

Paul Smith

ÍRÁS, ÁLTALÁNOS TUDÁS, ÉS POSZTMODERN ANTROPOLÓGIA

A nyelv természetén való elmélkedés, ami a nyugati ismeretelméleti hagyományok gerincét jelenti, talán soha nem volt annyira intenzív, mint most, a posztmodern korban. Könnyen lehet persze, hogy a folytonos nyelvbeli átalakulás iránti aktuális figyelem csupán azt a félelmet leplezi, hogy elveszítjük a nyelv feletti kontrollt, és hogy a strukturalista és posztstrukturalista megközelítés – legalábbis a Foucault-i „Nyelv a végtelenhez” (Langage „l'infini”) értelmében – az emberiség számára, a népszerű elképzelésnek megfelelően, teljességgel haszontalan.¹ Noha a fejlett kapitalizmus egykoron szinte a semmiből határozta meg a lét fogalmát, a nyelv problémája mindig új formákban jelenik meg, mint valami megállíthatatlan kórság. A járvány egyik hatását az Egyesült Államokban jól mutatja az, ahogyan a nyelvelméleti kérdések esetében a humán tudományágak minden gyakorlata szertefoszlik, mintegy az idegen kórokozó nyelven hagyott nyomaként. A „szertefoszlik” talán nem a legszerencsésebb megfogalmazás, hiszen ezek a tudományágak igyekeznek közös hangot találni a nyelvvel mint betolakodóval. Megpróbálják befogadni azt, sőt néha arra törekcsenek, hogy hozzá képest határozzák meg önmagukat.

Az antropológia jelenlegi diszkurzusa szintén magán viseli e találkozás nyomait. Sokan elemezték a jelenséget, és tanulmányom jelentős része is azzal foglalkozik, hogy vázoljon néhányat a felmerülő problémák közül. Részben érinteni fogom az antropológia és más humán tudományágak viszonyáról korábban máshol publikált gondolataimat.² Néhány gondolat felidézését és esetleges továbbgondolását Stephen Tyler „*The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*”³ című könyve indokolja, valamint az a szándékom, hogy az említett könyvet bemutassam.⁴

Tyler könyvének címe kissé félrevezető, mert kevésbé szól a posztmodern világról, mint inkább az antropológia és etnográfia közötti párbeszédnek kortárs állapotáról. A szerző ugyancsak kevésbé fejti ki a „kimondhatatlant” (*The Unspeakable...*), helyette inkább arról ír, amiről azt képzei, hogy ki kellene mondani ezekben a párbeszédekben. Így a könyv valójában az antropológia új módszerét és ábrázolásának új módját próbálja elméletbe foglalni. Érdeklődésem egyik oka a könyv előremutató jellege, még akkor is, ha a Tyler által megragadott problémák valószínűleg ismerősek a nyugat számos kortárs antropológusa számára – kezdve egyébiránt a nyelvnek és megnyilvánulásának teljes, sokak számára központi problémát jelentő témájával. Tyler kísérletet tesz arra, hogy elragadó megoldást kínáljon a George Marcus és Michael Fisher által megfogalmazott problémára, amit a szerzők „a reprezentáció krízise a humán tudományokban” címmel illetnek, s ami számos kollégájukat elbizonytalanította.⁵ Miközben az általa kínált megoldást többnyire elutasítom, rámutatok azokra a veszélyekre, amelyek egyfajta hanyag biztonság iránti vágyból, sajátos elméleti pozíciókból és állításokból származnak.

A részletes érvelés előtt szeretnék némi betekintést nyújtani azokba az ismeretelméleti és rendszertani problémákba, amelyeket Tyler más antropológusokkal együtt megnevez, és amelyeknek maga a tudomány is mind több és több figyelmet szentel. Marcus és Fischer a jelenlegi „reprezentációs krízis”-t két antropológiai kutatási terület kellemetlen kölcsönhatásának eredményeként látja. Az egyik az etnográfia adott kulturális és közösségi egységek módszeres (fokozatos vagy részleges) leírás iránti elköteleződése; a másik az antropológia mint egy mindent magába foglaló teljesség felfedezésének beteges álma (ami később szertefoszlik).

A két nyilvánvalóan különböző elgondolás egyidejűsége a magukat tudósnak nevező tömegek számára manapság láthatóan nem jelent problémát. Napjaink burzsoá empirizmusa egyre inkább megerősödik abban a képességében, hogy szembeállítsa

1 Foucault, Michel 1977 *Language to Infinity. In Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca: Cornell Univ. Press.

