

Az Idegen – Variációk Simmeltől Derridáig

Szerkesztette Biczó Gábor. Fordította Teller Katalin, Boros János, Orbán Jolán. Csokonai Kiadó, Debrecen, 2004. 208 oldal, á. n. (Antropos sorozat a Csokonai Kiadó és a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék gondozásában)

Az idegenség témájában rejlt, illetve a köré szerveződő etnológiai kutatással kapcsolatos problémák olyannyira diffúz jellegűek és egyszerűen új-szerűek, hogy rendszerező tárgyalásuk komoly, egyelőre felmérhetetlen nehézségekbe ütközik. Am az alapvető nehézség mégis az, hogy az idegen tapasztalatának etnológiai tematizálása szinte minden ponton aporetikus, legyen szó akár e tapasztalat lehetőség „felületeiről”, felbukkanása helyeiről vagy megközelíthetősége, illetve konceptualizálhatósága módjairól, mely kérdések egyben az etnológia tudományos státusát, valamint az idegentapasztalat fényében tudományos kultúránk egészének a státusát is érintik. Az idegenség kérdése maga is lényegileg aporetikus: a „ki az idegen, és mit jelent az idegensége?” a saját logoszában – saját nyelven, a saját kultúrában, a saját életvilág felől – felvetett kérdés, amely az idegenség „joga” vagy önérvénye szempontjából eleve kétséges. Az idegenség kérdésköre paradox teret nyit meg. Megszívlelendő Bernhard Waldenfels (*Az idegenség etnográfiai ábrázolásának paradoxonjai*) intése: egységes feladatról, a probléma egységes képéről itt nem beszélhetünk (110. old.).

A kötet tizenhárom esszét, illetve szemelvényt gyűjt egybe az idegenség, kiváltképp pedig a szociokulturális idegenség témájáról és etnológiai problémáiról. Az eltérő reflexiós szinten megfogalmazott írások skálája az idegenség megtapasztalásáról szóló beszámolóktól (Renate Schlesier, Heike Behrend) a kulturális idegenség egyes (járulékos vagy éppen paradigmaticusként jellemzett) típusainak esettanulmányoszerű feldolgozásán (Alfred

Schütz, Paul C. P. Siu, Ulf Hannerz, Zygmunt Bauman) és az etnológia módszertani-elméleti problémáit taglaló, helyenként az etnológia és a filozófia határmezsgyéjén mozgó tanulmányokon (Georg Simmel, Klaus-Peter Köpping, Christoph Jamme, Karl-Heinz Kohl, Werner Schiffauer) át a kifejezetten filozófiai igényű tárgyalásig terjed (Jacques Derrida, Bernhard Waldenfels). A különböző tematizálási szint, illetve műfaj ellenére mégis valamennyiben tetten érhető ez az apória: sok szó esik például a kérdés kérdésségéről, az alapfogalmak problematikuságáról, dilemmákról, paradoxonokról és illúziókról, nem hiányzik az etnológiai önostorozás, sőt félelem sem. A kérdésség mélységét jelzi, hogy Jamme tanulmánya már a címében – *Létezik-e az idegenséget vizsgáló tudomány?* – kétségbe vonja az egész problémafelvetés legitimitását is.

Ma az etnológia diffúz problémák együttélésének színtere, ahol egyforma intenzitással jelennek meg saját történetének, klasszikusaihoz való viszonyának, belső módszertani válságának dilemmái, más tudományágakhoz fűződő viszonyának, illetve küldetésének és hatásának kérdései. A jelen kötet egyszerre ad kereszttmetszeti képet az idegenség tudományos megítéléséről és az etnológia kortárs állapotáról. Az egész anyag áttekintése helyett itt csak az olvasó figyelmébe ajánlhatjuk azon tanulságos és képzetgazdag esszéket, amelyek az idegentapasztalat egyes eseteit (Montaigne és az „emberevők”; egy afrikai Angliában), illetve bizonyos típusait mutatják be (a hazatérők: a veterán, az utazó, az emigráns; a vendégmunkás; a kozmopoliták és a helyiek; a zarándok és leszármazottai: a sétálók, a csavargók és a turisták). A következőkben csupán az etnológia módszertani válságát jelző, elméleti irányultságú tanulmányok kapcsán szólok először az idegenség kérdésének filozófiatörténeti környezetéről és fogalmi meghatározásának néhány kísérletéről, majd az etnológia egyre mélyülő módszertani válságáról, mely mára az úgynevezett *othering* gyanújában csúcscsododik ki.

