

## Új episztemológiák kihívása a neveléstudományban

*A magyar neveléstudományban az utóbbi időben előtérbe kerültek a kutatómódszertanhoz kapcsolódó problémafelvetések, ritkábban esik azonban szó a mélyebben rejlő tudományelméleti alapokról és alapkérdésekről. Ezzel ellentétben a külföldi (például angolszász) pedagógiában igen nagy irodalma van az episztemológiai jellegű kérdéseknek, vitáknak. A társadalomtudományokban az utóbbi évtizedekben ismét komoly kérdéssé vált, hogy mit értünk tudományon és tudományosságon. Sokféle új hang jelent meg, s ezzel összefüggésben több új episztemológia tűnt fel és követel helyet magának a pedagógiai kutatások világában is, mint például a posztstrukturalizmus vagy az újmarxizmus. Ezek az elméletek számos kihívást hoznak a neveléstudomány számára.*

**E**kihívásokat igyekszik megjeleníteni ez a tanulmány, mely egy (posztstrukturalista és újmarxista) narratív doktori disszertációhoz (Mészáros, 2009) kapcsolódó, azt megalapozó tudományelméleti fejezet átdolgozott változata. Célja, hogy egy tudománytörténeti keretben, egyfajta tudománytörténeti narratíva megírásával mutassa be a neveléstudomány számára is kihívást jelentő új episztemológiákat, ezek gyökereit és kérdéseit. Kétségtelenül válogató, csonka és bizonyos értelemben személyes, sajátosan autonóm narratíváról van szó. Bizonyos fajta („tradicionális”) tudományosság e szöveg gyengéjeként értékelheti ezt a tényt, épp az itt felvázolt „más” tudományosság viszont mindezt a tudományos írás kikerülhetetlen jellegzetességének tekinti, azt pedig egyenesen előnynek, hogy itt a tudományban egyébként sokszor elrejtőző sajátosságok, mint a „szubjektivitás”, a „csonkaság”, az értelmezés által reflektálttá is válnak.

### A pozitívizmusig és azon túl

A nyugati tudományosság története jól felépíthető egy olyan narratívába ágyazva, amelyben egyrészt bizonyos fordulópontokat beszélünk el, másrészt vitákat konstruálunk a különféle megközelítésmódok között. Nincs mód arra, hogy a tudományosság egész történetét a kezdetektől bemutassam e tanulmányban, ezért az utóbbi idők fordulataira, kihívásaira koncentrálok, leginkább a pozitívizmustól kezdve. Természetesen maga a pozitívizmus is leginkább történeti beágyazottságában értelmezhető. Nyíri Tamás (2003, 375.) szerint: „A pozitívizmus gyökere a francia szkepticizmus és materializmus, az angol empirizmus és a kanti fenomenalizmus.” E gondolat mögött persze ott áll egy könnyen kínálkozó (vitákat konstruáló) narratíva, mely egyszerűen kettéosztja a nyugati filozófia és tudomány történetét Platón követőire, a metafizikusokra és a Platónnal szembenállókra, akik relativisták, nominalisták, szkepticisták, sőt nihilisták. E leegyszerűsítő kettősség határozott elutasítását máris szeretném jelezni elbeszélésem elején. A történet sokkal összetettebb. (1) Mindenesetre némi ugrással – a középkorban egymással „vitázó”

Platón és Arisztotelész történetét átugorva – kikerülhetetlen egy nagyon rövid ismeret- és tudományelméleti vázlat megrajzolása a 17. és 18. századtól indulva, mielőtt a pozitívizmusról lenne szó.

A skolasztika hanyatlása után a reneszánsz értelmezhető az eddigi tudás felbontásának korszakaként, míg a 17. és 18. század inkább rendszerező jellegű (Nyíri, 2003). A természettudományok felé fordulásnak nagyon fontos szerepe van a tudományelmélet alakulásában. A korábbiakkal ellentétben nem a teológia lesz „a” tudomány és a „tudományos”, hanem a természettudományoknak nevezett terület, amely a megtapasztalható kutatásaként jelenik meg a meg nem tapasztalható (ezért kritikusan értelmezett) metafizikaival szemben. Leegyszerűsítően két irányzat jelenléte, „vitája” határozza meg a korszakot: a racionalizmusé és az empirizmusé. Módszertanilag a deduktivitás és induktivitás szembenállásaként is olvasható a két megközelítés vitája. Az empirizmus a tapasztalást, a racionalisták a gondolkodást tekintik megismerésünk útjának, (elsődleges) forrásának. Minden ismeretelmélettel foglalkozó filozófus óhatatlanul e vita örökségét kapja és viszi tovább. Így Hume is, aki gyakorlatilag következetesen végigviszi az empirizmusból fakadó gondolkodásmenetet, és eljut az okság elvének tagadásáig. Mái ható – a pozitívizmust megalapozó – nézete szerint a tudomány feladata minél több induktív módon szerzett törvény föltárása, amely közelebb visz az igazsághoz, de azt sohasem érheti el. Szerinte csakis az indukcióval (minél több esetből következtetve) juthatunk valószínű ismeretekhez.

Kant viszont kifejezetten közvetíteni akar a két, általa szélsőségesnek tartott irányzat között, pontosabban egy olyan elméletet ír le, amely szerint szerepet kap mind a tapasztalás, mind a gondolkodás (gondolatok, fogalmak) az emberi megismerésben. Kant sokszor hivatkozott és zseniális ismeret- és tudományelmélete nem választható el személyes történetétől, érdeklődésétől. A tiszta tudomány feltételezése – mely egyetemes és szükségyszerű összefüggésekre jut – értelmezhető úgy, mint matematikai érdeklődéséből, sőt sajátos, rendkívül rendszerezett életviteléből fakadó előzetes nézet (Nyíri, 2003). Azért tartom lényegesnek ezt az értelmezést, mert tudományfelfogása (rejtett formákban) a mai napig kísért, sokszor reflektálatlanul, miközben szinte mindenki megfeledezik erről a személyes eredetről. A másik oldalon az, hogy Kant kiemeli a tudat szerepét a megismerésben, szintén következményekkel járt: a reflektivitás, a megismerési folyamatra, annak határaitra való koncentráció kikerülhetetlenül része lett a tudományelméletnek; metafizika-kritikája pedig alapul szolgált a későbbi relativizáló kritikáknak. Így valamilyen módon Kant örökösének tekinthetők mind a pozitivisták, mind a velük vitatkozók. Általában is elmondható, hogy Kant után a tudományos megismerésről már nem lehet ugyanúgy beszélni, mint előtte. Az egyik legmeghatározóbb irányzat, a pozitívizmus is a kanti kételyek után születik, és abból indul ki, hogy a dolgok lényegét nem ismerhetjük meg, csak a tapasztalásban adott tényeket (jelenségeket) és összefüggéseiket.

A pozitívizmus az a 20. századi tudományelméleti irányzat, mely alapvető pró és kontra vonatkozási ponttá vált. A pozitívizmus (és a pozitívista) mint kifejezés (jelző) a viták során túl is mutat a történeti pozitívizmuson, és egyfajta átfogó fogalommal lett minden olyan elgondolás leírására, amely a tények empirikus úton való megismerhetőségét, az általánosítható, igazolható (verifikálható) tudományos igazságok kimondásának lehetőségét feltételezi a (társadalmi-történeti-nyelvi) értelmezés figyelmen kívül hagyásával. Természetesen a hermeneutikai megközelítés képviselői írják le így a pozitívizmust (vagy egyszerűen használják így a kifejezést) mint nagy „mumust”, amivel újra és újra szembe kell szállni. Ma már gyakorlatilag senki sem nevezi magát pozitivistának, mégis sok kutatót ér ez a vád pontosan a fenti értelmezés fényében. Valójában nehéz feltárni, bemutatni az „eredeti” pozitívizmust, mert a későbbi értelmezések és továbbgondolások óhatatlanul ráterhelődnek a „történeti pozitívizmus” újraolvasására. Mindenesetre Comte egy praktikus megoldási módot kínál a kétely utáni, mégis biztos tudományos ismeret

megszerzésére: a pozitív módszert, mely egy adott területen ismeri el az empirikus verifikálhatóságot anélkül, hogy mélyebb „lényeket”, igazságot keresne. Rábjá marad azonban az előfeltevésnek, hogy a tudománynak egyetemes, szükségszerű igazságokat kell kimondania.

A neopozitívizmus fontos fordulatot jelent, mert ugyan továbbra is az objektivitás és az univerzális érvényesség fogalmához tartja magát, de csak egy adott nyelvi kereten belül. Kant a prioriját a logikai pozitívizmus a nyelvbe helyezi, s ezzel megnyitja az utat a nyelvi fordulat előtt. Nem véletlen, hogy a korai Wittgenstein ebből az iskolából indul el, hogy a nyelvi meghatározottság egyik legradikálisabb megfogalmazójává váljon.

*A feltárandó „valóságos világ”  
valójában a modernizmus  
konstrukciója, melyet kivétel nél-  
kül fehérek építettek fel. Ahogy  
Scheurich és Young összefoglal-  
ja: „A modernizmus egy olyan  
episztemológiai, ontológiai és  
axiológiai hálózat, amely olyan-  
ná »teszi« a világot, ahogyan a  
domináns nyugati kultúra ismeri  
és látja azt.” Ez nem azt jelen-  
ti, hogy a fehér tudósok, filozófu-  
sok rasszisták lettek volna,  
hanem csak azt, hogy a saját,  
kulturálisan-történetileg  
konstituált szubjektivitásuk nyil-  
vánvalóan meghatározta tuda-  
mányépítésüket, mint ahogy  
maguk a tudományos szövegek  
is a fehér nyugati civilizáció  
kontextusában jöttek létre és  
interpretálódtak.*

Carnap és a Bécsi Kör filozófiájának racionalitásfogalma már a relativizálás irányába mutat (Bourdieu, 2005).

Poppert (1997) sokan tekintik a pozitívizmus kritikusának. Rendszere valóban már nem az induktivitásra épül, feladja a verifikálhatóság kritériumát, komolyan véve Hume-ot. Módszeres kutatásokból születő tudományos modellekben és hipotézisekben gondolkodik. A metafizikától a tudományokat elválasztó demarkációs kritériumnak a falszifikálhatóságot teszi meg (Popper, 1997). Az elméletek mindig ideiglenes korrobálásáról beszél, nem végleges igazságról, igazolásról. Meglátásom szerint azonban valójában ő is a pozitívizmus körén belül marad, annak „továbbfejlesztője”, mert – bár a verifikálhatóság problematikus pozitívista kritériuma helyett a falszifikálhatóság fogalmát vezeti be, rendszere, szemben a leegyszerűsítő induktívizmussal, hipotetiko-deduktív, s nagyobb hangsúlyt helyez a tudományos közegre, amelyben az állítások falszifikációja megtörténik, mégis – alapvetően osztozik a pozitívizmussal abban, hogy nem reflektál az értelmezés kérdésére, egyoldalúan a természettudományból indul ki, és gyakorlatilag teljesen kimarad a történetiség aspektusa elméletéből.