2 Smith, Paul 1988 *Discerning the Subject*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

3 *Az elmondhatatlan: diskurzus, dialógus és retorika a posztmodern világban* (a ford.).

4 Tyler, Stephen A. 1987 *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*. Madison: Univ. of Wisconsin Press.

5 Marcus, George – Fischer, Michael 1986 *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1. fejezet.

az elméletet és a bizonyítékot – egyidejűleg, részben vagy egészben –, továbbá leginkább azzal, ahogy egyre több reduktív fogalmat alkot meg éppen a leírás és a következtetés elválaszthatatlanságát illetően (ez különösen igaz a statisztikára vagy a kognitív pszichológiára stb.). Az antropológusnak ugyanakkor (hitelességére legyen mondva, leginkább) az antropológia lényegéből fakadóan a rész és az egész közötti kapcsolat jelenti a problematikát. Azaz, az etnográfusnak, más kutatóhoz képest gyakrabban kell észrevennie, hogy az egész eszméje nem más, mint a kutató konstrukciója, és hogy a rész nem kézen illeszkedik a konstrukcióba: a bizonyíték még nem hordozza magában az egészhez való fogalmi illeszkedés feltételét.

Természetesen ez alapvető és korántsem újkeletű dilemma: lényegileg semmi újdonságot nem fogalmaz meg, még annak érdekében sem, hogy esetleg közelebb kerüljünk az antropológia tudományos önmeghatározásához, ami újra és újra nehézségekbe ütközik. Ugyanakkor azt gondolom, az is igaz, hogy maga a dilemma is attól függően változik, hogyan írjuk le. Clifford Geertz például a „mi” (*self*) és a „ők” (*other*) vonatkozásában értelmezi. Geertz páratlanul higgadt és humanista stílusban teszi fel alapkérdését: „hogyan lehetséges, hogy más emberek alkotásai teljesen a sajátjuk, mégis olyan mélyen érezzük a magunkénak is?”⁶ Geertz a mi/ők dilemma értelmezésének szükségyszerűségére mutat rá (Marcus és Fischer az ő antropológiai módszerét „értelmezőnek” tartják). Az antropológiának ez az értelmező módja vezet közvetlenül ahhoz, amit én az etnográfiai szöveg „literarizációjának” nevezek, valamint ahhoz, hogy a nyugati hermeneutika minden talánya közel direkt módon kerül beemelésre az antropológiába.

Geertz mostanra ünnevelt eszmefuttatása, miszerint az antropológusnak alapvető nehézséget jelent a bennszülött nézőpontjának befogadása, meglátásom szerint egyfajta paranoiához vezet – magában az antropológia szövegében is fellelhető ismétlődő paranoiának. Számos dolgot értek ez alatt, de részben azt a tényt akarom kiemelni, hogy Geertz a „más emberek alkotásai teljesen a sajátjuk, mégis olyan mélyen érezzük a magunkénak is” felvetéssel való foglalatossága leginkább „tanácstalanságként” vagy „rejtélyként” kerül megfogalmazásra szövegében. Így a humán tudós számára igazából ez csak egy másik lehetőség arra, hogy jogot formáljon egy olyan valóságra, ami nem a sajátja vagy

már nem a sajátja. Más szóval, a poszt-kolonialista ébredés eléggé általánosítható mozgásait és helyzeit előtérbe helyezve kockáztatja azt, amire Trilling már figyelmeztetett: a liberális ismeretelmélet elkerülhetetlenül meggyengül akkor, ha nem képes önmagát ideológiaként értelmezni – és ezért harcolni.⁷ Geertz, meglátásom szerint, csupán a liberális palotaiség tagja, aki legutoljára száll harcba a liberalizmus ideológiájáért, miután mind a bal, mind a jobb oldal könyörtelenül megfogalmazta és szélsőségesen relativizálta követeléseit.