Az idegenség feszültségteli kérdésköre fellelhető már Platónnál is – a

jelen kötetben szereplő Derrida-tanulmány részben éppen az e platóni szöveghelyek kapcsán megragadható paradoxonokat igyekszik napvilágra hozni. Mindazonáltal az idegenség tematikája a hegei pánlogizmus összeomlását követően bontakozott ki: a valóság ekkor előálló új képének talán legfőbb sajátossága, hogy a szellem immár nemcsak a természetben, de „saját” történelmében sem ismer önmagára. Az idegenség elementárisan új tapasztalata mindeközben különböző stratégiák kidolgozásához vezet. A természettudományok és a historizmus XIX. századi sikertörténete egyaránt értelmezhető az e kihívásra adott válaszként. Velük szemben új utakat nyitott meg a tudat szuverenitásának, illetve a szubjektivitás filozófiájának a kritikájával Kierkegaard (aki annak egzisztenciális következményeit vizsgálta, hogy az abszolút másikkal, a megtestesült Isten betör a tudatba) és Nietzsche (aki szerint az idegen mindenekelőtt a tudaton belül lakozik, mely mindig is csupán önmaga maszkja), vagy éppen Freud (aki a tudatalattiban az „ott-honos” tudat mását pillantotta meg), de (a társadalmi elidegenedés elemzésével) Marx is. A múlt század elején kibontakozó fenomenológiai és hermeneutikai irányzatokban központi kérdéssé válik az idegenség. Dilthey egész életművét annak a kérdésnek szentelte, miként volna lehetséges az apriori ész számára hozzáférhetetlen történeti egediségek általános érvényű megértése; Husserl azt vizsgálta, miként konstituálódik az idegentapasztalat aktusa; Gadamer filozófiai hermeneutikája pedig egyenesen arra irányul, miként érvényesíthető a Másikkal igényei.

Az etnológiai kutatás azonban nem illeszkedik magától értetődően az idegenség e filozófiai tárgyalásmódjaiba, mi több, nem lebecsülendő kihívást jelent a fogalmi gondolkodás számára: *empirikus* tudomány, mely a *szociokulturális* idegenség tapasztalatait kutatja, azaz nem az idegenség valamely általános fogalmával, hanem „az” idegenség és „a” tapasztalat bizonyos nehezen körülírható mézöivel dolgozik. Ismeretelméleti státusa a mai napig tisztázatlan – s meg lehet, elvi okokból tisztázhatatlan:

maga az ismeretelméleti legitimálás igénye kérdőjeleződik meg általa, nem pedig fordítva. Egyes filozófiai fejlemények kétségtelenül termékeny hatást gyakoroltak e diszciplína művelőire és elméletalkotóira. Derrida megfogalmazza (részben Heideggerrel szemben) a logocentrizmus vádját, Foucault kidolgozza a maga polifonikus diskurzus-elméletét és az etnológiára támaszkodik az úgynevezett humántudományok leleplezésében, Bataille a tudomány civilizációját kérdésessé tevő vállalkozásnak látja az etnológiát, Waldenfels pedig megalkotja a „reszponzív racionalitás” koncepcióját – lehet, hogy e teljesítményeket az etnológiai kutatás talán eljövendő, noha jelenleg még kétséges értelmű elméleti legitimációjának filozófiai előkészületeiként fogják egykor számba venni. Ám addig is az etnológia interdiszciplináris kihívása, úgy tűnik, abban a válságjellegben rejlik, amelyet maga az idegenség tapasztalata, paradox fogalma vagy éppen fogalmának idegensége hordoz.

Az idegenség tapasztalata számtalan formában és területen jelentkezik, s minden bizonnyal vertikálisan eltérő, fokozati különbségeiről is beszélhetünk. Van történeti-időbeli, földrajzi-térbeni, társadalmi és etnikai-kulturális, vallási, fizikai, nemek közti vagy éppen nyelvi és érzelmi idegenség is, mely utóbbiak nemcsak interszjektív viszonyban tapasztalhatóak, de intraszjektív térben, a saját-on belül fellépő idegenségként is, sőt szólhatunk a saját idegenné válásáról, vagyis az idegenség dinamikájáról is. Az idegenség fogalmi megragadására irányuló kísérletek ugyanakkor távolról sem valamiféle kialakulóban lévő konszenzusról tanúskodnak, hanem inkább arról, hogy az idegen fogalma lényegileg definiálhatatlan, azaz valamely *logosz* által meghatározhatatlan. Néhány példa a jelen kötetben olvasható megközelítésekben:

Georg Simmel (*Exkursus az idegenről*) az idegenség „szociológiai” fogalmát fejti ki, ami a valamely csoport tagjaként értelmezett idegen fogalma. Az ilyen idegen „potenciális vándor”, aki nem a távolságot képviseli a közelségben, hanem inkább a távoli közelségét – hiszen „ma jön s

holnap is marad”: kívülállóként társ. Noha e megközelítés eredetileg nem vonatkozik az interkulturális idegenség kérdéseire, a jelenkori globális együttélés terében a kulturális idegenség különböző formái minden további nélkül értelmezhetőek valamiféle távoli közelségeként. A simmeli meghatározás ily módon a mai tapasztalat horizontjában is érvényes: „kívülállóként társként” jellemezhető ezen idegenségek valamennyi mai formája. A közelség és távolság tartalma Simmelnél a specifikus minőségekben való osztozás, illetve a csupán absztrakt-általánosabb minőségek közössége, s az idegenség különböző fokait különböző arányú előfordulásaiikként értelmezhetjük. Ebből következik többek közt az a lényeges felismerés, hogy az idegeneket „nem érzékelik individuumként, hanem egy bizonyos típust képviselő idegeneként; a velük kapcsolatos távolság mozzanata nem kevésbé általános, mint a közelség mozzanata” (60. old.). Az idegen egyszerre közeli és távoli, ám mindkét tekintetben absztrakt viszony fűz bennünket hozzá: „közel áll hozzánk, amennyiben ketőnk között [...] általános [...] jellegű megfeleléseket érzünk; ám távol áll tőlünk, amennyiben ezek a megfelelések rajta és rajtunk túlmutatnak, és csak azért kötnek össze, mert egyébként is sok mindenkit összekötnek. Ebben az értelemben még a legszorosabb kapcsolatokban is érvényesül az idegenség vonása.” (59. old.)

