokat, nem keresnek bizonyosságot,³⁸ és nem állítják szembe a racionalizmust a relativizmussal, sőt, a racionalizmus-relativizmus szembeállítás és a kritériumok kérdése egyszerűen hatályon kívül helyeződik és értelmét veszti mind a korlátozott racionalitásban, mind Gadamer hermeneutikájában.

V.

Mindaz, ami Levi gondolkodásáról eddig kiderült, meglehetősen zavarosnak tűnik, összefoglalható azonban „tudományos” keretek között és valamivel „tudománytalanabb” módon egyaránt. Megkísérelnék két különböző összefoglalást, mintegy az olvasóra bízva a választást – már amennyiben választani akar, hiszen leginkább úgy tűnik, hogy a kettő kiegészíti egymást, és nem szemben állnak, hanem árnyalják és gazdagítják a képet.

1. Az a gondolkodás, amely helyet biztosít az imént bemutatott feltevés számára, különösebb fenntartások nélkül nevezhető akár „neopozitivistának”

37 Gadamer esetében ez egyértelmű, minthogy kijelenti egy Bettinek küldött magánlevelében: „Alapjában véve nem módszert javasolok, hanem leírom azt, ami van. Azt, hogy úgy van, ahogy leírom, szerintem nem lehet komolyan kétségbe vonni...” (BETTI, 1992. 49. 118. jegyzet) Simon szavaiból is valami hasonló cseng ki, ha nem is ilyen nyilvánvalóan: „Az első fejezetben először a racionalitás nagyon hatásos formális modelljeiről fogok beszélni... Minthogy meglehetősen ismert modellekről van szó, csak nagyon röviden fogom jellemezni őket, és főképp azzal fogok foglalkozni, hogy megmutassam: ha valóban hús-vér emberi ügyekre alkalmazzuk ezeket, miért hajtanak kevesebb hasznót, mint amennyit ígérnek. De a céloom nem pusztán kritikai. A fejezet utolsó része az emberileg korlátozott racionalitás sokkal realistább leírását célozza meg, és szemügyre veszi, hogy a korlátozott racionalitás által nyújtott határok közé szorított elemzési képesség milyen mértékben tehet eleget az emberi élet ésszerűség-igényének.” (SIMON, 2004. 12.)

38 „Mi egyébként is kapcsolódna a megértésre irányuló elméleti megfontolás, mint a retorikához, mely a legkorábbi tradíciótól kezdve az olyan igazságigény egyedüli letéteményese, mely a valószínűt és a józan ész megvilágító erejét védelmezi a tudomány bizonyítási- és bizonyosságigényével szemben? A megértésnek és az értelmezésnek, de éppígy a beszéd- és meggyőzésművészetnek az a célja és normája, hogy minden különösebb bizonyítás nélkül meggyőzzön és megvilágítson.” (GADAMER, 1990. 175–176.) Simont illetően lásd hosszabb fejtegetéseit az ésszerű érvelés megdönthetőségéről (SIMON, 13–15.).

is, ahogy Paul-André Rosental annak is minősítette.³⁹ Levi esetében ebbe az irányba mutat legalábbis az érvényesség kritériumainak keresése, az oksági folyamatok vizsgálatának elsődlegessége, a középpontban álló racionális, „egyetemes modalitások szerint cselekvő és gondolkodó alany”, vagy az igazság (és Levi esetében egyben a valóság) keresésének mint alapvető történelmi feladatnak a megjelölése. Mindeközben azonban maga Levi az, aki igyekszik elejét venni a történelemtől való beszéd azon formájának, amely pozitívizmusként kategorizál, vagy amely a természettudományok és szellemtudományok, a magyarázat és megértés distinkciók mentén problematizál. Úgy véli, hogy „*az a történelemtétele, amely a filozófiai viták tárgyát képezi, ma már rendkívül távol áll a tényleges történelmi gyakorlatunktól*”.⁴⁰ Ami a történészek történelemtételeit illeti – a történészek történelemtételeiről mint kutatási tárgyról való gondolkodását –, Levi történelemtételeire tekintve jogosnak tűnhet a kritika, hiszen a korlátozott racionalitás időbeli kiterjesztésével olyan történelemtételek rajzolódik ki, amelyek csak nem csekély erőszaktétel árán szorítható bele a fenti kategóriák (az abszolút ész kategóriái) által kínált értelmezési keretekbe. Egészen más a helyzet azonban, ha a történészek történelemtételeiről mint a történetírás gyakorlatáról van szó, arról, hogy hogyan gondolkodnak a történészek saját tevékenységükről. Hiába célozta Levi kritikája alighanem a kategóriák alkalmazásának ezt a szféráját, éppen az ő gondolkodása az, ami képtelen szabadulni tőlük, így Rosental értékelése ugyan továbbra is használható marad, de azzal a megszorítással, hogy ez a használat csak annyiban releváns, amennyiben a történészek egyelőre képtelenek megvalósítani saját szándékaikat. Egyszóval: jobb híján. És már csak azért is jobb híján, mivel Levi (és a mikrotörténelem) éppen szembefordul a pozitívizmussal, amikor a különös felől közelít a feltételezett általános felé.