Az USA-ban a post-Reagan-i korszak beköszönével a liberális pozíció összeomlása (nem, a butasága) rendkívüli módon nyilvánvalóvá, és egyidejűleg viszonylagosan biztossá is válik a világtörténelem színpadán. A liberalizmusstratégiáinak számos megfelelője van az értelmező antropológiában, melyek alapvető ismeretelméleti célja, hogy az antropológia kutatási területének tapasztalati másságát és létezését hirdessék, és ugyanakkor maguknak követeljék a megfigyelő érintetlenségét. Akár egy klasszikus paranoiás helyzet, amelyben a paranoiás tévedések az értelmezés tévedései. Továbbá egy olyan külvilág fikcionalizációja, mely létrehozásának célja, hogy bármilyen átalakulástól vagy behatástól védelmezze a tudományt, elkerülve azt a veszélyt, hogy valami kevésbé rokonszenves vagy éppen torz dolog derüljön ki arról. Geertz talán leginkább annak felismerése ellen védekezik, hogy kiderüljön: magyarázatai valójában védekezések. Geertz – és tágabb értelemben véve – a humanista liberalizmus miatt az ilyen fenyegetések kivédése nagy eséllyel vezet végeláthatatlan egyezkedéshez, vagy ahhoz, amit Geertz a „mi” és a „ők” között cirkuláló és cserélődő kulturális jelentések „közelítése”-ként emleget.

Az üldözési paranoia legnagyobb titka az a felismerés, hogy a világszerkezet nem más, mint a világ saját törekvése arra, hogy egységes és egész legyen. Azért, hogy az teljesség fenntartható legyen, a tudománynak képesnek kell lennie arra, hogy az egész világot magyarázza, illetve annak bármely részét, ami látókörébe kerül. Szerintem ez nem áll olyan messze attól a konstrukció-megközelítéstől, amit én „általános tudás”-nak nevezek. De nem áll távol attól a tudástól sem, amely előre vetít vagy előre meghatároz egy teljességet, egy egészet, amely funkciójában a tudomány által vágyott teljességgel korrelál. A modernista antropológiában a véget nem érő párbeszéd keltette feszültség – a között, amit a „mások” megcáfolhatatlan (tapasztalati) valóságá-

6 Geertz, Clifford 1983 *Local Knowledge*. New York: Basic Books, 54. p.

7 Trilling, Lionel 1976 *The Liberal Imagination*. New York: Scribner.

nak hívunk, valamint a tudomány belső védekező következetessége között. Ez talán éppen a hisztéria tünete, amelyet a tudomány számára egy ilyen általános tudás összeomlásának lehetősége okoz.

Mindazonáltal, az értelmezésre tett kísérleteket tekinthetjük egy általános relativitás formájában megjelenő teljesség újraserkesztésének. Ennek kialakulásában nemcsak az a modernizmust követő összeomlás játszik szerepet, ami felülírta ama világ egységét és teljességét, ahol a „mi” és az „ők” még egységbe forrtak, hanem emellett hasonló hangsúlyjal jelenik meg magának a birodalomnak az összeomlása is, és egy posztkoloniális, potenciálisan autonóm világ megszületése, annak minden nyűgével, bajával.

Később Geertz-öt és az interpretatív megközelítés követőit meggyanúsították és megvádolták azzal – más módokon, mint ahogyan most én teszem –, hogy a hermeneutika működését a posztkoloniális politikával szembeni védekező módként feltételezték. Ugyanakkor Geertz visszavonulása a hermeneutikai közegbe egy olyan csata újrajátszását eredményezte, amely a hatvanas és hetvenes években már megtörtént, más okokból kifolyólag. Egyrésről a hermeneutikusok, másrésről az akkor feltörekvő szemiotikusok és a szemiotika, illetve azok később átpolitizált olvasatai között. Értelmezési kérdésekben a strukturalista és posztstrukturalista hangsúly hatalmas kihívást jelent a kitartóan próbálkozó hermeneuta számára, mert ragaszkodik ahhoz, hogy a nyelven, a tudatalattin és az ideológián a „mi” és „ők” problémakörén belül elmélkedjen. Még ha ezt szándékában áll is elkerülni, a hermeneuta általában hajlandó beismerni, hogy bizonyos vonatkozásokban elutasítja azt a tényt, hogy ezek a kategóriák a „csere csatornái” (*channels of exchange*): ahol a jelentés maga az áru; amit Marx a törvénykezés viszonyainak nevez, az különböző individumok közti kapcsolaton alapul; vagyis a hatalom pozíciója soha sem magától értendő.

Számomra úgy tűnik – és azt hiszem, ezt Tyler könyve számos módon igazolja –, hogy az értelmező antropológia leghatásosabb kritikája James Cliffordéhoz hasonló munkákból származik (még akkor is, ha azt állítanám, hogy annak nagy része kétséget kizáróan kapcsolódik ahhoz, amit én az antropológia literarizációjának neveztem). Clifford munkájának jelentős része cikkek sorozata, amely egy szándékolatlan elidegenítő posztstrukturalista szemszögekből egymás után vizsgálja az etnografikus

írás műfajait.⁸ Már számba veszi a modernista rész/egész problematikájának bukását, és inkább azokra a módszerekre koncentrál, amelyekben a különböző elméletek, formák és műfaji értelmezések mind a modernista etnográfia paranoiás módszerével, mind az inkább hagyományos antropológusok által képviselt, direkt módon imperialista módszerrel szembeállíthatók. Clifford munkája a Tyler által később „posztmodern antropológiának és etnográfának” nevezett kezdeti teoretizáció legfontosabbjai közül az egyik, amely számos, az etnográfusok értelmező módszereinek újra-összehangolását célzó, kísérleti erőfeszítések között foglalja el helyét.