Bernhard Waldenfels e tekintetben azt hangsúlyozza, hogy az idegenség tapasztalata *viszonylagos*, azaz valaki(k) számára ilyenként megjelenő, továbbá *alkalmi*, vagyis csak egyik vagy másik esetben, adott tapasztalati térben és folyamatban fellépő meghatározottság. Mivel az idegenség mozzanata nem egy tárgy „pozitív” tulajdonsága vagy leolvasható sajátossága, az idegenség témája „egy normális, valamely tárgyra irányuló tudományban” (100. old.), „a nomenológiai és idiografikus tudományok hagyományos katalógusában elő sem fordulhat” (91. old.). Ez pedig alapvető az etnológia diszciplináris státusára nézve. Továbbá ne tévesszük össze az idegent a pusztán másikkal. Míg az idegenség a saját behatárolása

és – egyazon mozgással – a másik kirekesztése révén áll elő, a másság kölcsönös és reverzibilis lehatárolás eredője. Eszerint az idegen csakis „a saját és az idegen egyfajta ősi megosztottságában” (108. old.) értelmezhető: az idegen valamely szükségképpen korlátozott rend többlete, mely többlet megakadályozza e rend nyugvópontra jutását. Husserl is „nem-oda tartozóként” jellemzi az idegent, ami ebben a megközelítésben a sajátlagos felől, a normalitás által definiálódó határfenomén.

Ugyanakkor Jacques Derrida tanulmánya szerint (*Az idegen kérdése: az idegentől jött*), mely a görögök idegenség-fogalmát is elemzi, az idegent bizonyos jogok fejében szerződéses viszony kötötte a városhoz. Míg a barbárok Athénban a teljesen kizárt abszolút másik pozíciójába kerültek, az idegenek mindenekelőtt a jog alanyaiként jöttek számba. Az idegen fogalmának helyét így Derrida az abszolút kirekesztett másik és az abszolút-feltétlen vendégszeretet szélsőségei közt, egy feltételekhez kötött vendégszeretet terében határozza meg: „az idegen azon területek felől érhető, amelyet körülír az *ethos* vagy az etika, a lakhely vagy a tartózkodás mint *ethos*, a *Sittlichkeit*, az objektív moralitás, nevezetesen három olyan instanciában, amelyet meghatároz a jog és Hegel jogfilozófiája: a *család*, a *polgári* vagy *civil* társadalom, és az *Állam* (vagy Nemzetállam).” (22. old.) E leírás látszólag összhangba hozható a rend többleteként körülírt idegenség waldenfelsi fogalmával, ám Derrida messzebb megy: magát az idegenhez intézett kérdést vonja kérdőre. Elismerve, hogy az idegen kérdése sürgető és tárgyalandó, kitarat mellett, hogy az mindenekelőtt az *idegen* kérdése, az idegentől jövő kérdés: az idegen „joga”, nem pedig a miénk, hogy kérdéses létezőként lépjen vagy ne lépjen fel. Derrida „a sajátlagos felől, a normalitás által definiálódó” idegen-fogalmat megkérdőjelezve, igyekszik kivonni azt a sajáttra vonatkozásból azért, hogy a feltétlen vendégszeretet felől adjon neki ismét helyet. Az idegenhez való egyedül helyénvaló viszony eszerint csakis az lehet, ha *helyet adunk neki*, mégpedig egy olyan igazságosság nevében,

amely „heterogén a jog számára, melyhez mégis oly közel van, és amelyetől igazából elválaszthatatlan”. Az igazságosság, amelyre hivatkozva ez az igény megfogalmazódik, nem szembehelyezkedik, hanem kívül áll a jog biztosította igazságosságon, úgy szólván elválaszthatatlanságuk közepette haladja meg azt – s mint ilyen „képes azt a fejlődés állandó mozgásában tartani” (17. old.).

Az etnológiát éltető, az idegentapasztalatba vésett paradox jelleg is hordoz bizonyos kritikai-mobilizáló töltetet. Mintha az idegenséget kutató tudomány, vagyis az etnológia azáltal kívánna beteljesíteni az immár globalizálódó jognak elébe vágó, Derrida által is megidézett igazságosság követelményét, hogy éppen az idegenség ábrázolásával, bemutatásával, megjelenítésével igyekszik *helyet biztosítani* számára.

Annak hátterében, hogy az idegenség tapasztalata egyre kiterjedtebb, és ugyanakkor egyre intenzívebben jelentkezik, azon küszöbök és határok elmosódásának és zavarossá válásának a folyamatai is állhatnak, amelyekre hivatkozva e jelenség lokalizálódik. Joggal hívja fel erre a figyelmet Derrida, amikor az idegen kérdését a vendégszeretet összefüggése felől közelíti meg: „A vendégszeretetről történő mai gondolkodás feltételezi többek közt a küszöbök és határok szigorú lehatárolhatóságának lehetőségét: a családi és a nem családi, az idegen és a nem idegen, a polgár és a nem polgár, de legelőször a magánjellegű és publikus, a magánjog és a közjog stb. közt.” Ha ugyanis e határok megzavarttá vagy deformálttá válnak, „a vendégszeretet minden eleme összekeveredik” (23. old.).

