

# AZ ÉRTELMEZÉSEK

## POLITIKÁI<sup>1</sup>

**N**ehéz beszélni az értelmezés politikájáról az ideológia egy olyan munkafogalma nélkül, amely tágabb az egyéni tudat és akarat fogalmánál. Egy ilyen fogalom legáltalánosabb hatása a determinizmus és a szabad akarat, illetve a tudatos választás és tudattalan reflex ellentétének feloldása lenne. A működésben levő ideológia az, amit egy közösség természetesnek, magától értetődőnek tart, s aminek ez a közösség mint közösség mindenféle történeti lerakódását tagadni kényszerül. Ez a feltétele és egyben következménye is egy olyan (ideológiai) szubjektum megképződésének, aki szabad akaratlan rendelkezik, és tudatos választásra képes a háttérnek tekintett világban. És megfordítva: az ideológia szubjektuma(i) a közösség mint közösség önazonosságának a feltétele(i) és következménye(i) egyszersmind. Minthogy egy közösséget lehetetlen külön entitásként megjelölni anélkül, hogy cinkosságba keverednénk annak ideológiai meghatározásával, az ideológia következetes kritikája sohasem zárulhat le. A szubjektumképződés és a közösségképződés közötti változó spektrumban helyezhetők el a feltétel-következmény oszcillációban osztozó ideológiai apparátusok.

Valahányszor az Egyesült Államok vonatkozásában használom az ideológia fogalmát, mindig Stuart Hall nagyszerű történeti tanulmányát kell idéznem: „a gondolkodás két radikálisan különböző stílusa – az európai (ahol az [ideológia] fogalma jelentős szerepet játszott) és az amerikai (ahol [1949-ig] nagyjából hiányzott). ... Érdekes tanulmányt lehetne írni arról, hogy az amerikai társadalomelméletben mely fogalmak helyettesítették az 'ideológia' fogalmát: például a normák fogalma a strukturális funkcionalizmusban és az 'értékek', illetve a 'központi értékrendszer' [Talcott] Parsonsnál.”<sup>2</sup> Ezt a listát a „tudattalan” fogalmával egészíteném ki, mellyel az elmének arra a folytonos és homogén részére utalok, amely egyszerűen „nem tudatos”.

A továbbiakban az ideológia egy szélesebb fogalmának hasznossága mellett érvelek, és rámuta-

tok a működésben lévő ideológia néhány ismervére: a független szubjektum megőrzésére, egy monolitikus Marx(izmus) kizárására és a nő homogén fogalmának kizárására vagy kisajátítására. A szimpózium szövege<sup>3</sup> nem valamilyen rejtett ideologikus igazságot tartalmaz, hanem egy nem tökéletesen elrejtett ideológiai elkötelezettség működteti azt, miközben egy nem tökéletesen elrejtett ideológiai elkötelezettséget működtet – ebben áll részben a strukturális mássága.

Egy ideológiaelmélet hiányát leginkább Stephen Toulmin *The Construal of Reality* című munkája érzékelteti, melyben a természettudományok és a humán tudományok, avagy a logika és a retorika diszciplináris-ideológiai szembeállításának felszámolására törekszik.<sup>4</sup> Toulmin ezt írja: „Amit P. F. Strawson 'fogalmi hálónak' nevez, Bahtyin pedig – *kissé félrevezető módon* – 'ideológiának', azt az elméleti fizikus egyszerűen 'eljárásnak' mondja” (107.; az én kiemelésem). Az ideológia egy tágabb koncepciója természetesen sokkal kiterjedtebb, illetve heterogén mezőn helyezné el a pusztán fogalmi hálót; a fizikus eljárása pedig – mint olyan döntés, amelyben „az értelmezés-mozzanat eléggé szembeötlő” – külön helyet kapna egy hasonlóan heterogén és kiterjedt mezőben. Az ideológia egy sokrétű fogalma nélkül Toulmin szövege olyan meghatározásokat termel, amelyek megőrzik a központ és a periféria, a magyarázat és az értelmezés, ok és okozat ideológia-képző megkülönböztetését:

Ha azokkal [a periférikus tényezőkkel] foglalkozunk, [amelyek befolyásolhatják a szakemberek munkáját,] az *okok* egy tágabb és sokkal kuszább világával találjuk szemben magunkat, például a szakemberek és emberi környezetük kölcsönhatásaival, illetve a kontextuális tényezőknek magára a szakmai érvelésre tett következményszerű befolyásával. (104–5.)

A mai posztmodern természet- és társadalomtudományokban, valamint a humaniorák kritikai diszciplínáiban a magyarázat és az értelmezés keverékével, egybeomósodásával van dolgunk. (109.)

Az ideológia szubjektumának kritikai vizsgálata ezeknek a megkülönböztetéseknek az egyértelműségét kérdőjelezné meg, s így a kritikustól a világnak egy kevésbé leegyszerűsített nézetét követelné meg. Dekonstituálná és meghatározó körülményeibe helyezné vissza (de nem utasítaná el) azt a „mi”-t, aki a vizsgálódás alternatív beállítódásainak termékenységet, az „elfogadható álláspontok” „legitimitását” és „hatalmát” tapasztalja. Az ilyen megközelítés nem engedné meg egy személyes-szubjektív és egy intellektuális-értelmező kategória szembeállítását sem, mert hogy cinkosságot látna a szubjektivitás megképződése és az objektív identitás vágya között.

Ezek a problematikus megkülönböztetések azért szükségesek Toulmin számára, mert érvelésébe nem sikerül beilleszteni az ideológia fogalmát. Sohasem véletlenszerűen megválasztott normatív metaforái olykor mintha ezt a szükségességet jeleznék: „A humán tudományokban nagyobb a *kísértés*, mint a természettudományokban, hogy *minden* értelmezést lényegileg politikai jellegűnek tekintsünk [a szerző kiemeléséi]. De ez egy *kísértés*, amelynek *ellent kellene állanunk* (102., az én kiemeléséim).” Ezzel az ellenállással olyan helyet harcolunk ki magunknak, ahonnan áttekinthetővé válik a „tisztá” és az „alkalmazott” tudományok közötti viszony elképesztő ideológiai túldetermináltsága, mindkettő kapcsolata a magán és nyilvános szféra technológiájával, és ennek az egésznek a beíródása a termelés társadalmi-anyagi viszonyaiba. Minden a szubjektum és objektum klaszikus elkülönülésére van leszűkítve – „a megfigyelő és a megfigyelt rendszer kétirányú kölcsönhatására” (106.). Ha az elmélet áttekinthetősége egy ilyen szigorú redukciótól függ, akkor rögtön elveszti meggyőző erejét, mihelyt társadalmi-politikai területen alkalmazzuk. Egy olyan kijelentés, mint az itt következő, melyet a fent idézett szubjektum-objektum premisszából vezettek le, *tisztán* elméleti marad, etikai díszletbe foglalva. „Ha ez így van, *a fortiori* semmi értelme sincs azt feltételezni, hogy az emberi lények tudományos nézőpontból történő vizsgálata szükségszerűen a dehumanizálásukkal jár együtt” (106.).

Ronald Dworkin szabadulni próbál attól a feladattól, hogy a törvény értelmezésében a törvényhozó szándékát próbáljuk visszaállítani. Az irodalomértelmezést tekinti modelljének, annak önmegosztó jellegét hangsúlyozva, és a törvényhozás szubjektumának két érdekes, összefüggő változatát javasolja: egy megsokszorozott szubjektumot, aki mindig csak egyetlen láncszem a kiegészítések láncolatában, és egy kettős szubjektumot, aki egyszerre író és olvasó. Egy rövid példán fogom megmutatni, hogyan erősíthetné meg Dworkin érvelését az ideológia egy általános elmélete.

A megsokszorozott szubjektum fogalmának a törvényértelmezésben történő alkalmazása köz-

ben Dworkinnak egy olyan ponton kell megállnia, amely figyelmet érdemel:

[Egy szekvenciálisan összeszerkesztett kollektív regény] talán lehetetlen feladat... mivel a művészet legjobb elmélete egyetlen alkotót követel meg, vagy ha többet, akkor valamiképpen mindegyikük alakítja az egészet. De hogy van ez a legendák és a viccek esetében? Nem vizsgálom ezt a kérdést behatóbban, mert most csak az érdekel, hogy a jelzett feladat mégis értelmet nyer: a regényírók láncolatában mindenkinek lehet valami fogalma arról, hogy mit várnak tőle, függetlenül a létrejövő alkotás értékével vagy jellegével kapcsolatos kéréseitől. (193.)

