

*Czirkos Eszter*

# **SZEMBESÜLNI AZZAL, AMI IDEGEN**



*Az idegenség problémaköre jelen van mind a kulturális antropológia, mind a szociológia különböző tudományos kutatásaiban, de a társadalom kortárs filozófiai vitáiban is.*

*A tanulmány az idegenség filozófiai tisztázására tesz kísérletet. A tanulmány szerint a probléma megoldását a fenomenológiai-hermeneutikai tradíciótól várhatjuk. Az írás mindemellett nagy hangsúlyt fektet Rüdiger Bubner dialektika koncepciójára és igyekszik amellett érvelni, hogy a koncepció az idegenség tapasztalatból nőtt ki.*

## ELŐSZÓ

Nem könnyű feladat előszót írni egy olyan tanulmányhoz, aminek az idegenség a témája. Az előszó ugyanis mindig azt feltételezi, hogy a szövegnek van egy jól körülhatárolható magja, lényege, avagy Heidegger kifejezésével élve: eredete. Ha előszót írunk egy szöveghez, akkor a filozófiának egy olyan felfogását képviseljük, ami úgy gondolja, hogy a filozófiai igazságba vagy igazságokba bárki bevezethető. Ez az elképzelés azonban már Hegel számára is méltatlannak tűnik.<sup>1</sup> A filozófiát nem lehet módszeres szorgalommal megtanulni, mivel nincsenek mindenki által elfogadott alaptételei, mindössze a művelésére tehetünk kísérletet, ha megvan hozzá a nélkülözhetetlennek tűnő filozófiai beállítottságunk. Ha nem is osztjuk Hegel némiképp elitistának tűnő viszonyát a filozófiához, jelen tanulmányban mégis különösen problematikusnak tűnik egy „előszófélelvel elállni az utat az idegen elől vagy felől”.<sup>2</sup> Ebben a szövegben ugyanis arra teszek kísérletet, hogy az idegen fogalmát úgy járjam körbe, hogy közben nem próbálok meg egyetlen definíció mellett érvelni, úgymond az idegen egyetlen igazsága mellett letenni a voksomat. Az idegennek nem lesz definíciója, igazsága, legjobb esetben is csak definíciói, igazságai lesznek. Az idegent megpróbálom saját lényegszerűségében, megtapasztalásában meghagyni és megmutatni, anélkül, hogy hiányként, pótlásként mutatnám be, avagy bármilyen más általam kigondolt nézőpontra szűkíteném le az értelmezését.

---

1 „Egy mű előszavában a szerző előre szokott bocsátani nyilatkozatot arról, milyen célt tűzött maga elé a műben, mi szolgáltatott okot arra, hogy ezt a művet megírja, s milyen viszony áll fenn véleménye szerint az ő műve és ugyanannak a tárgynak más, korábbi vagy egyidejű feldolgozásai között; filozófiai művel kapcsolatban ilyen nyilatkozat nem csak feleslegesnek látszik, hanem a dolog természeténél fogva éppenséggel helytelennek és céltalannak is. Mert azt, hogy mit és hogyan illik a filozófiáról mondani egy előszóban [...] nem tekinthetjük annak az útnak és módnak, amelyen a filozófiai igazságot be kell mutatni.” (Hegel 1973: 9)

2 Molnár Miklós szavaival élve, aki természetesen Derridára, nem pedig az idegenre vonatkoztatja a mondatot (Molnár 1991).

# BEVEZETÉS

Manapság nem azt kérdezzük meg, hogy léteznek-e etnikai csoportok, léteznek-e különbözőség, hiszen ez magától értetődővé vált, sokkal inkább azt kérdezzük magunktól, hogy milyen értelemben létezhetnek egyáltalán etnikai csoportok. Egyre sürgetőbben és nyomasztóbban foglalkoztatnak minket az olyan kérdések, hogy mit jelent európainak lenni, vagy helyesebben, mit jelent az európai identitás, mit jelent a különbözőség és az otthonosság, a nyelv és a fordítás. Mi történik akkor, amikor azt mondom én és akkor, amikor azt mondom: a „másik”? Mit jelent számunkra az, hogy valaki idegen? Mit jelent ez a szó, és mit jelent az a valaki, aki e mögött a szó mögött van? Mit jelent a vendégmunkás, a turista, a csavargó és a többiek? Hogyan válik valaki idegenné, és ezzel összefüggésben, mit jelent azonosnak lenni, egy csoport tagjának lenni? Hogyan kellene gondolkoznunk az idegenről? Féljünk tőle, vagy inkább egzotikus különlegességként szeressük? Mindezekelőtt vegyük észre az idegen számtalan előfordulási helyét és jelentéstartalmának sokszínűségét az idegenügyi politika problémáitól a kulturális életformák keveredésén át a feminizmus, valamint a multi- és interkulturális világ szimptomái között, a fenomenológiában, az etnológiában, a strukturalizmusban és talán a mindezeket író vagy törlő dekonstrukcióban is. Az idegen jelenthet ugyanakkor vallási, fizikai, nyelvi idegenséget, sőt beszélhetünk önmagunk idegenségéről, a sajátban megjelenő idegenről. A problémamező tehát rendkívül diffúz és aporetikus jelleget mutat. A feladat ugyanakkor már önmagában is ellentmondásosnak tűnik. Hogyan jussak közelebb valamihez, ami idegen? Tehát már az idegen szó maga is paradox jellegű. Az idegenséghez való közelebb jutás ugyanakkor hangsúlyossá teszi az idegen helyét, topográfiáját. Ahogy azt Georg Simmel mondja ennek kapcsán: *„az idegen a közelség és a távolság egységét képezi”*.<sup>3</sup> A válaszok között az egyik legalapvetőbb irányvonal egy olyan értelmezési keretet ajánl, amelyben az idegent ellentétéből, a sajátból, az otthonosból, az ismerősből próbáljuk meg levezetni, értelmezni. Ez az irány azonban az idegenséget egy olyan tárgyyszerű meghatározottságban mutatja meg, amely nem mutat rá az idegenség problémakörének sajátosságaira, és így az egyfajta „faktikus deficitként” mutatkozik meg, aki deficitének megfelelő kompenzálásával megszűnik az lenni, ami, azaz idegen. Ebből a nézőpontból tehát az idegen nem mint idegen, hanem mint valami számunkra megismerhetetlen, mint valami hiánnyal rendelkező kerül elénk.<sup>4</sup> Mindezekből kiindulva a tanulmány további részében arra tesztek kísérletet, hogy az etnológia főbb módszertani, interdiszciplináris dilemmáit vázlatosan

