

Leheletnyi ontika¹

Az Új Filológia genealogikus nyomai²

1.

Szinte már közhely, hogy közelről (vagy belülről) tekintve a tudományos pozíciók, mozgalmak és trendek gyakran meglepően inkohereusak hatnak. Nem véletlen, hogy ezen identitásalakzatok többsége olyan megszállott ellenségképekre megy vissza, amelyek elfogadása eleinte azok ironikus védekező stratégiája volt, akiknek ezt a képet tulajdonították – hogy végül pozitív önleírásokba forduljon át.³ Az ilyen homályosság talán jobban jellemzi neoliberais, a csoportidentitások fennkölt ideáljától inkább vonakodó jelenünket, mint a tudománytörténet bármely korábbi fejezetét. És ezután talán azon tudományos pozíciók ismertetőjegyeihez tartozik majd, amelyek manapság az Egyesült Államok akadémiai világában jönnek létre. Mindenesetre haboznánk az Új Historizmust vagy az Új Filológiát a szó német értelmében „iskolának” nevezni, miközben az Európából importált tanok – elsősorban a dekonstrukció⁴

¹ Ezt a címet R. Howard Bloch megvilágító erejű – és óvatos – leírása ösztönözte, mely szerint az Új Filológia „új összekapcsolódás [...] az ontológiai gondolkodás területével.” Lásd R. Howard BLOCH, „New Philology and Old French”, *Speculum* 65 (1990), 38–58, itt 39. A „leheletnyi ontika” egyszersmind visszautal az európai medievisztika 19. századi epizódjaira is, amelyeket ebben az esszémben tárgyalok: Hans Ulrich GUMBRECHT, „Un souffle d’Allmagne ayant passé.» Friedrich Diez, Gaston Paris und die Genese der Nationalphilologien”, *LiLi – Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 14 (1984/53–54), 37–78.

² A „geneológia” fogalmát természetesen a nietzschei/foucault-i értelemben használok, tehát egy (jelen esetben az én) historiográfiai diskurzus(om) jellemzéseként, melynek előfeltévéseihez sem a „linearitás”, sem a „törvényszerű fejlődés” nem tartozik hozzá predikátumként.

³ Vö. például Hans Ulrich GUMBRECHT, „Krausismo” = *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, IV., szerk. Joachim RITTER – Kralfried GRUENDER, Schwabe, Basel, 1977, 1190–1193. hasáb; Uő, „Generationen” = *Reallexikon der Germanistik*, I., szerk. Klaus WEIMAR, de Gruyter, Berlin, 1997³, 697–699.

⁴ Lásd Hans Ulrich GUMBRECHT, „Who is Afraid of Deconstruction?” = *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, szerk. Harro MÜLLER – Jürgen FOHRMANN, Suhrkamp,

– az amerikai egyetemeken gyakran érik el éppen azt a katonai zárttságot, mely például a német recepcióesztétikát jellemezte a hetvenes években. Éppen ezért kivétel, hogy az Új Filológia esetében a *Speculum* folyóirat 1990-es évfolyamára egyfajta alapító dokumentumként hivatkozhatunk, miközben nagyon is a vonatkozó retorika topikus alapkészletéhez tartozik, amikor R. Howard Bloch, az Új Filológia egyik alapító atyja és az 1990-es *Speculum* egyik cikkírója majdhogynem vehemensen tagadja a mozgalomhoz való tartozását: „Kérem, vegye figyelembe, hogy nem tartom magam »Új Filológusnak« vagy, ami azt illeti, bármi »újnak«, kivéve talán új embernek”.⁵ Mégis meglepő, hogy Bloch új filológiakonceptiója és az egységet szem előtt tartó szerkesztő, Stephen G. Nichols⁶ ennek megfelelő önmegértése között olyan feszültség jelenik meg, amely nem minden további nélkül törekszik a konvergenciára. Nichols a közepkori kéziratok materiális fenomenológiájára való új összpontosítás mellett száll síkra, valamint a kodikológiai és paleográfiai leletek mindenkor egyediségében való elemzése mellett. A kéziratok egyediségét nem szabad feláldozni egy archetípus (mint minden kritikái kiadás *telosá*nak) oltárán, másfelől viszont Nichols a kéziratleletek egyediségét és betűszerintiségét nem társítja az „egyetlen helyes” szövegértelmezés fundamentalista álmával.⁷ Nála mindenekelőtt – feltételezem – a kéziratok materialitásának mint komplex szimptomatológiának a kihasználásáról van szó, ami feltárja számunkra a szöveg- és értelemdimenziókkal való foglalatosság történetileg specifikus formáit.

Kicsit másként fogalmazva: a kéziratokra mint nyomokra és partitúrákra kell tekintenünk. Mint a kézirat-előállítás (különböző szintű)

Frankfurt am Main, 1987, 95–114; Uő, „Déconstruction deconstructed. Transformationen französischer Logozentrismuskritik in der amerikanischen Literaturwissenschaft”, *Philosophische Rundschau* 33 (1986), 1–35.

⁵ BLOCH, I. m., 38.

⁶ Stephen G. NICHOLS, „Introduction. Philology in a Manuscript Culture”, *Speculum* 65 (1990), 9: „öt cikk összetartozó sorozatot képez”. [A magyar fordítás ezt a részt nem tartalmazza, vö. Stephen G. NICHOLS, „Filológia a kéziratkultúrában”, ford. CRISTIAN Réka Mónika, *Helikon* 46 (2000/4.), 481–491.]

⁷ A fundamentalizmus, esszencializmus és Új Filológia viszonyának (Nichols kezdeményezte) vitájához lásd Hans Ulrich GUMBRECHT, „A Philological Invention of Modernism. Menéndez Pidal, García Lorca und die Harlem Renaissance” = *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion. Für Thomas Luckmann*, szerk. Walter SPRONDEL, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, 436–451, különösen 436–441.

aktusainak a nyomaira és mint partitúrákra, melyek a kéziratokkal való foglalatosságot vezérelték (és bizonyos mértékig ma is vezérlik). Bloch ezzel szemben egy, a kéziratok materialitásától függetlennek tűnő betűszerintiséget tematizál, egy dekonstrukció ihlette betűszerintiséget, mely kevésbé vezet történeti szövegpragmatikához, mint inkább filozófiai kérdésekhez:

Az Új Filológia egyik következménye az újra beíródása olyasvalaminek, mint a költészet „misztériuma”, és annak új összekapcsolódása – akár bevallottan vagy sem, akár Lacan francia és svájci recepciójának, a német recepcióelméletnek vagy Derrida bizonyos amerikai olvasatainak az ajtaján keresztül – az ontológiai gondolkodás területével, és igen, még akár bizonyos titkos teológiai támogatással is.⁸