Az, hogy Dworkin a fikciót és a törvényt egymással metaforikus viszonyba állította, önmagában véve is jelentős. De ebben a szakaszban implicite egy másik lehetőség is rejlik. A legendák és a viccek olyan jelenségek, ahol az ideológiával (az Egyesült Államokban ez esetben a „kultúra” lenne a kívánt szó) való feltétel-következmény viszony készen adott. Az is lehetne a tét, hogy belássuk: az ilyen jelenségek és a regény között ideológiai nézőpontból inkább fokozati, mint típusbeli különbség van. Az egyetlen szerzőnek is csak részben „van fogalma” arról, hogy mit várnak tőle, ennek *teljes* tudása ugyanis térképként kerül szét az ideológia szövegén. A szubjektum sohasem teljes megképződése az ideológiában (ami másfelől alkotó tényezője is az ideológiának) Dworkin gondolatmenetének ebben a revideált változatában a nyugat-európai, illetve Egyesült Államokbeli jog úgynevezett ideológiamentes nyelvezetét is magába foglalná. Csak a társadalmi termelés egy homogén, izomorf és adekvát ok-okozati elgondolása állhat elő a kétes állítással, hogy „a liberalizmus... egy elkülönült episztemológiai alapra vezethető vissza... [mely] átvihető az esztétikai elméletbe, ahol egy megkülönböztetett értelmezési stílust eredményez” (200.). Az általam leírt álláspont azt sugallja, hogy ezeket az elemeket egy ideológiai rendszer változó komponenseinek egymást kölcsönösen élenkítő cinkossága kapcsolja össze. A politika, művészet, jog és filozófia határvonalai, melyek egy olyan összetett entitás önazonosságát tartják fenn, illetve egy olyan összetett entitás önazonossága révén állnak fenn, mint az állam, termékeny eldönthetlenségüket az ideológia heterogén, illetve nem-folytonos fogalmának köszönhetik. Egy ilyen fogalom hiányában Dworkin arra kényszerült, hogy egy egységesítő filozófia nevében jelezze azt. Tanulmányának az az erőssége, hogy ezt az egységesítést nem tekinti föltétlenül dialektikus szintézisnek: „Annak az érzésnek egyszerű beismerésével fejezem be, hogy a politika, a művészet és a jog valamiképpen összekapcsolódnak a filozófiában (200.)”.

Míg Dworkin az ideológia egy tágabb fogalmának jelöli ki a helyét, anélkül, hogy magát a szót kiejtené, Donald Davie annak működését szeretné „megke-  
rülni”: „Ilyen kapcsolatrendszerek kétségkívül létez-  
nek, és kétségkívül kihasználhatók kétes célok érde-  
kében. De ahelyett, hogy kifakadnánk ellenük, vagy  
(mint [Stanly] Fisch) többé-kevésbé vígan beletörő-  
d-  
nénk a hatásukba, nyugodtan meglehetünk úgy is, ha  
ezt az egész hálózatot elkerüljük, ahogy azt az igazán  
független és nagyobb világosságot hozó értelmezők  
mindig is tették” (43.).

Természetesen senki sem „választhatja” azt, hogy  
kilép az ideológiából. Ezért a legfelelősebb „válasz-  
tásnak” az látszik, hogy annyit tudjunk róla, amen-  
nyit csak lehet, olyan jól felismerjük, ahogy csak le-  
het, és egy szükségképpen tökéletlen értelmezés ré-  
vén törekedjünk a megváltoztatására – annak a kihí-  
vásnak a tudatosításával, hogy „az emberek (férfiak)  
saját történelmet hoznak létre, de nem ők választják  
a forgatókönyvet” (az én kiemelésem).<sup>5</sup> Tulajdonkép-  
pen egyetértek Edward Saiddal abban, hogy az az ide-  
ológiai rendszer, mely a mai Egyesült Államoknak  
is nevezhető, elvárja a költőitől, hogy azt a látszatot  
keltsék, mintha ennek a figyelmen kívül hagyását vá-  
lasztanák, így aztán üzletembereinek megengedheti  
az ilyen kijelentéseket: „A szilárd üzleti gyakorlat fő-  
lőtte áll minden ideológiának, amennyiben hajlandók  
vagytok megdolgozni érte.”<sup>6</sup>

Hayden White és Said egyaránt ideológiai képződ-  
ményekre irányítják a figyelmet – az előbbi a közös-  
ségi identitásra vonatkozóan, amit „egyfajta fegy-  
lemnek” nevez, az utóbbi pedig az „államnak” ne-  
vezett közösségi identitás szolgálatába állított fegy-  
lem vonatkozásában. Ezúttal nem fogok elidőzni az  
érveiknél. De az az érzésem, hogy az ideológia egy  
kidolgozott fogalma hiányában, amely átfogóbb az  
egyéni szubjektumnál, de ugyanakkor függ is attól,  
esszéik olykor a fegyelem gyakorlóinak ostobasága  
vagy becstelensége ellen szóló tirádáknak tűnnek. T.  
J. Clark kimondottan a művészet és az ideológia (eb-  
ben az esetben a *tágabb* értelemben vett polgári ide-  
ológia) viszonyát tematizálja. Terry Eagletonról szó-  
ló kommentárjaiban azt állítja, hogy „az 1910 körü-  
li években... a marxista értelmiségiek... polgárok-  
nak tekinthették magukat... és egy elit polgárság  
ideológiájával [fordulhattak szembe]” (148–149., n.  
6). Az általa leírt kritikai gyakorlat közel áll ahhoz,  
amit az ideológiai rendszer „megkerülésének” lehe-  
tőségére vonatkozó Davie-féle meggyőződés, illetve  
Said és White ideológia-mentes vádjainak alternatí-  
vájaként javaslok.

Az 'ideológia' szót Wayne Booth ejtette ki a leg-  
gyakrabban; és tanulmányában a 'nyelv' szó játssza azt  
a különös szerepet, hogy az ideológia egy tágabb fo-  
galmának hiányát eltakarja. Mihail Bahtyin szövegé-

ben a nyelv nem jelent közvetlenül verbális diskurzust.  
Az ideológia mint nyelv olyan hatás, amely okként  
egy szubjektumot tételez, melyet a jelölés egy bizo-  
nyos konvencióján belül határoz meg. Booth számá-  
ra a nyelv mint ideológia egy (közösségi) szubjektum  
kifejeződése, akinek folyamatosan arról kell biztosíta-  
nia bennünket és önmagát, hogy nemcsak a közösség  
része, hanem egyedi is. Van a tanulmánynak egy pil-  
lanata, ahol Booth majdnem Bahtyin álláspontjára  
jut, egy olyan álláspontra, amely ma a textualitás po-  
litikájának nevezné magát, arra alapozva, hogy a po-  
litika–történelem–társadalom–szexualitás és hason-  
lók szövevénye – textuális vagy hálószerű struktúrájá-  
nak felismerése révén határozza meg magát az ideol-  
giában. Booth nyelve azonban, akárcsak a Toulminé,  
Bahtyin álláspontját a szabad választás szótárán belül  
értelmezi: „Minden olyan nyelv, amit elsajátítunk –  
egy nyelv: szimbolikus gazdagsággal megáldott vagy  
megátkozott valami, tele múltbeli választások be-  
épített hatásaival, új választásokra történő meghívá-  
sokkal és azzal a tudással, hogy némely választások  
tulajdonképpen jobbak, mint mások” (a dolgozat  
egy korábbi változatát idéztem). Az, ahogy Bahtyin  
implicite dialektikus kapcsolatot teremt szubjektum  
és nyelv között az ideológiában (avagy az ideológia  
szubjektuma és nyelve között), úgy tűnik, Booth fi-  
gyelmét elkerüli.

Amikor Booth inkább hitekként és gyakorlatok-  
ként gondolja el az ideológiát, mint szoros értelem-  
ben vett nyelvként vagy hangként, lehetősége nyí-  
lik, hogy célzást tegyen erre a dialektikus struktúrá-  
ra: „Az ideológia hitek és emberi cselekedetek rend-  
szereiből fakad, amelyeket ugyanakkor befolyásol is”  
(50).<sup>7</sup> A művészet és az ideológia helyzetét azonban  
folyamatosan a tudat–tudattalan ellentétre redukál-  
ja, melyre úgy hivatkoztam a felvezetésben, mint az  
ideológia egyik helyettesítőjére az angol nyelvterüle-  
ten. Bahtyin azért érdemel dicséretet, mert „nagyra  
értékeli az ellenideológiák körültekintő bevezetését”,  
míg „a hagyományos marxisták [szerint]... az egyé-  
nek és a társadalmak radikálisan függenek a művészet  
ideológiáitól” (korábbi változat). A tudat és a tudat-  
talan itt egy pszichoanalízis előtti modell szerint ér-  
telmezett, mintha egy folytonos rendszerhez tartoz-  
nának, ahol a tudattalan tudatosba emelése számít jó  
gyakorlatnak. Ebből a nézőpontból az ideológiai el-  
nyomás legsúlyosabb diagnózisa ez: „Félénken meg-  
vallom, hogy [Rabelais kettős mércéjének] reveláció-  
ját eléggé tudattalannak tartom” (65). A cél az ideol-  
gia szabad választásként értelmezése: „A kérdés, ami-  
vel most a feminizmus (vagy bármely másik) ideol-  
gia híveiként szembesülünk, a következő: Szabad-e  
a műalkotás értelmezése és bírálata közben az ideol-  
giát az alkotás művészi értékére irányuló megítélés-  
sem egyik elemeként hasznosítanom?” (56.)