Annyi bizonyosan állítható, hogy az idegenség tapasztalata az elsajátításban rejlő potenciális erőszak leleplezésének újra és újra megújuló felülete, ami az idegen önérvényének elismerését követeli. Olyan találkozás, melyben az, amit tapasztalunk, távol marad és elvonja magát, miközben a maga érvényességét követeli. Az etnológia „híján van a (kulturális) idegen precíz fogalmának” – vonja le a következtetést Christoph Jamme (123. old.). Mindez sejteni enged, milyen nehéz körülhatárolni

az etnológia kutatási területét. Ám létezhet-e az idegenség valamiféle tudománya másképp, mint a „saját” kérdésessé tételének a „mesterségeként”?

Nem csupán az idegenség fogalmi körülhatárolhatósága, hanem azon túlmenően maga e tapasztalati mező is bizonyos mértékben paradox – lévén az azzal való találkozás felülete, ami paralizálja az értelmet, s a vélekedés, ismeret vagy megértés sajátlagosságát megfosztja önnön jogalapjától. Ez a körülmény már önmagában is előre vetíti az etnológia mint tudomány inherens paradoxitását, ami egyaránt megmutatkozik abban a „küldetésben”, illetve sajátos pozícióban, amelyet az egyéb diszciplínák vonatkozásában elfoglal és a történetét végigkísérő belső, módszertani válságban.

E tudományág diszciplináris státusát bizonyos kívülállóság, ha ugyan nem idegenség jellemzi: szemben áll a nomologikus tudományokkal, már azon sajátosága folytán is, hogy az idegentapasztalat *per definitionem* a rendkívülivel való találkozás (már az alkalmosság és a viszonylagosság, valamint a távolmaradás waldenfelsi értelmében is). Ennélfogva sajátos szerep hárul rá a tudományok rendjén belül: az idegentapasztalat artikulálójaként a „természetes beállítódás átöröszését, a kizökentés technikáját kényszerítő hozadékot képviseli” (122. old.). Ezért nemritkán megfogalmazódik a gyanú: vajon az idegenség és az interkulturalitás problematikusan körülírható témája nem pusztán a köréje szerveződő diszciplína önlegitimációját szolgálja-e?

Az etnológia történetét gyakran ábrázolják háromlépcsős folyamatként, mely a korai – evolucionista indíttatású, a természettudományok hatása alatt álló – előtörténetet követte. Az efféle korszakolás cseppet sem ártalmatlan, hiszen szükségképp csak a jelen horizontjából megalkotott konstrukció lehet. Ezért inkább monologikus, egységes mércét keres, semmint hogy helyet adna a sokszólamúságnak, s ezzel az eltérő, gyakran egymás ellenében ható elemek együttélésének. Itt tehát csak annyiban folyamodunk a korszakoláshoz, amennyiben segítségével világosabban kirajzo-

lódnak az etnográfiai kutatást kísérő etnológiai-módszertani válság csomópontjai. A kötetben a korszakokat Jamme írása tekinti át, Waldenfels tanulmánya pedig részleteiben taglalja elvi következményeiket.

A jó fél évszázadig tartó klasszikus periódus jelentős elméleti válságok nélkül zajlott. A kutatás Bronislaw Malinowski terepmunkamodelljét követte, mely a résztvevő megfigyelés eszméjén alapul, személyes interakciókra, sőt a kutatott csoport mindennapjaiba való minél teljesebb integrációra hagyatkozik, hogy azután monografikusan rögzítse megfigyeléseinek eredményeit. A válság az 1960-as években kezdődött, amikor többen kétségbe vonták a terepmunka-paradigma teljesítőképességét. Ebben a második szakaszban problematikussá vált mind a részvétel (mindenekelőtt beleérzés és távolságtartás kívánt egyensúlya, a megkövetelt objektívizmus), mind pedig a megfigyeltek leírása, textualizálása. Az egyik legfontosabb megoldási kísérlet az értelmező kulturális antropológia azon – noha csak átmeneti érvényű – eljárása volt, amely a jelentéshálóként felfogott kultúra szimbolikus formáira, szövetségességére és azok Clifford Geertz-féle „sűrű leírására” összpontosít. Ez az irány már a tapasztalatot is szöveggé kezeli. Vagyis a saját és az idegen egybefonódása már azt megelőzően végbemegy, hogy szintézisük megteremtése a résztvevő megfigyelés feladataként egyáltalán megfogalmazódna. Mivel az egybefonódás szövetségű, csak értelmezve hozzáférhető. Végül a harmadik, jelenleg is tartó stádiumot a hetvenes évek második felétől felerősödő, a nyelvi fordulatból is táplálkozó hangok vezették be, amelyek az idegentapasztalat reprezentálhatóságának dilemmáiba bonyolódtak. E fejlemények az etnográfiai reprezentáció válságát állították a középpontba, ami azonban első megközelítésben kétértelmű: nem az idegen reprezentálásának reménytelenségéből fakadó rezignáció, ellenkezőleg, az a krízis, amelyet maga az idegen reprezentálása rejt magában. A válság a reprezentáló aktus idegenséget konstruáló (*othering*) jellegéből adódik.