Jól látszik, hogy a tudományon a fenti episztemológiák kimondva-kimondatlanul a természettudományokat értik. Dilthey (2004) munkássága azért jelentős fordulópont ezen a téren, mert az általa szellemtudományoknak nevezett nem természettudományos episztémé tudományosságát igyekezett kimutatni, miközben leírta ezek sajátosságait. Bár a legtöbben ma már túlhaladottnak vélik meglátásait, illetve alapvetően sikertelennek próbálkozásait, írásai mégis jól rámutatnak arra, hogy a tudományelmélet mennyire a reneszánsz óta nagyot fejlődő s végül a tudományosságot (egyébként a mai napig) uraló matematikai alapú, a természet tényeit tanulmányozó (természettudományosnak nevezett) irányra épül. (2) Dilthey (2004) valójában szintén tekinthető a pozitívizmushoz kapcsolódónak, hiszen a társadalomtudományok tényeinek igazolhatóságát igyekeztek felmutatni akkor is, ha nála ezek a tények alapvetően különbözőek a természettudományokéitól, és a szellemtudományok kérdésfeltevése is más.

Dilthey felvetésein túl a társadalomtudományok felől különösen a történetiség oldaláról érte komoly kihívás a pozitivistá tudományszemléletet. Az első megemlítendő gondolkodó Marx. Alap- és felépítménytanával a tudományt a társadalmi viszonyok termékének tekinti, s történeti oldalról közelíti meg, továbbá felhívja a figyelmet az ideológiák szerepére a tudománytörténetben, valamint a megismerés dialektikájára. Ezzel kikezdi az empirista tudomány univerzalizmusát, naiv realizmusát (*Althusser*, 1968). Marx későbbi követői erőteljesen kritizálták a pozitívizmust. Gramsci (1970) szerint a tudomány mindig valamilyen ideológiába burkolva jelenik meg. A Franfurti Iskola kritikai elmélete, túl azon, hogy újra hangsúlyozza a tudomány történetiségét, határozottan kritizálja a pozitívizmust, méghozzá etikai oldalról (*Horkheimer*, 1976; *Tar*, 1986).

A másik tudománytörténeti kihívás Kuhn (1984) részéről érkezett, aki mintegy lerántotta a leplet a tudományok alakulásáról, megmutatva annak alapvetően történeti és konvencionális gyökereit. Kuhn alapos elemzéssel mutatja meg művében, hogy a tudománytörténet paradigmaváltásai milyen nem „tudományos”, hanem társadalmi hajtóerők nyomán mentek végbe.

### Feyerabend és a posztmodern episztemológiák

Az egyik legradikálisabb kihívás nemcsak a pozitívizmust, hanem általában a tudományosságát is Feyerabend (2002) részéről érte. Sokat idézett kijelentése igazi „jobbgyenes” (szövegének stílusát követve) a tudomány „papjainak”: „Nincs tehát világosan megfogalmazható különbség mítoszok és tudományos elméletek között. A tudomány egyike az emberek kialakította számtalan életformának, és nem is föltétlenül a legjobb. Hangos, pimasz, drága és föltűnősködő.” (*Feyerabend*, 2002, 475.)

Egy tudományos szöveg mit tehetne mást, mint gyorsan elhatárolódik egy ilyen mítoszt, vallást, boszorkányságot és tudományt egy szintre hozó, „tudománytalan” megállapítástól. Ezzel azonban furcsamód pont Feyerabend kijelentését igazolná. Hiszen ez nem lenne más, mint merőben autoriter gesztus, mely nem vet számot a szöveg kérdésfölvetésével. Érdemes pedig számot vetni. Mielőtt boszorkányként megégetnénk Feyerabendet, illetve szövegeit, ártalmas relativizmussal vádolva, érdemes komolyan vennünk iróniáját. A kollázsszerűen összeállított *A módszer ellen* szövege, története mintegy elő is segíti az újraolvasás-írás szüntelenül fenntartandó folyamatát. Valójában maga a szöveg ad kulcsot (újra)olvasásához, értelmezéséhez. A kínai kiadás előszavában fogalmazódik meg a világos tétel: „azok az események, eljárások és eredmények, amelyekből a tudomány fölépül, nem rendelkeznek egységes struktúrával”, amely tételt az „antiracionalista” Feyerabend több száz oldalon, rendkívül meggyőző érvekkel, történeti megközelítésben, ha úgy tetszik: értelemre hatóan, „racionálisan”(?) kifejti. Vagyis a „tudományellenes” mű olvasható tudományosként. Feyerabend értelmezői és kritikusai gyakran felejtik el az 1982-es kiadás előszavának elejét, amely a műről mint Lakatos Imrénék írott levélről, a közös vállalkozásról mint pokolian jó mulatásról, valamint az anarchizmus maszkiáról beszél, melyet a szerző szívesen ölt magára. Később, a 3. angol kiadásban implicite dekonstrukciónak nevezi (ki) magát a szöveg szerzője. Ha ezeket a kontextuális elemeket komolyan vesszük, akkor Feyerabend szövegkollázsa értelmezhető rákérdező játékként, gondolkodásra készítésként (ahogy ő maga írja a dekonstrukción), ironikus paradoxonok megfogalmazásaként. Így szemlélve semmiképpen sem antiracionalista ámokfutás a mű, sokkal inkább az irónián és szerepjátékon keresztül kényelmetlen, de valódi kérdések felvetője. Nem arról van szó, hogy minden mese elfogadható és hasznos lenne: az „anything goes” nem ezt jelenti. Sokkal inkább annak veszélyére hívja fel a figyelmet Feyerabend, hogy a nyugati tudományosság egyfajta új vallás(osság)ként jelenik meg, alázat nélkül követel magának társadalmi hatalmat, miközben számos – a saját (valójában egzaktul sohasem működő) mércéi szerint – nem

racionális folyamat vezérli. Feyerabend anarchizmusa a tudományosság egyfajta demokratizálódását, pontosabban a demokratikus társadalmi rendbe beépülését kívánja meg és segíti elő, a köré épült mítosz ironikus, de nem irracionális lerombolásával. McCloskey (2007, 98.) a tudomány retorikusságáról írva veszi védelmébe Feyerabendet, s száll szembe az irracionális bélyegét rásütőkkel. Így ír: „A retorikára való felhívás ugyanakkor nem jelent irracionális érvelésre való felhívást. Épp ellenkezőleg. Annak az irracionálisnak a hátrahagyására szólít fel, ami mesterségesen leszűkíti az érvek palettáját. Arra buzdít, hogy kezdjünk emberi lényekként érvelni.”

Akik irracionálisnak titulálják Feyerabend érvelő szövegeit, azok egyfajta, jól körülhatárolható racionalitás jegyében teszik ezt. A fenti, történetiként aposztrofálható kihívásokon túl több 20. századi episztemológia rámutat arra, hogy a nyugati, (poszt)pozitivistá racionalitás-értelmezés csak egy a lehetséges interpretációk közül. Azért, mert egy megközelítés nem illeszkedik egy specifikus racionalitás-felfogáshoz, még nem irracionális.

A feminista és posztkolonialista kritika erőteljesen megkérdőjelezi, sőt megtámadja a nyugati modern tudományosságot, rákérdezve annak gyökereire. Feminista oldalról (például: *Cixous*, 1997; *Hooks*, 2003; *Haraway*, 2003; *Scheurich és Young*, 1997; *Sprague és Kobrynovicz*, 1999) többen rámutatnak a mainstream tudományfelfogások patriarchális természetére. Egyrészt a tudás mindig kontextushoz, társadalmi-kulturális szituációhoz kötött ('situated knowledge') és testen keresztül, kikerülhetetlenül „testi” ('embodied knowledge'). Ha pedig így tekintünk a tudásra – és az érzékelés középpontba állításával még maga a pozitívizmus is testinek tekinti azt –, akkor a fehér középosztálybeli férfi testből, testén keresztül születő tudásról kell beszélünk a nyugati tudományosság esetében (*Haraway*, 2003; *Sprague és Kobrynovicz*, 1999). Másrészt, ha a kutatásokra tekintünk, akkor a természeti vagy társadalmi jelenségek egzaktnak titulált föltárása mögött – a feminista kritika szerint – az uralás patriarchális logikája rejtőzik: a dichotomikusan rajtam kívülállóként tételezett „világot” meg kell ragadnom, magamévá kell tennem, hogy megfogható, uralható legyen. A posztkolonializmus hasonlóképp lep-lezi le a nyugati tudományosság másik rejtett (hatalmi) arcát (*Scheurich és Young*, 1997; *Bhabha*, 1994; *McLaren és Farahmandpur*, 2005; *Fine*, 1998; *Kende és Vajda*, 2008): a fehér civilizációhoz kötöttségét. A feltárandó „valóságos világ” valójában a modernizmus konstrukciója, melyet kivétel nélkül fehérek építettek fel. Ahogy Scheurich és Young összefoglalja: „A modernizmus egy olyan episztemológiai, ontológiai és axiológiai hálózat, amely olyanná »teszi« a világot, ahogyan a domináns nyugati kultúra ismeri és látja azt.” (*Scheurich és Young*, 1997, 138.) Ez nem azt jelenti, hogy a fehér tudósok, filozófusok rasszisták lettek volna, hanem csak azt, hogy a saját, kulturálisan-történetileg konstituált szubjektivitásuk nyilvánvalóan meghatározta tudományépítésüket, mint ahogy maguk a tudományos szövegek is a fehér nyugati civilizáció kontextusában jöttek létre és interpretálódtak. Más rassz-alapú episztemológiák (például: *Collins*, 2003) kritizálják a nyugati tudományosság technicizáltságát, személytelenségét, látszólagos érzelmentességét, egyoldalúságát, amely az általánosnak a partikulárisra szembeni nagyobb igazságértékét állítja, megelégedve arról, hogy az „általános” mennyire nem az valójában, illetve hogy az általánosság (s az általánosítás kritériuma) szintén többértelmű konstrukció.

Az, hogy ezek a kérdések ilyen módon fölvetődnek, elhelyezhető a posztmodernizmus névvel illetett szellemi irányzat (?), gondolkodásmód (?), megközelítésmód (?), ismeretkritikai álláspont (?) kontextusában. Úgy is értelmezhető: ezek a kérdések posztmodern nézőpontból vehetők fel, az teszi lehetővé a problémák ilyen megfogalmazását, illetve (részben) maguk ezek a felvetések a posztmodernizmus megteremtői. Lehetne tehát posztmodern fordulatról, kihívásról is beszélni. Nagyon nehéz azonban meghatározni, mit is tekinthetünk posztmodernnek. A posztmodernizmus mint filozófiai gondolkodásmód (?), pontos körülírásába épp ezért nem megyek bele. Mint mun-

kadefiníció elfogadható, hogy egy olyan „irányzatról” van szó, amely erőteljesen a modernitásban gyökerezik, de túllép azon, és végső soron annak megkérdőjelezését jelenti. Lyotard (1993) szerint a posztmodern állapot a nagy, nyugati, magyarázó narratívák kihunyását jelenti, amelyek helyébe partikuláris narratívák lépnek. A posztmodern kérdéskör itt és más szövegekben erőteljesen kötődik a nyelvi fordulathoz a filozófiában, amely összekapcsolódik a hermeneutikai fordulattal. Saját újraolvasásomban én ezt az irodalomtudomány provokációjaként beszélem el a következő fejezetben. A posztmodernizmus leírása helyett választásom szerint tehát annak egyik kiemelkedő aspektusát (gyökerét?) járom körül.