---

3 Ez a szöveg a későbbiekben szintén mikroszkopikus elemzés tárgya lesz (Simmel 2004).

4 Bernhard Waldenfels ugyanezt fejezi ki tanulmányában, az idegenség etnográfiai paradoxonjainak ábrázolásában a „résztevé megfigyelés” kapcsán (Waldenfels 2004).

bemutatva megpróbáljam ezek filozófiai rétegeit felkutatni és különböző megoldási javaslatokat felvonultatni.

## VÍVÓDÁSOK, PARADOXONOK AZ ETNOGRÁFIÁBAN, AZ IDEGEN REPREZENTÁCIÓJÁNAK VÁLSÁGA

Ha az idegenség problémakörét próbáljuk elemzés tárgyává tenni, akkor nem tekinthetünk el attól a tudománytól, melyet az idegen kultúrákkal foglalkozó tudományként tartunk számon, jelesül az etnológiától/etnográfától. Az etnológia módszertani vívódásainak vázlatos végigkövetésével reményeim szerint alátámaszthatóbb és világosabb lesz a bevezetésben leírt értelmezési kiindulópont. A következőkben az is megfigyelhető lesz, hogyan válik az etnológia számára egyre élesebbé elmélet és gyakorlat problémája, ami az etnológia sajátos természetén kívül (itt elsősorban a tudomány módszertani problémáira gondolok) annak is köszönhető, hogy az etnológia annyira új és diffúz tudomány, hogy csak nagy nehézségek árán tud beilleszkedni az idősebb tudományok már kialakult rendszerébe. Szükségünk van továbbá arra, hogy a teljesség igénye nélkül megkülönböztessük egymástól az etnológiát és az etnográfát.

Nagy általánosságban azt mondhatjuk, hogy az etnológia az etnográfia folytatásaként értelmezhető, amennyiben az etnográfát úgy határozzuk meg Lévi Strauss nyomán, mint aminek jó részét a terepmunka, egy kutató egy behatárolt csoporttal kapcsolatos személyes megfigyeléseinek egybegyűjtése teszi ki. Az etnológia mindehhez képest megpróbálja az etnográfia által egybegyűjtött adatokat, megfigyeléseket szintetizálni.<sup>5</sup> Már az etnológiának és az etnográfának egy ilyen felosztásából is könnyen látható lesz, hogy ez a tudományág miért küszköd nagyobb mértékben dilemmákkal és paradoxonokkal, a normák megállapításának nehézségeivel, mint más hasonló vállalkozások. Ahogy azt Lévi-Strauss mondja, ennek a tudománynak „[...] a lába a természettudományokon nyugszik, hátával a humán tudományoknak támaszkodik, tekinteni pedig a társadalomtudományok felé tekint” (Lévi-Strauss 2001: 276). Az etnológiában tehát még hangsúlyosabban kerül

---

5 Christoph Jamme említést tesz Marc Augé felosztási javaslatáról, aki etnológiák sokaságáról beszél, az etnológiát szétválasztja „egy auto-etnológiára, amely az idegent nálunk vizsgálja, illetve egy allo-etnológiára, amely a másikat a másiknál vizsgálja” (Jamme 2004: 122). Ez a felosztás azonban elsősorban az etnológia ismeretelméleti problémáira, nem pedig az általam ezen a helyen tárgyalt interdiszciplináris problémákra igyekszik megoldást nyújtani.

elő a humán tudományok mindegyikére jellemző „skizofrén” attitűd elmélet és gyakorlat kérdéseiben.

