

WERNER NELL

## MILYEN IDEGEN (HOZZÁD KÉPEST)

### SZÜKSÉGES-E AZ IDEGEN KONCEPTUALIZÁLÁSA AZ ÖSSZEHASONLÍTÓ IRODALOMTUDOMÁNYI KUTATÁSON BELÜL?

#### I.

Az idegennel való szembenézés tapasztalata a legjessztöbb és leglenyűgözőbb élmények egyike. Első lépésben az idegenség konfrontációt jelent egy olyan jelenséggel, amelyet nem vagyunk képesek megérteni, felsejlő tényeit és pontjait nem tudjuk behelyezni egy koherens rendszert kirajzoló referenciakeretbe, mely „értelmet” adna neki. Bár a probléma elsőre meglehetősen összetettnek és bonyolultnak tűnhet, jobban belegondolva láthatjuk, hogy milyen közeli ezek a folyamatok és intenciók ahhoz a mindennapos élményhez/cselekvéshez, melynek során embereket értünk meg, szövegeket olvasunk, gesztusokat és mimikát, tetteket és szavakat, viselkedésmódokat fogunk fel – ezek az idegen dolgok jól ismertek és közősek mindenki számára, aki olvas, ír, tanít vagy egyáltalán él. Az idegenség megtapasztalását (Bob Dylan 1967-es dalát, az „*All Along the Watchtower*”-t idézve: „történik valami itt, de nem tudod, mi is az”) tekinthetjük úgy (vagy legalábbis hasonlóként), mint egy csípést, mely meglep, sőt fájdalmat okoz, és ezzel együtt úgy is mint ösztönzést további reakciókra, további tapasztalatok szerzésére, a megértés és értelmezés módjainak és modelljeinek (re)konstruálására, végül pedig úgy is mint impulzust a reflexióra és kutatásra.

Az „idegenség csípése/ösztönzése” Bernhard Waldenfels terminusa, mellyel az idegenség (*das Fremde*), és az idegenség módozatai (*das Fremdartige*) közötti megkülönböztetéseket írja le. Ezzel Alfred Schutz negyvenes évekbeli különbségtételét veszi át. Egyrészt rendelkezünk az „idegenséggel” mint élménytartalommal (*Erfahrungsgehalt, Erfahrungsbereich*), másrészt figyelembe

vesszük az „idegenség módozatait” (*Erfahrungsordnungen, Erfahrungsstrukturen*) mint olyan mezőt, melyen a tapasztalás elrendezése, különösen az érthetőség és érthetlenség közötti határvonal tűnik fel. A tapasztalat szintjén jelenik meg az idegen, az ismerős és az ismeretlen közötti megkülönböztetés vonalán: „Idegen az, ami annak határán túl lelhető, amit Husserl >>sajátosságunk szférájának<< nevezett. A sajátosságot a továbbiakban idetartozásnak, otthonosságnak, rendelkezésre állónak érthetjük, lett légyen szó a test, a ruházat, az ágy, a lakás, a barát, a gyerek, a nemzedék, a haza, a hivatás sajátosságairól” (Waldenfels).

Egy elsődleges reflexió alapján így hát az ismeretlen dolgok tűnnek fel idegenként, és aszerint vizsgálják őket, hogy mennyiben és hogyan alakíthatóak át ismerőssé. Azonban az is megtörténhet, hogy az ismerős bizonyul ismeretlennek, az otthonosság érzete kísérteties, baljós vagy furcsa tapasztalattá, érzékelési vagy önérzékelési móddá válhat. Az otthontalanságnak ezt az élményét Sigmund Freud híres, „A kísértetiesről” szóló 1919-es tanulmánya írja le: az álmok és egyéb alakzatok kísérteties és furcsa aspektusai azokat a félelmeket és áthágásokat képviselik, melyek az egyénné és civilizált személyiséggé válás folyamatával kapcsolatosak, és melyek révén a testünkben, érzéseinkben, vagy természetesen az álmainkban és rögeszméinkben meglévő vadságot fojtjuk el és szublimáljuk. Mivel a későbbiekben tárgyaljuk majd az idegenség szerepét az irodalomban, érdemes megemlíteni, hogy Freud a kísértetiesről szóló tanulmányát E.T.A. Hoffmann német romantikus író „A homokember” című 1817-es elbeszélésének az olvasatával kezdi; ezt az olvasatot pedig Julia Kristeva folytatja az abjekció fogalmával, valamint – témánkhoz szorosabban kapcsolódóan – „*Étrangers à nous-même*” (1988) című tanulmányával, melyben bevezeti „a kísérteties szemiológiáját”: ez a felkészülés, vagy akár kompetencia képessé tesz bennünket mind a rajtunk kívül lévő, mind a bennünk lakozó idegenség kezelésére. Sajnos nincs mód itt arra, hogy alaposan átgondoljuk a nyereség és veszteség momentumait az (önmagunktól való) elidegenedés (*Entfremdung*) folyamatában, ahogyan azt Rousseau, Marx, majd később Lukács György leírta; később azonban visszatérünk erre a pontra, mikor azokat a társadalmi feltételeket és tapasztalatokat vizsgáljuk, melyek az előfeltételét képezik a különböző cselekvési programokkal kapcsolatos gyűlöletnek és erőszaknak. Pontosabban egy olyan lappangó, gyűlöletre és erőszakra való hangoltságnak képezik előfeltételét, amelyik az idegenség



tapasztalatának eltörlésére irányuló törekvésen belül magának az idegennek az eltörlésére, elpusztítására tör (vö. Zygmunt Bauman), amennyire ez lehetséges.