Ezek közül két megközelítés különösen fontosnak tűnik: az első, amelyet a dialógus módszereként ismerünk, a másik, az együttműködés módszere (ezeken túl más, nem kevésbé érdekes módszereket is ismerünk, ezek közé tartozik a szürrealista módszer is, ami a francia etnográfából ered, és amit Jerome és Dianne Rothenber „világ és költészet” iskolájának nevezek). A dialogikus módszerben, például – akár csak az olyan könyvekben, mint Kevin Dwyer *Marokkói párbeszéd* című könyve – az „ők” hagyományos értelmezése, valamint a terepen dolgozó megfigyelő és a megfigyelt közötti párbeszéd és interjúk könnyedén szerkesztett átirata.

Az együttműködő módszer a bennszülöttnek az antropológussal egyenértékű helyet biztosít. Erre a módszerre Crapanzano *Tuhami: Egy marokkói portréja* című írása a legszemléletesebb példa: a bennszülött informátor adja a szöveget, az antropológus pedig kérdéseket és felszólításokat fogalmaz meg a nyugati közönség számára.⁹ Mindkét eset az antropológus általános tudásra való igényének hiányát vagy annak az általános relativitás irányába történő elmozdulását demonstrálja. Az antropológiai találkozást átmenetinek, speciálisnak és nem általánosíthatónak írja le.

Amennyiben nem törekszünk általános tudásra, annak azonnali veszélye az, hogy azt az általános relativitás létrehozásának vágya váltja fel. De még ennél is lényegesebb, hogy véleményem szerint, valamiféle ironia társul az ilyen kísérleti jellegű etnográfához. Bár a cél az, hogy a bennszülöttet megóvják a nyugati közönséghez szóló etnográfus irányításából fakadó alárendeltségtől,

8 Clifford, James 1988 *The Predicament of Culture*. Cambridge, Harvard University Press.

9 Dwyer, Kevin 1982 *Moroccan Dialogues*. Chicago: Univ. of Chicago Press; Crapanzano, Vincent 1980 *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

nem szabad elfelejteni, hogy az etnográfus az, aki mindezt hangszereli, vagy aki eldönti, hogy ezt az utat választja. Klasszikus posztstrukturalista talány, probléma ez, amely az „ők” beszédében tipikusan nem építő jellegű szakadékot nyit meg. Van néhány könnyű pragmatikus válasz a problémára. Az egyik lehetőség az, amellyel időnként például Derrida él, hogy rendszeresen lemond szerzői pozíciójáról, majd visszaveszi azt. Ezzel a stratégiával egy probléma van, hogy Derrida számára így mindig ott van a lehetőség, hogy bármelyik adott pillanatban lemondjon írói jogáról vagy újra magához vonja azt, saját előnyére. Egy másik megoldás hasonló lehet ahhoz, amit Meaghan Morris kínál fel azoknak a férfiaknak, akik a feminizmusról beszélnének: nevezetesen, hogy válasszák a visszavonulás stratégiáját és maradjanak csendben.¹⁰ Ez a javaslat politikai felhangja miatt problémás: bár meglehet az az előnye, hogy az „őket” megóvja egy bizonyos interferenciától. Ugyanakkor meglehet az a hátránya, hogy megengedő az agresszorról és a betolakodóval szemben, könnyedén megszünteti annak történelmi lelkiismeretét és felelősségérzetét, ugyanakkor érvényteleníti az adott helyzetben potenciálisan hasznos szövetségeket és kapcsolatokat.