Az etnológia tehát nem csak saját problémáival és a többi tudományhoz való viszonyának kérdésével küzd, hanem belső, úgymond „saját” problémáiban a többi tudomány is magára ismerhet, amennyiben észreveszik, hogy az etnológia problémája mintha elsősorban nem is a gyakorlati mezőket érintené, hanem az etnográfiaival szemben vagy vele együtt az elméletalkotás legitimizációjának kérdését veti fel. Foucault ezért is nevezi az etnográfát a humán tudományok „ellentudományának”.

Amikor tehát az idegenség reprezentációjának válságáról beszélünk, akkor nem az idegen reprezentálhatatlanságát értjük alatta, hanem azokat a paradoxonokat és dilemmákat, amik az idegen reprezentációs kísérletei során lépnek fel. Ez a válság magában foglalja a már korábban is említett módszertani válságot, ami egyrészt az idegen valósághoz való hozzáférés problémáit jelenti, másrészt pedig az így vagy úgy megértett idegen valóság hű, azaz objektív interpretálását, megkonstruálását, értelmezését. Az ehhez kapcsolódó fenn fejtegetett interdiszciplináris problémákon is túlhaladva a reprezentációs válság harmadik csomópontja az „othering”, a „másság” fogalma körül kulminálódik, ami magával hozza az idegenség problémakörének etikai-politikai dimenzióit is. Ez a dimenzió azonban az eddigiektől eltérően az idegenséget nem egy horizontális megközelítésben, kívülálló és bennfentes tengelyén tárgyalja, hanem egy vertikális kérdéskör mentén elemzi, melynek az a nem titkolt célja, hogy egy morális igénytől hajtva elkerülje a kultúrák dichotomizáló, hierarchikus megközelítését.

## RÜDIGER BUBNER DIALEKTIKÁJA

Az idegen reprezentációs problémájának egy ága a „beszélgetés problémája a benszülöttel”, avagy más néven a dialógus, a sokszólamúság problémája. Az etnológia szaktudományán belül itt elsősorban a Malinowski-féle résztvevő megfigyelő módszerre és annak problémáira kell gondolnunk. A következőkben a dialógusnak egy olyan, Platóntól induló és bizonyos változtatásokkal Habermasig fennmaradó hagyományos dialógusfelfogástól eltérő vázlatát írom le, mely lehetőséget nyújthat az idegen megszólaltatására. Ezt a koncepciót Rüdiger Bubner szövegének, *A dialektika mint topikának* (Bubner é.n.) köszönhetjük. Mielőtt azonban rátérnék erre a dialógus-koncepcióra, szeretném pár mondatban felvázolni, hogy a hagyományos, habermasi dialógus-koncepció miért nem alkalmas az idegen „megszólaltatására”. A hagyományos dialógus felfogás abból indul ki, hogy a partnerek egyenlő felekként vesznek részt a dialógusban, és a dialógus során kölcsönös érvelés segítségével jutnak el egy mindegyikük által elfogadott konszenzusra.

A dialógus azonban ebben az értelemben egy „álszent fogalom”, hiszen elleplezi a meg-lévő hatalmi struktúrákat és a partnerek egyenlőségét hazudja, ami egy valóságos szitu-ációban igen ritkán valósul csak meg. Az idegenség témakörén belül érdemes belegon-dolni, hogy az etnológusnak és az idegennek már eredendően van egy bizonyos státusza, pozíciója az egymással való kölcsönhatás viszonylatában. Ugyanis az etnológus ki van szolgáltatva adatközlőinek, hiszen alapvetően róluk akar megtudni valamit, így minden-képpen ők lesznek a tudás terén monopolhelyzetben. Előfordulhat, hogy az etnológusnak az adatokért cserébe bizonyos szolgáltatásokat kell nyújtania, különösen akkor, ha az etnográfus az idegen szemében a jólétben élő Nyugatot képviseli, az ajándékozás aktusá-val azonban az idegen is függő helyzetbe kerül az etnológustól. Ebből látható, hogy már a beszélgetés megkezdésének lehetősége is bizonyos alkudozások függvénye.