Másrésről, hogy újra Waldenfels-hez forduljunk, az idegenség (*Fremdartigkeit*) fogalma alkotja azt a kulturális mintákat meghatározó keretet, melyen belül dolgok és emberek, tapasztalatok és szövegek jelennek meg, és tűnnek fel idegenként, ezáltal pedig a megszokotthoz, az ismert dolgokhoz vagy a saját világhoz, testhez, viselkedéshez, érzékeléshez és környezethez való kapcsolatukban, és ebben az összehasonlításban értelmeződnek. Az idegen létmódként értett idegenség az érzékelés és értelmezés szintjeiről, az egyéni vagy társadalmi viselkedésmódokról és –mintákról, és egyáltalán az interpretáció kereteiről, alapjairól és határaitól való gondolkodásra és reflexióra ösztönöz bennünket. „Az idegenség, amely túllép meghatározott rendek határain, a *normalitás*nak egy meghatározott formáját feltételezi.” (ibid.) Az idegenség határközeleli élmény: az áthágás és a transzcendencia lehetőségként (hívásként és fenyegetésként) tűnik fel világunk határán. Az egzotikus és excentrikus, a vágy és védekezés az idegenséghez fűződő élménytartalmak, melyek nemcsak figyelmünket, de képzeletünket is birtokba veszik.

Míg az idegenségre való utalás az ismerős és ismeretlen dolgok közötti viszonyra hívja fel figyelmünket, addig az idegenség fogalma már metaszintre vezet: az idegen és otthonos közötti szembenállás alapjait mutatja meg, az érzékelés és különbségtevés kereteire összpontosít, és így az érzékelésnek és különbségtevésnek a modelljeit emeli ki, azokra reflektál. Egyrészt, Georg Simmel szavával élve, az idegenség viszonyfogalomként (*Relationsbegriff*; in ő „*Exkurs über den Fremden*”, 1908), másrészt, Alfred Schutz-öt követve, határfogalomként azonosítható. A paradoxonok nyelvén szólva az idegenség egyéb tárgyakhoz és viszonyokhoz hasonlóan világunkhoz tartozik, de egyúttal rá is mutat világunk hatáira, mert azokra a konvenciókra és kodifikációkra összpontosít, melyek nélkülözhetetlenek számunkra, ha világunkról, legyen az akár közös, vagy távoli és idegen, beszélni, információt cserélni kívánunk: Husserl a *Kartézianus meditációk*ban ezeket nevezi saját világnak és idegen világnak.

Míg az első értelemben véve az idegenség világunk része (ahogy Majestix fogalmaz az *Asterix*-ben: „Én nem vagyok az idegenek ellen, de ezek az idegenek nem hozzánk tartoznak”), második értelemben véve az idegenség fogalma világunk konvencionális alapjainak a része, mely bemutatja annak előfeltevéseit és határait, megerősíti az értelmes és nonszensz, az érthető és érthetetlen, az emberi és nem-emberi (legyen az akár „barbár” (Manfred Schneider, 1997), szörny vagy földönkívüli) közötti határvonalat. Az idegenség fogalma és az idegenség élménye minden emberi létforma alapvető elemeihez és konvencióihoz tartozik: a másokkal való együttéléshez, a világ hálózataiban (koordinációs rendszereiben) való eligazodáshoz, vagy önmagunk meghatározásához másokkal szemben. Metaforikusan szólva, ha világunk kirakós játékból egy egész képet szeretnénk alkotni, sok különböző és furcsa alakú kirakóra lesz szükségünk, hogy elég helyünk és anyagunk legyen a képhez, a jelentés rögzítéséhez, mely rögzítés, mivel mindannyian emberi – mozgásban lévő – lények vagyunk, sohasem lehet örökre, hanem mindig csak egy pillanatra szóló. Az idegenség tehát egyik alapvető összetevőként tűnik fel; az idegenség elemei világunk elbonthatatlan építőkövei, szociológiai értelemben pedig társadalmunké is; az lenne tehát a legkevesebb, hogy elfogadjuk és tiszteljük az idegent. Az idegenség lerombolása, még az a legjobbnak, de legalább annyira veszélyesnek és utópikusnak nevezhető szándék is, mely a teljes megértésre irányul, nemcsak más(ok) kiirtását jelenti, hanem ezzel egy időben a saját én, továbbá a saját kultúra és személyiség elpusztítását is. Alább a harmadik fejezetben láthatjuk majd, hogy a szépirodalmi szövegek, ha az értelmezési folyamatok és a megértés kihívásaiként, példáiként, modelljeiként és határjelzőiként tekintünk rájuk, az idegenség tapasztalatát elrendező példázatoknak, bizonyításoknak vagy akár paradigmáknak bizonyulnak, melyek meghatározzák, rögzítik és érthetővé teszik egy bizonyos szöveg értelmét; de mivel szépirodalmi szövegekről beszélünk: ezek a szövegek megtartják titokzatosságukat, és az értelmezés, valamint a kritikai olvasás és kutatás feladata és esélye, hogy helyreállítsa és megőrizze a nem-szándékolt, rejtett vagy akár nem létező jelentéseket és tartalmakat egy olyan új értelmezés számára, mely bármikor feltűnhet a sarkon.

## II.

A idegenlét élménye, valamint az idegenség konceptualizálása különböző szinteken azonosítható, megjeleníthető és tárgyalható. Mindegyik szint

szempontjából fontos hangsúlyozni a tényt, hogy az idegenség jelenségéhez vezető mindkét út, a fogalomé és az élményé egyként viszony, és nem egy minőség, vagy egy szubsztancia neve: „Az idegenség”, mondja Alois Hahn, Németország egyik legjelentősebb társadalomelméleti kutatója, „nem tulajdonság, még csak nem is két személy vagy csoport objektív viszonya, hanem egy kapcsolat meghatározása.” A viszony és a definíció jellegéből fakadóan világos, hogy e jelenség mindkét aspektusa konstrukció, de természetesen nem egyéni, hanem konkrét szituációkban, történetileg vagy máshogy meghatározott minták és háttér alapján működő, speciális keretek között tevékenykedő társadalmi csoportok konstrukciói, melyek számos különböző, látens és manifeszt kulturális kódot használnak.

