

Nyíró Miklós

Megismerhetetlen idegenség?

„A ráció és a szubjektum válsága az idegenség parazsát lobbantotta lángra, amelyet már nem lehet átemelni sem a sajátlagosság individuális vagy kollektív szférájába, sem a ráció általános szférájába, de [...] a funkcionálisan felszabadult racionalitás egyik alrendszerébe sem. [...] a filozófia és más tudományágak képviselői önmaguk paradoxonjait és dilemmáit ismerhetik fel az etnológia önellentmondásaiban [...]” Bernhard Waldenfels¹

A problematikák, melyek az idegenség témájában rejlenek, illetve az a köré szerveződő etnológiai kutatással kapcsolatosak, olyannyira diffúz jellegűek és egyszersmind újszerűek, hogy valamiféle szisztematizáló tárgyalásuk komoly, s egyelőre felmérhetetlennek tűnő nehézségekbe ütközne. Ám a kérdések e végső rendezettséget nélkülöző, mert kiváltképp valamiféle rendezési elv híján előálló szóródása távolról sem az e problémamezőn felmerülő legalapvetőbb nehézség. Azt kell mondanunk, hogy az idegentapasztalat etnológiai tematizálásának szinte minden, ha ugyan nem valamennyi pontja aporetikusnak mutatkozik — köztük az e tapasztalat lehetséges „felületeit” vagy felbukkanási helyeit, majd megközelíthetőségének, illetve konceptualizálhatóságának módjait, de e diszciplína egyéb tudományágak vonatkozásában elfoglalt státuszát, valamint az idegentapasztalat fényében tudományos kultúránk egészének a státuszát érintő kérdések is —, ám még csak nem is kizárólag ezek. Már az idegenség kérdése maga is lényegileg aporetikus: olyasmit kérdezni, mint hogy „ki az idegen, és mit jelent az idegensége?”, a saját logoszban — saját nyelven, a saját kultúrában, a saját életvilág felől — felvetett kérdés, mely az idegenség „jogát” vagy önérvényt szem előtt tartva *maga* is, eleve kérdésesnek bizonyulhat. Az idegenség kérdésköre ennyiben a paradoxitás bélyegét magán hordozó teret nyit meg. Úgy tűnik, megszívlelendő az idegenség kiváló német fenomenológusa, Bernhard Waldenfels által is megismételt intés, mely szerint egységes feladatról, a probléma egységes képéről itt nem beszélhetünk.²

¹ Bernhard Waldenfels: „Az idegenség etnográfiai ábrázolásának paradoxonjai”. In: *Az Idegen — Variációk Simmeltől Derridáig*. Ford. Teller K., valamint Boros J. és Orbán J. Csokonai Kiadó. Debrecen, 2004. 91.o.

Valamennyi további hivatkozás e kötetre vonatkozik, így csak a szerzőt és az oldalszámot adom meg. A 3, 4, 5, 6-os lábjegyzetekben valamennyi tanulmány szerzője, címe és oldalszámai megtalálhatóak.

² Vö. B. Waldenfels, 110.o.

Több tekintetben is tükrözi e helyzetet *Az Idegen – Variációk Simmeltől Derridáig* című kötet, mely a Csokonai Kiadó és a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszéke „Antropos” sorozatában, Biczó Gábor sorozat- és kötetszerkesztő gondozásában jelent meg, 2004 folyamán. (A fordítás Teller Katalin, valamint — a Derrida-tanulmány esetében — Orbán Jolán és Boros János odaadó munkája.) A kötet tizenhárom olyan esszét, illetve szemelvényt gyűjt egybe — s ad közre hiánypótló jelleggel a magyar olvasóközönség számára —, amelyek az idegenség, kiváltképp pedig a szociokulturális idegenség témájához, valamint az etnológia különböző szintű problémáihoz szólnak hozzá. Ezen írások eltérő reflexiós szinteket képviselnek: a skála az idegenség megtapasztalásáról szóló *beszámolóktól* (R. Schlesier, H. Behrend),³ a kulturális idegenség egyes (járulékos, vagy éppen paradigmaticusként jellemzett) típusainak *esettanulmányyszerű* feldolgozásán keresztül (A. Schütz, P.C.P. Siu, U. Hannerz, Z. Bauman),⁴ az etnológia *módszertani-elméleti* problémáit taglaló, helyenként az etnológia és a filozófia határmezsgyéjén mozgó tanulmányokon át (G. Simmel, K-P. Köpping, Ch. Jamme, K-H. Kohl, W. Schiffauer),⁵ a kifejezetten *filozófiai igényű* tárgyalásig terjed (J. Derrida, B. Waldenfels).⁶ A tematizálási szint, illetve ’műfaj’ e viszonylagos szóródásán túlmenően azonban az írások lépten-nyomon egyfajta belső aporetikusság aspektusairól tanúskodnak: sok szó esik például a kérdés kérdésességéről, alapfogalmak problematikusságáról, dilemmákról, paradoxonokról, illúzióról, etnológiai önostorozásról, sőt, félelemről. A kérdésesség szintjének mélységét jelzi az is, hogy a probléma legitim felvetéseként jelenik meg tanulmánycímként: „Létezik-e az idegenséget vizsgáló tudomány?”.⁷

Jelen stádiumában az etnológia diffúz problémák együttélésének színtere, melyen éppen olyan intenzitással jelennek meg saját történetének, klasszikusaihoz való viszonyának, belső

³ Renate Schlesier: „A vén Európa az Újvilág tükrében. Montaigne és az ’emberevők’”, 30-41.o.; Heike Behrend: „Ham Musaka csodálkozik. Megjegyzések egy afrikai Angliában tett útról (1902)”, 42-55.o.

⁴ Alfred Schütz: „A hazatérő”, 80-90.o.; Paul C.P. Siu: „A vendégmunkás”, 162-177.o.; Ulf Hannerz: „A kozmopoliták és a helyiek a világkultúrában”, 178-191.o.; Zygmunt Bauman: „A zarándok és leszármazottai: sétálók, csavargók és turisták”, 192-206.o.

⁵ Georg Simmel: „Exkúrszus az idegenről”. 56-60.o.; Klaus-Peter Köpping: „Az etnográfia a hitelesség és a performativitás határmezsgyéjén. Vita Simmellel”, 61-79.o.; Christoph Jamme: „Létezik-e az idegenséget vizsgáló tudomány? A filozófia és az etnológia jelenleg folyó elméleti vitájáról”. 117-137.o.; Karl-Heinz Kohl: „A dialogikus antropológia — egy illúzió?” 138-150.o.; Werner Schiffauer: „Félelem a különbözőségtől. Új áramlatok a kultúr- és szociálandropológiában”, 151-161.o.