Nem járunk messze az igazságtól, ha azt állítjuk, hogy egy szabadon választó szubjektum választási szabadsága, ami Toulmin, Davie, Dworkin és Booth tanulmányának lendületét adja, nem más, mint a szabad vállalkozás működésben levő ideológiája, vagyis felismerhetően az értelmezés egy politikájáról van szó. Ez magyarázza annak magától értetődő elfogadását, hogy a művészet legjobb elmélete egyetlen szerzőt feltételez. Az ideológia egy tág fogalmán belül a szubjektum nem veszi el cselekvő erejét és ellenálló készségét, de *visszavonhatatlanul* megsokszorozottnak látjuk. Innen nézve minden regény több kéz által írt sorozat. Dworkin irodalom és jog közötti analógiája ebben a megközelítésben úgy olvasható másképp, mint a jelzett értelmezéspolitikája egy *esete*; a regényíró és olvasója pedig, akik egyetlen alkotót követelnek, s ennél fogva eltekintenek attól, hogy a regény egy tágabb szövegen belüli hatás – egy másik eset. Egy olyan több szerzőjű folytatásos regényben, amilyent Dworkin feltételez, az elbeszélés tételezett előrehaladása mellett megőrződik valamiféle vélt *egység*, míg *ugyanannak* a törvénynek az értelmezéssorozata esetén nem előrehaladással, hanem ismétlődéssel van dolgunk, s minden ismétlődés várhatóan úgy véli, jobban megfelel a szóban forgó törvény ipszeitásának. A jogászok, még olyankor is, amikor, mint Dworkin, elfogadják az értelmezések aktuális többségét, ragaszkodnak az „igazi” törvény, a „tulajdonképpeni” törvény, a „legjobb” értelmezés, az egyetlen valódi szándék kereséséhez. Az ideológiaképződés eseteiként Dworkin analógiája és a szerzőség ehhez kapcsolódó meghatározása elárulni látszanak „politikájukat” – a szabad vállalkozást és a törvény szabályát.

„Elárulják a ’politikájukat’”. Pierre Macherey-nél ennek egy jobb megfogalmazását találjuk: „A szöveg peremén végül mindig az ideológia nyelvéhez jutunk, mely pillanatnyilag rejtett ugyan, de épp a hiánya révén sokatmondó.”<sup>8</sup> Vegyünk szemügyre ilyen mozzanatokat a szóban forgó munkák némelyikének a szélein vagy határain – azokat az ideológiai nyomvonalakat, amelyek lehetővé teszik, hogy meghatározzák belsejüket. Egy ilyen gesztus a politikájukat is sejteti, a szabadon választó szubjektum politikáját, aki isteníti önnön sokféleségét, de rögtön megtöri annak elméletét, mihelyt határozottan állást foglal.

Efféle meghatározó mozzanat tűnik fel Stanley Cavell cikkének a végén: „Ha a dekonstrukció de Man ajánlása szerint megfoszt bennünket az illúzióinktól, akkor egy nemes ígéret, melyet üdvözlünk kell.” Az illúzióvesztés felkészít bennünket a valóságra a terminus plátói vagy D. W. Winnicott szerinti értelmében. De meg kell legyünk győzve, hogy ez az ígéret annak biztos tudásán alapul, hogy miben állnak az illúzióink.” (178.) Engem nem győz meg egé-

szen Cavell dekonstrukcióolvasata ebben a munkában, különösen, mikor de Man-t és Derridát differenciálás nélkül társítja.<sup>9</sup> Csak megjegyzem, hogy az igaz tudás szubjektumának biztosítéka, vagyis a magától értetődőség magától értetődően ideológiai követelménye egyike azon dolgoknak, melyeket a dekonstrukció nem ígérhet. Olyan érveket sorolhatunk fel itt, melyeket Cavell kétségkívül megelőlegez: nincs illúziómentes illúzióvesztés; az illúziókról szóló igaz tudás csupán a valóság nem illúzióként való felismeréséhez vezethet; a valóságot az illúzió halálaként állítani annak a szintaxisnak, illetve gyakorlatnak a figyelmen kívül hagyását jelenti, amely az illúziótól a valóság fele tart az illúziórombolás révén; nem ismerni fel, hogy a dekonstrukció éppen azáltal különbözteti meg magát a dialektikától, hogy odafigyel a szintaxisra, ami egyébként a valóság szemantikája érdekében maradna figyelmen kívül, annyit tesz, mint egyáltalán nem a dekonstrukcióról beszélni.<sup>10</sup> Most nem kívánok foglalkozni ezekkel az érvekkel, csak jelzem, hogy a hang és az írás Cavell általi értelmezése a jelzett ideológiai követelmény érdekében is történik.

Cavell ezt írja: „Számomra nyilvánvaló, hogy az elnyomó filozófiai rendszerezés uralma, amit olykor metafizikának, olykor pedig logikai elemzésnek hívnak, az emberi hang elfojtásától függött. Ennek a hangnak a visszanyeréseként (mintegy betegségéből felépüléseként) kell... a mindennapi nyelv filozófiáját értenünk.” (173.) Derridát elbűvöli ez az elképzelés, ő ahhoz a nietzschei érdeklődéshez kapcsolja, amely inkább a nyelv erejére irányul, mintsem pusztán a jelentésére. De kifogásolja azt a Cavellnél is megmutató hajlamot, amely közös a legradikálisabb filozófiákban, beleértve a beszédaktus-elméletet is, hogy tudniillik a hang helyreállításaként fogják fel küldetésüket. Másfelől a rendszerfilozófiák is, jóllehet aurájuk mindenestől közvetített, s ennél fogva a köznap (ezúttal cavelli) értelemben vett íráshoz hasonlítanak, olyan rendszereket dolgoznak ki, amelyeket – végső referenciájukként – a *fonocentrizmus* határoz meg. Az az általános felfogás tehát, hogy a rendszerfilozófiák elnyomják, a radikális filozófiák pedig helyreállítják a hangot, fonocentrikus előfeltevések változatain alapul. Az „írás” itt annak a neve, amit ki kell zárunk, hogy egy rendszer belsejét meghatározhasuk és megvédhessük. Az írás és a hang régiója közötti „*sajátos különbségtétel* lényegi állítását” egy ilyen olvasat abban látja, hogy „a feladó és a címzett hiányoznak az elhagyott jeltől”.<sup>11</sup> Az írás ilyen felfogásának helye a beszéd helyreállításának ebben az önjelölt projektjében egyértelmű.

Az írás mint annak a neve, amit másként kell ki-küszöbölni ahhoz, hogy az ugyanaz identitását megőrizzük, Macherey egy másféle megfogalmazásával vethető egybe: „A műben az a legfontosabb, amit nem

mond ki. De ez nem tévesztendő össze azzal a hanyag megjelöléssel, hogy 'aminek a kimondását elutasítja', bár ez önmagában érdekes lenne... Inkább arról van szó, hogy az, amit a mű nem tud kimondani, azért fontosabb ennél, mert egyfajta csend fele tartásként az útvonal kimunkálása válik láthatóvá benne."<sup>12</sup> Nem meglepő, ha az írásnak a hang *szándékos* viszatartásaként történő meghatározásán belül a „felváltás” [turn] egyirányúsága – ahogy Thoreau mondja: „Elég, ha kellően sokáig ülsz mozdulatlanul az erdő egy kellemes zugában, hogy felváltva [by turns] minden lakója megmutatkozzék” –, amit Cavell nem említ (vagy nem említhet?), maga a „trópus”, vagyis a figurációnak az a tovább nem egyszerűsíthető átváltása [turn], amin a hang bármiféle megváltásának lehetősége/lehetetlensége múlik.

Said a közösség legradikálisabb kommun(al)ista politikájában is önmagát álcázó, szabadon választó szubjektum kedvéért használja az *'écriture'*-t olyan jelszóként, amely feltehetően (nem lehetek biztos ebben, hiszen a szó magyarázatlanul fityeg a tanulmány szövegének szélein) egy második kizárás nyelvi redukcionizmusát sejteti. Az *écriture* kizárt másként történő gyorsmagyarázata, amit fentebb vázoltam, alátámaszthatna volna azt az általános érvet, hogy „a beszéden belül és annak határain a hangtalan kizárás elve működik, ami mostanra olyan mértékben vált bensővé, hogy a különböző területek, diszciplínák és beszédmódjuk a változhatatlanság státusát öltötték magukra” (16).

Mínthogy Said álláspontja iránt a szokottnál mértőbbnek bizonyultam, a működésben levő ideológia egy másik jegyét is ki kell mutatnom munkájában. A tanulmányt egy olyan szubjektum írja, aki nemcsak hogy szabadon választ, hanem sztár a sztárok rendszerében. Semmilyen jele nincs itt az elismerésnek vagy a támogatásnak azon tanárok és diákok ezrei felé, akik szerte az országban megpróbálnak életben tartani egy kritikai kulturális gyakorlatot. Nyomdokaikat nemcsak olyan folyóiratokban leljük fel, mint a *Radical Teacher* vagy *Radical America*, hanem egyetemi kurzusok jegyzeteiben, hírlevelekben és egyre inkább azoknak a fiatal tanároknak a listáin, akikről megvonták a végleges kinevezést. Ahhoz, hogy munkájukat (f)elismerjük, komolyan számolnunk kell a pedagógiával mint politikai értelmezésgyakorlattal. Egy jelenséget nem tekinthetünk nem létezőnek, ha Michael Harringtontól a *U.S. News and World Report*-ig számolnak a hatásaival.<sup>13</sup> Saidnek az az állítása, hogy „a baloldal az intellektuális zűrzavar állapotában van”, a politikai szektarianizmusra vonatkozóan is érvényes (3.). De ha a saját munkamezőnket az olyan általánosításokon kívülnek tekintjük, mint például: „a magas kultúrát itt a politika fölött állónak tételezzük mint egyöntetűen elfogadottat”, illetve az

önmagukat jellemző marxista „előkelőségek” nézőpontján is kívülnek (Regis Debray őket említi harmadikként *Teachers, Writers, Celebrities* című művében, melyet Said idéz), akik arra kényszerülnek, hogy kiáltó szóként hallgassák önmagukat a pusztában, akkor áldatlan helyzetünk súlyossága, tudniillik, hogy *mindez az erőfeszítés* kárba vész, sokkal fenyegetőbb problémaként tűnik fel.

