

## Antropológia és irodalom – mi van a között?

A kilencvenes évek irodalomtudományában az inter- és transzdiszciplináris kitekintés háttérbe szorította a korábbi módszertani vitákat.<sup>1</sup> Míg ez utóbbiak a diszciplína belső egységére irányultak (és általában ’rosszul végződtek’), a *cultural turn* jegyében álló elméleti tájékozódásnak eleve a sokféleséggel van dolga. E hangsúlyeltolódásnak magától értetődően vannak előnyös és hátrányos vonatkozásai. Az alábbi gondolatmenet annak a termékeny, de sok ponton megkérdőjelezhető tudományos transzfernek a vitájához szeretne hozzászólni, amely a kulturális antropológia (etnográfia) és az irodalomtudomány között alakult ki és mindkét területen visszhangra talált.<sup>2</sup> Szolgáljon a felmerülő kérdések és fenntartások illusztrációjaként *in medias res* egy a kulturális antropológiából, majd az irodalomtudományból kiragadott (és a teljesség igénye nélküli, ’példaértékű’) problémafelvetés.

### Egyenes beszédű dekonstruktorok

A két tudományterület egyes irányzatainak termékeny kapcsolatáról tudósító szöveggyűjtemények (és bevezetők<sup>3</sup>) kedvelt ’klasszikusának’ számít a kulturális antropológia interpretatív irányzatát megalapozó Clifford Geertz *Mély játék: Jegyzetek a bali kakasviadalról*<sup>4</sup> című írása és az antropológia „irodalmi vagy retorikai fordulatában”<sup>5</sup> közreműködő Vincent Crapanzano *Hermész dilemmája: A szubverzió álcázása az etnográfiai leírásban*<sup>6</sup> című tanulmánya. Crapanzano három szerző, George Catlin (1841), Johann Wolfgang Goethe (1789) és Clifford Geertz (1972) egy-egy ’etnográfiai’ írását – az utóbbtól az említett tanulmányt – veszi szemügyre. Crapanzano a kakasviadal-tanulmányt (akárcsak Catlin és Goethe idézett

---

<sup>1</sup> Ez utóbbihoz vö. *Vom Umgang mit Literatur und Literaturgeschichte. Positionen und Perspektiven nach der „Theoriedebatte“*. Szerk. Lutz Danneberg – Friedrich Vollhardt – Jörg Schönert. Stuttgart, Metzler, 1992. A kultúratudományos vitához vö. *Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle*. Szerk. Hartmut Böhme – Klaus R. Scherpe. Reinbek, Rowohlt, 1996.

<sup>2</sup> A kulturális antropológia retorikai fordulatához vö.: *Helikon*, 1999/4. (Kulturális antropológia és irodalomtudomány. Szerk. N. Kovács Tímea); *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Szerk. Thomka Beáta. Budapest, Kijárat, 1999.; *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Szerk. James Clifford – Gerige E. Marcus. Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press, 1986.; *Anthropology and Literature*. Szerk. Paul Benson. Urbana–Chicago. University of Illinois Press, 1993.; *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Szerk. Eberhard Berg – Martin Fuchs. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1995.; Az irodalomtudomány antropológiai orientációjához vö. *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Szerk. Doris Bachmann-Medick. Frankfurt/M., Fischer, 1996.; *Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaften zwischen Kulturtechnik und Ethnographie*. Szerk. Gerhard Neumann – Sigrid Weigel. München, Wilhelm Fink, 2000.

<sup>3</sup> N. Kovács Tímea: Kultúra – szöveg – reprezentáció: kulturális antropológia és irodalomtudomány. *Helikon*, 1999/4. 479–493.; Doris Bachmann-Medick: Einleitung. In *Kultur als Text*. 7–64.

<sup>4</sup> Clifford Geertz: Mély játék: Jegyzetek a bali kakasviadalról. Ford. Lovász Irén. In uő: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest, Századvég, 1994. 126–169. o.

<sup>5</sup> N. Kovács: Kultúra – szöveg – reprezentáció. 487. o.

<sup>6</sup> Vincent Crapanzano: Hermész dilemmája: A szubverzió álcázása az etnográfiai leírásban. Ford. Jakab András. *Helikon*, 1999/4. 514–539. o. – A tanulmány először a retorikai fordulat egyik legfontosabb dokumentumának számító *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* című kötetben jelent meg (lásd ez első lábjegyzetben).

beszámolóit) olyan szöveggént elemzi, amelyet a szerzője szándékait szolgálni hivatott irodalmi-retorikai stratégiák sokkal inkább lelepleznek, mintsem megerősítenek: Geertz halmozza a képeket és a metaforákat, és él az összes olyan etnográfusi mesterfogással (az 'én ott voltam' gesztusával, a 'benszülöttek' hangjának-gondolatának auktoriális kisajátításával stb.), amelyekkel az etnográfia keletkezésétől fogva gondoskodott beszámoló hitelességéről és mondandója konzisztenciájáról. Így „Catlin színes és kézzel fogható metaforáihoz hasonlóan Geertz színtelen és elvont metaforái is aláássák mind leírását, mind interpretációját, s ezzel valójában autoritását is”.<sup>7</sup> Crapanzano azonban 'leleplezi' a kakasviadal leírásában a Geertz képiséggel és retorikai kelléktárával, „különös leírásmódjával” összefüggésben álló „értelmezési zűrzavart”<sup>8</sup>, és arra a következtetésre jut, hogy „a *Mély játék*ban nem érthetjük meg a benszülöttet a benszülött nézőpontjából. Pusztán egy megkonstruált benszülött megkonstruált nézőpontjának megkonstruált megértését kapjuk”; Geertz eredményei „alig többek, mint projekciók, illetve saját nézőpontjának és szubjektivitásának [...] a megkonstruált benszülöttek szubjektivitásával való összevegyítései”.<sup>9</sup> Amiért is „[ü]zenete egyszerűen nem meggyőző”.<sup>10</sup>

Kérdés azonban, hogyan ítéli meg Crapanzano a retorikai szubverziónak a jelentőségét, amelynek jegyében Geertz tanulmányát maga is 'szorosán olvassa'. Elismeri ugyan, hogy Geertz „a hermeneutikáért mond védőbeszédet”<sup>11</sup>, hogy alkalmasint másról, vagy másról is beszél, mint a bali szokásokról, kritikáját mégis egyértelműen (és *ebből a szempontból* jogosan) annak a megismerési szándéknak a feltételei szerint fogalmazza meg, hogy mit tudhatni meg a tanulmányban Bali társadalmi *valóságáról*. Ezért fel sem merül számára, hogy Geertz tanulmánya nemcsak az interpretatív antropológia programbeszédékként olvasható, hanem képei explicit halmozásának (a kéziratolvasás-metafora, az európai művészet-hasonlatok stb.), történetyszerűségének vagy akár hibái implicit felkínálásának (a beszélő problémás státusza, szakmai hibák stb.) köszönhetően az etnográfia hermeneutikai bekebelezettségének szándékolatlan „allegorikus narratívájaként”<sup>12</sup>, vagy akár egy kezdetleges eszközökkel

---

<sup>7</sup> Ua. 537. o.

<sup>8</sup> Ua. 533. o.

<sup>9</sup> Ua. 537. o.

<sup>10</sup> Uo.

<sup>11</sup> Ua. 538. o.

<sup>12</sup> Mely narratíva természetesen ez esetben is Crapanzano (allegorikus) olvasata volna, csak éppen egy a retoricizmust érintő radikálisabb tanulsággal. Vö. Paul de Man „dekonstruktív narratívájának” és „allegorikus narratívájának” különbségeit. In uő: *Az olvasás allegóriái. Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*. Ford. Fogarasi György. Szeged, Ictus – JATE Irodalomelméleti Csoport, 1999. 254–296. o.; valamint Hárs Endre: Allegória és narráció. Botho Strauß Genet-olvasata avagy *A fiatalember és A cselédek*. In uő – Szilasi László: *Lassú olvasás. Történetek és trópusok*. Szeged, Ictus – JATE Irodalomelmélet Csoport, 1996. 118–141., itt 118sk.

kísérletező és szándékolt 'korai' posztmodern antropológiaként<sup>13</sup> is megközelíthető, amely történetét a kakasviadalról *jobb híján* mondja, s nem egy jobb elemzés helyett (vagy reményében). Crapanzano narrátora nem akar (vagy nem tud) különbséget tenni teoretikus „tikk és kacsintás”<sup>14</sup> között, és pedig azért nem, mert Geertz-ével ellentétben különbséget tud (vagy akar) tenni „szöveg, kommentár, metakommentár, dráma, sport, vonósnegyes és csendélet között”.<sup>15</sup> De vajon miképp, ha mindaz fennáll, amit Geertz példáján demonstrál? Crapanzano-Hermészt azonban mint az 'antropológia antropológusát'<sup>16</sup> ez cseppet sem akadályozza meg abban, hogy *egyenes beszédű dekonstruktorként* úgy vonja vissza – tanulmánya mitológiai nyitó- és zárómotívumának jegyében – Zeusznak tett ígéletét (miszerint nem fog hazudni)<sup>17</sup>, hogy azt is kilátásba helyezi, hogy közben azért még majd a teljes igazságot is tudni fogja. Geertz felett gyakorolt kritikája azt sugallja, hogy az antropológusi megfigyelés és megértés hermeneutikai bekebelezettsége és az ismeretközvetítés (illetve -teremtés) retoricitása *más módszerekkel* ledolgozható. Így szemlélve nem jó, hogy Geertz (Catlin és Goethe) beszámolóí „a leírt eseményeket [...] [e]gy irodalmi diszkurzusban betöltött retorikai funkcióknak áldozzák fel”.<sup>18</sup> *Rosszul vizsgálják tehát az irodalom* (a hermeneutika és a retorika), a „retorikai fordulat teoretikusa”<sup>19</sup> pedig fenntartja annak lehetőségét, hogy 'kirefektálja' magát (és tudományát) a nyelvből egy megbízható tudományos megismerés és kommunikáció irányába.

Az irodalomtudomány kulturális antropológiai tájékozódásának egyik legbeszédesebb kísérlete a német nyelven megjelent *A kultúra mint szöveg. Az antropológiai fordulat az irodalomtudományban* című kötetet szerkesztő Doris Bachmann-Medick koncepciója. Szerinte „az irodalom és az irodalomtudomány antropológizálása”<sup>20</sup> kiutat kínál a tudományterület „válságából”, valamint „a posztmodern elmélet zsákutcáiból és a posztstrukturalizmus önmagára vonatkoztatottságaiból”.<sup>21</sup> Ezt a kiutat Bachmann-Medick „az irodalom vizsgálati horizontjának kiszélesítésében” pillantja meg. Az irodalomtudomány az irodalomnak mint kulturális reprezentációs formának a kutatásával találja meg helyét a kultúratudományok diskurzusában. Az

---

<sup>13</sup> Vö. Stephen A. Tyler: *Das Unaussprechliche. Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der postmodernen Welt [The Unspeakable. Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World]*. Ford. Thomas Seibert. München, Trickster, 1991.

<sup>14</sup> Vö. Clifford Geertz: Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. Ford. Berényi Gábor. In uő: *Az értelmezés hatalma*. 170–199., itt 173. o.

<sup>15</sup> Crapanzano: Hermész dilemmája. 537. o.

<sup>16</sup> Vö. Paul Rabinow: Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology. In *Writing Culture*. 234–261. o.

<sup>17</sup> „Amikor Hermész átvette az istenek hírnökének szerepét, megígérte Zeusznak, hogy nem fog hazudni. Azt viszont nem ígérte meg, hogy a teljes igazságot mondja. Zeusz ezt megértette. Az etnográfus nem.” Crapanzano: Hermész dilemmája. 516. o.

<sup>18</sup> Ua. 539. o.

<sup>19</sup> N. Kovács: Kultúra – szöveg – reprezentáció. 489. o.

<sup>20</sup> Bachmann-Medick: Einleitung. 11. o.; A tanulmányomban szereplő és magyarul nem hozzáférhető idegen nyelvű szövegek fordítása saját munkám. H.E.

<sup>21</sup> Ua. 11. o.

„etnológiailag orientálódó irodalomtudomány” azt vizsgálja, „miképpen részei irodalmi szövegek a szimbolizáció azon átfogóbb folyamatainak, amelyek kimondottan a társadalmi csoportok kulturális gyakorlataihoz, az etnikai és nemek szerinti különbségekhez és a politikai-hatalmi alakulatokhoz kötődnek”.<sup>22</sup>

E koncepció sajátossága, hogy egyszerre támaszkodik egy nagyon radikális kultúra- és egy nagyon kevésbé radikális reprezentalista irodalomkonceptióra. A kultúra maga is (intézményesülő) jelölés- és jelentésfolyamat, amelynek az irodalom csupán egyik médiuma. Ám mint ilyen, végső soron mégis valamely rajta kívül álló ’dolog’, a kultúra reprezentációja: *ábrázolás*. A szöveg kommunikációja mint egyedi, különös diszkurzív ’esemény’ felszívódik a fölé rendelt társadalmi-kulturális struktúrákban, az irodalom a *világirodalom* részévé válik.<sup>23</sup> Ráadásul – talán ezt a régről visszaköszönő ’mimetikus’ gyanút elhárítandó – Bachmann-Medick számára az irodalom egyben kitüntetett, mert elkülöníthető tapasztalati médium, „a kulturális önértelmezés egyik instanciája”<sup>24</sup> is. A kulturális reprezentáció formájaként így az irodalmi szöveg esztétikai különállása mintegy felfüggesztettségében nyer megerősítést.<sup>25</sup> Az irodalmi kommunikáció antropológiai érdekelttségű újragondolásában ’el is kallódik’<sup>26</sup> az irodalomtudomány tárgya, meg nem is.

E két tetszőlegesen kiragadott problémafelvetés alapján a kulturális antropológia és az irodalom(tudomány) viszonyára vonatkozó kérdés a következőképpen fogalmazható meg: Mennyiben képes a kortárs kulturális antropológia, amikor (cseppet sem ártatlan, hanem nagyon is szubverzív) irodalomelméleti problémákban tájékozódik, elvonatkoztatni a terepgyakorlattól (tényleg érdekelheti-e az antropológust a terepgyakorlat *átvitt értelemben*)? És megfordítva: mennyiben érthet a (cseppet sem ártatlan, hanem nagyon is szubverzív elméletekből építkező) irodalomtudomány többet egy metaforánál, amikor a terepgyakorlatra gondol (érdekessé válhat-e számára a kultúrák vizsgálata az irodalomban *szó szerint*)? Ezt a problémát járja körül a következő, sem nem igazán kulturális, sem nem tisztán irodalmi antropológiai – Ernst Cassirer, Michel Foucault és Homi K. Bhabha néhány elképzelését felhasználó – gondolatmenet.

### **Az embertől a kultúráig**

Antropológia és irodalom – mi van *a között*? Ami ’a között’ van, nem választja-e szét az irodalmat és az antropológiát egymástól legalább annyira, amennyire összekapcsolja – nem áll-e

---

<sup>22</sup> Ua. 15. o.

<sup>23</sup> Vö. Doris Bachmann-Medick: Multikultur oder kulturelle Differenzen? Neue Konzepte von Weltliteratur und Übersetzung in postkolonialer Perspektive. In *Kultur als Text*. 262–286. o.

<sup>24</sup> Doris Bachmann Medick: Weltsprache der Literatur. *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, (42) 1998. 463–469., itt. 468. o.

<sup>25</sup> Vö. Takáts József: Antropológia és irodalomtörténet-írás. *BUKSZ*, 1999/tavaszi, 38–47., itt 44. o.

<sup>26</sup> Vö. Wilfried Barner: Kommt der Literaturwissenschaft ihr Gegenstand abhanden? Vorüberlegungen zu einer Diskussion. *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, (41) 1997. 1–8. o.

mintegy azok közé? És ha igen, nem áll-e egyúttal azok *helyébe* is? A közöttségnek ezt a kétértelműségét figyelembe véve *tertium comparationis*-ről vagy *tertium datur*-ról<sup>27</sup> van-e szó, ha antropológia és irodalom kapcsolatát vizsgáljuk?

A fentiekben az irodalommal egy tágabb tapasztalati forma (gyakorlat, intézmény és *corpus*), az antropológiával egy szorosabb értelemben vett tudományos diskurzus (gyakorlat, intézmény és *corpus*) került megnevezésre. Míg az irodalom koncentrikus körei a 18. század óta intézményesült (majd tudománnyá differenciálódott) szövegkánon-ápolás szűkebb gyakorlatától bármely írott (*literális*) dolgok halmazáig terjednek, az antropológia egy táblázat, például a filozófiai<sup>28</sup>, a kulturális, vagy talán egy irodalmi<sup>29</sup> antropológia rubrikáiba rendeződik. Antropológia és irodalom(tudomány) e tanulmány apropójául szolgáló találkozása az 'irodalom' legtágabb gyűrűjét (a literalitást) veszi célba, amelynek jegyében tehát a tudományos kérdezésmód az irodalmi kommunikáció csupán egyik lehetséges gyakorlata (amely zárójelbe tehető)<sup>30</sup>; viszont az irodalom(tudomány) ilyen értelemben tág fogalmát az antropológia egy a tudományos diszciplínák körülhatárolta szűk, kulturális rubrikájából kiindulva (a valamikori *etnográfia* és *néprajz* szemszögéből) közelíti meg.<sup>31</sup> De talán ennek ellenére sem a kör négyesítés a feladat. Ennek (antropológia és irodalom egybevetetőségének) igazolására szolgálhat a kortárs kultúratudomány(ok)<sup>32</sup> diskurzusa, s azok egyik korai teoretikusa, a Geertz által is többször hivatkozott Ernst Cassirer.

Egy olyan korszakban, amelyben a szélsőségesebb elméleti pozíciók (például a *gender studies* egyes irányzatai<sup>33</sup>) egyre több 'emberi' vonatkozást emelnek át a 'biologikum' szférájából a társadalmi-kulturális meghatározottságok területére, figyelemreméltó az a változás, ami Cassirer életművében a korai filozófiai, illetve filozófiai antropológiai kérdésfelvetésektől a kultúratudományok (antropológiai) koncepciójának kései megfogalmazásáig, *az embertől a*

---

<sup>27</sup> Vö. Dirk Baecker: Das Programm der Kultur. In uő: *Wozu Kultur?*. Berlin, Kulturverlag Kadmos, 2001. 112–132. o.; Samuel Weber: tertium datur. In *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus*. Szerk. Friedrich A. Kittler. Paderborn–München–Wien–Zürich, Ferdinand Schöningh, 1980. 204–221. o.