Bloch aztán Marie de France *Tizenkét szerelmes rege* című művének briliáns és a szövegvariánsok betűszerintisége felé orientált elemzésében konkretizálja fő téziséit. A középkori kultúra – így parafrázálható a tétel – a jelenlét előállítására összpontosító kultúra.⁹ A jelenlétet viszont (pontosan e tapasztalat színrevitelére gondol Bloch, mikor a „költészet misztériumára” utal) a nyelv megszűnteti és elárulja: „Ahogy a vágy, ami fel van tárva, eltűnik, úgy a jelenlét, amit kimondtak, el van árulva.”¹⁰

Két intellektuális álláspont viszonya aligha lehet bonyolultabb annál, mint a Nichols és Bloch újfilológia-felfogása közti viszony. Hiszen ezek egyszerre széttartók és összetartók. Annyiban széttartók, hogy – mint már említettem – Nichols koncepciója a történeti szövegpragmatika új változata felé veszi az irányt, míg Blochot a középkori irodalom kap-

⁸ BLOCH, I. m., 39. Ennek a bekezdésnek a végén Bloch következőképp variálja ezt a motívumot: „a medievalista olvasás és írás századunk utolsó évtizedeiben [...] nem tudja nem felismerni a középkori irodalom fontosságát minden olyan kísérlet számára, amely az irodalmi jelet a lét vonatkozásában kívánja szituálni.”

⁹ Ehhez lásd elsősorban Hans Ulrich GUMBRECHT, „Einführung. Inszenierung von Gesellschaft – Ritual – Theatralisierung” = „Aufführung” und „Schrift” in *Mittelalter und früher Neuzeit. DFG-Symposium*, szerk. Jan-Dirk MUELLER, Metzler, Stuttgart–Weimar, 1996, 331–337.

¹⁰ BLOCH, I. m., 56; vö. Uő., 58: „ha [...] Nyugaton nincs története a boldog szerelemnek, az kevésbé egy olyan dolog természetének a funkciója, mint a természetes érzelmek, mint inkább annak a ténynek, hogy valaki mindig elárul vagy akár meg is öl valamit, amikor csak megéneklék, dicsekednek vele, de még akkor is, amikor beszélnek róla.”

csán a terminus klasszikus értelmében vett ontológiai probléma – a „de aliquo et nihilo” és ezzel együtt jóformán a létező¹¹ alapjainak a problémája – érdekli. A két álláspont azonban egyben össze is tart, hiszen Blochnál egészen nyíltan a jelenlétről mint ontológiai motívumról van szó, míg Nichols védőbeszéde a kézirat-tapasztalat közvetlensége mellett implicite a kéziratok jelenléte követeli meg. Ezt a konvergenciát–divergenciát és az Új Filológia programjában az ezáltal létrehozott meghatározhatatlanságot szeretném kísérletem kiinduló- és végpontjává tenni, hogy genealógiai nyomait kövessem. Eközben pedig nem hagyom magam az ontológiát ez idő tájt Németországban övező¹² rossz hírnévtől befolyásolni, másfelől nem fogom különösebb hévvel az Új Filológiát sem reklámozni. Mert már elmúltak azok az idők, mikor egy tudományág minden új pozícióját jobbnak tartottunk az előzőnél – és egy következő lépésben a végleges igazságnak. Ebben az értelemben az Új Filológiát nem a jobb középkortudományhoz vezető könnyű útnak tartom, hanem a jelen intellektuális klímájára jellemző ígézet kifejeződésének.

2.

De mi az új ebben az Új Filológiában, mely őt megelőző és vele egyidejű paradigmáktól elhatárolja? Ez a kérdés is olyan tapasztalatokhoz vezet, amelyek nagyon is megszokottak a tudománytörténeti kutatás számára. Nem csak olyan határvonalak húzódnak az Új Filológia és a konkurens

¹¹ A létező alapjairól van szó valójában – és nem (Heidegger „fundamentál-ontológiája” értelmében) a lét alapjairól. A latin megfogalmazás („de aliquo et nihilo” [„a valamiről és a semmiről”]) az ontológia leibnizi leírásából származik. Vö. Kurt KREMER, „Ontologie” = *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VI., 1984, 1189–1200. hasáb.

¹² Vö. Hans Ulrich GUMBRECHT, „Form Without Matter vs. Form as Event”, *Modern Language Notes* 111 (1996), 578–592; Uő, „Endloses Spiel von Unterscheidungen. Form ohne Materie. Wieviel Konstruktivismus kann sich die Gesellschaft leisten?”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 1995. november 29. (Újraközlés: *Wissenschaftsjahrbuch '96. Natur und Wissenschaft. Geisteswissenschaften*, szerk. Rainer FLÖHL és mások, Insel, Frankfurt am Main, 1996, 454–458.) Friedrich Kittler műve fontos kivétel az az akkori Németországra jellemző, ontológiával szembeni fenntartások tekintetében. Lásd elsősorban Friedrich KITTLER, *Die Nacht der Substanz*, Benteli, Bern, 1989; Uő, „Es gibt keine Software” = Uő, *Draculas Vermächtnis. Technische Schriften*, Reclam, Leipzig, 1993, 225–242.

álláspontok között, amelyek elmosódottabbak – és összetettebbek –, mint amit az új név szuggesztíója eleinte sejtet; az Új Filológia másikának a keresése meglepően messze visszavezet bennünket a múltba, tényleg messze túl a tudományágaink létrejöttének történeti pillanatán. Erre vonatkozó tézisem pedig az, hogy az Új Filológia mindenekelőtt a hermeneutika ellenében hozza létre önmagát – anélkül, hogy ezt az ellentétet explicit programjává tenné. Ezen nem csupán a mai tudományos világban művelt, filozófiailag megalapozott „megértés művészettanait” értem, hanem és főként az ember európai újkorral kibontakozó, történetileg specifikus önreferenciáját a világhoz való kapcsolatában (amit „hermeneutikai mezőnek” hívok). Ez a világhoz való viszony – folytatódik tovább a tézisem – először is a keresztény középkor kozmológiájától határolódott el, és abban a történelmi pillanatban – a 19. század végén – történt meg az akadémiai kanonizálódása, amikor a hétköznapi hermeneutika premisszái (a „hermeneutikai mező” premisszái) növekvő nyomás alá kerültek.¹³