Hasonló a helyzet a másik gyakori értékeléssel, miszerint a Levire (és a mikrotörténelemre) jellemző gondolkodásmód egyike azon reflexióknak, amelyek a történetírás felől érkeztek az általában „posztmodernnek” nevezett jelenség feltűnésére.⁴¹ Szijártó M. István a „posztmodern” Lyotard-féle meghatározására támaszkodva elsősorban a „nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlansággal” hozza kapcsolatba a mikrotörténelem egyedi események felé fordulását, illetve a Hayden White munkássága nyomán kibontakozó narratív tudatosságot hang-

39 ROSENAL, 72. és 87.

40 LEVI, 2003. 168.

41 Lásd SZIJÁRTÓ, 1996. 175–182., illetve JÁSZBERÉNYI, 2001. De saját recepcióelméletének keretei között „posztmodernnek” tartja a mikrotörténelmi munkákat az általában egyébként „posztmodernnek” minősített Ankersmit is (ANKERSMIT, 2003a. 260–263.), akit viszont White-tal egyetemben Lorenz minősít „pozitivistának”, mikor megkísérli feltárni a „metaforikus narratívizmus” előfeltevéseit (LORENZ, 2000.).

súlyozza, míg a hermeneutika iránt elkötelezett Jászberényi József jobbára a nyelv felől közelít. Maga Levi is úgy gondolja, hogy mind ő, mind a mikrotörténészek általában kellő figyelmet szentelnek a recepciónak és a narratívának.⁴² Jászberényi konklúziója azonban, miszerint „a századvég historiográfiája felzárkózott a nyelvi reflexivitás fontosságát korábban belátni kezdő human tudományágakhoz”,⁴³ Levi esetében aligha állja meg a helyét, mint ahogy a „nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanság” sem eredményezi a „posztmodern” ismeretelméletének befogadását. Az, hogy Levi sem gondolja, hogy a kutatás egybeesne az eredmények könyv formájában történő közlésével, valamint az, hogy narratívája során elmeséli a kutatás folyamatát, amivel úgy véli, mintegy bevonja az olvasót a kutatásba⁴⁴ – és az, hogy Jászberényi ezt „sajátos hermeneutikai gesztusnak” nevezi –, a legkevésbé sem jelenti azt, hogy magáévá tenné mondjuk White nézeteit a történetírásról mint művészeti tevékenységről, vagy azt, hogy elfogadná azt a nézetet, amely szerint a forrásai nem igazolhatják a keze alól kikerülő munkát, amely szerint a múlt nem azonos a történelemmel, és az előbbi nem igazolhatja az utóbbit.⁴⁵ Épp ellenkezőleg: Levi meghatározható

42 LEVI, 2000. 143.

43 JÁSZBERÉNYI, 2001. 183.

44 LEVI, 2000. 139.

45 Az a gondolat, hogy a történelem nem igazolható a múlttal, illetve hogy a történelmi konstrukciók nem igazolhatók a forrásokkal, már Collingwoodnál megjelenik, amennyiben a történész tárgyról való tudását konstruktív tudásnak tekinti. Abban az értelemben, hogy a történész túllép azon, ami számára a jelenben a közvetlen tapasztalás révén megmutatkozik, azon, amit az általa használt források mondanak. A jelenbeli tapasztalás tárgyai arra szolgálnak, hogy a történész belőlük kiindulva következtethessen valamire, ami explicite nincs beléjük írva. A jelenbeli tapasztaláshoz való ezen konstruktív viszonyulás a történelmi képzelet működésein alapul, amely képzelet Collingwoodnál a priori képzelet. A priori – mert nem önkényes, hanem szükségszerű; de mint következtetés – a képzelet terméke. Az a priori képzelet segítségével szőtt képzeletbeli konstrukciót nem igazolhatják a történész által felhasznált források, hiszen a múltról így kialakított kép lényege, hogy a forrásokon túlmutató ismereteket eredményez; a képzeletbeli konstrukciót így nem igazolhatja semmi külsődleges, semmiféle tapasztalati tény. A történelmi képzelet tulajdonképpen „önálló, önmagát meghatározó és igazoló gondolkodásforma”. Az ily módon elképzelt azonban Collingwood szerint sem nem valótlán, sem nem valóságos. (COLLINGWOOD, 1987.) A történelmi képzeletet illetően persze az egyetlen objektív történelmi valóságba vetett hite révén Collingwood némiképp konfliktusba is kerül idealista önmagával, nem úgy Keith Jenkins, aki ismét megkísérelte szembesíteni a történészeket ismeretelméleti előfeltevéseik törékenységevel és a történelem múlttal való igazolásának lehetetlenségével, noha Collingwoodtól egészen eltérő kontextusban, az egyetlen múlt és az arra vonatkozó diskurzus perspektivikusságának kontextusában. (JENKINS, 1991. és 1995.) Jenkins kísérletéről lásd Buskó Tibor László véleményét (BUSKÓ 2003.), aki sze-