<sup>28</sup> Vö. Erich Rothacker: *Philosophische Anthropologie*. Bonn, H. Bouvier und CO., 1964.

<sup>29</sup> Vö. történeti dimenzióban: Helmut Pfotenhauer: *Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und ihre Geschichte am Leitfaden des Leibes*. Stuttgart, Metzler, 1987.; elméleti vonatkozásban: Wolfgang Iser: *A fiktív és az imaginárius. Az irodalmi antropológia ösvényein*. Ford. Molnár Gábor Tamás. Budapest, Osiris, 2001.

<sup>30</sup> Ennek okairól l. jelen kötet *Elbeszélő tudomány. Az irodalmi értelmezés tűnékeny eszméjéről* című értelmezésméleti tanulmányát. ??–??. o.

<sup>31</sup> Kérdés, hogy e kiindulás aszimmetriája már nem eleve a két diszciplína perspektivizmusának eltérő színvonalát tükrözi-e, s előlegezi meg egyúttal *circulus vitiosus* módjára a közöttség kérdésére adható lehetséges választ is. Az alábbiak remélhetőleg rációfolnak e gyanúra.

<sup>32</sup> Itt nem elsősorban a *cultural studies*, hanem a német *Kulturwissenschaften* hagyományáról van szó. Vö. Otto Gerhard Oexle: Kultur, Kulturwissenschaft, Historische Kulturwissenschaft. Überlegungen zur kulturwissenschaftlichen Wende. *Das Mittelalter*, (5) 2000, 13–33. o.

<sup>33</sup> L. például a *Helikon* 1994/4-es (Feminista nézőpont az irodalomtudományban. Szerk. Kádár Judit) számát.

kultúráig, a jelölttől a jelölőig vezet.<sup>34</sup> A „szimbolikus formák” Cassirer egész életművén végigvonuló, de megismerési céljai vonatkozásában változó koncepciója szerint a mítosz, a művészet, a nyelv, a tudomány (a technika, a vallás, a jog stb.) egyaránt a megismerés különböző (és történetileg változó) konstitutív formái, s mint ilyenek, ha nem is egyenlőnek, de egyenrangúnak tekinthetők.<sup>35</sup> A *szimbolikus formák filozófiája* a valóság hozzáférhetetlenségének újkantiánus problémájából kiindulva az ész kritikája helyébe a kultúra kritikájának<sup>36</sup> pluralizált koncepcióját lépteti. Ez annak feltételeit hivatott vizsgálni, hogy miképpen esik egybe a megismerés a világ jelentéssé tételével, ami „a szellem eredendő cselekedete”<sup>37</sup>; hogy a valóság a megismerés mely tevékeny formáinak köszönhetően nyeri el azt az ugyanezen feltételekből következő szükségszerűen emberi és szükségszerűen sokféle arculatát, amit Cassirer kultúrának nevez. Ebben a kultúrafogalomban nem a földrajzi-történeti kultúrák sokféleségére esik a hangsúly, hanem egy olyan, akár egyetlen kultúrát is megosztó ’kulturalitásra’, amely mint az erősebb elv (értelemszerűen) a földrajzi-történeti megosztás lehetőségét is magában foglalja. Hasonlóképpen, amikor Cassirer későbbi, immár a kultúratudományok felé orientálódó *Esszé az emberről. Bevezetés az emberi kultúra filozófiájába* című könyvében az embert *animal symbolicum*-nak<sup>38</sup> nevezi, amely kizárólagosan a maga teremtette jelentésekkel teli világ lakója, máshova teszi a hangsúlyokat, mint az alighanem őt idéző Geertz („az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat”<sup>39</sup>). Míg Geertz Suzanne Langer nyomán szimbólumon „olyan fizikai, társadalmi vagy kulturális aktust” ért, „amely valamely koncepció közvetítő eszközeként szolgál”<sup>40</sup>, s amely tárgy- avagy intézményszerűségében kutatható, Cassirer szimbólumfogalma az emberi megismerés – a világ teremtő elsajátítása – szempontjából konstitutív jelműködés általános elvére vonatkozik. (Még a ’konkrét’ médiumok, mint a nyelv, a vallás, a művészet, a tudomány stb. is inkább csak formaelvekként kerülnek megtárgyalásra.) Geertznél az ideológiáról vagy a vallásról történetileg lokalizálható, kontingens szimbolikus rendszerekként esik szó, Cassirer szimbolikus formái viszont egy funkcionális és relacionális folyamat tetszőleges és

---

<sup>34</sup> Ennyiben Cassirer sokkal érdekesebb lehet a kulturális, mint a filozófiai antropológia számára. Ezt látszik igazolni Helmut Plessner kritikája is, *Immer noch Philosophische Anthropologie?* című írásában. In uő: *Gesammelte Werke*. VIII. *Conditio Humana*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1985. 235–246., itt 242. o.

<sup>35</sup> Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*. Darmstadt, Primus, 1997. 43. o.

<sup>36</sup> Cassirer: ua. 11. o.; vö. még: Bernáth Árpád: A lehetséges világok poétikai elméletének szellemi gyökerei. In uő: *Építőkövek a lehetséges világok poétikájához. Tanulmánygyűjtemény*. Szeged, Ictus – JATE Irodalomelmélet Csoport, 1998. 229–256., itt 247sk.

<sup>37</sup> Uo.

<sup>38</sup> Ernst Cassirer: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York, Doubleday&Company, 1944. 44. o.

<sup>39</sup> Ua. 43. o.

<sup>40</sup> Clifford Geertz: Az ideológia mint kulturális rendszer. In uő: *Az értelmezés hatalma*. 22–62., itt 37. o.

felcserélhető történései.<sup>41</sup> Cassirer általánossága a szemioticitás határtalanságát és mértéktelenségét rejti magában, s ettől „veszedelmes”<sup>42</sup>, amint azt Geertz is felismeri.

A kultúra filozófiája – amely maga is szimbolikus működésen alapul – a felsorolt okokból nem azt a feladatot kapja, „hogyminden alkotások [a mítosz, a vallás, a művészet, a nyelv és a tudomány H.E.] mögé hatoljon”, hanem „hogymateremtő alapelvükben értse meg és tegye azokat tudatossá”.<sup>43</sup> A kultúra kritikája avagy filozófiája, Cassirer későbbi kultúratudománya, arra hivatott tehát, hogy a kultúra folyamatát és ’tartalmait’ az azokat konstituáló formák változékonyságában és gazdagságában mutassa be. Általánossága (amiként később radikalizmusa) megfelelő elméleti alapot szolgáltat ahhoz, hogy általa jelen összefüggésben az antropológiát és az irodalmat közös nevezőre hozzuk (s ezáltal egymással összemérjük). Antropológia és irodalom mint ’tudomány’ és ’nyelv’ (avagy ’művészet’, esetleg egy másik ’tudomány’) a cassireri formagazdagság egymással alapvetően rokon és mégis különböző invariánsainak tekinthetők és – ami kiszolgáltatja a róluk folytatott diskurzust az „értelmezés hatalmának”<sup>44</sup> – természetesen annak tekinthető vizsgálatuk is, amely maga sem hagyhatja el a megismerés e tevékeny mezejét. De nem szeretnék most (vagy ilyen gyorsan) ez utóbbi relativizmusában elveszni. Antropológia és irodalom mint egyaránt szimbolikus (tapasztalat-, illetve tudás)formák természetesen különbözőképpen járnak el a ’közös cél’ szolgálatában, szimbolicitásuk csak mintegy az a vászon, létük feltétele, amelyen más- és másféle (fantázia)képek szülehetnek.<sup>45</sup> Az irodalom tapasztalati mássága Cassirer megfogalmazásában például így hangzik: amit a költészet ábrázol, „az »van« és »fennmarad«; [és] egy olyan megismerést nyit meg számunkra, amely nem ragadható meg elvont fogalmakkal, de nem kevésbé valamely újként, eddig nem tudotként és ismeretlenként áll előttünk.”<sup>46</sup> (Ez a látszatra egyszerű, sőt avíttas gondolat Homi K. Bhabha kontextusában az alábbiakban majd sokkal radikálisabban fog csengeni.) Az eddig elmondottak tanulsága viszont úgy foglalható össze, hogy létezik egy közös mező, antropológiának és irodalom(tudomány)nak szimbolikus formákként való közös elgondolhatósága, és ez a mező egyben annak is előfeltétele, hogy különbségeik értelmezhetővé váljanak. Rokonságuk egyben egymással szembeni idegenségük, különbségeik feltárásának lehetősége is. Ha viszont rendelkeznek olyan mozzanatokkal, amelyek egymás szempontjából nem radikálisan különbözők, azaz értelmezhetetlenek, ami tehát új az egyikben is

<sup>41</sup> Vö. Barbara Naumann: *Kulturen des symbolischen Denkens. Literatur und Philosophie bei Ernst Cassirer*. In *Literatur und Kulturwissenschaften*. 161–186., itt 165. o.

<sup>42</sup> Clifford Geertz: *A vallás mint kulturális rendszer*. In *uő Az értelmezés hatalma*. 63–103., itt 68. o.

<sup>43</sup> Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. 51. o.

<sup>44</sup> L. Clifford Geertz idézett kötetét.

<sup>45</sup> Vö. Michel Foucault: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Osiris, 2000. 119. o.

<sup>46</sup> Ernst Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961. 32. o.

és a másokban is a tapasztalás számára, de nem új egymás viszonylatában, s következőképpen átvihető az antropológiából az irodalomba, vagy az irodalomból az antropológiába, akkor azok a szimbolikus formák filozófiájának sugallata szerint (mert ennél többet most nem meríték belőle) nem valamely 'tartalom' szintjén keresendők, hanem formateremtő alapelvükben, abban a szimbolikus struktúrában, amelyben a (hozzáférhetetlen) valóság tapasztalatát létrehozzák.

### **Az antropológiai szendergés vége**

Ezt a strukturális rokonságban rejlő közösséget, illetve az e közösség háttérén feltárható különbségeket most egy látszatra távoli, de legalábbis inkább filozófiai, mint kulturális antropológiai gondolatépítményben fogom felkeresni (ami önmagában nem probléma, amennyiben az 'ember' filozófiájának számtalan kérdése az emberi kultúrák kutatásának propedeutikájában is bennefoglaltatik). Ezzel egyben elérkezem gondolatmenetem ellipszisének legtávolabbi pontjára, ahonnan viszont majd már szemmel láthatóan a kiinduló kérdéshez, antropológia és irodalom 'közöttiségének' szorosabb témájához közelítek (még ha a dolog eztán feltárandó természetéből kifolyólag *közvetlenül* talán el sem érem – csak szimbolikusan<sup>47</sup>). Michel Foucault-val folytatni egy Cassirerrel megkezdett gondolatmenetet két okból is szerencsés: egyrészt, mert Cassirer fenti értelmezéséhez éppenséggel egy a posztstrukturalizmuson iskolázott tekintetre volt szükség<sup>48</sup>, másrészt, mert Foucault itt tárgyalandó koncepciója Cassirernél egyértelműbben kérdőjelezi meg az 'ember' fogalmának kitüntetettségét. *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája* című könyve sajátosan (és provokatívan) hangsúlyos szerepet juttat az „antropológiának”<sup>49</sup> és az „irodalomnak”.<sup>50</sup> Az antropológia Foucault-nak talán az a legátfogóbb kulcsszava, amellyel *A szavak és a dolgok* korszakmodelljében a „modern episztémé” újdonságát jelöli meg a „klasszikushoz”<sup>51</sup> képest. A XVIII. és XIX. század fordulójára helyezett korszakváltás Foucault szerint a gondolkodás egy olyan radikálisan új konfigurációját hozza létre, amelynek a korábbi gondolkodásból hiányzó új eleme az ember mint a „végesség alakzata”<sup>52</sup>:

„A klasszikus gondolkodásban az a személy, akinek a számára a reprezentáció létezik és aki valóban ábrázolja magát benne, [...] aki a »táblázatban való ábrázolás« valamennyi szálát összeköti

<sup>47</sup> De nem: 'szimbolikusan'. Azaz Cassirer és nem Goethe értelmében. Vö. Johann Wolfgang Goethe: *Maximák és reflexiók*. Ford. Tandori Dezső. In uő: *Antik és modern. Antológia a művészetekről*. Szerk. Pók Lajos. Budapest, 1981. 869. o.

<sup>48</sup> Talán Hans Blumenberg értetlenkedése is e tekintet hiányának tudható be. Vö. uő: Antropológiai közelítés a retorika aktualitásához. Ford. Molnár Mariann. *Literatura*, 1999/2. 107–126., itt 113. o.

<sup>49</sup> Egyes helyeken egyenesen nagybetűsen. Vö. például *A szavak és a dolgok*. 382–383. o.

<sup>50</sup> Ugyancsak nagybetűsen: ua. 112. o.

<sup>51</sup> Ua. 16. o.; Foucault terminológiája se nem egyszerű, se nem következetes. Az „episztémé” egy a hagyományos korszakfogalmaknál tágabb korszakfogalom, a gondolkodás lehetőségfeltételeit meghatározó „ismeretelméleti mező” (uo.). Azon episztemológiai keretfeltételeket jelöli, amelyek között egymástól nagyon különböző „beszédképződmények” (vö. uő: *A tudás archeológiája*. Ford. Perczel István. Budapest, Atlantisz, 2001. 42. o.), mint például a nyelv, a természet és a gazdaság tanulmányozásának rokonságai felismerhetők.

<sup>52</sup> Foucault: *A szavak és a dolgok*. 355. o.

– az soha nincs jelen. A XVIII. század vége előtt az ember nem létezett. [...] Az ember egészen új teremtmény, akit a tudás világformáló ereje önkezeivel alkotott, nem is egészen kétszáz évvel ezelőtt: de olyan gyorsan megöregedett, hogy azt hihetnők, mintegy az árnyékba félrehúzódva évezredek át várta azt a pillanatot, amikor rávilágítanak végre, és megismerik.”<sup>53</sup>

E 'gyors öregedés' oka, hogy a modern episztémében az 'ember' meghatározása

végességének elgondolásával jár együtt.<sup>54</sup> Az „antropológia” olyan gondolkodásmódot jelöl, „amelyben a megismerés elvi határai [...] ugyanakkor a létezés konkrét formái is”.<sup>55</sup> Az ember elgondolása a modern episztémében nem elsősorban annak a kérdésnek felvetésével jár, hogy 'mi az ember', hanem hogy „valóban létezik-e az ember”<sup>56</sup>, vagyis létének alapvető megkérdőjelezhetőségével.<sup>57</sup> Az antropológia így a határosság élményének és gondolatának tapasztalatát jelöli, amit Foucault négy lépésben, „a végesség analitikájaként”, „az empirikus és a transzcendentális megkettőzött viszonyaként”, az „elgondolatlan”, valamint az „eredet” elemzéseként jár körül.<sup>58</sup> Ezen túlmenően könyvének zárófejezetében felállítja a modern tudományok modelljét, amelynek az antropológia mintegy a mélystruktúrájában kap helyet, akként a problémaként, ami azt is megmagyarázza, miért szóródnak szét a társadalomtudományok, vagy más szóval az „embertudományok”<sup>59</sup> (a pszichológia, a szociológia valamint az irodalmak és a mítoszok tanulmányozása)<sup>60</sup> „felhőszerű[en]”<sup>61</sup> a deduktív tudományok, az empirikus tudományok és a filozófia egyébként hármasszortású ismeretelméleti terében. Ennek oka abban rejlik, hogy a társadalomtudományok az empirikus tudományokkal és részben a filozófiával közös kutatási tárgyukhoz (az emberhez) úgy közelítenek, hogy közben egy tudomány számára megengedhetetlen módon „áthatják az embert, akit a végesség, a viszonylagosság és a perspektíva szempontjából választanak tárgyukul az idő végtelen eróziójával”.<sup>62</sup> A társadalomtudományok ezért „a tudás terének veszedelmes közvetítői”, az „»antropologizálás« a tudás nagy belső veszélyét”<sup>63</sup> jelenti. Alighanem ennek a veszélyességnek tudható be – s nemcsak Foucault rendszeres rendszerezői fegyelmetlenségének –, hogy társadalomtudományokként csak a történetírásnak, a pszichoanalízisnek és az etnológiának szentel figyelmet, mint az antropológiai határosságélmény kiemelt (és különösen veszedelmes) tapasztalati formáinak. Hisz a történetírás az időbeliség, a pszichoanalízis a tudattalan, az

---

<sup>53</sup> Ua. 345. o.

<sup>54</sup> Ua. 356. o.

<sup>55</sup> Ua. 280. o.

<sup>56</sup> Ua. 360. o.

<sup>57</sup> Hasonló összefüggésben (és a foucault-i korszakhatárral, a 18–19. század fordulójával megegyező időszakra érvényesen) körvonalazza a filozófiai antropológia válaszát a történetfilozófia által megválaszolatlanul hagyott kérdésekre Odo Marquard: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1997.

<sup>58</sup> Vö. Foucault: *A szavak és a dolgok*. 375. o.

<sup>59</sup> Ua. 396. o.

<sup>60</sup> Ua. 397. o.

<sup>61</sup> Ua. 388. o.

<sup>62</sup> Ua. 396. o.

<sup>63</sup> Ua. 388. o.

etnológia a nyugati *cogito* másikjának tapasztalatát hordozza. (Szemben a hármasszós tudományos tér diszciplínáival, melyek a rend, az okozatiság és az „Ugyanaz”<sup>64</sup> jegyében működnek.)