A posztmodern tudományosságot kritizálják, vagy legalábbis a fenti felvetésekre hagyományos posztpozitivisták oldalról próbálnak válaszolni Bourdieu és Lakatos. Útkeresésük hasonló. Mindketten az úgynevezett racionalitást akarják „megmenteni”. Lakatos (1997a) úgy véli, hogy a racionalitást kizáró, illetve háttérbe szorító tudománytörténeti és -filozófiai elméletek konvencionalisták, tehát alapvető kritériumként a konvenciót határozzák meg a tudomány alakulásában. A racionalitás ilyen kizárását azonban Lakatos veszélyesnek tartja, ugyanakkor belátja, hogy a történeti kihívásra Popper nem ad megfelelő választ. Ezért, szembehelyezkedve Feyerabend szkeptikus anarchizmusával és Kuhn irracionálisan változó racionális autoritás-konceptiójával, ő egy racionális történeti rekonstrukcióra törekszik: a történeti elemzés racionalitásának felmutatásával igyekszik köztes álláspontot elfoglalni. Nem paradigmákról, hanem kutatási programokról beszél, amelyek elbírálása sem nem a tekintély, sem nem pusztán a józan ész alapján történik meg, hanem akkor tekintjük előrehaladónak őket, ha elméleti növekedésük anticipálja empirikus növekedésüket, vagyis sikerrel jósolnak meg új tényeket.

Lakatos (közvetítő) próbálkozása figyelemreméltó, de erőteljesen kritizálható, mert kihagyja a hermeneutikai dimenziót, valamint az érdekek és értékek dimenzióját, nem reflektál racionalitás-felfogására, és alapvetően természettudományos alapon szól a tudományról.

Ez utóbbi nem jellemző viszont Bourdieu-re, aki kifejezetten tudányszociológiai nézőpontból közelíti a kérdéshez. Írásában (*Bourdieu, 2005*) egyensúlyoz a történeti, társadalmi és filozófiai megközelítés között. Kantot újrainv Bourdieu a tudományos tudás szocio-transzcendentális feltételeit igyekszik feltárni. A tudomány szerinte egy olyan társadalmi mező, amelyben az interszubjektivitás, az univerzalizációs mechanizmusok révén az elismert igazság nem lesz csupán történeti-társadalmi kényszerűségek által kialakított konstrukció. Épp a szimbolikus erőviszonyok és az érdekküzdelmek járulnak hozzá ahhoz, hogy a (habermasi) legjobb érv ereje érvényesüljön: az igazságnak ki kell állnia a szabályozott interszubjektív vita próbáját. Úgy véli ezen kívül, hogy a gyenge autonómiával rendelkező társadalomtudományok úgy kerülhetik el a relativitást, és úgy lehetnek tudományosak, ha a saját eszközeikkel reflektálnak magukra. Objektivációs folyamatra van szükség, amely – ismét nem csupán egyénileg, hanem interszubjektíven – objektíválja a kutatás alanyát, tárgyát, nézőpontját. Bourdieu (2005) e folyamatot tekintve kiemeli a tudós saját pozíciójának, érdekeinek tárgyiasítását, amelynek konkrét példáját is adja könyvének utolsó fejezetében.

Bourdieu meggyőző módon rajzol meg egy olyan tudományosságot, amely az interszubjektivitás és a reflexivitás révén kerül el a relativizmust. Elméletének gyenge pontja azonban, hogy gyorsan lesöpri a nyelvi (és textuális) fordulat, az értelmezés kérdését; azt az illúziót teszi magáévá, hogy az objektíválással mintegy ki lehet lépni a társadalmi-kulturális hatások alól, valóban objektívvá lehet tenni a kutatásunkat. Egy alkalommal éppenséggel önellentmondásba kerül, amikor érzelmi (-vállomásos) alapon veti el a tudományosság érzelmi-vállomásos oldalát (erről bővebben lásd: *Mészáros, 2009*).

## Az irodalomtudomány provokációja

A fentiekben bemutatott történeti kiindulású kérdésfelvetés, megközelítés mellett a 20. század filozófiáját (annak egy részét) s így tudományelméletét meghatározza a nyelvi-hermeneutikai problémafelvétel, amit már-már közhelyesen 'linguistic turn' (a nyelvi, nyelvészeti fordulat) néven emlegetnek. Ez a nyelvet és az értelmezés kérdését középpont állító gondolkodás összekapcsolódik egyfajta irodalomtudományi fordulattal is. Kétféle értelemben beszélhetünk fordulatról: egyrészt a társadalomtudományokban egyre inkább megjelenik a szövegiség, szövegértelmezés megközelítése, módszertana, tehát ahogy a fejezet címe is mutatja: a társadalomtudományok reagálnak az irodalomtudomány provokációjára, szembesülve a kutatások szövegiségével, a fikció és realitás

*A szöveg textus, szöttes, amelynek alapvető pluralitással rendelkezik, és mindig más szövegekkel van kapcsolatban, de többé már nem a filológiai leszármazás értelmében, hanem mert állandó, idézőjel nélküli idézetek alkotják. Ez az intertextualitás jelensége. A szöveg keresztülvág a műveken, és a szerzője sem bír felette autoritással, csak mintegy – ahogy Barthes mondja – vendégként térhet vissza. Nem kíván meg tiszteletet, mint a mű, ezért szétzúzható. A szöveg középpont nélküli, a jelölők vég nélküli játéka jellemzi, sőt maga is játék: az olvasó mint egy partitúrát játszsza. Így eltörlődik az írás és az olvasás távolsága is.*

elkülöníthetőségének kérdésségével; másrészt magában az irodalomtudományban megy végbe több fordulat, s pontosan ezek révén lesz az irodalomtudomány a saját határain túllépő episztemológiai, metodológiai kihívás. Ezek a fordulatok a korábbi pozitívista szemléletű, genetikus-filológiai vizsgálódásoktól való eltávolodást jelenti. (3)

Ennek az eltávolodásnak az első képviselői az orosz formalisták, akik gyakorlatilag az önálló irodalomtudomány úttörői voltak. Meglátásaikat azonban általában mára már túlhaladottnak, „kevésnek” is tekintik (vesd össze: Jefferson és Robey, 2003). A mai napig (tovább) él viszont a 20. századi irodalomelméletek másik nagy vonulata, az irodalmon messze túlmutató strukturalizmus. Ez utóbbi kiindulópontja és alapja Saussure elmélete, amely a már említett nyelvi fordulat egyik legnagyobb megtermékenyítője.

A saussure-i nyelvelmélet meghatározó volt az egész 20. században, mára pedig beépült a kanonizált középiskolai nyelvtanításba is. Saussure a korábbi történeti kutatásokkal szemben a nyelv szinkron vizsgálatára irányította a figyelmet. A nyelvet jelek rendszereként írja le. Ezek a jelek önkényesek és differenciálisak. Ez a felismerés egyrészt azt hozza magával, hogy a nyelvre többé nem tekinthetünk úgy, mint a valóság tükrözésére: a jelek a jelölők és

meg azáltal, hogy a gondolatok és hangok kusza kötegét artikulálják; másrészt hogy a nyelvi elemeket egymástól való különbözőségük alapján azonosíthatjuk, és a nyelv tanulmányozásában a jelek kapcsolódása, rendszerben elfoglalt helye kap központi szerepet.

A strukturalisták a nyelvi jelek rendszereként tanulmányozzák a szövegeket, túllépve ezzel a formalistáknál oly lényeges „irodalmi” és „nem irodalmi” szöveg megkülönböztetésen. A francia strukturalizmus pedig eleve az emberi jelenségek, a kultúra világára alkalmazza a saussure-i szemiólogiát: abból kiindulva, hogy minden kultúra jelekből áll, és azok rendszerét, struktúráit kell tehát tanulmányozni. Maga a strukturalista „isko-

la” korántsem egységes, számos irányzata, formája van. A fenti alapgondolat és a tanulmányozásnak egy sajátos, jelekben, struktúrákban gondolkodó módja az, ami mindezekben közös.

A strukturalizmus hamar utat nyit a posztstrukturalizmusnak, amely tovább viszi, úgy is mondhatjuk: következetesen a végsőig elviszi „a referencialitás eltörlése” saussure-i alapgondolatának következményeit. A posztstrukturalizmus alapvetően a strukturalizmusból indul. Többen vannak, akiknek korábbi műveit strukturalistának, a későbbieket posztstrukturalistának címkézik. Nem is mindig egyértelmű, hogy hová sorolható egy-egy szöveg. Barthes az egyik ilyen elméletalkotó, akinek az *S/Z (Barthes, 1997)* című művét határon állónak szokták tekinteni, viszont elég egyértelműen a posztstrukturalista kategóriába tartozónak vélik *A szöveg öröme (Barthes, 1996)* című írását. Ebben Barthes a szöveget helyezi középpontba a mű helyett. Ez az elmozdulás nagyon lényeges lépése a posztstrukturalizmusnak. A szöveg textus, szöttes, amelynek alapvető pluralitással rendelkezik, és mindig más szövegekkel van kapcsolatban, de többé már nem a filológiai lezármazás értelmében, hanem mert állandó, idézőjel nélküli idézetek alkotják. Ez az intertextualitás jelensége. A szöveg keresztülvág a műveken, és a szerzője sem bír felette autoritással, csak mintegy – ahogy Barthes mondja – vendégként térhet vissza. Nem kíván meg tiszteletet, mint a mű, ezért szétzúzható. A szöveg középpont nélküli, a jelölők vég nélküli játéka jellemzi, sőt maga is játék: az olvasó mint egy partitúrát játssza. Így eltörlődik az írás és az olvasás távolsága is.

Posztstrukturalistának szokták tekinteni (főleg a kései) Foucault-t (1990, 1996, 2000, 2001, 2004) is, aki a mára már közhelyszerűvé vált ’diskurzusok’ fogalmát használja. Ezek „beszédmódok”, „megnyilatkozások”, melyek ott vannak a társadalmi intézményrendszerek alakulásának gyökereinél, és mintegy ezekből épül fel a történelem, egészen az aktuális folyamatokig, kijelentésekig. Foucault munkáiban valamiféle „történész dekonstruktorként” (4) a történelem partikuláris dokumentumait elemzi, illetve az intézményrendszerek kialakulásának diszkurzív gyökereire kérdez rá, kimutatva és lebontva a hatalmi működéseket. Poszthumanistaként az isten halála után az ember haláláról beszél, akit valójában a diskurzusok konstituálnak (Foucault, 2000).

A posztstrukturalizmus egyik legnagyobb hatású irányzata napjainkban kétségtelenül a sokat emlegetett, kedvelt és támadott dekonstrukció. Mielőtt azonban ennek részletesebb ismertetésébe fognék, mindenképpen említést kell tenni az irodalomtudomány másik (mondhatni szinte versengő) irányzatáról, a hermeneutikáról, amely ugyan szintén kapcsolódik a nyelvi fordulathoz, de alapvetően más utat jár, mint a (poszt)strukturalista kritika.