⁶ Jacques Derrida: „Az idegen kérdése: az idegentől jött. Negyedik előadás (1996. január 10.)”, 11-29.o.; Bernhard Waldenfels: „Az idegenség etnográfiai ábrázolásának paradoxonjai”, 91-116.o.;

⁷ Ch. Jamme, 117.o.

módszertani válságának dilemmái, mint például más tudományágakhoz fűződő viszonyának, küldetésének, illetve hatásának kérdései. Az idegenség tudományos megítélésének és az etnológia kortárs állapotának ezen stádiumába kínál keresztmetszetszerű betekintést a jelen kötet. Mivel e helyen nincs mód arra, hogy a kötet egész anyagát áttekintsük, 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 írják le (ilyenek a hazatérő, s példái: a veterán, az utazó, az emigráns; a vendégmunkás; a kozmopoliták és a helyiek; a zarándok és leszármazottai: a sétálók, csavargók és turisták). Az itt következőkben csupán az etnológia módszertani válságához kapcsolódó, ennél fogva elméletibb irányultságú tanulmányokat érintjük. Eközben kitérünk (I.) az idegenség kérdésének filozófiatörténeti környezetére, fogalmi körülírásának néhány kísérletére, hogy azután (II.) az etnológia tudományos státuszának, történetének, s főként egyre elmélyülő módszertani válságának vázlatos jellemzését adjuk. E válság mára az un. *othering* gyanújában csúcsosodik ki, s tanulmányunkat (III.) a jelen kötetben erre adott válaszkísérletek értékelésével zárjuk.

I. Az idegenség fogalma? – A 'logosz' válsága

Az idegenség feszültségteli kérdésköre természetesen nem új: fellelhető már Platónnál is – s a jelen kötetben szereplő Derrida-tanulmány részben éppen az e platóni szöveghelyek kapcsán megragadható paradoxonokat igyekszik napvilágra hozni. Mindazonáltal az idegenség tematikája, azt mondhatjuk, a hegeli pán-logizmus összeomlását követő időszakban élte-éli a maga konjunktúráját. Az ekkorra datálható eszmetörténeti cezúra egyenesen az idegenség elementáris tapasztalatával jellemezhető a leginkább: a valóság ekkor előálló új képének talán éppen az a legfőbb sajátossága, hogy a szellem immár nem csak hogy a természetben, de „saját” történelmében sem ismer önmagára, s hogy az idegenség ezen elementárisan új tapasztalata mindeközben a hozzá való viszonyulás különböző stratégiáit kényszeríti ki. A természettudományok, valamint a historizmus 19. századi sikertörténete egyaránt értelmezhető az e kihívásra adott válaszként. Ugyanakkor szerzők, mint például Kierkegaard (aki annak egzisztenciális következményeit vizsgálta, hogy az abszolút más, a megtestesült Isten betör a tudatba), illetve Nietzsche (aki szerint az idegen mindenekelőtt a tudaton belül lakozik, mely mindig is csupán önmaga maszkja), vagy éppen Freud (aki a tudatalattiban az „otthonos” tudat mását pillantotta meg), de (a társadalmi elidegenedés elemzésével) Marx is – tendenciáját tekintve valamennyien a tudat szuverenitásának, illetve a szubjektivitás filozófiájának a kritikája irányában

tájékoztak, s nyitottak meg új utakat. A múlt század fordulóján útjukra induló fenomenológiai és hermeneutikai irányzatoknak szintén központi kérdését képezte az idegenség problémája. Dilthey egész életművét annak a kérdésnek szentelte, hogy miként válhat lehetségessé az apriori ész által hozzáférhetetlen történeti egyediségek általános érvényű megértése. Husserl fenomenológiájának egyik középponti kérdése, hogy miként konstituálódik az idegentapasztalat aktusa. Gadamer filozófiai hermeneutikája egyenesen abból indul ki, hogy miként érvényesíthetők a Másik igényei.

Az etnológiai kutatás azonban nem illeszkedik valamiféle magától értetődőséggel az idegenség e filozófiai tárgyalásmódjaiba, mi több, bizonyos nem lebecsülendő kihívást jelent egyáltalán a fogalmi gondolkodás számára: olyan *empirikus* tudomány, mely a *szociokulturális* idegenség tapasztalatait kutatja, azaz nem az idegenség valamely általános fogalmával, mint inkább „az” idegenség és „a” tapasztalat bizonyos nehezen körülírható mezőivel dolgozik. Eközben ismeretelméleti státusza a mai napig tisztázatlan — s meglehet, elvi okokból tisztázhatatlan: minden jel arra utal ugyanis, hogy maga az ismeretelméleti legitimálás igénye kérdőjeleződik meg általa, nem pedig fordítva. Kétségtelen ugyanakkor, hogy egyes, a filozófia szférájában lokalizálható fejlemények megtermékenyítőleg hathattak e diszciplína gyakorlói és elméletalkotói számára, egyaránt. Például amikor részben Heideggerrel szemben Derrida megfogalmazza a logocentrizmus vádját, vagy Foucault kidolgoz egy polifonikus diskurzus-elméletet, miközben az etnológiát az úgynevezett humántudományok leleplezéséhez hasznosítja, illetve Bataille a tudomány civilizációját kérdésessé tevő vállalkozást pillant meg benne, vagy éppen Waldenfels megalkotja a „reszponzív racionalitás” koncepcióját — e teljesítmények az etnológiai kutatás egykor talán eljövendő, noha jelenleg még kétséges értelmű elméleti legitimációjának filozófiai előkészületeiként jöhetnek majd számba. Ám addig is az etnológia interdiszciplináris kihívása, úgy tűnik, abban a válságjellegben rejlik, amelyet maga az idegenség tapasztalata, s paradox fogalma, vagy éppen fogalmának idegensége hordoz.