Az idegenség elemzése során tehát a keretek és kódolás különböző szintjeiről beszélhetünk: antropológiai, történeti, társadalmi és a nehezen meghatározható kulturális szintekről. „Mindig olyan címkézésekről van szó”, mondja ugyancsak Hahn, „amelyek a címkézésekkel való műveletek révén és nem csupán a helyzet megállapításával, hanem ilyen műveletek nélkül is léteznek. Az okot abban láthatjuk, hogy a címkék a megkülönböztetéssel működnek, s ezeknek >>szervezői<< önmaguk: erkölcs nélkül nincs bűnös, törvény nélkül bűnöző, a >>mi<< és a >>mások<< megkülönböztetése nélkül nincs idegen.” Figyelemre méltó azonban, hogy ezek a címkézési folyamatok semmiképpen sem önkényesen vagy önmaguk révén vannak meghatározva, hanem történeti és társadalmi fejleményektől, szociális és politikai keretektől függenek. A kultúrák történetében, a különböző társadalmakban, különböző csoportok vagy akár egyének narratíváiban széleskörű repertoárját találjuk a kultúrák által teremtett és közvetített képeknek és modelleknek, melyek felgyorsíthatják a definiálási folyamatokat, de elemzésre és kritikára is serkenthetnek. Ha egy pillantást vetünk rájuk, sokukról kiderül, hogy teljesen nonszenszek.

A rendszerszerű megközelítés kedvéért a cselekvés és kutatás alábbi szintjeit (vagy mezőit) különböztethetjük meg az idegenség elemzésékor – nem egyszer s mindenkorra, de legalább a jelenlegi körülmények között:

### (1) Antropológiai megközelítés:

Világos, hogy a világon minden ember megkülönbözteti a „mi”-t az „ők”-től, hogy leírja saját csoportjának határait és kiterjedését, továbbá nyilvánvalóan azért is, mert az önmeghatározás lehetetlen a másik meghatározása nélkül: „Az idegen paradox funkciója abban áll, hogy létrehozza az önmeghatározást” (Hahn). Antropológiai nézőpontból azonban talán nem az idegenek „megalkotása” a fő; érdekesebbnek tűnik az a tény, hogy az idegenek meghatározás segítségével történő megalkotásának lehetősége nem csupán a csoport saját attribútumairól és viselkedésmintáiról alkotott reprezentációs anyagának (pl. a bőrük színének), hanem akár a pusztán esetlegességnek is lehet a következménye (trójaiak a világ minden táján; indiánok mint zsidók; szászok mint a „régii világ” indiánjai és zsidói; „mindent, amit el tudunk gondolni, fellelhetünk a világban is”, vö. John Rex 1949-es összehasonlító vizsgálatát a családi és kapcsolati mintázatokról). A mi idegenünk, a számunkra idegen másnak jól ismert, ismerős [familiar] lehet, és fordítva. Mindenki azáltal önmaga, hogy megvan a saját idegene vagy másikja, ez a másik pedig úgyszintén rendelkezik másikkal (és azonossággal) – de nem feltétlenül idegennel. Ez a viszonyrendszer persze nem egyszer s mindenkorra vagy minden szituációra szóló meghatározás, de nevezhetjük talán antropológiai konstans faktornak.

Önmagunk meghatározása mások (idegenek) meghatározása révén, ez a művelet maga is történetileg és társadalmilag vagy akár ideológiailag és kulturálisan kodifikált folyamatoktól függ: a csoporton belüli társadalmi integráció formájától, a csoportok különböző cselekvőiről, tagjairól (vagy akár standardjairól és értékeiről) szerzett ismeret szintjétől; végül, de nem utolsó sorban ezeknek a műveleteknek a státusza függ az egyének, vagy – funkcionálisan elkülönülő társadalmakban – a különböző csoportok reflexiós szintjétől (képzettségétől, önbecsülésétől, alapvető meggyőződésektől).

Antropológiailag tehát nem az a lényeg, hogy emberi lények idegenek azonosítása révén határozzák meg magukat, hanem az, hogy ismerik, legalábbis

képesek felismerni e folyamat esetlegességét, ahogyan ezt Georg Simmel is megfogalmazza egyik korai tanulmányában a társadalmi különbségtevésről: „Az utazóktól megtudjuk és bizonyos mértékben magunkon is megfigyelhetjük, hogy egy idegen törzzsel történő első találkozásunkkor valamennyi egyén egymáshoz megkülönböztethetetlenül hasonlóknak tetszik, annál nagyobb mértékben, minél idegenebb ez a néptörzs. [...] Ám a különbségek oly mértékben tűnnek elő, minél tovább figyeljük ezeket az egyformának tűnő embereket, és ennek megfelelően vész nyoma a köztünk és köztük lévő általános és alapvető különbség tartós tudatának, amennyiben ők nem zárt és önmagában homogén egységként könyveltetnek el, megszokjuk őket; a megfigyelés azt mutatja, hogy oly mértékben mutatkoznak nálunk homogénebbnek, amily mértékben hozzánk képest heterogénnek találjuk őket; az általános hasonlóság, mely minket összeköt velük, csak nő abban a viszonyban, amelyben individualitásukat elismerjük.” (Simmel 1989, első kiadás 1888). Ahogyan korábban is mondtam, ez a viszonyon múlik, és a viszony maga is két egymásba hajló műveleten múlik: különbségeket alkotni a viszony érdekében, viszonyokat alkotni különbségtevések révén.