Ezek a fajta problémák legalábbis hasonlóak azokhoz, amelyekkel az elméletek terén jól képzett, a kísérleti etnográfiai okán komoly kritikákat kapott antropológusok új generációja szembesül. Marcus és Fischer egészen addig elmennek, hogy a modernista antropológia minden puszta maradványát megkérdőjelezzik, miközben ők maguk is egy másfajta etnográfia irányába mozdulnak el. Olyan irányba, ahol a „világtörténelmi politikai gazdaság” jelentőségre tesz szert, és/vagy amely az USA-ban honosodik meg, ahol állításuk szerint a „mi” és az „ők” problémái valamelyest háttérbe szorulnak.¹¹ Az elmélet és a gyakorlat ilyenét mozgásáról hosszabb elmélkedésbe lehetne kezdeni, mint amit e helyen eszközölni akarnék. Ugyanakkor azt merem állítani, hogy ez az én meglátásom szerint is ropant problematikus, mert arra kényszerít bennünket, hogy visszatérjünk a holizmus és az objektív realizmus néhány ismeretelméleti problémájához és azt ismételjük. Ez pedig sokkal korábbi etnográfiai ismerve. Hasonlóképpen, egy ilyen elmozdulásnak sokkal tisztább elvárásoknak kell megfelelnie a Marcus és Fisher kínálta nemzet fogalmának

10 Morris, Meaghan 1987 „in any event...”. In Jardine, A. – Smith, P. eds. *Men in Feminism*. New York: Methuen Inc., 181. p.

11 Marcus – Fischer, 4, 5, 6. fejezet.

értelmezéséhez képest. Továbbá, talán világtörténelmi – ha nem politikai-gazdasági – hiba az az állításuk, miszerint „a nyilvánvalóan növekedő globális integráció nem a különbözőség eltűnéséhez vezet, hanem inkább a szembenálló különböző alternatíváknak kínál lehetőségeket arra, hogy a különbözőség ellenére egy közös világot osszanak meg, s ettől mindegyik jobban érthetővé váljon az „ők” fényében.”¹² A „közös világ”, mint egy másik típusú általános tudás megjelenése ezen a ponton megtevesztő lehet.

Marcus és Fischer javaslata az ábrázolás posztstrukturalista elméletei, és az azokból származó átpolitizált formák miatt kialakult szakadék megszüntetésére az, hogy alapvetően fordítsunk hátat neki, és hagyjuk alapjában véve sértetlenül az értelmezés és a nyelv központi problematikáit. Sajnos ebből következik, hogy Stephen Tyler és néhány más antropológus kénytelen lesz mélyen és merengve bámulni ebbe a szakadékba. Tyler könyvének természetesen nemcsak abban van érdeme, hogy az értelmezés kérdésére koncentrálnál, hanem abban is, hogy megpróbál előállni egy elméleti recepttel, amiről szívesen hiszi azt, hogy az lehet az autentikus posztmodern antropológia és etnográfia. Tyler módszere az értelmezést és az abból fakadó problémákat illetően elég egyszerű. Komolyan veszi az alaptény elméleti és gyakorlati elágazását: azt, hogy az etnográfus munkája mindig (vagy közel mindig) a szó szoros értelemben egy átirat. Azaz, hogy az etnográfia egy olyan tevékenység, amely, az ő szavaival, megkísérli „írásban visszaadni azt, amit a beszéd hoz létre” (197. p.). Ezzel azt állítja, hogy a beszéd és az írás (vagy egy még tágabb értelemben: a szóbeliség és az írásbeliség) közötti kapcsolat teljes újraelméletiesítésének hiányában az etnográfus mindig azzal a dilemmával találja magát szemben, amelyet a nyugati értelmezés gyakorlatának kötöttségei jelentenek, és ezért munkája pusztán az értelmezési formákkal való megkésett modernista kísérlet ismétlésére korlátozódik.

Természetesen Jacques Derrida az, aki napjainkban leginkább az írás és a beszéd kapcsolatainak újraelméletiesítésére tett próbálkozásairól ismert. Ugyanakkor Tyler nézete szerint Derrida grammatológiája szánalmasan rossz irányba halad, ahogyan a beszéd és annak kísérő „jelenlétét” az írás marginalizálójaként és elnyomójaként határozza meg. Míg Derridát – legalábbis a *Grammatológia*

12 Marcus – Fischer, 136. p.

szerint¹³ – a beszéd logocentrizmusa ellen küzdőként és az írást ünneplőként értelmezhetjük, addig Tyler alapvetően plátói módon látja a dolgokat: számára a beszéd a kulcs, az írás pedig a probléma.