Az idegenség tapasztalata megannyi formában, megannyi területen jelentkezik, s minden bizonnyal joggal beszélhetünk az idegenség vertikálisan eltérő, fokozati különbségeiről is. Szó eshet például történeti-időbeli, földrajzi-térbeni, társadalmi és etnikai-kulturális, vallási, fizikai, nemek közti, vagy éppen nyelvi- és érzelembeni idegenségről, ahol ez utóbbiak nem csak interszubjektív viszonylatban, de intraszubjektív térben is, a sajáton belül fellépő idegenséggént is tapasztalhatóak, sőt, beszélhetünk például a saját idegenné válásáról, vagyis az idegenség dinamikájáról is. Az idegenség fogalmi körülírásának különböző kísérletei ugyanakkor távolról sem valamiféle kialakulóban lévő konszenzusról tanúskodnak, hanem sokkal inkább arról, hogy az

idegen fogalma lényegileg definiálhatatlan, azaz valamely *logosz* által meghatározhatatlan. Néhány példa a jelen kötetben olvasható megközelítésekből:

„Exkúrsus az idegenről” című rövid írásában Georg Simmel az idegenség „szociológiai” fogalmának feltérképezésére vállalkozik, mely tehát e fogalom bizonyos körülhatárolásával dolgozik: kifejezetten a valamely csoport tagjaként értelmezett idegen fogalmát járja körül. Az ilyen idegent „potenciális vándorként” jellemzi, aki nem a közelségben belüli távolságot, hanem inkább a távoli közelségét képviseli – hiszen „ma jön s holnap is marad”: kívülállóként társ. Noha e megközelítés eredetileg elhatárolódik az interkulturális idegenség kérdéseitől, a jelenkori globális együttélés egyidejűségének terében a kulturális idegenség különböző formái minden további nélkül értelmezhetőek valamiféle távoli közelségeként. A simmeli meghatározás így módon a mai, planetáris együttélés horizontjában is érvénnyel bír: ezen idegenségek valamennyi mai formája „kívülállóként társ”. A közelség és távolság fogalmait Simmel továbbá a specifikus minőségekben való osztozás, illetve a csupán absztraktabb-általánosabb minőségek közössége révén tölti meg tartalommal, s ezek különböző konstellációi mentén ad értelmet az idegenség különböző fokainak. Ebből következik többek közt az a lényeges belátás, mely szerint „az idegeneket [...] nem érzékelik individuumként, hanem egy bizonyos típust képviselő idegenekként; a velük kapcsolatos távolság mozzanata nem kevésbé általános, mint a közelség mozzanata.”⁸ Az idegen egyszerre közeli és távoli, ám mindkét tekintetben absztrakt viszony fűz hozzá: „közel áll hozzánk, amennyiben kettőnk 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.”⁹

Bernhard Waldenfels e tekintetben azt hangsúlyozza „Az idegenség etnográfiai ábrázolásának paradoxonjai”¹⁰ című itt olvasható tanulmányában, hogy az idegenség tapasztalata *viszonylagos*, azaz valaki(k) számára akként megjelenő, továbbá *alkalmi*, vagyis csak egyik vagy másik esetben, adott tapasztalati térben és folyamatban fellépő meghatározottság. Mivel az idegenség mozzanata nem valamely vizsgálható tárgy „pozitív” tulajdonsága vagy leolvasható sajátossága, az idegenség témaköre – amint ismételten rámutat – „egy normális, valamely tárgyra irányuló tudományban”, „a nomológiai és idiografikus tudományok hagyományos katalógusában elő sem fordulhat.”¹¹ Ez az aspektus alapvető jelentőséggel bír az etnológia diszciplináris

⁸ G. Simmel, 60.o.

⁹ G. Simmel, 59.o.

¹⁰ B. Waldenfels, 91-116.o.

¹¹ B. Waldenfels, 100, illetve 91.o.

státuszának kérdése tekintetében. A lehatárolást szolgáló további lényeges aspektus, hogy az idegent ne tévesszük össze a pusztán másikkal. Waldenfels úgy látja, hogy 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 vonatkozásában, „a saját és az idegen egyfajta ősi megosztottságában”¹² értelmezhető. Egybecseng ezzel Waldenfels azon jellemzése is, amely az idegent valamely szükségképpen korlátozott rend többleteként írja le, mely többlet – mint e rendbe nem illeszkedő – megakadályozza annak nyugvópontra jutását.¹³ Husserlnél is találkozhatunk az idegen „nem-odatartozóként” való jellemzésével.¹⁴ Ezen megközelítésekben tehát egy, a sajátlagos felől, a normalitás által definiálódó határfenoménról van szó.

Ugyanakkor Jacques Derrida „Az idegen kérdése: az idegentől jött” című tanulmánya, melyben a görögök idegenség-fogalmát is elemzi, kifejezetten arról tanúskodik, hogy az idegent bizonyos jogok fejében szerződéses-jogi kötelek kötötték a városhoz. Ellentétben a barbárokkal, akik Athénben a teljesen kizárt abszolút másik pozíciójában jelentek meg, az idegenek mindenekelőtt a jog alanyaiként jöttek számba. Az idegen fogalmának helyét így Derrida elemzése azon köztességben jelöli meg, amely az abszolút kirekesztett másik, valamint az abszolút-feltétlen vendégszeretet szélsőségei közt, egy feltételekhez kötött vendégszeretet terében lelhető meg. „[...] az idegen azon területek felől érthető – írja –, 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).”¹⁵ E leírást akár értelmezhetnénk úgy is, mint amely összhangba hozható a rend többleteként körülírt idegenség említett, waldenfelsi fogalmával, ám Derrida éppen ezt mutatja fel „problematikusként”, s messzebb megy: magát az idegenhez intézett kérdést vonja kérdőre. Elismeri az idegen kérdésének létezését, sürgető, tárgyalandó voltát, de kitart a mellett, hogy e kérdés mindenekelőtt az *idegen* kérdése, az idegentől jövő kérdés: az idegen „joga”, nem pedig a miénk, hogy kérdéses létezőként lépjen vagy ne lépjen fel. Mintha Derrida ezzel éppen ’a sajátlagos felől, a normalitás által definiálódó’ idegen-fogalmat kérdőjelezné meg, s kivonni igyekezne azt a sajáttra való vonatkozásból, hogy a feltétlen vendégszeretet felől adjon neki ismét helyet. Az idegenhez való egyedül helyénvaló viszony

¹² B. Waldenfels, 108.o.

¹³ Vö. idézi Ch. Jamme, 119.o.

¹⁴ Vö. Ch. Jamme, 120.o.

¹⁵ J. Derrida, 22.o.

eszerint csakis az lehetne, ha *helyet adunk neki*,¹⁶ mégpedig egy olyan igazságosság nevében, amely „heterogén a jog számára, melyhez mégis oly közel van, és amelytől igazából elválaszthatatlan”¹⁷. Az igazságosság, amelyre hivatkozva ez az igény megfogalmazódik, nem szembe helyezkedik, hanem kívül áll a jog biztosította igazságosságon, úgyszólván elválaszthatatlanságuk közepette haladja meg azt – s mint ilyen „képes azt a fejlődés állandó mozgásában tartani”¹⁸.