A történeti megfontolások előtt antropológiai szempontból két dologra szeretném még felhívni a figyelmet. Az ember, ahogyan Giambattista Vico, Herder és Marx is tudta, természetétől fogva történeti. Ez azt jelenti, hogy a jellemek és nevek változása ugyanúgy hozzá tartozik, mivel önmagát teremti meg, mint a csoportok és lakhelyek váltogatása. Cicerótól kezdve Liviuson át Halikarnasszoszi Dionüszioszig a római történetíróknak nagy kihívás volt szembesülni saját hagyományukkal, mely szerint a város alapítóit és a császárok elődjeinek tartott hősöket, Romulust és Remust csecsemőkorukban egy anyafarkas szoptatta, később pedig Larentia nevű mostohaanyjuk nevelte őket, akit prostituáltként ismertek, sőt azzal is, hogy Róma első telepesei, akiket az alapító Romulus hívott be, különböző városokból különböző bűneik vagy szerencsétlenségük miatt megszökött emberek voltak; nem is említve a szabin nők megerőszakolását, ezt az alapító erőszakvételt; ez utóbbiról Susanne Gödde berlini antropológus írt izgalmas cikket, melyben hangsúlyozza, ez az erőszakvétél a korábbi szétszóródó tényeket befedő pecsétnyomként működik. Wilhelm Emil Mühlmann, korának egyik legjelesebb német társadalmi antropológiai kutatója, már 1951-ben, más ókori alapítási történetekre és nem-európai társadalmakra vonatkoztatva használta a „Colluvies gentium” (gyülevész nemzetségek) terminust: mely szerint a nemzetek menedékhelyekből [*asylums*] nőttek ki. Következésképpen az idegenek létezése, és az a mód, ahogyan az

idegenség kulturális operátorként (ahogyan Lotman mondaná) működik, ugyanúgy minden egyes társadalom és csoport alapjaihoz tartozik, mint az, hogy ezt a tényt elrejtik, elfelejtetik vagy felülírják az erre irányuló alapító történetek (mítoszok).

Végül még egy antropológiai megjegyzés: Friedrich Nietzsche szerint az ember olyan állat, aki nem „festgestellt”: ami egyrészt azt jelenti, hogy nem meghatározott, nem azonosítható, másrészt – mely jelentésszálat később Helmut Plessner, Arnold Gehlen, Ernst Cassirer, Dieter Classens vagy a jelenlegi kultúratudományok fonnak tovább – nem egy bizonyos helyhez kötött, nem térben van, és – mint azt korábban a romantikusok, később pedig Heidegger és Sartre is hangsúlyozták – nem a társadalomban van, társadalmi keretekhez és politikai rendekhez nincsen kötve. Bár sokan foglalkoznak jelenleg az ember kulturális kódokhoz való kötöttségével, mégis hiányérzetünk lehet a vitákkal kapcsolatban, mert míg egyrészt a kultúrát érthetjük technikailag mint bináris kódot, a Kultúra, ahogy Dirk Baecker, és még számos irodalomtudós, filozófus és szociológus mondja (Cassirer, Northrop Frye, Eliot, Kenneth Clarke, Klaus Eder, Niklas Luhmann), a kultúra formának is tekinthető, és így mint forma tartalomként, üzenetként kezelhető – ez a tény mindenki számára ismerős, aki irodalmi tanulmányait végzi; tehát összességében egy olyan bináris kóddal van dolgunk, mely egy második szinten kap potenciált, és így hármas operációvá válik: „[A kultúra] a jelen és jövő lehetséges opcióiról alkotott információvá alakítja át a rendezetlen lehetőségek sokaságát, amelyek a múltból olvashatók ki. Ám egy nem a világból megalkotott bizonytalanság bevezetésének rovására teszi ezt meg. Ennek eszközeül, melynek révén a kultúra e funkciója teljesül, megtörténik az ambivalens kódok bevezetése (szép/rút, férfi/nő, fenn/lenn, boldog/boldogtalan, korrekt/tisztességtelen), melyek lehetővé teszik szinonimaként való tárgyalásukat, és a jelölt értékek új, másféle körüljárását eredményezik” (Baecker 2000)

Niklas Luhmann egyik legjelesebb tanítványa, Dirk Baecker a kulturális kódról szóló elemzését a következő terminusban foglalja össze: „tertium datur”, és ezzel arra a tényre mutat rá, hogy valamit a kultúra részének tekinteni annyit jelent, mint formának tekinteni, és ennek révén azon belül az összes számba vehető lehetőségen és esetlegességen belül szemügyre venni, melyeket a forma felmutathat. Számunkra nem lehet meglepő, hogy a képzőművészetek és az



irodalom a szintek többszörözésének és kitágításának, a kódok nagyobb potenciálra emelésének, a binaritások hármassá váló kiegészítésének legkiemeltebb területei közé tartoznak, elég például csak a posztkoloniális, a posztfeminista, vagy a queer studies-on belüli vitákra gondolnunk. Érdemes ezt a fejezetet azzal a kifejezéssel zárunk, melyet a németországi vitákban gyakran használnak az utóbbi tizenöt évben: ez a „homo migrans”, mely új nézőpontot kínál a korábbi „homo viator” –hoz képest, a határok létezésére és erejére reflektál, különösen azokéra, melyek nemzetállamok vagy szövetségi államok között állnak.