A hermeneutikai mezőben az ember úgy látja magát, mint aki excentrikusan áll a világgal szemben, míg a középkorban nagyjából az isteni teremtés részeként érezte magát. Ebben az excentricitásban az újkor embere a világ megfigyelőjévé válik, és e funkció-hozzárendelés kontextusában az ember „szubjektumként”, teljesen szellemi instanciaként¹⁴ tűnik fel, és ami vele szemben áll, az „objektumok” világa, a megfigyelők testét is magába foglalja. A középkori kultúrában az „embernek lenni” nem volt elgondolható a „testtel bírni” nélkül, ahogyan a dolgok sem voltak elgondolhatók inherens értelemdimenzió nélkül.¹⁵ Először az újkorban terül el az objektumok világa a megfigyelő szubjektum előtt

¹³ A következőknél részletesebben fejtettem a hermeneutika-tézist (amely alapja egy ez idő tájt keletkező könyvnek is) itt: Hans Ulrich GUMBRECHT, „Das Nicht-Hermeneutische. Skizze einer Genealogie” = *Interventionen* 6 (1996), 17–36; Uő, „Kaskaden der Modernisierung” = *Mehrdeutigkeiten der Moderne*, szerk. Johannes WEISS, Kasseler University Press, Kassel, 1998, 17–41. A 19. századhoz és a megfigyelő pozíció összetetté válásához lásd Uő, „Wahrnehmung vs. Erfahrung. Oder: Die schnellen Bilder und ihre Interpretationsresistenz”, *Kunstforum* 125 (1994/4), 172–177.

¹⁴ Ebből következett a szubjektum nemi semlegességébe vetett hit, amelyet mint férfi-ideológiát a feminista filozófia ez elmúlt évtizedekben jogosan kritizált.

¹⁵ Illusztrációként egyfelől olyan teológémmakra utalok, mint a holtak testi feltámadása vagy Mária testi mennybemenetelére, másfelől a szimbólum-realizmus művészettörténeti jelenségére.

úgy, mint hermeneutikai mező, azaz mint olyan dimenzió, melyet értelmezni – vagy „mint egy könyvet, olvasni” – kell. Az értelmezni vagy olvasni azonban azt jelenti, hogy át kell hatolni az objektumok tisztán materiális felszínén, hogy elérhessük az értelem, a tudás vagy a valóság nem materiális mélységét. A szubjektum–objektum vízszintes topikája keresztezi a felszín és a mélység függőleges topikáját. A középkorral szemben, amelynek tudásfogalma az isteni kinyilatkoztatásra és hagyományra hagyatkozott, az újkor embere önmagát a tudás előállításának szubjektumaként érti. A tudás előállítása attól kezdve a folyamatos növekedés pályájára állt, mivel azonban a tudás mindig „végleges tudást” kell, hogy jelentsen, a tudás állományát az újkorban elvileg lezárhatóként (vagy „végesként”) gondolták el.

Az önreflexivitás csak a 18. század végétől tartozik az újkori megfigyelő szubjektum¹⁶ kulturális habitusához. Ettől kezdve a megfigyelő nem kerülheti el önmaga megfigyelését megfigyelés közben (teljesen eltekintve attól, hogy erre kognitív „fejlődésként” vagy kognitív „nehézségként” tekintettek). Másként fogalmazva: a kora újkor megfigyelő pozíciójával összevetve a tudást előállító szubjektum azóta – legalább – másodrendű megfigyelő. Látószögébe két potenciálisan elbizonytalanító belátás tolakodik be. Egyfelől minden tudás-előállítás megszüntethetetlen helyhez kötöttségének a belátása (a másodrendű megfigyelő tudja, hogy csak azt figyelheti meg, amit megfigyelhet). Ebből következik, hogy a világban lévő minden „objektum” számára (ha még egyáltalán az objektumok világából akarunk kiindulni)¹⁷ a vonatkozó tudáselemek

¹⁶ Itt arra teszek kísérletet, hogy Michel Foucault leírását a nyugati gondolkodásban 1800 körül bekövetkező episztemológiai töréstről (lásd Michel FOUCAULT, *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*, ford. ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor, Osiris, Budapest, 2000) kombináljam Niklas Luhmann (elsősorban nem történeti szempontból megfogalmazott) reflexióival a különböző megfigyelőszintek megkülönböztetésének episztemológiájáról. Luhmann megfigyelő-elméletéhez és ezen elmélet különböző aspektusainak tárgyalásához lásd Niklas LUHMANN és mások, *Beobachter. Konvergenz der Erkenntnistheorien?*, Fink, München, 1990. Hogy vajon van-e értelme annak, hogy rákérdezzünk a másodrendű megfigyelő 1800 körüli intézményes emergenciájának „történeti okaira”, nem tudom eldönteni. Éppen ezért elhagytam a kérdést.

¹⁷ Ebben az összefüggésben az az érdekes, hogy az ontológia alapkérdése – a logoi világ egzisztenciájának alapjára általában vonatkozó kérdés – nyilvánvalóan csak a 17. század óta, a komplex megfigyelő pozíciók emergenciájának a kontextusában merült fel. Vö. KREMER, „Ontologie”.

– vagy Foucault-val szólva: vonatkozó „reprezentációk” – végtelenbe tartó száma létezhet. Másfelől a másodrendű megfigyelőnek el kell ismernie, hogy teste – mindenekelőtt az érzékei – konstitutív szerepet játszik a világról való tudás előállításában. Ez nem csupán azt jelenti, hogy a másodrendű megfigyelő többé nem képes magát tisztán szellemi referenciaként elgondolni; az (érzéki) észlelés és a (szellemi) tapasztalat közötti közvetítés problémájával is szembesül. A 19. század nyugati szellemtörténetét (és talán az egész kultúrtörténetét) erre a kettős kihívásra adott legkülönbözőbb reakciók repertoárjaként foghatjuk fel. A számos reakció közül itt csak azokat szeretném megnevezni, melyek különös relevanciával bírnak abban a kontextusban, amit az Új Filológia genealogikus nyomainak keresése jelent.