Az értelmezés tudománya nagyon régi múltra tekint vissza, mégis a 20. században nyert meghatározó filozófiai jelentőséget a hermeneutika. Heidegger (2004) teremti meg ennek alapját, mivel szembe helyezkedve a szubjektivitástól elhatárolódní igyekvő felvilágosodással, az emberi lét alapvető tényezőjének teszi meg a megértés, értelmezés mozzanatát. Ennek legteljesebb végiggondolása azonban az ő nyomdokain járó Gadamer érdeme. Alapművében (Gadamer, 1984) nem egyszerűen egy értelmezésmódszertani értekezést akar adni, hanem arra vállalkozik, hogy az igazságra, annak megismerésére vonatkozó kérdést írja újra a művészeti és történelmi tapasztalat felől. A hermeneutika tehát filozófiává válik, és nem csupán mesterség nála. Heideggert követve kiemeli a megértés történetiségét és előzetesség-struktúráját. Az értelmezés folyamatába mindig prekoncepciókkal lépünk be, amelyek a hagyomány részei, amelyhez tartozunk, és amiből nem tudunk kívül helyezkedni. A kérdéseinket is már eleve meghatározza a hatástörténet, amivel számolnunk kell. Nincs hagyománytól, hatástörténettől független megértés. A prekoncepciók nem kikerülendő és kikerülhető mozzanatok, hanem az értelmezés részei. Átértelmezve a hermeneutikai kört, Gadamer azt a hagyomány és az abból kiinduló, de egyben azt aktívan alakító, értelmező mozgásának körkörös egymásba játszásaként írja le. Ez nem lezárható folyamat, nincs végleges értelmezés. A megértés nála –



folytatva a hermeneutikai hagyományt – mindig összekapcsolódás, dialógus, amelyben az ismerőség és idegenség kettőssége rejlik. A hagyományba ágyazott szöveg és a jelen azonban csak látszólag két teljesen elkülönülő és összekapcsolandó horizont. Sem a 'jelen', sem a 'történeti' horizontja nem létezik külön. A megértésről mégis mint horizontösszeolvadásról beszél Gadamer a meglevő feszültség miatt: a jelen másságának tapasztalata miatt, melyet a hermeneutika kibont, vállal, de rögtön újból egyesíti is a két horizontot, mintegy megszüntetve a történetit. Látszik ebből, hogy a sokszor elhanyagolt applikáció, alkalmazás mozzanata kap elsődleges szerepet elméletében. A megértés ugyanis mindig önmegértés, önmagunkra rákérdezés is egyben, és így a saját létünk újraértelmezése.

Bár a dekonstrukciót a hermeneutika melletti, sőt azzal szembeni irányzatnak szokták tekinteni, lehetséges olyan értelmezés is, amely azt a hermeneutika radikalizálódásaként írja le (*Caputo*, 1996a). Különösen, ha Caputóval a hermeneutikát a következőképpen határozzuk meg: „...az élet eredendő nehézségéhez való ragaszkodás kísérlete, a metafizikával való elárulása helyett.” (1996a, 13.) Ennek folytatója a hermeneutikát a szakadék szélére sodró (*Caputo*, 1996a, 18.) Derrida és a dekonstrukció.

### A dekonstrukció

Lehetetlen vállalkozásnak tűnik a dekonstrukcióról valamiféle átfogó összefoglalót írni, hiszen egy olyan irányzatról van szó, amely inkább rákérdezés, mint kategóriák mentén körülhatárolható elmélet. Nem új filozófiai programról, új világrépről van szó, ahogy Caputo (1996b, 23.) egy másik tanulmányában írja: „A dekonstrukció nem kívánja magát a legújabb metafizikaként felállítani, hogy aztán beletelepedhessünk. Éppen ellenkezőleg: ki akar minket vágni a hóra, meg akar minket fosztani a filozófia kényelmétől, kedvét leli az egész remegésben, vissza akarja állítani a dolgok nehézségét.” Mindennek ellenére megkísérlek egyfajta összefoglalást írni – elsősorban Derrida szövegeire fókuszálva –, ahogy ezt mások is megteszik (például Orbán, 1994; Culler, 1997), tudva, hogy a mélyen gyökerező metafizikai és strukturalista hagyományt nem lehet egészen kiiktatni, és jelezve, hogy a dekonstrukció a szövegekre rákérdezésben él, ez pedig csupán csonka elemzés lesz.

A dekonstrukció tehát nem egy diszciplína (5), ahogy Derrida mondja egy Orbán Jolán (1994, 47.) által idézett beszélgetésben: „Nem filozófia, kérdések a filozófiához.” A jól definiált tudásra kérdez rá, ahhoz intéz kérdést; de nem ellendefiniációt ad, és nem is egy újfajta metodológiát akar teremteni, hanem épp a végérvényes metodikákat, a definiálhatóságot, a nyelvek teremthetőségét vonja kétségbe. (6) A modern nyugati tudomány és metafizika központosító, általánosító, integráló jellegével szemben egyfajta differenciáló gondolkodásmódot képvisel. Az átmenet, a pillanat, a jelenlét kezünk közül kicsúszó hiányára, a jelenlét és hiány egymásba játszására fókuszál. Míg a strukturalizmus logikailag koherens, leírható rendszereket feltételez, addig a posztstrukturalista dekonstrukció úgy véli, a játék kikezdi a struktúrát. Derrida (1994) a struktúra strukturalitására, így középpont-nélküliségére hívja fel a figyelmet.

Míg az egész nyugati filozófiát meghatározta az a feltételezés, hogy a jelentés adott, megragadható, mintegy jelen van, addig Derrida (1991, 1998) következetesen végigviszi Saussure elgondolását, aki a nyelvet különbségek rendszereként írja le. A jel a másokkal való különbözőségében létezik, és így valójában nem mondható, hogy jelenvalóvá tesz egy jelentést. A különbségek játékában semmi sincs közvetlenül jelen. A jel valójában nyom, nincs egyértelmű referencialitása. A jelölőnek a különbségek e rendszerében tehát nincs egy megragadható jelöltje, hanem csak utal egy további jelölőre. Így a jelentés valójában elcsúszik a jelölők játékán a végtelenbe, elhalasztódik anélkül, hogy kijelölhetnének egy középpontot. Ez a disszemináció. A metafizikai hagyomány platóni gyökerű

hamis jelenlét-illúziója többek között abból ered Derrida szerint, hogy a beszéddel szemben az írást másodlagosnak tekintették. A platóni „fonocentrizmus” a beszédet úgy mutatja be (*Derrida*, 1991), mint ami mintegy közvetlenül ragadhatja meg a jelentést, szemben az írással. Derrida kimutatja Platón érvelésének önellentmondását, és az írás elsődlegességét állítja. Az írás nem a beszéd megjelenítése.

A fonocentrizmussal szorosan összefonódik a „logocentrizmus”, amely az alap(vető) ként elgondolt jelentést (logoszt) keresi. A metafizika próbálkozásaiban mindig az alapvetőt, központit keresi, s így az olyan hagyományos oppozíciókban, mint lélek/test, természet/kultúra, transzcendentális/empirikus, szó szerinti/metaforikus, jelentés/forma stb. az egyik fogalom prioritását tételezi fel: az egyik a logoszhoz tartozik, a másik származék vagy tagadás, mindenesetre alacsonyabb rendű (*Culler*, 1997). A dekonstrukció pontosan ezeket a hagyományos metafizikai hierarchikus oppozíciókat akarja dekonstruálni, miközben tudatában van annak, hogy mennyire meghatározó ez a logocentrikus nyelvezet a nyugati filozófiában, amelyből nem tudjuk egészen kivonni magunkat.

Derrida számos filozófust újraolvas-újraír. Fő fogalmai ezen újraolvasások kapcsán tűnnek fel. Austin beszédaktus-elméletét írja például újra (*Culler*, 1997) (7), amikor követi Austint a performativitás elsődlegességének állításában: valójában minden állítás performatív, de lebontja a komoly és komolytalan állítások austinii megkülönböztetését. Austin és Searle érvelése szerint a komolytalan (például színlelt vagy fiktív) performatívumok úgy jöhetnek létre, hogy vannak „komoly”, valóságos, ismételhető, idézhető, iterábilis formulák. Derrida azonban megfordítja ezt a viszonyt, és azt mondja, hogy épp a „komolytalan” iterábilis állítások ismétlései, speciális esetei a „komolyak”. Ez a messzire ható fölvetés azt is magával hozza, hogy nem beszélhetünk az eredetiről és utánezetairől hierarchikus módon (egy újabb lebontandó oppozíció tehát), sőt épp az utánezetek, paródiák, torzítások teszik lehetővé, hogy valami eredetként határozódjon meg az iterabilitás révén. Továbbá Derrida Austin-kritikájában a szándék révén uralkodó jelentésképződést is lebontja, és kimutatja, hogy a jelentés kontextuális tényezőktől függ, a kontextus azonban kimeríthetetlen, uralkodatlan.

Derrida tehát szövegeket elemez, azok feszültségpontjait, oltványait tárja fel, miközben maga is az oltás műveletével hoz létre oltványokat: túlbujánzó, illeszkedő elágazásokat (*Derrida*, 1998). Lebontja a szövegeket, és újraépíti, a tematikus állításaival szemben, épp a szöveg felhasználásával, annak retorikai olvasatát adja. Értelmezés helyett olvasásról beszél.

Itt fontos egy olyan oppozíció lebontásáról említést tenni, amely az episztemológiai kérdésföltevés számára különösen kiemelkedő. Harold Bloom (idézi: *Culler*, 1997) dekonstruálja az olvasás-félreolvasás, a megértés-félreértés hierarchikus szembenállítást azzal, hogy kijelenti: minden olvasás félreolvasás. A megértés valójában a félreértés egy formája, hiszen nincs valami eredeti, megértendő és megértett, és minden olvasat egyoldalú, nincs „totális olvasás”. Ez természetesen azt jelenti, hogy az intézmények által szavatolt jelentésfogalmak, a „megértés, hiteles értelmezés” tekintélye megkérdőjeleződik. A dekonstrukció vállalja ezt, és bátran kérdez rá intézményrendszerünkre. Ezzel lesz tudományos szempontból is forradalmi, ha ezt a marxisták nem is ismerik el.

Amiről még e csonka és lehetetlen bemutatásban szót kell ejteni, az a relativizmus vádja a dekonstrukcióval szemben. Számosan kritizálják és támadják a dekonstrukciót, és az egyik legfontosabb vád a relativizmusé, illetve a szöveggözpontúságé. Derrida elhíresült mondata („Il n’y a pas de hors-text.”), ahogy Orbán Jolán (1994) rámutat, nem azt jelenti, mintha tagadná a szövegen kívüli világot. Egyszerűen Derrida egy olvasó-író, aki a végéskig komolyan veszi a szövegek szövegiségét, és nem lép túl textuális kompetenciáján. Az ő feladata a szövegek elemzése, oltása, újraolvasása-írása. Másrészt a szövegen kívüliség tagadása azt jelenti: minden ’valóságos’ (társadalmi, történeti folyamatok) az „általános szöveg” része, vagyis elválaszthatatlan a jelentésképződés diszkurzív struktúráitól, szá-

munkra pedig csakis szövegben adott, amikor beszélünk, írunk róla stb. S nem arról van szó, hogy a szöveget megelőzi valami (élmény, valóság stb.), amiből az származik. Ugyanakkor van valami a szövegen kívül, az van igazán, csak a világ és az azt leképező szöveg oppozíciója nem tartható. Nem is az igazság fogalmának tagadásáról van szó, ahogy Barbara Johnson kifejti (idézi: Culler, 1997), hanem az önmagát helyesnek tekintő olvasat vakságaira mutat rá a dekonstrukció, miközben elismeri, hogy nem lehet egykönnyen megelőzni az igazság fogalmát. „Még ha az igazság csupán a hatalom akarásának fantáziaképe is, *valami* továbbra is jelzi azt a pontot, ahonnan a nemén parancsai hallatják hangjukat.” (idézi: Culler, 1997, 255., kiemelés a szövegben).