kritériumokat keres, és a múlt igazságát próbálja felszínre hozni.⁴⁶ Nem is beszélve arról, hogy a kutatás folyamatának elmesélése igencsak messze áll az olvasónak a kutatás révén feltártak értelmezésébe való bevonásától, márpedig ez utóbbi volna az, ami sokkal inkább rászorgálna a „sajátos hermeneutikai gesztus” megnevezésre. Akárhogy is nézzük, Jászberényi hősei – akikhez a századvég historiográfiájának fel kellett zárkóznia – nem Levi hősei. Jászberényi hősei a kései Wittgenstein, Gadamer és Jauss;⁴⁷ mindannyian Ricoeur hősei; Ricoeur-rel egyetemben egytől egyig Geertz hősei – Geertz-cel egyetemben pedig egytől egyig Levi ellenfelei a relativizmussal vívott harcában.⁴⁸ A történetírásról való gondolkodás tekintetében Levinek a legkevésbé sem áll szándékában felzárkózni az itt megnevezett filozófusokhoz, irodalomtudósokhoz és antropológusokhoz. Az a nyelvi reflexió, amit e tekintetben végrehajt, inkább teljes elutasításként ragadható meg.⁴⁹ Az abszolút ész kategóriáitól való szabadulni vágyásában azonban éppen a gondolkodásnak azon formájától kíván távolodni, amitől a „posztmodern” gondolkodók is távolodni igyekeznek, és ez a szabadulni vágyás meg is jelenik a történelemtől mint kutatási tárgyról való gondolkodásában. Azzal, hogy a korlátozott racionalitás esetében a történeti cselekvőkre nézve elfogad egy voltaképpen „posztmodern” elméletet, olyan ellentmondás mutatkozik a gondolkodásában, amely két szintre osztja azt (mármint a gondolkodását), és így lehetséges az, hogy mind a „neopozitivist”, mind a „posztmodern történetíró” minősítés helytállónak tűnhet. A gondolkodását illetően „tudományos” keretek között felállítható egyenlet így a következőképp fest: Giovanni Levi = metodikai „neopozitívizmus” + ismeretelméleti realizmus + „posztmodern” történelemkép.

2. Helytállónak tűnhet tehát az itt kifejtett okoskodás, de így mégiscsak egy szépen rendbe szedett gondolkodás képe tárul fel, legyen az bármennyire ellentmondásos vagy inkonzisztens. A metodikai „neopozitívizmus” minősítés azonban egyrészt elfedi a Levi részéről az abszolút éstől való szabadulás igé-

rint Jenkins eleve kudarcra van ítélve, tekintetbe véve a történelem mint tárgy valóságigé-nyét (és a Ricoeur által erről mondottakat).

46 LEVI, 2000. 139. – Lásd a 6. lábjegyzetet, ahol a történeti tények realiztikus bemutatásáról beszél.

47 JÁSZBERÉNYI, 2001. 165. – Továbbá Heidegger, Austin, a kései Barthes és tanítványai: Kristeva, Todorov és Sollers.

48 Levi (és a mikrotörténelem) kapcsolódását az ún. „posztmodernhez” a relativizmus elutasítása nyomán veti el Schlumbohm. Noha csak két mondat erejéig tér ki a kérdésre, az ő gondolkodásáról is sokat elárul a „posztmodern” azonosítása a relativizmussal (SCHLUMBOHM, 2000. 175.).

49 És inkább Noiriél azon véleményét támasztja alá, miszerint a történetírásban nem történt semmiféle „nyelvi fordulat” (vö. NOIRIEL, 2001.).

nyében ennek meghaladására is irányuló erőfeszítést, másrészt pedig Levi a pozitivizmus deduktív eljárásával szemben a különös felől közelítő általánosítás problémáival küzd.⁵⁰ A felvázolt „posztmodern” történelempedig olyannyira „posztmodern”, hogy tulajdonképpen a ma emberét ábrázolja múltbeli helyzetekben.⁵¹ A gondolkodásában fellelhető ellentmondások mindenestre nélkül is kifejtethetők, hogy rásütnénk akár a „posztmodern reformer”, akár a reformernek látszó „titkos pozitívista” bélyegét, ezzel mintegy tiszteletben tartva és részben el is ismerve Levi kérésének jogosultságát. Összefoglalásképpen így elmondható, hogy míg a történeti mezőt és a történeti cselekvőket illetően az inkonzisztenciát, a társadalmi fragmentációt, a sokféle jelentést, a perspektivikusságot és a megoldási lehetőségek pluralizmusát helyezi előtérbe, addig a történetírásról való gondolkodása ezt nélkülözi. Ahol a történeti cselekvők egy adott problémára több adekvát megoldással bírnak, ott Levi a történetírás válságából való kilábalásra mindössze egyetlen megoldást lát; ahol a történeti cselekvők nem rendelkeznek egységes kritériumrendszerrel, ott Levi rendelkezik vele; ahol a történeti cselekvők viselkedése leírható a korlátozott racionalitás elméletével, ott Levi viselkedésének leírása az abszolút ész kategóriáit igényli. Úgy tűnik, mintha felcserélődtek volna az idősíkok, és ahol a történeti cselekvők élnek, az volna a jelen, ahol pedig Levi, az a múlt: a történeti cselekvői viselkednek úgy, ahogy neki kellene, és ő viselkedik úgy, ahogy a történeti cselekvőinek kellene. Mindezen túl, Levi egy saját maga által is használhatatlannak ítélt gondolkodásmód keretei között dönt egy olyan elmélet mellett, amely éppen arra törekszik, hogy felszámolja az a gondolkodást, amely Levi esetében hozzá vezetett. Azzal, hogy elfogadja a korlátozott racionalitás elméletet a történeti cselekvők viselkedésének leírására, de az elmélet az ő viselkedésére nézve, amelynek leírására irányul, csődöt mond, Levi mintegy kívül esik a saját maga által elfogadott elmélet hatókörén, holott annak jelenbeli érvényességét nem vitatja. Minthogy nem vitatja, a saját viselkedésével kérdésessé tett elmélet időbeli kiterjesztése egyetemes emberi viselkedésmóddá növi ki magát, és egy olyan determinált emberi természet képéhez közelít, amelyben feloldódik a történeti cselekvők normatív rendszerekkel szembeni minden aktivitása és az aktivitásukat igazoló helyzetekben az általuk hozható adekvát