Például a temporalizáció, amely kizárja a jelenségek minden statikus azonosítását és reprezentációit, és ehelyett a dolgokat alapvetően evolúcióként, az intézményeket pedig teleologikus történetként képzelel el (Foucault a „dolgok” 19. században kialakuló „történetiségéről” beszél), ajánlatot tartalmaz, mely révén leküzdhető a tudáselemek minden jelenség számára nyomasztó gyarapodása. Mert az evolúció és a teleológia narratív sémái révén a minden jelenség számára végtelen számban variált reprezentációk potenciális entrópiája a folyamatos változás alakzataivá változtatható át, amelyek a jövőre vonatkozó előrevetítések-re csábítanak. Nem más a hegeli paradigma szerinti történelemfilozófia sem, és e modell felé tájékozódnak a nyelvtörténészek és a szemtmák előállításához ragaszkodó filológusok is a 19. században. Ám az efféle kiutakhoz mindig járulékos terhek kapcsolódnak. Egyfelől a lehetőség, hogy ilyen módon egyértelműen azonosítsuk a temporalizált jelenségeket (egy nemzet történetének mely pillanatának kell ezt a nemzetet „reprezentálnia”?); másfelől csak a „dolgok történetisége” révén érvényre jutó érzése annak a végül is áthidalhatatlan történeti távol-ságnak, amely elválaszt bennünket a múlttól (nem véletlenül keletkezik 1800 körül a múlthoz fűződő „szentimentális” viszony fogalma). A tudáselemek gyarapodásának a problémájával szemben az észlelés és a tapasztalat kompatibilissé tételének a problémájára sohasem találtak – legalább időlegesen elfogadható – megoldást. Persze léteztek a közvetítésen fáradozó kísérletek és pozíciók, melyek számára Friedrich Kittler a „pszicho-

fizika¹⁸ nevet találta ki. Kittlerrel és Wlad Godzichsal¹⁹ továbbá bevethetjük azt is, hogy az új kommunikációs médiumok felbukkanása, főleg a vizuális médiumok által inszcenizált környezet, lehetővé tette a fogalmi tapasztalat és az érzéki észlelés szimultaneitásának előállítását. Csakhogy az ilyen szimultaneitás előállítása nem ekvivalens az episztemológiai probléma megoldásával (ami korántsem tartalmaz ítéletet a médiatörténet jelentőségéről a filozófiatörténethez viszonyítva!).

Alig száz évvel a másodrendű megfigyelő intézményesülése után, a 19. század utolsó évtizedében, megindult az episztemológiai alapok becsúszó újbóli lefektetése, melyek mindegyike a kognitív elbizonytalanodás időközben kialakult klímájára adott radikális megoldásként állította be magát. A legradikálisabb közülük egyben a legkonzervatívabb. Wilhelm Diltheynek a hermeneutikát a filozófia részdiszciplínájaként rögzítő írására gondolok, amely jóllehet a világ- és szövegfigyelőt az önreflexivitás komponensével ruházza fel, a „szubjektum–objektum” és a „felszín–mélység” hagyományos topikáját, az interpretáció prioritását, valamint a megfigyelő szellemi mivoltát mégis éppen abban a pillanatban kanonizálja akadémiai szempontból, amikor ezek a motívumok a mindennapok világának tapasztalata szerint már nem tarthatók. A – bergsoni és husserli – fenomenológia összpontosítása ezzel egyidejűleg az emberi tudat teljesítményeire, és hogy a fenomenológia az emberi tudaton kívüli világot „transzcendentálisként” (azaz az emberi tudat számára nem hozzáférhetőként) jelöli meg, vezet hosszú távon a „valóságok (többes számban!) mint (tudati vagy társadalmi) konstrukciók” ma oly sikeres képletéhez. Az efféle konstruktivizmus messzemenően kiküszöböli a tapasztalat és észlelés²⁰ közötti közvetítés problémáját, és

¹⁸ Vö. Friedrich KITTLER, *Aufschreibesysteme 1800/1900*, Fink, München, 1985, második rész.

¹⁹ Vö. Wlad GODZICH, „Languages, Images, and the Postmodern Predicament” = *Materialities of Communication*, szerk. Hans Ulrich GUMBRECHT – K. Ludwig PFEIFFER, Stanford University Press, Stanford, 1994, 355–370.

²⁰ Ez a szemrehányás nem igaz a konstruktivizmus Siegfried J. Schmidt képviselte variánsára. Schmidt nemcsak a neurobiológus szerzőpáros Maturana és Varela műveit vezette be (legalább) a német vizsgálódásokba, hanem – elsősorban a Gerhard Rothtal való együttműködés révén – értékes szolgálatot tett azzal is, hogy témává tette a biológiai szempontokat a szellemtudományos-konstruktivista vizsgálódásokban. Vö. *Der*

„a valóságok (vagy világok) pluralitásának” motívumával a tudás a másodrendű megfigyelővel együtt felbukkanó gyarapodásához alkalmazkodik.²¹ Végül a 20. századi európai filozófiatörténet első évtizedeihez hozzátartozik az ontológia speciális igézete, mely Nicolai Hartmann, Guenther Jakoby és – mindenekelőtt – Martin Heidegger műveibe íródik be. Heidegger 1927-ben megjelent, *Lét és idő* című könyvének²² szokatlan pátozzal megírt bevezetése lehetővé teszi számunkra, hogy eszmetörténeti kontextusában lássuk az ontológia projektjét. A diltheyi hermeneutikától eltérően, amelyet a mindennapokban már nem tartható paradigmától való megmentésként jellemeztünk, az ontológia tisztában van annak a történeti szituációnak a kihívásával, amelyben ő úgymond „megnehezített feltételek mellett” – azaz a klasszikus bizonyosságok elvesztése után – fellép. A dolgok megalapozása körüli fáradozása ahhoz a kísérlethez tartozik, hogy új és szilárd talajt hódítson meg a gondolkodás és az egzisztencia számára. A fenomenológiától eltérően az ontológia ennek során soha nem hagyja magát reflexiók mezejének lehatárolásával az emberi tudat struktúráira és az általa létrehozottakra szorítani. Az ontológia a szubjektum–objektum-paradigma összeomlásával elvesztett kognitív, sőt etikai biztonság visszaszerzésének a kísérletévé válik – az ilyen vállalkozás nehézségének (ha nem lehetetlenségének) teljes tudatában.

Diskurs des radikalen Konstruktivismus, szerk. Siegfried J. SCHMIDT, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987; *Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*, II., szerk. Siegfried J. SCHMIDT, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992; *Gedächtnis. Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung*, szerk. Siegfried J. SCHMIDT, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.