Másrészről a dialógus habermasi meghatározása feltételezi, hogy az csak érvélelésből áll, az érvek azonban csak egy különleges szituációban jelennek meg, nevezetesen, ami-kor egy állítást vitatnak, valójában azonban nem az érvélelés lesz a meghatározó beszéd-praxisunkban. Nem beszélve arról, hogy általában az idegenek között eltöltött idő nem teszi lehetővé az etnológus számára, hogy tökéletesen elsajátítsa azok nyelvét. Márpedig ha nem beszél a nyelvet, akkor ez súlyos félreértések melegágya lehet, és eleve kizárja az érvélelést. Ez a kommunikációs probléma pedig kétségkívül befolyásolja, hogyan vesz részt az idegenek életében, azaz egyáltalán képes-e megérteni az őt körülvevő valóságot. Más-részről ez a nyelvi szituáció azt is eredményezi, hogy az idegenek sem úgy fognak hozzá beszélni, mint ahogy egy olyan társukhoz beszélnének, akivel maradéktalanul megértik egymást, azaz az érthetőség érdekében valószínűleg egyszerűsíteni fognak, és ezzel bizo-nyos jelentéstartalmak nyilvánvalóan el fognak veszni. Mindezek az úgymond kommuni-kációs problémák azért is lesznek nehezen kiküszöbölhetőek, mivel könnyedén előfordul-hat, hogy a megfigyelő azt sem veszi észre, hogy nem értett meg valamit. A résztvevő megfigyelő ugyanis nem ismeri a vizsgált társadalom múltját, szerkezetét, az annak belső törvényszerűségeire vonatkozó mögöttes ismereteket. Ezekről azonban gyakran az idegen sem adhat információkat, mivel számára evidenciaként, nem megkérdőjelezhető tényként vannak jelen életében, mintegy a kultúra tudatalatti rétegeihez tartoznak. Ez a probléma fordítva is igaz lesz, a résztvevő megfigyelés ugyanis megköveteli, hogy a kutató mintegy „zárójelbe” tegye a saját kultúráját, azaz távolságot tartson a saját kategóriáival, fogalma-ival szemben is. Ebből adódóan az etnográfus és az idegen „beszélgetését” sem lehet egy olyan dialóguselméletre alapozni, ami tévesen a felek egyenlőségét „hazudja”. Ezzel szemben szeretném most tehát a dialógusnak egy olyan koncepcióját felvázolni, ami kiküszöböli a hagyományos dialógusértelmezés fenti hiányosságait.

Rüdiger Bubner egy olyan dialógus-, avagy dialektika-koncepciót próbál kidol-gozni, amelynek képe eltér az általános, elfogadott tudományos racionalitás koncepciótól, és egy alternatív életvilágbeli racionalitást állít a helyébe. Bubner elmélete szerint

ugyanis a dialógus mai téves képe abból a hegeli törekvésből nőtte ki magát, amely túlságosan is metodizálta a dialektikát, így próbálva meg azt tudományossá tenni. Ezzel azonban a dialektika mind távolabb került az „életvilágtól”, és a hagyományos dialógus kapcsán már fejtegetett torzulásokhoz vezetett. A bubneri koncepció tehát egyfajta heideggeri rákérdés a dialektika lényegére, létére. Ezt a lényegyet pedig Bubner a Hegeltől Platónig, majd onnan Arisztotelészhez vezető úton véli megtalálni. A bubneri koncepció alapvető különbsége a habermasihoz képest, hogy a dialektikában vagy dialógusban nem feltételezi a felek egyenlőségét, mivel nézete szerint egy ilyenfajta külsődleges megállapodás nem lehet hatással a dialógusra, sőt a dialógust pont hogy a résztvevők egyenlőtlensége fogja kialakítani. A dialektikának ugyanis vannak előfeltételei, avagy van egyfajta előtörténete a bubneri elképzelésben. A dialektika tudniillik ott fog színre lépni, ahol a meglévő tudás már nem képes előrelépni. A dialektika tehát kötődni fog egyfajta válságszituációhoz, úgy, mint azt a hegeli dialektikánál is láthattuk. Ez a válságszituáció pedig az, amiben az idegen megjelenik és értelmezhetővé válik. Ha egy problémát tehát a rendelkezésünkre álló eszközökkel nem tudunk megoldani, és ilyen az idegen problémája is, ekkor kerül előtérbe a dialektika. A dialektika pedig a különböző nézőpontok ütköztetésével fog teret nyerni a probléma számára. A dialogikus szituáció előfeltétele tehát egy probléma, amit nem tudunk megoldani, ez a probléma, avagy a beszélgetés tárgya mindenkit érdekel, azaz mindenkinek van egyfajta elképzelése arról, hogy mi ez a tárgy, de a felek nem jutnak megegyezésre. A bubneri dialógus ebben a szituációban úgy alakulhat ki, ha a partnerek képesek saját igényeiket háttérbe szorítani, és a dolog, probléma, téma önállóságát ez által kifejezésre juttatni, hogy a husserli vagy akár a hegeli értelemben a dolog maga tudjon megszólalni. A résztvevőknek fenn kell tartaniuk az álláspontjukat, de ugyanakkor a másik alternatíváit is meg kell tudniuk ragadni ahhoz, hogy a dolog a maga önállóságában megszólalhasson. A dologra vonatkozó igények csak akkor nyerik el legitimitásukat, ha túlélnek ezt a konkurenciahelyzetet, és nem valamifajta előzetesen eldöntött egyenlőség alapján. Mindezekből látható, hogy a bubneri többszólamúság, a hagyományos dialóguselméletekkel ellentétben, mintegy előfeltétele a dialógusnak.