Az aktuális pedagógiai erőfeszítéssel való szolidaritás tudatosítása lehetővé tette volna Said számára, hogy kilépjen abból a krétakörből, amelybe három ezer kritikus zárkózik, és felismerje, hogy a feladatot – mely szerint „ki kell használnunk a vizuális képességet (melyet történetesen olyan optikai médiumok uralnak, mint a televízió, a hírosszefoglalók fényképei és a kommerszfilmek, melyek mind alapvetően közvetlenek, 'objektívek' és ahistorikusak), hogy visszanyerjük a megélt történeti emlékezet és szubjektivitás osztatlan energiáját mint a jelentés alapvető reprezentációbeli összetevőit” – a populáris kultúra baloldali tanítói mindennap megpróbálják teljesíteni. (25.) Ennek metonímiájaként idézem a *Tabloid*-ból: „Az elmúlt hónapokban megjelent cikkeink a mindennapok szubverzióinak sok-példáját nyújtották: otthonülő nők, akik a szappanoperák 'tervezett' hatásának mutációit idézik elő, politikai aktivisták, akik kalóz rádióállomásokat létesítenek, autók, ruhák testre szabása stb.”<sup>14</sup>

Az *interpretáció politikája* című szimpózium egyik legtermékenyebb pillanata a Davie és Said közötti szóváltás volt. Davie úgy tüntette fel Said Palesztináért (Davie forгатókönyvében Libanonért) végzett munkáját, mint a hazafiság példáját. Said találóan torolta meg ezt a dicséretet, mikor azzal vágott vissza, hogy ő részt vett a palesztin állam létrehozásában, tehát joggal válhat a kritikusává is. A nemzeti identitás tudatára rányomja a bélyegét az, amire használják. A nemzeti felszabadítás és az állam ideológiájának megőrzése közötti vékony határvonalat a kritikus éberségének nem szabad szem elől tévesztenie. Különben a hazafiság Davie általi jóváhagyása egy olyan politikai ideológia feltételévé és hatásává válik, amely tagadja egy gazdasági multinacionalizmus működését. Az archaikus politikai-nacionalista magyarázatok gyártása, mely feloldhatatlanul aszimmetrikus a gazdasági-multinacionális hálózat kiépülésével, legbrutálisabb alakjában háborúként mutatkozik meg, legmegosztóbb formájában pedig a munkaerő indoktrinációjaként. Davie panaszában az említett tagadás mechanizmusa implicit:

Ha ilyen gögösen nyilvánítjuk magunkat „világpolgároknak” [amihez természetesen semmi köze annak, amit fentebb javasoltam], ezzel nemcsak a mai polgártársaink nagy részétől szakítjuk el magunkat, hanem

az elhunytak egy sokkal népesebb társaságától is. Hiszen semmi kétség nem férhet ahhoz, hogy Vergilius, Dante és Machiavelli számára, Milton és Wordsworth számára, Washington, Jefferson és Walt Whitman számára a hazának volt értelme, velünk szembeni elvárásai valóságosnak számítottak, és úgy kellett eleget tenni azoknak, ahogy ez a fajta modern felvilágosodás el nem szenvedheti. (29.)

A tőkeáramlás Davie-t elszakította attól a rendszertől, melyet egy kiérlelt hazafias ideológia tart fenn, és amely fenntartja a hazafias ideológiát. Kétségtelen, hogy semmi ellenvetése nincs a társadalmi-anyagi termelés azon módja ellen (kinyilvánított álláspontja szerint ugyanis megkerülni kívánja azt), ami Tennessee-ben vagy a fellelkesült chicagói hallgatóság előtt alátámasztja a pozícióját. A listáján szereplő csaknem valamennyi jelöltre inkább jellemző, hogy beavatkoztak koruk termelésének társadalmi viszonyaiba, semmint hogy megkerülték volna azokat. Mindenesetre a korábbi nemzedékek „hazafiasága” ezen a rendszeren belül találhatta meg helyét és szerepét. Davie mint külföldön élő, fogyasztó, adófizető, szavazó és befektető állampolgár annyira másféle rendszerbe került, hogy kapaszkodása a lista akár egyetlen tagjába is, bár érzelmileg kielégítőnek tűnik, legfeljebb az eminens halottal való közösség egy öndicső szimulákrumához vezet.

A világban elfoglalt helyének megfelelő ideológiánál fogva Davie akaratlanul is olyan országot örökölt, ami nem egyszerűen Anglia. Nézzük meg, hogyan ír erről az országról, s közben ne feledjük, hogy a beszéd olyan határainál vagyunk, ahol a látszólag esetlegesen *választott* metaforákon és példákön átör az ideológia.

„Mert mikor egy *brit, amerikai vagy ausztráliai* költő, illetve irodalmár nem a saját brit, amerikai vagy ausztrál társaihoz kíván szólni, hanem a szakemberek nemzetközi közösségéhez, ez a szándéka azonnal megmutatkozik az angol nyelv használt változatán.” (29., az én kiemeléseim)

„Vajon azt kell-e levonnunk ebből, hogy a brit angol, amerikai angol és új zéland-i angol legjobb úton vannak afelé, hogy elkülönült nyelvekké váljanak, ahogy a portugál és a román vált szét egyszer a római latin örökségének eltérő továbbfejlődéseként?” (35.)

Nem az az érdekes, hogy rögtön megváltozna a helyzet (mint ahogy tényleg sokféleképpen megváltozna), ha bevonnánk a kompániába az ugyancsak angolul beszélő karibi övezetet, az indiai szubkontinentet és Kenya-Uganda-Tanganyikát (a gyarmatosított Tanzánia neve) is. Az az érdekes, hogy egy olyan beszédmód, mint a Davie-é, amely figyelmen kívül hagyja a nemzeti felszabadítás és a hazafiaság nyelvi önmeg-

jelölési közötti különbséget, „természetesen” vagy „csak véletlenül” kizárja a felsoroltakat az angolul beszélők közösségéből. Sőt, ha a Davie egyik mondatát kicsit megváltoztatjuk, valóban „bizarrnak hatna az ötlet[em], kivéve azok számára..., akik [bejuttatnak és okleveleket, illetve tudományos fokozatokat szereznek az Egyesült Államokbeli angol tanszékeken]” (35.). Davie egész érvelését át kellett volna rendezni, ha a jelölt nem „Georges Bukarest[ből]” vagy a „vincennes-i Lucille” lett volna, hanem Echeruo Nigériából vagy a pakisztáni Towheed. Természetesen „minden nyelv értékes, mindegyik egyedi, s így egyik sem helyettesíthető egyetlen másikkal sem” (29.) De ha valaki megvizsgálja a *Chronicle of Higher Education* vagy valamely hasonló folyóirat statisztikai ábráit arról, hogy a hallgatók milyen idegen nyelvekre iratkoznak be, akkor azonnal látja, hogy azok mégsem egyformán értékesek, és hogy a kereslet politikai-gazdasági (kon)textustól függ. Elég, ha megnézzük a japán, arab és perzsa nyelvek esetét az elmúlt években. Vagy valamelyest megváltoztatott nézőpontból gondolhatunk annak az ösztöndíjas Shakespeare-kutatónak az esetére, aki bengáli nyelven olvasta a Shakespeare Összest, és annak a bengáli kultúrát kutató ösztöndíjasnak az esetére, aki egy félévig tanult bengáli nyelvet valamelyik Egyesült Államokbeli doktoriskolában. (Ez nem képzeletbeli példa, bár valószínűleg „furcsának tűnik, kivéve azok számára, akik országos szintű pályázatok elbírálásában vesznek részt közülünk”).

A költő mai társadalomban biztosított szerepének Davie-féle bizonyosságában egy diszciplináris ideológia munkál; akárcsak Said azon meggyőződésében, hogy az irodalomkritikusok más humán tudósoknál inkább tekinthetők a szocio-politikai értelmezés megbízottjainak; vagy – *malgré tout* – White méltatlankodásában, hogy „a szociológiához, antropológiához vagy pszichológiához fordulni a történelem adekvát megközelítésének alapjaiért olyan, mint ha egy épület alapjainak a megbízhatóságáról valaki az első és második emelet strukturális sajátságai alapján alkotna fogalmat” (130.).