A dekonstrukciónak nincs természetesen szisztematikus episztemológiai programja, vagy akár alternatívája. Viszont ahogy a filozófiának kérdéseket tesz fel, úgy az episztemológiának és általában a tudományoknak, a nyugati tudományosságnak is. A derridai inverziók közül az egyik legalapvetőbb (amely ott van mindegyik másik mögött) a tudományokban oly fontos ok-okozat oppozíció dekonstruálása. Valójában az okozat az eredeti, és az ok a származtatott – állítja Derrida Nietzsche nyomán, aki retorikai művetnek véli ezt a kapcsolatot (erről lásd: Culler, 1997). Nem Hume szkepticizmusa él itt azonban tovább, mert az inverzió a megtartás-eltörlés kettős gesztusában jön létre. Talán itt tapintható ki leginkább a dekonstrukciónak ez a sajátossága, ami episztemológiájának, vagy a hozzá köthető episztemológiai nézőpontnak is kulcsmozzanata. A dekonstrukció alkalmazza azokat a fogalmakat, amelyeket lebont, s így a kritikus nem az eltávolodás, hanem a „tarthatatlan involválódás” pozíciójába kerül, megerősítve a fogalmakat, s mégis megvonva tőlük a szigorú igazolás lehetőségét (vesd össze: Culler, 1997).

A tudományos szövegek ugyan a „klasszikus” dekonstrukciós „elemzéseknek” nem tárgyai, de a dekonstrukció megjelenik számos tudományban, felteszi a maga kérdéseit, és a kutatások kezdik komolyan venni a szövegiséget, valamint a középpont, a jelentés elcsúszását. A pszichológiában, közgazdaságtudományban, pedagógiában találkozunk a dekonstrukciós megközelítéssel. Mindenképpen megemlítendő ezen a ponton, hogyan jelenik meg a dekonstrukció a neveléstudományban. Az angol nyelvű szakirodalomra támaszkodva elmondható, hogy semmiképpen nincs szó arról, hogy ez mainstream irányzat lenne a pedagógiában, de a magyar kutatásokkal ellentétben kiemelkedő helye van e megközelítésnek a külföldi (angol nyelvű) publikációkban (vesd össze: Trifonas, 2003; Lather, 2003; Peters, 2003; Biesta és Egéa-Kuehne, 2001; Blake és mtsai, 1998). A modernitáshoz alapvetően kötődő pedagógia újraolvasásáról és újraírásáról van szó, anélkül azonban, hogy ez valamiféle teljes eltörlés lenne, a nevelés kérdésének kiiktatása. Épp ellenkezőleg: termékeny újraírás ez, mely a hagyományos fogalmak kikezdése által kínálja a megújulás lehetőségét a pedagógia számára. Egy új etika körvonalai jelennek meg az írásokban: a fix struktúrák, sztenderdek visszautasításának, az ítélkezés elítélésének, a le nem zárható jelentésadásnak és főleg a felelősségnek az etikája. A nevelt és a nevelő nem világosan meghatározható s persze kontrollálható szubjektumok többé, hanem „folyamatban lévők”, újraírók újraírók. A nevelés (oktatás, tanárképzés, tanárrá válás, tananyagok stb.) szintén a folyamat, az átmenetiség és (inter)textualitás koncepciói mentén „íródnak el”. A pedagógia mindig is írás volt, és folyamat, a tematizálás, tudománnyá válás során vált struktúrává és sztenderddé, a dekonstrukció, mely maga is a szöveg pedagógiája (Trifonas, 2003), ezért talán olvasható úgy is, mint ami a pedagógiát visszahelyezi a maga soha nem meghatározható helyére.

### A posztstrukturalizmus és posztmodernizmus marxista kritikája

Az újmarxista kritikai irányzat alapvetően kétféle pozíciót vett fel a posztstrukturalista, posztmodernista, dekonstrukciós episztemológiákkal szemben: egy dialogikus és egy mereven elutasítót. A disszertációm (Mészáros, 2009) meghatározza a kritikai pedagó-

gia irányzata, s ezért ebben a részben e megközelítés kiemelkedő elméletalkotói esetében mutatom be ezt a két pozíciót, amelyek egyben kronológiailag is elkülöníthetők.

Giroux és McLaren a '90-es évek végéig inkább a párbeszéd jegyében közeledtek a posztmodern episztemológiákhoz. Sokmindent felhasználtak a már idézett szerzők meg-látásaiból szövegekben, különösen az interpretativitás iránti nyitottság érzékelhető. Osztottak a modernitásbeli illúziók lebontásának projektjében is a posztmodernizmussal. Úgy is mondhatnánk: egy „alternatív” posztmodern diskurzus kialakítását tűzték ki célul: például posztmodern pedagógia (Aronowitz és Giroux, 1985), ellenálló vagy kritikai posztmodernizmus (McLaren, 1995), határpedagógia (Giroux, 1993), amelyekben jelen vannak a textuális és feminista kritika diskurzusának fő elemei, mint a modernitás narratíváinak lebontása vagy a diskurzusok konstruálódási folyamataira való odafigyelés. Ez az alternatív beszédmód teszi lehetővé, hogy a kritikai pedagógia valóban emancipatorikus pedagógiai diskurzus tudjon maradni, de egyben rákérdezzen a pedagógia mint tudomány és mint cselekvés konstruáló narratíváira is. Ez az, amit a domináns, inkább még a modernitáshoz kötődő nevelési elméletek nem tesznek meg (Giroux, 1998).

Ebben a párbeszédés hozzáállásban is jelen van azonban a kritika, ahogyan ezt már korábbi tanulmányomban bemutattam (Mészáros, 2005). Az újmarxista elmélet túl is akar lépni a posztmodernizmuson: úgy véli, többet mond annál. A kritikai pedagógia kifogásolja ugyanis, hogy a posztmodern szövegek megmaradnak a textuális analízisnél. McLaren (1995) játékos ('ludic') vagy fantom-, kísérteti ('spectral') posztmodernizmusnak nevezi a dekonstrukciós gondolkodás- és beszédmódot, jelezve e kifejezésekkel ennek „elégtelenségét”. A kritikai pedagógiát művelő szerzők már ebben az időszakban úgy vélik, a totalitás minden formáját elvető, csak „széttöredezetten olvasó” posztmodernizmus nagyon nehezzé teszi általában az emancipációs és etikai diskurzusok legitimációját (Apple, 1997; Giroux, 1988a, 1988b; McLaren, 1995, 2003).

A '90-es évek végétől határozott eltolódás következik be mindkét kiemelt szerző munkásságában. Giroux-nál ez jóval kevésbé látványos. Új műveiben (például Giroux, 2003) a textuális kritikától való elszakadás érhető tetten, és a konkrét politikai helyzet elemzésének középpontba helyezése, ami nyilvánvalóan köszönhető a megváltozott amerikai helyzetnek is. McLaren azonban nagyon világosan vált (McLaren, 2005; McLaren és Farahmandpur, 2005). Többé már nem újmarxistaként, hanem marxista-leninistaként határozza meg magát, és az angol marxisták táborához csatlakozva nagyon kemény támadást indít a posztmodernizmus ellen (vesd össze: Hill, 2003). A magukat marxistának (marxista-leninistának) valló értelmiségiek világszerte hasonlóképpen reagálnak manapság a posztmodernizmus térnyerésére (Callinicos, 1989). Úgy vélik, hogy akadémiai körökben ez lett az uralkodó nézőpont, és ez igaz a neveléstudományra is. Ez a hegemonia pedig rendkívül ártalmas, mert például Rikowski és McLaren szerint (2003, 3.): „A posztmodernizmus akadályozza radikális és nyitott perspektívák kialakulását, amelyek kihívást jelentenének az egyenlőtlenségekkel és a tőke uralmának a

---

*Rendkívül veszélyesnek gondolom a dekonstrukciót, ha akadémiai várába burkolózva elfeledkezik az elnyomottakról, az intézményes, strukturális elnyomás alatt görnyedőkről, a valóságos, húsba vágó szenvedésről, a gazdasági alapról, de rendkívül veszélyesnek tartom a marxizmust is, ha visszatér egy egyértelmű jelentéstulajdonító, hegemon diskurzus hagyományához, s nem hagyja, hogy a szövegeit, elképzelt vagy megvalósított forradalmi intézményrendszerét kikezdjék, kérdéseikkel hívják ki.*

---

társadalmi élet minden területén végbemenő elmélyülésével szemben.” A dekonstrukciós kritika aláassa a reményt egy jobb jövőben, a felvilágosodás racionális projektjét, szkeptikus, kritikus, relativista és bevallott szándékai ellenére az új konzervativizmus támogatója lesz. Így valójában a tőke uralmának növekedését segíti elő. A különbségek, a töredezettség hangsúlyozásával, és az „éteri” textuális, diszkurzív kritikával szemben ugyanis inkább az összefogásra, egységes fellépésre, a valóságos politikai ellenállásra van szükség – vallják a marxista kritikusok. Kiténik, hogy a posztmodernizmus negatív értékelésének van egy világosan pragmatikus-praktikus oldala: a mélyülő igazságtalanságok korában a „játékoság”, a megkérdőjelezés nem hasznos stratégia; és a tőke globális, ragadozó térhódításában rendkívül aktuálissá válik a visszatérés egy hagyományosabb, radikálisabb marxista elemzéshez. Ez a visszatérés – amely világosan kifejezésre jut McLaren műveiben – hozza magával a radikális szembenállást a reakciónak tekintett „poszt” megközelítéssel. Egy a felvilágosodáshoz kötődő, strukturalista irányzat állítja itt magát szembe egy ezeken túllépővel. A posztmodernizmus-ellenes szövegekben azonban nemcsak a kritika jelenik meg, hanem kirajzolódik egy lehetséges marxista episztemológia is.