50 A mikrotörténeti általánosítás problémájáról bővebben lásd SZEKERES, 1999.

51 Úgy tűnik, Levi azzal, ahogy a korlátozott racionalitást értelmezi és saját magához alakítja elfogadja, pont a gadameri hermeneutikát támasztja alá, amennyiben a megértése előítéletszerűnek tűnik, amennyiben a megértése alkotó viszonyulásnak tűnik, és amennyiben a történeti horizontnak a saját horizontjával való összeolvadásával megvalósulni látszik a megértettek alkalmazása, beteljesítve a megértés–értelmezés–alkalmazás hermeneutikai hármasságát.

döntések minden pluralizmusa. Ilyesformán Levi azon kísérlete, hogy történeti cselekvőit felszabadítsa a determinista történelemfelfogások sémái alól, saját dugájába dől, amennyiben nem tesz mást, mint a külső meghatározottságokat egy belsőre cseréli, és viselkedésük szükségszerű voltával béklyózza meg cselekvőit. Az egyetemes emberi viselkedéssé emelt magatartásforma olyan cselekvők leírására készíti Levit, akik értelmesen építkező lényként és egy tudatos társadalom tagjaiként élik életüket. Csakhogy a korlátozott racionalitás elmélete, amely támasztékul szolgál Levi leírásához, képtelen bármit is mondani a tudatosságról vagy az értelmes építkezésről, ami így jobbára a levegőben lóg, viszont ebben a formában is benne rejlik a lehetőség, hogy némileg módosulva betöltse azt az ontológiai funkciót, amelyet korábban a történelemfilozófia hordozott. Az egyetemesé tett értelmesen építkező emberi viselkedésbe vetett hit ugyanis az esszencialista felfogás egyik utolsó mentváraként úgy tűnik, a semmi hátán is megáll, és a maga gyakorlatiasságával, vagy éppen annak ellenére, képesnek látszik bizonyos metafizikai remények életben tartására. Hogy ezek a remények életben maradnak-e, az ugyan megjósolhatatlan, annyi azonban biztosan állítható, hogy elhalványulásukat és eltűnésüket néhányan alighanem szomorúan vennék – így Levi vagy éppen Marcuse –, egyesek viszont – így Rorty –, örömmel fogadnák, hiszen mit sem tartanak kívánatosabbnak.

VI.

A Levi gondolkodására irányuló vizsgálódások nem annyira bizonyos konklúziókhoz, hanem sokkal inkább a történetírást és a filozófiát, valamint a kettő egymáshoz való viszonyát illető további kérdésekhez vezetnek. A mikrotörténelemről ekképp elmondható, hogy manapság – sok más részdiszciplínával egyetemben – a történetírás egyik megújítójaként tartják számon. Levi esetében azonban, akiben sokan „a Mikrotörténész” látják, ez a megújulás egyrészt némileg félrecsúszott, hiszen a megújulás az abszolút ész kritikája révén ugyan részben filozófiai indíttatású, mégsem annyira a filozófia felől érkező szándékok megvalósításának mutatkozik, mivel a történetírásról való gondolkodását nem, vagy csak csekély mértékben érintik, másrészt viszont a történeti mezőről alkotott korábbi elképzeléseket felülírta, ennyiben pedig valóban megújulásnak nevezhető. Úgy tűnik azonban, hogy amit a totális történelem kudarcaként, a kvantitatív társadalomtörténet válságaként, és egyáltalán, a makroszinttel szembeni bizalmatlanságként (a „posztmodern” hozadékaként) szokás emlegetni, voltaképpen nem jelent semmi változást abban a tekintetben, hogy a célok – a történészek céljai – nem változtak. A részdiszciplínák és a módszerek

pluralizmusa ellenére egyrészt saját megközelítésüket tekintik az egyetlen helyes megközelítésnek,⁵² másrészt a központi probléma, szinte minden módszer központi problémája a reprezentativitás kérdése, az általánosításé, a mikro- és makroszint összekötésének kérdése, még ha a mikrotörténeti általánosítás túl is mutat az általánosítás eddigi használatos modelljein. Úgy tűnik, a történészek számára csupán az eszközök váltak használhatatlanná, holott a filozófia a történetírás céljait és előfeltevéseit vonta kritika alá, mindazt, amit többek között Levi is meg szeretne őrizni, a múlt igazságának és valóságának feltárásától kezdve a források bizonyító erejéig. A kérdés ezért voltaképpen így szól: lehet-e szó a történetírás bármiféle megújulásáról a történetírást illető filozófiai kritika szélesebb reflexiója nélkül? Vagy nem arról van szó inkább, hogy a megújulás Levinél is látható igénye és maga a megújulás valamiféle feloldhatatlan konfliktusként kerül a történészek elé, amennyiben a megújulás kizárólag a történeti mező refigurálásaként jelenik és jelenhet meg? Nem arról van-e szó, hogy történelem és filozófia viszonyában megmarad az a távolságtartás és egymás mellett elbeszélés, ami már a klasszikus történelemfilozófia és a kor történetírása között is megvolt?⁵³ Nem arról van-e szó, hogy az esetleges közeledési kísérletek leragadnak az egyik másik feletti dominanciájának kiterjesztésénél? Hegel az