²¹ Leírásom, amely elsősorban a fenomenológia következményeit veszi célba, bizonyára nem felel meg Husserl önértésének, amely számára a logikus képződmények és tételek „nem pszichikai képződmények”, hanem egy „materiális ontológia” részei voltak. Minél erősebben összpontosított filozófiája a transzcendentális szubjektumra (a minden ember számára közös tudati struktúrákra), annál nyilvánvalóbbá vált az „ellentmondás” az efféle spiritualitás és az „ontológiaként” értett önreferencia között. Lásd KREMER, „Ontologie”; Uő, „Ontologie, formale und materiale” = *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1189–1201, különösen 1198–1199. hasáb.

²² Vö. Hans Ulrich GUMBRECHT, 1926. *Élet az idő peremén*, ford. MEZEI Gábor, Kijárat, Budapest, 2014, 429–475. (1926 *világaiban-benne-lét. Martin Heidegger, Hans-Friedrich Blunck és Carl Van Vechten*).

3.

Az újbóli episztemológiai megalapozás említett három projektje közül – hermeneutika, fenomenológia, ontológia –, így szól érvelésem, az ontológia konstruálja meg Jacques Derrida filozófiája számára a vonatkozási kontextust. Az Új Filológia genealógiáira vonatkozó kérdés tekintetében ennek annyiban van jelentősége, hogy úgy vélem, az Új Filológia mindkét, bevezetőben leírt koncepciója (minden diszkrepancia ellenére) Derrida filozófiájából eredeztethető – még hozzá függetlenül az „odatartozás” vagy a „befolyás” feltételezésétől. Bizonyára találobb abból kiindulni, hogy a dekonstrukció és az Új Filológia ugyanannak az intellektuális kontextusnak – az ontológiának – köszönhető, amely azonban nem redukálható a nyíltan ontológiai önreferenciával bíró pozíciókra.

Az ontológia és a dekonstrukció közötti hídként nem utalok sem Derrida Heidegger-könyvére, sem pedig a konvergenciára Heidegger Husserltől való eltávolodása és Derrida hasonlóképpen korai, ám saját pozíciója számára alapvető Husserl-kritikája²³ között. Mert ezek a motívumok nem vonatkoztathatók mintegy meghosszabbítva az Új Filológiára, és épp ennyire kevésbé engedik meg, hogy megragadjuk a távolságot, amely elválasztja az ontológiát, a dekonstrukciót és az Új Filológiát a hermeneutika Dilthey-féle változatától (és a hermeneutikai mező hagyományától mint annak háttérétől). Az ontológiát, a dekonstrukciót és az Új Filológiát az a különös helyi érték köti össze, amelyet ez a három pozíció a jelenlét specifikus fogalmának biztosít – mégpedig olyan fogalomnak, amely számára a jelenlét a térben levő dolgok és testek kölcsönös közelségét jelenti. A jelenlétnek ez a fogalma vezet végül az ontológiai alapkérdéshez: miért létezik a dolgok világa – és nem egyszerűen a semmi. Miközben a fenomenológia és az ontológia – a hermeneutikával ellentétben – egyfelől osztoznak az előfeltevésen, hogy a szubjektum és az objektum-világ szembenállására alapozó filozófiák az egyre összetettebbé váló megfigyelő pozíciók tekintetében már nem tarthatók, addig

²³ Vö. Jacques DERRIDA, *A szellemről. Heidegger és a kérdés*, ford. ANGYALOSI Gergely – BABARCZY Eszter, Osiris, Budapest, 1995; Uő, *La voix et le phénomène*, Presses Universitaires de France, Paris, 1967.

másfelől a fenomenológia a hermeneutikával osztozik a jelenlét olyan fogalmán, amely mentes mindenféle test- és dologimplikációtól. A jelenlétnek ez utóbbi fogalmából, amely az önreflexivitás fenomenológiai alakját megalapozza, indul ki Derrida Husserl-kritikája – és éppen e kiindulási pont miatt lesz a dekonstrukció Husserl-kritikája implicit módon a hermeneutikától való eltávolodás is. A dekonstrukció azzal a tézissel keletkezik, hogy a nyugati gondolkodás központi motívumai – és központi elhatárolásai – Platón óta a kimondott szónak a leírt szóval szembeni privilegizálásától függnnek, pontosabban: a kimondott szó uralmától annak az emberi gondolkodás önreferenciájának modelljeként betöltött funkciójában.²⁴ Mivel hangunk csengése, ahogyan azt beszéd közben halljuk, másodpercek töredéke alatt elhal (más szavakkal: mivel a hang másodpercek töredéke alatt elveszti materiális jelenlétét), a beszélt nyelv modellje először is és mindenekelőtt az önreferencia immaterialitásának illúzióját sugallja. Paradox – de elfogadható – módon a hang előállította önjelenlét éppen ezáltal meghatározott megragadhatatlansága visszafordítható a teljes önjelenlét azon benyomásába, mely a szubjektumfilozófiában az önreflexivitás fogalmának alapjául szolgál. Ezzel szemben szövegek írása és olvasása közben tudatosan bennünk, hogy minden pillanatban az írásnak csak egyetlen helyén – és (ha ez egyáltalán a lehetséges tartományában van) önmagunk számára – lehetünk jelen. A beszéddel és a hallással szemben ezért szupplementáris az írás és az olvasás, azaz: rá van szorulva és nyitott arra, ami egy szövegben (és nemcsak szövegben) még következik. Az írás paradigmája a nyelv olyan képzetéhez vezet, mint ami a labilitás és a dinamika dimenziója. A hang modellje ezzel szemben azt a komplex illúziót támogatja, hogy egy befejezett szöveg – mintegy statikus szembenállásban – összes és stabil jelentésére számíthatunk. Dekonstruktív perspektívából a szövegdimenzió (olykor még „halálként” is dramatizált) élettelenése az az ár, amelyet a teljesen önreflexív kontroll logocentrikus illúziója számára meg kell fizetni.