Ez a marxista episztemológia a marxi örökség fényében egyetért azzal, hogy nem lehet az igazságot egy metafizikai, a történelmi tényezőktől független fix jelentésként elgondolni, de elutasítja azt, hogy minden igazság érvényességre tarthat számot, mert vannak igazságok, amelyek aszimmetrikus viszonyokat rejtenek. Elutasítandó a fikció és valóság különbségének elmosása is, mert a mindennapi élet materialitásának elkenését hozza magával, amely akadályozza a harcot az igazságtalansággal szemben, akárcsak a töredezett, partikuláris, lokális igazságok kiemelése szemben az egyetemessel, pont ma, amikor a nemzetközi kapitalizmus imperializmusával szemben egységes, globális fellépésre lenne szükség. McLaren és Farahmandpur egy másik szerzőt idéznek (*Ebert*, 1996; idézi *McLaren és Farahmandpur*, 2005), aki mind a metafizikai, mind a posztmodern nyelv-játékok igazságfogalmát elutasítja, és azt írja, hogy az igazság a különféle dinamikus viszonyok közötti dialektikus megértés kérdése: mint az alap és felépítmény, az ideológia és a termelőerők, termelési viszonyok működése közötti kapcsolat. Középponti e dialektikus tudásban az ideológiakritika, amely segít az osztálytudat kialakításában.

Ez a marxista episztemológia tehát visszatér a tőke, a kizsákmányolás, az alap és felépítmény, az ideológia, az imperializmus, az osztály hagyományos marxi fogalmihoz. Módszertanilag pedig – amint az látszik például McLaren új köteteiben (*McLaren*, 2005; *McLaren és Farahmandpur*, 2005) és az internetes *The Journal for Critical Education Policy Studies* tanulmányaiban – átfogó társadalmi-politikai elemzéseket kínál a jelenlegi helyzetről, ezzel kívánva elérni a célt, hogy felrázzák az embereket, az elnyomottakat, s a tőke és a neoliborális gyakorlat elleni politikai aktivitás felé mozgítsák őket, hiszen nem csak diszkurzív, de valóban strukturális, forradalmi változásokra van szükség (*McLaren és Farahmandpur*, 2005).

Ezen a ponton érdemes megemlíteni, hogy a marxi értelmezés (s az ebből következő episztemológia) szemlélhető úgyis, mint egy paradigmaticus váltás a dolgok elemző megértésében, tehát a tudományos megértésben. Először Althusser (1968) beszéli így el Marx gondolatait: értelmezésében eltörlődik a marxi szubjektum-objektum szembenállás. Nemrégiben pedig Allman, McLaren és Rikowski (2005) építik fel mint új episztemológiát a dialektikus filozófia és társadalmi elemzés „történetét”. Elbeszélésük szerint Marx a kategorikus, eredményekben gondolkodás helyett egy mélyebb elemzést kínál. Az első (kategorikus) gondolkodásmód valójában az interakcióból származó eredményentitásokat veszi figyelembe (vagyis a jelenségeket külső kapcsolatukban vizsgálja), a második, Marx által kínált megközelítés viszont az eredetnél lévő dolgokat tárja fel, melyek nem izoláltak, hanem kapcsolatban léteznek: ez a belső viszonyok vizsgálata. Ez utóbbi kapcsolaton alapuló megértésmód nagyobb reflexív, kritikai és elméleti erőfeszí-

tést kíván. Ennek egyik kiváló példája a munka és tőke viszonyának feltárása és ezen keresztül a kapitalizmus természetének elemzése Marxnál.

A két irányzat „vitája” kapcsán elgondolkodtató egyrészt, hogy a posztstrukturalista szerzők vajon valóban számolnak-e a marxista kihívással, megkérdőjelezzük-e, tevékenységüknek milyen a társadalmi megtermékenyítő ereje, másrészt azonban azt is, hogy a posztstrukturalizmus marxista kritikája vajon valóban megértette-e a dekonstrukciós kritika lényegét. Meglátásom szerint a szövegiségre való radikális rákérdezés kikerülhetetlenül fontos egy „materiálisan” igazságtalan világban is, és nem hozza magával feltétlenül a teljes szkepticizmust, relativizmust, reménytelenséget. A talán mindkét oldal által vallott összemérhetetlenséggel szemben én sokkal építőbbnek látok egy olyan körkörös narratívát, amely a strukturalista marxizmust és más irányzatokat lebontó, mégis a strukturalizmushoz kötődő dekonstrukcióról szól, amit aztán szintén dekonstruál egy a valós igazságtalanságokra, strukturális problémákra figyelő marxizmus, de ez utóbbi a dekonstrukciót mintegy megtartva lép túl rajta, nyitva aztán egy további dekonstrukcióra. Úgy is mondhatom, hogy rendkívül veszélyesnek gondolom a dekonstrukciót, ha akadémiai várába burkolózva elfeledkezik az elnyomottakról, az intézményes, strukturális elnyomás alatt görnyedőkről, a valóságos, húsba vágó szenvedésről, a gazdasági alapról, de rendkívül veszélyesnek tartom a marxizmust is, ha visszatér egy egyértelmű jelentéstulajdonító, hegemon diskurzus hagyományához, s nem hagyja, hogy a szövegeit, elképzelt vagy megvalósított forradalmi intézményrendszerét kikezdjék, kérdésekkel ostromolják.

### A narratív fordulat

Az episztemológiai fordulatok sorában feltétlenül említést kell még tenni végül a narratív fordulatról. Ez természetesen szoros összefüggésbe hozható a nyelvi-hermeneutikai fordulattal és az irodalomtudomány kihívásával.

Magában az irodalomtudományban az utóbbi évszázadban erőteljes figyelem fordult a történetmondásra, a történeteket leíró szövegekre. A 20. században pedig kialakult ezek tanulmányozásának metodológiája, szinte önálló diszciplínája: a narratológia. Ezt jó ideig meghatározta az elbeszélés mint egyfajta rendszer értelmezése. Ezt a Currie (1998) által formalistának nevezett elméleti keretet aztán kikezdte egyik oldalán a marxista kritika, amely a szubjektumot szélesebb társadalmi kontextusába helyezte, és a narratívák mögötti ideológiák leleplezését tekintette feladatának, a másik oldalon a dekonstrukció, amely arra mutatott rá, hogy a struktúra az olvasás által jön létre, és nem valami adott, amit az olvasás kihámoz a szövegből. A narratívára már nem úgy tekintenek a posztstrukturalista és/vagy újmarxista értelmezések, mint az élet tükröződésére, hanem mint ami által az ideológiailag meghatározott szubjektum felépül. A dekonstrukció pedig lebontja az egyértelmű, lineáris, törések nélküli, a szubjektumot vagy 'igazságot' koherensen felépíteni akaró elbeszéléseket, különösen a nagy metanarratívákat, valamint a narratíva és kritika, narratíva és elmélet, fikciós és nem fikciós narratíva közötti megkülönböztetéseket. Különös figyelmet szentelnek a dekonstrukciós szövegek a kizárás narratíváira. A következetes felépülés helyett a dekonstrukció a narratív szöveg mozgásában levését állítja középpontba, a meghatározhatatlan kezdetet és véget.

Irodalomelméleti szempontból Ricoeur (1999, 1999a, 1999b, 2006) – valahol a posztmodern és formalista megközelítés közé elhelyezhető – írásai foglalnak el fontos szerepet a narratológia történetében. Szövegei túl is mutatnak azonban a pusztán irodalmi kérdéseken, és inkább filozófiai problémákhoz kapcsolódnak. Ricoeur óriási szövegeanyag újraolvasásával von párbeszédbe egymástól egészen távol álló szerzőket, s így alakít ki egy igen részletes narratológiát. Rámutat bizonyos feszültségteli paradoxonokra: mint a „dolog” és lét cselekvésként való értelmezésének lehetőségére és implikációira; a „van” kopulára mint lenni és nem lenni együttes kifejezésére („egyszer volt, hol nem

volt”); az emlékezés és felejtés kettősségére; a történelem és fikció kereszteződésére; végül az azonosság és a változékonyság összekapcsolódására az önmagasság (‘ipse’) és az ugyanazonosság (‘idem’) dialektikájában. Ez utóbbi kettősség vezet el narratív identitás fogalmához. Ricoeur itt kapcsolódik egy másik filozófus, MacIntyre (1999) gondolatához, aki elutasítva az én esszencialista felfogását, egy olyan etikát, új erénytant vázol föl a szétzúrt korában, amely az élet elbeszéltségre épít. Az emberi cselekedet mindig egy narratív keretben lesz érthető és beszámoltatható, vagyis etikailag „megmérhető”. Az irodalomtudományban és a filozófiában tehát előtérbe került a narrativitás kérdése, s ez nem hagyta érintetlenül a társadalomtudományokat sem. A ’narratív fordulat’ kifejezés sokkal inkább arra vonatkozik, ami ezekben a tudományokban végbement a narratívum kérdésével való találkozás nyomán. Egyrészt a szociológia, a pszichológia, a történettudomány és az antropológia elkezdett odafigyelni a történetmondásokra, szerepükre az egyén és a közösség életében, a narrative megfogalmazott igazságokra; s különösen arra, hogy mennyire alapvető, mindent átfogó antropológiai tény a történetmondás (László, 2005). Másrészt ennek nyomán általában a tudás, a tudásszerzés, tudásközvetítés narratív voltára figyeltek fel a kutatók, s így a tudomány narrativitására. Míg korábban a kategorikus, absztrakt, struktúrák mentén felépíthető tudást, igazságot magasabb rendűnek tekintették az elbeszéltségek, elbeszélésben létrejövő (ezért – szólt az érvelés – nem igazolható, a fikcióval rokon) tudásnál, igazságnál, addig a pozitívizmus hermeneutikai vagy textuális lebontásával összhangban a kutatók egy része épp az elbeszélés egyenrangúságát, sőt elsődlegességét kezdte vallani. Ebben a szemléletben egyfajta ismeretelméleti kategóriaként tekinthetünk a narratív megismerésre, a narratív igazságra. McLaren (1995) felhívja rá a figyelmet, hogy a ’narrare’: elmondani és a ’gnare’: tudni ige egyazon gyökből származik: az indoeurópai ’gna’-ból, és idézi Conquergoodot (1993), aki szerint a narratíva egy sajátos megismerési mód, mely az absztrakttól eltérő jelentést ad az emberi tapasztalatnak: cselekvő, mozgásban lévő, „rizikót hordozó” jelentést. Dhunpath (2000) a ’narradigma’ (’Narradigm’) kifejezést alkotja meg, hogy kifejezze: az ember alapvetően narratív módon tapasztalja meg és reprezentálja a világot; az életünk narratív.

A narrativitás középpontba állítása terén egyik legmesszebb Brown (1992) megy, aki szerint a narratív logika megelőzi a technikai racionalista tudományost, amely az előbbiből származik. A narratív logika univerzális, hozzátartozik az emberi lényhez. Ennek fényében arra a megállapításra jut, hogy valójában az episztemológiai fordulatok mögött narratív hagyományok közötti konfliktus rejlik, a paradigmatiszta váltások pedig nem mások, mint a kognitív tradíciók narratív logika szerinti újrainírásai. Ezt nem értelmezte így – állítja Brown – egyik tudományelmélettel foglalkozó korábbi kutató sem, mint Kuhn, Polónyi, Feyerabend.