A párhuzam megvonásához váltsunk most át először a foucault-i „irodalomra”, amely végigkíséri Foucault korszakolásainak valamennyi szakaszát, és pedig valamennyi esetben a nyelv egy olyan formájaként, amely öntörvényűségénél fogva kizáródik az uralkodó kódok hatalmi struktúrájából. Történetileg az irodalom reminiscenciaként, a XVI. század, a „Hasonló uralmának”<sup>65</sup> avagy a reneszánsz episztéméjének maradványaként jelenik meg Foucault érvelésében, egy olyan korszak kövületeként, amit a nyelv „nyers léte”<sup>66</sup>, a szavak és a dolgok „mély együvé tartozása”<sup>67</sup> jellemzett. Az ilyen értelemben vett irodalom átlátszatlan és idegen test egy olyan korban, mint a klasszikus, amelyben a nyelv egybeesik a gondolkodással (transzparens), és ott, ahol „egy nem diszkurzív diskurzus”<sup>68</sup> lehetőségeként végül magára talál (az adott foucault-i szövegösszefüggésben de Sade írsaiban), már e korszak végét előlegezi meg. Végül a XIX. századtól a modern episztémé enged ismét teret neki, mint „egy létében és funkciójában rejtélyessé váló tiszta nyelv[nek]”, amit „azóta *Irodalomnak* neveznek”.<sup>69</sup> Ám a nyelv az „Irodalomban” visszanyert „csiszolatlan valójában”<sup>70</sup> ettől kezdve teljesíti be csak igazán azt a kulturális funkcióját, amely mindig a dolgok másikjához (az örült és a költő tevékenységéhez)<sup>71</sup> rendeli:

„[A]z egész XIX. századtól mostanáig – Hölderlintől Mallarméig és Antonin Artaud-ig – az irodalom csak annyiban létezett autonóm módon, csak annyiban vált le minden más nyelvről teljes határozottsággal, amennyiben egyfajta »ellendiskurzust« alkotott, ekképp térve vissza a nyelv reprezentáló vagy jelölő funkciójától a XVI. század óta elfeledett nyers létéig.”<sup>72</sup>

Az irodalom a modern episztémében nemcsak abban különbözik el a XVI. századi diszpozíciótól, hogy az „írás elsődlegessége”<sup>73</sup>, a reneszánsz episztémét uraló az a fajta tudás, amelyben összetartoznak a szavak és a dolgok, és amely ezért a világ végtelen literális „Kommentárjaként”<sup>74</sup> létezik, a XIX. századra egy szűk és körülhatárolt érvényű területre szorul vissza; hanem abban is, hogy míg a XVI. században létezett „az az elsődleges, teljességgel kezdeti beszéd, amely megalapozta és körülhatárolta a diskurzus végtelen mozgását”, a nyelv

---

<sup>64</sup> Ua. 387. o.

<sup>65</sup> Ua. 63. o.

<sup>66</sup> Ua. 64. o.

<sup>67</sup> Ua. 63. o.

<sup>68</sup> Ua. 146. o. – Ugyancsak e várakozásról tanúskodik Foucault azon megjegyzése, miszerint „[a]z egész klasszikus irodalom abban a mozgásban leledzik, amely a név alakzatától maga a név felé tart, ugyanazon dolog új alakzatokkal való megnevezésének feladatától (ez a preciozítás) a végre helyes szavakkal való megnevezés feladatáig, amely eddig még sohasem esett meg, vagy szendereg csupán az eljövendő szavak redőiben”. Ua. 145. o.

<sup>69</sup> Ua. 112. o.

<sup>70</sup> Ua. 68. o.

<sup>71</sup> Ua. 68. o.

<sup>72</sup> Ua. 64. o.

<sup>73</sup> Ua. 63. o.

<sup>74</sup> Ua. 61. o.

„mostantól kiindulópont, határ és ígéret nélkül burjánzik”<sup>75</sup>, ami „e kultúrát tagadó, vitató erők forrása[vá]”<sup>76</sup> teszi. Az irodalom a modern episztémé transzcendenciális garanciákat nélkülöző szituációjában a nyelv ama mozgásának színtere lesz, amely mindenütt önmagába ütközik. A magára utaltságnak ez a végtelensége pedig egybeesik a végesség megtapasztalásával. E ponton kapcsolódik össze egymással Foucault gondolatépítményében irodalom és antropológia (s válik is el egymástól azon az alább tárgyalandó radikális módon, ami egyazon mezőn belüli megkülönböztetésüket is lehetővé teszi).

Ahol tehát az antropológia a határosságnak (az időbeli végességnek, az „Ugyanaz” ismétlődésének, az elgondolatlanok és az eredetbeli megelőzöttségnek) a tapasztalatát fogalmazza meg, ahol a társadalomtudományok „[a]bból indulnak ki, ami a reprezentáció számára adott, és arra tartanak, ami lehetővé teszi a reprezentációt, de ami még mindig reprezentáció”<sup>77</sup>, ott az irodalomban rejlő határosságélmény azáltal jelenik meg, ahogy a nyelv „az írás aktusában önmagával találja szemben magát, és nem jelent többet önmagánál”<sup>78</sup>, mintegy határtalanságával határolva körül magát (mint például Mallarmé dadogásában).<sup>79</sup> Ahogy az irodalom az antropológiára emlékeztet a nyelv feltételeinek visszakeresésében, felmutatásában és megkérdőjelezésében, úgy követi az antropológia is az irodalmat, amikor a végesség mindezen tapasztalatát a nyelv működésének analógiájára biztosítja. Amiképp ugyanis a nyelv attól „irodalom”, hogy „nem mond semmit, [és] sohasem hallgat”<sup>80</sup>, akképp az antropológia tapasztalatául szolgáló „határ [s]em az emberre kívülről kényszerülő erőként nyilvánul meg [...], hanem [olyan] alapvető végességként, amely saját tényállásán alapul csupán”.<sup>81</sup> Hisz „a modern kultúra [csak] azért tudja elgondolni az embert, mert a végezt önmaga alapján gondolja el”.<sup>82</sup> Így adódik „a végesség alakzata [...] a nyelvben (olyanként, amely benne lepleződik le), de előtte is, azon a formátlan, néma, jelentéktelen tartományon belül, ahol a nyelv felszabadulhat. És pontosan ebben az ekképp feltárt térben jelen[ik] meg tapasztalatként az irodalom [...]: a halál élményeként [...], az elgondolatlan gondolkodás tapasztalataként [...], és az ismétlés tapasztalataként [...], és a végesség tapasztalataként”.<sup>83</sup> Antropológia és irodalom így egymást

---

<sup>75</sup> Ua. 64. o.

<sup>76</sup> Ua. 69. o.

<sup>77</sup> Ua. 406. o.

<sup>78</sup> Ua. 340. o.

<sup>79</sup> Ua. 341. o.

<sup>80</sup> Ua. 342. o.

<sup>81</sup> Ua. 352. o.

<sup>82</sup> Ua. 355. o.

<sup>83</sup> Ua. 428. o.

kiegészítő módon egyaránt Foucault kedvelt gondolati alakzataként, „határsértésként”<sup>84</sup> nyilvánítja ki ’lényegét’.

De *A szavak és a dolgok*ban Foucault valójában nem az antropológia és az irodalom modern episztémébeli rokonságára akar kilyukadni. Hanem ez utóbbiban megsejteti azt a modern episztémén és antropológiai problematikáján túlmutató mozzanatot, mely a különbségtétel alapjává válik. Könyve *Az antropológiai szendergés* című fejezetében felveti az antropológiai kérdésfeltevés meghaladásának lehetőségét. Az antropológia diszpozíciója „lényeges, mivel történelmünk részét képezi; ám a szemünk láttára bomlik föl, mert kezdjük fölismerni, kritikailag leleplezni benne ama nyitás feledését, amely lehetővé tette, és a makacs akadályt, amely határozottan szembehelyezkedik a közeli jövő gondolkodásával”.<sup>85</sup> Az e közeli jövőt, egy esetleges új episztémét és ’negyedik korszakot’ sejtető utalások Foucault könyvében közismerten homályosak maradnak, de szembeötlő, hogy míg az antropológia és az ’ember’ problémája e jövőből kimaradni látszanak („az ember úgy eltűnik [a gondolkodás következő diszpozíciójában H.E.], akár a tengerparti fövénybe rajzolt arc”<sup>86</sup>), az irodalom a maga literalitásában elfoglalja benne a maga helyét.<sup>87</sup>

Könyve befejező oldalain Foucault egymás ellen fordítja az antropológiát és az irodalmat, és pedig nemcsak, vagy nem elsősorban egy időbeli túlélés aspektusából, hanem mert a nyelv mutatkozik számára a határosságélmény hatásosabb formájának. A különbség a hatékonyságban van, és arra a nyelvben rejlő és a reneszánsz episztémét meghatározó lehetőségre megy vissza, hogy összekösse a szavakat és a dolgokat. De a ’negyedik’ episztémé nemcsak a reneszánsz és a modern episztémé egyes adottságainak (az előbbi ’nyelvének’ és az utóbbi ’végességének’) jelölne ki új helyet a maga keretei között, hanem a klasszikus episztémé egyes vonatkozásait is újrendezné. Míg a „közeli jövő” ’reneszánsz’ vonatkozása előtérbe helyezné a nyelvet és ’modernsége’ megtisztítaná azt metafizikus illúzióitól (mércejének nem a transzcendens felé való közvetítést, hanem a határtalansággal való határosságot – *közvetlen* szomszédosságot – téve meg), ’klasszikussága’ megszabadítaná az ember (modern episztémébeli) problematikájától. Nemcsak a gondolkodás ’klasszikus’ transzparenciája homályosulna el a ’negyedik’ episztémé újrafelfedezett (’reneszánsz’) nyelvében, hanem az ember is eltűnne belőle (mint az a „különös

---

<sup>84</sup> Vö. Michel Foucault: Előszó a határsértéshez. Ford. Sutyák Tibor. In uő: *Nyelv a végtelenhez. Tanulmányok, előadások, beszélgetések*. Debrecen, Latin betűk, 1999. 71–86.

<sup>85</sup> Foucault: *A szavak és a dolgok*. 383. o.

<sup>86</sup> Ua. 432. o.

<sup>87</sup> Tekintsünk most el attól, hogy Foucault könyve egy olyan időszak gyümölcse, amelyet a nyelv és a struktúra konjunktúrája jellemezett. Jean Piaget például Foucault archeológiáját „struktúrák nélküli strukturalizmusnak” nevezi, olyan „rendszeres metodológiának”, amelyet a „spekulatív rögtönzés” szült. Uő: *Der Strukturalismus [Le structuralisme]*. Ford. Lorenz Häfliger. Olten, Walter, 1973. 127. o.

lény”<sup>88</sup>, aki eleve ismeretlen a klasszikus gondolkodás számára, és akit csak a modernség fedezett fel). A ’negyedik’ episztémé (a reneszánsz, a klasszikus és a modern alkotta) háromszögű diszpozíciójában (végleg) véget érne az antropológia mint végeesség-probléma, és az ’ember’ immár nem „Önmaga” folyamatos „gondjaként”<sup>89</sup>, hanem a nyelv határán (a nyelv határtalanságában), egy (ön)magán kívüli, gond nélküli ’más(ik)ként’ bukkanna fel: „Mivel az ember akkor született, amikor a nyelv szétszóratásra ítéltetett, az ember nem akkor szóródik-e szét, amikor a nyelv ismét összeáll?”<sup>90</sup>

Arra a kérdésre, hogy az ember eltűnése a nyelvben nem egy olyan öncsalás megisméltése volna-e, amilyen a klasszikus episztémében a gondolkodás („a király”<sup>91</sup>) helyének vakfoltja volt, éppen az irodalom leírt sajátosságaiban rejlik a válasz. Nietzschehez és Mallarméhoz kapcsolódva Foucault mindent a nyelvviségben, és ennek gondolatát is magában a nyelvben – *A szavak és a dolgok* nyelvében helyezi el.<sup>92</sup> Könyve csak úgy hemzseg az „alakzat” [*figure*] kifejezés használatától.<sup>93</sup> Amiként az ’embert’ már eleve „a végeesség *alakzata*ként” és egy episztéméhez kapcsolódva tárgyalja, akként ígéri a homályosan felvázolt jövőben ennek az alakzatiságnak a valóra válását. Az ember eltűnése sem más, mint annak realizálódása, hogy a nyelv minden mást megelőz. A nyelv az, ami *A szavak és a dolgok* végére végre ’figuralizálja’ – némi, a kibernetikus jövőre irányuló anakronizmussal szólva: virtualizálja avagy digitalizálja – az embert és létezésének problémáját. *A szavak és a dolgok* apokaliptikus ’most’-ja saját alakzataiban és opacitásaiban megelőlegezi a ’negyedik korszakot’, amelyben maga a gondolkodó (a szerző) is a nyelv alakzatává válik, egy olyan Én-né, aki, immár irodalmi (azaz *írott*) figuraként, akárcsak *A tudás archeológiájának* Foucault-ja, e szavakkal is fordulhatna olvasójához:

„Kétségkívül sokan vannak, akik mint én, azért írnak, hogy többé ne legyen arcuk. Ne kérdezzék, ki vagyok, és ne mondják nekem, hogy maradjak ugyanaz: ez az anyakönyvek morálja; ez készíti hivatalos papírjainkat. Hagyjon bennünket békén ez a morál, ha írni kezdünk.”<sup>94</sup>

<sup>88</sup> Foucault: *A szavak és a dolgok*. 347. o.

<sup>89</sup> Vö. Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály és mások. Budapest, Gondolat, 1989. 524. o. – Heideggert Foucault ebben az összefüggésben nem idézi.

<sup>90</sup> Foucault: *A szavak és a dolgok*. 431. o.

<sup>91</sup> Vö. Velázquez *Az udvarhölgyek* című képének híres foucault-i elemzésével. Ua. 21–34. o.

<sup>92</sup> Ua. 427. o.

<sup>93</sup> Ízelítőül csak néhány érdekes példa: a nyelv mint „történelmi alakzat” [*figure de l’histoire*] ua. 17. o. [uó: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966. 14. o.]; az ember, mint a tudás „különös alakzata” [*étrange figure du savoir*] 18. o. [16. o.]; „a vágy minden alakzata” [*les figures du désir*] 240. o. [223. o.]; „a nagy körkörös alakzatok” [*les grandes figures circulaires*], ahová „a hasonlóság [gondolkodása] zárkózott” 245. o. [229. o.]; „néma alakzatok” [*figures muettes*] 337. o. [312. o.]; „az Ugyanaz alakzata” [*la figure du Même*] 352. o. [326. o.]; „empirikus alakzat” [*figure empirique*] 419. o. [387. o.] stb. Ezen felül ugyancsak gyakori és ’beszédese’ a „konfiguráció” kifejezés használata.

<sup>94</sup> Foucault: *A tudás archeológiája*. 27. o.

Az antropológiától is, mint az emberi önazonosság (önmagaság) ilyen ideológiájától vesz búcsút *A szavak és a dolgok* híres zárópasszusa, hogy felavassa az irodalmat mint a „Nyelv” és egyidejűleg minden írott dolgok (egyben a Foucault-írások) „Diskurzusának”<sup>95</sup> színterét.

Aligha kell hangsúlyozni, hogy e modellben nem a történeti 'helyesség', és nem is az épp az imént felbukkant nárcisztikus irodalmiság az, ami a jelen összefüggésben érdekes, hanem az irodalom ama adottsága, amely még a homályos jövőben is szembefordítja a filozófiával: a nyelv kérdése „talán a filozófiában, de minden bizonnyal rajta kívül és ellene, az irodalomban”<sup>96</sup> vetődik fel, és pedig ama képessége által, hogy „a nyelvet visszavezeti a nyelvtantól a beszéd lemeztelenített hatalmához”.<sup>97</sup> Az irodalom „különbözik a gondolati diskurzustól, és radikális intranzitivitásba zárkózik be” és „egy olyan nyelv tiszta, egyszerű megnyilvánulása lesz, amelynek egyedüli törvénye pusztán létének kijelentése, mégpedig minden egyéb diskurzussal szemben”.<sup>98</sup> S bár ez utóbbiak még a modern episztémé összefüggésében hangzanak el, annál inkább érvényesek *A szavak és a dolgok* narrációjának ígéretes jelenében, hisz amikor az a bizonyos közeli jövő elkövetkezik, az irodalom folyamatos, veszedelmes idegenségének csupán a megtapasztalhatósága szűnik meg (amennyiben az, akié e tapasztalás, maga is a nyelven belülré kerül). Másrészt feltehető, hogy az a 'negyedik korszak' nem elkövetkezendő, hanem már elkövetkezett, de nem valahol az időben, hanem mintegy a modern episztémé (sőt, valamennyi episztémé) mellé szegődve, például éppen Foucault önbeteljesítő apokalipszisének formájában. Foucault mondandója úgy is értelmezhető, hogy az irodalom mindig most, az írás, illetve a kommentár jelenében fejt ki szubverzív munkáját, és a gondolkodásnak nincs hova elbújnia előle.

### **Az irodalom világlása**

Beköszöntött-e már e hatvanas évekből származó gondolatok lebegtette közeli jövő? Vagy (a várása) a múlté-e már? Hisz „lehet, hogy az ember és a nyelv léte egyidejű elgondolásának joga örökre kizárt”.<sup>99</sup> És visszafordítható-e még e Cassirer és Foucault nyomán egyre 'veszedelmesebb' utakra tévedt (az antropológiától a kultúra, illetve az irodalom felé vezető) gondolatmenet egy diszciplína (például a kulturális antropológia) 'rubrikájába'? Talán nem is a nyugati örökségétől (etnológiai származásától és tudományos elveitől) terhes kulturális antropológiában keresendő az, ami irodalom és antropológia között van. A nyugati kultúrában – írja Foucault – „az ember léte és a nyelv léte még sohasem létezhetett együtt, és nem artikulálódhatott egymáshoz viszonyítva. Összebékíthetlenségük volt gondolkodásunk egyik

---

<sup>95</sup> Nyelvhez és Diskurzushoz vö. Foucault: *A szavak és a dolgok*. 106. o.

<sup>96</sup> Ua. 430. o.

<sup>97</sup> Ua. 338. o.

<sup>98</sup> Ua. 338. o.