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

Annak hátterében, hogy az idegenség tapasztalata horizontálisan egyre kiterjedtebb és dinamikusan szóródó felületeken, ugyanakkor egyre áthatóbb intenzitással jelentkezik – mely kérdés az idegentapasztalat interdiszciplináris jellegével is összefüggésben áll –, azon küszöbök és határok elmosódásának és zavarossá válásának a folyamatai is állhatnak, amelyek révén e jelenség lokalizálódik. Joggal hívja fel erre a figyelmet Derrida, amikor az idegen kérdését a vendégszeretet összefüggése felől közelítve ezt írja: „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.”¹⁹ Ha ugyanis e határok megzavarttá vagy deformálttá válnak, „a vendégszeretet minden eleme összekeveredik”²⁰.

Annyi bizonyosan állítható, hogy az idegenség tapasztalata az elsajátításban rejlő potenciális erőszak leleplezésének újra és újra megújuló felülete, mely az idegen önérvényének elismerését követeli. Olyan találkozás ez, melyben az, amit tapasztalunk, távol marad és elvonja magát, miközben érvényességét követeli. Az etnológia „híján van a (kulturálisan) idegen precíz fogalmának” – következtet Christoph Jamme.²¹ Mindez eleve sejteni engedi azt a nehézséget, amely az etnológia kutatási területének körülhatárolhatóságában rejlik. Ám létezhet-e akkor más formában és értelemben az idegenség valamiféle tudománya, mint hogy a „saját” kérdésessé

¹⁶ Vö. J. Derrida, 17.o.

¹⁷ J. Derrida, 17.o.

¹⁸ Uo.

¹⁹ J. Derrida, 23.o.

²⁰ Uo.

²¹ Ch. Jamme, 123.o.

tételének a „mestersége” legyen? Egyáltalán mit tekinthetünk az etnológia célkitűzésének, milyen reményeket táplálhatunk e kutatások folyamán?

II. Az idegenség tudománya: diszciplináris idegenség, módszertani válság

Nem csupán az idegenség fogalmi körülhatárolhatósága, hanem azon túlmenően maga e tapasztalati mező is bizonyos paradoxitást rejt magában — már abban az értelemben is, hogy e mező kitüntetetten az azzal való találkozás felülete, ami paralizálja az értelmet, s megfosztja a vélekedés, ismeret vagy megértés sajátlagosságát önnön jogalapjától. Ez a körülmény már önmagában is előrevetíti azt, hogy magát az etnológiát is *mint tudományt* lényegi-inherens paradoxitás hatja át. Az etnológiában kiépülő tudományosság e különös arculata megmutatkozik egyfelől azon sajátos pozícióban, illetve „küldetésben”, amelyet az egyéb diszciplínák vonatkozásában elfoglal, illetve betölteni hivatott, mindenekelőtt azonban belső, módszertani válságában tükröződik, mely történetét végigkíséri.

E tudományágnak a diszciplináris rend hálóján belüli státuszát bizonyos kívülállóság, ha ugyan nem idegenség jellemzi: szemben áll a nomologikus tudományokkal, már azon sajátsága folytán is, hogy az idegentapasztalat *per definitionem* a rend-kívülivel való találkozás (már az alkalmasság és a viszonylagosság, valamint a távolmaradás waldenfelsi értelmében is). Ebből kifolyólag sajátos szerep hárul rá a tudományokon belül: az idegentapasztalat artikulálójaként a „természetes beállítódás áttörését, a kizökkentés technikáját kikényszerítő hozadékot képvisel.”²² A kizökkentés mozzanatának képviselőjeként az idegenség tudománya maga is idegenként jelenik meg a diszciplináris rend keretei közt. Ezért nem ritkán megfogalmazódik a gyanú: vajon az idegenség és az interkulturalitás problematikusan körülírható témája nem pusztán a köréje szerveződő diszciplína önlegitimációját szolgálja-e?²³

Ami az etnológia belső módszertani válságát illeti, e kérdést történetén keresztül közelítjük meg. Gyakran ábrázolják e történetet „háromlépcsős folyamatként”, mely a korai — evolucionista indíttatású, a természettudományok hatása alatt álló — előtörténetet követte. Az efféle korszakoló eljárás azonban messzemenően nem ártalmatlan: mint minden történetírás, szükségképpen csak a jelen horizontja felől megalkotott konstrukció lehet. Ezért inkább rejti magában valamely egységes mérce, s így a monologikusság elvét, semmint hogy helyet adna a sokszólamúság tényének, s ezzel

²² Ch. Jamme, 122.o.

²³ Vö. Ch. Jamme, 118.o.

az eltérő, gyakran egymás ellenében ható elemek együttélésének. Itt tehát csak annyiban folyamodunk mégis ehhez az eljáráshoz, amennyiben e korszakolás mentén világosabban kirajzolódhatnak az etnográfiai kutatást kísérő etnológiai-módszertani válság csomópontjai.²⁴ A jelen kötetben e fázisokat Jamme írása tekinti át, Waldenfels tanulmánya viszont elvi következményeiket tekintve, részleteiben taglalja.

A klasszikus kor, mely jó fél évszázadig tartott jelentős elméleti válságok nélkül, Bronislaw Malinowski terepmunka-modelljét követte. E modell a résztvevő megfigyelés (*participant observation*) eszméjén alapul, mely személyes interakciókra, sőt, a kutatott csoport mindennapjaiba való minél teljesebb integrációra hagyatkozik, hogy azután monografikusan rögzítse megfigyeléseinek eredményeit. — A válság jelei a 60-as években jelentkeztek, amikor először vonták kétségbe a terepmunka-paradigma teljesítőképességét. Problematikussá vált mind a részvétel (mindenekelőtt a beleérzés és távolságtartás kívánt egyensúlya, a megkövetelt objektivizmus), mind pedig a megfigyelt leírásának, textualizálásának aspektusa. Az e válságra adott válaszkísérletek egyik legfontosabbikát az értelmező kultúra-antropológia azon — noha csak átmeneti érvényű — irányultsága jelentette, amely a jelentéshálóként értett kultúra szimbólikus formáira és szövegszerűségére, azok Clifford Geertz-féle „sűrű leírására” összpontosít. Ez az irányultság már magát a tapasztalatot is szöveggként kezeli. Ezzel egy olyan dimenziót vesz célba, ahol a saját és az idegen egybefonódása azt megelőzően megy végbe, hogy szintézisük megteremtése a résztvevő megfigyelés feladatának egyáltalán megfogalmazódna. Mivel az egybefonódás e dimenziója szövegszerű, az csak az értelmezés számára hozzáférhető. — A harmadik stádiumot a 70-es évek második felétől felerősödő — a „linguistic turn”-ból is táplálkozó — hangok vezették be, amelyek a jelenleg is tartó korszak nyitányát jelentették, s mára az idegentapasztalat reprezentálhatóságának dilemmáiba bonyolódtak. Az etnográfiai reprezentáció válsága, melynek kérdéseit e fejlemények a középpontba állították, első megközelítésben kétértelmű: nem az abból fakadó rezignációról van szó, hogy az idegen reprezentálása teljesíthetetlen, hanem ellenkezőleg, arról a krízisről, amelyet maga az idegen reprezentálása rejt magában és vezet be. A válság a reprezentáló aktus *othering*-jellegéből adódik, mely az idegenséget megkonstruálja.