White (1997) a történetírásban, McCloskey (2007) a közgazdaságtudományban értelmezte újra a tudományos módszertant, a diszciplínához tartozó szövegek alapvetően retorikai, metaforikus – s így narratív – természetére irányítva a figyelmet. Az akadémikus pszichológia és pedagógia ellenállóbbnak bizonyult – különösen Magyarországon – e fordulattal szemben. A pszichológiában Jerome Bruner (2005) nevével fémjelvezhető a narrativitás kérdéskörének hangsúlyos megjelenése. Ő azonban inkább a narratológia strukturalista hagyományaihoz nyúl vissza, és élesen megkülönbözteti az általa paradigmatiszta nevezett gondolkodást a narratívától. Az előbbi a matematikára és a természettudományokra jellemző okkereső, logikai érveket felsorakoztató, bejósolhatóságot és ellenőrizhetőséget hordozó megismerési és ismeretközvetítési mód, míg az utóbbi a jelentésadás-értelmezés és a szándékok keresése, a temporalitás és a nem ellenőrizhető valószínűség fogalmait mentén írható le. Egy ilyenfajta, inkább a modernhez, mint a posztmodernhez köthető óvatos „narratíva-megközelítés” jellemzi a témában publikáló magyar pszichológusokat (például *Ehmann*, 2002; *Péley*, 2002; *László*, 2005) is,

akik az elbeszélést inkább forrásként, a narrativitást módszertani szervező elvként használják, de nem azonosulnak semmiféle narratív episztemológiával, sőt az eredményeket tekintve tudományosnak (vagy úgy is mondhatnám: legtudományosabbnak) továbbra is a kvantitatív alapú elemzéseket tartják.

Ezt az éles, egyértelmű szembeállítását a narratív és paradigmaticus tudományos gondolkodás között azonban többen megkérdőjelezik. Így például kézenfekvő módon a fent bemutatott posztstrukturalista megközelítés is. Ebbe az irányba mutat Brown (1992) fent idézett gondolata a narrativitás univeralizmusáról, valamint McCloskey (2007) véleménye, aki úgy véli, hogy a közgazdaságtudomány terén még a matematikai alapú érvelés is (függvényekkel) metaforikus, irodalmi. Nagyon érdekes ezen a ponton Franco Cambi és Maria Piscitelli (2005), valamint társaik kísérlete, akik a narrativitás episztemológiai-antropológiai kritériumát és princípiumát pedagógiai, oktatási alapelvvé teszik, mely transzverzálisan átjárja az összes iskolában tanított tárgy tanítását, mindegyiket narratív módon újraírva, beleértve a természettudományokat és a matematikát is.

A pedagógiában is megjelenik tehát a narrativitás. A nemzetközi szakirodalomban szinte divattémává lett. Több folyóirat szentelt különszámot a narratíva kérdésének, s rengeteg publikáció jelenik meg a témában. (8) A narratív fordulat ígéretes perspektíva egy olyan tudományban, amely alapvetően a valamivé válásról, az ember alakulásának történetéről szól, ráadásul egy interakciós keretben (nevelő személy, intézmény, (kon)textus – nevelt). Ennek ellenére elmondható, hogy ellentmondásos a neveléstudományi közegben mind az interpretativitás, mind az ezen belül elhelyezhető narrativitás mint episztemológiai megközelítések helyzete. A (poszt)pozitivistá tudományosság – melyet olyan nemzetközi fórumok képviselnek, mint a *Learning and Instruction* folyóirat és az EARLI – nem fogadja be ezt az episztemológiai paradigmát; más közegek viszont – mint például az *International Journal of Qualitative Studies in Education* – épp az újító, az eddigi tudományosságot kikezdő kutatásokat, publikációkat bátorítják. A magyar neveléstudományban szintén kezd föltűnni a narratívák témája. Feltétlenül megemlítendő ennek kapcsán Szabolcs Éva (2004) és Golnhofer Erzsébet (*Golnhofer és Szabolcs*, 2005) neve, valamint Vámos Ágnesé (2008).

A narratíva egyfajta hívószóvá vált a társadalomtudományokban, amely a szövegek megkonstruáltságára, metaforikusságára, allegorikusságára, megszemélyesítő jellegére, fikcióhoz közel álló vagy attól nem teljesen elválasztható mivoltára hívja fel a figyelmet, szembenállásban egy logikai, pozitivistá gondolkodásmód megközelítésével. Végző soron kérdésessé válik, hogy létezhet-e a narratívától teljesen eltérő gondolkodás, vagy kimondva-kimondatlanul mindig elbeszélünk, akár a legmerevebb logikai struktúrákat használva is, mert mi, emberek, mindig a „valamivel/valakivel történik (történt) valami?” logikában értelmezzük, s nincs szöveg, amely ebből teljesen kiléphetne. Megemlítendő azonban, hogy posztstrukturalista szemszögből akár az ellenkező kérdést is föltehetjük. Ahogy megbontjuk a narratíva összes konstitutív komponensét: szereplő, idő, folyamat,

---

*A pedagógiában is megjelenik tehát a narrativitás. A nemzetközi szakirodalomban szinte divattémává lett. Több folyóirat szentelt különszámot a narratíva kérdésének, s rengeteg publikáció jelenik meg a témában. A narratív fordulat ígéretes perspektíva egy olyan tudományban, amely alapvetően a valamivé válásról, az ember alakulásának történetéről szól, ráadásul egy interakciós keretben (nevelő személy, intézmény, (kon)textus – nevelt).*

---



egyásra épülés stb., fölmerül a kérdés: vajon van-e narratíva, vajon nem csak mechanika van-e, a részek, és soha nem az egész. Ahhoz azonban, hogy ezt a kérdést föltegyük, egyrészt feltételeznünk kell egy megbontott narratív szerkezetet, melyet a megkérdőjelezés nem töröl el teljesen, vagy legalábbis eltörölve ír újra, másrészt paradox módon e problémafelvetéshez épp a „logikai mechanikától” idegen megközelítésre van szükségünk, a (végleges) meghatározhatóság visszautasítására, amelyet az emberi értelmező narratíva egyszerre tagad és hordoz. A narratívában veszély rejlik, amikor totalizál, ugyanakkor épp a monolit totalitás megbontásának az eszköze is lehet.

Ezen a ponton érdemes visszatérni McLaren (1995) kritikai megközelítésére a narratívával kapcsolatban. A szerző társadalmi érzékenységgel elhelyezi a kérdést a mai poszt-fordista kapitalista rendszerben, amelyben élünk, és amelyben számos narratíva létezik az emberről, haladásról, világról stb. Ezek körülvesznek minket, alakítják nevelési tevékenységeinket és történeteinket. Az identitásképzésre, és a narratívák történetiségére helyezve a hangsúlyt egy pedagógiai szempontot állít középpontba: „szükségünk van arra, hogy képesek legyünk kritikusan olvasni a narratívákat, amelyek már olvasnak minket” (McLaren, 1995, 89.). Így ír: „A narratívák segítenek bennünket, hogy reprezentáljuk a világot. Segítenek abban is, hogy emlékezzünk és egyben megfélekedezzünk a világnak mind az örömeiről, mind a borzalmáról. A narratívák strukturálják álmainkat, mítoszainkat, látomásainkat... Hozzájárulnak ahhoz, hogy megosszuk szociális valóságunkat azáltal, amit abból kizárnak és abba belefoglalnak. Egy olyan diszkurzív eszközt adnak kezünkbe, amellyel a megismerés súlyát az elmondás aktusává változtathatjuk. Egy tapasztalatot történetté átfordítani talán az emberi megértés legalapvetőbb cselekvése.” (McLaren, 92.)

Egy baloldali megközelítésben tehát a narratíva és a technikai-rationálissal szembenálló narratív diskurzus egyrészt arra szolgál, hogy a társadalmi életet egyfajta dialektikus iróniával újraértelmezze, másrészt arra, hogy az aktív szembenállás tere legyen. Megkérdőjelező, lázadó és felszabadító narratívákat kell létrehoznunk, melyek a késő-kapitalizmus piaci, fogyasztói identitásai helyett a határidentitások kialakítását teszik lehetővé. Jól kapcsolható ide Dhunpath (2000) cikke, amely a biográfiai (narratív) kutatást mint ellenkultúrát mutatja be. A tudományon belül maga az ilyen jellegű írás a szembenálló átalakítás gesztusa. E kritikai pedagógiai program az, amelyet én is magamévá teszek, nem elvetve a posztstrukturalizmus, különösen a dekonstrukció szüntelen mozgásban levését.

## Jegyzet

(1) Ha már felosztásokról van szó, akkor elgondolkodhatunk egy platóni (idealista) hagyományt, melyben ott van Kant is, és egy arisztotelészi realista hagyományt, amelyben bizonyos értelemben – meglepő módon – egymás mellé helyezhetjük Aquinói Szent Tamást és a pozitivistákat.

(2) Sőt, mint láttuk, erre ráerősít Kant személyes története, s az ebből fakadó tudományfelfogás.

(3) Nem lehet nem megemlíteni ezen a ponton, hogy milyen sajnálatos: a középiskolai (sőt néhol az egyetemi) irodalomtanításban még mindig érvényesül a pozitivistá szemlélet, ami miatt a diákok és tanárok nagy része még mindig a „Mit is akart mondani a szerző?” bugyuta kérdését teszi fel, ha értelmezésről van szó.

(4) Mellözöm itt most a sokat vitatott kérdést, milyen a viszonya a dekonstrukciónak és a foucault-i újhistorizmusnak. Vessd össze: Currie, 1998, 79–91.

(5) Bár paradox (ahogy ezt a marxista és egyéb kritikusok a szemére is vetik), hogy kezd mégis egyfajta akadémiai státusú diszciplínává vagy legalábbis iskolává válni.

(6) Éppen erre hivatkozva utasítják el a dekonstrukció képviselői a fogalmi-elemző kritikákat, mert szerintük ez nem lehetséges. Koherens érvelés ez, mely az inkommezurabilitás posztmodern érvét veszi újra elő, de ugyanakkor nagyon veszélyes is, mert a dekonstrukció kritikájának elutasítása hatalmi, metakritikai pozíciót kölcsönözhet neki.

(7) Culler (1997) idézi Derrida több magyarul még meg nem jelent művét. Az összefoglalást innen vettem.

(8) Például a *Teaching and Teacher Education* 1997. évi 1. száma a narrativitásról.