## (2) Történeti megközelítés:

Egy előadáson belül nem lehet egybefogni az idegenség, valamint a migráció/mobilitás történetét, most tehát csak az egész világra kiterjedő migráció tényét szeretném kiemelni, valamint ezzel kapcsolatban néhány fontosabb pontot tárgyalni. Jelenleg az ENSZ Menekültügyi Főbiztosság adatai szerint körülbelül 110 millió ember keres menedéket, kalandot, vagy próbál szerencsét más országban, mint ahol született; nem számolva a turistákkal, menedzserekkel és vándorló értelmiségiekkel, akik szintén mozgásban vannak, és az emberek így sokszor az idegenség aspektusa felől tekintenek rájuk (emlékezzünk Sofia Coppola gyönyörű 2003-as filmjére, a „Lost in Translation”-re); Hannah Arendt már a negyvenes években a menekültek századaként beszélt a huszadik századról, a menekülteket minden nép „avant-garde”-jának nevezve – bár a kifejezést nem igazán pozitív értelemben véve. Jóllehet a számok nagyok és helytállóak, ne feledjük: még ha a letelepedett állapot erős érték is volt az utóbbi tízezer év paraszti társadalmában, az emberek többsége számára a valóságnak csak egy részét jelentette, és tartsuk észben azt is, hogy a társadalmi csoportok és államok népességszáma jóval alatta maradt az 1750-ös évektől kezdődő ipari forradalom utáni méretéhez képest.

Hogy mit jelent ma az idegenlét, az idegenség állapota mint a munkaszerzés szempontjából előítélettel terhelt koncepció, és erre az idegenségre való reflexió a társadalom- és kultúratudományokban: ezeknek háttere és vonatkoztatási kerete nagy távlatokban és fejlődéseken belül, egymást keresztező, paradox struktúrákon és folyamatokon keresztül szemlélendő. Egyrészt a népek, főként

Európában és Észak-Amerikában, olyan telepések leszármazottaiként tekintenek magukra, akik legalább tízezer éve a helyükön vannak; ezt tanúsítja például az újra feltalált litván hagyomány, vagy az, hogy a németek nagy része ma is úgy véli, hogy sok dologban közös azokkal a germán parasztokkal, akikről Tacitus írt, bár az, hogy Tacitus volt-e valaha Észak-Európában, és valóban saját valós tapasztalata alapján írt-e ezekről a dolgokról, ma is vita tárgya. Ha figyelmen kívül hagyjuk a térbeli és társadalmi mobilitás, valamint a migráció régebbi formáit, melyeket Lucien Fèbvre már a harmincas években vizsgált, arra juthatunk, hogy a modern európai történelem kezdetén Európa lakosságának közel fele az utcákon élt, pusztulás elől menekülve vagy szerencsét próbálva. Manapság mintha kivételnek tekintenénk a költözést, a migrációt, jóllehet migrációs tapasztalatokkal majdnem minden család tagjai, majdnem minden falu, völgy lakói rendelkeznek mindegyik európai országban, és a többi országban is, főként azokban, melyekbe szívesen mentek európaiak: Kanadában, Argentínában, Brazíliában vagy éppen Ausztráliában.

Ha a migrációra és mobilitásra mint háttérre és vonatkoztatási keretre összpontosítunk, miközben az idegenséget tárgyaljuk, megdöbbenőnek találjuk, hogy az idegenséget általában marginális kérdésnek tekintik, a margók kérdésének, a mások ügyének – és nem a miénknek. Saját magunkkal kapcsolatban csakis problémaként merülhet föl (melyet bizonyos időn belül, bizonyos programokkal és egy kevés pénzzel kell megoldani). Ha viszont jobban megismerkedünk a problémával, láthatjuk: sok kutatás támasztja alá, hogy a migráció, mely természetesen az idegenségnek csak egyik forrása, az emberi viselkedés és tapasztalat egyik alapvető alakzata, és ennek megfelelően az idegen pedig az emberi viselkedés és tapasztalat egyik alapvető alakja, ahogyan ezt Georg Simmel már a húszas években kiemelte. Az idegen csoportokon és társadalmakon belüli társadalmi funkciója magának a csoportnak a funkciójaként mutatkozik meg; kapcsoljuk ezt össze azokkal az episztemológiai megjegyzésekkel, melyeket nem sokkal ezelőtt tettem az idegenség felismerési és megértésbeli funkciójáról. Ahogyan azt már korábban megállapítottam, az idegen ugyanazt a funkciót képviseli a csoporton belül, melyet az idegenszerű képvisel az olvasás, megértés és azonosítás folyamata során (az önmaga és a másik viszonyában): személyiség-, azonosság-, valamint, ha szövegekről és tettekről beszélünk: jelentéskonstituáló funkciót.

A fentebb felsorolt tények és tapasztalatok alapján érthető, hogy 1) már az ember történelméből előkerült legrégebbi szövegekből tanulhatunk az idegenség megtapasztalásáról és problémájának kezeléséről: a Gilgames-eposztól kezdve az Ótestamentumon át Hérodotoszig és tovább. Ne feledjük Odüsszeusz történetét vagy a hellenisztikus korból származó meséket és regényeket sem, melyekben az idegenség tapasztalata és jelenségei megjelennek és reflektálódnak. 2) El kell gondolkodnunk az idegenségről mint a történelem folyamán felgyülemlett tapasztalatról, mint a modernség következményeinek egyik fő eredményéről, melyről Anthony Giddens írt. Nem vagyok biztos a feltételezés jogosságában, mely szerint az idegenség aránybeli mértéke nőtt volna az utóbbi századok során, de természetesen a számbavehető idegenek száma nőtt, és ez jól szemlélteti legalábbis a felügyelő rendszerek növekvő lehetőségeit és erejét, melyben Gilles Deleuze és Félix Guattari az „ellenőrző társadalom” fantasztikus fejlődését látta már a nyolcvanas években. Az bizonyos, hogy a társadalmi elkötelezettség és a média figyelme megnőtt az utóbbi évtizedekben, és ennek megfelelően az idegenségről és az idegenekről főként problémákra koncentrááló riportokból értesülünk, melyek mind észlelésünket, mind a jelenséget jócskán eltorzítják. Hogy visszatérjünk kiindulási pontunkhoz: történetileg az idegenség ugyanolyan normális állapot, mint emberi lényként létezni a világban, részben másokkal kapcsolatban, részben önmagunkban maradván a másoktól való elkülönülésünkben.