A módszertani feszültségek a kö-

vetkezőképpen jellemezhetők. Az alapszituáció az idegen és a saját terminusaiban rögzíthető. Az etnológia az idegenség (bármennyire vitatott értelemben is) tapasztalati-tudományos igényű feldolgozásában jelöli meg önnön feladatát, ami megköveteli 1. az idegen életvilágok valóságához való hozzáférést, az abba történő *áthelyeződést* a terepmunka során; 2. a terepen feltártak, megértettek vagy elsajátítottak értelmező közzétételét, konceptualizálását, vagyis a *visszatérést* a saját tudományos diskurzusba. Mindkét követelmény feszültségekkel teli, de egymásra utaltságában különösen az: nem látható be, hogyan teljesülhetne a részvétel és a megfigyelés, a találkozás közelsége és a tudományos leírás feltételezte távolság, a *valakivel* és a *valakiről* való beszéd, a szituatív részvétel és az általánosító ábrázolás kettős követelményének egyidejűsége és egybeesése. „Konstitutív paradoxonként” jelenik meg tehát a találkozás és a reprezentáció közti törés, az, hogy mások látásmódjait egy kívülálló kutatja, vagyis hogy az etnográfiai kutatás az idegen és a saját egymást definiáló *ellentétét* kívánja *közvetíteni*, ami e konstitutív ellentét feloldásával fenyeget. Waldenfels e tekintetben a közös *logosz* alkalmaságának kétségességre hívja fel a figyelmet: ha a közvetítés médiumául szolgáló közös *logosz* valamiféle eszméjét működtetik, az „a saját és idegen közti különbségeket”, vagyis magát az idegenséget „ugorja át a tudományosság zászlaja alatt” (102. és 104. old.). Alapja a tudományosság *reprezentacionizmusként* való önértelmezése, mely egy adott valóság hű visszaadásának maximájához méri teljesítményeit. E waldenfelsi intés részben egybecseng Derrida elemzésével, aki egy bizonyos szinten ugyancsak a „*logosz* belsejében dülő háborúként” (12. old.) írja le az idegenség kérdését.

Az etnológiai feladat itt jellemzett alapszituációján látszólag módosít ugyan az értelmező kultúra-antropológia megközelítése, ám amennyiben a szövegszerű kultúrában való értelmező részvétel az etnográfia számára valójában „a résztvevő megfigyelés kvázi-láthatatlanságával” (James Clifford) egyenértékű, új formában

ugyan, de ismét felszínre törnek a régi feszültségek. A „sűrű leírás” már valóban nem reprezentacionizmus, az idegenséget itt nem oldja fel a tudományos diskurzus elsajátító mozgása. A kutatók „értelmezési közössége” azonban eleve semlegesíti az idegenség mozzanatát, hiszen „csupán az jelenik meg idegenként, ami még nem vagy már nem ismerős, ám megismerhető” (104. old.). Bár a szcientista elsajátítás kritikájaként fellépő értelmező antropológia már „nem ugorja át” az idegentapasztalatot, mégis „hermeneutikailag átsuhan” felette: elvételi, amikor csak egy potenciálisan végtelen megértési folyamat mozzanataként vesz tudomást róla.

Az *othering* (német fordításban: *Veränderung* – másítás) gyanúja viszont az alapszituáció lényegi átrendeződését vonja maga után. Nem véletlenül eköré szerveződik a kortárs etnológiai diskurzus jelentős része, s a jelen kötet számos tanulmánya is ide kapcsolódik. Az etnográfiai reprezentáció válságának kiéleződése ugyanis bizonyos tekintetben e tudományág létjogosultságát aknázza alá. Az *othering* vádja éppen az etnológiában tematizált különbséget kérdőjelezi meg. Egyfelől felveti azt a lehetőséget, hogy a *másik* fogalma – utaljon bár egy másik kultúrára, egy másik etnikai, vallási, vagy akár csak földrajzilag elkülönülő csoportra – olyan szembeállítást rejt magában (ti. a sajáttal, a „mi”-vel szemben), amely konstrukció eredménye. Függetlenül attól, hogy a másságot a saját megerősítésére vagy éppen megkérdőjelezésére mutatjuk be, a másság fogalma már önmagában, minden (akár csak hallgatólagos) értékítéletet *megelőzően* „dichotomi-zál”, vagyis olyan különbséget állít fel, melynek jogosultsága végső soron ellenőrizhetetlen: „él a gyanú, hogy a különbözőség mindenfajta megállapítása [...] hierarchiát, tehát hatalmat, alárendeltséget, kiközösítést, sőt akár megsemmisítést implikál vagy von maga után” – írja Schiffauer (152. old.). Mivel az ily módon a másikkal viszonyított különbözőség maga válik problémává, az ezt a különbözőséget vizsgáló etnológia a kirekesztő diskurzusok potenciális cinkosának gyanújába keveredik.