52 Levi vitája a hermeneutikával kiváló példa erre is, de ebben a tekintetben sokkal inkább szemléletes Chartier vitája Darntonnal (CHARTIER, 2000.), ahol Chartier tulajdonképpen azt kéri számon, hogy Darnton miért nem úgy kezeli a kulturális eseményeket és a társadalmi cselekedeteket, ahogyan azt ő, Chartier teszi. Minden, amit felhoz Darnton ellenében, az az, amit ő megtesz a maga kutatásaiban, Darnton viszont nem: márpedig Chartier szerint mindent úgy kell csinálni, ahogy Chartier csinálja.

53 Korántsem arról van itt szó, amit Gyáni Gábor mond az elméleti írásait összegyűjtő kötetének bevezetésében. Gyáni úgy véli, hogy a történészek maguk nem filozófálnak, és saját módszertanuk kérdéseit sem ők, hanem a filozófusok tárgyalják. *„Magára valamit is adó szaktörténész soha, vagy csak elvétve vállalja annak ódiumát, hogy efféle, eleve filozófiaiának tűnő kérdésekről nyilvánosan véleményt formáljon.”* (GYÁNI, 2000. 7.) Ezzel szemben sokkal inkább úgy tűnik, hogy filozófusok és történészek között folyamatos a párbeszéd, kölcsönösen hivatkoznak egymásra (ahogy maga Gyáni is), azonban jobbára elbeszélnek egymás mellett, és bármennyire is jelen vannak egymásnál, igyekeznek hangsúlyozni önállóságukat. Azok a kísérletek pedig, amelyek a filozófiát és a történetírást közelíteni igyekeztek volna (Croce, Collingwood, Ankersmit), többnyire egyik oldalon sem találtak megértésre. Nem arról van itt szó, hogy ne volna meg a kölcsönös érdeklődés, vagy hogy a történészek közömbösek volnának az elmélet iránt, hanem arról, hogy leginkább támadásnak vélik azt, amit az egyik a másiktól mond. Ha van erre jó példa, az éppen a mostanság is folyó viták területe, ahol a történészek legalább olyan aktívak (ideértve magát Gyánt is), mint a filozófusok. Többek között ehhez a vitához járul hozzá Levi, aki számos történelemmel és filozófussal egyetemben a történetírást ért kihívásként tekint a filozófia felől érkező mondanivalóra, és ebben osztozik a történetírás végét hirdető megannyi sirással.

zal kezdte előadásait a világtörténet filozófiájáról, hogy elhatárolta egymástól a történelem filozófiáját és a történetírást,⁵⁴ Humboldt azonban közeledni próbált, de direktívákkal a kezében, hogy a történetírás, amennyire lehetséges, maga váltsa valóra a filozófia programját. Nem lehet, hogy mind a távolságtartás, mind az egyik másik feletti dominanciája megmarad, csak éppen a leosztás változik? Nem lehet, hogy most a történetírás határolódik el az őt illető filozófiai kritikától; nem lehet, hogy a történetírás számára egyszerűen irrelevánsak a filozófia által hangoztatott problémák? És mindeközben nem lehet, hogy a történészek fokozódó aktivitása a történetírásról folytatott filozófiai vitákban azt jelzi, hogy a történetírás maga kívánja a kezébe venni a vele való filozófiai foglalatosságot, hogy a történetírás maga kívánja definiálni önmagát, és maga kívánja megmondani, hogy mi a probléma, és egyáltalán, hogy miről lehetséges problémaként beszélni? És nem lehet, hogy a leosztás megfordulása valamilyen az ontológiai funkció leosztásának megfordulásához köthető?

Legyen akárhogy, mindenesetre nagyon is úgy tűnik, hogy a filozófia-történetírás viszony inkább küzdelem, semmint barátkozás, vagy egymás értékeinek a belátása. Ebben az esetben ugyan érthetővé válna, hogy a Levi által felvázolt történelemkép újdonsága mennyiben párhuzamos a történetírásról való filozófiai gondolkodásban lezajló változásokkal, de a filozófia és a történetírás közti küzdelemnek eszerint azt kéne jelentenie, hogy nincs, és nem is lehet érdemi áthatás a kettő között, és egyiknek sem dolga, hogy fontolóra vegye a másik vele kapcsolatban megfogalmazott véleményét, kritikáját, igényeit vagy elvárásait. A két területen lezajló változások így lehetnek egyidejűek – és a „posztmodern” történelemelmélethez így tartozik hozzá a „posztmodern” történetírás –, de nem vezethetők le semmiféle kölcsönös egymásra hatásból, hanem egy mindkettőt kívülről érő kihívásra adott reflexióhoz köthetők, és mindkettő egyszerre lehet „posztmodern”, még ha értékeik, céljaik és előfeltételeik erőteljesen konfrontálódnak is. Legyen ez az egyidejű reflexió akár a komplex társadalmi, gazdasági, politikai és kulturális körülményekhez való igazodás, akár bármi más, azt gondolom, mindez anélkül is megtörténhet, hogy állandó érték- és érdekellentétek feszülnének filozófia és történetírás között. Sokkal termékenyebbnek tartanám a kettő közötti érdemi áthatást, mint az elhatárolódást. A filozófia harminc éve hangoztatott mondanivalója a fentiek alapján ugyan továbbra is aktuálisnak tűnik a történetírás számára, és bár erről kevés szó esett, de a mikrotörténelmet, a történetírók elméleti aktivitását és a refigurált történeti mezőt tekintve a történelemnek is lehet meg-szívlelendő mondanivalója a filozófia számára. Nem is beszélve arról, hogy a