### (3) Szociológiai megközelítés:

Ahogy Georg Simmellel kapcsolatban már megjegyeztem, az idegen a csoport részeként jelenik meg: „A közeli és a távolos, amelyet minden emberi kapcsolat tartalmaz, itt a legrövidebben az efféle konstellációban formulázható: a viszonyokon belül mutatkozó távolság azt jelenti, hogy a közeli távol van, az idegenség azonban azt, hogy a távoli közel. Minthogy az idegen természetesen igen pozitív kapcsolat, egy kölcsönhatás formája. Az idegen a csoportnak magának egy eleme, akár a szegények és a sokféle >>belső ellenség<<, egy olyan elem, amely immanens és tagra vonatkozó s egyúttal kívülről és ellentétes” (Simmel). Ha olyan területnek tekintjük, melyen különbségek képződnek és a kommunikáció révén e különbségek között viszonyok alakulnak ki, akkor a társadalomnak is szüksége van bizonyos mértékű idegenségre és bizonyos számú idegenre, ahogyan arra Simmel is rámutat rendkívül szemléletes

példáival az európai történelemből. A késő középkori észak-itáliai városállamok például idegeneket alkalmaztak bíróként, mert ők voltak érintetlenek a helyi csoportok közötti hagyományos viszonyoktól. A tizennegyedik századi arab utazó, Ibn Batutta pedig indonéziai tartózkodásáról szóló úti beszámolójában meséli el, hogy ő maga is, az idegen, bíróként tevékenykedett, míg később házasság révén a csoport részévé vált.

Nemcsak az objektivitás és a távolság, a tükör-funkció és a támogatás jótéteményei azok, melyeket a csoport saját idegenjeitől közvetve vagy közvetlenül kap; az idegenek elősegítik, sőt posztulálják és kierőszakolják – Bernard Waldenfels csípés-metáforájának megfelelően – az innovációt és a tanulást; irritációt, bizonytalanságot és rendetlenséget okoznak, és ezzel felkészítik a társadalmat arra, hogy mobilisabb, jobban megközelíthető, innovatív és termékeny legyen. Ahogyan Goethe fogalmazott: Azok a társadalmak/kultúrák, melyek lezárják határaikat, elpusztulnak. De ebben az elemzésben nem elég az idegen funkcionalitását tiszteletben tartanunk: a kultúra maga is igényli a rögzített viszonyok ambivalenssé válását, a manifeszt struktúráknak, ahogyan azt Talcott Parsons-tól és Robert King Merton-tól tudjuk, látens strukturális alapokra van szükségük. A kultúrának tehát, mint az óraműnek a rugóra, szüksége van az idegenségre mint impulzusra, az idegenekre pedig mint mozgásra és reflexióra ösztönző véletlenekre.

Az idegenség egy rendszerközpontú szociológiai megközelítésben a rendszer pusztá funkciójaként tűnik fel. De az egyének felől tekintve több kétértelmű aspektust is észrevehetünk. Alfred Schutz, akit száműzött a német náci rezsim, saját tapasztalataiból merítve mondja: csatlakozni egy csoporthoz, megtalálni helyét a társadalomban, sok különböző veszélyes és irritáló kihívást jelent ez az egyének és csoportok számára egyaránt: „a fogadó csoport kulturális mintázata az egyén számára nem menedék, hanem kalandos terep, nem nyilvánvaló, hanem vizsgálódás tárgya, nem problematikus szituációk feloldásának eszköze, hanem problematikus szituáció maga is, melyet nehéz uralni” (Schutz: Collected Papers II, 104. o.). Innen szemlélve mindkét oldal, az idegenek és a fogadó csoport felől is megmutatkozik az egyensúly iránti problematikus vágy, melyet egyszeri döntések és integrációs programok magukban nem elégíthetnek ki, nem utolsó sorban a társadalmi szituációk esetlegessége miatt, valamint az emberek összetett és egyénileg kódolt érzései és értékei miatt. „Ekkor – összegez Schutz – az

idegen 'marginális ember' marad, ahogyan Park és Stonequist találóan megfogalmazta, egy kulturális hibrid két különböző csoportmintázat határán, nem tudva, melyikhez is tartozik." (Schutz 1971, 104. o.)