E három fázis módszertani feszültségei a következőképpen jellemezhetőek. Az alapszituáció az idegen és a saját terminusaiban rögzíthető. Eszerint az etnológiai célkitűzés, mint amely az

²⁴ Az etnológia és az etnográfia kifejezések megkülönböztetésének alapjául itt azt tekintjük, hogy míg az etnológia a diszciplína egészére (beleértve elméleti vonatkozásait is) utal, addig az etnográfia a leírás gyakorlatával kapcsolatos kérdésekre vonatkozó kifejezés.

idegenség (bármennyire vitatott értelemben is, de) tapasztalati-tudományos igényű feldolgozásában jelöli meg önnön feladatát, 1) egyfelől az idegen életvilágok valóságához való hozzáférést, az abba történő *áthelyeződést* követeli meg, melyre a terepmunka hivatott; 2) másfelől az ott feltártak, megértettek vagy elsajátítottak értelmező közzétételét, tudományos-írással konceptualizálását, vagyis a saját tudományos diskurzusba történő *visszatérést* igényli. *Mindkét* követelmény feszültségekkel teli, különösen egymásra utaltságukban: nem látható be, hogyan teljesülhetne a részvétel és a megfigyelés, a találkozás közelsége és az ábrázolás 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, s már ennyiben is törvényformájú *logosz* alkalmasságának 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”.²⁵ Eközben a tudományosság alapvetően *reprezentacionizmus*ként érti magát, mely egy adott valóság hű visszaadásának maximájához méri önnön teljesítményeit. Itt csak utalhatunk arra, hogy e waldenfelsi intés részben egybeesik Derrida elemzésével, aki egy bizonyos szinten ugyancsak a „*logosz* belsejében dúló háborúként” írja le az idegenség kérdését.²⁶

Az etnológiai feladat itt jellemzett alapszituációján látszólag módosít ugyan az értelmező kultúra-antropológia megközelítése, ám amennyiben a szövegszerű kultúrában való értelmező részvétel koncepciója valójában „a résztvevő megfigyelés kvázi-láthatatlanságával” (James Clifford) egyenértékű az etnográfia számára,²⁷ módosult formában ugyan, de a régi feszültségek újra a felszínre törnek. A „sűrű leírás” már valóban nem képvisel reprezentacionizmust, az idegenséget itt nem oldja fel tendenciájában a tudományos diskurzus elsajátító mozgása. Az „értelmezési közösség” azonban, melynek talaján a kutatás végbemegy, eleve semlegesíti az idegenség mozzanatát, éppen amennyiben „csupán az jelenik meg idegenként, ami még nem vagy már nem ismerős, ám megismerhető”.²⁸ Bár a szcientista elsajátítás kritikájaként fellépő értelmező antropológia már „nem ugorja át”, mégis „hermeneutikailag átsuhan” az idegentapasztalaton:

²⁵ B. Waldenfels, 102 és 104.o.

²⁶ J. Derrida, 12.o.

²⁷ Vö. idézi B. Waldenfels, 104.o.

²⁸ Vö. uo.

akkor véti el azt, amikor egy potenciálisan végtelen megértési folyamat mozzanataként vesz csak tudomást róla.

Az eddigiekkel szemben az alapszituáció lényegi átrendeződését vonja maga után az *othering* gyanújának fellépése. Mivel e köré szerveződik a kortárs etnológiai diskurzus jelentős része, s a jelen kötet számos tanulmánya kapcsolódik e kérdéshez, a továbbiakban a vonatkozó problémákat, s azon nézeteket tekintjük át, amelyek válaszkísérletekként e diszciplína státuszának, teljesítőképességének, jövőjének kérdéseire szólnak hozzá. Az etnográfiai reprezentáció válságának kiéleződése ugyanis bizonyos tekintetben e tudományág létjogosultságát aknázza alá. Az az átfogó vád, melyet elsősorban az amerikai etnológusok fogalmaztak meg, s az *othering* amerikanizmusával (német fordításban: *Veränderung* – másítás) szokás megnevezni, éppen azt a különbséget kérdőjelezi meg, amelyet e tudomány tematizál. E kérdőre vonás ismét csak kettős megközelítésben érthető: az *othering* vádja egyfelől magában foglalja azt a lehetőséget, hogy a *másik* fogalma – utaljon bár egy másik kultúrára, egy másik etnikai, vallási, vagy akár csak valamely földrajzilag elkülönülő másik csoportra – olyan szembeállítást rejt magában (ti. a sajáttal, a „mi”-vel szemben), amely szembeállítás nem vonható ki annak gyanúja alól, hogy konstrukció eredménye. Eszerint függetlenül attól, hogy a másságot a saját megerősítésére, vagy éppen ellenkezőleg, a saját megkérdőjelezésére mutatjuk be, a másság fogalma már önmagában, minden (akár csak hallgatólagos) értékítéletet megelőzően „dichotomizál”, vagyis különbséget állít fel, oly módon, hogy annak 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.²⁹ Azáltal, hogy ily módon a másikkal viszonyított *különbözőség maga* válik problémává, az e különbözőséget vizsgáló etnológia a kirekesztő diskurzusok potenciális cinkosának gyanújába keveredik.