## Irodalom

- Allman, P. – McLaren, P. – Rikowski, G. (2005): After the box people: the labor – capital relation as class constitution and its consequences for marxist educational theory and human resistance. In McLaren, P. (2005, szerk.): *Capitalists and Conquerors. A Critical Pedagogy against Empire*. Rowman and Littlefield, New York. 135–165.
- Althusser, L. (1968): *Marx – az elmélet forradalma*. Kossuth, Budapest.
- Aronowitz, S. – Giroux, H. A. (1991): *Postmodern Education: Politics, Culture, and Social Criticism*. University Of Minnesota Press, Minneapolis.
- Barthes, R. (1997): *S/Z*. Osiris–Gond, Budapest.
- Barthes, R. (1996): *A szöveg öröme. Irodalomelméleti írások*. Osiris, Budapest.
- Bhabha, H. K. (1994): *The Location of Culture*. Routledge, London.
- Biesta, G. – Egéa-Kuehne, D. (2001, szerk.): *Derrida & Education*. Routledge, London.
- Blake, N. és mtsai (1998): *Thinking Again. Education after Postmodernism*. Bergin & Garvey, Westport.
- Bourdieu, P. (2005): *A tudomány tudománya és a reflexivitás*. Gondolat, Budapest.
- Bruner, J. (2005): *Valóságos elmék, lehetséges világok*. Új Mandátum, Budapest.
- Callinicos, A. (1989): *Against Postmodernism. A Marxist Critique*. Polity Press, London.
- Cambi F. – Piscitelli M. (2005, szerk.): *Complessità e narrazione. Paradigmi di trasversalità nell'insegnamento*. Armando, Roma.
- Caputo (1996a): Az élet eredendő nehézségének vizsgálhatósága. In Kis Attila Atilla – Kovács Sándor S. K. – Odorics Ferenc (1996, szerk.): *Testes könyv I.* ICTUS – JATE Irodalomelméleti csoport, Szeged. 13–21.
- Caputo (1996b): Hideg hermeneutika: Heidegger/Derrida. In Kis Attila Atilla – Kovács Sándor S. K. – Odorics Ferenc (1996, szerk.): *Testes könyv I.* ICTUS – JATE Irodalomelméleti csoport, Szeged. 23–48.
- Cixous, H. (1997): A medúza nevetése. In Kis Attila Atilla – Kovács Sándor S. K. – Odorics Ferenc (1997, szerk.): *Testes könyv II.* ICTUS – JATE Irodalomelméleti csoport, Szeged.
- Collins, H. P. (2003): Toward an afrocentric feminist epistemology. In Denzin, N. K. – Lincoln, Y. S. (2003, szerk.): *Turning Points in Qualitative Research. Tying Knots in a Handkerchief*. Altamira Press, Oxford. 47–72.
- Conquergood, D. (1993): Storied worlds and the works of teaching. *Communication Education*, 42. 337–348.
- Culler, J. (1997): *Dekonstruáció. Elmélet és kritika a strukturalizmus után*. Osiris, Budapest.
- Currie, M. (1998): *Postmodern Narrative Theory*. Palgrave, New York.
- Csapó Benő (2002a, szerk.): *Az iskolai tudás*. Osiris, Budapest.
- Csapó Benő (2002b, szerk.): *Az iskolai műveltség*. Osiris, Budapest.
- Derrida, J. (1991): *Grammatológia. Életünk – Magyar Műhely*, Budapest.
- Derrida, J. (1994): A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában. *Helikon*, 1–2. 21–35.
- Derrida, J. (1998): *Disszemináció*. Jelenkor, Pécs.
- Derrida, J. (2005): *Esszé a névről*. Jelenkor, Budapest.
- Dhunpath, R. (2000): Life history methodology: „narradigm” regained. *Qualitative Studies in Education*, 5. 543–551.
- Dilthey, W. (2004): *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Gondolat, Budapest.
- Ebert, T. L. (1996): *Ludic feminism and after: Postmodernism, desire and labor in late capitalism*. University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Ehmann Bea (2002): *A szöveg mélyén. A pszichológiai tartalomelemzés*. Új Mandátum, Budapest.
- Feyerabend, P. (2002): *A módszer ellen*. Atlantisz, Budapest.
- Fine, M. (1998): Working the Hyphens: Reinventing Self and Other in Qualitative Research. In Denzin, N. K. – Lincoln, Y. S. (szerk.): *The Landscape of Qualitative Research. Theories and Issues*. SAGE, Thousand Oaks. 130–155.
- Foucault, M. (2004): *A boldogság története a klasszicizmus korában*. Atlantisz, Budapest.
- Foucault, M. (1966/2000): *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*. Osiris, Budapest.
- Foucault, M. (2001): *A tudás archeológiája*. Atlantisz, Budapest.
- Foucault, M. (1990): *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Gondolat, Budapest.
- Foucault, M. (1996): *A szexualitás története I. A tudás akarása*. Századvég, Budapest.
- Gadamer, H.-G. (1984): *Igazság és módszer*. Gondolat, Budapest.
- Giroux, H. A. (1988a): Postmodernism and the Discourse of Educational Criticism. *Journal of Education*, 3. 5–30.
- Giroux, H. A. (1988b): *Schooling and the Struggle for Public Life. Critical Pedagogy in the Modern Age*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

- Giroux, H. A. (1993): *Border Crossings. Cultural Workers in the Politics of Education*. Routledge, London.
- Giroux, H. A. (1998): Critical Pedagogy as Performative Practice. Memories of Whiteness. In: Torres, C. A. és Mitchell, Th. R. (szerk.): *Sociology of Education*. State University of New York Press, Albany. 143–154.
- Giroux, H. A. (2003): *The Abandoned Generation. Democracy Beyond the Culture of Fear*. Palgrave Macmillan, New York.
- Golnhofér Erzsébet – Szabolcs Éva (2005): *Gyermekkor: nézőpontok, narratívák*. Eötvös József Kiadó, Budapest.
- Gramsci, A. (1970): *Filozófiai írások*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
- Haraway, D (2003): Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. In Denzin, N. K. – Lincoln Y. S. (2003, szerk.): *Turning Points in Qualitative Research. Tying Knots in a Handkerchief*. Altamira Press, Oxford. 21–46.
- Heidegger, M. (2004): *Lét és idő*. Osiris, Budapest.
- Hill, D. – mtsai (2003, szerk.): *Marxism against Postmodernism in Educational Theory*. Lexington Books, Oxford.
- hooks, b. (2003): *Teaching Community. A Pedagogy of Hope*. Routledge, London.
- Horkheimer, M. (1937/1976): Hagyományos és kritikai elmélet. In Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitivizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Gondolat, Budapest. 43–116.
- Jefferson, A. – Robey, D. (2003, szerk.): *Bevezetés a modern irodalomelméletbe. Összehasonlító áttekintés*. Osiris, Budapest.
- Kende Anna – Vajda Róza (2008, szerk.): *Rasszizmus a tudományban*. Napvilág, Budapest.
- Kuhn, T. S. (1984): *A tudományos forradalmak szerkezete*. Gondolat, Budapest.
- Lakatos Imre (1997a): A kritika és a tudományos kutatási programok metodológiája. In Miklós Tamás (szerk.): *Lakatos Imre tudományfilozófiai írásai*. Atlantisz, Budapest. 19–63.
- Lakatos Imre (1997b): A tudomány története és annak racionális rekonstrukciója. In Miklós Tamás (szerk.): *Lakatos Imre tudományfilozófiai írásai*. Atlantisz, Budapest. 65–128.
- László János (2005): *A történetek tudománya. Bevezetés a narratív pszichológiába*. Új Mandátum, Budapest.
- Lather, P. (2003): Applied Derrida. (Mis)reading the work of mourning in educational research. *Educational Philosophy and Theory*, 3. 3–16.
- Lyotard, J.-F. (1993): Posztmodern állapot. In Bujalos István (1993, szerk.): *A posztmodern állapot*. Jürgen Habermas, Jean-Francois Lyotard, Richard Rorty tanulmányai. Századvég, Budapest. 20–87.
- MacIntyre, A. (1999): *Az erény nyomában*. Osiris, Budapest.
- McCloskey, D. (2007): A közgazdaságtan retorikája. *Replika*, 60. 67–107.
- McLaren, P. – Farahmandpur, R. (2005): *Teaching against Global Capitalism and the New Imperialism. A Critical Pedagogy*. Rowman and Littlefield, New York.
- McLaren, P. (1995): *Critical Pedagogy and Predatory Culture. Oppositional Politics in a Postmodern Era*. Routledge, New York.
- McLaren, P. (2003): Revolutionary Pedagogy in Post-Revolutionary Times. Rethinking the Political Economy of Critical Education. In Darder, A., Baltodano, M. – Torres, R. D. (2003, szerk.): *The Critical Pedagogy Reader*. RoutledgeFalmer, London. 151–184.
- McLaren, P. (2005, szerk.): *Capitalists and Conquerors. A Critical Pedagogy against Empire*. Rowman and Littlefield, New York.
- Mészáros György (2005): A „rossz arcúak” szava. a kritikai pedagógia kihívása. *Iskolakultúra*, 4. 84–101.
- Mészáros György (2009): *Az ifjúsági szubkultúrák szerepe a nevelési folyamatban. Iskolai etnográfia*. Doktori disszertáció. ELTE PPK, Budapest. 2009. 10. 07-i megtekintés, [http://ppk.elte.hu/images/stories/\\_UPLOAD/DOKUMENTUMOK/Nevelestudomany\\_PhD/2009/meszaros\\_gyorgy\\_disszertacio\\_2009.pdf](http://ppk.elte.hu/images/stories/_UPLOAD/DOKUMENTUMOK/Nevelestudomany_PhD/2009/meszaros_gyorgy_disszertacio_2009.pdf)
- Nyíri Tamás (2003): *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Szent István Társulat, Budapest.
- Orbán Jolán (1994): *Derrida írásfordulata*. Jelenkor, Pécs.
- Péley Bernadette (2002): *Rítus és történet. Beavatás és kábítószeres létezmód*. Új Mandátum Kiadó, Budapest.
- Peters, M. A. (2003): Pedagogy and the calculation of the subject. *Educational Philosophy and Theory*, 3. 59–78.
- Popper, K. (1997): *A tudományos kutatás logikája*. Európa, Budapest.
- Ricoeur, P. (2006): *Az élő metafora*. Osiris, Budapest.
- Ricoeur, P. (1999): Az én és az elbeszélte azonosság. In: Ricoeur, P. (1999a): *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Osiris, Budapest. 373–411.
- Ricoeur, P. (1999a): *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Osiris, Budapest.
- Ricoeur, P. (1999b): Emlékezet – felejtés – történelem. In N. Kovács Tímea – Thomka Beáta (1999, szerk.): *A kultúra narratívái*. Kijárat, Budapest. 51–67.
- Rikowski, G – McLaren, P. (2003): Postmodernism in Educational Theory. In Hill, D. és mtsai (szerk.): *Marxism against Postmodernism in Educational Theory*. Lexington Books, Oxford. 3–14.

Scheurich, J. J. – Young, M. D. (1997): Coloring epistemologies. Are our research epistemologies racially biased? (An example of an archeological research) In: Scheurich, J. J. (1997a, szerk.): *Research Method in the Postmodern*. The Falmer Press, London.

Scheurich, J. J. (1997): *Research Method in the Postmodern*. The Falmer Press, London.

Sprague, J – Kobryniewicz, D. (1999): A Feminist Epistemology. In Saltzman Chafetz, J. (szerk.): *Handbook of the Sociology of Gender*. Kluwer Academic, London. 25–43.

Szabolcs Éva (2004): „Narratívák” a gyermekkorról. *Iskolakultúra*, 3. 27–31.

Tar Zoltán (1986): *A Frankfurti Iskola. Max Horkheimer és Theodor Adorno kritikai elmélete*. Gondolat, Budapest.

Trifonas, P. (2003): Derrida and the philosophy of education. *Educational Philosophy and Theory*, 3. 1–2.

Vámos Ágnes (2008): A kezdő tanár mint hős; a mese és pedagógiai felhasználása. *Iskolakultúra*, 1–2. 24–38.

White, H. (1997): *A történelem terhe*. Osiris–Gond, Budapest.

Wittgenstein, L. (1998): *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz, Budapest.



A Gondolat Kiadó könyveiből