Az idegenség az így létrejövő többszólamúság formájában behatol a dialógusba, ha a felek egyáltalán képesek dialogikus szituációba kerülni, azaz képesek saját igényeiket a dologra vonatkozóan háttérbe szorítani, de nem elveszíteni, tehát képesek egyszerre rögzíteni és distanciózni a beszélgetés tárgyát. A dialektikának így előfeltételévé válik a viszony, hogy az egyes résztvevők bizonyos meghatározottságban, viszonyban vannak egymással, és az idegenség kapcsán, mint azt a fentiekben kifejtettük, a viszony mint kategória nem hagyható figyelmen kívül. Mindezek mellett az sem hagyható figyelmen kívül, hogy a dialektika egy ilyen felfogásában a fejlődés logikája nem határozható meg előre, hiszen a dialektikát az igények háttérbe szorítása jellemzi a dolog javára, majd egy

második lépésben mindezeknek az így kialakult meghatározottságoknak, viszonyoknak a reflexiója történik meg. Tehát Bubner a dialektikát mintegy alulról próbálja meg felépíteni, ellentétben Hegellel, aki egy kitüntetett végpont felől közelít, pontosabban nála a kezdet halad folyamatosan ehhez a kijelölt végponthoz. Ez a koncepció így alkalmassá válik arra, hogy az etnográfus kutató és az idegen egy olyan szabad beszélgetésben vegyen részt, melyet nem ural valamiféle általánosan elfogadott logosz. Ez a beszélgetés így a beszélgetés során, a beszélgetés által fog kialakulni egy kérdés-felelet logikát követve, és nem lesz eleve adott, elrendezett, úgynevezett „árnykdialógus”. Feltevésem szerint a bubneri dialógus és az idegenség problémájának még közelebb húzásával az etnográfia számos reprezentációs problémája megoldhatóvá válik. Az idegenség vizsgálata azonban nem biztos, hogy kimerülhet a dialógus tanulmányozásában, még akkor sem, ha az utóbbi egy alternatív életvilághoz kapcsolódó racionalitáson alapul is. Mindazonáltal ebből a dialógusfelfogásból kiindulva talán átléphetők, kibonthatóak lesznek az idegenség ábrázolásának paradoxonjai, és az idegenséget önnön idegenségében leszünk képesek, ha nem is ábrázolni, de megérteni, avagy ha a waldenfelsi feleletlogikát elfogadjuk, akkor felelni az idegenségre.

## A WALDENFELS-FÉLE FOGALMI KERET

Nem kerülheti el a figyelmünket, hogy a kérdésben, hogy *hogyan jussak közelebb valamihez, ami idegen*, az is benne rejlik, hogy az idegen valahol van, amihez közelebb szeretnék jutni. Nem beszélhetek ugyanis úgy az idegenről, hogy nem beszélek annak helyéről, hiszen az idegenség fogalma elsődleges értelmében magában hordoz egyfajta helymeghatározást is.<sup>6</sup> Első látásra úgy tűnhet, hogy az idegen az, ami távol van tőlünk, aki az otthonunkon kívül van, aki nem nyer bebocsátást otthonunkba, akitől elfordulunk, vagy akire rácsodálkozunk. Azonban maga a tény, hogy van egy szavunk az idegenre, bizonyítja, hogy van egyfajta idegenségtapasztalatunk. Tehát az idegen egy sajátos értelemben közel is van. Az otthonunkban van, a vendégünk, talán az asztalunknál ül, de ott van a tévénk vagy a monitorunk képernyőjén, ami ma szintén az otthonunk, vagy az éjjeli-székényen pihenő *National Geographic* címlapján. Ahogy azt Waldenfels kifejti, *az idegen egy egyidejű behatárolás és kirekesztés eredménye*, azaz egy kettős szinkrón művelet. Ebből következik az a megfontolás, hogy az idegenséget nem lehet tárgyalni egy elfogulatlan harmadik szemszögéből, hiszen vagy nekem idegen valaki, vagy én vagyok idegen, és

---

6 Az itt következő sorok nagyjából Bernhard Waldenfels: „Felelet arra, ami idegen” című előadására támaszkodnak (Waldenfels 1996).



persze mindkét viszony ugyanakkor, ugyanabban az időben fordítva is igaz. A szlovákok nem szeretik a magyarokat, a magyarok nem szeretik a románokat, a románok nem szeretik a moldávokat és így tovább, és mindez fordítva. „Nem létezik tehát »az« idegen, hanem csupán különböző stílusú idegenségek léteznek”, a stílust olyan értelemben használva, mint ami különböző viszonykategóriákat jelöl (Waldenfels 1996). Az idegen helye így egy olyan helynek bizonyul, amit soha nem érhetünk el, ami soha nincs a helyén, ami ellenáll a közeledésünknek, Husserl szavaival, az idegen lényege „*az eredendően hozzáférhetetlen igazolódó hozzáférhetőségében áll*”. Az idegen tehát mindig kihívást jelent a számunkra, mindig valami olyasmit jelöl, ami összezavar, amit nem értünk, ami kívül esik értelmezési kereteinken, ami nem igazodik kulturális sémáinkhoz. Nem rendelkezünk azzal az apparátussal, amivel megközelíthetnénk az idegent, saját rendszerünk hatáiraiba ütközünk az idegennel való találkozáskor, ahhoz hasonlóan, ahogy az érzékszerveinknek, a szemünknek, a fülünknek és a kezünknek is vannak határai. Az idegenségprobléma mélyebb értelmezéséhez elégtelen, ha az idegenség fogalmát ellentétéből, az otthonosságból kiindulva úgy próbáljuk értelmezni, mint egy olyan hiányt, ami az idegen részéről kompenzálható, sajátta tehető. Nem tehetünk mást, mint az idegent, bármennyire is paradoxonnak tűnik, meghagyjuk idegenségében. Azaz nem az ellentét egyik pólusából próbálunk eljutni a másikig, hanem magát az ellentétet véve kiindulási alapul, és azt bizonyos értelemben felülről nézve (de nem egy részvtelen/részrtvevő harmadik megfigyelő szerepébe bújva) próbálunk következtetni mindkét irányba – ez az út mind az idegenre, mind a sajátja vonatkozólag új ismeretekkel kecsegtethet. Ahhoz hasonlóan, ahogy Theodor W. Adorno ír esztétikai előadásában az esztétika feladatáról:

„A művészet filozófiájának nem az a feladata, hogy az érthetlenség mozzanatát a kortárs műalkotásokból eliminálja, vagyis a műveket úgy interpretálja, hogy a végén kijöjjön az összeg, és a műalkotásokkal szembeni idegenség végül teljesen eltűnjék. Mert éppen ez az idegenség maga alkotja e műalkotások tartalmának egy jó részét. Az esztétika feladata sokkal inkább az, hogy ezt a megérthetlenséget megértse; megértse azt, hogy ezek a művek miért állnak ellent a megérthetőségnek egy diszkurzív felületi összefüggés értelmében” (Adorno é.n.).

Hogyan értsük meg tehát ezt a megérthetlent? Waldenfels értelmezési kerete lehetőséget nyújthat arra, hogy olyan megnyilvánulásokhoz jussunk közelebb, melyek kivonják magukat a megtanulható szabályok alól. Ezek közé sorolhatjuk a művészi

---

7 Az idegenség és a művészet kapcsolatára hívja fel a figyelmet Christoph Jamme is, azonban a tanulmány keretei nem teszik lehetővé, hogy ezt az esztétikai típusú analógiát kifejtssem, mindössze utalni szerettem volna rá.

megnyilvánulásokat, de akár az etnológus csodálkozó odafordulását is az idegenhez. Bernhard Waldenfels egy olyan ellentétpárt próbál kidolgozni értelmezési keret gyanánt, aminek egyik oldalán a saját és az idegen, a másik oldalán a normális és az anomális ellentétek szerepelnek (Waldenfels 2005: 9–21). Az idegen ugyanis mindig magában hordoz valami furcsát, valamit, ami különös, ami kifürkészhetetlen, ami zavarba ejt, valami nem normálist. A normálist és az anomálist pedig rendként és renden kívüliként értelmezve szembeötlőbbek lesznek azok a folyamatok is, amik megmutatják, hogy valójában a rend és a renden kívüliség, és ebből adódóan a normális-anomális, saját-idegen ellentétpárok nem feltétlenül interpretálhatóak ellentétként, ha nem vagyunk képesek egy általánosabb, úgymond mindkét halmazt magában foglaló keretet biztosítani a számukra. Összegezve tehát, a rend példáján keresztül azt lehet mondani, hogy Waldenfels szerint a rend és a renden kívüli egy olyan híd (ez a híd itt maga az idegen), amelyen nem lehet átmenni. Hiszen ha a rend képes lenne valamilyen módon kezelni vagy interpretálni a renden kívülit (átmenni a hídon), akkor ezzel a lépéssel már beolvasztaná azt magába. Ugyanígy a renden kívüli sem képes eljutni a rendhez (azaz a híd mindkét irányban le van zárva), hanem a rend és renden kívüli sokkal inkább úgy képzelhető el, mint „két különböző szabályok alapján működő társasjáték”<sup>8</sup>. Ezt a hidat Waldenfels egy másik szövegében (Waldenfels 1996) az *inter* szóval szemlélteti olyan szavakhoz kapcsolódóan, mint interkulturális, interakció, interszubsztitívitas. Tehát az idegenség egy olyan eltérés, ami a normától mint mércétől egy eddig nem behatárolható módon tér el, ebből adódóan nem lehet a normából kiindulva eljutni az idegenhez, és mindez fordítva sem lehetséges. Az idegen tehát abban a részben, abban a helynéküliségben fog jelt adni magáról, ami a normális és anomális, a rend és a renden kívüli („rendetlen”, kaotikus?) között helyezkedik el. Az idegennel szemben tehát mindig adósok maradunk bizonyos értelemben, és pont ez fog az idegenség fogalmának középpontjában állni. Ha az idegen fogalmát ekképpen a rend és renden kívüli, normális-anomális tengelyen helyezzük el, akkor szükségképpen problematizálódni fog a normális fogalma is, ebből pedig az következik, hogy nem tehetünk egyenlőségelet az idegen és az anomália közé. Felvetődik továbbá a kérdés, hogy a norma vajon azt fogja-e meghatározni, hogy mi fog történni az esetek többségében, vagy pedig egy másik értelemben kell használnunk, amikor csak azt mutatja meg, hogy minek kellene történni. Elgondolkodtató továbbá az a kérdés, hogy vajon a normákat mint konstrukciókat kell-e felfognunk, melyeket mi magunk hozunk létre úgy, hogy kiválasztunk egy sor jelenséget és értelemmel bíró rendet, majd normát alkotunk belőlük, avagy Kantból kiindulva már eleve bennünk vannak, és így *a normákat csak érvényre*