Másfelől az *othering* vádja megfogalmazódhat abból az ellentétes szempontból is, mely szerint minden reprezentáció szükségképpen konstrukció marad, s ezért elvileg nem lehet képes egyetlen ábrázolás sem az idegen reprezentálására. Míg az előző olvasatban az idegen és a saját közti különbség ábrázolása azért válik a gyanú tárgyává, mert „túl”-konstruálja azt, addig itt oly radikális különbséget tételeznek eleve fel, hogy ábrázolása szükségképpen csak „alul”-konstruálhatja azt. Mármost mindkét olvasat háttérében az idegenség *adottságának* eliminálása áll: „Az *othering* annak a belátását jelöli, hogy mások nem pusztán adottak, s nem is csak megtaláljuk

²⁹ W. Schiffauer, 152.o.

vagy megjeljük őket – hanem *megalkotjuk* őket” (Johannes Fabian).³⁰ E konstruktivizmus a reprezentacionizmus szöges ellentéte, amennyiben nem ismeri az idegen adottságának, s arra következő ábrázolásának az utóbbira jellemző kiinduló helyzetét. Az adottság eliminálása azonban az idegenség *tapasztalatának* elhomályosulásával esik egybe, ami – különböző irányból ugyan, de – e tapasztalat *túlfeszített megítéléséből* fakad, vagyis *a tapasztalaton kívülről, úgyszólván reakcióként* érkezik. Mint ilyen, mindkét olvasat csorbát ejt azon, amit mindenekelőtt olvasnia kellene. Éppúgy meghamisíthatja az idegenség tapasztalatát ugyanis, 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 ahogyan meghamisítja egy olyan, morálisan átfűtött ábrázolási igény is, amely „egy konfliktusmentes, közösségi szféra” utópiáját szem előtt tartva fordul az idegenség tanulmányozásához.³¹

Azzal, hogy az *othering* vádja, a másság konstruálásának tézise színre lépett, az idegenség tárgyalása közvetlen politikai-etikai összefüggésbe helyeződik át: az etnológia immár nem szűk értelemben vett tudományos vállalkozás, hanem mindenekelőtt a *political correctness* követelményei alá rendelő diskurzus. Az etnológia itt jellemzett háromlépcsős történeti vázlata tehát egyszerre tanúskodik e diszciplína módszertani válságának elmélyüléséről, s ezzel összefüggésben interdiszciplináris, ám a tudományosságon túli státuszának átrendeződéséről is. Joggal beszél Waldenfels az idegentapasztalatot övező növekvő feszültségről: míg a hatvanas évektől az idegent kutató, objektív igényű *tudomány* lepleződött le, s futott zátonyra az idegen kérdésén – episztemológiai kérdéseket vetve fel –, majd később már nem-objektivista *megismerése* is hasonló sorsra jutott, mára egyáltalán az idegennel való *mindennemű foglalatosság* elsajátításként értékelődik, s kifejezetten etikai-politikai kérdéssé alakult át.

Ezzel szemben mind tudományos, mind etikai-politikai szempontból alapvető követelményként, egyfajta elvi mérceként rögzíthető az a kíváncsi, mely szerint elkerülendő az idegenség önérvényének a megcsönkítése, ami csakis megtapasztalásában válhat adottá a számunkra. Az *etnológiának ehhez éppúgy meg kell törnie az idegenség meghaladásának trendjét (szcientizmus), ahogyan meg kell törnie semlegesítésének (hermeneutika), valamint alullexponálásának (othering) trendjeit is.* 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

³⁰ idézi B. Waldenfels, 105.o.

³¹ E kétirányú meghamisításról ld. B. Waldenfels, 109.o.

kétséget kizáróan etikai-politikai relevanciával ruházza fel e kérdést –, s hogy másfelől gyümölcsözővé tegyük az idegentapasztalatban rejlő paradoxitást, a potenciálisan kritikai impulzust, mely a sajátot kihívó töltetében rejlik. Szem elöl tévesztjük az idegen kérdését akkor is, ha tisztán tudományos, és akkor is, ha tisztán morális igényeknek vetjük alá.

III. Az etnológia mint az erózió médiuma

A jelen kötetben öt tanulmány is kapcsolódik a reprezentáció válságaként jellemzett kurrens diskurzushoz. Ezek valamennyien olyan válaszkísérletek és kiütkeresések, amelyek egyöntetűen elhatárolódnak e válság bizonyos aspektusaitól, miközben az etnológia teljesítőképességének és jövőjének igen eltérő alternatíváit vázolják fel. E tekintetben bizonyára nem hagyható figyelmen kívül az a körülmény, hogy e tanulmányok a német nyelvterületű antropológia képviselőinek tollából származnak.

1) „Az idegenség etnográfiai ábrázolásának paradoxonjai” című írásában az *othering* vádját Bernhard Waldenfels az eltúlzott etnológiai önkritika eseteként kezeli, s azon ’rossz’ paradoxonok közé sorolja, amelyek – ellentétben a ’jó’ paradoxonokkal – feloldhatók és megszüntethetők, éppen mivel a szóban forgó dolog egyoldalú megközelítéséből, alkalmasint leegyszerűsítő vagy ellentmondásos megítéléséből adódnak. Az idegenség (’jó’) paradoxonja ezzel szemben az idegentapasztalatban rejlő, tehát pre-predikatív feszültség és ellenállás, mely azonban termékenyvé tehető. Ennek megmutatásához Waldenfels a reprezentáció mint olyan szemantikai rétegeit vizsgálja, hogy azután az idegenség reprezentálhatóságát kutassa. Ehhez áttekinti, s kritikáját adja az etnográfia-történet reprezentációs stratégiáinak. Végül a reprezentáció paradoxitása mellett foglal állást, mely azonban nem torkollik rezignációba, hanem kimutathatóan termékeny. E ponton Waldenfels elutasítja azt, hogy a reprezentáció paradoxitásától a reprezentáció elutasításához lépünk tovább, amely az idegen tiszta jelenlétének evokációjával, vagyis egy etikai diskurzussal kívánja helyettesíteni a reprezentáló diskurzust. Kitartva ez utóbbinál, paradox jellegének termékenységeire mutat rá: e paradoxitás ugyanis üdvözölt *erózióhoz* vezet, mégpedig két döntő ponton: egyfelől az etnográfus saját Énjénél és *ethnoszánál*, másfelől pedig az etnológia közös *logoszánál*. Az erózió első aspektusának kifejtéséhez Waldenfels Merle-Ponty „radikális reflexió” fogalmához nyúl vissza, mely értelmezésében nem jelent sem valamiféle Önmagunkhoz való visszatérést, sem pedig egy metaszintre történő átmenetet. A reflexió sokkal inkább olyan *önkettőzéshez* vezet, mely az Önmagától való eltávolodás révén felszabadítja a sajátban az idegent, s mint ilyen, egybeesik az