Schutz a negyvenes években még úgy utalhatott az idegenlét tapasztalatára mint egy átmeneti állapotra vagy folyamatra, melynek problémái megszűnnek az integrációval és a csoporthoz való tartozás élményével: „Az idegent hálátlannak nevezik, mert nem veszi tudomásul, hogy a számára nyújtott kulturális mintázat védelmet és menedéket biztosít neki. De ezek az emberek nem értik meg, hogy az idegen számára az átmeneti állapotban ez a mintázat korántsem védelmet, sokkal inkább a labirintust jelenti, amelyben minden kapaszkodóját elveszítette.” (ibid. 105.o.) Manapság viszont kénytelenek vagyunk belátni, hogy ez az átmeneti mintázat az állapota a társadalom legtöbb tagjának. A szabad piac, az új kapitalizmusok kikényszerített rugalmassága (Richard Sennet), valamint az egyének és csoportok talajvesztése a mindennapi életben (Anthony Giddens) a társadalmi dezintegráció új, növekvő formáihoz vezetett; az egyének nemcsak a csoporthoz való tartozás érzését veszítették el, de időérzéküket és szakmai alapú önbecsülésüket is – senki nem igényli vagy becsüli meg őket többé, következésképpen saját életrajzuk minden koherenciát és kapcsolatot elveszít. Világméretű dezintegrációs és talajvesztési folyamatok miatt tehát lassan csaknem mindenki idegen lesz saját világában, és ez paradox és részben ijesztő politikai következményekkel jár (lásd például napjaink nacionalista ideológiáit). A negyvenes évek végén Günther Anders „tömegremetéről” beszélt, hangsúlyozva ezzel a tömegmédiá izoláló hatásait. Ezzel a fejlődéssel azonban egy másik képesség is fejlődik, és ez elvezet minket a kulturális képességek területére, valamint az idegenség irodalmi szövegekben és már művészeti ágakban való használatához és funkciójához. „Egy csoporthoz való adaptáció – újra Schutz-öt idézve – a fogadó csoport kulturális mintázatában való folytonos kutakodást jelenti” (ibid. 105. o.), és, tehetnénk hozzá, önmagunk kulturális mintázatában, mindenkinek a sajátjában.

#### (4) Kulturális megközelítés:

A kultúra nem csupán homogén értékeket és attitűdöket termelő program, ahogyan a strukturális funkcionalizmus Talcott Parsons-tól kezdve Geert

Hofstede-ig és tovább állítja, valójában inkább különbségeket teremtő és azokkal operáló program. Klaus Eder a következőképpen határozza meg a kultúrát: „A kultúra feltételezi, hogy véleményegyezés véleménykülönbségbe vezethető át, hogy a közösen megosztott tudás újra igazolódjék és meghatározott körülmények között újraszerveződjék, hogy ismételten közös tudásként érvényesüljön” (Eder 1999, 149. o.). Szigorúbban nézve a kultúrát itt különbségeket, eltérő jelentéseket, vitákat termelő gépnek tekinthetjük – egy másik tanulmányban Eder a kultúra vitaindító funkciójáról beszél (Eder 1994). A kultúra ebben az értelemben az a terület, ahol a dolgok mindig különböző módokon tűnhetnek fel, új perspektívákat és attribútumokat mutatva fel. A színházat vagy a mozit elhagyva, ahogyan azt mindenki ismeri saját tapasztalatból, a barátok elbeszélgetnek az előadásról vagy a filmről: a formáról és a jelentésről, különböző nézetekről és üzenetekről. Ez a kultúra területe – ahogyan Werner Schifffauer hangsúlyozza –, mely a szimbolikus akciókról szóló diszkurzusok területét szervezi, ezek pedig jellemzően egy jelentés felé, egy irányba tartanak, és ezáltal, ha azok nem triviálisak, magukkal hordozzák és termelik a nem-szándékolt jelentéseket is.

Az egyik nézet szerint tehát a kultúrát olyan nehézfegyvernek tekinthetjük, mely az erős és szigorú rend és forma által homogeneitást teremt, jól-megalapozott kódok egyeseket kizár, másokat egybefog, előkészítve ezzel – ahogyan Zygmunt Bauman felfigyelt rá – a terepet, egyénileg és társadalmilag, a tömeggyilkosság számára. Slavoj Žižek szerint ez a „másik oldala” annak az idézetnek, melyet rendszerint Hermann Göringnek tulajdonítanak: „ha a kultúra szót hallom, a Browningomért kell nyúlnom”. A kultúra e fogalmának véres nyomai (mely fogalmat nagyrészt a német politikai romanticizmus formált, később pedig, ahogyan Bassam Tibi és mások megmutatták, exportált világszerte, még az arab világba is) átjárják az egész XIX. és XX. századot, és e fogalom jelenleg is, a hatvanas évekbeli gyenge visszaesés után, virulens, veszélyes és lenyűgöző.

Egy másik nézet szerint azonban a kultúra az elvi ambiguitás területe, amely, ahogyan azt a brit irodalomtudós William Empsonól tudjuk, a forma, különösképpen az irodalmi forma valódi esszenciája. Bár nem könnyű a „Bildung”, „ästhetische”, vagy „literarische Bildung” német terminusokat lefordítani más nyelvekre (a formálás, a nevelés nem hívja elő az alakzat

(„Gestalt”), önfejlesztés, emancipáció és szociabilitás fogalmi összefüggéseit); Shaftesbury révén mégis ismerjük a „sensus communis” fogalmát, mely egybefogja az egyéni önmegformálás és a „kerek”, jól nevelt, szociális személy aspektusait különböző speciális társadalmi csoportokban. Mindazonáltal használhatjuk ezt a fogalmat a kultúra leírása során is. Ebből a nézőpontból a kultúra az a terep, ahol különbségeket teremtünk, és megtanuljuk kezelni is e különbségeket a forma ambiguitásainak viszonyában. A kultúra ebben az esetben egy bizonyos térben és időben meghatározott formát jelent: William Butler Yeats vagy Paul Celan, Gérard de Nerval vagy Nelly Sachs egy verse és semmi más; ugyanakkor minden egyes szó az adott kontextuson belül egy másik is lehetne (bár nem az), máshol is lehetne, és ennek révén más jelentésre is tehetne szert. A kultúra, és különösen az irodalom és a képzőművészetek területei tehát a különbségek teremtésére, kezelésére, reflexiójára, szublimálására való modellek. Általánosabban szólva a képzőművészetek és az irodalom egyaránt modelljei a szépségről vagy érzékelésről való reflexióknak, az ambiguitással, esetlegességgel, idegenséggel való együttélés megtanulásának. Egy idegenekkel teli világban az idegenség művészi konstrukciói egyszerre hozzájárulások és ajánlatok az idegenség kezelésére (az „életművészet” régebbi értelmében a körütekintésre), és az idegen sorsának leképezésére; egy másik Bob Dylan-sort idézve: az „idegen kimenekítésére” [„stranger’s escape”].