Derrida filozófiájának kezdeteinél játszott konstitutív szerepe ellenére a jelenlétmotívum az azóta eltelt három évtizedben jelentősen veszített

²⁴ Vö. DERRIDA, *A szellemről*, 78–97.

szisztematikussá súlyából. Ugyanakkor Derrida Husserl-kritikája azt a benyomást is keltette, hogy a dekonstrukció általános tabuval illette a jelenlét fogalmát.²⁵ Ezzel szemben azt lehet felhozni, hogy a „logocentrikus” (azaz: a hang primátusán nyugvó) jelenlétfogalom dekonstruktív kritikájának pozitív oldalán egy, a közelség és tárgyiság dimenzióit implikáló jelenlétfogalom lehet. Ezt a dekonstrukciós jelenlétfogalmat időközben Jean-Luc Nancy olyan módon dolgozta ki, amely világossá tette a hermeneutikai gondolkodással való összeegyeztethetlenségét – és ezen túlmenően (ami számunkra szintén érdekes) meglepő közelséget mutat ahhoz az ontológiamotívumhoz, amelyet bevezetésképp említettem Bloch cikkéből az Új Filológia alapító manifesztumában:

Elérkezik a pillanat, amikor már nem érzünk semmit, csak dühöt, nagy-nagy dühöt a sok diskurzus és sok szöveg iránt, amelyek nem törődnek mással, csak azzal, hogy egy kicsivel több értelmet csináljanak, hogy újra csinálják vagy tökéletesítsék a szignifikáció törekény műveit. Amikor születésről beszélek, ez az, amiért nem kísérlem meg, hogy ezt az értelem további gyarapításává tegyem. Inkább meghagyom, ha lehet, az „értelem” hiányának, ami ő maga. Úgy hagyom, lecsupasztva, magára hagyva.²⁶

Nancy számára (akárcsak Bloch számára) a jelenlét, „a jelenlét élvezete” úgy mond a vágy legmagasabb dimenzióját írja körül. De a jelenlét sohasem teljes jelenlét, mindig a feltűnésben vagy az eltűnésben érhető tetten, és mindig az „értelem-előállítás halál-munkája”²⁷ fenyegeti (Bloch ugyanebben az összefüggésben beszélt a „nyelv árulásáról”).

Ahogy a filozófus Jean-Luc Nancy könyve, a *The Birth to Presence [Jelenlétre születni]* segített nekünk abban, hogy megértsük Derrida logocentrizmus-kritikája és azon ontológiai motívum közötti konvergenciát, amelyet Bloch szerint a középkori irodalomban visz színre, fel szeretném használni a germanista David Wellbery egyik esszéjének központi ér-

²⁵ Vö. GUMBRECHT, „Form without Matter vs. Form as Event”, 582 skk.

²⁶ Jean-Luc NANCY, *The Birth to Presence*, ford. Brian HOLMES és mások, Stanford University Press, Stanford, 1993, 5.

²⁷ *Uo.*, 3.

vét,²⁸ hogy felrajzoljam az ennek megfelelő összekötő vonalat Derrida és az Új Filológia Nichols kidolgozta (a kéziratok fenomenológiájára összpontosító) változata között. Mindketten, Nancy és Wellbery, Derrida korai könyveinek olyan motívumaihoz kapcsolódnak, amelyek fogalmilag nem fejlődtek jelentősen tovább – Nancynál ez a jelenlét motívuma, Wellbery esetében az írás (materiális) „külsőlegességének” a motívuma, amely felett a beszélt nyelv dimenziójában (az elszálló hang) könnyen átsiklunk. Kötelezhetjük magunkat ennek a külsőlegességek a megragadására, miközben – amennyire csak lehet – ellenállunk a szokásnak, hogy a papíron vagy pergamenen levő vonásokat önkéntelenül jelölőként olvassuk, melyekből jelentéseket kell konstituálni. A nem hermeneutikai, a jelentéskonstituálásnak ellenálló tekintet ezzel szemben – mondja Wellbery – megnyitja az írástapasztalat három módját, melyek leírása úgy hat, mint az Új Filológia programja (habár az nem lehetett Wellbery szándéka, hogy ilyen programot írjon). Minden kézirat szingularitásának (*singularity*) tapasztalati módja valóban felmerül mind Wellberynél, mind Nicholsnál. Attól a pillanattól válik uralkodóvá, amikor az írást már nem a jelentésért nézzük, mert ettől a pillanattól kezdve a szöveg vagy az írás identitásának (mindig a jelentés identitásának a posztulátumán nyugvó) posztulátuma már nem tartható. A Wellbery által említett második dimenzió az esetlegesség (*contingency*). Ha a vonásokat már nem jelölőként észlelem, eloszlásukat a papír- vagy pergamenfelületen szintén nem „logikusként” vagy „pertinensként” tapasztalom meg. Ezt az érvet társítani lehet a Nichols által propagált heurisztikus elvvel, hogy ne valamiféle, a kézirat különböző jelenség-szintjei közötti a priori módon adott konvergenciából vagy komplexitárisból induljunk ki:

Következésképp az illuminált kéziratok megkettőzik az érzékelés és a tudat közötti törés lehetőségét [...], és így kettős útvonalat kínálnak a behatolásra a tudat alsó felébe. Amire utalok, az egyszerűen az, hogy a kéziratmátrix résekből és térközökből áll, a szövegbe való, vizuális

²⁸ David E. WELLBERY, „Az írás külsőlegessége”, ford. Kós Krisztina = *Intézményesség és kulturális közvetítés*, szerk. BÓNUS Tibor – KELEMEN Pál – MOLNÁR Gábor Tamás, Ráció, Budapest, 2005, 416–430.

és verbális beszúráások betoldásaiból álló beavatkozások formájában, amelyeket, Jacques Lacan terminusával élve, a „tudattalan lüktetésének” tekinthetünk.²⁹

Wellbery harmadik, az írás külsőlegességével társított tapasztalati módja a véletlen (*accident*), amivel – feltehetőleg akaratlanul, de biztosan nem véletlenül – azoknak a fogalmaknak az egyikét vezeti be a dekonstrukciós eszmecserebe, amely az eucharisztia teológiájában a kenyér és bor „alakjának” materialitását jelölheti. Az esetleges implikációjaként a véletlen az előreláthatatlan, és ezért eseményszerű. Eseményszerűnek lenni a különböző kommunikációs médiumok számára a maguk külsőségében mindig azt jelenti, ráruházott jelentőségnek lenni (azaz: elkerülhetetlenül hatni), és elfoglalni a teret, amelyet ezzel egyidejűleg más dolog nem foglalhat el (végső soron: jelen lenni). A kéziratokat a maguk singularitásában, esetlegességében (*Kontingen*) és véletlenszerűségében észlelni – bizonyára használható összefoglaló képlete volna ez az Új Filológia Nichols által megfogalmazott programjának. Mindenekelőtt a véletlenszerűség motívuma lesz döntő, mert ez a tér elfoglalását, ennél fogva fizikai jelenlétet implikál, és valójában egy hidat is a nyelv és jelenlét közötti feszültség Bloch által témává tett motívumához. Mert mind a kommunikáció külsőlegességét, mind a dolgok jelenlétét szem elől tévesztjük abban a pillanatban, mikor elkezdjük a pergamenen vagy papíron levő vonásokat jelölökként olvasni, azaz: attól a pillanattól kezdve, amikor újra megengedjük, hogy nyelvként találkozzunk velük.