<sup>99</sup> Ua. 379. o.

alapvető vonása”.<sup>100</sup> A nyugati világ történeti-kulturális kontextusának elkülönítése és egy az annak korszakaitól eltérő ’korszak’ literális mássága iránti vágyakozás *A szavak és a dolgokban* nem csupán egy (ugyan)azon belüli időbeli elkülönítést, egy újabb episztémét, hanem valamely a nyugati episztémék keretfeltételein túlit is jelöl. Egy olyan idegenséget, amelynek vágya (és elérhetetlensége) a kulturális antropológia számára sem ismeretlen tapasztalat. Antropológia és irodalom kapcsolatának felkutatásához talán csakugyan érdemes tehát megpróbálkozni a kulturális antropológia ’másikjával’, az antropológus valamikori (és jelenkori) ’informátorának’ nem európai (nem ’emberi’) történeti-kulturális kontextusával. A Másik(/ok) „az emberi gondolat számára olyan áthatolhatatlan”<sup>101</sup> diskurzusával viszont aligha az antropológiai szöveg retorikailag mégoly reflektált funkcionalitásán belül lehet találkozni.

A posztkolonialitás elmélete, legalábbis annak Homi K. Bhabha képviselte irodalomtudományos változata, úgy tűnik, továbbgondolja antropológia és irodalom foucault-i megkülönböztetését. „Az irodalom világlásának [*worlding of literature*] keresése” – írja Bhabha

–  
„talán egy olyan kritikai aktus, amely megpróbálja megfejteni azt a bűvészmutatványt, amiben az irodalom a pszichés bizonytalanság eszközt, az esztétikai távolságot, vagy a szellemvilág jeleit, a rejtettet és a tudattalant felhasználva a történelem részleteivel bűbájoskodik.”<sup>102</sup>

E különös megfogalmazás az irodalomnak arra a nehezen kezelhető és radikális másságára figyelmeztet, ami lehetősége, de gátja is egyben az (akár egy szűkebb, a művek vagy éppen a tudomány értelmében is vett) irodalom és az antropológia (a kultúrák) együttgondolásának. Az antropológia és az irodalom rokonságon és különbözőségeken egyaránt nyugvó kapcsolatára (avagy az e kettő mögött rejtőző, Cassirer és Foucault nyomán felsejlő, *különböző irodalomfelfogásokra*) is vonatkozatható, amit Bhabha a „kulturális különféleség” [*diversity*] és a „kulturális különbség” [*difference*] különbségeként ír le: „A kulturális különféleség episztemológiai tárgy”, amelynek jegyében a kultúra „az empirikus tudás tárgya”, „míg a kulturális különbség a kultúrának, mint valamely tudhatónak, öntörvényűnek, a kulturális azonosulás rendszerei megkonstruálására alkalmasnak a *kifejeződési* folyamata.”<sup>103</sup> A kulturális különbség sosem ragadható meg véglegesen és megnyugtató módon, hanem csak megtapasztalása eseményében, illetve folyamatában létezik és vonódik is meg egyben. S mivel az irodalomra Bhabha felfogásában ez utóbbi tapasztalásmód jellemző, nehéz róla megállapítani, mit is közvetít az emberről, a kultúráról és a kultúrákról, állást foglal-e valami mellett, illetve valami

---

<sup>100</sup> Ua. 379. o.

<sup>101</sup> Joseph Conrad: A sötétség mélyén. Ford. Vámosi Pál. In uő: *A sötétség mélyén. A titokzatos idegen. Két kisregény*. Budapest, Szépirodalmi, 1977. 6–127., itt 92. o.

<sup>102</sup> Homi K. Bhabha: *The Location of Culture*. London – New York, Routledge, 1994. 12. o.; Bhabha a továbbiakban csupán röviden vázolt gondolatvilágáról részletesebben l. jelen kötet *A posztkolonialis én. Homi K. Bhabha irodalmi olvasata(i)* című tanulmányát. ???–???. o.

<sup>103</sup> Ua. 34. o.

ellen [*negation*], mert ha valamire, hát a Bhabha által is a literalitás értelemben vett irodalomra mindenképp érvényes, hogy olyan terület, ahol a recepció eseménye által határolt tapasztalás folyamatos és lezárhatatlan „alkudozásban” [*negotiation*]<sup>104</sup> van önmagával. Sőt, mindez tulajdonképpen megfordítva elgondolandó: valójában az irodalom az, aminek a „különbséget” (és nem az „különféleséget”) érintő tapasztalatát Bhabha átviszi a kultúrák kutatására, ami jelen összefüggésben vonatkoztatható a kulturális antropológiára is. A dekonstruktivista gondolkodás szerint az irodalomtól (a literalitástól) elválaszthatatlan „el-különböződés” [*différance*]<sup>105</sup> pedig nem antropologizálható anélkül, hogy maradandó (írás)nyomokat<sup>106</sup> ne hagyna az ember, a kultúra és a kultúrák tudományán. A kulturális különbségek posztkolonialista „elméleti feltárásának” [*theoretical disclosure*]<sup>107</sup> bonyolult, homályos és ellentmondásos folyamatában így olyan erő szabadul fel, amit nehéz a történelem, a politika, az ideológia ’íratlan’ (vagy legalábbis annak hitt) szabályszerűségeivel megragadni.

A kultúrát a szöveggel, az antropológiát az irodalommal összekapcsoló *közvetítést* (az ábrázolás ideológiáját) az „irodalom világlása” szükségszerűen antropológia és irodalom *köztessege* (elkülönböződésére) változtatja. Ami azonban a foucault-i elképzelés szerint még a kettő között van, az a Bhabha továbbgondolta formában már mindkettőt belülről osztja meg: a jelentés végtelen kifejeződése, minden pozitív tudásnak ellenálló folyamatos rögzíthetetlensége. Antropológia és irodalom itt egyaránt a Bhabha-féle „közteség” [*in-between*]<sup>108</sup> mechanizmusának kiszolgáltatottja (egyben kiszolgálója). A közteség az átmenetiség, a foucault-i határsértés olyan, már-már misztikus pillanata, amely által az elgondolhatatlan ölt alakot a nyelv alakzatában.<sup>109</sup> Ez a pillanat egyben eltorzítja, „kizökkenti”<sup>110</sup> az (ön)azonost, amely e konstitutív differenciában „sem az Egyik, sem a Másik, hanem [mindig csak] valami amellel, a-között”<sup>111</sup> – megtapasztalható, ám megragadhatatlan, avagy ahogy Cassirer mondja, *mindig* „valamely újként, eddig nem tudotként és ismeretlenként áll előttünk”<sup>112</sup>.

A posztkolonialista irodalomelmélet „divinatorikus”<sup>113</sup> kultúrkritikája a fenti érvelés szerint akként a köztes területként jelenik meg, ahol ’antropológia’ és ’irodalom’ találkozik. De

---

<sup>104</sup> Ua. 25. o.

<sup>105</sup> Jacques Derrida: Az el-különböződés. Ford. Gyimesi Tímea. In *Szöveg és interpretáció*. Szerk. Bacsó Béla. Cserépfalvi, 1991. 43–65. o.

<sup>106</sup> Vö. Jacques Derrida: *Die Schrift und die Differenz* [*L'écriture et la différence*]. Ford. Rodolphe Gasché. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1994. 349. o.; vö. Orbán Jolán: *Derrida írás-fordulata*. Pécs, Jelenkor, 1994. 140sk.

<sup>107</sup> Bhabha: *The Location of Culture*. 179. o.

<sup>108</sup> Vö. például ua. 29., 38. o.

<sup>109</sup> L. jelen kötet *A posztkoloniális én. Homi K. Bhabha irodalmi olvasata(i)* című tanulmányát. ??? o.

<sup>110</sup> Bhabha: *The Location of Culture*. 217. o.

<sup>111</sup> Ua. 219. o.

<sup>112</sup> Lásd fentebb.

<sup>113</sup> L. jelen kötet *Elbeszélő tudomány. Az irodalmi értelmezés tűnékeny eszméjéről* című értelmezéseméleti tanulmányának Schleiermacher hermeneutikájáról szóló részeit, illetve párhuzamos következtetéseit. ?? o.

az is világos, hogy e találkozás az irodalom(tudomány), illetve egy bizonyos irodalomfelfogás feltételei szerint megy végbe. Felvetődik így végezetül az a kérdés, hogy mire jó az, ami antropológia és irodalom között van, ha ez van a között? Hová lesz a megismerés, a tudomány és a kutatás, miképpen alakul az 'igazság' feltárásának gyakorlata? Nem csak Foucault és Bhabha bizonyos szempontból irodalmi munkásságát fedezi-e a benne rejlő szellemi tőke? Ám az irodalom tapasztalásmódjának érvényesítése Bhabha vélekedése szerint éppenséggel az igazságra irányuló „elméleti elkötelezettségre”<sup>114</sup> vall. Hiszen az, amikor a *kultúrák irodalmi olvasatában* megmutatkozó igazságot „felbukkanása eseményének ambivalenciája, a jelentések produktivitása” jellemzi, melyek alkudozása egyidejűleg megteremti „ellenkezője ismeretének feltételeit”<sup>115</sup> is, csak annak örömteli és üdvözlendő jele, hogy az említett olvasásmód meglehetősen vagy folyamatosan vagy talán a kelleténél is közelebb jár a 'szó szerinti' igazsághoz. Érdemes tehát hozzálátni.

(2003)

---

<sup>114</sup> Bhabha: *The Location of Culture*. 19. o.

<sup>115</sup> Ua. 22. o.

## A tigris, amely oroszláncént küzdött. A 'kulturális szöveg' metaforájáról

A kultúráról – nem mintha annyira érdekelte volna – nemrégiben még Terry Eagleton is könyvet írt. Ennek első fejezetében, melyet a szó jelentéseinek és belső ellentmondásainak szentel, Eagleton ironikusan felveti a kultúra mai fogalmában rejtőző kritikai erő és a dekonstrukció rokonságának lehetőségét. Kultúra az, ami „egyszerre oda- s visszafelé fésüli a történelmi haladást”.<sup>1</sup> Olyan fogalom, amelyben a legellentétebb jelentések rakódtak le az idők során,<sup>2</sup> következésképpen jótékonyan ássa alá használói elhatározásait. Ezt a megfontolást annak ellenére is hasznosítani szeretném, hogy nem egészen komolyan van mondva. Éspedig 'hivatásos szövegértelmezőként' kívánom szemügyre venni egy olyan apropóból, amely az irodalom kérdéseit (is) érinti. (Egyébként a *kultúratudományok* üdítő forgatagában mindenfajta dilettantizmust magamra vállalok. Cseppet sem aggaszt, ami például Eagletont, hogy manapság „rímek és daktilusok felismerésére hivatott emberek egyszerre a posztkoloniális szubjektumról, a másodlagos nárcizmusról, az ázsiai típusú termelési módról értekeznek – olyan dolgokról, amelyeknek inkább szakértők kezében a helye”.<sup>3</sup>) A kultúrafogalom és a dekonstrukció egymáshoz közelítésének irodalmi kérdéseket is érintő apropójául a szöveg fogalmának és egy tágabb értelemben vett szemiotikai szemléletmódnak a feltűnő konjunktúrája szolgál: a „kulturális szöveg”<sup>4</sup> metaforájának, illetve fogalomkörének felbukkanása a német kultúratudományok diskurzusában.

### Kulturális szöveghagyományok

A „kulturális fordulat” [*cultural turn*]<sup>5</sup> jegyében megképződött diskurzusok előszeretettel alkalmazzák a kultúrára a szöveg metaforáját. Egy tágabb értelemben vett szövegiség közismert paradigmájáról van szó, a 'szöveg/szövet'-metafora alkalmazásáról mindazokra a területekre is, amelyek nem rendelkeznek irodalom típusú tárgyiasságokkal és az irodalomra jellemző intézményekkel. E nézet szerint a kultúra, amelynek az irodalmi szöveg maga is egyik alkotórésze, szövegszerűen szerveződik, s (többek között) olyan értelmezői stratégiákra van ráutalva, amelyek az irodalomtudományban honosak. A közelmúlt néhány tanulmánykötete címében és koncepciójában is erre az elképzelésre támaszkodik. *A kultúra mint szöveg* [*Kultur als*

---

<sup>1</sup> Terry Eagleton: *Was ist Kultur?* [*The Idea of Culture*]. München, C. H. Beck, 2001. 36. o. – A továbbiakban a tanulmány valamennyi jelöletlen fordítása a saját munkám. H.E.

<sup>2</sup> Vö. Ua. 17sk.; Dirk Baecker: A társadalom mint kultúra. Ford. Karádi Éva. *Magyar Lettre Internationale*, (38) 2000/ösz, 7–9., itt 7. o.

<sup>3</sup> Terry Eagleton: i. m. 57. o.

<sup>4</sup> Gerhard Neumann – Sigrid Weigel: *Literaturwissenschaften als Kulturwissenschaft*. In *Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaften zwischen Kulturtechnik und Ethnographie*. Szerk. Gerhard Neumann – Sigrid Weigel. München, Wilhelm Fink, 2000. 9–16., itt 10. o.

<sup>5</sup> Moritz Baßler: *Stichwort Text. Die Literaturwissenschaft unterwegs zu ihrem Gegenstand*. *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, (41) 1997. 470–475., itt 471. o.

Text]<sup>6</sup>, *Az irodalom mint a kultúra szövege [Literatur als Text der Kultur]*<sup>7</sup>, *A kultúra olvashatósága [Lesbarkeit der Kultur]*<sup>8</sup> jellegű címadások mögött általában többféle 'hagyomány' idéződik fel. Kezdjük ezek rövid megnevezésével!<sup>9</sup>

A kulturális szövegmetafora legnagyobb népszerűségére a *kulturális antropológia*<sup>10</sup> utóbbi évtizedeinek, ezen belül is Clifford Geertz 'interpretatív fordulatának' köszönhetően tett szert. „Geertz a kultúrát” – írja N. Kovács Tímea – „mint folyamatos jelentésteremtő és jelentésfenntartó gyakorlatot közelíti meg”<sup>11</sup>, antropológusi tevékenységét pedig „már nem az egyes kulturális jelenségek számbavételében látja, hanem a kulturális jelentések, vagyis meghatározott kulturális területek összefüggésében konstituálódó kulturális tapasztalatok és ezen tapasztalatok értelmezésének megértésében és interpretálásában”.<sup>12</sup> Az ember „a jelentések maga szötte hálójában függő állat”<sup>13</sup>, cselekedeteit, szokásait, életmódját, értékeit nem elég, illetve nem lehet megfigyelni hermeneutikai erőfeszítés nélkül. A kultúra ennek a szemiotizált emberi diszpozíciónak a nyilvános, értelmezéseiben és alkalmazásaiban – melyek egybeesnek – folyamatosan változó, továbbíró-olvasó szövege. Geertz közkedvelt példája szerint „az etnográfia művelése” ahhoz a tevékenységhez hasonlít, „amikor megpróbálunk elolvasni egy kéziratot (abban az értelemben, hogy »létrehozzuk valamilyen olvasatát«) – egy idegen, elhomályosuló, talányokkal, önellentmondásokkal, gyanús javításokkal és célzatos kommentárokkal teli kéziratot, ami azonban nem hagyományos írásjelekkel, hanem a megformált viselkedés illékony példáival íródott”.<sup>14</sup> Ám ennél is fontosabb az a – még ha a példa szemléletességének rovására is menő – kiegészítés, hogy a „kézirat” létrejötte és olvasása egy kultúra tagjaihoz éppúgy (vagy sokkal inkább) fűződik, mint az őket megfigyelő antropológushoz. A megértés szükséges feltétele, hogy az antropológus abba a tevékenységbe és úgy kapcsolódjon be, amelyen keresztül és ahogy a kultúra tagjai a saját kultúrájuk 'szövegét'

---

<sup>6</sup> *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Szerk. Doris Bachmann-Medick. Frankfurt/M., Fischer, 1996.

<sup>7</sup> *Literatur als Text der Kultur*. Szerk. Moritz Csáky – Richard Reichensperger. Wien, Passagen, 1999.

<sup>8</sup> L. a 4. lábjegyzet.

<sup>9</sup> Négy antropológiai irányzat más szempontú és színvonalas összegző elemzéseként vö. Takáts József: Antropológia és irodalomtörténet-írás. *BUKSZ*, 1999/tavaszi, 38–47. o.

<sup>10</sup> Eberhard Berg és Martin Fuchs szerint az angolszász nyelvhasználatban elterjedt *anthropology* az 'etnológiánál', illetve az 'etnográfianál' „átfogóbb és egyértelműbb ontológiai, illetve episztemológiai konnotációkkal rendelkezik”. Martin Fuchs – Eberhard Berg: Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation. In *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Szerk. Eberhard Berg – Martin Fuchs. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1995. 11–108., itt 13. o.

<sup>11</sup> N. Kovács Tímea: Kultúra – szöveg – reprezentáció: kulturális antropológia és irodalomtudomány. *Helikon*, 1999/4. 479–493., itt 484. o.

<sup>12</sup> Ua. 485. o.

<sup>13</sup> Clifford Geertz: Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. Ford. Berényi Gábor. In uő: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest, Századvég, 1994. 170–199., itt 172. o.

<sup>14</sup> Ua. 177. o.