### III.

Kiinduló kérdésem, miszerint van-e szükség az idegen konceptualizálására a komparatistikán belül, a következő választ kapja: úgy kell tekintenünk az idegenségre, valamint a különböző eredettel, nyelvvel, hagyománnyal, formával, kulturális és irodalmi kodifikációval rendelkező idegenségek összehasonlításához való hozzáférésre, hogy ezek a világ minden irodalmi szövegében megjelenő, konstitutív, széleskörű és a legkülönbözőbb formájú minőségek. A szavak közötti szünetek, a hangok és szavak sorozata, a „dire et non dire” közötti különbség, hangot adni és csendben maradni, ezek az idegen megjelenésének első jelei a szövegben, és mint mindannyian jól tudjuk, világunkban is. Figyelembe véve e tényt, idegennek lenni ugyanolyan mindennapi és ugyanolyan irritáló mindannyiunk számára; magunk (számára) is idegenek, ahogyan a már korábban idézett Julia Kristeva fogalmaz (étrangers à nous-même). Ebben az értelemben az idegenséget úgy kell konceptualizálnunk, hogy az minden személy, minden

szituáció és minden szöveg része. Ehhez az alapvető megközelítéshez viszonyítva a meghatározott szituációkhoz és személyekhez köthető speciális idegenség vagy idegen csak az alapvető és közös talaj megfelelő igazodásai és reprezentációi.

Nincs szükség különálló területről beszélni az irodalmi kutatáson belül, mint például „idegenkultúra-tudományról” (Alois Wierlacher) vagy az irodalmi idegenség komparatív kutatásáról. Éppen ellenkezőleg: ha ezt az utat követjük, az idegenség újra-tárgyasítása felé mozdulunk el. Ezáltal pedig az idegent idegenebbé tesszük, mint amilyen az valójában, és elveszítjük kapcsolatunkat azzal az elvi idegenséggel, mely minden emberi lény része. Csak a másik arcában, mondja Lévinas és sok még zsidó anekdota is, melyek közül eggyel a nagy Bal Schem Tov-tól szeretném ezt az előadást zárni, csak a másik arcában láthatjuk meg tehát saját arcunkat; az idegenség ebben az értelemben az, ami ugyanabban a kötésben jelenti a másokkal minket összekötő meghatározó létmódot és a még az önmagunkat saját magunktól elválasztó elvet is, mely által még önmagunk számára is idegenné válunk. Az irodalmi szövegek, mint például a következő anekdota is, megadják számunkra a lehetőséget, hogy lássuk ezt az arcot, hogy reflexió által lássunk – nem egyszer s mindenkorra, minden szituációra érvényes módon a világ végezetéig, de legalább egy pillanatig, egy speciális szituációban, és talán, ha szerencsések vagyunk, néha egy speciális személlyel kapcsolatban.

„Egy rabbi megkérdezi tanítványait: honnan tudható, hogy vége az éjszakának és kezdődik a nap. A tanítványok kérdezik: >>Talán akkor, ha egy kutyát egy borjútól meg tudunk különböztetni<<. >>Nem<< – felelte a rabbi. >>Akkor hát, ha egy fügefát egy mandulafától tudunk megkülönböztetni?<< – kérdezték a tanítványok. >>Akkor – mondta a rabbi –, ha egy másik ember arcára tekintesz, és benne nővéredet vagy bátyádat fedezed föl. Addig éjszaka van bennünk<<.”



## IRODALOM

Baecker, Dirk: *Wozu Kultur*. Berlin: Kadmos 2000.

Eder, Klaus: „Integration durch Kultur? Das paradox der Suche nach einer europäischen Identität.“ In Reinhold Viehoff, Rien T. Segers szerk.: *Kultur Identität Europa. Über die Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer Konstruktion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, 147-179.o.

Giddens, Anthony: *The Consequences of Modernity*. Oxford: Polity Press & Basil Blackwell 1990.

Hahn, Alois: „Die soziale Konstruktion des Fremden.“ In Walter M. Sprondel szerk. *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion. Für Thomas Luckmann*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, 140-163. o.

Hofmann, Michael: *Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung*. Paderborn: W. Fink 2006.

Kristeva, Julia: *Etrangers à nous-mêmes*. Paris: Arthème Fayard 1988.

Magris, Claudio: *Microcosmi*. Milano: Garzanti 1997.

Mühlmann, Wilhelm Emil: „Colluvies Gentium. Volksentstehung aus Asylen.“ In uő: *Homo Creator. Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie*. Wiesbaden: Harrassowitz 1962, 303-310. o.

Schäffer, Ortfried szerk.: *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1991.

Schneider, Manfred: *Der Barbar. Endzeitstimmung und Kulturrecycling*. München Wien: C. Hanser 1997.

Schutz, Alfred: „The Stranger. An Essay in Social Psychology.” In uő: *Collected Papers II. Studies in Social Theory*. The Hague: Martinus Nijhoff 1971, 91-105. o.

Simmel, Georg: „Bemerkungen zu sozial-ethischen Problemen.” In uő: *Aufsätze 1887 bis 1890. Über soziale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)*. Szerk. Heinz-Jürgen Dahme. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, 20-36.

Simmel, Georg: *Exkurs über den Fremden*. In uő: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin 1968, 509-12.

Waldenfels, Bernhard: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.