4.

A dekonstrukció és az Új Filológia két változata közötti affinitás felmutatásával, amely az Új Filológia egységének posztulátumát is tartalmazza, a genealógiai nyomok keresésének végére értünk. Egy – legalábbis ebben az összefüggésben központi – kérdést kell még megválaszolnunk, amely arra vonatkozik, hogy milyen következményekkel jár az immár

²⁹ NICHOLS, „Filológia a kéziratkulturában”, 490. [A fordítást módosítottuk.]

feltárt genealógia az Új Filológia történelemfogalma számára, vagyis: az Új Filológia múlthoz való viszonya számára, valamint a múlt forrásaihoz, amelyekkel az irodalom- és kultúrtörténészek – főképp középkorászok – elkerülhetetlenül dolgoznak. Nem lehet nem észrevenni, hogy az Új Filológia inspirálta³⁰ konkrét kutatási projektekbe egy új történetírói gesztus kezd belejátszani. Tudomásom szerint ezt a gesztust azonban még alig írták le és helyezték el intellektuális kontextusában.

Az Új Filológia, legalábbis implicit módon, azokhoz az akadémiai paradigmákhoz tartozik, amelyek feladták az igényt, hogy a „történelemből” – ami természetesen mindig azt jelenti: a történeti kutatás és történetírói ábrázolás eredményeiből – „tanulni lehet”.³¹ Az elvárás története, hogy tanuljunk a történelemből, egyre összetettebb fáradozások (egyre nagyobb megfizetendő árak) és a sikerre való egyre bizonytalanabb várakozások sorozataként beszélhető el. A „történelem törvényeinek” történetfilozófiai extrapolálása ebben az értelemben máris igen magas ár volt, amit a tanulásért fizetni kellett, és mégis csak a megnövekedett bizonytalanságot hozta magával a kérdést illetően, hogy milyen szabályok szerint alkalmazhatók a történelem ilyen, egyszer már azonosított törvényei. A legalábbis hivatalosan a történelem efféle elmélete felé elkötelezett szocialista államok összeomlása a nyolcvanas évek végén biztosan szerepet játszott ebben a kontextusban – főként, hogy ez az összeomlás konvergál azzal a gazdasági rendszerből származó tapasztalattal, mely szerint a jelenbeli társadalmak komplexitását tekintve a nagy ívű jövőprognózisok helyett már csak a kockázatszámítás műveletei gyakorolhatók.³² Ilyen helyzetben, amikor egy bizonyos gyakorlat (azaz a „történelemből való tanulás”) bejáratott funkciói problematikussá válnak, miközben másfelől a múlt igézete semmiképp sem tűnik el (a történelem iránti érdeklődés, olvassuk újra és újra, manapság szélesebb körű és intenzívebb, mint valaha) – tehát ilyen helyzetben minduntalan előkerül a kérdés, hogy mi az (a szó német értelmében: „antropológiai”)

³⁰ Vö. *The New Medievalism*, szerk. Marina S. BROWNLEE – Kevin BROWNLEE – Stephen G. NICHOLS, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1991, 99–154 (*Part II. The New Philology*).

³¹ A következő érveléshez lásd GUMBRECHT, 1926, 399–428.

³² Ehhez lásd Niklas LUHMANN, „A jövő leírása” = Uő, *A modernség megfigyelései*, ford. BÖRÖCZKI Tamás – BRUNCZEL Balázs, Gondolat, Budapest, 2010, 81–92.

hajtóerő, amely ezt a gyakorlatot minden történetileg specifikus funkciójában megalapozza. Megpróbáltam megmutatni, hogy ebben az értelemben alapvetően az motivál minket a történelemre, „hogy a holtakkal beszéljünk”,³³ és ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy olyan világokat lakjunk be, melyek már akkor léteztek, mielőtt saját életünk elkezdődött.³⁴ Mindeközben, úgy tűnik, többről van szó, mint diskurzusok, ideológiák és tudásállományok pusztá reaktiválásáról. A kívánság, hogy belakjuk a múlt világait, mindenképpen magában foglalja azt a – teljesen sohasem beteljesíthető – vágyat, hogy ezeket a világokat érzékileg észleljük. A múlt dolgaihoz való térbeli közelség az a képlet, mely a múzeumboomot, a kulturális turizmus nagy részét magyarázza, és bizonyára azt is, hogy az Új Filológia a kéziratok fenomenológiájára összpontosít. Ezenkívül a múlt dolgaihoz való térbeli közelség természetesen az ontológiai és dekonstrukciós jelenlétfogalom további konkretizációja is, amiről az előző részben volt szó.

A múlt jelenléte iránti, soha nem egészen teljesülő vágyunkat végül a múlttal szembeni távolságnak az az érzete is motiválja, amely teljes intenzitással először a 19. században jött létre. Ha viszont a „dolgok történetisége” (hogy még egyszer Foucault megfogalmazását használjuk), tehát az egyértelmű „reprezentációk” helyettesítését az evolúció és a teológia sémájával már nem lehet átváltani jövőprognózisok előrejelzéseibe, akkor eltűnik az a gyakorlati motiváció is, amely hozzájárult a jelen és a múlt közötti „történeti távolság” érzetének létrejöttéhez. Az a benyomásom, hogy a múlttal szembeni két beállítódás – az áthidalhatatlan történeti távolság érzete és az ezzel ellentétes érzés, nevezetesen az, hogy a múltat behozhatjuk a jelenlétebe – a mi jelenünkben egymás mellett létezik. A történelem mint tapasztalati dimenzió a történelemfilozófia nagy korszakával szemben bizonyosan veszített temporális dinamikájából – és talán éppen ezért vált érzékibbé. Már nem lépünk át állandóan „küszöbökön” a különböző (a mindenkori jelennel szemben

³³ Vö. Stephen GREENBLATT, „A társadalmi energia áramlása”, ford. BOCSOR Péter = *Testes könyv*, I., szerk. Kiss Attila Atilla – Kovács Sándor s. k. – ODORICS Ferenc, Ictus – JATE Irodalomelméleti Csoport, Szeged, 1996, 355.