Könyve jelentős részében arról értekezik, hogy a nyugati filozófia hagyományai – különös tekintettel a grammatológia és a szemiotika jelenlegi analitikai képződményeire – a nyugat ismeretelméleti struktúrákhoz kötődése terén egy elvitathatatlan előjogokat élvező írásbeliséghez vezettek. Ez az út az emberi érzékelés fontosságától fogalmakon – azaz az észlelés kifejeződésének másodlagos jellegén – vezet keresztül, egészen a jelek absztrakciójáig és a jelalkotás folyamatáig, amelyben az érzéki észlelések egy teljesen átalakított valósághoz rendelődnek. Ez az ismeretelméleti rendszer nyilvánvalóan ismerős számunkra a phaenomen, a schema és a noumenon kanti hármas egységén keresztül. Tyler csekély nehézségekbe és még kevesebb bizonytalanságba ütközik, amikor ezzel a kanti kátránykenővel maszatol a nyugati nyelvi ismeretelméletekben és filozófiákban. Megfontolt következtetése erről a teljes ismeretelméleti „épitményről” az, hogy:

azért lett felépítve, hogy saját magán túllépjen, hogy felülmúlja önmagát, (és) nem tud semmi mást, mint – végtelenül – önmaga allegóriáit reprodukálni. Így a szimbólumra és a metafizikára való parancsoló kényszer végül nem megy át metamorfózisra, és végül saját allegóriájában roskad össze. Ezért lett Hermész, nem pedig Prométheus a posztmodern gondviselő istene (187. p.).

Itt van hát Tyler számára az a posztmodern szakadék, aminek leküzdésében könyvével segít bennünket. Egy valódi posztmodern értekezés – gondolja ő – le fog térni erről a szekvenciális ismeretelméleti útról, és ezzel együtt elveti az észlelés, a jelek és a tudomány szétválásának nyugati rögeszméjét. Ennél fogva a filozófia megszűnteti a szavak és a tett közötti rést; röviden: párbeszéd fog kialakulni, amely attól szűnt meg, amit Peirce magának az ábrázolásnak a másodlagosságaként és harmadlagosságaként állapít meg. Peirce meghatározásánál maradván, azt mondhatjuk, hogy a világ akkor válik ikonná, amikor a világ és a nyelv pleonasztikus viszonyban állnak egymással.¹⁴

Mindennek ereje és súlya legjobban talán Tyler-től vett néhány, az igazi posztmodern antropológia részletező értelmezésének idézetével illusztrálható:

13 Derrida, Jacques 1976 *On Grammatology*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

1) a posztmodern antropológia azt kérdezi, „hogyan tudtak a jel és a jelölt szétszakadni?”, és az írás bűnös-ként való meghatározásán keresztül állítja, hogy jel és jelölt a „beszédben” válik kölcsönössé (194. p.);

2) az értelmezés elméletének kiküszöböléséből fakadó legfőbb előny az, hogy „megmutatja: a szó és a világ között nincs problémás viszony, mindkettő kölcsönösen jelen van. Probléma csak akkor lép fel, amikor az egyik ELTŰNÉSÉNEK lehetősége kínálkozik, ez a lehetőség viszont, természetesen, csak az írásbeliségben lehetséges” (196. p.).

Az ilyen jellegű kijelentésekkel – Tyler hozzájárulása az antropológia elméletéhez – sejteni, hogy milyen típusú etnográfia is lenne akkor szükség. Egy ilyen posztmodern etnográfia (ami természetesen, még nem létezik) vonásai elnagyoltak, de talán helyénvaló itt néhány jellemzőjére rámutatni. Először, ez egy olyan értekezés, amely nem próbál jobban magyarázni (ez egy modernista cél lenne), inkább megpróbálja elutasítani a magyarázatot (vö. 205. p.). Tartalma lehet beszéd vagy írás, de ha írás, akkor annak a beszéd utánzása nélkül kell elérnie azt, amit a beszéd hoz létre (Platón értelmezésében, és így Tylerében is, a beszéd pusztán utánzása „retorika”). Olyan értekezés, amely hasonlóságot vagy étoszt/etnoszt idéz (inkább mintsem képviseli azt): „ha az értekezés célja az idézés, nem szükséges, hogy képviselje azt, amit idéz” (206. p.). Az idézésről szóló ilyen értekezés elvárt hatását Tyler úgy fogalmazza meg, mint egy adott közösség vagy társadalmi egység felismerése a közhelyet, a józan észt, vagy a hasonlóságot illetően. Természetesen ezáltal egy általánosítás (és az „általános tudásra” káros