De a diszciplináris (ön)kitüntetés legérdekesebb jelét Julia Kristeva *Psychoanalysis and the Polis* című munkájában találjuk. Kristeva szerint a delírium végső pontja vagy középpontja a vágyott – egy hiány, ahol a jelentés nem csak a preszimbolikusban, hanem preobjektívben, „az ab-jekt”-ben üresedik ki. (A vágy különbséget megelőző, differenciálatlan telos-ának egy ilyen „megnevezése” megérne egy dekonstruktív kritikát, de most nem ez a célom.) A tudásra irányuló vágy, mely ott munkál az értelmezés főáramában (s melyet Kristeva egy bizonyos „francia” kritikai iskolára jellemző, dokumentálatlan túláltalánosítással „sztoikus”-nak nevez), maga

is egy ilyen üres középponttal bír, tehát a delíriummal kerül kapcsolatba. Bizonyos prózáírók (feltehetően analizált páciensek), illetve a társadalmi manipuláció mérnökei is megpróbálják uralni, átalakítani vagy kiirtani az abjekt helyére állított meg nem felelő „tárgyakat”. A pszichoanalitikus azonban mind az örült író, mind a politikust túlszárnyalja. „Annak tudatában, hogy folyamatosan kívülálló [ennek a pozíciónak a problémái közül Kristeva egyet sem tárgyal a szövegében]<sup>15</sup> és semleges marad, hogy egyszerre van a vágyban és a közönyben, az analitikus olyan erőteljes, nem normatív, de irányított etikát dolgoz ki, amelyre nézve semmiféle transzcendencia nem nyújt biztosítékot” (92.; az én kiemelésem). A szintézis kitüntetett pozíciója ez egy visszafogott dialektikán belül: a pszichoanalitikus kitarotán és szimmetrikusan megőrizve megszünteti az értelmezés és a delírium közötti ellentmondást. Kitüntetni a delíriumot (az interpretációt *mint* delíriumot) ennek a szimmetrikus szintézisnek a *leírásában* annyit tesz, mint elferdíteni (hamisan írni le) a dolgozatban bemutatott dialektikát egy olyan politika érdekében, amely kizárt másikját egy, az interpretációt kitüntető analízisként reprezentálja. És természetesen arról is említést kell tennünk, hogy az archaikus (keresztény) anya osztatlansága és elkerülhetetlensége közel jut egy transzcendentális garanciához. Átalakításának kísérletei helyett annak ismerni meg őt, *ami*: ez a pszichoanalitikus szakmai vállalkozása.

Nem tehetek úgy, mintha a kereszténység és különösképpen a Mária-kultusz újjászületésszerű felfedezése a *Tel Quel* legutóbbi számaiban nem zavarnának. Kristeva nemcsak a pszichoanalízis mint diszciplináris gyakorlat társadalomtörténeti szimptomatikusságának vizsgálatában vall kudarcot, hanem ez a mondandója a pszichoanalízis abjekt anyjáról és a pszichoanalízisnek mint a kereszténység megszüntetve megőrzésének messiási szerepéről:

A mi kulturális szféránk a köré a *központi* axióma köré épül, hogy „az Ige testté lett”. A beszéd és a megnevezendő vagy értelmezendő tárgy [hagyományos interpretáció], avagy a tárgy mint a kikérdezés ügyvédje közötti oda-vissza ingázás kétezer éves fáradhatatlan kutatása után végül egy beszédéről szóló beszédhez, az értelmezés értelmezéséhez jutottunk. A pszichoanalitikus számára azonban az absztrakciónak ez az örvénye mégis annak egyik eszköze, hogy megvédjen a mazochista és örömteli természetbe hullástól, vagyis a testes és *pogány* anyába hullástól. (87., az én kiemelésim)

Ki az a kizárt másik, aki az interpretáció előjogát szavatolja? Nem az író, ebben az esetben Louis Ferdinand Céline, akinek az abjektet meghaladni igyekvő paranoiáját (amit más néven antiszemitizmusként ismerünk) a mondatszerkezetek egyfajta pozi-

tivista analízise révén elemzi a kritikus analitikus. Az ideológiai bűnbak, aki kilóg a széleknél, nem más, mint a régi kedvenc, Karl Marx. Kristeva egy problematizálatlan analógiát teremt az analízis személyes helyzete és a sokrétű, többféle fajt és nemzetet (a „pogány” kultúrákat is) magába foglaló politikai aréna között, és egyfajta harmadik birodalmi diagnózist nyújt a forradalmi vezetőnek a megaláztatottság helyén ígért utópiájáról. A pszichoanalitikus ehhez képest *politopikus* (nemcsak a zsidó Krisztus második eljövetele, hanem a görög Homérosz vágyának beteljesülése is, aki eposzáinak elején arra kérte a testes (full), pogány Múzsá-anyát, hogy zengje *benne* a sokfélelekképpen leleményes (poli-*tropikus*) – sok cselhez folyamodó, trópusokkal tobzódo – Odüsszeuszt). Érdekes lenne követni ezt a homogenizáló analógiát, és feltenni a kérdést: Ki veszi át a politikában az analitikus helyét, aki olykor – tudatosan – vesz részt a páciens delíriumában, és csak annyira húzódik vissza, hogy felkínálhassa a gyógyító interpretációt, amely „eltávolít a beszédből minden nyilvánvaló, közvetlen, realiztikus jelentést... [és úgy tár fel] minden fantazmát, mint a megnevezhetetlenhez visszatérés kísérletét” (85–86.)? White amellet érvel, hogy a fenségesen jelentésnélkülinek elgondolt történelmet „a fasiszta rezsim ideológiájával szokás összefüggésbe hozni”. (130.) „Az ilyen mozgósító interpretációt forradalomnak vagy demagógiának nevezhetjük” – írja Kristeva (86.) Hogy vehet valaki komolyan egy ilyen alternatívát?

Mindenesetre, annak bizonyítása érdekében, hogy a politikai interpretációk nem lehetnek igazak, Kristeva a következőképpen érvel: „Az analitikus dinamikától eltérően azonban a politikai interpretáció dinamikája nem vezeti szubjektumait a saját igazságuk (illetve saját igazsága) tisztázásához... Természetesen egyetlen politikai diskurzus sem fordulhat jelentésnélküliségbe. Ahogy azt Marx világosan kifejtette, arra törekszik, hogy elérje az interpretáció célját: azért értelmezi a világot, hogy szükségleteinknek és vágyainknak megfelelően átalakítsa azt” (86–87.). Persze, arra is kíváncsiak lehetnénk, hogy egy szubjektum elvezetése az igazsághoz nem jelenti-e a szubjektum átalakításának egy formáját, és hogy amit Marx mond a politikáról, az minden politikai diskurzus szükségszerű igazsága-e.

De hadd vizsgáljuk meg inkább azt, amit Marx „világosan kifejtett”. Vajon a *Tézisek Feuerbachról* tizenegyedik tézisét idézi-e Kristeva a mottóban? „Mostanáig a filozófusok csak *értelmezték* a világot. Most az a tét, hogy *megváltoztassuk*.” [Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es komt drauf an, sie zu *verändern*]” (az én kiemelésim). Egy olyan szoros olvasónak, amilyen Kristeva, meg kellett volna jegyeznie, hogy az interpretáció és a változtatás vi-

szonya ebben a mondatban nagyon is problematikus. Az adott kontextusban az *Ankommen auf* valószínűleg azt jelenti, „ami számít” (a filozófiai törekvések közül). Még a legerőltetettebb olvasatban is, amilyen az „advent” (*ankommen* vagy megérkezés) aligha kerülhető el egy kontrasztépítő ellenpontozás. „Az átalakítás végett... értelmezni” (az én kiemelésem) – az ilyen gondolkodás tűnik kívánatosnak. Azt is hangsúlyozhatnánk, hogy ezek az aforisztikus, Luthert parodizáló és utánzó tételek 1845-ben íródtak. Marx még nem látott „forradalmat”, az 1848-ast sem. Olyan ez, mintha vennénk egy mottót a *Tanulmányok a hisztériáról* című Freud-kötetből, alapoznánk rá egy teljesen kedvezőtlen összehasonlítást, majd ezzel zárnánk le az ügyet: „Freud világosan kifejtette...”

Azt vetettem fel, hogy Kristeva tanulmányában a pszichoanalízis úgy mutatkozik meg, mint az értelmezés és a delírium közötti ellentmondás dialektikus tagadása. Amikor Kristeva azt állítja, hogy a politikai beszéd nem fordulhat jelentésnélküliségbe, erre is válaszolnunk kellene: miként értékelhető, hogy a hegeli dialektika – a marxi morfológia – nem illesztett be egy olyan negatív mozzanatot, a jelentésnélküliségbe fordulást, amely hozzájárulna az igazság eléréséhez. Másutt már kifejtettem, hogy Marx gyakorlatelmélete túlmegy ezen a mérsékelt dialektikán.<sup>16</sup> Itt azt próbálom megmutatni, hogy még ha nem is engedjük meg Marxnak az ebből a kételyből fakadó előnyt, Kristeva saját feltételei szerint sem volna tanácsos ilyen kevés szövegevidencia alapján ítélni meg Marxot. Ha valaki érvelés közben ilyen mértékben támaszkodik Marxra, akkor legalább akkora figyelmet kellene fordítania rá, mint Céline-re.

Nem vagyok teljesen kibékülve Louis Althussernek azzal az elméletével, hogy Marx életművében episztemológiai törésvonal húzódik, bár az *Essays in Self-Criticism* magyarázatai hatottak rám. Ismeretes azonban, hogy az Althusser tanításán nevelkedő nemzedék, akit kiábrándított 1968 kudarcra és a francia baloldal ezt követő elmozdulása egy nem-forradalmi Eurokommunizmus irányába, Althusser jóváhagyásával elfordul *A tőkétől*, illetve Marx kései írásaitól, és különösen az 1844-es kéziratokat részesítette előnyben, ahogy Jean-Paul Sartre, egy fél értelmiségi-generációval Althusser előtt; csak hogy Sartre-tól eltérően az ifjabb nemzedék a hatalom redukálhatatlan akarásának negatív bizonyítékát kereste ezekben a kéziratokban. Amikor Kristeva azt írja, hogy „az abjekt abban, aki beszél, archaikus konfliktusokat ébreszt saját meg nem felelő objektumaival, saját ab-jektumaival, melyek a jelentés szélein, az értelmezhető határain tűnnek fel, és paranoiás dühöt gerjeszt benne, hogy uralja és átalakítsa azokat”, akkor nemcsak Céline antiszemitizmusáról, hanem a forradalmi indulatról is beszél (91.). Voltaképpen az értelmezés politikája a tét.