Másfelől a vád megfogalmazódhat

abból az ellentétes szempontból is, hogy lévén minden reprezentáció szükségképpen konstrukció, elvileg egyetlen ábrázolás sem lehet képes az idegen reprezentálására. Míg az előző olvasatban az idegen és a saját közti különbség ábrázolása azért gyanús, mert „túl”-konstruálja a különbözőséget, addig itt eleve oly radikális különbséget tételeznek fel, amit ábrázolása szükségképpen csak „alul”-konstruálhat. Mármost a vád mindkét formájában az idegenség adottságának eliminálása: „Az *othering* annak a belátását jelöli, hogy mások nem pusztán adottak, s nem is csak megtaláljuk vagy megjeljük őket – hanem *megalkotjuk* őket”, idézi Waldenfels Johannes Fabiant (105. old.). E konstruktivizmus a reprezentacionizmus szöges ellentéte, amennyiben nem ismeri az idegen adottságának s arra támaszkodó ábrázolásának a kiinduló helyzetét. Az adottság eliminálása azonban az idegenség tapasztalatának elhomályosulása is egyben, ami – különböző irányból ugyan, de – e tapasztalat túlfeszített megítéléséből fakad, vagyis a tapasztalaton kívülről, úgyszólván reakcióként érkezik. Mindkét olvasat csorbát ejt tehát azon, amit mindenekelőtt olvasnia kellene. Az idegenség tapasztalatát ugyanis éppúgy meghamisíthatja az, ha egyoldalúan a sajáttól való elfordulásból táplálkozik, ahol „a nem-sajáthoz való kompenzatórikus és szenvedélyes ragaszkodásban az idegenhez történő fordulás lesüllyed egyfajta irányváltó reflex szintjére”, mint az a morálisan átfűtött ábrázolási igény is, amely „egy konfliktusmentes, közösségi szféra” utópiáját szem előtt tartva fordul az idegenség tanulmányozásához (109. old.).

Azzal, hogy az *othering* vádja, a másság konstruálásának tézise színre lépett, az idegenség tárgyalása közvetlen politikai-etikai összefüggésbe helyeződött át: az etnológia immár nem szűk értelemben vett tudományos vállalkozás, hanem mindenekelőtt a *political correctness* követelményei alá rendelő diskurzus. Joggal beszél Waldenfels az idegentapasztalatot övező növekvő feszültségről: míg a hatvanas évektől kezdve az idegent kutató, objektív igényű *tudomány* lepleződött le, s futott zátonyra

– episztemológiai kérdéseket felvetve – az idegen kérdésén, később az idegen nem objektivista *megismerése* is hasonló sorsra jutott. Mára pedig egyáltalán az idegennel való *mindenemű foglalatosság* elsajátításnak minősül, s ennél fogva kifejezetten etikai-politikai kérdéssé alakult át.

Ezzel szemben mind tudományos, mind etikai-politikai szempontból alapvető követelményként, egyfajta elvi mérceként rögzíthető kívánalom, hogy elkerülendő az idegenség önérvényének a megcsonkítása, ami viszont csakis megtapasztalásában válhat adottá a számunkra. Az etnológiának ehhez éppúgy meg kell törnie az idegenség meghaladásának trendjét (*szcientizmus*), mint semlegesítésének (*hermeneutika*) vagy alulexponálásának (*othering*) a trendjét. Az idegentapasztalathoz való hűség e tudományos-etikai maximája mind a saját, mind az idegen pólusára nézve következményekkel jár, amennyiben azt célozza, hogy egyfelől jogaiba helyezzük, vagyis *tiszteljük* az idegen idegenségét – ami minden kétséget kizáróan etikai-politikai relevanciával bír –, másfelől gyümölcsözővé tegyük az idegentapasztalat paradoxiját, a sajátot kihívó potenciálisan kritikai impulzusát. Szem elől tévesztjük az idegen kérdését akkor is, ha tisztán tudományos, és akkor is, ha tisztán morális igényeknek vetjük alá.

A jelen kötetben öt tanulmány is a reprezentáció válságának diskurzushoz tartozik. Válaszkísérletek és kiútkeresések, amelyek az etnológia teljesítőképességének és jövőjének igen eltérő alternatíváit vázolják fel. E tekintetben bizonyára nem hagyható figyelmen kívül, hogy mind az öt a német nyelvterületről való, olyan szerzőktől, akiket az *othering* gyanúja elsősorban kihívásként érint.

A reprezentáció krízisétől való bizonyos „ellépés” más-más stratégiáját jelzi Christoph Jamme, illetve Klaus-Peter Köpping tanulmánya. Jamme a leírás médiumára való reflexiót sürgeti, mely nézete szerint „a művészet[et] és a költészet[et] mint az idegentapasztalat *par excellence* módjait” igazolhatja. Elgondolása háttérben az áll, hogy egyedül a művészet ábrázolja az idegent erőszak nélkül, „az Ennek az idegen feletti

uralmáról való lemondásaként”, az idegenséggel csakis a szépségben lehet kibékülni, ami annak produktív elsajátítása és továbbalakítása. Amennyiben pedig a művészi ábrázolás „a más kultúráktól való tanulás és a kulturális sokféleség elismerésének imperatívuszát” is magában rejt, a közvetített tisztelet révén „az esztétikai lényeg etikai, sőt politikai dimenziókra tesz szert” (131. és 137. old.). Míg Jamme a reprezentáció alternatív médiumait mutatja fel, Köpping vitatja, hogy az etnográfiai hitelesség az írás és a textualitás problémáiban lokalizálna. Feladja a konstans személyiség eszméjét, s a többszörös identitásra hivatkozva a kutatási folyamatot hiteles performatív aktusként értelmezi. Ezzel visszatér a Malinowski-féle modell egyfajta legitimitásához, amelyben immár helyet kaphat a mimézis és a kreatív tevékenység mozzanata is, célja pedig az önmagunkra találás.