14 Tyler nagyban Peirce szemiotikájára hagyatkozik, ennek magyarázata lehet Peirce alábbi tanulmányának harmadik fejezete: *Elements of Logic* (in *Collected Papers* vol. 2. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1932). Ebből is különösen fontos lehet az, amit a 156. oldalon olvashatunk. Peirce ott kifejti, hogy lehetnek olyan reprezentánsok (Representamens) amelyek nem jelek, majd bemutatja a napraforgó hipotetikus példáját, amely azt állítja, hogy a Nap felé fordul, magán a cselekvésen keresztül válik képessé arra, hogy egy napraforgót megjelenítsen, ami egy másik napraforgót jelenít meg, és így tovább. Ez a hipotetikus példa, amiben a napraforgó egy értelmező (Interpretant) nélküli reprezentáns (jel), sokban hasonlít arra, amikor Tyler értelmezésében a nyelv és a cselekvés egységben összeolvadnak össze. Ez részben azt sugallja, hogy Tyler közössége (community) csak független individuumok segítségével és rajtuk keresztül jöhet létre, vagy maguk az alanyok uralják az étoszt/etnoszt.

hatások) nélküli értekezés jönne létre. Tökéletesen elfogadható lenne akkor, ha egyszerűen a részekről való értekezés lenne; de ugyanakkor „az esztétikai integráció mint szubjektív és közösségi gyógy mód eszméjéhez való visszatérést” is jelentené (211. p.). Végül pedig, egy olyan értekezés lenne, ami egy adott közösség erkölcsében alaposan és rituálisan lenne megfürösztve.

Ebben a rövid esszében, természetesen, nincs lehetőségem többre, mint bizonytalan elképzelést megosztani arról, mit is keres Tyler. De másrésztől, ő maga is elég bizonytalan, ahogy ez könyvének utolsó szavaiból kitűnik:

Az etnográfát az elmélkedés járművének tekintem, mert nem a tudás térképén, nem is tervezetten, és nem is a szórakozás kedvéért furikázunk vele. Hanem pusztán csak azért, hogy útnak induljunk (216. p.).

Az olvasó mostanra esetleg azt gondolja, hogy Tylert talán csak hagyni kellene, hogy valamiféle misztikus platonizmus felé vezető úton járjon. Talán azon is csodálkozik, miért törődik azzal valaki, hogy az olvasó figyelmét felhívjuk rá. Azt gondolom azért, mert munkája egyfajta veszélyre hívta fel a figyelmet; és mert, mielőtt rövid javaslatot tennék egy lehetséges alternatív megközelítésre a Tyler által felvetett értelmezési kérdések megoldására, élnék azzal a lehetőséggel, hogy letegyem voksomat a könyv mellett.

Ez a munka egyértelműen határozott válasz arra az állapotra, amit már posztmodernnek nevezünk. A közösségi életet illetően elfogadhatóan választ ad a közösségi kapcsolatokban érzékelt hitelességi és őszinteségi veszteségre; az emberi tudományok elmélete szintjén választ nyújt a korábban említett szakadékra és a posztstrukturalizmus talányaira. Ilyenként pedig hiszem, hogy figyelmünket megérdemli, bármilyenek is látjuk. Ugyanakkor van itt valami, ami nekem úgy tűnik, elég ügyesen leplezett visszatérés a modernista antropológia és az emberi tudományok tematikájához és ideológiáihoz; saját terminológiámban ez visszatérés az általános tudás paranoiájához. Bár Tyler számára az általános tudás egyértelműen nem a számos rész holisztikus összessége (mely építmény alkalmanként jogot formál a materialista megnevezésre, ahogyan azt Fredric Jameson gyakran bemutatja).¹⁵ Tyler általános tudása talán még transzcendensebb a tisztán hagyományos nyugati holizmushoz képest is.

15 *Political Unconscious*. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1981.

Valójában az a beszédnek a szó/tett összefüggésbe kombinált fenomenológiai értelmű szinesztézikus gyűjteménye. Ez a fajta szinesztézia nekem sok vonatkozásban inkább hasonlít a fasizmus ideológiai és elméleti redukcionizmusához és az azutáni nosztalgiaéhoz. Az a félelemem, hogy amíg a nyugati tudományos társaságban sok teoretikus egyfajta lassú véráramban sodródva mozdulatlanul kerül a posztstrukturalista zsákutcába, ami egyébiránt a posztmodernizmusnak is zsákutcája, addig a Tyler-féle közösségértelmezés (és így a politikai közösségé is) és annak egy, a hatalom által támogatott kvázi-platóni miszticizmushoz való visszatérése sokak számára sokkal attraktívabbnak látszik ahhoz, hogy kijöjjenek a zsákutcákból és azokat maguk mögött hagyják.