Egy „Marxnak” mint másoknak az ideológiai kizárását White tanulmányában is tetten érhetjük. Az a kijelentés, hogy Marxot a történelem jelentésének felfejtése foglalkoztatta, vitathatatlanak tűnik, noha semmilyen szövegelemzés nem követi. De az nyugtalanít igazán, amikor White előterjeszti, hogy a történelem magyarázásának ösztöne a 19. században támad fel, Marxot a historiográfiai gyakorlatnak ez a sajátos pillanata ragadta meg, és hogy Izrael megalapítása előtt a zsidók jelentés nélküli fenséges színjátéknak tekintették a történelmet. Persze így nem kell feladni a zsidó-keresztény pszicho-biográfia és historiográfia nagy terveit! Nem azt kívánom kimutatni, miként a pszichoanalízis érdekében Kristeva, hogy a történelem diszciplínája Európában ezeknek a korai terveknek a beérése. Csak jelzem, hogy a történelem diszciplínája nem egy eladdig szűz területre pottyant hirtelen.

Ha nem is firtatjuk annak az állításnak az igazságát, hogy a jelentéskeresés Marxot a polgári történelemmel kapcsolja össze (mint ahogy a *Psychoanalysis and Polis*<sup>17</sup>-ban az antiszemita íróval hozta kapcsolatba), bizarrnak hat, ha anélkül helyezük a fenségesről a szépre váltás fordulatába, hogy hivatkoznánk néhány szöveghelyre. Másfelől pedig, ha valaki White és Kristeva eljárását egy kortárs akadémikus-ideológiai diskurzus részének tekinti, amely megpróbálja Marxot minden lehetséges eszközzel agyonmagyarázni a kizárás előtti árverezésen, ez sokkal kevésbé tűnik furcsának. Néhány kérdés mindenképpen nyitott marad. Vajon a fenséges történetírójának a jelentésnélküliség érzékelésére vonatkozó ígérete nem feltételezi-e egy előzetes megértését annak, hogy mi lehet jelentéses a történelemben, illetve mi a történelem jelentése? White szerint „a fenséges teoretikusai jól sejtették, hogy mindaz a méltóság és szabadság, amire emberi lények igényt tarthatnak, csakis azáltal juthat el a történelem jelentésnélküliségének felfogásához, amit Freud 'reakcióképződménynek' nevezett”. (128.) Nem fogom újra felvetni az egyén pszichológiájáról a csoport pszichológiájára áttérés vitatható kérdését. A következő javaslattal zárom olvasatomnak ezt a részét: Ha a Clark és Said által más-más módon jelzett politikai okokból nem árt felbecsülni, hogy a jelentésnélküliséget érzékelő tudós mennyit nyom a latban, akkor Kristeva és White, jóllehet a *maguk* külön módján, de egyaránt túl könnyen formálnak jögot a jelentésnélküliségre. Ezt próbáltam megmutatni Kristeva tárgyalásakor. White a „konfúziót”, „bizonytalanságot” és „morális anarchiát” azonosítja a jelentésnélküliséggel. Az ilyen társalgási nyelvhasználat megfosztja a szót minden elméleti jelentőségétől.

Következtetés gyanánt a nőt mint ideológiailag kizárt másikat veszem fontolóra. Jóllehet vannak fenntartásaim Booth tanulmányával szemben, szeretném in-



dulásból kifejezni a szolidaritásomat azzal a törekvésével, hogy helyre igazítsa a helyzetet.

A személyes névmások valamennyi tanulmányban szinte kizárólag hímneműek. Nem a kötelező „he or she” változat gyors bevitelét kérem számon. Még ha a nyugat-indiai nyelv be is került volna Davie írásába, vagy az arab akadémiai stílus fel is került volna Cavell (francia, angol és Egyesült Államokbeli) akadémiai stílusokról készített mulatságos listájára, magának az érvelésnek alkalmazkodnia kellett volna egy egyébként akaratlan faji megkülönböztetéshez – azt gondolom, hogy a japán nyelv húsz év alatt „természetesen” meghonosodik ezeken a listákon); ugyanígy, ha komolyan bevezetnénk a „nőnemű névmást” ezekbe a tanulmányokba, az általában vett érvelésnek kellenne átalakulnia. Azt hiszem, a dolgok ilyen állása miatt éreztem erőszakosnak, hogy egy-egy látszólag jóindulatú kijelentés maskulinizmussal átitatott, mint például White-nál: „De a képzelet veszélyes a történetíróra nézve, mert nem tudhatja [az eredetiben hímnemű névmás], hogy amit elképzelt [ugyancsak hímnemű névmás], valóban úgy történt-e, vagy pedig annak a [hímnemű] ’képzületnek’ a szüleményéről van szó, melyet a költő vagy a regényíró gyakorlatával lehet kapcsolatba hozni.” (123.) A maskulinista kritikus nyugodtan azt mondhatja: ’Mit tehetek, ha egy ellenvetés éppen az elbeszélésem textúráját érinti? A feminista kritikus azonban – amennyiben tudatosul benne, hogy a nemileg meghatározatlan személyes névmás (*he or she*) inkább „konstruált-konstruáló”, mint „természetes” képződmény – azt sejtene, majd pedig meg is értené, hogy olyan esetben, amikor a nő helye a diszciplínában és a történelem alanyaként a faj-osztály spektrum egésze mentén *különbözik* a férfietől, és a történelem „elképzésének” női joga egészen másféle veszélyekkel terhes, az említett ellenvetés a kritikus egész érvelését megkérdőjelezi. Amíg a feminizmust a fősodort képező diskurzus sajátos érdekű csinósításának tekintjük (és újra hálás vagyok Boothnak, hogy feltárta, miként beszélnek a feminista megközelítésekről az „akadémiai öltözőkben”), ezt a problémát továbbra sem fogjuk felismerni. A maskulinista tudástermelés *hallgatólagosan elismert és írásban megpecsételt* kerítésén belül pedig az értelmiség történetének egy részleges (maskulinista) számbavétele – noha bírálja a „történelem-csinálás” narratív módját – továbbra is kitaróan magától értetődőnek fogja tartani, hogy átfogóbb az „egésznel”, hiszen az utóbbi az anyagi és ideológiai termelésen belül ad számot a szexuális különbség alapvető problémájáról. Ennek az ellentmondásnak a figyelembevétele nélkül többé nem lehet szó a tudat semmilyen történetéről.

A problémát nem lehet megoldani azzal, hogy a diszciplína olyan ünneptelt női művelőit emleget-

jük, mint Hannah Arendt. Az ideológiailag konstruált-konstruáló, nemileg megjelölt szubjektum kollektív elhelyezése a történeti diskurzus termelésében, illetve ennek a diskurzusnak a szituált tárgyaként – olyan strukturális probléma, amely nyilvánvalóan túlmutat az értékes kivételek elismerésén. Ezt a kritikát nem egyszerűen egy személyes vétek elleni vádként kell értelmezni, mivel az ideológia változékony határai, ahogy korábban is jeleztem, tágabak az „egyéni tudaténál”. Ha tehát jól értjük, akkor a törvényről mint interpretációról szóló Dworkin-féle gondolatmenet zavartalan univerzalizmusa miatti elkeseredésem nem fog egyszerűen személyeskedésnek hatni. Nem a Dworkin tézisének erejét kérdőjelezem meg, hanem azt igazolom vissza, hogy amennyiben a nő mint törvénybeli szubjektum vagy a jogi értelmezés alanya úgy kerülhet be a vitába mint ezeket a viszonyokat megkülönböztető etikai-politikai dimenzió, akkor az egyértelműség inkább egy szűk, társadalmi nemtől meghatározott jelenségként fog feltűnni, semmint univerzálisként. (Nem is említtem persze, hogy a nemrégiben zajló abortusz-vitában kirobbanó zsidó-keresztény szankciók mutathatják meg, hogyan teszik próbára a nyugati jog szekuláris alapjait a szexuális különbségek kérdései.<sup>18</sup>)

Mielőtt hozzálátnánk a nő tárgyalásához Kristeva, Said és Booth tanulmányaiban, vessünk egy pillantást Davie két gyors döfésére a feministák ellen. Bevezetés gyanánt szeretnénk hangsúlyozni, hogy a „patria” szó nem egyszerűen grammatikailag hímnemű, hanem az apát nevezi meg a legitim identitás forrásaként. (Az *anyai* kisajátító beemelése ebbe a megnevezésbe kapcsolatban áll Arendt White-tanulmánybeli helyével.) Ennek egyik magyarázataképpen újra Vico fabuláját vizsgálhatnánk meg, mely a civil társadalom – a *patriciusok* – eredetéről szól *Az új tudomány* lapjain.<sup>19</sup> Ezúttal azt szeretném kiemelni, hogy „van egy hieroglifa, vagyis monda Héráról, [amely] szerint ez az istennő kötéllel nyakában függ a levegőben, kezei kötéllel összekötözve és két súlyos szikla van lábaihoz erősítve, mindezek a házasság egész szentségét jelentették. (A *levegőben*: ez az auspíciumokat jelentő, amelyek az ünnepélyes házasságkötéshez voltak szükségesek ... *Kötéllel nyakán*: ez az erőszakot jelentő, amelyet az óriások az első nőknél elkövettek. *Kezei kötéllel megkötözve*... annak jeléül, hogy az asszonyok alá vannak rendelve férjeiknek. *Nehéz szikkal a lábán*: jelzi a házasságok állandóságát...)”<sup>20</sup>

Davie első döféséül azt hányja a feministák szemére, hogy nem tesznek különbséget a különböző országokban élő nők között:

Hol ismeri el például a feminizmus szóátára, hogy a „nő”, ahogy azt egy olaszokról szóló amerikai írásban gondol-

ják, óhatatlanul és lényegileg különbözik attól a „nőtől”, ami egy olasz fejében jelenik meg, ha amerikaiakra gondol? Vagy: nem zárhatjuk ki, hogy egy olasz nő esetleg olasz patrióta. Vajon a feministák jelenlegi szótára megengedi-e „nő voltának” ezt a dimenzióját? Még ha csak úgy ismerné is el, mint ami sajnálatos, de el kellene ismernie. Pillanatnyilag nem így van. (34.)