írják-olvassák. Egy ilyen kísérlet története Geertz 'klasszikusa' a bali kakasviadalról<sup>15</sup>, amelynek későbbi antropológiai kritikája jól mutatja, hogy a 'jelentésekből szőtt kulturális háló' értelmezői megközelítésének gyakorlati megvalósítása éppen az antropológiában a legnehezebb.<sup>16</sup> Talán éppen ezeknek a régi hermeneutikai problémáknak az antropológiai diskurzus kölcsönözte *újszerűsége* tette az antropológia belső ügyeit olyan vonzóvá az irodalomtudomány számára.<sup>17</sup>

A második 'hagyomány', amelyre egyben Geertz elképzelései is támaszkodnak, a német kultúratudomány *történeti kultúratudományként* emlegetett néhány évtizede<sup>18</sup>, s jegyében olyan kiemelkedő életművek idézhetők, mint például Max Weberé, Ernst Cassireré, Heinrich Rickerté és Aby Warburgé. Egyébként a kortárs német kultúratudományos kezdeményezések kényes pontjáról van szó, egy jelentős, ám részben elfelejtett örökségről. Nem is e szerzők közvetlen németországi újrafelfedezésével, hanem bizonyos szempontból az irodalomtudomány anglo-amerikai kulturális fordulatának recepciójával vette kezdetét e szerzők reneszánsza. Például Geertznek kellett Webert idéznie, s kellő közvetítéssel Cassirer néhány eszméjét elsajátítania ahhoz, hogy ez utóbbiak is szerephez juthassanak a kortárs német kultúratudományos kezdeményezésekben.<sup>19</sup>

A szövegmetafora itt tárgyalt (és tágabb) összefüggésében Weber érték- és Cassirer szimbólumfelfogását érdemes kiemelni. A kultúratudományok olyan diszciplínák – írja Weber 1904-ben –

„amelyek az élet jelenségeit kulturális jelentőségük szempontjából igyekeznek megismerni. [...] A kultúra fogalma értékfogalom. Az empirikus valóság számunkra azért és annyiban kultúra, amennyiben értékeszméssel hozzuk kapcsolatba; a valóságnak azokat és *csak* azokat az alkotórészeit fogja át, amelyek e kapcsolat folytán jelentősek számunkra.”<sup>20</sup>

Weber értékfelfogásában szorosan összekapcsolódik a tapasztalás tárgyainak jelentése

---

<sup>15</sup> Clifford Geertz: Mély játék: Jegyzetek a bali kakasviadalról. Ford. Lovász Irén. In uő: *Az értelmezés hatalma*. 126–169.

<sup>16</sup> Vö. Vincent Crapanzano: Hermész dilemmája: A szubverzió álcázása az etnográfiai leírásban. *Helikon*, 1999/4. 514–539. o. – Meg kell azonban jegyezni, hogy a Crapanzano és a *Writing Culture*-vita résztvevői megfogalmazta kritika némely esetben olyan objektivitásigényt posztulál az antropológiai (ön)kritikával szemben, amely messze visszaveti Geertz radikalizmusa mögé. L. jelen kötet *Antropológia és irodalom – mi van a között?* című tanulmányát. ???sk.

<sup>17</sup> Doris Bachmann-Medick egyenesen „az irodalomtudomány antropológiai fordulatát” emlegeti. Vö. *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*.

<sup>18</sup> Vö. például Otto Gerhard Oexle: Kultur, Kulturwissenschaft, Historische Kulturwissenschaft. Überlegungen zur kulturwissenschaftlichen Wende. *Das Mittelalter*, (5) 2000. 13–33. o.

<sup>19</sup> Ennek történeti okai (is) vannak. Otto Gerhard Oexle a német kultúratudomány 1880 és 1932 közé eső „tengelyidejéről” [*Achsenzeit*] beszél, amely az említett szerzők emigrációjával végződik. Ua. 14. o. – Hinrich C. Seeba szerint egyenesen „csak a nációk által kikényszerített emigráció segítette hozzá a kultúrtörténet Németországban peremhelyzetbe került képviselőit [...] ahhoz a szélesebb, nemzetközi nyilvánossághoz, amelyből Angliában a *cultural materialism* és Amerikában a *cultural anthropology* kifejlődhetett”. Hinrich C. Seeba: Kulturkritik: Objekt als „Subject”. *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, (42) 1998. 495–502., itt 499. o. – Vö. még Wilhelm Voßkamp: Die Gegenstände der Literaturwissenschaft und ihre Einbindung in die Kulturwissenschaften. *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, (42) 1998. 503–507., 503. o. – Oexle is kiemeli, hogy Németországban e hagyomány a háború után sem talált folytatásra. Oexle: uo.

<sup>20</sup> Max Weber: A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”. Ford. Wessely Anna. In uő: *Tanulmányok*. Budapest, Osiris, 1998. 7–69., itt 33. o.

azzal a jelentőséggel, amellyel a tapasztalás alanyai számára bírnak. Az univerzum önmagában értelmetlen valósága a megismerés tárgyaként jelentésre tesz szert. Ez a jelentésség egyben a megismerő emberre vonatkoztatottság mértéke is: a kultúra „a világtörténet értelmetlen végtelenségének az ember álláspontjáról értelemmel és jelentőséggel felruházott véges szelete”.<sup>21</sup> A kultúra vagy a társadalom tudományának tárgyát az élet ilyen (vagy ilyen módon perspektivált) emberi összefüggéseinek köre alkotja – mely végső soron felöleli a tapasztalás teljességét. Weber ennek megfelelően erős kritikával illeti a természettudományok „előfeltevésmentességét”<sup>22</sup> mint az értékmentes megismerés és egy a kultúrán kívüli tudás eszméjét. Cassirer számára pedig már mindenfajta tudás egyértelműen a kultúra körén belülre kerül. A tudomány alapfogalmai „már nem egy adott lét passzív leképezései, hanem maguk teremtette intellektuális szimbólumok”.<sup>23</sup> A „szimbolikus formák” tudománya így az igazság keresését a különböző igazságformák, a tudomány, a vallás, a művészet lehetőségfeltételeinek vizsgálatára cseréli fel, s a szimbólumban mint tudáskonstituáló érzéki jelben leli meg azt a mozzanatot, „amely valamennyi szellemi alapformában megtalálható, de egyikben sem ugyanabban az alakban jelenik meg”.<sup>24</sup> A megismerés kanti kritikája Cassirer argumentációjában „a kultúra kritikájába megy át”.<sup>25</sup> A szimbolikus formák tudománya – s később a kultúratudomány<sup>26</sup> – „azt igyekszik megérteni és igazolni, hogy miképpen előfeltételezi a kultúra valamennyi tartalma, amennyiben több pusztán részlettartalomnál, s egy általános formaelven alapul, a szellem eredendő cselekedetét [ursprüngliche Tat]”.<sup>27</sup> Cassirer képhasználatai, amint arról a későbbiekben még szó lesz, nagyon közel járnak ahhoz, aminek jelentőségére, illetve lehetőségeire a jelen tanulmány figyelme irányul. Azt a „szimbolikus univerzumot” ugyanis, amelynek a nyelv, a mítosz, a művészet, a vallás és a tudomány az alkotórészei, olyan „szimbolikus hálónak”, „az emberi tapasztalatok [olyan] szövedéké[nek]” nevezi, amit ez utóbbiak „fonalából”<sup>28</sup> szöttek.

Kultúra és szöveg a kulturális szöveg metaforájához közelítő összekapcsolására a prágai nyelvészeti strukturalizmusban, illetve a szovjet *kultúrszemiotikában* is akad példa. A két irányzatot Moritz Csáky és Richard Reichensperger vonja be a kulturális szövegmetafora

---

<sup>21</sup> Ua. 38. o.

<sup>22</sup> „A természettudományok, mint a fizika, a kémia, vagy a csillagászat magától értetődően előfeltételezik, hogy a kozmikus történet végső – tudományosan megkonstruálható – törvényeit érdemes ismerni. Nemcsak azért, mert ezek az ismeretek technikai vívmányokat tesznek lehetővé, hanem [...] »önmagukért« is. Maga ez az előfeltevés egyáltalán nem bizonyítható. Az pedig végképp nem, hogy vajon az így leírt világ érdemes-e arra, hogy létezzék, hogy van-e »értelme«, és van-e értelme létezni benne.” Max Weber: A tudomány mint hivatás. Ford. Wessely Anna. In uő: *Tanulmányok*. 127–155., itt 142–143. o.

<sup>23</sup> Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*. Darmstadt, Primus, 1997. 5. o.

<sup>24</sup> Ua. 16. o.

<sup>25</sup> Ua. 11. o.

<sup>26</sup> Ernst Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*. Darmstadt, Primus, <sup>6</sup>1994.

<sup>27</sup> Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. 11. o.

<sup>28</sup> Ernst Cassirer: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York, Doubleday&Company, 1944. 43. o.

problémakörébe:<sup>29</sup> „[A] kultúra nem információraktár” – idézik Jurij Lotmant –,

„hanem egy rendkívül bonyolultan szervezett gépezet, amely megőrzi az információt, miközben szüntelenül a legelőnyösebb és legmegbízhatóbb eljárásokat dolgozza ki a megőrzésre, új információt kap, közleményeket sifíroz és desifíroz, ezeket egyik jelrendszerrel a másikra fordítja. A kultúra a megismerés érzékeny és bonyolultan szervezett mechanizmusa.”<sup>30</sup>

S bár a 'kéziratgondozás' Lotman információelméleti nyelvezetében inkább egy tolmácgép működésére, mintsem a hermeneutikai erőfeszítés nyitottságára emlékeztet, kultúraelmélete mégis tartalmazza a kultúra és a szövegszerűség összekapcsolásának szinte valamennyi feltételét: a kultúra nyelv, a szöveg egy kulturális esemény emlékezte, egyben a kultúra eseménye és létmódja<sup>31</sup>, részleteinek sokféleségében és különbözőségében.

Végül a kulturális szöveg metaforájának negyedik előfordulásaként az *újhistorizmus* és annak néhány vonása említhető meg. Ez a munkásságát elsősorban a reneszánszra és a romantikára összpontosító irodalomtudományos irányzat szöveg és szöveggörnyezet (kontextus) határainak egy olyan újfajta értelmezésmódját képviseli, amely az irodalmi szöveg és annak kora, illetve az irodalmi szöveg és annak utókora közötti kapcsolatot a fikcionalitás problémáján mintegy túllépve egyneműsíti. Maga a kultúra poétikus, 'megcsinált', amelyen belül az irodalmiként kitüntetett szöveg is csak egy a sok lehetséges és a kultúra szempontjából konstitutív diskurzus közül. A szöveg elvegyül környezetével, amely viszont „egy sor finom és nehezen megfogható tranzakció, egy hálózat, [...] egymással versengő reprezentációk tülekedése, részvénytársaságok közötti alkudozások”<sup>32</sup> mindenkori kavalkádjaként ugyancsak szöveg(ek)ként inszenírozódhat. A különféle társadalmi diskurzusok (köztük az irodalmi szövegek) 'hangzavarát' Stephen Greenblatt szerint az az energetikus kapcsolat teszi rendezetté, ami a társadalom működésének (kulturális) kollektivitásán alapul. A „társadalmi energia”, amit Greenblatt az erzsébetkori színházból kölcsönzött példáiban elegánsan áramoltat a színpad és az élet valósága között, „abban a *képességben* érhető tetten, amely bizonyos verbális, hallás vagy látás után közvetített nyomok számára lehetővé teszi, hogy azok kollektív fizikai és mentális tapasztalatokat hozzanak létre és formáljanak”.<sup>33</sup> Ha a 'szövegiség' – amint azt a 'hang' és az 'energia' példái mutatják – nem is tekinthető az újhistoristák egyetlen uralkodó alakzatának, a 'ráhangoltság' képessége végső soron mégis szemiotikai/hermeneutikai kompetenciaként realizálódik.

Hasonló a helyzet a múlthoz fűződő (értelmezői) viszonyal is. Greenblatt számára a múlt

<sup>29</sup> Moritz Csáky – Richard Reichensperger: Einleitung. In *Literatur als Text der Kultur*. 11–20., itt 13. o.

<sup>30</sup> J. M. Lotman: Kultúra és információ. Ford. Lengyel Zsolt. In uő: *Szöveg – modell – típus*. Budapest, Gondolat, 1973. 269–280., itt 273. o.

<sup>31</sup> Vö. ua. 278. o.

<sup>32</sup> Stephen Greenblatt: A társadalmi energia áramlása. Ford. Bocsor Péter. In *Textes Könyv I.* Szerk. Kiss Attila Atilla – Kovács Sándor s. k. – Odorics Ferenc. Szeged, Ictus – JATE Irodalomelméleti Csoport, 355–372., itt 360. o. – Kiem. H.E.

<sup>33</sup> Uo.

kulturális (és irodalmi) nyomainak elsajátítása ugyancsak energetikus 'ráhangoltságot', „szellemidézést”<sup>34</sup> kíván meg. Az irodalomtörténeti megértés „azon a kapcsolaton alapul, amely az irodalmi mű megalkotóinak lehetőségfeltételei és a mi lehetőségfeltételeink között létesül”.<sup>35</sup> Egy elmúlt korszak irodalmának megközelítése a jelenkori irodalomértelmezés lehetőségeit, illetve magának a két feltételrendszernek a közös előfeltételeit – a társadalmi energia mindenkori és minden kori áramlását – írja elő. Louis A. Montrose ugyanezt a hermeneutikai procedúrát már a szövegmetafora bevonásával, a „textusok történetiség[nek]” és a „történelem textualitásá[nak]”<sup>36</sup> „chiasztikus”<sup>37</sup> viszonyaként írja le – maximálisan kiaknázva ezzel azokat a lehetőségeket, amelyeket a kulturális szöveg metaforája a kategoriális különbözőség újhistorista egyneműsítése szempontjából kínál. A kultúra lényege a társadalom poétikus valósága, amelyben, illetve aminek köszönhetően az „irodalmi és nem irodalmi »szövegek« [is H.E.] egymástól elválaszthatatlanul áramlanak”.<sup>38</sup>

### **Elkallódik-e az irodalomtudomány tárgya?**

A kulturális szöveg metaforája az idézett hagyományok tükrében diszciplináris és módszertani határok, illetve hagyományok áthágására/megsértésére jogosít fel. A textualizált kultúrafogalom e felfogásainak tükrében nemcsak a hagyományos értelemben vett kultúra elemei válnak „egyenértékűvé” és „módszertanilag is analóg módon”<sup>39</sup> megragadhatóvá, hanem radikálisabb értelmezésben a különböző valóságseletek, „az irodalmi sajátosságok és a szövegen túli világvonatkozások dichotomikus szembeállítását [is H.E.] megkérdőjelezzük”.<sup>40</sup> Ennek eredményeként „[a] »kulturális szöveg« kategóriájának alkalmazása a kulturális és társadalmi javak legkülönbözőbb formáira azok »olvashatóságának« lehetőségeit és módszereit emeli a vita rangjára, ami által az irodalomelmélet más szellemtudományos diszciplínák fontos vonatkoztatási pontjává”<sup>41</sup> lép elő.

Ezek a feltevések bármely érintett diszciplína szemszögéből megítélhetőek negatívan és

<sup>34</sup> Vö. ua. 355. o.; uő: Was ist Literaturgeschichte? [What Is the History of Literature?] Ford. Reinhard Kaiser – Barbara Naumann. In uő: *Was ist Literaturgeschichte?* Frankfurt/M., Suhrkamp, 2000. 9–50., itt 39. o.

<sup>35</sup> Ua. 29. o.

<sup>36</sup> Louis A. Montrose: A reneszánsz mint hivatás. A kultúra poétikája és politikája. Ford. Kiss Gábor Zoltán. *Helikon*, 1998/1–2. 110–132., itt 116. o.

<sup>37</sup> Louis A. Montrose: Die Renaissance behaupten. Poetik und Politik der Kultur. In *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*. Szerk. Moritz Baßler. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1995. 60–93., itt 67. o.

<sup>38</sup> Kiss Attila Atilla: Az irodalom kulturális poétikája az újhistorizmusban. In uő: *Betűrés. Posztzemiotikai írások*. Ictus – JATE Irodalomelméleti Csoport, Szeged, 1999. 19–30., itt 28. o.

<sup>39</sup> Moritz Csáky és Richard Reichensperger az általuk szerkesztett kötet előszavában arra tesznek kísérletet, hogy „a hétköznapi kultúra megnyilvánulási formáitól (étkezés, öltözködés) az »alacsonyabb« ellenkultúrán keresztül (operett, musical, pop, televíziós szórakoztatás) egészen a hagyományosan »magas« kulturális események szintjéig” mindent „a kultúra átfogó szövegének rész-szövegeként” fogjanak fel. Moritz Csáky – Richard Reichensperger: Einleitung. 13. o.

<sup>40</sup> Doris Bachmann Medick: Weltsprache der Literatur. *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, (42) 1998. 463–469., itt 463. o.

<sup>41</sup> Gerhard Neumann – Sigrid Weigel: Literaturwissenschaften als Kulturwissenschaft. 10. o.

pozitívan is. Tágabb összefüggésben az előbbire példa a *Schiller-Évkönyv* három évfolyamának kultúratudományos vitáját kezdeményező Wilfried Barner véleménye. A vita nyitókérdése, hogy „[e]llkallódik-e az irodalomtudomány tárgya”<sup>42</sup>, hogy a szellemtörténet, a biografizmus, a társadalomtörténet és annyi más, az irodalmat eszközzé alacsonyító koncepció meghaladása után az irodalomtudomány a kultúratudományok forगतagában nem veszíti-e el *ismét* tárgyának fáradtságosan megszerzett autonómiáját? Nem arról a régi jó szokásról van-e szó új köntösben – írja Barner – hogy az irodalmat tartalmi érdekek, a reprezentáció szolgálatába állítsuk? S hogy kellőképpen provokatív legyen, a Foucault-féle diskurzuskritika, a Greenblatt-féle újhistorizmus példáján az irodalomtól való elfordulásról beszél. Röviden és velősen: nem úgy van-e, ahogy már sokszor volt, hogy ’az ilyenek nem szeretik az irodalmat’?<sup>43</sup> Szorosabban a szövegmetaforához kapcsolódva juttatja kifejezésre kételyeit Manfred Engel, amikor a szöveg szerepének túlhangsúlyozását egyfajta *déformation professionnelle*-nek nevezi.<sup>44</sup> Carsten Lenk pedig a kulturális szövegmetaforikát (elsősorban Geertz elméletét) tárgyaló tanulmányában azt a kérdést veti fel, nem jár-e a kultúrafogalom szemiotizálása azzal a következménnyel, hogy ott is jelentést keresünk, „ahol az a [kulturális H.E.] szereplők számára már nem megtapasztalható”?<sup>45</sup>

A textuális fordulat lehetséges következményei mérlegelhetők azonban pozitívan is. Doris Bachmann-Medick például úgy teszi fel a kérdést, hogy „miképpen tehetők etnológiai és irodalomtudományos eljárások kölcsönösen termékenyvé egyrészt az etnográfiai kutatások, a kulturális idegenség megtapasztalása, a kulturális ismeretszerzés interpretációja, másrészt irodalmi szövegek értelmezése szempontjából”?<sup>46</sup> E felfogásban az irodalomtudomány identitása nem forog kockán oly módon, hogy tárgya és kérdésfelvetései szempontjából idegen, külső érdek fenyegetné. Hanem éppenséggel az irodalomtudomány mint szövegtudomány az, amellyel például egy posztstrukturalista ihletésű etnográfia fenyegeti a saját hagyományait és integritását (s közvetetten persze az irodalomtudomány különállását is). Már-már parodisztikus illusztrációja ennek az ellenkező előjelű (azaz pozitívan megítélt) fenyegetettségnek Dietrich Harth javaslata „egy nyitott, interdiszciplinárisan kísérletező irodalomtudomány bolygómodelljére”.<sup>47</sup> A harth-i irodalomtudományos ’naprendszer’ centrumában a szövegkritika és –elmélet, illetve a poétika

---

<sup>42</sup> Wilfried Barner: Kommt der Literaturwissenschaft ihr Gegenstand abhanden? Vorüberlegungen zu einer Diskussion. *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, (41) 1997. 1–8., 1. o.