Bármik is legyenek a Tyler-i pontokkal szembeni elméleti ellenvetések, egy ilyen munka mindenképpen figyelemfelkeltő lehet a dekonstrukció kutatásának peremén. Bár Tylernek több ellenvetése is akad Derrida legtöbb „pozícióját” illetően, nyilvánvaló, hogy olvasta és hatott is rá a dekonstrukció. A Derridával való nézeteltérés nagyrészt abból adódhat, hogy a szerzők eltérően értelmezik Heidegger munkásságát. Tyler felfogása szerint Heidegger bizonyos tézisei nyilvánvalóan szemben állnak Derrida állításaival (47. p.), mert míg az előbbi a „verbalizált főnevek” kifejezést használja, addig az utóbbi a „mellérendelt főnevek” elnevezést részesíti előnyben: tehát Tyler szerint „a főnév iránti nyugati elragadtatást, a res-t, megfelelően ellensúlyozza az ige, a *verba*”. Tyler Heidegger-felfogása talán legjobban az *Útban a nyelvhez* című munkában¹⁶ jut kifejezésre a „kimondás bemutatása” (showing of saying) megfogalmazáson keresztül, ahol a szó és a cselekedet még egyszer képessé válik arra, hogy elérje a teljességet és az egységet (vö. 186. p.).

Heidegger ezen megfogalmazását használhatta fel Tyler, amikor saját „általános tudás” fogalmát megalkotta, amely ellentétes azzal, ami a dekonstrukció általános relativitásaként értelmezhető. A két oldal közelségét illetően pontosan ilyen egyetnem-értés érhető tetten Hérakleitosz ismeretelméleti rendszerben. Tyler érdeme talán az lehet, hogy olyan mértékű rálátást enged egy ismeretelmélet és annak dialektikailag összekapcsolt kifejezéseinek politikai és társadalmi vonatkozásaira, amelyet a dekonstrukció nem tesz lehetővé.

16 Heidegger, Martin 1971 *On the Way to Language*. New York: Harper Row; *Heidegger's work in Poetry, Language, Thought*. New York: Harper Row, 1971.

Lehetséges, hogy egyedül Tyler módszere képes arra, hogy túllépjen a posztstrukturalizmus áthatolhatatlannak tűnő problémáin, miközben ugyanakkor felismeri azt is, hogy ezek milyen szervesen kapcsolódnak a jelenleg nyugaton folyó elméleti kutatásokhoz. Másrészt, ha Tyler próbálkozása, hogy felvázoljon egy új (rég) logikát a beszéd és az írás kapcsolatára, egyben válasz és cáfolat is Derrida meglátására az írás marginalizációját illetően, akkor lehet, hogy másfajta cáfolatokra is lehetőséget kínál. Gondolhatunk például Jean Louis Schefernek az írás magyarázatára vonatkozó törekvéseire, ahol maga az írás az elidegenítés eszköze. Schefer más-korra helyezi az értelmezés történetének kutatható kezdeteit Tylerhez képest. Szerinte a kezdet nem a görögök filozófiája, hanem inkább az az ismeretelméleti szünet, ami Augustusszal és az írás kifejezetten keresztényi gyakorlatának kialakulásával áll be. Az állítás az lenne, hogy az írás nem a nyugati logocentrizmus elnyomottja, hanem a test történetének elnyomója.¹⁷

Schefer szándéka, hogy a nyugat teljes kulturális történetét a szöveg és a nyugati tudomány közötti kapcsolat vizsgálatán keresztül tárja fel. Ugyanakkor annak az állításnak, hogy az írás a test történetének elnyomója, csak kismértékű allegorikus elmozdulásra van szüksége ahhoz, hogy az antropológus számára is releváns legyen. A testet az írás váltja fel: bár egy ilyen megfogalmazás bizonyos fókig egyszerűnek tűnik, egy literalizált antropológia számára mégis roppant bonyolult, hogy az elméleti héjat lehántva olyan etnográfát alkosson, amely ezt teljesen számításba veszi – bonyolult, de talán hasznos. Más szóval, az antropológia most elkezdheti egy másféle idegen betolakodó teorizációját.

Smith, Paul (1989) Writing, general knowledge and postmodern anthropology. *Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture*, 11(2):159-170.

Fordította Guld Ádám

¹⁷ Schefer, Jean Louis 1975 *The Enigmatic Body*. Cambridge University Press. (L'Invention du corps chrétien. Paris: Galilée); és *Espèce de chose mélancolie*. Paris: Flammarion, 1979.