A reprezentációs krízissel kapcsolatban egyfajta rezignációról árulkodik Karl-Heinz Kohl, valamint Werner Schiffauer írása. Kohl azt vizsgálja, hogy az *othering* gyanújával szembezegezve működtetett dialogikus antropológia (kísérleti etnográfia) mennyiben képes biztosítani az etnográfiai tudás kiépülési folyamatának átláthatóságát. Bebizonyítja, hogy hamis mind a terepmunka „dialogikus gyakorlatként” való értelmezése, mind pedig a textualizálás hatalommentes folyamatként láttatása. Az állszent dialogikus koncepció „elleplezi a meglévő hatalmi struktúrákat, és a partnerek egyenlőségét hazudja” (140. old.), viszont lehetséges hozzádeka az etnográfus és a másik ember közti határvonalak megállapításához nyújtott segítség. Schiffauer az *othering*-gyanú háttérben meghúzódó folyamatokra mutat rá, amivel e gyanút visszavezetheti a különbözőségről folyó diskurzus egy új, általa itt rekonstruált konstellációjára. E konstelláció három fő aspektusa a konstruktivista tudás-fogalom térnyerése folytán az antropológiára háruló újfajta felelősség; az emancipációs törekvések célpontjának átrendeződése, az antropológiai kijelentések státusának főként a hatalom diffúz jellegének felismeréséből következő átértékelődé-

se; valamint a *political correctness* új, a globalizált társadalmakra jellemző etikájának kidolgozása, melynek sarokpontja a hatalom és a diskurzus összefüggése. Mindezt együttesen a kulturális antropológián belül a „tudományos kultúra fordulópontjaként” (151. old.) értékeli. Tényként kezeli az etnológiai reprezentáció szükségképpen konstruktivista jellegét, elismeri az *othering* „eljárásában” rejlő veszélyeket, ugyanakkor azt megkerülhetetlennek, mi több, nélkülözhetetlennek ítéli. Mindezt azonban *nem* az etnológia mint tudomány immanens módszertana, hanem inkább az etnológia bizonyos „kulturkritikai” küldetése szempontjából fogalmazza meg, mivel számára a „különbözőség konstrukciója tűnik az egyetlen eszköznek arra, hogy az európai és amerikai gondolkodás hegemóniájával [...] valamit szembe tudjunk állítani” (161. old.).

Különböző okokból ugyan, de e fenti négy megközelítés közül egyik sem ígéri vagy akár csak helyezi kilátásba az etnográfiai reprezentáció válságának meghaladását. A reprezentáció fogalmának Jamme által javasolt kiszélesítése önmagában kétségkívül jogosult, amennyiben az ábrázolás egyéb médiumaiban az idegentapasztalat feldolgozásának megszemenően nem elhanyagolható, esetleg hatalmi vonatkozásoktól is mentes formáit ismerhetjük fel. Jamme reményei egy olyan etnológiai irányvételhez fűződnek, amely – a hagyományos leírási módok kiegészítéseként – az idegenség már létező alternatív (művészi-irodalmi) ábrázolásaihoz fordul, hogy a bennük testet öltő interkulturális „megértésre” támaszkodva „kulturális kaleidoszkópkepeket” (135. old.) fessen meg. A vélhetőleg belőlük táplálkozó interkulturális tisztelet-etika kiépülésében Jamme az etnológiai érdeklődés küldetésének beteljesülését látja. Mindez azonban semmiképpen sem válasz az etnológiai tudományos diskurzus státusának kérdésére, inkább csak a fellazítása. Köpping is megkerüli a válaszadást. Koncepciójába az etnográfiai terepmunkához való visszatérés interaktív önazonosság- és hitelesség-eszménnyel egészül ki. E revitalizált performatív etnológiában a kuta-

tási folyamat hitelességének záloga a rögzült identitással való szakítás, a kutató és a kutatási partnerek közti korlátok lebontása. Félő, hogy az így felfogott etnológia a személyes önmegismerés és a hiteles önazonosság-transzformáció programjává sekélyesedik. Kohl és Schiffauer egyaránt elismeri a reprezentáció konstruktivista jellegét, s úgy látják, hogy az *othering* gyanúja alól nincs menekvés. Mégis elutasítják azokat a következtetéseket, amelyek ebből kiindulva kérdőjelezik meg az etnológia számára konstitutív reprezentációt. Míg Kohl az etnográfia jövőjét – továbbra is az idegen önérvényét tartva szem előtt – a „félreértés antropológiaként” kénytelen láttatni, Schiffauer a saját kultúrával kapcsolatban gyakorlandó radikális kritika követelményét hangsúlyozza, „mely csak a másik felmutatása révén lehetséges”, vagyis az etnológia küldetését „ellentudomány” mivoltában látja. Úgy tűnik tehát, hogy – egyoldalúan vagy az idegenre, vagy a sajátja vonatkoztatva – mindketten az etnográfiai reprezentáció ama pozitív hozadékának a védelmére kelnek, amely konstruktivizmusát elismerve is fennmarad.