idegentapasztalatként értelmezett öntapasztalással. Ennek egyik lényeges hozadéka, hogy felszámolja a kizárólagos szerzőség elvét — ez pedig átvezet az *erózió* második aspektusába: ugyanis ezzel *idegen szólamoknak* nyit teret. A dialógus itt többé nem biztosít alkalmas tematizálási keretet, mivel nem egyszerűen sokszólamúságról van már szó, hanem idegen szólamok egyidejű megszólalásáról, amelyek immár nem integrálhatók egy általános *logoszba*. Waldenfels Bahtyin irodalom- és dialóguselméletére támaszkodva hangsúlyozza, hogy az etnológiában a *logosz megsokszorozódására* van szükség, melyben továbbra is megvannak a beszéd és írás (immár többes számú) rendjei, melyek a radikális idegenség mint a rend(en)-kívüli *közvetett* ábrázolásának a feltételei. 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”.³² Ez az idegenség mozzanata, mely nem a mi tapasztalatunkból nyeri az értelmét, nem lehet megjeleníteni, mint a pusztán távolit, nem lehet valamely közegben ábrázolni, mintha megtanulható volna az idegen nyelve, nem képviselhető vagy helyettesíthető, mint egy gyámság alatt álló személy.³³ Rá vonatkozó „saját tapasztalataink és ábrázolásaink *másutt kezdődnek*.”³⁴ Az idegen érzéki tapasztalata, a rá irányuló vágy, a hozzá intézett beszéd egyaránt *feleletként* válhat csak érthetővé. Így jut el Waldenfels a „reszponzív racionalitás” koncepciójához. Az idegen ábrázolása itt közvetett beszédként gondolható el, amely egy „nem szimmetrikusan és szinkrón módon [...], hanem önmagához képest diakrón módon” elmozduló dialógushoz hasonlítható.³⁵

2) Karl-Heinz Kohl „A dialogikus antropológia — egy illúzió?” című tanulmánya látszólag csak közvetve kapcsolódik a reprezentáció válságának témájához. Azt vizsgálja ugyanis, hogy az úgynevezett dialogikus antropológia — melyet a „Kísérleti etnográfia” az *othering* gyanújával szembeszegezve működtet — mennyiben képes teljesíteni ígéretét, azaz biztosítani az etnográfiai tudás kiépülési folyamatának átláthatóságát. Kohl részleteiben mutatja meg, hogy miért hamis mind a terepmunka „dialogikus gyakorlatként” való értelmezése, mind pedig a textualizálás fázisának hatalommentes folyamatként való láttatása. Miközben leleplezi a dialogikus koncepció álszentségét — mondván: az „elleplezi a meglévő hatalmi struktúrákat és a partnerek egyenlőségét hazudja” —,³⁶ egyúttal kijelölni igyekszik annak lehetséges hozadékát, melyet az etnográfus és a

³² B. Waldenfels, 114-5.o.

³³ Vö. B. Waldenfels, 115.o.

³⁴ Uo.

³⁵ B. Waldenfels, 116.o.

³⁶ K-H. Kohl, 140.o.

másik ember közti határvonalak megállapításához nyújtott segítségével jelöl meg. Így egészében véve Kohl azon dilemmába bonyolódva találja magát, hogy egyszerre határolódik el az *othering* vádjától, amennyiben az az etnológia számára konstitutív reprezentációt támadja, illetve az e vádra adott dialogikus válaszkísérlet túlzott ígéreteitől. Innen válik érthetővé a jövő etnológiájáról adott rezignált jellemzése is: azt ugyanis „a félreértés antropológiája” képében látja.

3) Ellentétben a fentebb említett szerzőkkel, „Félelem a különbözőségtől. Új áramlatok a kultúr- és szociálintropológiában” című esszéjében Werner Schiffauer nem pusztán elvi szinten értékeli az *othering* gyanújának legitimitását vagy éppen illegitim voltát, hanem azon folyamatokra igyekszik rámutatni, amelyek e gyanú felmerülésének hátterét képezik, s így azt visszavezethetővé teszik a különbözőségről folyó diskurzus egy új konstellációjára. Schiffauer e tekintetben egyenesen a kulturális antropológián belüli „tudományos kultúra fordulópontjáról” beszél,³⁷ melyen belül az antropológia státuszát és megítélését érintő változási-átrendeződési folyamatok feltárására vállalkozik, úgyszólván a kulturális antropológia kulturális antropológiájának alapvetését kívánja adni. Hipotetikus jelleggel az új konstelláció három fő aspektusára mutat rá: az antropológiára háruló felelősség új jellegére, az antropológiai kijelentések státuszának ártértékelődésére, s a *political correctness* új, a globalizált társadalmakra jellemző etikájának kiépülésére. Schiffauer eközben tényként kezeli az etnológiai reprezentáció szükségképpen konstruktivista jellegét — ellentétben például Waldenfels nézeteivel —, s így elismeri az *othering* „eljárásában” rejlő veszélyeket, ugyanakkor megkerülhetetlennek, mi több, nélkülözhetetlennek ítéli azt. Mindezt azonban *nem* az etnológia mint tudomány immanens módszertana szempontjából teszi, hanem inkább az etnológia bizonyos „kulturkritikai” küldetése szempontjából, amennyiben a „különbözőség konstrukciója tűnik [számára] az egyetlen eszköznek arra, hogy az európai és amerikai gondolkodás hegemoniájával [...] valamit szembe tudjunk állítani” — írja.³⁸ Kohlhoz hasonlóan úgy látja, hogy az *othering* gyanúja alól „nincs kiút”,³⁹ ám míg kollégája az idegen igényét szem előtt tartva a „félreértés antropológiájaként” látja a diszciplína jövőjét, Schiffauer a saját kultúra vonatkozásában gyakorlandó „radikális kritika [követelményét tartja szem előtt], mely csak a másik felmutatása révén lehetséges”.⁴⁰ Eszerint az etnológiának — konstruktivista tudásának minden veszélye közepette is — a különbözőséget vizsgáló tudománynak kell maradnia, hiszen küldetését Schiffauer — egyoldalúan — ’ellentudomány’ voltában látja. Kérdéses azonban, hogy vajon vállalhatóak-e ezen megközelítés következményei: itt ugyanis a konstruktivizmus

³⁷ W. Schiffauer, 151.o.

³⁸ W. Schiffauer, 161.o.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Uo.

veszélyének áldozatai alárendelődnek a kulturkritikai küldetés egyetemesebb érdekeinek. Úgy tűnik tehát, hogy az (idegenre vonatkoztatott) „félreértés antropológiája”, és az „ellentudományként” értett (a sajátira vonatkoztatott) antropológia egymás tükörképei, egyetlen érme két oldala: hallgatólagosan vagy kimondva, de mindkettő elismeri a reprezentáció konstruktivista jellegét, miközben mindkettő el szeretne határolódni annak az etnológiai kutatást megkérdőjelező következményeitől. Ezzel azonban mind az idegenség önérvénye, mind pedig a diszciplína legitimációja csorbát szenved.