Természetesen ez egy nevetéses baki. A feminizmusok nemzetközi heterogenitásának vagy a nő faj és osztály szerinti helyzetének vizsgálata a mai feminizmus gyakorlatának és elméletének egyik fő irányát képezi. Ha dokumentálni szeretnénk ezt az állításunkat, egész kötetet kellene összeállítanunk a bibliográfiai adatokból.<sup>21</sup> És egyetlen feminista sem tagadja, hogy a női és férfi öntudat egyaránt felébreszthető olyan fogalmakkal, mint a patriotizmus vagy a totális nőiség. A második dőfés Said anyjával kapcsolatos:

Amikor [Said] palesztin szülei összeházasodtak, olyan hatósághoz kellett fordulniuk, amely brit megbízás alapján működött. A brit tisztviselő, miután bejegyezte a házasságot, ott helyben összetépte Said asszony palesztin útlevelét, s ezt azzal magyarázta, hogy így megüresedik egy hely a Palesztinában csak megszábot szám-ban fogadott bevándorlók számára, akik nincstelenül érkeznek a háború-dúlta Európából. Az erre adott feminista válasz – „Persze, persze a feleség útlevelét tépték szét, és nem a férjét” – teljesen képtelen felfogni a Said asszony által átélt borzalmat, amit most az ő nevében fia is átél. Ha a törvény úgy rendelkezett volna, hogy a férj vegye fel a felesége nevét, s így a férj útlevelét semmisítették volna meg, ez semmit sem változtatna a borzalmon. (34.)

Ha egy pillanatra az illetlen lazaság szintjére ereszkedhetek, akkor régóta elhunyt apámat idézem: „Ha nagyanyának lenne szakálla, ő lenne nagyapa.” Hiszen éppen arról van szó, hogy egy patriarchális társadalomban nincsenek ilyen törvények.<sup>22</sup>

Said olyan kritikát indítványoz, amely számot adhat „a mindennapok politikájáról és a hatalomért folyó küzdeletről” (14.) A feminista hermeneutika legjobbjai éppen erre törekszenek. Munkájukhoz tartozik, hogy a fallokrácia és a tőke viszonyát a fallokrácia és a szervezett baloldal viszonyával együtt tárják fel. Két reprezentatív címet ajánlok Saidnek: Zillah R. Eisenstein *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* című munkáját, illetve a *Beyond the Fragments: Feminism and Making of Socialism* című tanulmánygyűjteményt.

Jómagam a kizárás politikáját vizsgáltam. A befogadás deklarált politikája is átfordulhat a kisajátítás egy gesztusába. Ezt láthatjuk Terry Eagleton *Walter Benjamin; or, Towards a Revolutionary Criticism* című munkájában. „Próbáljuk meg elképzelni röviden – írja Eagleton –,

hogyan nézne ki egy „forradalmi irodalomkritika”. Le-bontaná az „irodalom” uralkodó fogalmait, és újra beiktatná az „irodalmi” szövegeket a kulturális gyakorlatok közé. Igyekezne összefüggésbe hozni a „kulturális” gyakorlatokat a társadalmi tevékenység más formáival, és megváltoztatni magukat a kulturális apparátusokat. „Kulturális” vizsgálatait tehát szorososan összeillesztené a következetes politikai beavatkozással. Dekonstruálná az „irodalom” bevett hierarchiáit, és újraértékelné az elfogadott ítéleteket, előfeltevéseket; az irodalmi szövegek nyelvével és „tudattalanjával” foglalkozna, hogy feltárja szerepüket a szubjektum ideológiai megkonstruálásában; és ha kell, hermeneutikai „erőszak” révén is mozgósítana ilyen szövegeket, hogy egy átfogóbb politikai kontextusban próbálja meg átalakítani a megképződött szubjektumokat. Ha valaki az ilyen kritika egy jelenleg megalapozott mintájára kíváncsi, van már ilyen: feminista kritikának hívják.<sup>23</sup>

Ahogy korábban Eagleton a dekonstrukciót alkalmazta a dialektika tulajdonaként, ezúttal a feminizmust alkalmazza a marxista kritika fejlődésének egy mozgalmaként.<sup>24</sup> A faj-, osztály- és gender-analízis egyszerre működtetésének tisztázatlan kérdésével nem is foglalkozik, mivel a feminizmus „kulturális gyakorlaton” belüli stabil helye már biztosított, jóllehet az elhelyezésnek ez a gesztusa egyúttal semlegesíti is ezt a kritikát. Egy adott ponton azonban az ilyen alkalmazás indítékai is könnyen elhelyezhetőek ideológiailag. Miközben forradalmi-marxista erőforrásaiért magasztalja a feminizmust (mely hivatalból hordozza az ő nevét is a listán, lásd a 20. jegyzetet), három bekezdésben durván el is intézi azt: fő ellenvetése, hogy a feminizmus elméletileg szegényes, illetve szeparatista. Lányok, szedjétek össze magatokat!

Ha most Eagleton feminizmus-konceptiójáról ír-nék, az elméletnek erre a reflektálatlan élharcos jellegére kérdeznék rá. De ebben a kontextusban más kérdések helyénvalóbbak. Először is, miféle szerzet ez a differenciálatlan, hivatkozások nélküli, monolitikus feminista kritika? A gesztus, mellyel egy ilyen tárgyát létrehozna, hogy aztán kisajátíthatóvá legyen, s ezáltal elveszítse értékét, nagyon emlékeztet az olyan monolitikus Marxok, marxizmusok vagy marxista kritikusok konstruálására, amilyenekkel a vizsgált tanulmányok többségében találkozunk. Davie inteme, hogy *mi* nem vagyunk képesek különbséget tenni a nők között, ebben a kontextusban válik a legnevetésesebbé. Még Booth jó szándékú kezdeményezését is óvatosan kell kezelnünk, nehogy Eagleton stratégiájához közelítsen ezen a ponton – a nő hangja ugyanis nem egyszerűen egy hang, amelyet be kell illeszteni a kórusba, inkább arról van szó, hogy a szexuális megkülönböztetés munkál ott *minden* hangban.

Vajon az ürügyet kereső férfi kritikusok számára miért a feminista kritika tűnik a legígéretesebbnek?

Talán azért, mert a faji és osztály-kérdéseket felvető helyzetektől eltérően, mellyel kapcsolatban akadémiai berkekből valókra nemigen hallgatnak, a női törekvések olyanok, amelyeket „berken belülről” támogathatnak. Akadémiai kezdeteiben a feminizmus hozzáférhető az autoritér férfiak számára, és ki van téve helyreigazító ambícióiknak; ám ahogy Clark helyesen mutatott rá, a polgári értelmiségi számára valamilyen más gazdasági-politikai törekvéshez csatlakozást fontolgatni annyit tesz, mint a hübrisz és az álpatosz határán mozogni.

Talán Kristevát is óvatosságra inthetjük. Már jeleztem, hogy nincs politikai, történeti vagy kulturális perspektívájú rálátása a pszichoanalízisre mint mozgalomra. Azt szeretném még hozzátenni, hogy egy olyan felfogásnak, mely szerint az TÁRGYISÁG előtti végső tárgy [ultimate object-before-objectity] változatlanul az Anya, inkább a Nő monolitikus fogalmához van köze, mint azokhoz a nőkhöz, akik az ilyenfajta maszkulinista rokonságot meghaladva, eltérő módon tájékozódnak. Egyetlen neologizmus sem pusztán etimológiai. És egyetlen szakszótár sem mentes az ideológiától. Ezért elkerülhetetlen annak névtörténeti feltárása, hogy az archaikus anyát miért nevezik ab-jektnek. (Az az érv, hogy a latin szóképzési szabályok szerint jelenthet „valahonnan eldobottat”, mint ahogy az 'objektum' „valami felé dobottat” jelent, nem elegendő.)

Megpróbáltam követni néhány vonatkozását annak az értelmezés-politikának, amely *Az értelmezés politikája* című szimpóziumhoz vezetett, illetve amelyhez ez a szimpózium látszik vezetni. Először egy átfogó ideológia-fogalom szükségessége mellett érveltem, az-

tán megpróbáltam vázolni a működésben levő ideológia néhány sajátosságát: a szuverén szubjektum konzerválását, egy monolitikus Marx(izmus) kizárását és egy homogénnek gondolt nő kizárását vagy kisajátítását. Ami az ideológiai napirend egy másik problémájának talán legerősebb jelzését – politikánk implicit faji kifejezőmódját – illeti, nos, ennek vizsgálata az a konkrét feladat, amelynek ezúttal nem sikerült eleget tennem.