Velük ellentétben Bernhard Waldenfels az eltúlzott etnológiai önkritika eseteként kezeli az *othering* vádját, s azon „rossz” paradoxonok közé sorolja, amelyek feloldhatók és megszüntethetők, éppen mivel egyoldalúságból, alkalmasint leegyszerűsítő vagy ellentmondásos megítélésből adódnak. Az idegenség („jó”) paradoxonja ezzel szemben az idegentapasztalatban rejlik, tehát prepredikatív feszültség és ellenállás, mely termékkenné tehető. E ponton Waldenfels elutasítja a továbblépést az eleve paradox idegentapasztalat reprezentációjának paradoxiójától a reprezentáció egyáltalában vett elutasításához, amely többnyire az idegen jelenlétének pusztá evokációjával, vagyis tisztán etikai diskurzussal kívánja helyettesíteni a reprezentáló diskurzust. Waldenfels rámutat, hogy az idegen reprezentációjának paradox volta üdvözlendő eróziót eredményez két döntő ponton: az etnográfus saját Énjében és ethnoszában, illetve az etnológia közös *logoszában*. Ennek kifejtésében Merleau-Ponty „radikális refle-

xió” fogalmához nyúl vissza, mely értelmezése szerint nem jelent sem önmagunkhoz való visszatérést, sem pedig egy metaszintre történő átmenetet. A reflexió sokkal inkább olyan önkettőzéshez vezet, mely önmagától eltávolodva felszabadítja a sajátban az idegent, s így egybeesik az idegentapasztalatként értelmezett öntapasztalással. Ezzel felszámolja a kizárólagos szerzőség elvét, s idegen szólalomoknak nyit teret. A dialógus itt már nem alkalmas tematizálási keret, hiszen nem egyszerűen sokszólalásról van már szó, hanem idegen szólalomok egyidejű megszólalásáról, amelyek immár nem integrálhatók egy általános logoszba. Bahtyin dialogikus irodalomelméletére támaszkodva Waldenfels azt állítja, hogy az etnológiában a logosz megsokszorozódására van szükség, melyben továbbra is meglesznek a beszéd és írás (immár többes számú) rendjei, ami a radikális idegenség mint rend(en)-kívüli *közvetett* ábrázolásának a feltétele. Közvetett ez az ábrázolás, amennyiben „a reflexív megkettőződés és a polifonikus megsokszorozódás [...] meggátolja azt, hogy az idegen megtapasztalása a sajátban kezdődjön és egy egészben végződjön, [s eközben] olyan mozzanatot előfeltételez, amelyet nem ragadhatunk meg”. Ez az idegenség mozzanata, mely nem a mi tapasztalatunkból nyeri az értelmét: nem lehet megjeleníteni mint pusztán távolit; nem lehet ábrázolni, mintha megtanulható volna az idegen nyelve; nem képviselhető vagy helyettesíthető, mint egy gyámság alatt álló személy. Rá vonatkozó „saját tapasztalataink és ábrázolásaink *másutt kezdődnek*.” Az idegen érzéki tapasztalata, a rá irányuló vágy, a hozzá intézett beszéd egyaránt csak feleletként válhat érthetővé. Így jut el Waldenfels a „reszponzív racionalitás” koncepciójához, amelyben az idegen ábrázolása egy „nem szimmetrikusan és szinkron módon [...], hanem önmagához képest diakron módon” elmozduló dialógushoz hasonlítható (114–115. old.).

Sajátos tematikájánál fogva az etnológia diszciplináris tere összességében olyan válságövezetnek tekinthető tehát, ahol legalábbis három, az idegenség diskurzusa által kiváltott és koncentrikusan bővülő válság réteg-

ződik egymásra: a tudományág belső módszertani válsága, az interdiszciplináris térben fellépő válság, végül a tudományos rend kereteit meghaladó, etikai-politikai összefüggésekben jelentkező válság. Az itt áttekintett kiutkeresések eközben vagy képtelenek kitérni az *othering* gyanúja alól, s rezignációba (félreértés antropológiája) vagy egyoldalúságba (ellentudományos antropológia) zuhannak, a gyanú elterelését irányozzák elő (alternatív ábrázolások antropológiája), vagy pedig a személyes hitelességbe visszahúzódva utasítják el e vádat. Egyedül Waldenfels képes megfontolásait szigorúan a gyanú felvetette problémáikhoz tartani. Koncepciója átfogó voltáról tanúskodik, hogy egyszerre foglalja magába az általános *logosz* egyeduralmának megtörését (Jamme), az önazonosság transzformációjának kívánalmát (Köpping), a közvetlen reprezentáció eszményének a feladását, mely csakis az idegen félreértésébe torkolthat (Kohl), valamint a saját kritikáját képviselő ellentudományos impulzust (Schiffauer). Az erózió gondolata mindazonáltal nem hasonlítható sem az ellentudományos aktivizmushoz, sem a fellazítás, a rezignáció vagy a visszahúzódás gesztusaihoz. Olyan pozitív program, melyet az idegentapasztalat ír elő, s a reflektált etnológiai kutatás közvetíthet – anélkül, hogy alanyává válna.

NYIRÓ MIKLÓS

Szőnyi György Endre: Pictura & Scriptura

HAGYOMÁNYALAPÚ KULTURÁLIS
REPREZENTÁCIÓK HUSZADIK SZÁZADI
ELMÉLETEI

JATEPress, Szeged, 2004. 324 oldal,
á. n. (Ikonológia és Műértelmezés 10.)

Szőnyi György Endre semmi esetre sem enciklopédikus teljességre törekvő, ám ugyanakkor kétségtelenül enciklopédikus érdeklődéssel megírt könyve olyan kiterjedt témakört ölel fel, s olyan hatalmas – főként szekun-