<sup>43</sup> Ua. 5. o.

<sup>44</sup> Manfred Engel: Kulturwissenschaft/en – Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft – kulturgeschichtliche Literaturwissenschaft. *KulturPoetik*, (1) 2001. 8–36., itt 33. o.

<sup>45</sup> Carsten Lenk: Kultur als Text. Überlegungen zu einer Interpretationsfigur. In *Literaturwissenschaft – Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven*. Szerk. Renate Glaser – Matthias Luserke. Opladen, Westdeutscher, 1996. 116–128., itt 124. o.

<sup>46</sup> Doris Bachmann-Medick: Einleitung. In *Kultur als Text*. 7–64., itt 8. o.

<sup>47</sup> Dietrich Harth: Vom Fetisch bis zum Drama? In uő: *Das Gedächtnis der Kulturwissenschaften*. Dresden–München, Dresden University Press, 1998. 49–74., itt 69. o.

valamint a metodológia címen egybefogott hermeneutika, történetkutatás [*Historik*], szemiotika és retorika kap helyet; napközben forgolódnak aztán az irodalomtörténet, a szakspecifikus tudománytörténet és az irodalmi értékutatás [*literarische Wertung*], s az interdiszciplináris periférián (órajárás szerint) a médiatudományok, a nyelvészet, az esztétika, a történettudomány, a színháztudomány, az antropológia, a pszichológia, a komparatiztika és a szociológia. Hasonló összefüggésben idézhető Francesco Loriggio is, aki Richard Rorty nyomán „a diszciplínák újrendezését” mérlegeli, s úgy vélekedik, hogy „az új antropológia vagy az új irodalomelmélet »újdomsága« abban a kölcsönösségben áll, amely alapján e két diszciplína úgy fogadhat magába más tudományokat, hogy egyidejűleg azok is megnyílnak felénk”.<sup>48</sup>

A pro és kontrákból világossá válhat, hogy a kulturális szöveg metaforájának nemcsak tudományelméleti, hanem nagyon is konkrét tudománypolitikai következményei is vannak, illetve lehetnek. A kultúratudományos kérdésfeltevések, s velük együtt egy – ártatlan? – metafora evaluációjának szempontjai sem egyneműek, hanem legalább e két összefüggés, az 'igazság' és a 'hatalom' szeretetének összjátékából, konszenzus és disszenzus kommunikációjából születnek. A továbbiakban mégis inkább e metafora retorikai, elméleti hatékonyságának, lehetőségeinek és határainak szeretnék figyelmet szentelni. (Ami természetesen nem lehet tudománypolitikai relevancia nélkül.)

### **Mennyiben metafora?**

A kulturalizáló kérdezésmód két szempontból teszi 'nyitottá' a szöveg fogalmát. E kétféle nyitottság ellentétes előjelű vagy irányú absztrakció. Az első esetet az életvilág [*Lebenswelt*] szimbolikus felülírása, a másodikat a szöveggel való kapcsolat sajátos életszerűvé tétele jellemzi. Az első esetben az életvilág szövegszerű, a másodikban a szöveghez fűződő viszony életvilágszerű. Az életvilág szimbolikus felülírása lehetővé teszi, hogy a szűkebb értelemben vett szövegfogalmat más szimbolikus rendszerekbe integráljuk. A vizsgálati területek kompatibilitásának megteremtésére tett kísérlet tétje bizonyos értelemben egy szétdifferenciálódott ember- vagy szellemtudomány<sup>49</sup> rehabilitációja. E rehabilitáció középpontjában pedig a kultúra fogalma áll.

De mire gondolunk, amikor a kultúrát szövegnek nevezzük? Szöveg-e a kultúra, vagy csak *olyan*, mint egy szöveg? Ha szöveg, vajon azért-e, mert a dokumentumai szövegek, vagy azért, mert az eseményei és a történései is azok? Nem szerencsésebb-e ez utóbbi esetben

<sup>48</sup> Francesco Loriggio: Antropológia, irodalomelmélet és a modernitás tradíciói. Ford. Jakab András. *Helikon*, 1999/4. 572–589., itt 574. o.

<sup>49</sup> Vö. Norbert Elias: Die Gesellschaft der Individuen. In uó: *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt/M., Suhrkamp, <sup>2</sup>1994. 15–98., itt 60. o. ; Wilhelm Voßkamp Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaften. Versuch einer Bestandaufnahme. In *Zur Geschichte und Problematik der Nationalphilologien in Europa. 150 Jahre Erste Germanistenversammlung in Frankfurt/M. (1846-1996)*. Szerk. Frank Fürbeth és mások. Tübingen, 1999. 809-821., itt 810. o.

diskurzusokról beszélni vagy beismerni, hogy performanciája szempontjából a kultúra mégis *csak* olyan, mint egy szöveg, vagy olyan sem? Hogyan viszonyul egymáshoz a kultúra szövegszerűségének és olvashatóságának metaforája? És mennyiben aktiválódik egy hajdanvolt metafora, a 'textus', saját metaforikus újrabevetésekor? E kérdések körülménye sok válaszlehetőséget rejt magában. Az alábbiakban ezt a sokféleséget próbálom meg valamennyire *kibogozni*. Ezáltal várhatóan a fentebb idézett hagyományok kultúrafogalmi is pontosítást nyernek, és talán sikerül őket a szövegmetafora tükrében egymáshoz képest is elhelyezni.

A metafora elemzéséhez viszont metaforaelméletre is szükség van. Annak sokféleségét ez a tanulmány aligha kívánhatja megoldani, de feltehető, hogy a kultúra szövegmetaforájának mérlegelése és megítélése különböző metaforafelfogások függvénye *is* lehet. Mindenesetre induljunk ki abból, hogy a 'kulturális szöveg' kifejezésben 'a kultúra szöveg'-metafora dominál, s nem megfordítása 'a szöveg kultúra', amely egészen konkrétan is érthető. A kulturális szöveg metaforájában a 'szöveg' a helyettesítő, a „Bildspender”, a 'kultúra' a helyettesített, a „Bildempfänger”.<sup>50</sup> A szöveg bizonyos tulajdonságainak átvitele a kultúrára azonban nemcsak annak a metaforaelméletnek a tükrében értelmezhető, amely az arisztotelészi értelmezésre támaszkodik<sup>51</sup>, és – legalábbis munkafázisként – elkülöníti a metaforikus kifejezés szó szerinti ('a szöveg') és átvitt értelmét ('a kultúra mint szöveg'), hanem olyan elméletek jegyében is, amelyek a hangsúlyt a jelentésszintek egyetlen jelentésben történő összeolvadására, illetve azok hierarchiájának megfordíthatóságára helyezik. Ezek egyikeként említhető az az elképzelés, amely szerint „[a] metaforikus jelentést [...] az egész szituáció, az egész kontextus megértése hívja életre. A kontextus határozza meg, hogy mely jelentéslehetőségek valósulnak meg, melyek kerülnek az előtérbe, melyek szorulnak a háttérbe”.<sup>52</sup> Ebből a szempontból a 'kultúra' a metafora éppoly tevékeny szemantikai összetevője, mint a 'szöveg'. Gerhard Kurz idézett felfogása a metafora működését egyfajta kontextuális katakrézisként írja le. A jelentések használat előtti állapota és használat közbeni módosulásai a metaforában egyrészt egy még nem volt, alkalmi és „egyértelmű”<sup>53</sup> metaforikus értelemben „ötvöződnek”<sup>54</sup>. Másrészt azonban a szemantikai konstituensek „a *kettős* jelentés [egyetlen H.E.] tudatállapotában”<sup>55</sup> egyesülnek. A jelentéskonstituensek (a 'szó szerinti' és a 'metaforikus') közti *tertium comparationis* alapján lehetséges elkülönítés helyett a metafora értelmének itt egy egységes vagy éppen egy önmagában 'hasadt' szemantikai kontextuskénti vizsgálatára kerül a hangsúly. Amikor a következőkben azt,

<sup>50</sup> Gerhard Kurz: *Metapher, Allegorie, Symbol*. Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, <sup>3</sup>1993. 22. o.

<sup>51</sup> Ua. 10. o.; Vö. Arisztotelész: *Poétika és más költészettani írások*. Ford. Ritoók Zsigmond. Budapest, PannonKlett, 1997. 83–91. o.

<sup>52</sup> Ua. 18. o.

<sup>53</sup> Ua. 33. o. – Kiem. H.E.

<sup>54</sup> Ua. 23. o.

<sup>55</sup> Ua. 17. o. – Kiem. H.E.

amibe a 'szöveg' és a 'kultúra' is beleadott valamit, a metaforikus jelentésre támaszkodó kultúraelmélet összefüggésében szemlélem, a csoportosítások metaforaelméleti alapját hozzávetőlegesen e három mozzanatra: szó szerinti és metaforikus jelentés elhatárolása, egyértelműsítése és differenciálása<sup>56</sup> képezi.

A kulturális szöveg metaforájának lehetséges felfogásait e mozzanatok alapján három 'típusba' szeretném elkülöníteni. Az első azokon a véleményeken demonstrálható a leginkább, amelyek szó szerinti és metaforikus jelentés elhatárolása által vitatják a szövegmetafora (vagy tágabb összefüggésben a kultúrafogalom) episztemológiai hatékonyságát. A kultúra nem, vagy nem csak szöveg, még kevésbé az a 'világ' vagy a társadalom. A másodikhoz azok a felfogások tartoznak, amelyekben a metafora olyannyira hatékonyak bizonyul, hogy (túlságosan is) egyértelművé és metaforikus státuszában problémássá válik. A harmadik típusba pedig azokat sorolnám, amelyekben a metafora a nyelvi differencialitásnak (az 'önmagában hasadt' szemantikai kontextusnak) köszönhetően egy egyszerre hatékony és ellentmondásos gondolati alakzat jegyeit ölti magára.

### **Szöveg, kultúra, társadalom – a szó szerinti és a metaforikus**

A szövegmetafora (és általában a szemiotizált kultúrafogalom túlzott térhódításának) kritikusi tulajdonképpen azzal érvel(het)nek, hogy itt arisztotelészi értelemben nagyon távoli és nagyon különböző dolgok összevetése történik. Minden szöveg kultúra, de a kultúra javarészt nem szöveg, arról nem is beszélve, hogy messze nem minden kultúra. Nem mindenki nézi jó szemmel, amint a szövegmetafora bekebelezi a kultúra azon részeit, amelyekre nem jellemző a szövegszerűség, illetve amint a kultúra bekebelezi a társadalmi valóság azon részeit, amelyekre nem jellemző a kulturalitás. A kultúra nem metaforizálható, vagy ha igen, csak átvitt értelemben. „Nem egészen világos” – írja „a posztmodern »kulturalizmussal«”<sup>57</sup> polemizáló Terry Eagleton – „hogyan jelent az a kijelentés, hogy a vérzés és a Montblanc kulturális. A »vérzés« és a »Montblanc« fogalmai nyilván kulturálisak, valamennyi következményükkel; de ez tiszta tautológia, hiszen mi más lehetne egy fogalom, mint kulturális?”<sup>58</sup> Volnának tehát olyan 'természetes' események és tényállások, amelyek attól függetlenül érintik az embert, hogy kulturálisan feldolgozottak-e vagy sem. Ha felsértetted magad és nincsenek elképzeléseid a sérülésről, illetve a kezeléséről – amelyek kulturálisan éppenséggel nagyon különbözőek lehetnek –, akkor is vérezni fogsz. Ha nem tudod, mi a Montblanc, és fogalmad sincs róla, milyen egy

---

<sup>56</sup> Derrida *différance*-ának itt hivatkozott magyar fordításához vö. Molnár Miklós: Szöveg, keresztül-kasul. Derridán kívül. In Jacques Derrida: *Grammatológia. Első rész.* Ford. Molnár Miklós. Életünk – Magyar Műhely, 1991. 5–18., itt 5. o. – Jelen kötet *A posztkoloniális én. Homi K. Bhabha irodalmi olvasata(i)* című tanulmányában a *différance* egy másik fordítását is használom. Vö. ???sk.

<sup>57</sup> Terry Eagleton: *Was ist Kultur?* 129. o.

<sup>58</sup> Ua. 130. o.

hegy, az akkor is utadba állhat.<sup>59</sup> Eagleton e (sikerültnek aligha tekinthető) megjegyzései a természeti 'valóságot' hívják segítségül annak a (társadalmi) pozitivitásnak a szemléltetéséhez, amelynek egyes szegmensei függetlenek a kultúrától, illetve amelyeknek a kultúra csupán függvénye. (Kell egy hegy, hogy például Montblanc-nak nevezhessük, illetve hogy fogalmunk legyen a 'hegy'-ségről.) Paradox módon éppen egy metaforikus helyettesítés szolgál a kulturális és a nem kulturális szétválasztására: a társadalom szilárd, mint egy hegy és megmásíthatatlan, mint az emberi diszpozíció. Nélküle a kultúrának – a hegyről, a vérzészről – 'fogalma sincs'. (A későbbiekben második típusba sorolandó vélemények ezzel szemben a természeti valóságot is belefoglalják a kulturális tudásba.)

A kulturális szövegmetafora (és hegemonia) kritikusai azon fáradoznak, hogy ontológiai vagy episztemológiai határok megvonásával tagolják a kultúra „általános szövegének”<sup>60</sup> nyomasztó egyneműségét. Az egység és a sokféleség problémájával állunk tehát szemben. E nézőpont képviselői számára szükségesnek látszik tehát „a kultúra éppoly kevésbé dichotomikusan kezelendő, mint egymásra redukálendő dimenzióinak – társadalmi, illetve kognitív valamint szemiotikus (mediális és materiális) oldalainak – következetes megkülönböztetése”.<sup>61</sup> Egy egyszerűségében szemléletes szociológiai modell elkülöníti például a „civilizációt”, mint „az élet megnyilatkozásainak összességét”, „a társadalmiasult ember interakciójának és munkájának összjátékát”<sup>62</sup>, a „kultúrától” mint „az élet olyan megnyilatkozásainak összességétől [...], amelyek egy szimbolikus komponenssel rendelkeznek”.<sup>63</sup> A kultúra a civilizáció azon területe, „amely a civilizációban érvényes feltételeknek engedelmeskedik; ezekhez [azonban] olyan további feltételek társulnak, amelyek által a kultúra az élet más megnyilatkozásaitól elkülönül és relatív önállóságra tesz szert”.<sup>64</sup> Az irodalom, illetve az „irodalmi cselekvés”<sup>65</sup> ennek mintájára a kultúrán belüli olyan területként határozódik meg, amely engedelmeskedik a kulturális feltételeknek, mely utóbbiakhoz további, csak az irodalmi cselekvésre jellemző feltételek társulnak. Ha megfordítjuk a differenciálódásnak ezt a logikáját, azt mondhatjuk, hogy vannak tehát a civilizációnak olyan területei, amelyeken nem, vagy másképp érvényesülnek a kultúra feltételei, és a kultúrának olyan területei, amelyeken

---

<sup>59</sup> E probléma magyar klasszikusa Móricz Zsigmond *Mehemet és a tehének* című közismert gyermekverse.

<sup>60</sup> Jacques Derrida: *Positions*. In uő: *Positions*. Paris, Minuit, 1972. 126. o. – Idézi Orbán Jolán: *Derrida írásfordulata*. Pécs, Jelenkor, 1994. 166. o.

<sup>61</sup> Claus-Michael Ort: Was leistet der Kulturbegriff für die Literaturwissenschaft? Anmerkungen zur Debatte. *Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes*, (46) 1999/4. 534–545., itt 542. o.

<sup>62</sup> Reiner Wild: Literaturgeschichte – Kulturgeschichte – Zivilisationsgeschichte. In *Vom Umgang mit Literatur und Literaturgeschichte. Positionen und Perspektiven nach der „Theoriedebatte“*. Szerk. Lutz Danneberg – Friedrich Vollhardt. Stuttgart, Metzler, 1992. 349–363., itt 353. o.

<sup>63</sup> Uo.

<sup>64</sup> Uo.

<sup>65</sup> Ua. 357. o.

nem, vagy másképp érvényesülnek az irodalom feltételei. Például a 'hatalom' vagy a 'tőke' törvényei nem kulturálisak, egy politikai hatalom másképp szelektál, mint a műértők, egy multinacionális cég nem csak esztétikai megfontolásokból állítja ki irodaházaiban kortárs festők képeit, stb. E modellnek felel meg az olyasfajta különbségekben való gondolkodás, mint amit Barner képvisel nemcsak a más diszciplínáktól elkülönbözött irodalomtudomány védelmével, hanem az autonóm irodalmi szöveg határainak megvonásával is. De a kultúra, illetve a szöveg korlátozására tett tanulságos kísérlet az is, ha – mint Aleida Assmann teszi – „kulturális szövegen” nem metaforát, hanem konkrét szövegeket értünk. A „kulturális szövegeket” a kollektivitás, az igazságigény, a kanonizáció és egy viszonylag zárt hagyomány különbözteti meg az „irodalmi szövegek”<sup>66</sup> egyediségétől, fikcionális felelőtlenségétől, múlandó sorsától és történelmi nyitottságától. Írott szövegek tehát különböző szerepeket játszhatnak aszerint, hogy melyik részterület feltételrendszerének engedelmeskednek.