54 HEGEL, 1979. 13–15.

történetírás Levinél is látható filozófiai kritikától való elhatárolódása a legkevésbé sem véletlen és korántsem egyedi jelenség. Ha a filozófiai kritika ennyi időn át hatástalan maradt, akkor ebből alighanem a filozófiának is le kell vonnia egyes következtetéseket. Amennyiben azonban a filozófia-történetírás viszony továbbra is küzdelem marad és nem lesz közeledés, annyi minden bizonynal kijelenthető, hogy mostanság a történetírásé az előny.

A filozófia-történetírás viszony szimpla küzdelelként való ábrázolása azonban abban a tekintetben korántsem tűnik kielégítőnek, hogy az erőviszonyok megfordulása mellett legalább olyan hangsúlyosan jelen van egy másik tendencia. Arról volna szó, hogy miközben a filozófia mind gyakorlatiasabbá válik, a történetírás is mintha egyre filozofikusabbá, elméletorientáltabbá válna. Rengeteg történeti munka kezdődik mostanság elméleti bevezetéssel, és rengeteg történeti munka szolgál mostanság valamiféle elméleti tétel illusztrációjaként, ahogy – kimondva, kimondatlanul – Levi *Falusi ördögűzője* is. Innen nézve a küzdelem mellett a (nem feltétlenül szándékolt) közeledés hasonlóképp jelen van. Ami pedig mindezek után a kettő közötti viszonyt illeti, úgy tűnik, hogy bizonyos képzetekhez való ragaszkodáson kívül semmi sem akadályozza, hogy az egyidejű külső reflexión és az egymásnak szánt kölcsönös kritikán túllépve egymást is alakítsák. Képtelen vagyok belátni azt a sokat hangoztatott állítást, hogy ez bármelyikük számára is a véget jelentené. Nem hal itt meg senki és semmi, legfeljebb bizonyos definíciók – mindkét oldalon.

Felhasznált irodalom és rövidítések

ANKERSMIT

- 1983 ANKERSMIT, Frank R.: *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*. The Hague, Mouton, 1983.
- 1994 ANKERSMIT, Frank R.: *History and Topology. The Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley, University of California Press, 1994.
- 2003a ANKERSMIT, Frank R.: A történelmi reprezentáció. Ford.: Szolláth Dávid. In: *Tudomány és művészet között. A modern történelemelmélet problémái*. Szerk.: KISANTAL Tamás. Budapest, L'Harmattan-Atelier, 2003. 235–263.
- 2003b ANKERSMIT, Frank R.: A historizmus. Szintézis-kísérlet. Ford.: Szeberényi Gábor. In: *Aetas*, 18. (2003) 3–4. sz. 189–204.
- 2003c ANKERSMIT, Frank R.: Válasz Iggers professzornak. Ford.: Szeberényi Gábor. In: *Aetas*, 18. (2003) 3–4. sz. 210–214.

BETTI

- 1992 BETTI, Emilio: A hermeneutika mint a szellemtudományok általános módszertana. Ford.: Bonyhai Gábor. In: *Athenaeum*, I. kötet, 2. füzet (Olasz filozófiai hermeneutika), Budapest, T–Twins, 1992. 3–52.

BUSKÓ

- 2003 BUSKÓ Tibor László: Keith Jenkins és a történetírás „posztmodern fordulata”. In: *Léptékváltó társadalomtörténet. Tanulmányok a 60 éves Benda Gyula tiszteletére*. Szerk.: K. HORVÁTH Zsolt – LUGOSI András – SOHAJDA Ferenc. Budapest, Osiris, 2003. 132–142.

CARR

- 1986 CARR, David: *Time, Narrative and History*. Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- 1999 CARR, David: A történelem realitása. Ford.: V. Horváth Károly. In: *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Szerk.: THOMKA Beáta. Budapest, Kijárat, 1999. 69–84.

CHARTIER

- 2000 CHARTIER, Roger: Szöveg, szimbólumok és franciaság. A szimbolikus antropológia használata a történetírásban. Ford.: Apor Péter In: *Történeti antropológia. Módszertani írások és esettanulmányok*. Szerk.: SEBŐK Marcell. Budapest, Replika Kör, 2000. 73–88.

COLLINGWOOD

- 1987 COLLINGWOOD, Robin G.: *A történelem eszméje*. Ford.: Orthmayr Imre. Budapest, Gondolat, 1987.

DANTO

- 1968 DANTO, Arthur C.: *Analytical Philosophy of History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

DILTHEY

- 1974 DILTHEY, Wilhelm: Bevezetés a szellemtudományokba. In: DILTHEY, Wilhelm: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Szerk. és ford.: ERDÉLYI Ágnes. Budapest, Gondolat, 1974. 57–247.