4) Klaus-Peter Köpping „Az etnográfia a hitelesség és a performativitás határmezsgyéjén. Vita Simmellel” című tanulmánya az etnográfiai hitelesség kérdésére fekteti a hangsúlyt. Ez az irányvétel már önmagában is a „reprezentáció krízisének” diskurzusával szembeni polémiaként, az *othering* gyanújának egyfajta dekonstruálásaként értendő. Vitatja ugyanis, hogy a hitelesség kérdése az írás és textualitás problémáiban lokalizálódna, ahogyan azt „a reprezentáció válságának” központivá válása sugallja. Ezzel szemben a performativitás sajátos hitelességének eszméjét veszi védelmébe, mely hitelesség immár nem kötődik valamely konstans személyiséghez. Helyet teremtve — az etnográfust és a globalizált társadalmak átlagpolgárát potenciálisan egyaránt jellemző, „kulturálisan ’nomadizáló’ individualitás” létjogosultságának, más szóval — a többszöri identitás érvényességének, lehetősége nyílik arra, hogy a kutatási folyamatot hiteles performatív aktusként értelmezze. Mindez visszatérést jelent a Malinowski-féle modell egyfajta legitimitásához, melynek céljaként azonban az önmegetalálás jelenik meg. Ez mindenekeelőtt a rögzült identitással való szakítást, vagyis a kutató és a kutatási partnerek közti korlátok lebontását feltételezi, s jó esetben az önazonosság hiteles transzformációját eredményezheti. A hangsúly ily módon a kutatási folyamat hitelességére helyeződik át, melyben helyet kaphat a mimézis és a kreatívan alkotó tevékenység mozzanata is. Az etnográfiai terepmunkához való visszatérés itt tehát egy interaktív hitelesség-eszménnyel párosul. Félő azonban, hogy miközben e revitalizált, egyúttal korlátozott performatív etnológia hiteles kiutat keres az etnográfiai „reprezentáció krízisének” diskurzusából, az etnológia a személyes önmegismerés és identitásváltás programjává sekélyesedik.

5) Christoph Jamme „Létezik-e az idegenséget vizsgáló tudomány? A filozófia és az etnológia jelenleg folyó elméleti vitájáról” című esszéje szintén bizonyos „ellépést” képvisel a reprezentáció válságának diskurzusától. Ugyanis a leírás médiumára való reflexiót sürgeti, mely nézete szerint „a művészetet[et] és a költészet[et] mint az idegentapasztalat *par excellence* módjait” igazolhatja.⁴¹ Elgondolása háttérében az áll, hogy a művészet az egyedüli, mely erőszak

⁴¹ Ch. Jamme, 131.o.

nélkül, „az Ennek az idegen feletti uralmáról való lemondásaként” ábrázolja az idegent: az idegenséggel csakis a szépségben lehet kibékülni, mely annak produktív elsajátítása és továbbalakítása.⁴² Amennyiben pedig a művészi ábrázolás „a más kultúráktól való tanulás és a kulturális sokféleség elismerésének [mozzanatát mint] imperatívuszt” is magában rejt, a közvetített tisztelet révén „az esztétikai lényeg etikai, sőt politikai dimenziókra tesz szert”.⁴³ Hangsúlyozottan *nem* arról van itt szó, hogy magát az etnológiai ábrázolást szükségképpen valamiféle művészi jelleg hatná át. Ellenkezőleg: Jamme arra hívja fel a figyelmet, hogy az idegen művészi ábrázolásai hatékony, produktív, instruktív, s ennélfogva — mint írja — szükségszerű *kiegészítései*, nem pedig pótlásai tudományos ábrázolásuknak. A hangsúly a reprezentáció alternatív módjainak felmutatásán van, annál is inkább, mivel e módok potenciálisan kívül esnek a diskurzivitás avagy a *logosz* hatalmi vonatkozásain, s így eleve elkerülhetik az *othering* gyanúját is. A reprezentáció fogalmának itt javasolt kiszélesítése önmagában kétség kívül jogosult, amennyiben az ábrázolás egyéb médiumaiban az idegentapasztalat feldolgozásának messzemenően nem elhanyagolható formáit ismerhetjük fel. Úgy tűnik, hogy Jamme reményei egy olyan etnológiai irányvételhez fűződnek, amely — a hagyományos leírási módok kiegészítéseként — az idegenség már létező alternatív (művészi-irodalmi) ábrázolásaihoz fordul, azzal a céllal, hogy az azokban testet öltő interkulturális „megértés” felhalmozásával „kulturális kaleidoszkópok”⁴⁴ megfestésére vállalkozzon. Vélhetőleg ugyanis ezekből táplálkozhatna az az interkulturális tisztelet-etika, melynek kiépülésében Jamme az etnológiai érdeklődés küldetésének beteljesülését látja. Mindez azonban semmiképpen sem ad választ az etnológiai tudományos diskurzus státuszának élesen vitatott kérdésére, inkább csak valamiféle fellazítását irányozza elő.

Sajátos tematikai irányultságából kifolyólag az etnológia diszciplináris tere olyan válságövezetnek tekinthető, ahol legalábbis három, az idegenség diskurzusa által kiváltott és koncentrikusan bővülő válságdimenzió rétegződik egymásra: e tudományág belső módszertani válsága, az interdiszciplináris térben fellépő válság, végül a tudományos rend kereteit meghaladó, etikai-politikai összefüggésekben kiváltott válság. Ez utóbbi különösen az *othering* gyanújának fellépésével egybeesve erősödött fel. Az itt áttekintett kiütkeresések eközben vagy a) képtelenek kitérni e gyanú alól, s rezignációba (félreértés antropológiája) és egyoldalúságba (ellentudományos antropológia) zuhannak, illetve fellazítását irányozzák elő (alternatív ábrázolások antropológiája),

⁴² Uo.

⁴³ Ch. Jamme, 137.o.

⁴⁴ Ch. Jamme, 135.o.

vagy pedig b) a személyes hitelességbe visszahúzódva utasítják el e vádat. Egyedül Waldenfels megközelítése néz valóban szembe a reprezentáció válságjellegével, s képes megfontolásait szigorúan a gyanú felvetette problémáikhoz tartani. Az *erózió* gondolata nem hasonlítható sem az ellentudományos aktivizmushoz, sem a fellazítás, a rezignáció, vagy a visszahúzódás gesztusaihoz. Olyan *pozitív program, melyet a reflektált etnológiai kutatás közvetíthet — anélkül, hogy alanyává válna.*