³⁴ Ehhez lásd Hans Ulrich GUMBRECHT, *Making Sense in Life and Literature*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992, 33–75 (*Part II. Historical Representation and Life World*).

drámai) jövők felé. A múlt magunk mögött hagyása helyett az a becsvágyunk, hogy megtartsuk a jelenben vagy jelenlevővé tegyük a múltat. Összességében a jövő és a múlt e perspektívái magyarázattal szolgálnak arra, miért az a benyomásunk, hogy újra tágasabbá vált jelenben élnünk.³⁵

Ahol a múlt jelenlevővé tételére irányuló saját vágyakozásunk vonatkozik a középkor világára (mint ahogy ez történik az Új Filológia esetében is), ott kettős vágy ébred bennünk a jelenlevővé tétel iránt.³⁶ Mert a középkori kultúra Isten valóságos jelenlétére összpontosított, és ennek állandó megújítására az eucharisztia rituáléjában. A mi helyzetünk és a középkor közti összes különbség ellenére (a középkor számára a jelenlét az állandóság lehetősége volt, miközben mi a jelenléte csak keletkezésként vagy eltűnésként tudjuk elgondolni), tehát minden különbség ellenére ez a megkettőződés magyarázattal szolgál arra, hogy a középkori kultúra és teológia bizonyos motívumai miért lehetnek relevánsak a jelenbeli – és a múlt jelenlevővé tételére irányuló – történeti kutatás és ábrázolás metodológiája számára. A múltnak mint a dolgok világának jelenlevővé tétele, a jelenlevővé tétel mint mágia és megidézés – úgy vélem – mindenképpen megfelelő címek az efféle metodológia számára.³⁷ Ahogy a mágikus jelenlevővé tétel minden aktusának (természetesen az eucharisztia is ezen aktusok közé tartozik), úgy a letűnt kultúra jelenlevővé tételének is szüksége van a vonatkoztatás materiális tárgyára. A töredékes jellegű tárgyak – például kézirat-töredékek – különböző okokból kifolyólag különösen megfelelőnek tűnnek e funkció számára. Egyfelől a minden töredékhez hozzátartozó töréspont (az a „sebhely”, amely arra emlékeztet, hogy a töredék nagyobb egészből tört ki) lehetetlenné teszi, hogy eltekintsünk a töredék materiális minőségétől. Másfelől a töredékek

³⁵ Vö. Hans Ulrich GUMBRECHT, „nachMODERNE ZEITENräume” = *Postmoderne – globale Differenz*, szerk. Robert WEIMANN – Hans Ulrich GUMBRECHT, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, 54–70. Ez a tágulóként megtapasztalt jelen ellentétben áll Baudelaire-nek a jelenről mint modernitásról adott kanonikus leírásával: „A modernség: – az átmeneti, a tűnő, az esetleges – [...]” Charles BAUDELAIRE, „A modern élet festője” = Charles BAUDELAIRE *válogatott művészeti írásai*, ford. CSORBA Géza, Képzőművészeti Alap, Budapest, 1964, 139.

³⁶ Ezt a formulát (eredetileg: „double desire of immediacy”) a „középkori teatralitás”-sal foglalkozó amerikai–francia–német kutatócsoport eszmecseréinek köszönhetem.

³⁷ A következőkhöz lásd Hans Ulrich GUMBRECHT, „Eat Your Fragment! About Imagination and the Restitution of Texts” = *Collecting Fragments / Fragmente Sammeln*, szerk. Glenn W. Most, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997, 315–327.

az egész metonímiáiként felélesztik a vágyat éppen ennek az egésznek a jelenléte után. Végül egy objektum részleges észlelése arra indít bennünket, hogy elképzeljük a teljes jelenlétének a pillanatát – és ez az imagináció olyan intenzív lehet, hogy izombeidegzéseket és ezzel együtt testmozgásokat idézhet elő.³⁸

Az Új Filológia potenciálja, amint azt genealógiai perspektívából kíséreltük meg feltárni, a történelemmel való foglalatosság olyan irányába mutat, amelyben végső soron kevésbé a tudás előállításáról van szó, mint inkább arról, hogy rendelkezésre álljanak a lehetőségek a múlt újra-megtestesítése számára. Különböző módon, de Nichols és Bloch is abban tűnik elsődlegesen érdekeltnek, hogy a kéziratokból a velük való foglalatosság formáit tárják fel, miközben számukra a szövegtartalmak azonosítása legjobb esetben is másodlagos cél. A letűnt gyakorlat elképzelésében rejlő cél nagyon is konvergál az egyre inkább mozgásban levő képek konstruálta kommunikatív környezetünkkel, ami – amint azt megkíséreltem megmutatni – az észlelés és tapasztalás közötti közvetítés problémájára adott nem fogalmi válaszként is funkcionálhat.

Mindez azonban nem annyira új – ízlés szerint: kevésbé forradalmi áttörés vagy kevésbé kulturális kezdet –, mint azt először feltételeznénk. Mert az átállás a múltból való tudás előállításáról a múlt észlelésére és újramegtestesítésére, a megértésről az újramegélésre, talán egyáltalán nem elkerülhető, amikor a filológusok állandóan a kéziratok egyszerűségére, esetlegességére és véletlenszerűségére összpontosítanak – akárcsak az Új Filológia feltalálói. Például Ramón Menéndez Pidal, az egyik legnagyobb középkorász és az irodalomtudomány történetének egyik legtermékenyebb szövegkiadója már századunk első felében az Új Filológia feltalálóinak jelentős elődje volt:

Manapság a hagyomány a porban hever [...], de miért ne kelne életre a kultúrára adó környezetben? Az én lelkemben valóban újraéledt, és

³⁸ Vö. Jacques LACAN, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Seuil, Paris, 1973, 120–132 (*Leçon IX*); George Herbert MEAD, *The Philosophy of the Present*, Open Court, La Salle, 1959, 74 skk.; Stephen BANN, „Clio in Part. On Antiquarianism and the Historical Fragment” = Uő, *The Inventions of History. Essays in the Representation of the Past*, Manchester University Press, Manchester, 1990, 100–121.

azt hiszem, hogy a variánsok, amelyek ott keletkeztek, ugyanazokhoz a szintekhez számíthatók, mint a hagyomány történeti folyamatából származó variánsok.³⁹

Fordította Vincze Ferenc

³⁹ Ramón Menéndez PIDAL, „El romancero. Su transmisión a la época moderna (1910)” = Uő, *Estudios sobre el romancero*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973, 84. Ehhez lásd Hans Ulrich GUMBRECHT, „Lebende Vergangenheit. Zur Typologie der »Arbeit am Text« in der spanischen Kultur” = *Das fremde Wort. Studien zur Interdependenz von Texten. Festschrift für Karl Maurer*, szerk. Ilse NOLTING-HAUFF – Joachim SCHULZE, Grüner, Amsterdam, 1988, 81–110.