DROYSEN

- 1994 DROYSEN, Gustav: Historika. Ford.: Csejtei Dezső. In: *Ész, élet, egzisztencia IV. Történelemlfilozófia 1.* Szerk.: CSEJTEI Dezső – DÉKÁNY András – LACZKÓ Sándor – SIMON Ferenc. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, 1994. 51–109.

ECO

- 2001a ECO, Umberto: Interpretáció és történelem. Ford.: Vankó Annamária. In: *Helikon* 47. (2001) 4. sz. 490–503.
- 2001b ECO, Umberto: Szövegek túllinterpretálása. Ford.: Vankó Annamária. In: *Helikon* 47. (2001) 4. sz. 504–518.
- 2001c ECO, Umberto: Szöveg és szerző között. Ford.: Schuller Gabriella. In: *Helikon* 47. (2001) 4. sz. 519–532.

GADAMER

- 1990 GADAMER, Hans-Georg: Retorika, hermeneutika és ideológiakritika. In: *Filozófiai hermeneutika.* Szerk.: BACSÓ Béla. Budapest, Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, 1990. 171–188.
- 2003 GADAMER, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat.* Ford.: Bonyhai Gábor. Budapest, Osiris, 2003².

GINZBURG

- 1998 GINZBURG, Carlo: „Fülcimpák és körmök”: a következtetésen alapuló paradigma gyökerei. Ford.: Farkas Krisztina. In: *Café Babel* 30. (1998) 49–67.

GYÁNI

- 2000 GYÁNI Gábor: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése.* Budapest, Napvilág, 2000.

HEGEL

- 1979 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a világtörténet filozófiájáról.* Ford.: Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979.

HIRSCH

- 1998a HIRSCH E. D.: Gadamer értelmezésmélete. Ford.: Novák György. In: *A hermeneutika elmélete.* Szerk.: FABINY Tibor. Szeged, JATEPress, 1998. 251–265.

HIRSCH

- 1998b HIRSCH, E. D.: A szerző védelmében. Ford.: Kiss Anikó. In: *A hermeneutika elmélete*. Szerk.: FABINY Tibor. Szeged, JATEPress, 1998. 267–283.

HUMBOLDT

- 1985 HUMBOLDT, Wilhelm von: *A történetíró feladatáról*. Ford.: Rajnai László. In: *Wilhelm von Humboldt válogatott írásai*. Budapest, Európa, 1985. 117–150.

IGGERS

- 1988 IGGERS, Georg G.: *A német historizmus. A német történetfelfogás Herdertől napjainkig*. Ford.: Telegdy Bernát, Gunst Péter. Budapest, Gondolat, 1988.
- 2003 IGGERS, Georg G.: Megjegyzések F. R. Ankersmit „Historizmus. Szintézis-kísérlet” című írásához. Ford.: Szeberényi Gábor. In: *Aetas* 18. (2003) 3–4. sz. 205–209.

IMHOF

- 1992 IMHOF, Arthur E.: *Elveszített világok. Hogyan gyűrték le eleink a minden napokat – és miért boldogulunk mi ezzel oly nehezen...* Ford.: Gellériné Lázár Márta. Budapest, Akadémiai kiadó, 1992.

JÁSZBERÉNYI

- 2001 JÁSZBERÉNYI József: A nyelv, a valóság és a tények átértékelődése. Egy „kívülálló” konstrukciója a kortárs historiográfia hatástörténetileg jelentősnek látszó csoportjairól, alakjairól. In: *Korall*, 5–6. (2001) 163–185.

JENKINS

- 1991 JENKINS, Keith: *Re-Thinking History*. Routledge, London–New York, 1991.
- 1995 JENKINS, Keith: *On „What is History?": From Carr and Elton to Rorty and White*. London–New York, Routledge, 1995.

KANT

- 1997 KANT, Immanuel: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. Ford.: Vidrányi Katalin. In: KANT, Immanuel: *Történetfilozófiai írások*. Szerk.: MESTERHÁZI Miklós. Szeged, Ictus, 1997.

LEPETIT

- 1995 LEPETIT, Bernard: Építészet, földrajz, történelem. Ford.: Czoch Gábor. In: *Társadalomtörténet másképp. A francia társadalomtörténet új útjai a kilencvenes években.* SZERK.: CZOCH Gábor – SONKOLY Gábor Debrecen, Csokonai, 1995. 33–50.

LEVI

- 2000 LEVI, Giovanni: A mikrotörténelemről. Ford.: Sajó Tamás. In: *Történeti antropológia. Módszertani írások és esettanulmányok.* Szerk.: SEBŐK Marcell. Budapest, Replika Kör, 2000. 127–146.
- 2001 LEVI, Giovanni: Egy falusi ördögűző és a hatalom. Ford.: Pribojszki Dóra, Szekeres András, Fenyves Katalin. Budapest, Osiris, 2001.
- 2003 LEVI, Giovanni: Hermeneutika és racionalitás. Ford.: Szekeres András. In: *Helikon* 49. (2003) 3. sz. 168–187.