A *Chicago Grey City Journal*ban szimpóziumunkról megjelentetett beszámolójában Ken Wissoker így indokolta szereplésemet a panel programjában: „Gondolom, azért került be ő is, mert ő fordította angolra Derrida *Grammatológiáját*.”<sup>25</sup> Mikor ezeket a szavakat olvastam, Elizabeth Abel hosszú, barátságos meghívólevele jutott eszembe. Ő azt remélte, hogy posztkoloniális feminista nézőpontom teszi izgalmasabbá a munkálatokat. Eltekintve egy jámbor megjegyzéstől, hogy az emeleti vendégszobák takarítószemélyzete színes bőrű nőkből állt, illetve egy Thomas Macaulay-t is bevonó érzelm-megnyilvánulástól, amikor egy pillanatig Said és én uraltuk a színt, a harmadik világ kívül esett a bennünket foglalkoztató témakörön. Ha összegyülekezésünk kumulatív politikáján töprengek, ezt érzem a legdiszónásabbnak.

1982



Berszán István fordítása

**Berszán István** (1966): a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Irodalomtudományi Tanszékének tanszékvezető egyetemi docense. *Gyakorlaskutatás* című kötete megjelenés előtt áll a Kalligramnál.

## JEGYZETEK

- 1 Gayatri Chakravorty Spivak: The Politics of Interpretations, *Critical Inquiry*, Vol. 9, No. 1, The Politics of Interpretation. (Sep., 1982), 259–278.
- 2 Stuart Hall, „The Hinterland of Science: Ideology and the 'Sociology of Knowledge'”, *On ideology*, Working papers in Cultural Studies, no. 10 (Birmingham, 1977), 9. Lásd még Douglas Kellner, „A Bibliographical Note on Ideology and Cultural Studies”, *Praxis* 5 (1981): 84–88., és John B. Thompson, ed. *Studies in Theory of Ideology* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985).
- 3 A szimpózium anyaga ugyanabban a folyóirat-számban jelent meg, amelyben Spivak kritikája. (A ford.)
- 4 Logika és retorika oppozíciójának a filozófia diszciplináris ideológiáján belüli összefoglalását

lásd Netwton Garver előszavában, in Jacques Derrida, „*Speech and Phnomma*” and *Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. David B. Allison (Evanston. Ill., 1973). Garver nemcsak hogy megegyezik Toulminnal, hanem úgy írja le Derrida munkáját, mint ennek az oppozíciónak a lebontására irányuló törekvést. Graver átfogóbb analízisének érvényességétől függetlenül érdekes spekulálni azon, mit kezdene Toulmin egy ilyen közelség felvetésével. A magam részéről talán még hozzátenném, hogy Derrida azért gyanakszik az ideológia fogalmára, mert szerinte túlságosan csökönyös bináris oppozíciót enged meg az elme és a dolog között.

- 5 Karl Marx, „The Eighteenth Brumaire of Luis Bonaparte”, *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, trans. Richard Dixon et al., fifteen vols.

(New York: International Publishers, 1975), 2: 103.; a fordítást mindenütt módosítottuk, ahol szükség volt erre. [Karl Marx: Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikája. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1975.]

- 6 Armand Hammer, „A Primer for Doing Business in China”, *New York Times*, 11 April 1982.
- 7 Ebben a mondatban az 'ideológia' szót Booth 'művészet'-re cserélte azóta. (A *Critical Inquiry* kiadójának megjegyzése)
- 8 Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production*, trans. Geoffrey Wall (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), 60.; az én kiemelésem.
- 9 Lásd Cavell, „Politics as Opposed to What?” (173.). Ennek a különbségnek a vizsgálatát lásd az én recenziómban Paul de Man *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nie-*



- tzsche Rilke, and Proust [Az olvasás allegóriái. *Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche Rilke és Proust műveiben*, Ictus Kiadó és JATE Irodalomelmélet Csoport, Szeged, 1999.] című könyvről, *Studies in the Novel* (megjelenés előtt). Lásd még ugyancsak nálam: „Revolutions That as Yet Have no Model: Derrida's *Limited Inc*”, *Diacritics* 10 (Winter 1980): 47–48.
- 10 A dekonstrukcióról mint a szemantika hegemóniájával vagy makrológiájával szembeni szintaktikai vagy mikrológiai ellenállásról lásd Derrida, „White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy”, in Alan Bass, trans. *Margins of Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 270–71. (A fehér mitológia [A metafora a filozófiai szövegekben]. In: *Az irodalom elméletei V.* [szerk.] Thomka Beáta, Pécs, Jelenkor 1998. 5–12.)
- 11 Derrida, „Signature Event Context”, trans. Geoffrey Mehlman and Samuel Weber, *Glyph* 1 (1977): 179., 177.
- 12 Macherey, *Theory of Literary Production*, 86.
- 13 Lásd Michael Harrington, „Getting Restless Again”, *New Republic*, 1 and 8 Sept. 1979, és David B. Richardson, „Marxism in U.S. Classrooms”, *U. S. News and World Report*, 25 January 1982.
- 14 „On/Against Mass Culture III: Opening Up the Debate”, *Tabloid* 5 (Winter 1982): 1
- 15 Hasonló nehézségbe ütközik a White által javasolt folytonos narratíva mint a történelem narrativizálásának kritikája.
- 16 Lásd nálam: „Il faut s'y prendre en se prenant à elle”, in *Les Fins de l'homme*, ed. Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy (Paris, 1981).
- 17 Julia Kristeva: Psychoanalysis and Polis, in *Critical Inquiry*, Vol. 9, No. 1, The Politics of Interpretation (Sep., 1982), 77–92. (A ford.)
- 18 Lásd pl. Joel Feinberg, ed., *The Problem of Abortion* (Belmont, Calif., 1973), illetve Marshall Cohen et al., eds., *Rights and Wrongs of Abortion* (Princeton: Princeton University Press, 1974).
- 19 Ezt itt elemeztem: „Explanation and Culture: Marginalia”, *Humanities in Society* 2 (Summer 1979): 217 ff.
- 20 Giovanni Battista Vico, *The New Science*, trans. Thomas Goddard Bergin and May Harold Fisch (Ithaca: Cornell University Press, 1986), 175. [Az új tudomány. Fordította Dienes Gedeon és Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó. 1979. 325–326.] Said a patriciusok eredetéről szóló Vico-passzusra utal, anélkül, hogy annak nemi rögzelmét említené (Opponents, Audiences, Constituencies, and Community,” 10–11.).
- 21 Bevezetésként a következőket ajánlom Davie-nak: Elaine Marks and Isabelle de Courtivron, eds., *New French Feminisms: An Anthology* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1980); *Signs* 3 (Autumn 1977), a külön kiadás témája: Women and National Development; Julia Kristeva, *About Chinese Women*, trans. Anita Barrows (New York, 1977); Nawal El Saadawi, *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World*, trans. and ed. Sferif Hetata (London: Zed Press, 1980); Lesley Caldwell, „Church, State and Family: The Women's Movement in Italy”, in *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*, ed. Anette Kuhn and AnnMarie Wolpe (London: Routledge & Kegan Paul, 1978); Gail Omvedt, *We Will Smash This Prison! Indian Women in Struggle* (London: Zed Press, 1980);
- Cherrie Moraga and Gloria Anzaldúa, eds., *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (Watertown: Mass., 1981); és Spivak, „Three Feminist Readings: McCullers, Drabble, Habermas”, *Union Seminary Quarterly Review* 35 (Fall–Winter 1979–80): 15–34., „French Feminism in an International Frame”, *Yale French Studies* 62 (1981): 154–84., és „Draupadi” By Mahasweta Devi”, *Critical Inquiry* 8 (Winter 1981): 381–402.
- 22 Ha ellenőrizni akarja, meddig terjednek ezek a szálak, Davie kézbe veheti egy megbecsült, nem is föltétlenül feminista férfi antropológus, Maurice Godelier tanulmányát: „The Origins of Male Domination” [A férfuralom eredete], *New Left Review* 127 (May – June 1981): 3–17. Hasonlóan cáfolhatjuk Davie-nak azt az érvét, mely szerint a brit tisztviselő eljárásában nem volt semmi kolonizáló. Személyesen és az adott helyzet szintjén talán nem volt. De nem minden jelentőség nélküli, hogy éppen egy britnek és nem egy palesztinnak állt hatalmában dönteni.
- 23 Terry Eagleton, *Walter Benjamin; or, Towards a Revolutionary Criticism* (London: New Left Books, 1981), 98.
- 24 Olyan helyről van szó – a marxista kritika fejlődésvonalának a végéről – amit korábban saját apai nevével illetett: „Hadd vegyünk számba a század nagy marxista esztétái közül néhányat mostanig: Lukács, Goldmann, Sartre, Caudwell, Adorno, Marcuse, Della Volpe, Macherey, Jameson, Eagleton” (Eagleton, *ibid.*, 96). Meg kell jegyeznünk, hogy érvelésének implicit evolucionizmusát Eagleton sok, azzal ellenkező mentetgetőzssel veszi körül.
- 25 Ken Wissoker, „The Politics of Interpretation”, *Chicago Grey City Journal*, 24 November 1981.