---

8 A hasonlatot Ulrich Beck: *What is globalization?* című könyvéből vettem, ahol ő a globalizáció általa megadott alapvető problémájára használja, amely probléma egyébként szintén rokonítható az idegen problémájával (Beck 2000).

*juttatjuk, nem pedig érvénybe léptetjük.* Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a normalizálásnak meglesznek a maga határvonalai, és úgy tűnik, hogy ezek között a határvonalak között fog felbukkanni az idegen, ahogy ugyanis Niklas Luhmann mondja, a normális és az anomális közötti ellentét maga nem normális, ez a nem normális hely lesz tehát az idegen helye. Úgy tűnik, hogy egyik pólus hangsúlyozásával sem jutunk előbbre, ugyanis maga a normális (függetlenül attól, hogy abszolút értékről vagy csak szituációfüggő konstrukcióról beszélünk) csak azért létezik, mert eltérünk tőle, és ezzel az eltéréssel nem bővítjük meglévő normáinkat, hanem inkább újabb öntőformákat hozunk létre. Ha azonban a perifériát, az anomálist erősítjük, akkor egyszerűen csak egy helycserét vinnénk véghez, hiszen a kivételt erősítenénk a szabállyal szemben, az anomáliát tennénk meg normálissá. Ebből adódóan Waldenfels arra tesz kísérletet, hogy felkutassa, hogy az anomália, a fikció, a játék, valamint a betegség, vagyis mindaz, amit a normától való eltérésként érzünk, hogyan utal vissza a normálásra, mi lesz az a sajátos mód, ahogyan ez a játék végbemegy normális és anomális között, és eközben hogyan ad jelt magáról az idegen.

## A REND, A REND VÁLSÁGA, FELELET A VÁLSÁGRA

Waldenfels meglátása szerint minden válságretorikának – Karl Löwithtől Jürgen Habermasig – közös pontja, hogy a válságot mint válságot problematizálják. Amikor pedig a mindent átfogó ész válságáról beszélünk, akkor tulajdonképpen a válság válságáról esik szó, hiszen nem csupán az ész hiányos megvalósításáról van szó, hanem az ész azon kritikájáról is, ami univerzális vagy totalitárius előfeltevésekből indul ki. A válságra, vagyis az idegenre vonatkozó kérdést többféleképpen fel lehet tenni, ezek közül az egyik lehetőség, amikor arra kérdezzük rá, hogy vajon mi az, amit fenyeget ez a válság, mi az, amit fenyeget az idegen. Mi ez a válság, mi az, ami kizökkentette a rendet megszokott kerékvágásából? A különböző területeken megmutatkozó válságokkal kapcsolatos kérdéseket azonban különbözőképpen fogjuk feltenni akkor, ha a fejlődés logikáját használjuk, tehát úgy gondoljuk, hogy valami folyamatosan halad egy fejlődési úton, illetve ha a felelet logikájával élünk, amikor a válság azt jelenti, hogy olyan új kérdések vetődnek fel, amelyek új válaszokat eredményeznek.

Úgy tűnik tehát, hogy a válság mindig a renddel áll valamilyen kapcsolatban, a válság (így vagy úgy, de) mindig a rendet fogja veszélyeztetni, ebből következik, hogy a válság formáját is az a rend fogja meghatározni, amelytől a válság eltér. Waldenfels tehát felteszi a kérdést, hogy milyen kapcsolatban áll válság és a fejlődés logikája. A válság vajon azt jelenti, hogy valami pusztán eltér a rendtől, majd visszatér hozzá, vagy eljut

arra a kritikus pontra, amikor a kivételből lesz a szabály? Itt tehát a válság, mint ahogy azt Waldenfels írja, az út és tévút bináris sémáját mutatja. Más a helyzet azonban akkor, amikor a válság valami valóban újat hoz magával, ami nem kényszeríthető bele egy bináris sémába. Tehát különbözőképpen felfogott fejlődésekről beszélhetünk „szétágazó fejlődésekről”. Mivel nincs egy átfogó célunk, amelyet mindenekfelett elfogadnánk, ezért az értelem csak segéderő lesz az általános felosztási küzdelemben, a fejlődés logikája így az önkibontakozás helyett pusztán az önfenntartás felé tart. Waldenfels a fejlődés logikájának ezt a „visszacsatolását”, „hátramenetét” így foglalja össze:

„Kérdés, hogy vajon nem magát tette-e végkimerültté az, amit egykoron emphatikus értelemben fejlődésnek neveztünk. A történelem egy meghatározott formája valóban eljuthatott önnön végéig, miképpen ezt a *posthistoire* képviselői vallják, ha az élet, amely egykor a jó életben lelte meg felfokozását, pusztá válóvá, vagy tetszőleges létté zsugorodik össze. Aki keveset remél, annak kevesebb csalódásban lesz része. Vigasz-e ez? Nem fenyegeti-e itt a közömbösség, az értelem entrópiája, amelyben az élet a halálhoz közeledik?” (Waldenfels 2005: 106)

Ha alternatívát nem is jelent, mégis továbbvezet minket a felelet logikája. A felelet logikája tehát nem halad egy fejlődési úton valami felé, amit magasabb rendűnek tart, hanem valami másból indul ki. Úgy mond nem kényszerítjük az idegent, hogy asszimilálódjon, hogy azonosuljon velünk. Nem kényszerítjük bele a lefordíthatatlan fordításába. Sokkal inkább az idegen igényre fogunk válaszolni, olyasmit adunk, ami valójában nincs a birtokunkban. A felelet vagy válasz erre az igényre így nem csak nyelvi megnyilatkozásokat takar, hanem cselekvéseket, érzéseket, ösztönöket is. Ki vagyunk szolgáltatva az idegen igénynek, hiszen nem egy már meglévő válaszpertóárból választunk feleletet, hanem nekünk magunknak kell kitalálnunk a választ. Továbbá akkor is felelünk, ha nem válaszolunk, ha elzárkózunk ettől az idegen igénytől. Más szóval, a nem választás is választás, ebben az esetben ugyanis önmagunkat választjuk, ahelyett, hogy a másiktól indulnánk ki, ugyanakkor a másik és a másik igénye már megjelent, nem tudunk tőle eltekinteni, hiszen már ott van, legfeljebb csak elfordulhatunk tőle. A felelet logikájának az előfeltétele, hogy lemondjunk az első szóról, és ezzel az utolsóval is. Ez az idegen igény, tehát a kérdés maga lesz teremtő erejű, még mielőtt felelnénk rá. Az idegen igény tehát mindig is bennünk van, mégis csak akkor válik igényvé, amikor megpróbálunk felelni rá, a felelet aktusa hozza létre. A felelet és a kérdés tehát nem egy közös pont felé tartanak, hanem a felelet és a kérdés mozgásának médiumában fogjuk megtalálni az idegent. A repülőgép szelében, a vonatablak elsuhanó tájában kell keresnünk az idegent, és Freud óta természetesen önmagunkban. A tudatalattinkban, önmagunk idegenségének megérthetlensége lesz az a rés, ahol ráláthatunk és megérthetjük az idegent. Feladatunk a

megérthetetlen megértése, úgy felkelni minden nap, hogy nem tudjuk, kik vagyunk és miért vagyunk, csak egy zavaros képünk van önmagunkról, a bennünk lévő zűrzavarról, titkos és nyílt vágyainkról, *ha önmagunkba nézünk, mintha csak kútba néznénk*, ahogy azt a Woyczekben olvashatjuk. Talán ez lenne az a mindenkire közel álló tapasztalat, ami utat engedne bennünk a *Másik* és a *Saját* idegenünkhöz... de itt kezdeném és kérdezném előlről, ki az idegen, mi az idegen, és kell is kérdeznem, és kérdezem már a felelet logikája mentén...

## HIVATKOZOTT IRODALOM

- Adorno, Theodor W. (é.n.): *Eszétikai előadások*. Ford.: Weiss János. Kézirat.
- Beck, Ulrich (2000): *What is globalization?* Polity Press.
- Bubner, Rüdiger (é.n.): *A dialektika mint topika*. Ford.: Weiss János. Kézirat.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1973): *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó.
- Jamme, Christoph (2004): Létezik-e az idegenséget vizsgáló tudomány? A filozófia és az etnológia jelenleg folyó elméleti vitájáról. In: *Az idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Szerk.: Biczó Gábor. Csokonai Kiadó: 117–137.
- Lévi-Straus, Claude (2001): *Strukturális antropológia*. Osiris.
- Molnár Miklós (1991): Szöveg keresztül-kasul – Derridán kívül. In: *Grammatológia*. Magyar Műhely: 28.
- Simmel, Georg (2004): Exkurzus az idegenről. In: *Az idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Szerk.: Biczó Gábor. Csokonai Kiadó: 56–60.
- Waldenfels, Bernhard (1996): *Felelet arra, ami idegen. Egy reszponzív fenomenológia vázlata*. Interneten: <http://www.c3.hu/~gond/tartalom/20/frawald.html> (Letöltve: 2010.03.23.).
- Waldenfels, Bernhard (2004): *Az idegenség etnográfiai ábrázolásának paradoxonjai*. In: *Az idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Szerk.: Biczó Gábor. Csokonai Kiadó: 91–116.
- Waldenfels, Bernhard (2005): *A normalizálás határai*. Gond-Cura Alapítvány.