LORENZ

- 2000 LORENZ, Chris: Lehetnek-e igazak a történetek? Narrativizmus, pozitívizmus és a „metaforikus fordulat”. Ford.: Kiss Gábor Zoltán. In: *Narratívák 4. A történelem poétikája* Szerk.: THOMKA Beáta. Budapest, Kijárat, 2000. 121–146.

LÖWITZ

- 1996 LÖWITZ, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemlfilozófia teológiai gyökerei.* Ford.: Boros Gábor, Miklós Tamás. Budapest, Atlantisz, 1996.

LYOTARD

- 1993 LYOTARD, Jean-Francois: A posztmodern állapot. Ford.: Bujalos István, Orosz László. In: *A posztmodern állapot.* Szerk.: ANGYALOSI Gergely – BUJALOS István – NYZSNYÁNSZKY Ferenc – OROSZ László. Budapest, Századvég, 1993. 7–145.

MANNHEIM

- 2000 MANNHEIM Károly: A historizmus. Ford.: Bendl Júlia. In: MANNHEIM Károly: *Tudásszociológiai tanulmányok.* Budapest, Osiris, 2000. 125–182.

MARCUSE

- 1990 MARCUSE, Herbert: *Az egydimenziós ember.* Ford.: Józsa Péter. Budapest, Kossuth, 1990.

MEDICK

- 2000 MEDICK, Hans: Mikrotörténelem. Ford.: V. Horváth Károly. In: *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Szerk.: THOMKA Beáta. Budapest, Kijárat, 2000. 53–63.

MIKLÓS

- 2002 MIKLÓS Tamás: A hideg démon. Kísérletek a tudás domesztikálására. In: *Világosság*, 43. (2002) 4–5–6–7. sz. 82–88.

NOIRIEL

- 2001 NOIRIEL, Gérard: *A történetírás válsága. Elméletek, irányzatok és viták a történelemről tudománnyá válásától napjainkig*. Ford.: Czoch Gábor, Sohajda Ferenc, Takács Ádám, K. Horváth Zsolt, Balázs Eszter, Szekeres András. Budapest, Napvilág, 2001.

REVEL

- 1996 REVEL, Jacques: A mikroszintű vizsgálat és a társadalmi jelenségek konstruálása. In: *Aetas*, 11. (1996) 4. sz. 217–237.

RORTY

- 1994 RORTY, Richard: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Ford.: Boros János. Jelenkor, Pécs, 1994.
- 1998 RORTY, Richard: *Megismerés helyett remény*. Ford.: Boros János. Pécs, Jelenkor, 1998.

ROSENTAL

- 1995 ROSENTAL, Paul-André: A „makro” felépítése a „mikroszinten” keresztül: Fredrik Barth és a microstoria. Ford.: Czoch Gábor. In: *Társadalomtörténet másképp. A francia társadalomtörténet új útjai a kilencvenes években*. Szerk.: CZOCH Gábor – SONKOLY Gábor. Debrecen, Csokonai, 1995. 71–87.

RÜSEN

- 2000 RÜSEN, Jörn: A történelem retorikája. Ford.: V. Horváth Károly. In: *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Szerk.: THOMKA Beáta. Budapest, Kijárat, 1999. 39–50.

SCHLUMBOHM

- 2000 SCHLUMBOHM, Jürgen: Mikrotörténelem – Makrotörténelem. Ford.: Gyáfrás Edit. In: *Aetas*, 15. (2000) 4. sz. 170–179.

SIMON

- 2004 SIMON, Herbert A.: *Az ésszerűség szerepe az emberi életben*. Ford.: Berényi Eszter. Budapest, Gondolat, 2004.

SZEKERES

- 1999 SZEKERES András: Mikrotörténelem és általános történeti tudás. In: *Századvég*, 15. (1999) 3–16.
- 2001 SZEKERES András: Mikrotörténészek és az antropológia: egy diszciplína közötti transzfer mibenléte. In: *Aetas*, 16. (2001) 3–4. sz. 244–256.
- 2003 SZEKERES András: Az „ellentörténettől” a mikroelemzésig: társadalomtörténet Olaszországban (1945–1985). In: *Bevezetés a társadalomtörténetbe. Hagyományok, irányzatok, módszerek*. Szerk.: BÓDY Zsombor – Ö. KOVÁCS József. Budapest, Osiris, 2003. 187–207.

SZIJÁRTÓ

- 1996 SZIJÁRTÓ M. István: Mi a mikrotörténelem? In: *Aetas*, 11. (1996) 4. sz. 157–182.
- 2000 SZIJÁRTÓ M. István: Történeti antropológia és mikrotörténelem. Az új társadalomtörténet. In: *BUKSz*, 12. (2000) 2. sz. 151–159.
- 2003 SZIJÁRTÓ M. István: A mikrotörténelem. In: *Bevezetés a társadalomtörténetbe. Hagyományok, irányzatok, módszerek*. Szerk.: BÓDY Zsombor – Ö. KOVÁCS József. Budapest, Osiris, 2003. 494–513.

WHITE

- 1973 WHITE, Hayden: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore – London, John Hopkins University Press, 1973.
- 1978 WHITE, Hayden: *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore–London, John Hopkins University Press, 1978.
- 1997 WHITE, Hayden: A történelmi szöveg mint irodalmi alkotás. Ford.: Heil Tamás. In: WHITE, Hayden: *A történelem terhe*. Budapest, Osiris, 1997. 68–102.