Egy a luhmanni rendszerelmélethez közelebb álló szociológiai modell „önreferencia” és „idegen referencia”<sup>67</sup> viszonyaként határozza meg a differenciálódott területek kapcsolatát. Az érvényességnek itt nincsenek olyan vakfoltjai, mint a fenti esetben, a kultúra mindenütt jelen van a társadalomban. Viszont a társadalom „másodlagos önmegfigyelése[ként]”<sup>68</sup> értelmeződik, „a rendszernek a rendszer eszközeivel történő irritációjaként”.<sup>69</sup> Minél önreferenciálisabb a kultúra, annál erőteljesebben határozódik meg a társadalom önreferenciájától való differenciában, aminek a működését reprodukálja, s aminek differenciális zártságát a saját differenciájával csupán erősíti. A társadalom „egység[e] csak mint a differencia egysége figyelhető meg, egy másik [például a kultúra H.E.] egység[é]vel szembeni differenciában”.<sup>70</sup> A kultúra csak azért önreferenciális, mert „idegen referenciája”<sup>71</sup> a társadalom; és hiába önreferenciális, ha csak a társadalom differenciájaként az.<sup>72</sup>

A rendszerelmélet furfangos logikájával rokoníthatók azok a kultúratudományos (és következésképpen 'kulturabarát') argumentációk is, amelyek az irodalmat és/vagy a kultúrát egyfajta 'tudatként', mitöbb 'felettesként' próbálják leírni. Hartmut Böhme az irodalmat „olyan

---

<sup>66</sup> Aleida Assmann: Was sind kulturelle Texte? In *Literaturkanon – Medienereignis – kultureller Text. Formen interkultureller Kommunikation und Übersetzung*. Szerk. Andreas Poltermann. Berlin, Erich Schmidt, 1995. 232–244, itt 241–243. o.

<sup>67</sup> Dirk Baecker: Das Programm der Kultur. In uő: *Wozu Kultur?* Berlin, Kulturverlag Kadmos, <sup>2</sup>2001. 112–132., itt 116. o.

<sup>68</sup> Ua. 117. o.

<sup>69</sup> Ua. 121. o.

<sup>70</sup> Helmut Willke: *Systemtheorie. Eine Einführung in die Grundprobleme der Theorie sozialer Systeme*. Stuttgart–Jena, Gustav Fischer, <sup>4</sup>1993. 182. o.

<sup>71</sup> Dirk Baecker: Das Programm der Kultur. 116. o.

<sup>72</sup> A rendszerelmélet 'differenciái' – mint a kulturális szövegmetaforától idegen gondolkodásmód – egyébként egy másik képiségre, egy biológiai modell organicizmusára vezethetők vissza. Vö. Odorics Ferenc: A konstruktivista irodalomtudomány. *Helikon*, 1993/1. 3–12., itt 4. o.

tényállások esztétikai kódolásának” nevezi, „amelyek csak e kódolásban válnak kommunikálhatóvá”; az irodalom „különleges tematizáló és perspektiváló stratégia, amely jelentéseket hoz létre”.<sup>73</sup> Wilhelm Voßkamp hasonló megoldásra jut: „az irodalmi szövegek a kulturális jelentésteremtés [*Sinnproduktion*] részei”, mint ilyenek „az észlelés és az önreflexió médiumai”. „A szövegekben a kultúrák önmagukat figyelik meg.”<sup>74</sup> Doris Bachmann-Medick szerint pedig „[a]z irodalmi szövegek a társadalmi interakciók és konfliktushelyzetek teremtette cselekvéskényszereknél hatásosabban képesek arra, hogy a kultúraspecifikus szimbolizációkat, kódolásokat és cselekvésmódokat nyitva tartsák az interpretáció számára”.<sup>75</sup> Akarva-akaratlanul mindhárom idézett szerző megkülönböztet tehát szemiotizált és nem szemiotizált területeket, valamint tudatos és nem tudatos társadalmi-kulturális gyakorlatokat. Irodalom és kultúra ezáltal különleges kompetenciára tesznek szert, amely megfordítva érvényességi területük redukciójával egyenértékű. Az irodalmi szöveg, mint „a kulturális önértelmezés instanciáinak egyike”<sup>76</sup>, meg is vonódik attól, ami felé fordul. A tudatosság szempontjának figyelembe vétele – tematizáltság, (ön)reflexió, az irodalom, mint tevékeny ellenállás<sup>77</sup> – megosztja az egyneműt: a kultúra (és/vagy irodalom) perspektivikusan elkülönül a társadalomtól mint tárgyától, amely differencia ez esetben az önreferenciális zártság differenciájának bizonyul. (Ellentétben a harmadik csoportban tárgyalandó differe/ancialitással.) A társadalom éppúgy különbözik a kultúrától (és az irodalomtól), mint a kultúra a kulturális szöveg metaforájától. Az irodalmi és kulturális szövegek pozitivitása csak átvitt értelemben vethető egybe egyetlen szöveg szövegiségével.

### **Szöveg, szövet – az egyértelmű metafora**

Ha a szövegmetafora (és mellel a kultúra) lehetséges értelmezéseinek első típusaként olyan véleményeket idéztem, amelyek a (másik) ’valóságra’ is kiterjedő egyneműsítés veszélyére különböző ’valós’ határok megvonásával, szó szerinti és átvitt jelentés elkülönítésével válaszolnak, második típusa az ellenkező végtelennek tekinthető. Itt a metafora végtelenül hatékonyak bizonyul: nem lehet a szó szerinti és a metaforikus között különbséget tenni, mert a mégoly szó szerinti jelentés is már mindig átvitt, illetve az átvitt az, ami szó szerint *van*. Az ember – írja Cassirer – „saját teremtményeinek – a nyelv szavainak, a mítosz vagy a művészet képeinek, a megismerés intellektuális szimbólumainak – foglya, amelyek finom és áttetsző, de nem kevésbé széttéphetetlen fátyolként veszik körül”. A kultúra filozófiájának feladata, hogy „ezt

<sup>73</sup> Hartmut Böhme: Zur Gegenstandsfrage der Germanistik und Kulturwissenschaft. *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, (42) 1998. 476–485., itt 480. o.

<sup>74</sup> Wilhelm Voßkamp: Die Gegenstände der Literaturwissenschaft und ihre Einbindung in die Kulturwissenschaften. *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, (42) 1998. 503–507., itt 504. o.

<sup>75</sup> Doris Bachmann-Medick: *Weltsprache der Literatur*. 468. o.

<sup>76</sup> Uo.

<sup>77</sup> Ua. 464. o.

a fátylat föllebbentse – a puszta jelentés és jelölés közvetítő szférájából ismét az eredendő és intuitív szemléléshez jusson”, de másrésről „éppen az a sajátos szerv áll ellen ennek a feladatnak, amellyel a filozófia rendelkezik”.<sup>78</sup> Mivel a gondolkodás maga is a szimbolikus formák fátylának anyagából van, nem kap választ arra kérdésre, hogy „mi lehet a szellemi funkciók ezen összeségén kívüli abszolút valós, a »magánvaló dolog« ebben az értelemben”.<sup>79</sup> A szimbolikus gondolkodás már nem a világ jelentésségének (pusztán metaforikus) dimenziója, hanem e gondolkodás szerkezete magának a ’világnak’ a létmódja. A jelentések ontológiai szempontból ugyan másodlagosak, de kapcsolatuk konstitutivitása az egyetlen emberi lehetőség. A szemiozizsnak a strukturalitás kölcsönöz episztemológiai biztonságot, miáltal a viszonyfogalmak felülkerekednek a szubsztanciális fogalmakon:

„Nem »tárgyakat« ismerünk meg – mintha azok már előzetesen és független módon meghatározottak és adottak lettek volna –, hanem *tárgyszerűen* ismerünk meg, amennyiben a tapasztalás tartalmainak egyenletes lefolyásában elhatárolásokat hozunk létre, tartós elemeket és kapcsolódási összefüggéseket rögzítünk.”<sup>80</sup>

A metafora nyelvén szólva a szó szerinti többre nem jó, minthogy a gondolkodás – megcáfolandó – munkahipotézise legyen. Viszont „[a]mit a »dolog« a világ hétköznapi értelmében tulajdonságként elveszít, azt visszanyeri viszonylatokban: hiszen most már nem [...] önmagában nyugszik, hanem logikus szálak kötik össze feloldhatatlanul a tapasztalás összességével”.<sup>81</sup> Állandóságról a szimbolikus forma „önmagában zárt és önmagán nyugvó egysége” gondoskodik, s nem „a szétfolyó tartalmak”<sup>82</sup> sokfélesége. Amikor

„az egyes tartalmakat egyre újabb szálakkal mintegy összekötjük, azt a szilárdságot biztosítjuk nekik, ami az empirikus tárgyviságok kitüntetett tulajdonsága. A benyomásnak nem az érzéki életszerűség, hanem a viszonyoknak ez a belső gazdagsága kölcsönzi a valóságos objektivitást”.<sup>83</sup>

Ilyen körülmények között a tudományos megismerés a szimbolikus formák felé fordul és maga is *viszonylagossá* válik. A „történeti kultúratudomány” empirikus alapokon nyugvó „hipotézistudományként”<sup>84</sup> határozza meg magát.

Szó szerinti és átvitt összeolvadása a tudás jelentésszerű szerkezetében a szöveg és a szöveggörnyezet újhistorista egybenyítésének filozófiai legitimációjaként is szolgálhat.<sup>85</sup>

Következményének tekinthető az a mai kultúratudományos elképzelés is, miszerint – és

<sup>78</sup> Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. 51. o.

<sup>79</sup> Ua. 48. o.

<sup>80</sup> Ernst Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. 403. o.

<sup>81</sup> Ua. 220. o. – Idézi Ute Daniel: *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 2001. 96. o.

<sup>82</sup> Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. 22. o.

<sup>83</sup> Ernst Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. 373. o. – Idézi Daniel: *Kompendium Kulturgeschichte*. 97. o.

<sup>84</sup> Otto Gerhard Oexle: *Kultur, Kulturwissenschaft, Historische Kulturwissenschaft*. 24. o. – vö. még Rüdiger Zymner: *Literatur im ästhetisch-sozialen Handlungsfeld. Am Beispiel des Prager Manierismus. KulturPoetik*, (1) 2001. 75–95., 94. o.

<sup>85</sup> Alan Liu (többek között) az újhistorizmus elméleti alapvetését hiányolja. Alan Liu: *Die Macht des Formalismus: Der New Historicism [The Power of Formalism. The New Historicism]*. Ford. Stephan Dietrich. In *New Historicism*. 94–163. itt 137sk.

szándékosan adom vissza a megfogalmazást a maga tautologizáló ügyetlenségében – „az így meghatározott kulturális valóság ténylegesen felfogható *egy olyan szöveggént*, amely egy a társadalom és annak tagjai által megképzett térben *olyan szövetet* alkot, amely ebből az összességből jön létre és belőle fejthető meg”.<sup>86</sup> E „kulturális szöveg” az, ami „a nyelv, a cselekvés, a szimbólumképzések, a mesterséges tárgyak, de különösen [...] a kódok, a beszéd- és írásbeli, valamint képi rendszerek által elsődlegesen létrehozta a társadalmi valóságot”.<sup>87</sup>

Amint e tautologikus megfogalmazás, valamint Cassirer idézett szó-, illetve képhasználatai mutatják, megfigyelhető itt még egy sajátos körülmény. A szöveg metaforájának egyértelműsödése és episztemológiai hatékonnyá válása a szimbolikus formák filozófiájában, illetve a mai kultúratudomány támogató jellegű szóhasználatában sajátos „remetaforizációhoz”<sup>88</sup> vezet. A szöveg ’szöveggé’, ’textussá’ változik vissza. Pontosabban a kulturális szöveg metaforájának szó szerinti jelentése – a ’szöveg’, amely maga is egy elhalványodott metafora – remetaforizálódik, ami viszont úgy is szemlélhető, mint a kulturális szövegmetafora átvitt értelmének – ’a kultúra mint szöveg’ – „reififikációja”<sup>89</sup>, azaz konkrétizációja: ha a szöveg ’szövet’, miért ne lehetne a kultúra anélkül is ’textus’, hogy köze volna a ’szöveghez’? A remetaforizáció következtében a kulturális szövegről való beszéd így olyan argumentációkkal kerül rokonságba, amelyek nélkülözik a szemiotikai perspektívát. A szövegmetafora értelmezésének e második típusában a metafora bizonyos tekintetben túl találónak bizonyul a társadalomra (és a kultúrára). Vagy túl kevéssel járul hozzá annak megismeréséhez. ’Újjal’ éppenséggel a társadalom „emberi szövedéke” [*Menschengeflecht*]<sup>90</sup> szolgál: remetaforizálja a kulturális szöveget, amennyiben emlékezteti saját „nagyon szilárd és egyidejűleg nagyon rugalmas”<sup>91</sup> származására.

### **Kultúra, energia, megkettőzött referencia – metaforikus differe/ancialitás**

A kulturális szövegmetafora lehetséges értelmezéseinek első típusaként egybegyűjtött vélemények a különbözőség kategoriális problémájára irányultak. Arra hívták fel a figyelmet, hogy a ’kulturális szöveg’ *csupán* egy metafora. Ugyanitt szó esett azokról a kultúratudományos elképzelésekről is, amelyek a kultúrát és az irodalmat a reflexió médiumaként, egyfajta felettesként funkcionalizálják, ami által ugyancsak redukálják a szemiotikai perspektíva

---

<sup>86</sup> Gerhard Neumann – Sigrid Weigel: *Literaturwissenschaften als Kulturwissenschaft*. 11. o. – Kiem. H.E.

<sup>87</sup> Uo.

<sup>88</sup> Vö. Gerhard Kurz: *Metapher, Allegorie, Symbol*. 19. o.

<sup>89</sup> Uo.

<sup>90</sup> Norbert Elias: *Die Gesellschaft der Individuen*. In uó: *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1994 17–98., 76. o.

<sup>91</sup> Uo.

érvényességét. A reflexiós modell<sup>92</sup> – legyenek bár mások az intenciói – a kultúra 'szövegén' belül elkülönít olyanokat, amelyek még inkább szövegek. Ezáltal éppúgy elválasztja az irodalmat a kultúrától, mint azok a szerzők, akik eleve kritikusán viszonyulnak a sokféleségnek egy metaforán – tágabb összefüggésben egyetlen tudományon: a kultúratudományon – belüli egyneműsítéséhez. A második típusban ezzel szemben éppenséggel a különbözőség problémájának elhárulása vált a szövegmetafora használatának javára és bizonyos szempontból hátrányára. A remetaforizálódás veszélybe sodorta a szemiotikai kitüntetettséget. A harmadik típust talán az egyértelmű különbözőség (első típus) és a kétértelmű hasonlóság (második típus) közötti közvetítéssel lehetne jellemezni. Itt is a kultúrafogalom kritikai lehetőségeire esik a hangsúly, de anélkül, hogy ehhez szükség volna a tudat, a reflexió, a megfigyelés kategóriáira. Amiképp egyébként az első két típus szerinti csoportosítás sem aszerint osztotta meg az elképzeléseket, hogy (tágabb értelemben) a kultúratudomány, illetve (szűkebb értelemben) a szemiotizált kultúrafelfogás és a kulturális szövegmetafora támogatója vagy kritikusa-e valaki, itt sem e szempontból válogatom a véleményeket. Inkább olyan megközelítéseket vonultatok fel, amelyek tükrében kirajzolódik a kulturális szövegmetafora éppenséggel ellentmondásosságában hatékony, 'differe/anciális' alakzata.

A kultúra (és az irodalom) reflexív és nem-reflexív működésének, illetve felfogásának alternatíváit szemlélteti Jacob Burckhardt azon elképzelése, amely a történelem menetét különböző „erőtényezők” összehatásaként modellezi. Ilyeneknek tekinti Burckhardt az államot, a vallást és a kultúrát, amelyek mindegyike egy-egy antropológiai alapszükségletre (a „politikai”, a „metafizikai”, illetve „[a] materiális és a szellemi”<sup>93</sup> szükségletre) vezethető vissza, s amelyek közül működését és hatásait tekintve a kultúra mint bomlasztó erő áll szemben az állammal és a vallással mint stabilizáló erővel:

„Kultúrának nevezzük a szellem azon fejleményeinek összességét, amelyek spontán történnek és nem tartanak igényt egyetemes vagy kényszerítő érvényre.

A kultúra folyamatos változtató és bomlasztó hatást gyakorol az élet két stabil intézményére – már amennyiben azok nem állították teljesen a maguk szolgálatába és nem sajátították ki saját céljaikra. Egyébiránt ő a másik kettő kritikája, az óra, amely mutatja az időt, hiszen amazokban már nem fedi egymást forma és tartalom.

A kultúra továbbá az a millió alakot öltő folyamat, amelynek révén egyfajta naiv ténykedése reflektált képességgé változik, sőt végső és legfejlettebb stádiumában – a tudományban és különösen a filozófiában – tiszta reflexióba fordul.

Külsődleges összformája pedig – szemben az állammal és a vallással – a legtágabb értelemben vett társadalom.”<sup>94</sup>

Bár Burckhardt nem tekinti „a végső és legfejlettebb stádiumot” szükségszerűen magasabbrendűnek is – a fenti idézetében leírt változás inkább történeti, mint minőségi –,

<sup>92</sup> Vö. jelen kötet *Elbeszélő tudomány. Az értelmezés tűnékeny eszméjéről* című tanulmányának szubjektum-kritikai megjegyzéseivel. ??sk.

<sup>93</sup> Jacob Burckhardt: *Világtörténelmi elméletek. Bevezetés a történelem tanulmányozásába*. Ford. Báthori Csaba – Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz, 2001. 51. o.

<sup>94</sup> Ua. 77. o.

hipotetikusán mégis elhatárolódik egymástól a kultúra mint „a mozgalmasságnak, a szabadságnak, a nem szükségképp egyetemesnek a világa”<sup>95</sup> és mint a reflexió intézménye. Ebben az alternatívában a kultúra „potenciálként”<sup>96</sup> való működése – és pedig bomlasztó hatásának okaival együtt – az a mozzanat, ami a kulturális szövegmetafora itt tárgyalandó harmadik típusában hasznosítható.

A kultúra fenomenológiai (erőtényezőkénti) és történeti (intézménykénti) megközelítésének ellentmondásosságával magyarázható Eagleton korábban idézett megjegyzése, miszerint a kultúra

„nem a társadalom tisztán másika, sem nem identikus azzal (mint 'civilizáció'), hanem egyszerre oda- s visszafelé fésüli a történelmi haladást. A kultúra nem egy jövőbeli beteljesülés bizonytalan képzete, hanem erők rendszere, amelyeket a történelem hozott létre, s amelyek élesztőként hatnak benne”.<sup>97</sup>

Ezért indokolatlan a kultúra kritikai erejét 'felépítményként' elkülöníteni, hiszen

„a kulturális lényeknek, amik vagyunk, megvan az a tulajdonsága, hogy kulturális meghatározottságaikat ne vegyék túl komolyan. Ez a tulajdonság nem megy túl magán a kulturális meghatározottságon; egyszerűen így működik. Nem olyan valami, ami transzcendálja a kultúrát, hanem olyan, ami konstitutív tényezője”.<sup>98</sup>

Dirk Baecker ugyanezt a logikát követve alakítja át Niklas Luhmann nyomán az ellentmondásos kultúrafogalmat a kultúra ellentmondásává. A kultúra „a diszkontinuitás kontinuitását”<sup>99</sup> biztosítja, a mindenkori harmadik, „*tertium datur*”, „mindannak megfellebbezése, ami a társadalom hite szerint a vagylagosság formáját ölti magára”.<sup>100</sup> Rendszerelméleti szempontból a kultúra egyrészt a „vidám”, másrészt a „boldogtalan”<sup>101</sup> 'harmadik': „vidám”, mert dacol a binaritásokkal, s „boldogtalan”, mert kénytelen a saját ellenvetéseivel is szembehelyezkedni. A megfigyelés rendszerelméleti operációira jellemző módon a kultúra mint a társadalom önreferenciája önmaga „idegen referenciája”<sup>102</sup> is egyben – saját vakfoltjai feltárásával is folyamatosan el van foglalva. S ez annál nehezebb feladat, mennél inkább elfogadjuk, hogy a szimbolikus formáról való tudás maga is szimbolikus, s hogy a kultúráról való tudás maga is kulturális. „Önmaga által sem uralható, mivel maga nemzette, növesztette magát saját talaján, a saját talapzatán állva.”<sup>103</sup>

Ennek a fejleménynek azonban megvannak a maga pozitívumai is. Cassirer szimbolikus formáinak alapjául az a fentebb már idézett gondolat szolgál, hogy „a szellem saját energiája” az,

---

<sup>95</sup> Ua. 51. o.

<sup>96</sup> Uo.

<sup>97</sup> Eagleton: *Was ist Kultur?* 36. o.

<sup>98</sup> Ua. 134. o.

<sup>99</sup> Dirk Baecker: *Der Einwand der Kultur*. In uő: *Wozu Kultur?* 98–111., itt 99. o.

<sup>100</sup> Ua. 106. o.

<sup>101</sup> Ua. 109. o.

<sup>102</sup> Vö. a 67. lábjegyzettel.

<sup>103</sup> Jacques Derrida: *A fehér mitológia. A metafora a filozófiai szövegben*. Ford. Boros János – Csordás Gábor – Orbán Jolán. In *Az irodalom elméletei V.* Szerk. Thomka Beáta. Pécs, Jelenkor, 1997. 5–102., itt 21. o.

„ami által a jelenség pusztán létezése meghatározott »jelentést«, sajátos ideális tartalmat kap”.<sup>104</sup> A kultúra objektivációi csak a szellem eredeti, energetikus funkciójának következményei. „[A] lét itt [a kultúra tartalmaként H.E.] sehogy sem ragadható meg másképp, mint cselekvésként”.<sup>105</sup> Ehhez Burckhardt nyomán hozzáfűzhető, hogy a kultúra elidegenedett, intézményszerű formájában is csak arra az eredeti szubverzióra vezethető vissza, ami erőtenyezőként sajátja. A kultúra elsődlegesen energia, működés, amelynek a meglévővel, a véglegessel szembeni közömbössége kölcsönzi a bomlasztó hatást. Mint energia nem szándékosan rombol, hanem túllép a meglévón, akár önmagán is. „A kultúrán belüli egyes területek elfojtják, helyettesítik és függésben tartják egymást; egy állandó ide-odahullámzás.”<sup>106</sup> Ha a kultúra reflexió is, nem építő módon az, vagyis nem állapodik meg egyfajta ’tudatként’, és nem is véglegesíti a meglévővel szembeni különbségét a ’tematizáltság’ határvonaláiban.<sup>107</sup> A kultúra működése mozgásban levő differencia, folyamatos elhatárolódás: differencia/ancialitás.<sup>108</sup> Az önmagába zártság és az önmagából való egyidejű kizártság ellentmondásos mozzanata megakadályozza a kultúrát abban, hogy a reflexió médiuma legyen. Azért sem lehet a reflexió médiuma, mert a reflexió az a médium, amelyen belül a kultúra önmaga számára – mint ahogy bármely külső nézőpont számára is – megragadhatatlan módon létezik. Nem tükröz, hanem tükröződik. A reflexió tételezést és (ön)azonosságot előfeltételez, s a (szubverzív) erőként való kultúrafelfogás e *támpontokat* is kiszolgáltatja a kultúra tevékeny hullámzásának. A kultúra reflexióként (is) végtelen elkülönítődés (differencia), s mint ilyen lefordítható egy – bár nem bármelyik – szemiotikai modell nyelvére.

Ugyanez egy szemiotizált kultúrafogalom összefüggésében a jelentésképződés játékként, illetve feszültségeként jelentkezik. Homi K. Bhabha érvelésmódja jól illusztrálja, miképpen megy át a kultúra (ön)azonossága – és *a posteriori* a kulturális identitás – a szemiózis folyamatába. Míg „a kulturális különféleség” [*diversity*] fogalma az „előzetesen adott kulturális tartalmak és szokások elismerésére” támaszkodik, „a totalizált kultúrák elkülönítésének radikális retorikáját reprezentálja”<sup>109</sup>, „a kulturális különbség” [*difference*]<sup>110</sup> mint az artikuláció folyamata „hasadást

<sup>104</sup> Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. 9. o. – L. még a 27. lábjegyzetet.

<sup>105</sup> Ua. 11. o.

<sup>106</sup> Jacob Burckhardt: *Világtörténelmi elmékedések*. 280. o.

<sup>107</sup> Ugyancsak ebben a vonatkozásban tünteti ki a kultúrát a kulturális antropológia az eseményszerűséggel (Geertz) és performativitással (Turner). Vö. Clifford Geertz: *Mély játék: Jegyzetek a bali kakasviadalról*. 158–164.; Victor Turner: *Einführung*. In uő: *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels [From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play]*. Ford. Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt/M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1995. 7–27., itt 17. o.

<sup>108</sup> Vö. az 56. lábjegyzettel.

<sup>109</sup> Homi K. Bhabha: *The Location of Culture*. London – New York, Routledge, 1994. 34. o.

<sup>110</sup> A magyar fordításokban „különbözőség” (A posztkoloniális és a posztmodern. Ford. Harmati Enikő. *Helikon*, 1996/4. 484–509. o.), illetve „különbség” (DisszemiNáció. A modern nemzet ideje, története és határai. Ford. Sári László. In *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Szerk. Thomka Beáta. Budapest, Kijárat, 1999. 85–118.).

hoz létre a kulturális identifikáció performatív jelenében”.<sup>111</sup> A ’valóst’ ettől fogva „felbukkanása eseményének ambivalenciája, a jelentések produktivitása”<sup>112</sup> jellemzi; nem más, mint egymással szembenálló elemek „vitájának” [*negotiation*], s nem egymást „elvitatásának” [*negation*]<sup>113</sup> eredménye, a köztességnek, a ’sem ez, sem az’-nak az a felülete, amire Bhabha a posztkoloniális „hibriditás”<sup>114</sup> fogalmát is vonatkoztatja. A köztesség, a „hibriditás” megfeleltethető a kultúra fenti, a mindenkori ’harmadikkénti’ szerepeltetésének, azzal a különbséggel, hogy ezáltal a kultúra egyértelműbben (lezárulhatatlan) jelölésfolyamatként határozódik meg. A kulturális különbség nem valaminek az artikulációja, hanem magának az artikulációnak az eseménye. Amiképp a kultúráról való tudás maga is kulturális, a hibriditás megtapasztalása maga is hibrid folyamat, a kulturális jelentések és a kultúra jelentéseinek megképződésében és felszámolódásában való uralhatatlan ’bennelét’.

Valószínűleg a kultúra értelmezésének e harmadik típusában, „[a] megkettőződésnek – és nem a pluralitásnak – ebben a szupplementáris terében, ahol a kép [egyszerre H.E.] mint jelenlét és helyettesítő van jelen”<sup>115</sup>, kell keresni a szövegmetafora értelmét, illetve használhatóságát is. Nem arról van azonban szó, hogy a kulturális szöveg metaforája ebben a felfogásban a derridai „általános szöveg” vagy a differenciális metaforicitás „parti hullámverésének”<sup>116</sup>, a jelentések játékának végtelenségébe torkollana. Inkább a metaforikus kifejezésnek arra belső feszültségére támaszkodik, amit a metaforikus egyértelműség mégoly sikeres szemantikai művelete sem képes felszámolni. „E művelet energiája [...] feltételezi, hogy a hasonlóság nem lehet azonosság.”<sup>117</sup> Ezt a feszültséget Paul Ricœur az „élő metafora”<sup>118</sup> adottságaként kezeli, amelynek szemantikai innovációja magában hordozza „a szavak köznapi használatának ellenállását”.<sup>119</sup> Az „új szemantikai helytállóság megteremtéséből származó jelentésbeli nyereség” Ricœur szerint nem választható el „a kijelentés tagjai közti feszültségtől”, „foglya marad az »ugyanaz« (»même«) és

---

<sup>111</sup> Bhabha: *The Location of Culture*. 35. o.

<sup>112</sup> Ua. 22. o.

<sup>113</sup> Uo.

<sup>114</sup> A hibriditás a *postcolonial studies* tágabb értelmében mindazt jelöli, „amit hagyományvonulatok vagy jelölőláncok keveredése hoz létre, ami különböző diskurzusokat és technológiákat köt össze, ami a *collage*, a *samplings*, a barkácsolás technikai által jött létre”. Elisabeth Bronfen – Benjamin Marius: *Hybride Kulturen*. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. In *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Szerk. Elisabeth Bronfen – Benjamin Marius – Therese Steffen. Tübingen, Stauffenburg, 1997. 1–29., itt 14. o.; 1. jelen kötet *A posztkoloniális én. Homi K. Bhabha irodalmi olvasata(i)* című tanulmányát. ???–???. o.

<sup>115</sup> Homi K. Bhabha: *DisszemiNáció. A modern nemzet ideje, története és határai*. 102. o. – Kiem. az eredetiben.

<sup>116</sup> Jacques Derrida: *Der Entzug der Metapher [Le retrait de la métaphore]*. Ford. Alexander G. Düttmann – Iris Radisch. In *Romantik. Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik*. Szerk. Volker Bohn. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1987. 317–355., itt 339. o.

<sup>117</sup> Jacques Derrida: *A fehér mitológia*. 51. o.

<sup>118</sup> L. Ricœur alább (120. lábjegyzet) idézendő könyvének címét: *La métaphore vive*. Paris, Seuil, 1975.

<sup>119</sup> Paul Ricœur: *Zeit und Erzählung, Bd. I. Zeit und historische Zeit [Temps et récit. I.]*. Ford. Rainer Rochlitz. München, Wilhelm Fink, 1988. 7. o.

a »különböző« konfliktusának”.<sup>120</sup> Más helyütt e problémát Ricœur a kijelentés kopulájában összpontosuló „megkettőzött referenciának” nevezi: „A lenni, mint annyit jelent, mint lenni és nem lenni.”<sup>121</sup> Ennek a megkettőzöttségnek a tapasztalatát fogalmazza meg Bhabha is, amikor a maga posztkoloniális diskurzusán belül a kulturális különbség megképz(őd)ésének ’csapdajaként’ avagy tanulságaként fenntartja és feltárja az elkülönítésben rejlő el-nem-különbözést, az identitástól elválaszthatatlan nem-identitást. A jelölés éppúgy *egybefogja* a kolonizálttól különbözni vágyó kolonizálót, mint az ez utóbbtól elkülönözni akaró antikolonizálót, s a jelölésnek ez az egybentartott feszültsége a posztkolonialitás dimenziója.

A jelöl(őd)és belső feszültségét hordozza magában e harmadik típus szerint a kulturális szöveg metaforája. A ’kultúra’ van annyira ’szöveg’, hogy ne jelentkezzen problémaként a *tertium comparationis* kérdése. Az „élő metaforához” pedig a fentiek szerint még szükséges is, hogy a benne egybefogott jelentések ne váljanak eggyé, s hogy erre a metafora folyamatosan emlékeztessen. A kultúra tehát szöveg is, meg nem is, és ez jól is volna így, ha nem bonyolítaná a helyzetet még egy sajátos körülmény. Megfigyelhető még itt ugyanis egyféle a kulturális szövegmetaforára jellemző *pótlólagos* feszültség. Erre bizonyos szempontból a metafora kiaknázásának második típusa figyelmeztet, s abban áll, hogy a ’kulturális szöveg’ talán egymással a kelleténél rokoníthatóbb dolgokat ’hasonlít össze’. Akaratlanul is erre figyelmeztet egy olyan értelmezés, amely a társadalmi valóságot már eleve „*texture sociale*”-nak nevezi, amely az olvasási folyamatban csupán „*texte social*”-lá alakul át – már azelőtt szöveg tehát, hogy szöveggé vált volna.<sup>122</sup> A ’kultúra mint szöveg’ tehát olyan módon ’tökéletlen’ metafora, mintha azt mondanánk: ’*A tigris oroszlánként küzdött*’.<sup>123</sup> Hiszen e metaforában a kultúra nem ’szövegek’; és inkább ’szöveg’, mint szövegszerű – a hangsúly tehát a kopulán, s nem az összehasonlításán van. A kultúra nem olyan, mint *egy* szöveg, hanem: ’szöveg’. ’Kultúra’ és ’szöveg’ ütköztetését nem oldja semmilyen szubordináció. Két egymáshoz hasonlatos dolog hasonlít egymásra.

A kulturális szövegmetafora szemantikai feszültségének ezt a pótlólagos feszültségét azonban a magam részéről nem annyira az antik retorika hibakatalógusa szerint magyaráznom, mint inkább *pótlólagossága* felől. Ez az argumentatív *salto mortale* – amit a metafora hajt, illetve

---

<sup>120</sup> Paul Ricœur: Metafora és filozófiai megnyilatkozás. Ford. Jeney Éva. In uó: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest, Osiris, 1999. 163–254., itt 227. o. – Az idézetek különböző argumentatív összefüggésekből származnak, a jelen szempontból azonban ’ugyanazt’ a problémát variálják.

<sup>121</sup> Ua. 242. o.

<sup>122</sup> Dirk Niefanger: Gesellschaft als Text. Zum Verhältnis von Soziographie und Literatur bei Siegfried Kracauer. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, (73) 1999. Sonderheft. 162–180., itt 180. o. – Niefanger ráadásul a *texte social*-t is kétfelé bontja, *texte social*<sub>1</sub> és *texte social*<sub>2</sub> különbsége azonban elsősorban a tanulmánybeli Kracauer-értelmezés felől közelíthető meg.

<sup>123</sup> Vö. Kurz: *Metapher, Allegorie, Symbol*. 15. o.

hajtat végre – pedig úgy hangzik, hogy a pótlólagos – szupplementáris – feszültség a metafora Ricœur-féle feszült termékenységét, innovatív erejét határolja, fogja gyanúba, *kettőzi meg*, és pedig azzal a céllal, hogy önmagának is ellentmondjon. A kultúra épp e harmadik típus szerint nem jó arra, amire szánják. Szükséges tehát, hogy kitérjen a (csak) jószándékú értelmezés elől. A kulturális szöveg metaforája tehát e defekt felől nézve *a kultúra megragadhatatlanságának, s nem strukturalitásának metaforája*. Ekképp utal arra, amiből a kultúra egyes teoretikusai – akár jó, akár rossz szándékkal – a kultúra kritikus (Burckhardt), dekonstruktív (Eagleton, Gerhart von Graevenitz<sup>124</sup>), diszkontinuus (Baecker) eröként való meghatározását merítik. S ekképp erősíti (hálálja) meg e harmadik típus szerinti kitüntettségét.

A kulturális szövegmetafora lehetséges felfogásainak e harmadik típusa szerint a metafora 'szó szerint' valami másnak a metaforája, mint ami az első két típus kiindulópontja. 'A kultúra megragadhatatlansága', mint a metafora jelentése viszont bizonyos szempontból be is kebelezi a metaforához való viszonyulás első két típusát. Eljárása ravaszabb és bonyolultabb az első kettőnél, de nélkülük nem boldogul. A kultúra elmélete szempontjából a három típus képviselte vélemény egyenrangú, a metafora szempontjából viszont mintha a harmadik volna az előnyösebb. Hiszen míg az első két esetben így vagy úgy kiiktatják a metaforát, e harmadikban éppenséggel jogába helyezik: Míg az első típus nem engedi meg, hogy a kultúrát elhomályosítsa a metafora, s a második hozzájárul ahhoz, hogy a kultúra homályosítsa el a metaforát, e harmadik típus egy 'tökéletlen' metafora apóriájában tartja meg, s mülja felül mindkettőt.

Talán éppen ezért – és nem csupán a korszakos aktualitás miatt – vonzódnak e harmadik típus szerinti viszonyulások kitüntetetten a kulturális identitások differe/anciájának posztkoloniális tapasztalatához. Hisz hol tűnhetnének jobban szembe a külön/mbségek – a kulturálisak és az elméletiek, a metaforikusak és a szó szerintiek –, ha nem ott, ahol – ha nem is a trópusokon, de legalább egy trópusban – az oroszlán és a tigris találkoznak?

(2000/2003)

---

<sup>124</sup> Vö. Gerhart von Graevenitz: Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaft. Eine Erwiderung. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geisteswissenschaft*, 1999/1. 94–115. o.